

# MÎZÂNÜ'L-HAK

## İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

**Erken Dönemde Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair İsnâaşerîyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yönelttiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi**  
*The Views of İthnâaşariyya and Its Criticisms Against Some Companions Regarding the Recording and Compiling of Hadiths in Early Period*  
İbrahim KUTLUAY

**Devlet İdaresiyle İlgili Konularda Hanefî Fıkıh Literatüründeki Hüktümle Ebu Hanîfe'nin İktidara Yönelik Tavrı Arasındaki Farklılık**  
*Difference Between the Legal Provisions in the Hanafî Fiqh Literature on the Issues Related to the State Government and the Abu Hanîfa's Attitude towards Power*  
Ahmet AYDIN

**Mecmû'atü't-terâcîm Tezkiresinde Bulunan Tarih Manzumeleri**  
*Composing Chronograms in Tezkire of Mecmû'atü't-terâcîm*  
Mehmet Nuri ÇINARCI

**الشعر النوري دراسة ثقافية، ديوان (كالرسائل آتوا) لمحمد سليمان تَمُوَجَا**  
**Devrim Şiiri ve Muhammed Süleyman'ın "Görevli Peygamberler Gibi" Adlı Divanının Kültürel Olarak İncelenmesi**  
*Revolutionary Poetry: A Cultural Study, The Collection Of "Like the Messengers They Came" By Muhammad Suleiman As A Model.*  
Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN

**تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية**  
**Makâsîdu'ş-Şerîa Bilim Dalının Tarihçesi**  
*History of The Scope of Islamic Law*  
Ayman HAROUSH

**التَطَوُّر الدَّلَالِي لِمَعْنَى السُّدُورِ وَالْوُرُودِ**  
**Sudûr ve Vurûd Kavramlarının Anlamsal Gelişimi**  
*Semantic Development of the Meaning of al-Sudûr and al-Vurûd*  
Enas BOUBES

**البنية السردية بين كافكا ويوسف إدريس**  
**Kafka ile Yusuf İdris Arasındaki Anlatı Yapısı**  
*Narrative Structure Between Franz Kafka and Yusuf İdris*  
Hisham MOTOWA

**Sivil Toplum Kuruluşları Bağlamında İmam Hatip Liseleri: Güncel Tartışmalar ve Öneriler**  
*İmam-Hatip High Schools in the Context of Non-Governmental Organizations: Current Discussions and Suggestions*  
Sümeyra ARICAN

**Yûnus Emre Divânı'nda Hz. Âdem'in Yaratılışı Etrafında Gelişen Bir Anlatı Üzerine**  
*On A Narrative in Yûnus Emre's Divân*  
Abdullah UĞUR

**Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri**  
*The Meaning Forms of the Haqq Concept in the Qur'an*  
Hamdullah ARVAS

**Arap Dilinde Emâli Geleneği: İbnu'ş-Şecerî'nin el-Emâli Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme**  
*Amâli Tradition in Arabic Language: A Study on Ibn al-Shajari's al-Amâli*  
Hüseyin ERSONMEZ

**Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürçânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf, Örneği**  
*Use of Hadiths in Kalam Works (The Example of Sharh al-Mawâkıf by al-Jurjani)*  
Rıdvan KALAÇ, Hayrullah ENGIN

**Allâl el-Fâsî'de Reformist Selefi Düşünce, Siyasî ve Toplumsal Reform Çabaları**  
*Reformist Salafist Thought Political and Social Reform Efforts in Allal al-Fassi*  
Tahsin YILDIRIM

**Beğavî'nin Esbâb-ı Nüzûl'e Yaklaşımı (Meâlimü'l-Tenzîl Örneği)**  
*Asbâb al-Nuzûl in al-Baghâvî's Commentary of the Quran*  
Adem ÇALAR

**İşrakî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri**  
*Place of İshraqî Theodicy in Islamic Thought*  
Selçuk GÜZEL

KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS/ تعريف الكتب

Ahmet CÖKDEMİR (Ed.), *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi (Sorulur-Çözümler-Yöntemler)*  
İhsan SÜTŞURUP

Beyza BİLGIN, *İslam ve Çocuk*  
Samet YAĞCI



**Bandrol Uygulamasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmeliğin 5. Maddesinin 2. Fıkrası çerçevesinde bu derginin bandrol taşınması zorunlu değildir.**



ISSN 2149-9896  
ARALIK 2020

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

Sayı / Number / العدد : 11

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

Yıl / Year / السنة : 2020

# MÎZÂNÜ'L-HAK

## İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

ARALIK 2020

Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

MÎZÂNÜ'L-HAK: İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ  
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

# MÎZÂNÜ'L-HAK

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

# MÎZÂNÜ'L-HAK

## İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Mizanü'l-Haqq: Journal of Islamic Studies

میزان الحق: مجلة العلوم الإسلامية

ISSN 2149 9896 e-ISSN: 2636-8161

سنة: 2020 / Year / العدد: 11 / Number / Sayı

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

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

Prof. Dr. İsmail KORKMAZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü / Responsible Editorial Director / مدير التحرير  
Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI

Baş Editör / Editor in Chief / رئيس التحرير  
Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ

Alan Editörleri / Section Editors / المحررون المسؤولون  
Doç. Dr. Mehmet DİRİK ve Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الإسلامية الأساسية / Basic Islamic Sciences Section İngilizce Editors / Temel İslam Bilimleri Alan Türkçe Editörleri

Öğr. Gör. Tahsin Yıldırım ve Arş. Gör. Muhammed Taħa TOPÇU

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة العربية / Araçça Yazı Alan Türkçe Editörleri / Arabic Works Section İngilizce Editors

Dr. Öğr. Üyesi Hakkı KARAŞAHİN ve Arş. Gör. Abdurrahman AKBOLAT

المحررون المسؤولون عن قسم العلوم الاجتماعية والإنسانية / Sosyal ve Beşeri Bilimler Alan Türkçe Editörleri / Social Sciences and Humanities Section İngilizce Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GEDİK ve Arş. Gör. Zeynep KIZILYAR

المحررون المسؤولون عن قسم تاريخ الإسلام وفونه / İslam Tarihi ve Sanatları Alan Türkçe Editörleri / Islamic History and Arts Section İngilizce Editors

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC ve Dr. Öğr. Üyesi Merve ALTINLI MACİC

المحررون المسؤولون عن المقالات باللغة الانجليزية / İngilizce Yazı Alan Türkçe Editörleri / English Works Section İngilizce Editors

Dr. Öğr. Üyesi Haris MACİC

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

Editör Yardımcıları / Assistant Editors / مساعداو رئيس التحرير  
Arş. Gör. Elif OKUR, Arş. Gör. Merve Cengiz, Arş. Gör. Dr. İsmail ERKEN

Yayın Kurulu / Editorial Board / هيئة التحرير

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

Danışma Kurulu / Advisory Board / الهيئة الاستشارية

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

Araçça Redaksiyon / Arabic Redaction / التدقيق اللغوي باللغة العربية

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

Grafik Tasarım / Graphic Design / التصميم الجرافيكي  
Furkan Selçuk ERTARĞIN

Kapak Tasarımı / Cover Design / تصميم الغلاف  
Dr. Öğr. Üyesi Uğur BAKAN

Hilal Hattı / Crescent Calligraphy / خط الهلال  
Hattat İsmail ÖZTÜRK

Baskı / Printed by / الطباعة  
Limit Ofset

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

İletişim / Correspondence / مراسلة

İzmir Kâtip Çelebi Üniv., İslami İlimler Fakültesi, Balatçık Yerleşkesi, 35620 Çiğli, İzmir  
Tel.: +90 232 329 35 35 (çhat 8701-8721) • dergipark.org.tr/mizan • mizanulhak.org • mizanulhak@iikc.edu.tr

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

شروط وقواعد النشر موجودة في آخر المجلة.

# İçindekiler

## Table of Contents

### جدول المحتويات

#### ARAŞTIRMA YAZILARI / RESEARCH PAPERS / البحوث

##### **Erken Dönemde Hadislerin Yazılması ve Tedvinine Dair İsnâaşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yönelttiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi**

*The Views of Ithnâashariya and Its Criticisms Against Some Companions Regarding the Recording and Compiling of Hadîths in Early Period*

İbrahim KUTLUAY..... 13-56

##### **Devlet İdaresiyle İlgili Konularda Hanefî Fıkıh Literatüründeki Hükümlerle Ebu Hanife'nin İktidara Yönelik Tavır Arasındaki Farklılık**

*Difference Between the Legal Provisions in the Hanafi Fiqh Literature on the Issues Related to the State Government and the Abu Hanifa's Attitude towards Power*

Ahmet AYDIN ..... 57-79

##### **Mecmû'atü't-terâcim Tezkiresinde Bulunan Tarih Manzumeleri**

*Composing Chronograms in Tezkire of Mecmu'atu't-teracim*

Mehmet Nuri ÇINARCI.....81-107

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ تَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نُموذَجَا

##### **Devrim Şiiri ve Muhammed Süleyman'ın "Görevli Peygamberler Gibi" Adlı Divanının Kültürel Olarak İncelenmesi**

*Revolutionary Poetry: A Cultural Study, The Collection Of "Like the Messengers They Came" By Muhammad Suleiman As A Model.*

Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN ..... 109-171

تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية

##### **Makâsidu'ş-Şerîa Bilim Dalının Tarihçesi**

*History of The Scope of Islamic Law*

Ayman HAROUSH..... 173-225

التَطَوُّر الدَّلَالِي لِـمَعْنَى الصُّدُورِ وَالْوُرُودِ

##### **Sudûr ve Vurûd Kavramlarının Anlamsal Gelişimi**

*Semantic Development of the Meaning of al-Sudûr and al-Vurûd*

Enas BOUBES..... 227-251

البنية السردية بين كافكا ويوسف إدريس

##### **Kafka ile Yusuf İdris Arasındaki Anlatı Yapısı**

*Narrative Structure Between Franz Kafka and Yusuf Idris*

Hisham MOTOWA..... 253-294

**Sivil Toplum Kuruluşları Bağlamında İmam Hatip Liseleri: Güncel Tartışmalar ve Öneriler**

*Imam-Hatip High Schools in the Context of Non-Governmental Organizations: Current Discussions and Suggestions*

Sümevra ARICAN ..... 295-322

**Yûnus Emre *Dîvânı*'nda Hz. Âdem'in Yaratılışı Etrafında Gelişen Bir Anlatı Üzerine**

*On A Narrative in Yûnus Emre's Dîvân*

Abdullah UĞUR ..... 323-331

**Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri**

*The Meaning Forms of the Haqq Concept in the Qur'an*

Hamdullah ARVAS ..... 333-355

**Arap Dilinde Emâli Geleneği: İbnu'ş-Şecerî'nin *el-Emâli* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme**

*Amâli Tradition in Arabic Language: A Study on Ibn al-Shajarî's al-Amâli*

Hüseyin ERSÖNMEZ ..... 357-401

**Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i Örneği**

*Use of Hadiths in Kalam Works (The Example of Sharh al-Mawâqif by al-Jurjânî)*

Ridvan KALAÇ, Hayrullah ENGİN ..... 403-428

**Allâl el-Fâsî'de Reformist Selefi Düşünce, Siyasi ve Toplumsal Reform Çabaları**

*Reformist Salafist Thought Political and Social Reform Efforts in Allal al-Fassi*

Tahsin YILDIRIM ..... 429-450

**Beğavî'nin Esbâb-ı Nüzûl'e Yaklaşımı (*Meâlimü'l-Tenzil* Örneği)**

*Asbâb al-Nuzûl in al-Baghâvî's Commentary of the Quran*

Adem ÇALAR ..... 451-487

**İşrakî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri**

*Place of Ishraqî Theodicy in Islamic Thought*

Selçuk GÜZEL ..... 489-519

**KİTAP TANITIMLARI / BOOK REVIEWS / تعريف الكتب**

Ahmet GÖKDEMİR (Ed.), *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi*  
(*Sorunlar-Çözümler-Yöntemler*)

İhsan SÜTŞURUP ..... 523-528

Beyza BİLGİN, *İslam ve Çocuk*

Samet YAĞCI ..... 529-532

**YAZIM İLKELERİ / GUIDELINES / قواعد النشر**

**Yazım İlke ve Kuralları** ..... 533-538

**Author Guidelines** ..... 539-543

قواعد النشر ..... 544-548

## Editörden

Rahmân ve Rahîm Allah'ın ismiyle. Allah'ın resûlü ve nebîlerin sonuncusu Muhammed'e salât ve selâm olsun.

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesinin süreli bir yayını olan *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisinin* 11. sayısını yayınlamış bulunmaktayız. Hiç şüphesiz belirli akademik kaygılarla ve mutlak bir disiplinle, bilim dalları fark etmeksizin neşredilen fakülte dergilerinin tamamının yayınlarını kesintisiz biçimde sürdürmesi, bilimsel gelişimin seyri açısından oldukça önemlidir. Bununla birlikte akademisyenlerin fikirlerini, alanlarına özgü metot ve ifadelerle okuyucularıyla paylaşıyor olması da bir o kadar değerlidir. Bu bağlamda, *Mizânü'l-Hak*, yayımlandığı ilk sayısından itibaren üzerine düşen mezkûr görevleri yerine getirmeye çalışmakta, akademiye katkı sunma hedefini prensipleri dâhilinde gerçekleştirmektedir.

Dergimizin 11. sayısında yayınlanan yazılara kısaca temas etmeye geçmeden evvel, dergimizle ilgili birkaç önemli gelişmeye değinmemiz gerekiyor. Dergimizin bundan önce yayınlanan sayılarının baş editörü, sayın hocamız Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ'tan, 11. sayı itibarıyla baş editörlük görevini devraldığımızı ifade etmek istiyoruz. Fakülte dergimize yaptığı katkılardan dolayı kendisine şükranlarımızı sunarız.

Bilindiği üzere dergimiz, jenerik sayfasında da zikredilen, çeşitli alan indekslerinde taranmaktaydı. Dergimizin baş editörü Prof. Dr. Muhsin Akbaş hocamızın ve diğer editörlerimizin çabalarıyla dergimiz, TR Dizin inceleme sürecini de başarıyla tamamlamış ve 6. sayısından (Haziran, 2018) itibaren söz konusu indekste taranma başvurusu kabul edilerek, TR Dizin'de taranmaya başlanmıştır. Yine bu

sayımızdan itibaren, dergimizde yayınlanan ve uygun durumda olan çalışmalara DOI (Digital Object Identifier) numarası verilerek, yazıların dijital kimlikleri de tanımlanmıştır. Son paylaştığımız hususların akademik bir dergi için ne kadar değerli gelişmeler olduğunun farkındayız. Dolayısıyla fakültemiz dergisine yapmış olduğu bu ve benzeri tüm katkıları için bir kez daha baş editörümüz Prof. Dr. Muhsin AKBAŞ'a teşekkür etmeyi ve dergimizin yayın kalitesinin sağlanmasındaki katkılarını vurgulamayı kadirşinâslık biliriz.

Öte yandan dergimizin editör kurullarında da birtakım değişikliklere gidilmiştir. Arapça alan editörlüğüne Öğr. Gör. Tahsin YILDIRIM hocamız getirilmiştir. Önceki alan editörümüz Dr. Öğr. Üyesi Eyüp AKŞİT hocamıza da dergimize yaptığı katkılardan teşekkürlerimizi sunarız. Ayrıca her alan editörü için en az bir de yardımcı alan editörü belirlenmiştir. Bu çerçevede, dergimize gönderilen ve her türlü süreci olumlu olarak tamamlanan yazıların, olası yazım yanlışlarını tashih edebilmek için, fakültemiz araştırma görevlilerinden bir de son okuma grubu oluşturulmuştur. Gerek alan editörlerimiz, editör yardımcılarımız ve gerekse son okuma grubunda bulunan çalışma arkadaşlarımızın her birine ayrı ayrı kalbî şükranlarımızı sunarız. Ancak burada özellikle dergimizin tüm süreçlerinde yer alan, günün her saatinde dergimiz için mesaisini harcayan Arş. Gör. Muhammed Ferruh ORUÇ'un ismini hassaten zikretmeliyiz.

Dergimizin bu sayısında 15 araştırma, 2 de tanıtım yazısı yer almaktadır. Araştırma yazılarımız, Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY hocamızın 'Erken Dönemde Hadislerin Kitâbet ve Tedvinine Dair İsnââşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yöneltiltiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi' isimli makalesiyle başlamaktadır. Makale, hadîslerle birlikte İslam tarih yazıcılığına ve tedvinine dair verdiği önemli bilgilerle alanımıza kıymetli katkılar sunmaktadır. Doç. Dr. Ahmet AYDIN hocamız ise devlet idaresini konu alan çalışmasıyla dergimize katkı vermiştir. 'Devlet İdaresiyle İlgili Konularda Hanefî Fıkıh Literatüründeki Hükümlerle Ebu Hanife'nin İktidara Yönelik Tavrı Arasındaki Farklılık', isimli çalışmasında Aydın, geniş bir de literatür bilgisine yer vermiştir. Türk-İslâm Edebiyatı alanındaki çalışmalarıyla tanıdığımız Doç. Dr. Mehmet Nuri ÇIRACI da dergimize 'Mecmûatü't-Terâcim' isimli makalesiyle özgün bir katkı sunmuştur.

Dergimizde dört, beş, altı ve yedinci sırada yer alan araştırma yazım dili Arapça'dır. Bu yazıların ilki, devrim şiirlerinin kültürel olarak incelenmesini konu almaktadır. Yazı Dr. Öğr. Üyesi Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN'a aittir. Bir diğer yazı da Dr. Öğr. Üyesi Ayman HAROUSH'un İslam hukukunun amaçlarıyla ilgilenen



Makasidu'ş-Şeria konusunu incelediği çalışmasıdır. Dr. Öğr. Üyesi Enas BOUBES ise semantik analiz yaptığı yazısında bazı lafızlar örneğinde dildeki değişimlere dikkat çekmiştir. Dr. Öğr. Üyesi Hisham MOTOWA çalışmasında Franz Kafka ile Yusuf İdris'in hikâyelerini karşılaştırarak, iki yazarın anlatı yapısını ortaya koymuştur.

Dergimizde yer alan dokuzuncu yazı Arş. Gör. Dr. Abdullah UĞUR'un 'Yûnus Emre Divânı'ndaki Bir Anlatı Üzerine' isimli çalışmasıdır. Onuncu yazı ise Arş. Gör. Dr. Hamdullah ARVAS'ın 'Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri'dir. On birinci yazı Arş. Gör. Dr. Hüseyin ERSÖNMEZ'in 'Arap Dilinde Emâlî Geleneği: İbnü'ş-Şecerî'nin *el-Emâlî'si* Üzerine Bir İnceleme'sidir. On ikinci yazı ise Arş. Gör. Dr. Rıdvan KALAÇ ve Arş. Gör. Hayrullah ENGİN'in 'Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı -el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıfı* Örneği'dir. On üçüncü yazı Öğr. Gör. Dr. Tahsin YILDIRIM'ın 'Allâl el-Fâsî'de Reformist Selefi Düşünce, Siyasî ve Toplumsal Reform Çabaları', on dördüncü yazı Öğr. Gör. Adem ÇALAR'ın 'Beğavî Tefsirinde Esbab-ı Nüzûl', son araştırma yazısı da doktora öğrencisi Selçuk GÜZEL'in 'İşrakî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri' isimli çalışmalarıdır.

Dergimizde iki de tanıtım yazısı yer almaktadır. Tanıtım yazılarından birisi Doç. Dr. Ahmet GÖKDEMİR'in editörlüğünde hazırlanan '*İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*' isimli kitabının tanıtım yazısıdır. Yazı, Arş. Gör. İhsan SÜTŞURUP tarafından kaleme alınmıştır. Bir diğer tanıtım yazısı da Arş. Gör. Samet YAĞCI tarafından kaleme alınmıştır. Yazıda Prof. Dr. Beyza BİLGİN'in '*İslam ve Çocuk*' isimli eseri tanıtılmıştır.

Dergimize katkı sunan, çalışmasını yayınlamak için dergimizi tercih eden değerli yazarlarımıza ve zamanlarını, emeklerini sarf ederek yazarlarımızın çalışmalarını değerlendiren, fikirlerini sunan kıymetli hakemlerimize de ayrıca teşekkürlerimizi sunarız. Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

Selâm ile.

**Doç. Dr. Cahit KÜLEKÇİ**

*Editör*



*Araştırma Yazıları*  
*Research Papers*  
البحوث





# Erken Dönemde Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yönelttiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi

**Öz:** İmâmet doktrini mezhebin odak noktası yapan İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin hadislerin yazılı kaydı ve tedvîninde Ehl-i beyt imamlarının öncü olduğuna ve müstesna yerine vurgu yaptığı görülmektedir. İsnâaşeriyye'de Hz. Peygamber'in, Kur'an'ı vahiy kâtiplerine yazdırdığı gibi hadisleri de Hz. Ali'ye yazdırdığı kabul edilmektedir. Buna mukabil çağdaş bazı İsnâaşeri âlimlerin hadis tarihine, hadislerin tedvînine dair telif ettikleri kitaplarda Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın ise halifelikleri sırasında hadis rivayetine kısıtlama getirdiklerini, hadis rivayet eden sahâbîlere baskı uyguladıklarını iddia ettikleri dikkat çekmektedir. Onlara göre ilk üç halifenin bu davranışlarının temelinde Sünnet'e muhalefet; kendi bilgisizliklerini, uygulamalarını ve içtihat hatalarını örtmek, halifeliklerini meşru hâle getirmek, Ehl-i beyt'in faziletine, Hz. Ali'nin ve soyundan gelecek on bir (toplam on iki) imamın imâmet ve velâyetine yönelik rivayetlerin yayılmasına mani olmak gibi birtakım dinî ve siyasî sebepler yatmaktadır. Bu çalışma, hadis tedvînine yönelik olarak çağdaş İsnâaşeri âlimlerin görüş ve iddialarını kendi kaynaklarına referansta bulunarak ve Ehl-i sünnet âlimlerinin bu husustaki görüşleriyle mukayese ederek değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Çalışmamız, hadis tedvîninin beş devreye ayrıldığı İsnâaşeriyye'de sadece Hz. Peygamber dönemi ve onun vefatını müteakip Hz. Ali'nin tedvîn faaliyetleri ile sınırlıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Tedvîn, İsnâaşeriyye, Kitâbet, Ehl-i Beyt, Râşid Halifeler

## The Views of Ithnâashariya and Its Criticisms Against Some Companions Regarding the Recording and Compiling of Hadiths in Early Period

**Abstract:** It seems that Ithnâashariya, which makes the doctrine of the imâmate the focal point of the denomination emphasizes that the imams of *Ahl al-Bayt* are the pioneers in the writing and compiling of hadith, and they have exceptional position in this issue. It is accepted that the Prophet dictated hadiths to Ali, just as he dictated the Qur'an to the recorders of revelation. On the other hand, it is noteworthy that in the books written by some contemporary Ithnâashari scholars on the history of hadiths and its recording, the guided caliphs Abû Bakr, Umar and Uthmân restricted the narration of hadiths during their caliphate and put pressure on some companions who narrated more hadiths. According to them, there are a number of religious and political reasons of these behaviours of the first three caliphs such as the opposition of the Sunnah, covering up their own ignorance, practices and ijihad errors, legitimizing their caliphate, preventing the spread of hadiths referring to the virtue of the Ahl al-Bayt, and the *walâya* of twelve imams who will come from Ali's descendance. Therefore, this study aims to evaluate the views and claims of contemporary Ithnâashari scholars regarding hadith recording in the early times by referring to their own sources, and to compare them with the opinions of the scholars of Ahl al-Sunnah in this issue. Our study is limited to Hadrat Ali's works in the period of the Prophet and after his death.

**Keywords:** Tadwen, Ithnâashariya, Recording, Ahl al-Bayt, Guided caliphs

## Giriş

Sünnet'in Kur'ân'la birlikte dinin iki kaynağından biri olduğunda Sünnî ve İsnâaşeri'î âlimler ittifak hâlinindedir. Sünnet'le ilgili ihtilaf ise iki ana noktada temerküz etmektedir: Bunlardan ilki hadis anlayışında olup İsnâaşeriyye tarafından on iki imamın (Resûlullah ve kızı Hz. Fâtıma ile birlikte on dört) masum kabul edilerek onların söz, fiil ve onaylarının aynen Resûlullah'ın (s.a.v.) söz, fiil ve onayları derecesinde görülmesi ve bağlayıcı kabul edilmesidir. Zira İsnâaşeriyye'de peygamberlerin, Resûlullah'ın ve mâsum imamların ilminin mevcut imama verâset yoluyla geçtiği savunulmaktadır. Bu durum imamları masumların dışında birinden ilim öğrenmeye muhtaç bırakmamakta ve onlara tam yetkinlik sağlamaktadır. İsnâaşeri'î paradigmaya göre imamlar ilham almakta olup bilgilerinin kaynağı ilâhîdir; ayrıca onların ilmi; peygamber(ler)e ve ataları olan önceki mâsumlara dayanmaktadır. Daha açık bir ifade ile bir sözün imama ait olmasıyla, Resûlullah'a, Cebrail'e, hatta Allah Teâlâ'ya ait olması (vahiy) arasında fark bulunmamaktadır.<sup>2</sup>

Ehl-i sünnet ve İsnâaşeriyye arasında hadisle ilgili ikinci ihtilaf, isnadla ilgilidir. Bir sözün imamın ağzından çıkmış olması ile onun önceki imamlara isnadlı veya isnadsız olarak atfedilmesi arasında ya da imamın bir sözü babasına isnad etmesi ile Resûlullah'a (s.a.v.) isnad etmesi arasında fark yoktur; zira bilginin kaynağı aynıdır. Bu durumda isnad önemini yitirmekte, imama bu sözün nasıl intikal ettiği sorusu, imam ilhama mazhar olduğu ve atalarının ilmine otomatik olarak vâris oldukları baştan kabul edildiği için İsnâaşeriyye açısından anlamsız durmakta ve bu durum bir problem doğurmamaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca hadislerin ya da *asıllarla* ve *el-Kâfi* gibi hadis kitaplarının zamanın imamına arz edilip onun onayı alındığı iddia edildiğinden Şîa kaynaklarında hadislerin isnadlı rivayet edilmesi âdeta teberrüken olmaktadır.<sup>4</sup>

- 1 Erken döneme atıfta bulunurken Şîa tabirini; tarihî süreçte on iki imam doktrinini benimseyenleri, diğer İmâmî fırkalardan ayırmak için ise *İsnâaşeri* kavramını kullanacağız.
- 2 Bk. İbrahim Kutluay, "İsnâaşeriyye İmâmîyyesi'ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu III*, edit. Abdullah Aydınlı, Hayati Yılmaz, Erdiç Alatlı vd., (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 179-212.
- 3 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh el-Kummi Saffâr, *Besâirü'd-derecât* (Beyrût: Şeriketü'l-Almei li'l-Matbûât, 1431/2010), 147-152; Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleyni, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûratü'l-Fecr, 1428/2007), 1/132; geniş bilgi için bk. Bekir Kuzudışlı, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve Isnad* (İstanbul: BSR Yayıncılık, 2011), 86, 183.
- 4 Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa ilâ tahsili mesâilî's-şerîa*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî (Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414/1993), 30/258; geniş bilgi için bk. İbrahim Kutluay, *İsnâaşeriyye'de Hadis Usûlü Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020), 30.

İsnadla ilgili diğer bir ayırım noktası, İsnâaşeriyye'nin, ashâbın çoğunun Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin vasi olduğunu kabul etmeyerek ahidlerinden dönmeleri, dolayısıyla mürted olmaları sebebiyle sadece Ehl-i beyt ile, *âdil* saydıkları on civarında sahâbîden gelen hadisleri kabul etmeleridir.<sup>5</sup>

İsnâaşeriyye'ye göre on iki imam *velâyet* sahibidir ve yeryüzünde her zamanda mutlaka bir imamın bulunması zorunludur.<sup>6</sup> Ayrıca Resûlullah'ın Ehl-i beyt'inden ve onun vârisi olan Hz. Ali'ye ilmîni aktardığı kabul edilmektedir. İmamların yurkârda ana hatlarını zikrettiğimiz bilgi kaynakları ile ilgili İsnâaşerî paradigma iyi bilinirse imamların hadislerin kitâbeti (yazımı) ve tedvînindeki (yazılı metinlerin toplanması) rolü, bunların mahiyet ve keyfiyeti daha kolay anlaşılabilir.

İsnâaşerî âlimler arasında erken dönemde Ehl-i beyt tarafından hadislerin tedvîn edildiği, hadis tedvînine dair bir yasağın olmadığı, aksine Resûlullah'ın, hadisleri Hz. Ali'ye yazdırdığı hususunda ittifak vardır.<sup>7</sup> İsnâaşerî âlimlerin, Ehl-i sünnet'in hadislerin yazımı ile ilgili görüşlerini, başka bir ifade ile Sünnî ulemânın Hz. Peygamber'in sağlığında ve halifeler döneminde hadislerin tedvîni meselesine bakışlarını ise iki maddede özetledikleri görülmektedir:

a. Hadis rivayetinde bir yasaklama olmasa da hadislerin yazılmasının Hz. Peygamber tarafından çeşitli sebeplere bağlı olarak yasaklandığını, dolayısıyla bazı sahâbîlerin ve ilk üç halifenin hadislerin yazılmasına sıcak bakmadıklarını kabul edenler,

b. Hadisleri yazma konusunda böyle bir yasak olmakla beraber, bunun geçici ve şartlı bir yasak olduğunu, yazmaya izin veren rivayetlerle söz konusu yasağın ortadan kaldırıldığını savunanlar.

Ehl-i sünnet'e göre hadislerin sahâbeye ve diğer kuşaklara aktarılması, hem şifahi hem de yazılı metinlerden rivayet yoluyla gerçekleşmiştir. Şöyle ki Resûlullah'ın (s.a.v.) mübarek ağzından çıkan sözleri, ondan sâdır olan fiil ve takrirleri görüp işiten ya da bunlara şahit olanlardan alan sahâbîler, ilgili hadis(ler)e vâkıf olma-

5 İbrahim Kutluay, "İmâmîyye Şîası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe Sempozyumu II*, edit. Hayati Yılmaz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 75-114; Azamî, *Dirâsât*, 1/25.

6 Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim Ca'fer en-Nu'mânî, *Kitâbü'l-ğaybe*, thk. Fâris Hasûn Kerîm, (Dâru'l-Cevâdin, 1432/2011), 138-139.

7 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Emâlî* (Necef: Matabaatü Numan, 1384), 2/56; Murtezâ el-Askerî, *Medâlimü'l-medreseteyn* (Tahran: Müessesetü'l-bi'se, 1406/1986) 2/306, 310.

yan diğer sahâbîlere ve tâbiîne bunları nakletmişlerdir. Hz. Peygamber'in sağlığında bazı sahâbîlerin şahsî tercih ve gayretleriyle hadislerin ancak bir kısmı yazı ile kayda geçirilmiştir. Nitekim A'zamî elli iki sahâbînin, kendi gayretleriyle hadis cüz'leri oluşturduğunu tesbit etmiştir.<sup>8</sup> Ancak Ehl-i sünnet'e göre Resûl-i Ekrem, nâzil olan bütün âyetleri vahiy kâtiplerine yazdırdığı gibi hadisleri yazdırmış değildir. İsnâaşeriyye'nin iddiasına göre ise Hz. Peygamber, Kur'an'ı muhafaza altına almak için âyetleri vahiy kâtiplerine nasıl yazdırmışsa, aynı şekilde hadisleri de her açıdan güvenilir olan Hz. Ali'ye yazdırmıştır. Hülâsa Ehl-i sünnet'le İsnâaşeriyye, imamların masum olması, ilhama mazhar olmaları, onlara ilmin atalarından intikal etmesi, isnad ve hadislerin Hz. Peygamber'in sağlığında tedvîni gibi hususlarda farklı düşünmektedirler.

Öte yandan kanaatimizce hadislerin yazılı kaydı problemini, İslâm'ın ilk yıllarında yazının durumundan bağımsız olarak değerlendirmek isabetli değildir. Bu sebeple hadislerin yazılı kaydı ve tedvîni meselesini incelemeyen evvel Arap yazısının Asr-ı saâdet'teki durumunu ana hatlarıyla değerlendirmek ve günümüz anlayışıyla ileri sürülmüş olan "yazının daha güvenilir olduğu" şeklindeki tezi tartışmak gerekmektedir.

## 1. Yazının Daha Güvenilir Olduğu Görüşünün Kaynakları ve Değerlendirilmesi

Câhiliye dönemi Hicaz bölgesinde yazılı kültürden ziyade şifâhî kültür egemen olmakla birlikte yazının belli alanlarda kullanıldığı bilinmektedir. Genel bir uygulama olmasa da Câhiliye döneminde kabilelerin savaş haberleri, övünce ve üzüntüye sebep olan olaylar, kabilenin şairlerinin şiirleri,<sup>9</sup> borçlar, ahitler, vesikalar, anlaşmalar, bazı dinî kitaplar, nesepler ve şahsî mektupların yazıldığına dair bilgiler bulunmaktadır.<sup>10</sup> Ancak bu, zikredilenlerin tamamının yazıldığı anlamına gelmemekte, söz konusu dönemde yazının kullanıldığına işaret etmektedir. Yine A'zamî'nin kaydettiğine göre İslâm öncesinde Mekke, Tâif, Anbar, Hîre, Dümetül-cendel, Medine gibi yerlerde okullar bulunmaktaydı.<sup>11</sup>

8 Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-ehâdisi'n-nebevî* (Riyad, 1401/1981), 1/92-142; ayrıca bk. Cemal Ağırman, "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Hadis Kitâbeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2001): 156-1157.

9 Nâsır el-Esed, *Mesâdiru's-şi'ri'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1962), 107-133.

10 A'zamî, *Dirâsât*, 1/44-45.

11 M. Mustafa el-A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature* (Indianapolis: American Trust Publication, 1978), 1;



Bununla birlikte Câhiliye döneminde şiiir, hikmet ve eyyâm-ı Arabla (Câhiliye dönemi savaş hikâyeleri) ilgili yazılı kayıtlar istisna tutulursa, genelde bu tür kültür unsurları şifahî olarak naklediliyor ve hafızalarda korunuyordu. Öyle ki her şairin şiiirlerini ezberden nakleden bir veya birkaç râvisi vardı;<sup>12</sup> bir şairin şiiirinin yazılması, söz konusu şiiirin ezberlenmeye değer görülmeyip ancak yazı ile yetinildiği düşünülerek bundan utanç duyuluyordu. Burada kastımız, o dönemde şiiirlerin yazılmadığı değil, edebiyatta şifahî rivayetin ne kadar hâkim ve muteber kabul edildiğidir. Dönemin Arab kültüründe, bahsini ettiğimiz hususlarda yazı kullanılsa da sözleşmeler ve ticarî anlaşmalar dışında yazının pek bir değerinin olmadığı ve yazı bilenlerin az olmasından dolayı ona çok az başvurulduğu görülmektedir.<sup>13</sup> Şu hâlde Câhiliye döneminin yanı sıra İslâm'ın ilk yıllarında sözlü geleneğin hâkimiyetini ve dönemin kültürel şartlarını bilmeden, hadislerin niçin yazıdan ziyade ezberlenerek muhafaza edilmesinin tavsiye edildiğini ve yazıya daha az başvurulduğunu kavramak mümkün değildir.

Bununla beraber Hz. Peygamber'in özellikle devlet ve toplum işlerinde yazıyı kullandığı anlaşılmaktadır. Nitekim onun, devlet başkanları ve kabile reislerine göndermek üzere yazdırdığı İslâm'a davet mektupları, verdiği ahidnâme/eman-nâme, yaptığı anlaşma, nüfus sayımı, zekât kayıtları, borçların kaydedilmesi gibi hususlarda yazıya başvurduğu ve ihtiyaç hâlinde resmî işlerde yazıyı etkin bir şekilde kullandığı görülmektedir.<sup>14</sup>

Yazılı metinlerin daha güvenilir olduğu, dolayısıyla yazı ile daha iyi muhafaza edileceği iddiasını ise dönemin Arab yazısının durumunu ve Arab kültürünü bilmeden değerlendirmek mümkün değildir. Hz. Peygamber döneminde Arap yazısı tam olarak gelişmemişti;<sup>15</sup> öyle ki harflerde sadece harekeler değil genellikle nokta bile bulunmamaktaydı. Noktalama ve hareke, metinlerin daha doğru yazılması ve okunması için ihtiyaca binaen daha sonra konulmuştur.<sup>16</sup> Bu durum

12 Ahmed b. İbrahim Hâşimî, *Cevâhiru'l-edeb fi edebiyat ve inşâi lügati'l-Arab* (Beirut: Müessesetü'l-Meârif, ts.), 2/254.

13 Bk. Zişan Türcan, "Sahabenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitabet İlişkisinin Yeri", *Turkish Academic Research Review/Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 4/4 (2019): 461.

14 Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâiku's-siyâse*, (Kahire: 1956), 181; A'zamî, *Studies in Early Hadith Literature*, 16; Şehristânî, *Târihu hadisi'n-nebevî*, 74-75.

15 Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 2017), 76-77; İbrahim Kutluay, "Oryantalistlerin Erken Dönemde Hadislerin Yazılmadığına Dair İddiaları Karşısında Abbott, A'zamî ve Sezgin'in Görüşlerinin Mukayesesi", *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet*, Yayına Hazırlayan Fikret Karaman; edit. Abdülhan Ünlüsoy, Serkan Demir (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2019), 1/ 11-33.

16 O dönemin yazı örnekleri için bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 76-77. Kur'ân-ı Kerim'e hareke tâbiin âlimlerinden Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından konulmuştur.

dikkate alındığında ve dönemin zikrettiğimiz şartları gereği, hadislerin doğru bir şekilde zabtında en güvenilir metodun onları sağlam bir şekilde işitip belleyenlerden aynı şekilde alma (tahammül) olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Zira Arap yazısının gelişmemiş olmasına ilave olarak bizzat Resûlullah'tan (s.a.v.) işitmemiş olan, bir hadisin hangi ortamda, kime, ne maksatla söylendiğini bilmeyen ve üstelik yazma becerisi tam gelişmemiş olan birinin hadisleri yazması, beraberinde başka problemler getirecektir. Râşid halifeler, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Abbâs gibi sahâbilerle vahiy kâtipleri istisna edilirse sahâbilerin çoğunun yazısı henüz iyi değildi.

Hülâsa yazılı bir metnin daha sağlam korunduğu tezi, o zaman için mutlak bir hakikati ifade etmemektedir.<sup>17</sup> Zira unutulmamalıdır ki, yazılı metinlere ilavede bulunma, bazı kelime ve ifadeleri metinden çıkarma, metinler üzerinde değişiklik yapma gibi yollarla metinlere müdahalelerde bulunma pekâlâ mümkündür.<sup>18</sup> Hele şifahî kültürün egemen olduğu, insanların hafızalarının berraklığını koruduğu, ezberlenecek olan metnin dinin iki temel kaynağından birini teşkil ettiği dikkate alındığında, hadisleri gerek ezberleyerek gerekse yazmak suretiyle muhafaza etmenin gerekçe ve imkânları kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ayrıca pek çok kişinin hafızasında olan aynı metnin, bambaşka anlama gelecek şekilde değiştirilmesi ve öyle nakledilmesi neredeyse imkânsızdır.

Bilgilerin yazılı kayıtlarla muhafazasının daha güvenilir kabul edildiği günümüzün hâkim anlayışını esas alarak on beş asır öncesi Hicaz coğrafyasındaki sadece hadislerin değil şiir, nesir, hikmet, darb-ı mesel vb. kültür unsurlarının şifahî olarak aktarımını daha az güvenilir bulmak doğrusu *anakronizme* düşmektir. Bu, söz konusu dönemin şartlarını bilmemek, bugünün değer yargıları ve imkânlarıyla erken dönem Arap kültürünü değerlendirmek anlamına gelmektedir. Dahası hadislere güvenilebilmesi için onların yazılı olması şartını aradığımızda, bize tevâtürle gelen, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) tarafından cem edilen ve halifeliği zamanında Hz. Osman tarafından çoğaltılan Kur'ân-ı Kerim'in orijinal nüshalarının elimizde olmaması, Kur'ân'ı da tartışmalı hâle getirir.<sup>19</sup> Biz biliyoruz ki hadisler ezberlenip müzâkere edilmesinin ve bir kısmının yazılı olarak kaydedilmesinin yanında Sünnet, Hz. Peygamber'in teşvikiyle amelî olarak yayılmıştır.<sup>20</sup>

17 Geniş bilgi için bk. Abdullah Aydınlı, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnet'in Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensâr Yayınları, 1995), 316.

18 Aydınlı, "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnet'in Dindeki Yeri*, 316.

19 M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet* (Ankara Ankara Okulu Yayınları. 1997), 172-173.

20 Bk. Abdullah Aydınlı, *Hadiste Tesbit Yöntemi* (İstanbul: Kitabevi, 2003), 33.

Asr-ı saâdet döneminde sahâbîlerin ve tâbîilerin uygulamalarına baktığımızda ilk safhada yazının ferdî bir eylem ve tercih olduğu ve "hatırlatma görevi" üstlendiği görülmektedir. Hadis rivayeti ile yakından ilgilenen bazı sahâbî ve tâbîilerin, hadisleri önce ezberledikleri, sonra onu yazıya geçirdikleri ve tereddüt ettiklerinde yazılı metinden sağlamasını yaptıkları, iyice ezberledikten sonra ehil olmayan birinin eline geçmemesi ve yukarıda sözünü ettiğimiz müdahalelere maruz kalmaması için yazdıkları metinleri (sahifeleri) bazılarının imha ettikleri anlaşılmaktadır. Ancak isnadlar çoğalıp hadisleri ezberlemeye dair himmetler azalınca ezber devam etse de hadisleri ayrıca yazılı olarak muhafaza etmek kaçınılmaz olmuştur.

Diğer taraftan esasen hadislerin yazılı olması hâlinde daha güvenilir olacağı ve hadislerin bir asır boyunca yazılmadığı iddiasının temelinde Goldziher (1850-1921), Schacht (1902-1969) gibi bazı oryantalistlerin<sup>21</sup> fikirleri bulunmaktadır. Goldziher, Hz. Peygamber'e atfedilen "*Benden bir şey yazmayınız*"<sup>22</sup> rivayetini Ehl-i rey'in, hadislerin yazılmasına müsaade eden rivayetleri ise Ehl-i hadis'in uydurduğunu iddia edebilmiştir.<sup>23</sup> Ne var ki Ehl-i rey'den olduğu hâlde hadislerin yazılmasını destekleyen, Ehl-i hadis'ten olmasına rağmen hadislerin yazılmasına karşı çıkan âlimlerin varlığı, Goldziher'in tezini temelinden sarsmaktadır. Onların bu tezleri önce Hind alt kıtasında ortaya çıkan Kur'âniyyûn ekolüne, oradan da Mısır'a geçmiştir.<sup>24</sup> Öyle görünüyor ki son dönem İsnâşerî araştırmacılar, mezheplerini savunma gayretiyle birlikte Ehl-i sünnet aleyhine olan ilgili fikirleri büyük ölçüde onlardan alarak savunmaya başlamışlardır.<sup>25</sup> Bu bilgiler ışığında İsnâşerî âlimlerin hadislerin yazılması, rivayeti ve tedvînine dair belli başlı iddialarına bakmak ve bunları değerlendirmek gerekmektedir.

## 2. İsnâşeriyye'nin Hadislerin Rivayeti, Yazılması ve Tedvînine Dair Temel İddiaları

Hadislerin yazılı kaydı ve tedvîni ile ilgili olarak iki mezhep arasındaki ihtilafların başında, İsnâşerî âlimler tarafından ısrarla üzerinde durulan ve Ehl-i sünnet ulemânın aksini savunduğu, ilk üç halifenin hadis rivayetine ve tedvînine karşı

21 Bk. Sabri Çap, *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis* (Ankara: İlahiyat, 2019), 418- 489.

22 Müslim, "Zühd", 72; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 17/443; Dârimi, "Mukaddime", 40.

23 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, çev. C. R. Barber ve S. M. Stern (Chicago, New York: Aldine, Atherson 1967-1971), 2/ 184.

24 Daniel Brown, *İslâm Düşüncesinde Sünnet'i Yeniden Düşünmek*. çev. Sabri Kızılkaya- Salih Özer (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 127-128.

25 Tevhid Bakan, Tevhid Bakan, "Çağdaş İsnâşerî Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2006): 110.

oldukları iddiası gelmektedir. Ancak İsnâaşerî âlimlerin *kitâbetü'l-hadis* ve *tedvînü'l-hadis* terimlerini birbiri yerine kullanabildikleri görülmektedir. Nitekim İsnâaşerî müelliflerin hadis kitâbetini ele alan kitaplarının daha çok *tedvînü'l-hadis*, *tedvînü's-sünne*<sup>26</sup> gibi adlar taşımasında bu husus hemen fark edilir. Ehl-i sünnet âlimlerine göre ise *kitâbetü'l-hadis* (takyîdü'l-ilm, takyîdü'l-hadis), *tedvînü'l-hadis* ve *tasnifü'l-hadis* üç farklı şeyi ve safhayı ifade eder.

### **2.1. Ehl-i Sünnet'e Göre Hadislerin Yazılması ve Tedvîni Meselesi**

Çağdaş İsnâaşerî âlimler, ilk üç halifenin ve Ehl-i sünnet ulemâsının Hz. Peygamber hayatta iken hadislerin yazılması ve tedvîninin yasaklandığı görüşünü benimsediklerini iddia ederler. Ayrıca onlar bu hususta ilk üç halifeyi, bu kanaatteki sahâbîleri ve diğer âlimleri Sünnet'e muhalefet ettikleri gerekçesiyle eleştirirler. İsnâaşerîyye'ye göre ise hadislerin rivayet, kitâbet ve tedvîni hiçbir zaman yasaklanmadığı gibi, aksine tedvîn Resûlullah'ın Hz. Ali'ye yazdırmasıyla gerçekleştirilmiş bir faaliyettir. Ehl-i beyt'in çabalarıyla gerçekleştirilen söz konusu tedvîn faaliyeti, on ikinci imama kadar devam etmiş<sup>27</sup> ve masum imamlardan hadislerin tedvîninin yasak olduğuna dair herhangi bir söz nakledilmemiştir.<sup>28</sup>

Başta da dikkat çektiğimiz gibi İsnâaşerîyye'nin iddiasına göre ilk üç halife ve pek çok sahâbî, hadislerin yazılmasının caiz olmadığı görüşündedirler. Bununla birlikte hadislerin yazımını yasaklasa da Hz. Peygamber'in "hadis rivayeti"ne müsaade ettiği vurgulanmaktadır.<sup>29</sup> Özellikle çağdaş İsnâaşerî âlim ve araştırmacılar, Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) *Takyîdü'l-ilm* adlı eserinde<sup>30</sup> topluca yer alan, Allah Resûlünün hadislerin yazımını yasaklayan ve buna izin veren hadisleri iktibas edip delil olarak kullanmaktadırlar.<sup>31</sup> Meseleye daha yakından baktığımızda, kısaca ifade etmek gerekirse, Ehl-i sünnet âlimlerine göre Hz. Peygamber'den hadislerin yazılmasını yasaklayan ve izin veren iki tür haber sâdır olduğu görü-

26 Meselâ Muhammed Ali Mehdevîrâd, *Tedvînü'l-hadis i'nde's-Şi'ati'l-İmâmîyye* (Tahran: Hastînamâ, 1431/2010); Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî, *Tedvînü's-sünneti's-şerîfe* (Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1413/1993).

27 Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şia ilâ tahsilî mesâilî's-şeria* (Mukaddime), 1/ 40.

28 Ali eş-Şehristânî, *Tedvînü sünneti'n-nebevî* (Kum: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1413), 113.

29 Ali eş-Şehristânî, *Târihu hadisi'n-nebevî* (Kum: Dâru'l-Gadîr, ts.), 56.

30 Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Takyîdü'l- 'ilm*, thk. Sa'd Abdülgaffâr Ali (yy.: Dâru'l-İstikâme, ts.), 33.

31 Meselâ bk. Şehristânî, *Târihu hadisi'n-nebevî*, 51-55; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/42.

lür.<sup>32</sup> Hadislerin rivayetinde ise Resûlullah tarafından getirilen bir sınırlama bulunmamaktadır. Aşağıda tafsilata girmeden iki başlık altında bu husustaki rivayetleri değerlendireceğiz.<sup>33</sup>

### **2. 1. 1. Hadislerin Rivayet Edilmesine İzin Verdiği Hâlde Yazılmasını Yasaklayan Hadisler**

İsnâaşerî âlimlerin bu hususta en çok başvurdukları rivayet, Ehl-i sünnet'e ait muteber hadis kaynaklarında Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94) tarafından nakledilen ve sahîh olduğu tespit edilen "*Benden bir şey yazmayınız. Her kim benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmışsa onu imha etsin. Bununla birlikte (hadisleri yazmayı) rivayet edebilirsiniz, bunda beis yoktur. Kim bana söylemediğim bir sözünü bilerek isnad ederse cehennemde yerine hazırlansın*" mealindedir.<sup>34</sup> Aynı şekilde Ebû Said el-Hudrî'den nakledilen diğer bir rivayette o, "*Resûlullah'tan hadisleri yazmak için izin istedik, izin vermedi*"<sup>35</sup> diye haber vermiştir. Ancak bu rivayet, isnadında bulunan ve cerh ve ta'dil âlimlerinin zayıf bir râvi olduğunda ittifak ettikleri Abdurrahman b. Zeyd sebebiyle zayıftır.<sup>36</sup> Bu konuda Ebû Hüreyre'den (ö. 58/678) nakledilen rivayetler de vardır. Meselâ o, "*Bizler, bir kısım hadisleri yazıyorduk. Resûlullah (s.a.v.) yanımıza uğradı, bize ne yazdığımızı sordu. Kendisine hadisleri yazdığımızı haber verince o, 'Allah'ın kitabının yanında başka kitaplar mı ediniyorsunuz? Geçmiş ümmetler bu sebeple helak oldular'* buyurarak bizi yazmaktan men etti"<sup>37</sup> diye haber vermiştir.

32 Türcan, "Sahabenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitabet İlişkisinin Yeri", 460.

33 Bu konuda pek çok çalışma yapılmıştır. Özellikle bk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fi'l-ehâdisi'n-nebevî* (Riyad, 1401/1981); Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999): 91-121; Cemal Ağırman, "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Hadis Kitâbeti", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2001), 155-168.

34 Müslim, "Zühd", 72; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/443; Dârimî, "Mukaddime", 40. Muhaddislerin çoğu merfû olduğuna hükmetmeler de bu rivayetin merfû mu yoksa mevkûf mu olduğu meselesi, Buhârî ile Müslim arasında ihtilâftır. Muhammed Matar ez-Zehrânî, *Tedvînü's-sünneti'n-nebeviyye neşetühû ve tatavvuruhû* (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426), 67.

35 Tirmizî, "İlim", 11; Dârimî, "Mukaddime", 42; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Takyîdü'l-ilm*, thk. Sa'd Abdülgaffâr Ali (yy.: Dâru'l-İstikâme, ts.), 33.

36 Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Ma'in, Buhârî, Nesâî gibi âlimler bu râvinin zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 1/84, 2/425, 2/546; Bk. A'zamî, *Dirâsât*, 1/77.

37 Hatîb el-Bağdâdî, *Takyîdü'l-ilm*. 34; Ca'fer es-Sübhanî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal* (Kum: Müessesetü'l-İmâmîs-Sâdik, 1427/2006), 1/93.

Hülâsa bu vb. rivayetlerde ifade edilen, hadisleri yazma yasağının, hadislerin yazılabileceğine delâlet eden rivayetlerden hareketle mutlak değil, bazı sebeplere bağlı ve geçici bir yasak olduğu söylenebilir. Zira hadisleri yazmaya izin veren rivayetlerden anlaşıldığına göre, yasağın daha sonra neshedildiği görülmektedir. Ayrıca A'zamî (ö. 2017),<sup>38</sup> Sezgin (ö. 2019),<sup>39</sup> Yücel,<sup>40</sup> Zehrânî<sup>41</sup> gibi araştırmacıların tespitlerine göre hadislerin yazımını yasaklayan rivayetler içinde sahih ve delil olmaya elverişli olanı, yukarıda ilk kaydettiğimiz Ebû Said el-Hudrî hadisidir. Bu, temelli bir yasak olsaydı Hz. Ömer, hadisleri tedvîn etme meselesini diğer sahâbilerle istişare ve müzâkere etmez, bu konuda bir ay düşünmezdi. Söz konusu rivayet *mensûh* olmasına ve ister genel ister özel izin şeklinde olsun hadislerin yazılmasına izin veren rivayetlere rağmen bazı çağdaş İsnâaşerî âlimler, Ebû Said el-Hudrî hadisini ve halifelere atfedilen uygulamaları esas alarak dinî ve siyâsî sebeplerle ilk üç halifenin Sünnet'in neşrini yasakladıklarını ve Sünnet'e ehemmiyet vermediklerini iddia edebilmişlerdir.<sup>42</sup>

### 2. 1. 2. Hadislerin Yazılmasına İzin Veren ve Bunu Teşvik Eden Hadisler

Bazı sebeplere bağlı olarak hadislerin yazılmasını men eden yukarıda kaydettiğimiz rivayetlere karşı, yazılmasına müsaade eden hadisler de dikkat çekmektedir.<sup>43</sup> Aşağıda bunlara kısaca işaret etmekle yetineceğiz.

Ezberinin zayıf olduğundan şikâyet eden bir kişiye Resûlullah'ın (s.a.v.) "*Sağ elinden yardım al*"<sup>44</sup> buyurması, yine Ebû Şâh'ın (ö.?) talebi üzerine Veda hutbesini "*Ebû Şâh için yazınız!*"<sup>45</sup> diye emretmesi, Râfi' b. Hadîc'ten (ö. 73/692) nakledilen

38 A'zamî, *Dirâsât*, 1/76-77.

39 Fuat Sezgin, *Arab-İslâm Bilimler Tarihi*, Almanca aslından tercüme (İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin Araştırma Vakfı, 2015), 1/61, 69; Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Yayınları 2015), 14.

40 Bu konuda bk. Ahmet Yücel, "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999): 96-98.

41 Zehrânî, *Tedvînü's-sünneti'n-nebeviyye*, 62.

42 Şehristânî, *Târihu hadis'in-nebevî*, 55.

43 Bu konudaki rivayetler arasındaki tenâküzün nasıl giderileceğine dair bk. Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisü'l-hasis* (Beyrut: y.y., ts.), 132-133; Süyûtî, *Tedribü'r-Râvî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 276- 278, Ahmet Yücel, "Kitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2002), 26/ 81-83.

44 Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ıvsa't*, thk. Târik b. İvazullah, Abdullâh b. Muhsin b. İbrahim (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ty.), 1/ 244; 3/169.

45 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/183, 185; Buhârî, "İlim", 39, "Lukata, 7;" "Diyât", 8; Müslim, "Hac", 447.

Resûlullah'a kendisinden işittiklerimiz yazıp yazamayacağını sorulduğunda, onun "*Yazın, bunda bir beis yoktur*"<sup>46</sup> buyurması, hadislerin yazımına izin veren rivayetlerdendir.<sup>47</sup> Ebû Hüreyre'nin "Ashâb içinde Abdullah b. Amr el-Âs (ö. 65/684-85) hâriç en çok hadis bilen bendim; zira o hadisleri yazıyor, ben ise yazmıyordum"<sup>48</sup> sözü, Resûlullah (s.a.v.) hayatta iken hadislerin bazı sahâbîler tarafından yazıldığını göstermektedir.

Sonuç olarak hiçbir zaman hadislerin mutlak olarak rivayet edilmesi yasaklanmış değildir; hadis rivayetinde ve tahammülünde ihtiyatlı davranılması ise Sünnet karşıtlığı olarak yorumlanamaz. Zira hadislerin yazılmasını men eden, yazılı malzemenin imhasını emreden rivayette bile "*Benden rivayette bulunabilirsiniz*"<sup>49</sup> şeklinde, "sözlü rivayete" müsaade edilmiştir. Hadislerin yazılmasına gelince, yazıyı kullanan, inen her âyeti hemen yazdırarak muhafaza altına alan Allah Resûlünün (s.a.v.) dinin ikinci kaynağı olan hadislerin yazılmasını temelli olarak yasakladığını iddia etmek, onun dinî nasların muhafaza edilmesi hususundaki hassasiyetiyle ve bu husustaki teşvikleriyle bağdaşmamaktadır. Bununla birlikte Resûlullah'ın devlet işlerinde yazıyı kullanmasını "resmî hadis kitâbeti"nden ayrı değerlendirmek, hadislerin yazılması ve tedvîni hususunda Resûl-i Ekrem'in niçin iki farklı yaklaşım sergilediğinin, hadislerin yazılması ve tedvînin belli bir süre için ve şartlı da olsa yasaklanmasının sebepleri üzerinde durmak gerekmektedir.

## **2. 2. Hadislerin Yazılması ve Tedvîninin Yasaklanmasının Sebepleri**

Ehl-i sünnet âlimleri, Resûl-i Ekrem tarafından hadislerin rivayeti teşvik edilmesine rağmen onları yazmayı men eden bazı rivayetleri dikkate alarak onun yazmaya sıcak bakmadığını ifade etmişler ve bunun birtakım sebepleri üzerinde durmuşlardır. İlk safhada hadislerin yazımının yasaklanmasına gerekçe olarak, Kur'ân kültürünün iyice yerleşmesinin sağlanması için önceliğin Kur'ân'a verilmesi ve himmetlerin onun üzerine yoğunlaştırılması gösterilmiştir. O gün için yazının gelişmemiş olduğu, yazı malzemesi sıkıntısından ya da dikkatsiz davranarak hadisleri Kur'ân âyetlerinin yazıldığı sayfaya yazmanın yasaklandığı, İb-

46 Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 1/276.

47 Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/9.

48 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/251; Buhârî, "İlim", 38; Tirmizî, "İlim", 12.

49 Müslim, "Zühd", 72; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/443; Dârimî, "Mukaddime", 40.

nü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) dikkat çektiği gibi, âyetle hadisi tam tefrik edemeyen kimselere yönelik bir yasaklamanın söz konusu olduğu da hadislerin yazılmasına yönelik yasağın diğer sebepleri arasında zikredilmiştir.<sup>50</sup>

Bu sebepleri daha yakından değerlendirdiğimizde yeterli sayıda vahiy kâtibinin mevcudiyeti, ashâbın yazı konusunda yetkin olmadıklarını söylememize imkân vermemektedir. Nitekim ashâb arasında Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) gibi yazı konusunda mutkin olan sahâbîler vardı. Âyetlerin yazılması için malzeme bulunabildiğine göre, bol olmasa da, yazı malzemesinin temin edilebildiği anlaşılmaktadır. Bazı sahâbîlerin âyet ile hadisi tefrik edememeleri ise ancak Mekke döneminde İslâm'ın ilk yılları için söz konusu olabilir.<sup>51</sup> Arap yazısının gelişmemiş olması, söz konusu yasakla ilgili en önemli gerekçe gibi görünmektedir. Vahyin yazılmasında da aynı yazının kullanıldığı ifade edilirse buna âyet ve sûrelerin vahiy kâtipleri tarafından yazılı olarak kayıt altına alınmasının yanı sıra namazlarda okunduğu, ayrıca ezberlendiği şeklinde cevap verilebilir. Görüldüğü gibi bu sebeplerin her biri yazma yasağında belli oranda pay sahibidir. Anlaşılan o ki yasak genel olmayıp durumu müsait olanlara yazma izni verilmişse de hadislerin yazılı kaydı, yukarıda zikrettiğimiz gerekçelerle bir süre için yasaklanmış, söz konusu illetler zâil olunca yazma yasağı da temelli olarak kaldırılmıştır. Netice olarak hadislerin yazılabileceğine dair rivayetler, Hulefâ-i râşidîn'in de içinde yer aldığı bazı sahâbîlerin<sup>52</sup> hadis *sahîfelerine* sahip olmaları, esasen bu yasağın genel olmadığını, yasağa esas teşkil eden gerekçelerin zâil olmasına paralel olarak bir süre sonra kaldırdığını göstermektedir.<sup>53</sup> Bununla beraber hadislerin yazılması hangi gerekçelerle yasaklanmışsa bunların kendisinde bulunduğu -yazısı iyi olmayan, yazı malzemesi sıkıntısı çeken, Kur'ân ve hadise tam vâkıf olamayan, âyet ve hadisi aynı yere yazan gibi-<sup>54</sup> kimseler için yasağın devam ettiği söylenebilir.<sup>55</sup>

50 İbnü's-Salâh Ebü Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Ulümü'l-hadis*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2002/1423), 182.

51 Bk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs*, 380-381; Acâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.) 307.

52 A'zamî, *Dirâsât*, 1/92-142.

53 Bk. Ahmed Muhammed eş-Şâkir, *el-Bâisü'l-hasîs*, 380.

54 İbn Mes'ûd'un, âyetleri yazdığı malzeme üzerine bazı âyetlerin çok kısa tefsirini de yazdığı bilinmektedir.

55 Ahbârî âlim Hur el-Âmilî (ö. 1104/1693) de bu görüşü dile getirmiş, ashâbın hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayete aldırış etmediklerini ve hadis cüzleri oluşturduklarını belirtmiştir. Her ne kadar Hur el-Âmilî, hadislerin yazılmasını yasaklayan rivayetleri Sünnî kaynaklardan sıralasa



Bu meseleyi tahlil eden İbn Hacer (ö. 852/1449), hadis kitâbeti ve bunun menedilmesi hususundaki teâruzun varlığına dikkat çektikten sonra bununla ilgili dört ihtimalden bahsetmektedir:

- a. Âyetlerle karışmasını önlemek amacıyla hadisleri yazmaya dair yasağın Kur'ân'ın nâzil olmaya devam ettiği zamana mahsus olduğu,
- b. Yasağın Kur'ân dışındaki şeyleri âyetlerle birlikte ve aynı malzeme üzerine yazmaya yönelik olduğu,
- c. Yasaklamanın önce olduğu, karıştırma ihtimalinden emin olunduktan sonra yazıya izin verilerek bunun önceki hükmü nesh ettiği,
- d. Yasaklamanın ezberlemeyip sadece yazıya dayananlara yönelik olduğu, böyle olmayanlara ise müsaade edildiği.<sup>56</sup>

Buhârî (ö. 256/870) gibi âlimler, sahâbe ve tâbiînden bazılarının hadislerin yazılmasına hoş bakmadıklarını, bunun yerine kendilerinden ezber yoluyla alınmasını daha uygun gördüklerini, ancak hadisleri ezberleme hususundaki gayretler zayıflayınca âlimlerin ilmin kaybolmasından korkarak yazmaya izin verdiklerini ifade etmişlerdir.<sup>57</sup> Sonuç olarak klasik ulemânın nesh görüşünü benimsedikleri, çağdaş araştırmacıların ise yasaklamada Kur'ân'ın ihmal edilme ihtimalinin etkili olduğu görüşüne meylettikleri söylenebilir.<sup>58</sup>

Meselenin aslı bu iken bazı çağdaş İsnâaşerî araştırmacılar bu konuda ilk üç halifeyi, diğer bazı sahâbîleri suçlamışlar ve bu hususta onları ve Ehl-i sünnet'i ilzam edebilmek için gerçek dışı birtakım iddialarda bulunmuşlardır. Meselâ çağdaş

da onun yasağa yönelik rivayetleri sahih olarak değerlendirmedigi anlaşılmaktadır. Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/ 9-10. İbn Hacer'in ifade ettiğine göre bir kısım sahâbîler hadislerin ezberlenerek muhafaza edilmesini savunuyor, onları yazmanın caiz olmadığını düşünüyorlardı. Bk. Ebû'l-Fazl Şehâbeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beirut: Dâru'l-ma'rifet, 1416/1996), 1/208; A'zamî, *Dirâsât*, 1/71. İbn Hacer, ashâb ile büyük tâbiîler zamanında çeşitli sebeplerle hadislerin tedvîn edilmediğini ifade etmişse de onun tâbiî döneminde tedvîn edilmediği görüşü isabetli değildir. A'zamî, *Dirâsât*, 1/71. İbn Hacer, buna gerekçe olarak üç sebep sıralar: a) Ashâbın çoğunun yazmayı bilmemeleri, b) Zihin ve hafızaları güçlü olduğundan yazmaya ihtiyaç duymamaları, c) İlk zamanlarda Resûlullah'ın, hadislerin yazılmasını yasaklaması. bk. A'zamî, *Dirâsât*, 1/73.

56 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/208.

57 İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/208. Ebû Said el-Hudrî, ezberleyemediklerinden şikâyet ederek kendisinden hadis yazdırmasını isteyenlere olumsuz cevap vermiştir. Bk. Dârimî, "Mukaddime", 42.

58 Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 81.

İsnâaşerî âlim Celâlî'ye göre, Resûlullah'ın vefatından sonra hadis uydurma faaliyetinin hızlanması, aslında ilk üç halife tarafından hadislerin yazılmasının yasaklanmasının bir sonucudur.<sup>59</sup> Diğer bir İsnâaşerî araştırmacı Sâdık Necmî (ö. 2010) hadislerin yazılmamasını, yazılanların ise imha edilmesini meşrulaştırmak için "*Hadisleri yazmayınız*" anlamına gelen rivayetlerin uydurulduğunu,<sup>60</sup> Murtezâ el-Askerî (2007) bunun Hz. Muâviye (ö. 60/680) zamanında (661-680) olduğunu iddia etmiştir.<sup>61</sup> Sübhânî ise daha makul düşünerek Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen hadislerin yazılmasını ve rivayet edilmesini teşvik eden rivayetler<sup>62</sup> karşısında, yine aynı kaynaklardaki hadis kitâbetine dair yasağı anlamsız, dolayısıyla yasağa delâlet eden rivayetleri güvenilirmez olarak değerlendirmiştir.<sup>63</sup> O, "kırtâs hâdisesi"ne işaret ederek vefatına yakın bir zamanda bile hadis yazdırmak isteyen Hz. Peygamber'in hadislerin yazılmasını yasakladığı iddiasını akla, mantığa ve tarihî gerçeklere aykırı bulur.<sup>64</sup>

Netice olarak İsnâaşerî âlimlerin hadislerin yazımının aslında hiçbir zaman men edilmediği görüşünü; genel olarak Ehl-i sünnet'in ise yasağa dair rivayetlerin çoğunun zayıf ve delil olmaya elverişsiz olduğunu, bu konuda sahîh olan yegâne rivayette geçen bazı sebeplere bağlı olarak getirilen yasaklamanın ise İslâm'ın ilk yıllarına ait olup söz konusu illetlerin ortadan kalkmasıyla birlikte bu konudaki yasağın neshedildiği görüşünü benimsedikleri söylenebilir.

59 Celâlî, *Tedvînü sünneti'ş-şerife*, 494.

60 Bakan, "Çağdaş İsnâaşerî Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması", 115.

61 Murtazâ el-Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/55.

62 Sübhânî, Ehl-i sünnet hadis kaynaklarından hadislerin rivayet edilmesi ve yazılmasına dair beş rivayet zikreder. Bunlardan ikisi mealen şöyledir: "*Benim sözlerimi işitip ezberleyen ve nakledenlerin Allah yüzünü açartsın...*" *Allahım, halifelerime merhamet et!* 'Halifeleriniz kimlerdir?' diye sorulduğunda O, "*Benden sonra gelip hadislerimi ve Sünnet'im rivayet edenler ve insanlara öğretenler*" buyurmuştur (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/77). O, "Böyle buyuran bir peygamberin hadislerinin naklini, tedvînini ve neşredilmesini yasaklamış olamaz" der. Ayrıca o, Kur'ân'da yazının teşvik edildiğine, alacak ve borçların yazılması ve yazıya taalluk eden diğer âyetleri delil olarak kullanır. Bk. Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-Nihal*, 1/88. Ona göre bazı sahâbîlere nisbet edilen hadis yazımını yasaklayan rivayetler *mevkuftur*; hadislerin kaydedilmesini emreden rivayetler karşısında delil olamaz. Bk. Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 1/93-94.

63 Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 1/96.

64 Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 1/96. Şehristânî'nin de aynı görüşü benimsediği anlaşılmaktadır. Bk. Ali eş-Şehristânî, *Men'u tedvîni'l-hadîs* (Kum: Müessesetü'r-Râfid, 1430/2009), 26. Allah Resûlü'nün vefatına yakın bir zamanda, bir vasiyet yazdırmak için kâğıt ve kalem istediği, Hz. Ömer'in ise buna mani olduğu delil olarak kullanılır. Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/41;

### 2. 3. Tedvînin Başlangıcı ile İlgili İddiaları

Tedvînin ne zaman başladığı hususunda Ehl-i sünnet ile İsnâaşeriyye âlimleri arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. İsnâaşerî âlimler ittifakla, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, hadislerin tedvîninin Resûlullah (s.a.v.) kendi emri ve imlâsı, Hz. Ali'nin yazmasıyla gerçekleştirildiğini savunurlar.<sup>65</sup> Ana hatlarıyla vurgulamak gerekirse İsnâaşerî âlimlere göre tedvîn Hz. Peygamber'in hadislerinin toplanmasıyla başlamış, daha sonra ise imamlardan gelen *ahbâr* ve bunlarla ilgili muhtelif bilgileri kitaplarda toplamakla devam etmiştir. İsnâaşeriyye'de imamların *ahbâr*ının da hadis gibi muamele gördüğü dikkate alındığında, bazı hadisler Hz. Ali tarafından Resûl-i Ekrem hayatta iken tedvîn edilmiş olsa bile genel olarak hadislerin ve imamlara ait *ahbâr*ın tedvîninin ilk imam Hz. Ali ile bitmediği, onun bir süreç olup son imama kadar devam ettiği anlaşılmaktadır.

Öte yandan Ehl-i sünnet'in tedvîn faaliyetine kendilerinden sonra başladığını savunan İsnâaşerî müellifler, Sünnî kaynaklardan deliller getirerek bu durumu ispat etmeye çalışırlar.<sup>66</sup> Nitekim İsnâaşerî âlim Hasan es-Sadr (ö. 1354/1935); İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Süyûtî'den (ö. 911/1505) iktibaslar yaparak resmî tedvîn faaliyetinin Ömer b. Abdilazîz (ö. 101/720) zamanında (717-720) gerçekleştirildiğini ifade eder. Ona göre Ehl-i sünnet kaynaklarındaki<sup>67</sup> bilgiler dikkate alındığında hadisleri tedvînde en erken davranan âlim İbn Cüreyc'tir (ö. 150/772). Sadr'a göre, Hz. Ali'nin Resûlullah (s.a.v.) zamanında *Câmia* ile ilk tedvîni gerçekleştirdiği<sup>68</sup> göz önüne alındığında, bu konuda Şîa'nın üstünlüğü anlaşılmaktadır.

Doğrusu Ehl-i sünnet'e göre yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hz. Peygamber döneminde pek çok sahâbî<sup>69</sup> kendileri için bazı hadisleri yazıp (kitâbetül-hadîs) muhafaza etmiş ve hadis *sahîfeleri* meydan getirmişlerse de tedvîn faaliyeti (tedvînül-hadîs) resmî olarak hicrî ilk asrın son çeyreğinde başlamış,<sup>70</sup> II.

65 Ali Nâsîrî, "İsnâaşeriyye Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", *Misbah Dergisi*, 7-8, (2014): 137; Seyyid Muhammed Ali Hulû, *Târîhu'l-hadisî'n-Nebevî* (Kum: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 1386), 349.

66 Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şî'a li ulûmi'l-İslâm* (Tahran: Menşûrâtü'l-A'lemî, ts.), 284.

67 İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî*, thk Hemmâm Abdürrahîm Saîd (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1407/1987), 1/341.

68 Sadr, *Te'sîsü's-Şî'a li ulûmi'l-İslâm*, 279-280; ayrıca bk. Şehristânî, *Men'u tedvini'l-hadis*, 14-15.

69 Bk. A'zamî, *Dirâsât*, 1/92-142.

70 Nureddin İtr, *Menhecû'n-nakd fi ulûmi'l-hadis* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), 45; Serdar Demirel, *Ehl-i Sünnet ile İmâniyye İsnâaşeriyyesi Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri* (İstanbul: Polen Yayınları, 2014), 62.

(VIII.) asrın sonuna kadar devam etmiştir.<sup>71</sup> *Resmî tedvîn* ise Ömer b. Abdilazîz'in emri ile Zührî'nin başkanlığında gerçekleştirilen faaliyetidir; bundan önce ise hadisler ferdî gayretler şeklinde kısmen *tedvîn*<sup>72</sup> edilmiştir.<sup>73</sup> Zührî'nin yaptığı, daha önce yazılı (satırlarda) ya da şifahî olarak (sadırlarda) kayıt altında, ancak dağınık vaziyette olan hadis metinlerinin tedvini (toplanması) olup bu, devlet eliyle ve bir komisyon marifetiyle, "hadisleri kitaplaştırma projesi"nin hayata geçirilmesidir. Demek oluyor ki resmî tedvîn projesiyle yazılı ve şifahî rivayetler birleştirilmiş, birbiriyle karşılaştırılmış, tıpkı Kur'ân âyetlerinin Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) hilafeti döneminde (10-13/632-634) iki kapak arasında toplanması ve *Mushaf* hâline getirilmesi gibi, râvi ve kâtiplerin zihin ve *sahifelerinde* dağınık vaziyette olan hadis malzemesi bir araya getirilmiştir. Şu farkla ki yazılı hadis malzemesine ilave olarak hadisler, onları *semâ*, *arz*, *kırâat*, *münâvele* gibi hadis *tahammül* yollarından biriyle alan ve muhafaza eden râvilerden şifahî yolla da toplanmıştır.

Bütün buraya kadar kaydettiklerimiz bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde görülecektir ki Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağına dair tartışmalı rivayetleri de esas olarak ilk üç halife tarafından hadislerin yazılmasının yasaklandığını, hadis rivayetine ciddi kısıtlamalar getirildiğini iddia eden çağdaş İsnâaşerî âlimlerin Ehl-i sünnet'in hadis kitâbetini çok geç gerçekleştirebildiklerine dair iddiası iki açıdan isabetsizdir:

- a. *Rivâyetü'l-hadis*, *kitâbetü'l-hadis* ve *tedvînü'l-hadis* birbirinden farklıdır. İlk ikisi hadislerin tamamının yazılması şeklinde olmasa da Resûlullah hayatta iken ve onun bilgisi dâhilinde gerçekleştirilmiştir.
- b. Hadis rivayetinde ise hiçbir zaman ne bir yasak ne de bir kısıtlama söz konusu olmuştur. Aksine Hz. Peygamber, hadislerinin onları iştmeyen kimselere nakledilmesini emretmiş, nakledenlere büyük mükâfatın olduğunu müjdelemiştir.<sup>74</sup>

71 Mehmet Efendioğlu, "Tedvîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011): 40/269.

72 Geniş mânada cem/toplama olarak değerlendirdiğimizde tedvîn, Resûlullah hayatta iken başlamıştır. Bk. Zehrâni, *Tedvînü's-sünneti'n-nebeviyye neşetühû ve tatavvuruhû*, 67.

73 Zehrâni, *Tedvînü's-sünneti'n-nebeviyye*, 61.

74 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 7/221; Ebû Dâvûd, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 7; Dârimî, "Mukaddime", 22.

Şu hâlde İsnâaşerî âlimlerin “oldukça geç” diye itham ettikleri husus, hadislerin resmen kitaplarda toplanmasıdır. Bu faaliyet hicrî I. (VI). asrın sonlarında başlayıp II. (VII.) asrın sonlarına kadar devam etmiştir.<sup>75</sup> Aşağıda ilk üç halifenin hadis rivayeti ve kitâbeti ile ilgili tutumu ile çağdaş İsnâaşerî araştırmacıların bu husustaki bazı iddiaları üzerinde durulacaktır.

### **3. Çağdaş İsnâaşerî Âlimlerin Hadislerin Yazılması ve Tedvîni Hususunda İlk Üç Halifeye Yöneltilmiş Tenkitler**

Çağdaş İsnâaşerî âlim ve araştırmacılar, hadislerin yazılması ve tedvîni hususunda en çok ilk üç halifeye tenkit yöneltmişlerdir. Esasen erken dönem Şîa kaynaklarında ilk üç halifenin hadislerin rivayet edilmesini yasakladıkları hususunda pek bir bilginin bulunmamasına karşılık, çağdaş İsnâaşerî âlimlerin bunu niçin ısrarla öne çıkardıklarının üzerinde durulması gerekir.

#### **3. 1. Hz. Ebû Bekir'e Yöneltilen Tenkitler ve Bunların Tahlihi**

Çağdaş İsnâaşerî âlimler, ilk halifeler tarafından sadece hadis kitâbetinin değil hadis rivayetinin de sınırlandırıldığını, hatta bazı sahâbîlerin hadis rivayet etmelerinin yasaklandığını, bu konuda zaman zaman zecrî tedbirlere başvurulduğunu iddia ederler. Zira onlara göre ilk üç halife, hadislerin tedvînine karşıydılar; onların bu husustaki muhalif tutumlarından dolayı hadislerin tedvîni, yukarıda da ifade edildiği üzere, ancak Ömer b. Abdilazîz döneminde gerçekleştirilebilmiştir.<sup>76</sup> Meselâ İbn Ebî Müleyke'nin (ö. 117/735) naklettiğine göre hilafeti zamanında Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın vefatından sonra insanları toplayıp şöyle demiştir: “Sizler Resûlullah'tan hadisler rivayet ediyorsunuz ve bunlarda ihtilaf ediyorsunuz. (Bu durumda) sizden sonrakiler daha fazla ihtilaf edecekler (demektir). Bu sebeple Resûlullah'tan hadis rivayet etmeyiniz. Size (fıkhî bir soru) sorulduğunda onlara ‘Sizinle bizim aramızda Allah'ın kitabı vardır. Onun helal kıldıklarını helal, haram saydıklarını haram kabul ediniz’ deyiniz.”<sup>77</sup>

75 Sehâvî, Ebû'l-hayr Şemsüddîn, *Fethu'l-muğis fi şerhi Elfiyeti'l-hadis*. thk. Ali b. Hüseyin (Mısır: Mektebetü's-sünne, 1424/2003), 3/38; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*, 1/94.

76 Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 3/277.

77 Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/9; Seyyid Rizâ el-Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, trc. Seyyid Abdülkerim Haydarî (Kum: Merkezü'l-Mustafâ el-Âlemî, 1431), 162.

Ayrıca İsnâaşeriyye'nin delil olarak aldığı rivayetlerden biri de Ebû Bekir'in kendisinin oluşturduğu beş yüz hadis ihtiva eden hadis cüzünü yaktırmasına ilişkindir.<sup>78</sup> Aslında bu rivayeti isnadlı olarak kaydeden tek kaynak Zehebî olup o, bu rivayete "sahih değildir" hükmünü vermiştir.<sup>79</sup> Zira Zehebî'nin kaydettiği rivayetin isnadında yer alan râvilerden Ali b. Sâlih tanınmamaktadır; Bekr b. Muhammed es-Sayrafi ve el-Mufaddil b. Gassân ise tenkide uğramıştır. Durum böyle iken çoğu İsnâaşerî âlim ve araştırmacı, sahih olmayan bu rivayeti, Hz. Ebû Bekir'in Sünnet'in yazılı muhafaza edilmesine muhalif olduğuna delil olarak kullanmıştır.<sup>80</sup>

Ancak kanaatimizce bu rivayet delil alınacaksa İsnâaşeriyye'nin lehine değil aleyhine olur. Şöyle ki Hz. Ebû Bekir'in hadisleri yazdığı ve bir hadis cüzü olduğu sabittir; tartışma, onun söz konusu cüzünü imha edip etmediği üzerinedir. O, hadis cüzünü yak(tır)mamışsa bu, Ebû Bekir'in hem hadis cüzü olduğu hem de bunu yaktırmadığı anlamına gelir. Söz konusu cüzü yaktırdığı sabitse, bu Hz. Peygamber'in sağlığında gerek doğrudan kendisinden gerekse diğer sahâbiler vasıtasıyla elde ettiği hadisleri Ebû Bekir'in yazdığını gösterir. Demek olur ki ona göre hadislerin yazılması yasaklanmış değildir. Hz. Ebû Bekir, kendisinin derlediği hadis cüzünü imha etmesine gerekçe olarak "bunları güvenilir birinden aldığını, ancak bunların kendisine nakledildiği gibi olmadığını" göstermiştir. Güvenilir birinden aldıysa bu durum onları yakmasına gerekçe olamaz; zira şüphelendiği rivayetler varsa onları tahkik edebilir, bunun sonucunda cüzünde yer alan güvenmediği rivayetleri çıkarabilirdi.<sup>81</sup> Hâlbuki Hz. Ebû Bekir bunların hiçbirini yapmadan İsnâaşerî âlimlerin iddiasına göre onu doğrudan yakarak imha etmeyi tercih etmiştir. Netice itibarıyla mezkûr rivayet dikkatlice incelendiğinde onda yazma yasağına dair bir işaretin bulunmadığı görülecektir. Hz. Ebû Bekir'in bu husustaki uygulamaları, onun Sünnet'e ve *kitâbetü'l-hadise* muhalefetine değil, bu hususta ne derece ihtiyatlı olduğuna, Sünnet'in doğru bir şekilde muhafaza edilmesi gerektiğine ve ona verdiği ehemmiyete delil sayılmalıdır.

78 Ebû Bekir, kızı Âişe'den kendisinin yazdığı hadis cüzünü getirmesini istemiş ve içinde emîn olmadığı rivayetler bulunma ihtimaline binaen onu yakmıştır. Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/10-11; Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 1/97; Müeddeb, *Târîhu'l-hadîs*, 162; Şehristânî, *Men 'u tedvîni'l-hadîs*, 21; Bu rivayetin sened değerlendirmesi için bk. Gül, Mutlu- Kahraman Hüseyin, "Hz. Ebû Bekr ve Hz. 'Umer'in Hadis Tedvînine Bakışları ile İlgili Rivayetleri Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/1 (2015), 141-142.

79 Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/11; Müeddeb, *Târîhu'l-hadîs*, 163.

80 Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/ 9; Ali eş-Şehristânî, *Men 'u tedvîni'l-hadîs*, 12; Şehristânî, *Târîhu'l-hadîsi'n-nebevî*, 86.

81 Celâlî, *Tedvîni sünneti's-şerîfe*, 264; Müeddeb, *Târîhu'l-hadîs*, 176; Bakan, "Çağdaş Şii Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması", 126.

Hız. Ebû Bekir'in beş yüz hadis ihtiva eden bir cüzünü yakma sebeplerini tahlil eden Ali eş-Şehristânî, "Ebû Bekir'in böyle bir cüz oluşturması, hadisleri yazmanın yasak olmadığına yeterli bir delildir" der.<sup>82</sup> Ne var ki o, garîb bir şekilde Hız. Ebû Bekir'in hadis cüzünü Sünnet'e aykırı içtihatlarının üstünü örtmek için yaktığını iddia eder.<sup>83</sup> Hur el-Âmilî'ye (ö. 1104/1693) göre hilafeti sırasında Ebû Bekir, Resûlullah'a yalan isnad edilmemesi, ihtilafî rivayetlerin nakledilmesi gibi gerekçelerle hadis rivayetine sıcak bakmasa hatta ona sınırlama getirse de ashâb buna devam etmiştir.<sup>84</sup> Çağdaş İsnâaşerî âlim Rızâ el-Müeddeb ise "Hız. Ebû Bekir'in hiçbir kimseden hiçbir hadisi kabul etmediği" şeklindeki ağır suçlamayı, onun bu iddiası doğru olmadığı hâlde, Ehl-i sünnet ulemânın benimsediği genel ve mutlak bir kanaatmiş gibi, sadece Ebû Reyve'yi<sup>85</sup> kaynak göstererek nakleder.

Diğer taraftan Zehebî'ye (ö. 748/1348) göre Hız. Ebû Bekir, haberleri kabulde ihtiyatlı davranan ilk kişidir. Öyle ki Hız. Ebû Bekir'in mirastan pay almak isteyen nineye "Senin hakkında Allah'ın kitabında bir hüküm bulamadım"<sup>86</sup> demiş, ancak ashâb arasında Resûlullah'ın bu konuda bir uygulamasına şahit olanın bulunup bulunmadığını sor(uştur)muştur. Resûlullah'ın (s.a.v.) nineye altıda bir hisse verdiğini Muğîre b. Şu'be'nin (ö. 50/670) haber vermesi üzerine, Hız. Ebû Bekir "Senden başka bunu işiten ve gören biri (şahit) var mı?" diye sormuştur. Bunun üzerine Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663) "Ben de aynısını gördüm" diyerek Muğîre'yi doğrulamıştır. Zehebî'ye göre bu durum, Hız. Ebû Bekir'in kendisine birkaç kişi tarafından nakledilen ahkâmı ilgili hadisleri kabulde ihtiyatlı davranıldığını gösterir. Ne var ki Rızâ el-Müeddeb, Hız. Ebû Bekir'in bu ihtiyatını sanki onun hadislerden uzak durduğu şeklinde yorumlayıp yansıtmıştır.<sup>87</sup>

Özetle Mustafa Sâdık Necmî, Mürtazâ el-Askerî, Galip eş-Şehbender, el-Celâlî, Ali eş-Şehristânî gibi çağdaş İsnâaşerî âlimlerin ulaştığı Ebû Bekir'in hadis rivayeti-

82 Ali eş-Şehristânî, *Men'ü tedvîni'l-hadîs* (Kum: Müessesetü'r-Râfid, 1430/2009), 23.

83 Ali eş-Şehristânî, *Men'ü tedvîni'l-hadîs*, 12.

84 Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/ 9-10.

85 Mahmud Ebû Reyve, *Edvâ ale's-sünneti'n-nebeviyye* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, ts.), 57; Müeddeb, *Târihu'l-hadîs*, 163.

86 Muvatta; "Ferâiz", 4-6; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/493; Ebû Dâvûd, "Ferâiz", 5; Tirmizî, "Ferâiz", 10; İbn Mâce, "Ferâiz", 4; Dârimî, "Ferâiz", 19.

87 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/9; Müeddeb, *Târihu'l-hadîs*, 162.

ni yasakladığı sonucu isabetli olmayıp<sup>88</sup> meseleyi eksik değerlendirmenin ürünüdür. Gerek Hz. Ebû Bekir'in gerekse Hz. Ömer ve Osman'ın yaptığı asla hadis rivayetini yasaklamak olmayıp hadisleri rivayet ve *tahammülde* hassas olmak ve ihtiyatlı davranmaktır.

### 3. 2. Hz. Ömer'e Yöneltilen Tenkitler ve Bunların Tahlili

Bazı çağdaş İsnâaşerî âlimler, Ehl-i sünnet kaynaklarında geçen ve çoğu zayıf olan rivayetlere referansta bulunarak Hz. Ömer'in hadis rivayetine karşı çok katı bir tutum izlediğini, bu suretle onun Ehl-i beyt'in faziletine, Hz. Ali'nin vasî olduğuna delâlet eden rivayetlerin yayılmasını önlemeyi, Sünnet'e aykırı içtihat ve uygulamalarını meşrulaştırmayı amaçladığını iddia etmişlerdir. Bu çerçevede onlar, Ehl-i sünnet âlimlerinin eserlerine<sup>89</sup> referansta bulunarak Hz. Ömer'in İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), Ebû'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Ebû Mes'ûd el-Ensârî el-Bedrî (ö. 42/662 [?]) gibi sahâbileri çok hadis rivayet ettikleri için hapsedtiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>90</sup> Ne var ki Hz. Ömer'in seçkin sahâbilerden olan İbn Mes'ûd, Ebû'd-Derdâ ve Ebû Mes'ûd'u hapsedtiğine dair sağlam bir bilgi "muteber hadis kaynaklarında" yer almamaktadır.<sup>91</sup> Zehebî, bu rivayete yer verip onunla ilgili bir değerlendirme yapmamişsa da İbn Hazm (ö. 456/1046) söz konusu rivayeti ağır bir dille eleştirmiştir.<sup>92</sup>

İsnâaşerî araştırmacıların iddiasına göre Hz. Ömer; çok hadis rivayet etmeleri sebebiyle Abdullah b. Mes'ûd, Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656), Ebû'd-Derdâ, Ebû Zer (ö. 32/653), 'Ukbe b. Âmir (ö. 58/678) gibi sahâbilerin Medine dışına çıkmalarını yasaklamış;<sup>93</sup> Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Ammâr (ö. 37/657) gibi büyük

88 Bk. el-Askerî, *Medlimu'l-medreseteyn*, 2/44; Celâli, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü's-Şerife*, 202, 263; Sehrîstânî, *Men'u tedvini'l-hadis*, 7-10; Ayrıca bkz. Hurr el-Amilî, *Vesâilü's-Şia* (Mukaddime), 9; Bakan, "Çağdaş Şii Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması", 126.

89 Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, 1/12; Acâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, 74.

90 Bk. Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şia*, 1/ 11; Celâli, *Tedvînü's-sünneti's-şerife*, 432, 436; Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 165; krş. Şehristânî, *Men'u tedvini'l-hadis*, 15.

91 Mustafa es-Sibâî, *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrii'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1421/2000), 82.

92 Ebû Muhammed b. Ali ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru Âfaki'l-Cedid, ts.), 2/139; Celâli, *Tedvînü's-sünneti's-şerife*, 442-443.

93 Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 165. Bu konudaki Sünnî kaynaklar için bk. Hâkim, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî Muhammed en-Nisâburî, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn fi'l-hadis*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/110.



sahâbîleri hadis rivayet etmekten men etmiştir. Hatta Rızâ el-Müeddeb, Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'yi çok hadis rivayet etmeyi devam ettirirse Devs'e sürmekle tehdit ettiğini ileri sürmüştür.<sup>94</sup> Doğrusu bununla ilgili rivayet, İbn Asâkir'in (ö. 571/1175) *Târihu Dimaşk*'ında<sup>95</sup> ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) *el-Bidâye ve'n-nihâye*'sinde<sup>96</sup> kaydedilmişse de isnaddaki Muhammed b. Zür'a isimli meçhul ravi sebebiyle zayıftır.<sup>97</sup>

Hz. Ömer'in Ebû Hüreyre'yi çok hadis rivayet ettiği için dövdüğüne ilişkin rivayet de uydurmadır.<sup>98</sup> Halifelığının son yıllarına doğru Ebû Hüreyre'yi Bahreyn'e valilik ve kadılıkla vazifelendiren Hz. Ömer'in, onun Bahreyn'de fetva verirken hadislere başvuracağını ve hadis rivayet edeceğini tahmin edememesi düşünülemez.<sup>99</sup> Keza Hz. Ömer'in Huzeyfe b. Yemân'ı (ö. 36/656) Medâin'e vali tayin ettiği dikkate alınırsa onun Medine dışına çıkmasını yasakladığı şeklindeki rivayetinin gerçeği yansıtmadığı anlaşılır. Dahası sahâbîleri Kur'ân'ı ve Sünnet'i öğretmek üzere muallim olarak görevlendiren Hz. Ömer'in Sünnet'in rivayetini yasaklaması ve yazılı kaydına mâni olması açık bir çelişkidir. Hz. Ömer'in bunu Sünnet'in yayılmasını istememesinden dolayı yaptığı iddiası, ona atılmış açık bir iftiradır. Basra'ya vali olarak görevlendirildiğinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî (ö. 42/662-63), "Hz. Ömer beni size Kur'ân'ı ve Sünnet'i öğretmek için görevlendirdi" demiştir.<sup>100</sup> Hz. Ömer şehirlere gönderdiği vali, kadı gibi görevlileri insanlara ancak dinlerini ve "Allah Resûlünün sünnetini" öğretsinler diye gönderdiğini açıkça ifade etmiştir.<sup>101</sup>

İsnâaşerî âlimlerin Hz. Ömer'in hadislerin yazılmasına karşı olduğuna delil olarak kullandıkları diğer bir rivayet, diğer sahâbîlerle istişare etmesine ve onlar bu hususta müsbet kanaat izhar etmelerine rağmen onun, hadisleri toplatmaktan vazgeçtiğine dairdir. Zührî'nin naklettiğine göre, Hz. Ömer halifeligi döneminde hadisleri toplatmak istemiş, bir ay istihare yaptıktan ve bazı sahâbîlerle konuyu istişare ettikten sonra kararını vererek "Sizden öncekiler Allah'ın kitabı dışında

94 Celâli, *Tedvînü's-sünneti's-şerife*, 431.

95 Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1415/1995), 50/172.

96 Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988), 8/106.

97 A'zamî, *Dirâsat*, 1/134.

98 A'zamî, *Dirâsât*, 1/134.

99 A'zamî, *Dirâsât*, 1/134.

100 Dârimî, "Mukaddime", 46.

101 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/420; Dârimî, "Mukaddime", 46; A'zamî, *Dirâsât*, 1/15.

kitaplar yazdılar, onu kabul edip Allah'ın kitabını terk ettiler. Vallâhi Allah'ın kitabının önüne hiçbir şeyi geçirtmem" deyip hadislerin tedvîninden vazgeçmiştir.<sup>102</sup> Ancak bu rivayet isnadındaki *inkita* sebebiyle delil olmaya elverişli değildir. Zira isnaddaki râvi 'Urve b. ez-Zübeyr, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilâfeti döneminde (644-656) doğmuştur; onun bu hâdiseyi doğrudan Hz. Ömer'den nakletmesi, arada bir râvi olmadan mümkün değildir.<sup>103</sup> Kaldı ki bu rivayet sahîh olsa dahi bu, Hz. Ömer'in hadis rivayet edilmesine karşı olduğu mânasına gelmez.

Bu konuda başvuru başka rivayetler de vardır: Meselâ Hz. Ömer'in kendi zamanında yazılı hadis kitapları görünce "Yahudilerin *Mişnaları* gibi" (kitaplar edinmişsiniz) demesidir.<sup>104</sup> Ayrıca İbn Kesîr'in kaydettiğine göre Hz. Ömer, "*Amel edilenler hariç Resûlullah'tan hadis rivayetini azaltınız*"<sup>105</sup> tavsiyesinde bulunmuştur. Bunların ilki Kur'ân gibi bir kitap edinmeye yöneliktir, diğeri ise hadis rivayetinde hassas olmayı vurgular. Bu rivayet sahîh ise ashâbın onun döneminde hadisleri yazdıklarını ve yazılı metinlere sahip olduklarını gösterir. Ayrıca mezkûr rivayet, Hz. Ömer'in şahsî içtihadı, hadislerin tedvîn edilmemesi yönünde iken bazı sahâbîlerin hadislerin yazılması ve tedvîni hususunda ondan farklı düşündüğüne delâlet eder. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde belli başlı şehir merkezlerine yazıp kimin yanında hadis cüzü varsa onu imha etsin mealindeki rivayet de<sup>106</sup> Sübhânî,<sup>107</sup> Şehristânî<sup>108</sup> gibi çağdaş İsnâaşerî âlimlerin Hz. Ömer aleyhine kullandıkları delillerdendir. Ne var ki bu rivayet zayıftır.<sup>109</sup> Oysa bu konuda Câbir b. Abdullah'ın (ö. 78/697) Hz. Ali'den naklettiğine göre Ali, hadis cüzlerinin imhâ edilmesini, insanların âlimlerin hadislerine uyup Allah'ın kitabını terk etmelerine bağlamakta ve bunu meşru görmektedir.<sup>110</sup>

102 Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 3/206; Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 50; Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/ 10.

103 Geniş bir değerlendirme için bk. Bakan, "Çağdaş Şii Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması", 131-132.

104 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/140; Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 52; Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 1/95; Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 166.

105 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/115.

106 Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî İbn Abdilber, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlih*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Zührî (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî 1414/1994), 64; Hatib el-Bağdâdî, *Takyidü'l-ilm*, 1/277; Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/ 12.

107 Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 1/96.

108 Şehristânî, *Men'u tedvîni'l-hadis*, 41.

109 Muhammed Tâhir b. Hakîm Ğulâm Resûl, *es-Sünne fi müvâcehetü'l-ebâtil* (b.y.: Da'vetü'l-hak, 1402), 1/121.

110 İbn Abdilber, *Câmiu beyânî'l-ilm ve fazlih*, 1/277.

Seyyid Rızâ'ya göre Ehl-i sünnet kaynaklarındaki bilgiler, Hz. Ebû Bekir ve Ömer zamanında işitilmeyen bir hadisi rivayet etmenin caiz olmadığını göstermektedir. Ona göre Hz. Ömer'in bütün hadisleri toplamaktan vazgeçmesi ve hadis rivayeti aleyhine tutumu, hadislere ehemmiyet vermediğine delâlet etmektedir.<sup>111</sup> Oysa ilgili rivayetler dikkatlice incelendiğinde görülür ki, Hz. Ömer Resûlullah'tan hadis rivayetini değil, ondan işitildiğinden emin olunmayan, diğer as-hâbın genelinin bilmediği hadislerin nakledilmesini uygun görmemiştir. Bunun sebebi Allah Resûlü'nün "Kim söylemediğim bir sözü bana yalan yere isnad ederse cehennemdeki yerine hazırlansın" buyurmasıdır.<sup>112</sup> Naklettiğimiz bu rivayetler, Hz. Ömer'in hadislerin yazılmasını ve rivayet edilmesini mutlak olarak yasakladığı iddiasını çürütmekte; dinin kaynağı olan Sünnet konusundaki hassasiyetine, hadisleri rivayette daha titiz olunmasını teşvik ettiğine delâlet etmektedir.

### **3. 3. Hz. Osman'a Yöneltilen Tenkitler ve Bunların Tahlili**

İsnâaşerî araştırmacılara göre, Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafeti zamanında (644/656) da hadis rivayet etme yasağı devam etmiştir. Hz. Osman, on iki yıl devam eden hilafetinin özellikle ilk yıllarında seleflerinin yolunu takip etmiştir. Hz. Osman, hadis rivayeti yerine insanları Kur'ân'a çağırarak Hz. Ebû Bekir ve Ömer zamanında bilinmeyen hadislerin nakledilmesinin caiz olmadığını ifade etmiştir.<sup>113</sup> Meselâ Rızâ el-Müeddeb'in iddiasına göre Hz. Osman; Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) ve Ebû Zer el-Gifârî (ö. 32/653) gibi önde gelen sahâbîleri görevinin ilk yıllarında hadis rivayetinden men etmişse de hilafetinin sonlarına doğru hadis rivayeti daha da serbest hâle gelmiştir.<sup>114</sup> Ona göre söz konusu halifeler, hadislerin tedvînini, hatta rivayet edilmesini yasaklamış olsalar da bu hususta tam olarak başarılı olamamışlar ve bir grup sahâbî<sup>115</sup> hadis rivayetini devam ettirmiştir.<sup>116</sup>

111 Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 166.

112 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/24, 323;| Buhârî, "Cenâiz", 31; Müslim, "Mukaddime", 3; Ebû Dâvûd, "İlim", 4; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 2/336.

113 Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 1/95.

114 Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 167.

115 Seyyid Rızâ el-Müeddeb; Ali b. Ebî Tâlib, Hasan b. Ali, Enes b. Mâlik, Câbir b. Abdillâh, Muaz b. Cebel, Hanzala b. Rebîa el-Kâtib, Ebû Zer el-Gifârî, Râfi' b. Hadîc el-Ensârî, Ebû Râfi' el-Medenî, Sa'd b. 'Ubâde el-Hazrecî, Selmân el-Fârisî, el-Berâ b. Âzib, Âişe, Abullah b. Abbâs, Abdullah b. Amr, Abdullah b. Ebî Râfi', Ali b. Ebî Râfi', Ka'b b. Amr, Ebû Musâ el-Eş'arî, Ebû Hüreyre ed-Dev-sî, Ebû Selâm, Vâsile b. el-Eska', Bilâl el-Habeşî gibi. Bk. Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 167.

116 Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 167.

İbn Sa‘d’ın (ö. 230/845) naklettiği bir haberde, ilk iki halife zamanında hadis rivayet edildiği, Hz. Osman’ın ise daha önce nakledilmemiş, çoğu sahâbînin bilmediği hadislerin nakledilmesini yasakladığı şeklinde iki husus öne çıkmaktadır. Hz. Osman, söz konusu yasağa gerekçe olarak Hz. Peygamber’e, söylemediği sözlerin isnad edilerek toplumda yayılmasını göstermiştir. Esasen bu, ihtiyata uygun bir tavırdır. Nitekim Ehl-i sünnet hadis kaynaklarında Hz. Ali’nin kimsenin bilmediği hadisleri Resûlullah’a isnad ederek nakledenlere, devamlı bir uygulaması olmasa da,<sup>117</sup> yemin ettirdiği nakledilmektedir.<sup>118</sup> İsnâaşerî âlimlerin Hz. Ali’nin uygulamalarına dair bu rivayetleri temel alarak aynı mantıkla, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman hakkında yaptıkları gibi, Hz. Ali’nin hadis rivayetine karşı çıktığını ve Sünnet’e muhalif davrandığını iddia etmeleri gerekir. Hâlbuki Hz. Ali’nin amacı, diğer halifelerde olduğu gibi, ancak Allah Resûlü’ne ait olan sahih rivayetlerin nakledilmesini sağlamak ve bu hususta olabildiğince ihtiyatlı ve hassas olmaktan ibarettir.

Hadislerin yazılı kaydı konusunda diğer sahâbîlerin tutumuna gelince, İsnâaşerî âlimlerin Hz. Peygamber hayatta iken Ehl-i beyt’in dışında bazı sahâbîlerin hadis yazıp yazmadıkları konusunda iki farklı görüşe sahip oldukları dikkat çekmektedir. Bu konuda müsbet düşünen ve Hz. Ali dışındaki sahâbîlerin de hadis yazdıklarını kabul edenler, bunlara Ebû Bekir, Abdullah b. Amr gibi sahâbîlerin adlarını örnek verirler.<sup>119</sup> Meselâ çağdaş İsnâaşerî âlim Murtezâ el-Askerî, Kureyşlilerin Abdullah b. Amr’ın hadisleri yazdığını görünce kendisini “Resûlullah (s.a.v.) da bir beşerdir, rıza hâlinde ya da gazaplı iken konuşur. Her durumda ondan işittiklerini yazıyor musun?” diyerek bundan men ettiklerini, bu yüzden Abdullah b. Amr’ın hadisleri yazmaktan vazgeçtiğini Sünnî kaynaklardan<sup>120</sup> nakleder. Bu suretle o, ashâbın hadislerin yazılmasına karşı olduklarını ima eder. Ancak Murtezâ el-Askerî, bu rivayetin devamında Resûlullah’ın “Bu ağızdan haktan başkası çıkmaz, yazabilirsin” buyurduğunu zikretmez.<sup>121</sup> Aynı şekilde Rızâ el-Müeddeb, özellikle Hz. Ali’nin velâyetini ve vasî olduğunu kabul edenler hariç, ilk üç halifenin ve çoğu sahâbînin hadislere ehemmiyet vermediklerini iddia eder ve buna gerekçe olarak onların hadislerinin yazılmasının yasak olduğu görüşünü benimsemeleri-

117 Zira onun râvisine yemin ettirmeden de kabul ettiği rivayetler vardır.

118 İbn Mâce, “İkâme”, 193.

119 Müeddeb, *Târîhu’l-hadis*, 37, 165.

120 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/406; Ebû Dâvûd, “İlim”, 3; Dârimî, “Mukaddime”, 41; Askerî, *Meâlimü’l-medreseteyn*, 1/254.

121 Bk. Askerî, *Meâlimü’l-medreseteyn*, 1/254.

ni gösterir.<sup>122</sup> Rızâ el-Müeddeb, tedvînin ancak bir asır sonra gerçekleştirilebildiği iddiasını, Ehl-i sünnet'e mensup olsa da, fikirleri sebebiyle ağır tenkide uğramış olan Mısırlı çağdaş araştırmacı Mahmud Ebû Reyve'ye (1889-1970) dayandırır. Ancak Rızâ el-Müeddeb, onun görüşlerinin isabetli olmadığını, hakkında reddiyeler<sup>123</sup> yazıldığını ve şiddetli tenkide tabi tutulduğunu nedense dikkate almaz.<sup>124</sup>

### **3. 4. İlk Üç Halifenin Hadis Rivâyeti ve Tedvînine Sınırlama Getirmelerinin Sebep ve Sonuçları**

İsnâaşerî âlimlere göre ilk üç halifenin hadis rivayetine ve yazılmasına karşı çıkmasının bazı sebepleri olmalıdır. İsnâaşerî âlimlerin iddiasına göre Allah Resûlü daha sağlığında müteaddit yerlerde ve farklı vesilelerle; Hz. Ali'nin velâyetini, Resûlullah'ın vasîsi ve hilafetin Ehl-i beyt'in hakkı olduğunu beyan etmiştir. Öyle ki onlara göre, Ehl-i sünnet bu konudaki görüşlerini benimsemese de, Allah Resûl'ün Gadîr-i Hum'da Ali'nin vasî olduğunu bütün ashâba ilan etmesinde, Hz. Ali'yi Medine'de vekil olarak bırakmasında, Hıristiyanlarla mülâane meselesinde,<sup>125</sup> Ebû Bekir'in başkanlığında gerçekleştirilen hac vazifesi sırasında onunla birlikte olan ashâba yeni inen bir âyeti ve hükmü tebliğ etmek üzere Ali'yi elçi olarak göndermesinde vb. Ali'nin vasî ve halifelîğın sadece Ehl-i beyt'in hakkı olduğuna Sünnet'ten kat'î deliller bulunmaktadır. Yukarıda zikrettiklerimizin dışında, ilk üç halifenin hadislerin yazılmasına engel olmalarının sebepleri arasında Hz. Ali'nin hilafetine ve Ehl-i beyt'in faziletine delâlet eden hadislerin yayılmasını önlemek ve Ehl-i beyt'e karşı beslenen adâvet ve halifelerin kendi hatalı içtihatlarının üstünü örtmek de yer almaktadır.<sup>126</sup> Bu sebeple Murtezâ el-Askerî, "Ömer b. Abdilazîz zamanına kadar tedvîn edilmemiş olan Sünnet'ten Emîru'l-müminîn Ali'nin vasî olduğuna dair -Allah bilir- nice hadis gizlenmiştir" diyerek kendisine göre en önemli sebebe vurgu yapar.<sup>127</sup>

122 Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 37.

123 Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî'nin, *el-Envârü'l-kâşife limâ fi kitâbi Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye mine'z-zele ve't-tadlil ve'l-mücâzefe* (Kahire: yy. 1378/1958) adlı eseri; Muhammed Abdürrezzâk Hamza'nın *Zulümâtü Ebî Reyve emâme Edvâ' is-sünneti'l-Muhammediyye'si* (Kahire: yy., 1379/1959), Muhammed Ebû Şehbe'nin *Difâ' 'ani's-sünne ve reddü şübehi'l-müsteşrikin ve küttâbi'l-muâsirin'i* (Kahire 1387/1967) bunların en dikkat çekenleridir.

124 Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 162.

125 İlgili âyet için bk. Âl-i İmran 3/ 61.

126 Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/254; Sübhânî, *Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*, 1/100; Şehristânî, *Men'u tedvîni'l-hadis*, 27; Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 175, 188. Rızâ el-Müeddeb bunları tek tek değerlendirir. bk. Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 176-187.

127 Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/254.

Diğer bir çağdaş İsnâaşerî âlim Ali eş-Şehristânî, aynı şekilde Hz. Ebû Bekir ve Ömer dönemindeki hadislerin rivayet edilmesinin ve yazılmasının yasaklanmasını, daha çok halifelerin bilgi eksikliklerinin üstünü kapatma, Sünnet'e aykırı fetva ve uygulamalarını meşrulaştırma, otoritelerini daha da sağlamlaştırma ve hasımlarını etkisiz hâle getirme gibi sebeplere bağlar.<sup>128</sup>

Ali'nin vasî olması ile ilgili olarak, kanaatimizce, Allah'ın kendilerinden razı olduğunu beyan buyurduğu,<sup>129</sup> Resûlullah'ın övdüğü<sup>130</sup> ve en hayırlı nesil olarak tanıttığı<sup>131</sup> ashâbının, toplu olarak Resûlullah'ın sarih ve sabit bir emrini çiğnemeleleri düşünülemez. Hz. Ali de dâhil hulefâ-i râşidinin şahit isteme, yemin ettirme, bilinmeyen rivayetlere itibar etmeme, hadis rivayetini azaltma şeklindeki uygulama ve hassasiyetleri ise söz, fiil ve uygulamaları dinî hükümlerin kaynağı olan Resûlullah'ın sünnetinin doğru nakledilmesini sağlamaları, ona söylemedikleri sözlerinin isnad edilmemesi konusunda dikkatli olmaları ve buna yönelik tedbirler almaları, Sünnet düşmanlığı değil Sünnet'i müdafaa ve muhafaza olarak yorumlanmalıdır.

İsnâaşerî âlimlere göre ilk üç halife tarafından hadislerin rivayetine sınırlama getirilmesi ve tedvînin yasaklanmasının birtakım sonuçları olmuştur. Celâlî'ye göre bunların en önemlisi Ehl-i beyt'in hakkı olan yönetimden ve siyasetten uzaklaştırılmaları, bu yüzden İslâm ümmetinin Ehl-i beyt'ten uzak kalmaları, Müslümanların çoğunun Ehl-i beyt'in velâyetinden ve ilminden mahrum bırakılmalarıdır.<sup>132</sup> Ayrıca Müslümanlar arasında ihtilaflar çıkması, Ehl-i sünnet ve Şîa şeklinde bölünmelerin olması, Sünnet'in bırakılıp sahâbenin içtihatlarına tâbi olunması, zamanında yazılmadığı için rivayetlerin mâna ile rivayet edilmesi ve bazılarının kaybolması, İslâm düşmanlarının isnad ve hadis metinleri uydurmaları, hadisin ilk kaynağı ile sonraki kuşaklar arasında isnad açısından kopuklukların olması gibi sonuçları olmuştur.<sup>133</sup>

128 Ali es-Sehristânî, *Men'ü tedvîni'l-hadis*, 12-19.

129 et-Tevbe 9/100; el-Bakara 2/143; el-Haşr 59/8-10; Âl-i İmrân 3/172-173; el-Feth 48/29.

130 Buhârî, "Cenâiz", 97; "Rikâk", 42; "Fezâilü ashâbi'n-Nebi" 5; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 221-222; Ebû Dâvûd, "Sünne", 10; Tirmizî, "Menâkıb", 58; Nesâî, "Cenâiz", 52; "Kasâme", 23; İbn Mâce, "Mukaddime", 11

131 Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-Nebi" 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 211-212.

132 Celâlî, *Tedvîni's-sünneti's-şerîfe*, 481-549.

133 Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 188-192.

#### 4. İsnâaşeriyye'ye Göre Hadis Tedvîninde Ehl-i Beyt'in Rolü

İsnâaşeriyye'ye göre yukarıda zikrettiğimiz ilk halifelerin uygulamalarına mukabil, Sünnet'in hâмили olarak hadislerin yazılmasını ve tedvînini önce Ehl-i beyt gerçekleştirmiş ve bu hususta en büyük rolü ilk imam ve vasî olan Hz. Ali üstlenmiştir.<sup>134</sup> İsnâaşerî âlimler, Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı vahiy kâtiplerine yazdırdığı gibi hadisleri de Hz. Ali'ye yazdırdığı, böylece onların muhafazasını garanti altına aldığı kanaatinde. İddialarına göre Allah Resûlü, hadisleri ancak bu konuda ehil olan birine ve özel olarak yazdırmıştır. Diğer sahâbîlerin hadisleri yazmaları ise şahsî gayretler olup belli sayıda hadisi ihtiva etmektedir. Ancak vahiy kâtibi olarak kırk civarında sahâbîyi istihdam ettiği bilinen<sup>135</sup> ve bu konuda onlara güvenen Allah Resûlü'nün hadisleri sadece Hz. Ali'ye yazdırması ya da bu hususta sadece ona izin vermesi makul gözükmemektedir. Zira bu anlayış, vahiy kâtibi de olsa diğer sahâbîlerin güvenilir ve ehil olmadıkları anlamına gelir. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye yazdırdıklarının "sır olduğu" ileri sürülürse Resûlullah'ın dinin ikinci kaynağı olan Sünnet'ini *sır* ile açıklamak ve hadisleri diğer Müslümanlardan gizlemek, herkesi ilgilendiren dinî ahkâm hususunda kişiye özel bilgi vermek peygamberlerin tebliğ sıfatına aykırıdır.

Ayrıca İsnâaşerî âlimlere göre, Hz. Ali'nin yanı sıra her imam kendi imâmeti döneminde hadislerin tedvîni konusunda aynı gayreti göstermiştir. Ancak aşağıda daha geniş biçimde ele alınacağı gibi, hadisler Hz. Ali tarafından yazılmış ve *Câmia*'da toplanmışsa (tedvîn) diğer masum imamların hadis tedvîn etmelerine ihtiyaç kalmamaktadır. Hz. Ali hadislerin ancak bir kısmını yazmışsa o hâlde onun tarafından kaydedilmeyen hadisler kaldığından, onun hadislerin tamamını tedvîn ettiğini iddia etmek anlamsız durmaktadır. *Dört yüz asılın* farklı görüşler olmakla birlikte Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), özellikle Ca'fer es-Sâdik (ö. 148/765) zamanında (II./VIII. asır) tedvîn edildiği kabul edildiğine göre, demek ki hadislerin tedvîni Hz. Peygamber zamanında bitmiş bir hâdise değildir. İmamların söz, fiil ve onayları da hadis kabul edildiğinden Hz. Peygamber'e ait olanların yanı sıra imamların kendi söz, fiil ve onaylarının da tedvîn edildiği ifade edilirse o zaman hadis tedvîninin Hz. Peygamber zamanında tamamlandığını iddia ederek

134 Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm*, 280. Ondandır sonra tedvîni Resûlullah'ın azatlı kölesi ve Hz. Ali'nin kâtibi olan Ebû Râfi' devam ettirmiştir. Onun *Kitâbü's-sünen ve'l-ahkâm ve'l-kadâyâ* isimli kitabı bulunmaktadır. Bk. Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beirut: Şeriketü'l-A'lemî, 1431/2010), 8; Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1 / 7; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm*, 280.

135 Acâc el-Hatîb, *es-Sünnetü kable't-tedvîn*, 298.

bununla övünmek, Ehl-i sünnet'in hadisleri geç tedvîn ettiklerini, dolayısıyla bu konuda İsnâaşeriyye'nin önde olduğunu ileri sürmek isabetli değildir. Bu takdirde Resûlullah'ın hadislerinin onun hayatında tedvîn edildiği, imamların *ahbâr*ının tedvîninin ise bir süreç olduğu ileri sürülürse, Sünnî kaynaklarda geçtiği üzere Hz. Ali kendisi az miktarda hadisi yazdığını (Sahîfetü Ali) ifade ederek bu ihtimali ortadan kaldırmaktadır.

İsnâaşerî âlimler, tedvînle ilgili görüşlerini desteklemek için erken dönemde Ehl-i beyt mensuplarınca ya da onların şîası tarafından yazılan kitap, sahîfe, mushaf ve diğer materyale ilişkin bilgilere kitaplarında yer vermiş ve bu husustaki malumat genellikle kronolojik olarak zikredilmiştir.<sup>136</sup> Bazı müellifler ise telif edilen eserlerin günümüze ulaşmış ulaşmadığını esas alarak bir tasnif yapmışlardır.<sup>137</sup> Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye hadisleri yazmasını emrettiğinde, Ali'nin "Bana dua ettiğin hâlde unutmamdan mı endişe ediyorsun?" demesi üzerine Hz. Peygamber'in "*Hadisleri neslinden gelecek imamlar için yaz*" buyurması, İsnâaşeriyye açısından hadislerin yazılma sebebine açıklık getirmektedir.<sup>138</sup> Özellikle Ahbârî âlimler, Gaybet-i suğrâ'dan (260/874-329/941) sonra, Gaybet-i kübrâ'nın (329/942-) başlamasıyla birlikte imâmların *ahbâr*ıyla amel edilmesi için *ahbâr*ın yazılmasını, kitaplaştırılmasını, korunmasını ve neşredilmesini, imamlara nisbet ettikleri mütevatir haberlerle onların emri olarak değerlendirmişlerdir.<sup>139</sup> Öyle ki Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) nisbet edilen bir rivayete göre imam "*(Hadîsleri) yaz ve kardeşlerinin arasında ilmini yay. Öldüğünde, kitaplarını evladına miras bırak; zira insanlara öyle bir karışık zaman gelecek ki, onlar sadece kitaplarıyla baş başa kalacaklar*"<sup>140</sup> diyerek hadislerin yazılmasını, tedvînini ve neşrini emretmiştir. Bu suretle Ca'fer es-Sâdık, hadislerin muhafazasının yazmak suretiyle daha kolay olacağına, ileride imamların *ahbâr*ına daha fazla ihtiyaç hissedileceğine dikkat çekmiştir.<sup>141</sup>

Bu çerçevede İsnâaşerî âlimlerin genel olarak hadis tedvîn tarihini beş safhaya ayırdığı görülmektedir:

136 Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 38-53; Hulû, *Târihu'l-hadisî'n-Nebevî*, 350-351.

137 Nâsirî, "İsnâaşeriyye Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", 138.

138 Tûsî, *el-Emâlî*, 655; Şehristânî, *Târihu hadisi'n-nebevî*, 74-75.

139 Muhammed Emîn b. Muhammed el-Ahbârî el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî li Câmî'ati'l-Müderrişin, 1424), 373; Ömer Özpınar, *Şîa Hadis Tarihinin Teşekkül Dönemi, Sebepler ve Sonuçlar*, (Konya: Aybil Yayınları, 2014), 83.

140 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/ 30.

141 Küleynî, *el-Kâfî*, 1/ 30.



- a. Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatına kadar olan devre,
- b. Resûlullah'ın vefatından Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]) zamanına kadar olan devre,
- c. Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) zamanı (ki *dört yüz asıl* genel olarak bu dönemde tedvîn ve tasnif edilmiştir),
- d. Câmi türü kitapların ve *Usûl-i Erbaa/Kütüb-i Erbaa*'nın tasnif edildiği devre,
- e. Cem ve tehzîb türü eserlerin tasnif edildiği devre.<sup>142</sup>

Ehl-i beyt'in hadis kitâbet ve tedvînini ise iki kısımda değerlendirmek isabetli olacaktır:

- a. Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Ali'ye yazdırdıkları ile Ali'nin onun vefatından sonra yazdıkları,
- b. Hasan b. Ali (ö. 49/669), Hüseyin b. Ali (ö. 61/680), Ali b. Hüseyin /Zeynelâbidîn (ö. 94/712), Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733), Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) gibi Ehl-i beyt'in diğer imamları tarafından Resûlullah'ın vefatından sonra gerçekleştirilen tedvîn.

Başta da belirttiğimiz gibi, İsnâşeriyye'ye göre hadislerin tedvîni on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'ye (255-/869-) kadar devam etmiştir. Biz aşağıda Hz. Peygamber zamanında Hz. Ali'nin tedvîn faaliyetleri üzerinde durmakla iktifa edeceğiz.

İsnâşerî ulemâya göre Allah Resûlü, inen âyetleri vahiy kâtiplerine yazdırdığı gibi ahkâma dair hadisleri Hz. Ali'ye yazdırmıştır. Resûlullah'ın Ali'ye yazdırılmasıyla oluşan bu hadis sahîfesine *Resûlullah'ın sahîfesi* ya da *Kitâbü Ali/Câmia/Sahîfetü Ali*<sup>143</sup> gibi adlar verilmiştir. Hz. Ali'nin bundan başka *Mushafü Fâtîma (Kitâbü Fâtîma)* ve *Cefr*<sup>144</sup> adında iki kitap daha tedvîn ettiği belirtilmektedir.<sup>145</sup> Tarihi

142 Bk. Hafızrahmân b. Hakîm Abdülcebbar, *Ulûmü'l-hadîs beyne ehli's-sünne veş-Şîa İmâmîyye İsnâşeriyye* (Doktora tezi, International Islamic University, 2010), 56-65.

143 Hur el-Âmilî, *Vesâilü'ş-Şîa*, 1/ 6.

144 Cefr sözlükte, keçi derisi demektir. *Cefr-i ebyaz*, beyaz deriden yapılmış torba demektir. *Cefr-i ahmer* ise kırmızı deriden yapılmış torba anlamına gelmektedir. *Cefr*'in mahiyeti tartışmalıdır. Onun ilmî disiplin olduğu ifade edildiği gibi keşf ve ilhamla da ilişkisi olan ferdi kabiliyet olduğu da ileri sürülmüştür. Geniş bilgi için bk. Metin Yurdağur, "Cefr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/215. İsnâşeriyye bunu gaybî bilgiler ihtiva eden bir kitap olarak görse de Ehl-i sünnet onu daha çok "harfler ilmi" olarak değerlendirmiştir.

145 Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/312. Tafsilat için bk. Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti ve İsnad*, 125-137.

kaynaklarda *Sahîfetü Ali*, *Kitâbü Ali*, *Sahîfetü'l-ferâiz*<sup>146</sup> gibi adlarla da zikredilen *Câmia*'nın Hz. Peygamber'in emriyle Hz. Ali tarafından yazıldığı belirtilmektedir.<sup>147</sup> Buna ilave olarak Saffâr'ın (ö. 290/902) Ca'fer-i Sâdık'tan naklettiğine göre *Cefr-i Ebyaz* ve *Cefr-i Ahmer* şeklinde iki çeşidi olan *Cefr*'in<sup>148</sup> ise *Kitâbü Ali*'den farklı bir kitap olduğu, nebilerin ve vasîlerin ilmini ihtiva ettiği,<sup>149</sup> imamların ondan ilim ve ahkâm elde ettikleri<sup>150</sup> ve *Mushafü Fâtıma* ile birlikte sırasıyla imamlara intikal ettiği ifade edilmektedir.<sup>151</sup> Bazı kaynaklarda ise *Cefr*'de helal ve harama dair bilgilerin olduğu da ifade edilmekte,<sup>152</sup> dolayısıyla onunla *Kitâbü Ali/Câmia*'nın muhtevası karışmaktadır. Resûlullah'ın, içinde silahı olan sandığa ve yazdırdığı kitaba Hz. Ali'nin vâris olduğu belirtilmektedir.<sup>153</sup>

Saffâr, Hz. Ali'nin bütün ilmi yazdığını, ahkâm ve ferâizin de bunun içinde olduğunu<sup>154</sup> ve yaralamaların diyetine varıncaya kadar her şeyi kaydettiğini nakletmiştir.<sup>155</sup> Celâlî'ye göre İsnâaşeriyye tarafından nesilden nesile aktarıldığına inanılan ve Ehl-i beyt'in ana kaynakları içerisinde yer alan *Kitâb-ı Ali/Câmia*,<sup>156</sup> değişik fikhî konuların yanında, ahlâka ve akâide dair konulara da yer verir.<sup>157</sup> Nitekim Ca'fer

146 Celâlî, *Tedvînü's-sünneti's-şerife*, 71; Sincânî, *Devru's-Şî'a fi'l-hadis ve'r-ricâli neşeten ve tatavvuran* (Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1431/2010), 43; Nâsîrî, "İsnâaşeriyye Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", 139. *Kitâbü Ali'ye Cefr(-i câmi)* adı da verildiği ifade edilmişse de bu isabetli gözükmemektedir.

147 Mehdevîrâd, *Tedvînü'l-hadis inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 53; Celâlî, *Tedvînü's-sünneti's-şerife*, 62; Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 41.

148 Bk. Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 184-185. *Cefr*'i de Resûlullah'ın Ali'ye yazdırdığı ileri sürülmektedir. Bk. Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 189.

149 Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 186; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/141.

150 Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/323.

151 Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 187, 189, 190; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/319. Hz. Hüseyin, Irak'a giderken bunları Ümmü Seleme'ye (r. anhâ) teslim etmiş, ondan da Ali b. Hüseyin Zeynelâbidin almıştır. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Gaybe*, thk. Abdullah et-Tahrânî, Ali Ahmed Nâsîh (Kum: Müessesetü'l- Meârifî'l-İslâmiyye, 1411) 194; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/320.

152 Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 188, 189, 195; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/327.

153 Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 193; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/321.

154 Saffâr, *Besâiru't-derecât*, 177.

155 Saffâr, *Besâiru't-derecât*, 182; Saffâr'ın, Muhammed el-Bâkır'ın sözü olarak kaydettiğine göre, *Câmia* kıyamete kadar insanlara kâfi (fikhî) ilim ihtiva etmektedir.

156 Celâlî, *Tedvînü's-sünneti's-şerife*, 63.

157 Celâlî, *Tedvînü's-sünneti's-şerife*, 70; Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 43. Alıntı yaptığı kaynaklara ulaşamadığımız Ali Nâsîrî'nin şu ifadesi kitabın içeriğine dair İsnâaşeriyye kaynaklarında birbirine uymayan farklı rivayetler olduğunu göstermektedir: "Kitab-ı Ali hakkında bilgi içeren rivayetleri incelediğimizde, bu kitabın ahkâm ve fikhî meseleler haricinde ahlâk, tefsir ve gelecekte vuku bulacak bazı olaylar hakkında bilgiler içerdiğini görüyoruz." Bk. Nâsîrî, "İsnâaşeriyye Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", 140.

es-Sâdık'a nisbet edilen "*Vallahi bizim yanımızda bizi insanlara muhtaç etmeyecek şey vardır. İnsanlarsa kesinlikle bize muhtaçtırlar. Bizim yanımızda bir sahîfe vardır ki yetmiş zira uzunluğunda olup onu Resûlullah imlâ etmiş, Ali yazmıştır. Bu, çocukları içindir. Bu sahîfenin içinde helal ve haram olan her şey yer almaktadır*"<sup>158</sup> mealindeki rivayet dikkate alındığında *Câmîa*'da ahkâma ve ferâize dair hükümlerin olduğu anlaşılmaktadır.<sup>159</sup> İnsanlar bu sahîfenin mü'minlerin annelerinden olan Ümmü Seleme'ye (ö. 62/681) geçtiğini söylüyorlar dendiğinde Ca'fer es-Sâdık, "*Resûlullah vefat ettiğinde onun ilmine, silahına ve bu Câmîa'da olanlara Hz. Ali vâris oldu*" demiş, "*Ondan da sırasıyla Hasan'a, Hüseyin'e, Ali b. Hüseyin'e, Muhammed el-Bâkır'a nihayet bana intikal etti*" diye haber vermiştir.<sup>160</sup> Ümmü Seleme'den nakledilen diğer bir rivayete göre ise Resûlullah'ın (s.a.v.) Hz. Ali'ye yazdırdığı bu kitabı, hilafeti döneminde Ali minbere çıktığında Ümmü Seleme'nin ona teslim etmesini emretmiştir. Ümmü Seleme'nin ifade ettiğine bakılırsa Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman hilafetleri zamanında bu kitaptan yararlanmamışlar, ancak Hz. Ali halife olduğunda onu Ümmü Seleme'den isteyip içindekilere göre hüküm vermiştir.<sup>161</sup> *el-Kâfi, Emâli, Bihâru'l-envâr* gibi Şîa kaynaklarında bu kitaptan yapılan iktibasların farklı bâblar içerisinde yer aldığı belirtilmektedir.<sup>162</sup>

Ehl-i sünnet kaynakları Hz. Ali'nin sahîfesinin küçük hacimli olduğunu belirtmeler de<sup>163</sup> Şîa kaynaklarında Allah Resûlü'nün Hz. Ali'ye yazdırdığı bilgilerden oluşan *Câmîa* adı verilen sahîfenin yetmiş zira uzunluğunda ve ceylan derisinden olduğu ve pek çok ilmi ihtiva ettiği kaydedilmiştir.<sup>164</sup> Mezkûr sahîfe, Hz. Ali'den sonra evladına intikal etmiştir. Öyle ki Azâfir es-Sayrafi'nin naklettiğine göre el-Hakem b. Atiyye imama çeşitli fikhî sorular sorarken imamla aralarında bir meselede ihtilaf çıkmış, bunun üzerine Muhammed el-Bâkır, el-Hakem'i evine götürerek *Câmîa*'dan bu meselenin hükmüne bakmışlardır.<sup>165</sup> Görüldüğü gibi tereddüde

158 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 175-177; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/142-143; Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 41.

159 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 200; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/141.

160 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 197; Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 42.

161 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 203.

162 Örnek metinler için bkz. Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 43.

163 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/201; Buhârî, "İlim", 37; "Diyet", 24; "el-İ'tisâm", 4; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 98; İbn Mâce, "Diyât", 21.

164 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 194-195; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/141; Hur el-Âmilî, *Vesâilü's-Şîa*, 1/6. Hafizurrahmân, *Ulûmu'l-hadis*, 56.

165 Necâşi, *Ricâlü'n-Necâşi*, 360 no: 172; Sadr, *Te'sisü's-Şîa li ulûmi'l-İslâm*, 279; Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 43; Hafizurrahmân, *Ulûmu'l-hadis*, 56.

düştüğü hususlarda Muhammed el-Bâkır'ın bu sahifeye müracaat ettiği anlaşıl-  
maktadır. Onun yeryüzünde [Allah'ın kitabından sonra] en sağlam eserin *Câmia*  
olduğunu ifade etmiş olmasına,<sup>166</sup> Zeynelâbidîn'in bu sahifeyi eline alıp "Buna  
kim güç yetirebilir?"<sup>167</sup> dediğine bakılırsa bu kitabın o dönemde Şîa açısından  
dinî hayatla ilgili önemli bir müracaat kaynağı olduğu anlaşılmalıdır. İsnâaşerî  
âlimler *Câmia*'nın niçin günümüze intikal etmediği sorusuna ise gaybet-i kübrâ  
ile birlikte *Câmia*'nın da kaybolduğu, ancak gâib imamın yanında olup onun zu-  
huruyla birlikte ortaya çıkacağı şeklinde cevap vermektedirler.<sup>168</sup>

Sünnî kaynaklarda ise bu sahîfe, *Resûlullah'ın sahîfesi* ya da *Câmia* şeklinde de-  
ğil, *Sahîfetü Ali* olarak geçmektedir; *Câmia* ile Sünnî kaynaklarca da doğrulanan  
*Sahîfetü Ali* aynı şey olup hacmi İsnâaşeriyye'nin iddia ettiği gibi yetmiş zira de-  
ğildir. Nitekim Hz. Ali'ye yanında Kur'ân'dan başka bir sahîfe veya kitabın olup  
olmadığı sorulduğunda o, yanında taşıdığı kılıcının kınında dürürlü olan sayfaya  
işaret ederek "Bende şu sahîfeden başka bir şey yok" şeklinde cevap vermiştir.  
Bu sahîfede diyet, esirlere yapılacak muamele, kâfire karşılık olarak Müslümana  
kısas uygulanmayacağı, Medine'nin harem olduğu, zekât nisabı gibi hükümler  
yer almaktadır.<sup>169</sup> Bunun İsnâaşeriyye'nin iddia ettiğinin aksine büyük bir hadis  
kitabı olmayıp kılıcın kınına sığabilecek kadar küçük hacimli, dürürlü bir sayfadan  
ibaret olduğu anlaşılmalıdır. Gâib imamla birlikte ortaya çıkacağı iddia edilse  
de bu eserin günümüze intikal etmemiş olması, ayrıca bu konudaki rivayetlerin  
sened ve metin bakımından zayıf olduğu<sup>170</sup> dikkate alındığında, *Câmia* ile ilgili  
bilgilerin problemliliği görülmektedir. Bundan başka kâğıt gibi yazı malze-  
mesinin kıt olduğu bir dönemde inen âyetler kâğıdın yanı sıra kemik, yassı taş vb.  
malzemelere yazılırken<sup>171</sup> *Sahîfetü Ali*'nin yetmiş zirâ uzunluğunda ceylan derisi-  
ne yazılmış olması mübalağalı durmaktadır.

Bunlardan başka İsnâaşeriyye kaynaklarında Hz. Ali'ye *Kitâbü's-sünen ve'l-kadâ*  
*ve'l-ahkâm* isimli kitap nispet edilmiş olup o, kaza konusundaki kanunları, çeşitli

166 Necâşi, *Ricâl*, 360 no: 172; Muhammed Muhsin Âgâ Büzürg-i Tahrâni, *ez-Zerîa ilâ tasânifi-Şîa*  
(Beyrut: Dârü'l-edvâ, 1403/1983), 2/306; Hafızurrahmân, *Ulûmu'l-hadis*, 56; Müeddeb, *Târî-*  
*hu'l-hadis*, 43.

167 Küleynî, *el-Kâfi*, 8/ 163.

168 Nu'mânî, *Kitâbü'l-ğaybe*, 340.

169 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/201; Buhârî, "İlim", 37; "Diyet", 24; "el-İ'tisâm", 4; Ebû Dâvûd,  
"Menâsik", 98; İbn Mâce, "Diyât", 21.

170 Bk. Tahrâni, *ez-Zerîa ilâ tasânifi-Şîa*, 2/306; Hafızurrahmân, *Ulûmu'l-hadis*, 57.

171 Buhârî, "Tefsîr" 9/ 20; Hurr el-Âmilî, *Vesâilü-Şîa*, 1/6; Ağırman, "Hadis Edebiyatının İntikal Safha-  
ları ve Hadis Kitâbeti", 160.

hususlardaki fikhî ahkâmı ihtiva etmektedir. Hz. Ali'nin ashâbından olan Ebû Râfi', 'Ubeydullâh b. Ebî Râfi', Rebîa b. Sümey', Muhammed b. Kays el-Becelî gibi kişilerin bu kitabı Hz. Ali'den rivayet ettikleri kaydedilmiştir.<sup>172</sup>

## 5. Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Ehl-i Beyt'in Tedvîn Faaliyetleri

İsnâaşeriyye kaynaklarında zikredilen bilgilerden anlaşıldığına göre Hz. Ali, Allah Resulü'nün (s.a.v.) defin işleri bittikten sonra namaz için çıkması dışında bütün âyetleri toplayıncaya kadar evinden dışarı çıkmamak suretiyle Kur'ân'ı cem' etmiş ve nüzûl sırasına göre tertîb etmiştir. Buna *Mushaf(ü Ali)* denilmekte olup o "ilk mushaf" olarak kabul edilmektedir. Farklı isimlerle bilinen bu eserin sadece Kur'ân metnini değil onun tefsir ve te'vîlinin yanında Kur'ân ilimleriyle alakalı konuları da kapsadığı, bazı Şii kaynaklarda kaydedilmektedir. Hz. Ali, bu mushafta *âm*, *hâs*, *muhkem*, *müteşâbih*, *nâsîh* ve *mensûh* türü âyetlere de işaret etmiştir. Ancak onun bu açıklamaları, Kur'ân'dan bir cüz değildir.<sup>173</sup> Kur'ânî ilimleri altmış nev'e ayıran Hz. Ali'nin, böylece Kur'ân ilimlerine de büyük hizmeti olmuştur. Bu eserin ilk hadis kaynakları arasında anılmasının sebebi, Hz. Peygamber'in tefsirine dair pek çok rivâyete de yer vermesidir.

Hz. Ali'nin Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra tedvîn ettiği eserlerden bir diğeri *Kitâbü Fâtîma*<sup>174</sup>/*Mushafü Fâtîma*'dır.<sup>175</sup> İsnâaşeriyye kaynaklarında yer alan bilgiler, *mushaf* isminin Kur'ân anlamında değil, kitap anlamında kullanıldığı belirtilmelidir.<sup>176</sup> Bu kitabın bir meleğin (Cebrail) Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından derin

172 Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, 6; Sadr, *Te'sîsü's-Şî'a li u'lûmi'l-İslâm*, 280-283; Müeddeb, *Târihu'l-hadis*, 47. Bu dönemde başka sahâbîlerin de hadislerle ilgili telifâtı bulunmaktadır: Resûlullah'ın yazdırdığı diğer emirler ise Resûlullah'ın gönderdiği zekât âmillerine ve diğerlerine yazıp verdiği emirnameler zekât, diyet, hadler, haramlar gibi ahkâma dair konulardadır. Bunlara Necrân'a âmil olarak gönderdiği Amr b. Hazm el-Ensârî için yazdırdığı sahîfe, Hadramevt'e gönderilen Vâil b. Hucr el-Hadramî için yazdırdığı sahîfe örnek verilebilir. Bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/ 287.

173 Mûsâ el-Mûsevî, *eş-Şî'a ve't-tashîh es-Sırâ' beyne's-Şî'a ve't-teşeyyü'* (b.y.: 1408/1988), 133, 134.

174 Sincânî, *Devru's-Şî'a fi'l-hadisî ve'r-ricâl*, 43. Hz. Fâtîmâ'ya atfedilen *Kitâbü Fâtîma* adlı başka bir eserinin olduğu da kaynaklarda geçmektedir. Bk. Mehdevîrâd, *Tedvînü'l-hadis inde's-Şî'a-ti'l-İmâmiyye*, 397-406.

175 Celâlî, İsnâaşeriyye'yi kötülemek gayesiyle eserin bu isimle meşhur edilmeye çalışıldığını ifade etmiştir. Bk. Celâlî, *Tedvînü's-sünneti's-şerife*, 77 (3 no'lu dipnot); Abdullah Ünalın, *İsnâaşeriyye'de Hadis Usûlü* (İstanbul: İşrak Yayınları, 2008), 56 (131 no'lu dipnot).

176 Bk. Saffâr, *Besâirü'd-derecât*, 189; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/312, 317. Şii ulemâ, Kur'an'a benzer bir kitabın ihdas edildiğinin zannedilmemesi için *Mushafu Fâtîma* yerine *Kitâbü Fâtîma* demeyi daha uygun bulurlar. Bk. Mehdevîrâd, *Tedvînü'l-hadis inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*, 389-395.

bir şekilde etkilenen Hz. Fâtıma'yı teselli etmek üzere evine yaptığı ziyaretlerde Resûlullah'ın makamı, Fâtıma soyunun başına gelecekler gibi hususlarda verdiği haberlerden oluştuğu ve onun söylediklerini işiten Hz. Ali'nin bunları kaydettiği en çok benimsenen görüş ise de<sup>177</sup> bu konuda farklı düşünenler de vardır.<sup>178</sup> Ca'fer es-Sâdık'ın "Bizim yanımızda *Mushafü Fâtıma* vardır; onda Allah'ın kitabında yer alan bir harf bile (âyet) yer almamaktadır<sup>179</sup> dediği nakledilmiş, *Mushafü Fâtıma*'nın Kur'ân'ın üç misli olduğu vurgulanmıştır.<sup>180</sup> Keza Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiğine göre *Mushafü Fâtıma*'da Fâtıma'nın vasiyeti,<sup>181</sup> bütün nebilerin, vasilerin ve gelecek olan her melikin adı yazılıdır.<sup>182</sup> İlgili rivayetlerden *Mushafü Fâtıma*'nın Kur'ân'dan ve *Câmia*'dan farklı bir kitap olduğu ve *ahkâmı* içermediği anlaşılmaktadır.<sup>183</sup>

Öte yandan hacim bakımında Kur'ân'ın üç misli olan *Mushafü Fâtıma*'da yer alan bilgilerin mevcut olan Kur'ân'da yer almadığı<sup>184</sup> şeklindeki rivayetle ilgili olarak "el-Kâfi şârihlerinden II. Meclisi (ö. 1110/1698), bu rivayetin sahih olduğunu kaydettikten sonra "*Mushafü Fâtıma*'nın Kur'ân'da zikredilen ahkâmın dışında baş-

177 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 191; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/142. Bazı İsnâaşeri (Celâlî, *Tedvinü's-sünneti's-şerife*, 76) ve bazı Sünnî kaynaklarda (Hafızurrahmân, *Ulûmu'l-hadis*, 59) Saffâr ise Ca'fer es-Sâdık'a dayandırarak onu Resûlullah'ın Ali'ye yazdığını ifade etmekte (bk. Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 187), Hz. Fâtıma'nın yanında babası tarafından yazdırılmış bir kitabın olduğundan bahsedilmektedir. Bk. Celâlî, *Tedvinü's-sünneti's-şerife*, 76. Mehdevîrâd, *Tedvinü'l-hadis in-deş-Ş'ati'l-İmâmiyye*, 54, 382.

178 Kimin tarafından yazdırıldığı konusundaki birbirine zıt rivayetler ve tahlili için bk. Mehdevîrâd, *Tedvinü'l-hadis indeş-Ş'ati'l-İmâmiyye*, 382-389.

179 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 153; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/142. Ancak Saffâr, bu rivayetin sonunda Ca'fer es-Sâdık'ın "Onu Resûlullah, Ali'ye yazdırmıştır" sözünü nakletmiştir. Bu, *Mushafü Fâtıma*'nın Resûlullah'ın vefatından sonra Ali tarafından melekten iştiklerini kaydetmesiyle oluştuğu bilgisine ters düşmektedir.

180 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/141-142.

181 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/142; Mehdevîrâd, *Tedvinü'l-hadis indeş-Ş'ati'l-İmâmiyye*, 404-409.

182 İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebsira mine'l-hayreh*, thk. es-Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî (Beirut: Müessesetü Âli-i Beyt, 1407), 280; Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 204; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/324; Müeddeb, *Târîhu'l-hadis*, 49. Sünnî ulemâdan el-Harâitî (ö. 327/939), Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654 [?]) Hz. Fâtıma'nın (ö. 11/632) yanına girdiği ve onun evinde olan kitapta "*Allah'a ve Resûlüne iman eden komşusuna iyilik etsin*" mealindeki hadisini gördüğünü nakletmesi dikkate alındığında onda bazı hadislerin de olduğu anlaşılmaktadır. Ebû Bekir Muhammed b. Ca'fer el-Harâitî, *Mekârimü'l-ahlâk*, thk. Eymen Abdülcâbir (Kahire: Dâru'l-Âfaki'l-Arabiyye, 1419/1999), 90; Hafızurrahmân, *Ulûmu'l-hadis*, 59.

183 Saffâr, *Besâiru'd-derecât*, 186, 188, 187, 189, 191, 92; Askerî, *Meâlimü'l-medreseteyn*, 2/313; Mehdevîrâd, *Tedvinü'l-hadis indeş-Ş'ati'l-İmâmiyye*, 391, 395.

184 Küleynî, *el-Kâfi*, 1/142.

ka hususları ihtiva etmesi muhtemeldir" der.<sup>185</sup> Aynı şekilde İsnâaşerî âlim Mûsa el-Mûsevî "'Kur'ân'ı biz indirdik onu biz muhafaza edeceğiz"<sup>186</sup> âyetine rağmen Müslüman olan biri, Kur'ân'ın tahrif edildiğine nasıl inanır? Bu inanıştaki bir kimse Müslüman sayılmaz!" diyerek<sup>187</sup> Kur'ân'ın eksik olabileceğine dair iddiaları reddetmiştir. Ebü'l-Kasım el-Hûî (ö. 1413/1992) de "Ancak akli kıt olan biri Kur'ân'ın tahrif edildiğine inanır" diyerek bu konudaki görüşünü beyan etmiştir.<sup>188</sup>

H. Ali'nin vefatından sonra geç bir tarihte tasnif edilip H. Ali'ye nisbet edilen diğer bir eser *Nehcü'l-Belâğ'a*'dır. Her türlü sıkıntının ilacı, tebliğ ve ta'limde Kur'ân'ın kardeşi<sup>189</sup> olarak nitelendirilen *Nehcü'l-belâğ'a*, Şerif er-Radî (ö. 406/1015) tarafından H. Ali'nin hutbelerinden, hikmetli sözlerinden ve Mısır'a atadığı komutanı Mâlik el-Eşter (ö. 37/657) gibi kimselere yazdığı mektuplarından oluşmaktadır.<sup>190</sup> Ancak müellif, IV. (X.) yüzyılda, H. Ali'nin sözlerinden sadece üçte birini bu kitapta toplamıştır.<sup>191</sup> Günümüzde mevcut olan *Nehcü'l-belâğ'a*, 214 hutbe, 79 mektup ve 480 hikmetli söz içermektedir.<sup>192</sup> O, fesâhat ve belâğatta en üst derece kabul edilmektedir. Tarih boyunca bu eser üzerine yüzlerce şerh, ta'lik ve tercümenin yapılmış olması, onun önemini göstermektedir.<sup>193</sup> Bu sebeple *Nehcü'l-belâğ'a*'yı İsnâaşeriyye'nin en önemli rivayet miraslarından birisi olarak tanımlamak mümkündür.<sup>194</sup>

Özetle ifade edersek İsnâaşerî ulemâ, Ehl-i beyt ve masum imamların Sünnet'i yazılı olarak muhafaza etme noktasında bütün gayretlerini sarf ettiklerini, zengin bir literatür bıraktıklarını ifade etmişlerdir. Ehl-i beyt'ten sayılan ya da Ali'yi destekleyen bazı sahâbîler tarafından H. Peygamber'in vefatından sonra yazılmış eserler de vardır.<sup>195</sup>

185 Muhammed Bâkir b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl fi şerhi ahbârî âli Resûl* (Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1404), 3/52. Bu ifade, Kur'ân'ın eksik olduğu anlamına gelmemektedir; zira alternatif bir Kur'ân'ı karşılaştıran görüşlerin hiçbir ilmi temeli bulunmamaktadır.

186 el-Hıcr 15/9.

187 Mûsevî, *eş-Şîa ve't-tashih es-Sirâ ' beyneş-Şîa ve't-teşeyyü'*, 35.

188 Mûsevî, *eş-Şîa ve't-tashih es-Sirâ ' beyneş-Şîa ve't-teşeyyü'*, 132.

189 Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tasnifiş-Şî'a*, 14/ 111.

190 Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tasnifiş-Şî'a*, 14/ 113; Müeddeb, *Târîhu'l-hadîs*, 46.

191 Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tasnifiş-Şî'a*, 24/ 416; Müeddeb, *Târîhu'l-hadîs*, 44; Nâsırî, "İsnâaşeriyye Hadîs Tarihine Genel Bir Bakış", 143.

192 Nâsırî, "İsnâaşeriyye Hadîs Tarihine Genel Bir Bakış", 143.

193 Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tasnifiş-Şî'a*, 14/ 111-161; 24/ 416.

194 Nâsırî, "İsnâaşeriyye Hadîs Tarihine Genel Bir Bakış", 143.

195 Bu dönemde tedvîn edilen kitaplardan biri de *Kitâbü Selmânî'l-Fârisî* olup bu, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra İslâm hakkında bilgi edinmek üzere Roma kralı tarafından gönderilen heyet

## Değerlendirme ve Sonuç

Resûlullah (s.a.v.) zamanında ve onun vefatından sonra hadislerin yazılması ve tedvini bağlamında Ehl-i sünnet ile İsnâaşeriyye arasındaki tartışmaları ele aldığımız çalışmamızda ulaştığımız sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Kendilerini *Hâssa*, Ehl-i Sünnet'i *Âmme* ve *Muhâlif* olarak isimlendiren İsnâaşerî âlimlerin hadislerin tedvini meselesini de *imâmet* konusuyla irtibatlandıkları ve süreci buna göre yorumladıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre Hz. Ali, hadisleri Resûlullah'ın emri ile tedvin ederken ilk üç halifenin hadis rivayetinin azaltılmasını emretmelerini ya da hadislerin yazılmasına engel olmalarını İsnâaşerî âlimler, Ehl-i beyt'in fazileti, Hz. Ali'nin Resûlullah'tan sonra *vasî* olarak meşru halife olduğu gerçeğini, hadislerin rivayet ve yazılı kaydını yasaklayarak saklamak istemelerine, kendi hatalı içtihatlarını ve görüşlerini meşrulaştırma çabalarına bağlamışlar; bu vesileyle hem onları hem de Ehl-i sünnet'i ilzam etme yoluna gitmişlerdir. Aslında ilk üç halifenin bu konudaki tutumu, dinin ikinci kaynağı olan Sünnet konusunda hassas davranma ve ihtiyatlı olmaktan ibarettir. Onlar, birbiriyle çelişen, râvileri tarafından iyi muhafaza edilmemiş, diğer sahâbiler tarafından bilinmeyen rivayetlerin hadisler içine karışmasına mani olmayı hedeflemişlerdir; bu ise Sünnet düşmanlığı değil, Sünnet'i müdafaa ve muhafaza çabasıdır. Aynı konuda hadis rivayetinin azaltılmasına, amel edilen rivayetlere ağırlık verilmesine dair Hz. Ömer'den gelen bir rivayeti alıp benzer muhtevada Hz. Ali'den gelen rivayeti görmezden gelmek çifte standart olarak değerlendirmelidir. İsnâaşeriyye'nin görüşünü desteklemesi hâlinde Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetleri almakta tereddüt etmeyen İsnâaşerî araştırmacıların, ilgili rivayetler hakkındaki Sünnî ulemânın değerlendirmelerine yer vermeleri ilmî emanetle bağdaşmamaktadır. Öyle ki İsnâaşerî araştırmacılar, Hz. Ebû Bekir'in beş yüz hadis ihtiva eden hadis cüzünü yaktırdığını Zehebî'yi kaynak göstererek delil olarak kullanmakta, Zehebî'nin bu rivayet meçhul râviler sebebiyle zayıftır değerlendirmesini ise zikretmemektedir. Ehl-i sünnet âlimleri, Hz. Ömer'in hadisleri cem etmeyi düşündüğüne, bu maksatla bir ay kadar istişare ve istihâre sonucu bundan vazgeçtiğine dair rivayeti, isnadındaki Hz. Osman zamanında doğan 'Urve b. Zübeyr (ö. 94/713)

ile Hz. Ali arasında geçen diyalogları ihtiva eder. bk. (Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahri'l-U'lûm (Necef: Neşriyâtü'l-Mektebeti'l-Murtezaviyye, t.s.) 101; Sadr, *Te'sisü's-Şî'a li u'lûmi'l-İslâm*, 280; Nâsirî, *"İsnâaşeriyye Hadis Tarihine Genel Bir Bakış"*, 138). Selmân-ı Fârisî, Hz. Ali'den sonra te'lifi olan ilk kimsedir. Bk. Şerâfüddin, *Müellîfü's-Şî'a fi sadri'l-İslâm*, 17.



sebebiyle *munkatî*<sup>6</sup>, dolayısıyla zayıf kabul etmişlerdir. Buna rağmen neredeyse hiçbir İsnâaşerî âlim ve araştırmacı bu önemli bilgiyi dikkate almamaktadır. Kal-  
dı ki bir halifenin görüşü bu şekilde olsa dahi sahâbenin çoğunluğunun tedvîn  
konusundaki genel görüşüne ve uygulamasına bakmak ve bunu bütün ashâba  
teşmil etmemek gerekmektedir.

İsnâaşerî âlimlerin hadislerin tedvîni beş safhaya ayırdığı görülmektedir. On-  
lar, hadislerin Resûlullah (s.a.v.) hayatta iken ve kendi emriyle Ali (r.a.) tarafından  
tedvîn edildiğini ve bu faaliyetinin on ikinci imama kadar devam ettiğini savun-  
muşlardır. Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetleri nazar-ı itibara alarak Hz. Pey-  
gamber'in hadislerin yazılı kaydını yasaklayıp yasaklamadığı konusunda İsnâa-  
şerî âlimlerin iki gruba ayrıldıkları görülmektedir. Celâli gibi çağdaş bazı İsnâaşerî  
âlimler, hadis rivayet ve yazımına izin veren, hatta onu teşvik eden rivayetlerle  
birlikte değerlendirdiğinde yazma yasağının söz konusu olmadığı kanaatine  
varmışlardır. Murtezâ el-Askerî, Ali eş-Şehristânî gibi diğer bazı çağdaş İsnâaşerî  
âlimler ise ilk üç halifenin kendi bilgisizliklerini ve hatalı içtihatlarını örtbas ede-  
bilmek için Hz. Peygamber'in hadislerin yazılı kaydını yasakladığı gerekçesine sı-  
ğındıklarını ve hadis rivayet edilmesini yasakladıklarını iddia etmişler, bu konuda  
öne çıkan sahâbîlere hadis rivayetini terk etmeleri için hapis, sürgün, kırbaç ceza-  
sı gibi yollarla baskı uyguladıklarını vurgulamışlardır. Ehl-i beyt'in faziletine dair  
rivayetlerin gizlendiği iddia edilmişse de Ehl-i sünnet kaynaklarında bu konu ile  
ilgili rivayetler yer aldığından bu görüş muteber kabul edilmemiştir.

Özellikle çağdaş İsnâaşerî araştırmacılar ilk üç halifenin hadislerin rivayet ve ya-  
zılı kaydına karşı çıkmalarının hadis uydurulmasına sebep olduğunu iddia et-  
mişlerdir. Onların iddiasına göre halifelerin bu tutumlarının ardında Hz. Ali'nin  
vasî, dolayısıyla halifelîğin Ehl-i beyt'in hakkı olduğu gerçeğini gizleme maksadı  
bulunmaktadır. Onların bu iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır. Halifelerin hadis  
rivayetini ve yazılmasına karşı olduğunu ima eden hadislerle ilgili yanılığının  
sebebi, hadis rivayetini ve Sünnet'e ne kadar değer verdiklerini gösteren riva-  
yetleri dikkate almamaları, söz konusu halifelerin Kur'ân'a ağırlık verip "hadis ri-  
vayetini azaltınız" şeklindeki tavsiyelerini yanlış değerlendirmeleridir. Zira ilk üç  
halifenin, özellikle çoğu sahâbînin bilmediği hadislerin rivayetinde, şahit ya da  
yemin talep etmeleri, hadis uydurmacılığının önüne geçme amacına matuf olup  
Sünnet karşıtlığından değil, Sünnet'e verdikleri önemden kaynaklanmaktadır.  
Halifelerin, Sünnet'i uygulama gayretleri, Kur'ân ve Sünnet'i öğretmek üzere bazı  
şehirlere muallimler göndermeleri bunun açık delilidir. Şu hâlde ilk üç halifenin

Kur'ân'a ağırlık vermelerini, hadis rivayetini yasaklama olarak değil münker ve mevzu rivayetlerin sahîh hadisler arasına karışmasını önleme, Sünnet'i muhafaza, uydurmacılara fırsat vermeme ve ihtiyatlı davranma olarak değerlendirmek daha isabetlidir. Ayrıca hadislerin yazımı (İsnâaşeriyye'nin ifadesi ile tedvîni) hiçbir zaman yasaklanmamışsa o takdirde bu konuda halifeleri suçlamak anlamsızdır. Zira onların bu kadar önemli bir hususta kendiliklerinden bir yasak ihdas etmeleri ya da Resûlullah'ın serbest bıraktığı bir hususta ashâbın temeli olmayan bir görüşe itibar etmeleri mümkün gözükmemektedir. Hadislerin yazımı temelli ve mutlak olarak yasaklanmamışsa -ki bunun caiz olduğunu gösteren rivayetler ve Hz. Peygamber hayatta iken oluşturulan hadis sahîfeleri/cüzleri vardır- Sünnet'e değer vermediklerini iddia ederek ilk üç halifenin şahsında Ehl-i sünnet'i suçlamak haksızlıktır.

İsnâaşerî âlimlerin iddiasına göre, Ehl-i beyt ve Ali'yi destekleyenler hariç ilk üç halife başta olmak üzere diğer sahâbîler, hadislerin yazılmasının Resûl-i Ekrem tarafından yasaklandığını kabul etmişlerdir. Hadis yazılması yasaklanmışsa bunun sebepleri olmalıdır; bu sebeplerin Hz. Ali için geçerli olup olmadığı ve niçin sadece ona serbest olduğu, hatta bizzat Resûlullah tarafından ona yazdırıldığı sorusu önem kazanmaktadır. Kur'ân âyetlerini kırk civarında vahiy kâtibine yazdıran ve bu hususta onlara itimat eden Hz. Peygamber'in âyetten daha önemli olmayan hadisleri tek bir kişiye yazdırması makul gözükmemektedir. Sadece Hz. Ali'nin güvenilir olduğu iddia edilirse inen vahiylerin yazımında bu güvenin niçin aranmadığı sorusuna cevap verilmelidir.

Sübhânî gibi bazı çağdaş İsnâaşerî âlimlere göre mezhepler arasındaki ihtilaflar, yazıya geçirilmediği için iyi korunamayan bu farklı rivayetlerden kaynaklanmıştır. İsnâaşerî âlimlere göre Resûlullah'a verdiği ahdi yerine getirmeyen Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın Ali'nin vasî olduğunu yazdıracağı "kırtas hâdisesi"nde son vasiyetini yazmasına engel olan Hz. Ömer, ilk iki halifenin yolundan giden Hz. Osman ve Muâviye bu ihtilafın baş sorumlularıdır. İsnâaşeriyye'nin iddiasına göre ilk üç halife tarafından hadislerin rivayet ve tedvîn edilmesinin yasaklanmasıyla, pek çok yerde Ali'nin velâyeti ve vasî olduğunu beyan eden Resûlullah'ın sözlerinin gizlenmesi ve bunlar sonraki nesillere intikal etmesinin önüne geçilmesi amaçlanmıştır. Elli iki sahâbînin hadis cüzü oluşturduğu, hadis rivayetinin hiçbir zaman kesilmediği dikkate alındığında İsnâaşeriyye'nin iddia ettiği şekilde bir gizlemenin mümkün olmadığı anlaşılacaktır.

Hülâsa Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692) gibi âlimlerde benzer görüşlere rastlasak da görüşlerdeki benzerlikler oryantalistlerin iddialarının özellikle son dönem İsnâa-

şerî araştırmacıların görüşleri üzerinde etkili olabileceğini düşündürmektedir. Tedvîn konusuna dair eser telif eden bazı Şii araştırmacıların, oryantalistlerin fikirlerinden etkilendiği anlaşılan Mısırlı çağdaş Sünnî araştırmacı Ebû Reyve'nin *Advâ ale's-sünnetin nebeviyye* adlı kitabında yer alan bu husustaki rivayet ve görüşleri kaynak olarak kullanmaları bunu göstermektedir. Onların hadislerin yazılmasının lehine ya da aleyhin e olan Ehl-i sünnet kaynaklarındaki rivayetleri bir bütün hâlinde değerlendirmedikleri, yasakla ilgili yegâne sahîh rivayet olan Ebû Saîd el-Hudrî hadisinin mensûh olduğunu dikkate almadıkları, halifelerin dinin ikinci kaynağı olan hadislerin rivayetinde ihtiyatlı olmalarını, Sünnet'e muhalefet olarak değerlendirdikleri, bu konudaki rivayetlerin delil olmaya elverişli olup olmadığını göz ardı ettikleri dikkat çekmektedir.

Öte yandan Sünnet'e en büyük hizmeti Ehl-i beyt'in yaptığı görüşünü benimseyen İsnâaşerî âlim ve araştırmacılar, buna delil olarak ilk safhada Hz. Ali'nin Kur'ân'ı cem etmesini, bu kitabında Kur'ân ilimlerine de yer vermesini ve aynı şekilde hadisleri Resûlullah'ın yazdırmasıyla tedvîn etmesini göstermişlerdir. Buradaki problem Hz. Ali'nin ve Ehl-i beyt imamlarının Kur'ân ve Sünnet'e hizmetleri müsellemlerle birlikte diğer sahâbîlerin gayretlerini takdir etmemek ya da görmezden gelmektir.

Şîa kaynaklarında Hz. Ali'nin tedvîn ettiği ve daha çok *Câmia*, zaman zaman *Kitâbü Ali*, *Mushafü Ali* gibi adlarla anılan ve hacmi ve muhtevası abartılan hadis ve fıkıh kitabının, ihtiyaç duyulan bütün hukûkî ahkâmı ihtiva eden bir özellik arz ettiği ve Hz. Ali'den sonra sırayla diğer imamlara intikal ettiği vurgulanmıştır. Öyle ki her imam halefine bu eseri teslim etmiş ve imamlar bunun içindeki hükümlere göre amel etmişlerdir. Son imamın gaybete girmesiyle birlikte ortadan kaybolan *Câmia*'nın onun dönüşüyle birlikte yeniden ortaya çıkacağına inanılmaktadır. Şîa kaynaklarına göre Resûlullah'ın Hz. Ali'ye yazdığı ifade edilen *Câmia*'nın aslında hadislerin tamamını değil, yaralamaların diyetinin ne olduğuna varıncaya kadar ahkâma, helal ve harama dair bazı hükümleri ihtiva ettiği vurgulanmakta, bazı kaynaklarda ise onun ahkâmın yanında akîde ve ahlâk konularına da yer verdiği belirtilmektedir. Her ne olursa olsun İsnâaşeriyye açısından da mesele dikkatlice değerlendirildiğinde onun bütün hadisleri kapsamadığı açıktır. Kaldı ki Hz. Peygamber'in bütün hayatı boyunca söyledikleri, yaptıkları ve takrirlerinden oluşan Sünnet'i tek bir kişinin cem etmesi, o günkü şartlarda mümkün gözükmemektedir. Hz. Ali'nin bazı hadisleri yazdığı ise tartışmasızdır. Bunların bir kısmını Resûlullah'ın kendisine yazdırmış olması da muhtemeldir. Ancak bu-

nun Resûlullah'ın imlâ etmesiyle ve hadislerin tamamının yazımına ve tedvînine yönelik bir ameliye olduğu iddiası problemlidir. Kaldı ki Resûl-i Ekrem'in hayatta iken hadisleri yazan tek kişi Hz. Ali olmayıp elli iki civarında sahâbî hadis cüzü oluşturmuştur. Öyle anlaşılıyor ki bu hususta Hz. Ali'nin yegâne farkı, İsnâaşerîye'nin adına *Câmîa* dediği, Ehl-i sünnet ulemâsının *Sahîfetü Ali* olarak adlandırdığı sahîfenin Resûlullah tarafından Hz. Ali'ye yazdırılmış olmasıdır.

Resûlullah'ın imlâ etmesi suretiyle Hz. Ali'nin yazıp tedvîn ettiği kitaplar arasında *Cefr* de yer almaktadır. Şîa kaynaklarında *Cefr-i ebyaz* ve *Cefr-i ahmer* şeklinde iki nevi olan *Cefr*'in muhtevasına dair farklı ve birbirini tutmayan rivayetlerin yer aldığı dikkat çekmektedir. Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatını müteakip meleğîn (Cebrâil) Hz. Fâtîma'yı teselli etmek amacıyla yaptığı ziyaretlerde verdiği gaybî haberlerin Ali tarafından yazılmasıyla oluşan ve Kur'ân ile alâkasının olmadığı ve hukûkî *ahkâmı* ihtiva etmediği anlaşılan *Mushafü/Kitâbü Fâtîma* ise Resûlullah'ın vefatından sonra yine Hz. Ali tarafından tedvîn edilen eserlerdendir.

Hz. Ali'nin Resûlullah hayatta iken Kur'ân ve Sünnet'e yönelik gerçekleştirdiği faaliyetlerde olduğu gibi her imamın kendi zamanında Sünnet'in muhafazasına yönelik çabalarının olduğu, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık zamanında, *asılların* tedvîn edilmesiyle birlikte hadislerin ve Sünnet'in yazılı olarak muhafaza edildiği, daha sonra *asıllardan* yararlanılarak câmilerin ve onları kaynak olarak kullanan *Kütüb-i Erbaa*'nın tasnif edildiği, en son safhada ise cem ve tehzîb türü eserlerin tedvîn edildiği kaydedilmiştir.

Hadislerin yazılı kaydı ve tedvîni ister Ehl-i beyt imamları isterse diğer sahâbîler gerçekleştirmiş olsun önemli olan husus, Allah Resûlünün hadislerinin çoğunun günümüze güvenilir yollarla intikal etmiş sahih rivayetler olmasıdır. İsnâaşerî âlimler, Ehl-i beyt'in tedvîn ettiği kitapları öne çıkararak masum kabul ettikleri Ehl-i beyt imamlarının bu hususta da öncü ve önde olduğu görüşünü benimsemektedirler. Ne var ki Hz. Ali'nin tedvîn ettiği kitapların, gâib imamla birlikte ortaya çıkacağı iddia edilse de, hiçbirinin günümüzde mevcut olmadığını görürüz. Muhammed el-Bâkır ve daha yoğun olarak Ca'fer es-Sâdık zamanında tedvîn edilen *dört yüz asıldan* bahsedilse de Şeyh et-Tûsî ancak elli dokuz musannifini zikredebilmiş, söz konusu *asıllardan* ise ancak on altısı neşredilmiştir. *Asılların* tedvîni tarih olarak II. (VIII.) asrın ortalarına tekabül etmektedir. Ashâbın oluşturdukları hadis cüzlerinde yer alan hadisler, tamamen olmasa da büyük oranda Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i içinde tahrir edilmiştir. Ayrıca Hemmâm b. Münebih'in, hocası Ebû Hüreyre'den aldığı hadislerden oluşan hadis cüzü *es-Sâhife*

*tû's-Sahîha* günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir. Şu hâlde İsnâaşeriyye'nin bu konuda Ehl-i sünnet'e bir üstünlüğü bulunmamaktadır.

Son söz olarak, imâmeti dinin iman esaslarından kabul eden ve Ehl-i beyt'e mensub on iki imamın imâmet ve velâyetini hemen her konuda merkeze alarak buna göre değerlendirmeler yapan İsnâaşeriyye'nin, hadislerin tedvîninde de Ehl-i beyt'e çok büyük bir rol biçtiği, hatta hadislerin tedvînini Ehl-i beyt'e hasrettiği, halifelik hakkını almakla suçladığı ilk üç halifeyi ve kendileri gibi düşünmeyen ashâbî ise, öyle olmadığı hâlde, Sünnet'e muhalefetle ilzam etmeye çalıştıkları gözlemlenmektedir. İsnâaşeriyye'nin kendisi için *Hâssa*, Ehl-i sünnet için ise en tanınan ismi yerine *Âmme* kavramını tercih etmesinde bu muhalefet ve rekabetin etkileri bârizdir.

## Kaynakça

- Acâc el-Hatîb. *es-Sünnetü kable't-tedvîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Ağırman, Cemal. "Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Hadis Kitâbeti". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5/1 (2001), 155-168.
- Ahmed Muhammed eş-Şâkir, *el-Bâisü'l-hâsis şerhu İhtisârî Ulûmi'l-hadîs*. ta'lik Nâsiruddîn Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1417/1996.
- el-Askerî, Murtezâ. *Meâlimü'l-medreseteyn*. Tahran: Müessesetü'l-bi'se, 1406/1986.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009.
- Aydınlı, Abdullah. "Hadis Rivayetinde Yazının Kullanımı ve Güvenilirliği", *Sünnetin Dindeki Yeri*. İstanbul: Ensâr Yayınları, 1995: 307-330.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadiste Tesbit Yöntemi*. İstanbul: Kitabevi, 2003.
- el-A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fi'l-hâdisi'n-nebevî*. Riyad: yy. 1401/1981.
- el-A'zamî, M. Mustafa. *Studies in Early Hadith Literature*. Indianapolis: American Trust Publication, 1978.
- Bakan, Tevhid. "Çağdaş İsnâaşerî Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26, Erzurum (2006):107-156.
- Brown, Daniel. *İslâm Düşüncesinde Sünnet'i Yeniden Düşünmek*. çev. Sabri Kızılkaya- Salih Özer. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- el-Celâlî, Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî. *Tedvînü's-sünneti's-şerîfe*. Kum: Mektebül-İ'lâmî'l-İslâmî, 1413/1993.
- Çap, Sabri. *Goldziher Öncesi Oryantalizm ve Hadis*. Ankara: İlahiyat, 2019.
- Demirel, Serdar. *Ehl-i Sünnet ile İmâmîye İsnâaşeriyyesi Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*. İstanbul: Polen Yayınları, 2014.
- Ebü Reyve, Mahmud. *Advâ ale's-sünneti'n-nebeviyye*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Tedvîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

- Esed, Nâsır. *Mesâdiru'ş-şî'ri'l-câhili*, Kahire: Dâru'l-Meârif, 1381/1962.
- el-Esterâbâdî, Muhammed Emin b. Muhammed Şerîf el-Ahbârî. *el-Fevâidü'l-medeniyye*. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî li Câmî'ati Müderrisin. 1424/2003.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. çev. C. R. Barber ve S. M. Stern. Chicago, New York: Aldine, 1967-1971.
- Ğulâm Resûl, Muhammed Tâhir b. Hakîm. *es-Sünne fî müvâcehetü'l-ebâtil*. yy. Da'vetül-hak, 1402/1981.
- Gül, Mutlu - Kahraman Hüseyin. "Hz. Ebû Bekr ve Hz. 'Umer'in Hadis Tedvînine Bakışları ile İlgili Rivayetlerin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/1 (2015),137-156.
- Hafızurrahmân, İbn Hakîm Abdülcebbar. *Ulûmü'l-hadis beyne Ehli's-sünne ve'ş-Şia İmâmiyye İsnâşeriyye*. Doktora tezi. International Islamic University, 2010.
- el-Hâkîm, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyi Muhammed en-Nisâburî. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn fî'l-hadis*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hamîdullah, Muhammed. *el-Vesâiku's-siyâse*. Kahire: y.y. 1956.
- el-Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer. *Mekârimü'l-ahlâk*. thk. Eymen Abdülcâbir. Kahire: Dâru'l-Âfaki'l-Arabiyye, 1419/1999.
- el-Hâşimî, Ahmed b. İbrahim. *Cevâhiru'l-edeb fî edebiyat ve inşâi lügati'l-Arab*. Beyrut: Müessesetü'l-meârif, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Takyidü'l-ilm*. thk. Sa'd Abdülgaffâr Ali, b.y.: Dâru'l-İstikâme, ts.
- el-Hillî, Cemâleddîn el-Hasan b. Yûsuf. *Keşfü'l-murâd fî şerhi tecridi'l-i'tikâd*, Kum: Menşûrâtü Şûkürî, 1386/1966.
- el-Hulû, Seyyid Muhammed Ali. *Târihu'l-hadîsi'n-nebevî*. Kum: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, 1386/1966.
- Hur el-Âmilî, Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgarî. *Vesâilü'ş-Şia ilâ tahsili mesâilî'ş-şeria*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: Müessesetü Âli Beyt li İhyâi't-Türâs, 1414/1993.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakdi fî ulûmi'l-hadis*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh el-Kurtubî. *Câmiu beyâni'l-ilm*. thk. Ebül-Eşbâl ez-Zührî. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzi 1414/1994.
- İbn Asâkir, Ebül-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târihu Dimaşk*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebül-Fazl Şehâbeddin Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1416/1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Dâru Âfâki'l-Cedîd, ts.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru'l-fikr İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1407/1986.
- İbn Receb, Zeynüddîn el-Hanbelî. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdürrahîm Saîd. Zerkâ: Mekketü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddin Osman b. Abdirrahmân. *Ulûmü'l-hadis*. thk. Nureddin Itr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2002/1423.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *İslam Düsüncesinde Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.
- el-Kummî, İbn Bâbeveyh. *el-İmâme ve't-tebsira mine'l-hayreh*. thk. es-Seyyid Muhammed Rızâ el-Hüseynî. Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 1407/1986.

- Kutluay, İbrahim. *İsnâaşeriyeye'de Hadis Usûlü (Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020.
- Kutluay, İbrahim. "İsnâaşeriyeye İmâmiyyesi'ne Göre Hadis ve Sünnetin Kaynakları". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu III*. edit. Abdullah Aydın, Hayati Yılmaz, Erdinç Alatlı vd. 179-212. İstanbul: Ensar Yayınları 2018.
- Kutluay, İbrahim. "İmâmiyye Şiası'na Göre Sahâbenin Adaleti Problemi". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe Sempozyumu II*. 75-114. edit. Hayati Yılmaz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Kutluay, İbrahim. "Oryantalistlerin Erken Dönemde Hadislerin Yazılmadığına Dair İddiaları Karşısında Abbott, A'zamî ve Sezgin'in Görüşlerinin Mukayesesi". *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet*. Yayına hazırlayan Fikret Karaman; edit. Abdulhan Ünlüsoy, Serkan Demir. 1/ 11-33. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2019.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Kuzudişli, Bekir. Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad. İstanbul: BSR Yayıncılık, 2011.
- el-Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâfî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Mir'âtü'l-ukûl fi şerhi ahbârî âli Resûl*. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1404.
- el-Mehdevîrâd, Muhammed Ali. *Tedvînü'l-hadis inde's-Şi'ati'l-İmâmiyye*. Tahran: Hastînamâ, 1431/2010.
- Muhammed Abdürrezzâk Hamza, *Zulûmâtü Ebi Reyve emâme Eğvâ'î's-sünneti'l-Muhammediyye*. Kahire: yy., 1379/1959.
- el-Müsevî, Mûsâ. *eş-Şia ve't-tashîh es-Sırâ beyne's-Şia ve't-teşeyyü'*, b.y.: 1408/1988.
- el-Müeddeb, Seyyid Rızâ. *Târihu'l-hadis*. trc. Seyyid Abdülkerim Haydarî. Kum: Merkezü'l-Mustafâ el-Âlemî, 1431/2009.
- en-Nâsîrî, Ali. "İsnâaşeriyeye Hadis Tarihine Genel Bir Bakış". *Misbah Dergisi* 7-8 (2014): 137-166.
- en-Necâşî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Abbâs. *Ricâlü'n-Necâşî*, Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1418/1997; ikinci nüsha Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 1431/2010.
- Nu'mânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim Ca'fer. *Kitâbü'l-gaybe*. thk. Fâris Hasûn Kerim, b.y.: Dârü'l-Cevâdîn, 1432/2011.
- Özpinar, Ömer. *Şia Hadis Tarihinin Teşekkül Dönemi, Sebepler ve Sonuçlar*. Konya: Aybil Yayınları, 2014.
- Usûlü sittete aşara mine'l usûli'l-evveliyye*. thk. Ziyâüddîn el-Mahmûdî. Kum: Dârü'l-Hadis li't-Tibâati ve'n-Neşr, 1381/1961.
- es-Sadr, Seyyid Hasan. *Te'sîsü's-Şi'a li ulûmi'l-İslâm*, Tahran: Menşûrâtü'l-A'lemî, ts.
- es-Sadûk (İbn Bâbeveyh), Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin. *el-Emâli*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404.
- es-Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh el-Kummî. *Besâirü'd-derecât*. Beyrût: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.
- es-Sehâvî, Ebü'l-hayr Şemsüddîn, *Fethu'l-muğîs fi şerhi Elfiyeti'l-hadis*. thk. Ali b. Hüseyin. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sezgin, Fuat. *Arab-İslâm Bilimler Tarihi (Almanca aslından tercüme)*. İstanbul: Prof. Dr. Fuat Sezgin Araştırma Vakfı, 2015.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto, 2015.

- es-Sibâi, Mustafa. *es-Sünne ve mekânetühâ fi't-teşrii'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1421/2000.
- es-Sincânî, Ca'fer. *Devruş-Şi'a fi'l-hadis ve'r-ricâl neş'eten ve tatavvuran*. Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1431/2010.
- es-Sübhânî, Ca'fer. *es-Buhûs fi'l-milel ve'n-nihal*. Kum: Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, 1427/2006.
- es-Süyûti, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribü'n-Nevevi*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryâbî. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994.
- Şehidü's-Sânî, Ebû Muhammed Zeynüddin b. Ali el-Âmilî. *er-Riâye fi ilmi'd-dirâye*. thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkâl. Kum: Mektebetü Âyetullâh el-Mer'aşı, 1433/2012.
- eş-Şehristânî, Ali. *Men'u tedvini'l-hadis*. Kum: Müessesetü'r-Râfid, 1430/2009.
- eş-Şehristânî, Ali. *Târihu'l-hadîsi'n-nebevî*. Kum: Dâru'l-Gadir, ts.
- Şerefüddin, Seyyid Abdülhüseyn. *Müellifü'ş-Şi'a fi sadri'l-İslâm*. thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî Bağdat: Mektebetü'l-Endülüs, ts.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah, Abdullah b. Muhsin b. İbrahim. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- et-Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- et-Tahrânî, Muhammed Muhsin Âgâ Büzürg. *ez-Zer'i'a ilâ tasnifi'ş-Şi'a*. Beyrut: Dâru'l-Ehûk, 1403/1983.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-Fihrist*. Muhammed Sâdik Âl-i Bahri'l-U'lûm. Necef: Neşriyâtü'l-Mektebeti'l-Murtezaviyye, ts.
- et-Tusî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Emâli*. Necef: Matbaatü Nu'man, 1384/1964.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-Emâli*. thk. Behrâd el-Ca'ferî, Ali Ekber el-Gaffârî. Tahrân: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1381.
- et-Tusî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-Gaybe*. thk. Abdullah et-Tahrânî ve Ali Ahmed Nâsîh. Kum: Müessesetü'l-Meârifi'l-İslâmiyye, 1411/1991.
- Türcan, Zişan. "Sahabenin Hadis Tasavvurunda Vahiy-Kitabet İlişkinin Yeri". *Turkish Academic Research Review/Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*. 4/4 (2019), 455-474.
- Ünal, Abdullah. *İsnâşeriyye'da Hadis Usûlü*. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.
- el-Yemânî, Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî. *el-Envârü'l-kâşife limâ fi kitâbi Eğvâ' 'ale's-sünneti'l-Muhammediyye mine'z-zelel ve't-taqlil ve'l-mücâzele*. Kahire: yy. 1378/1958.
- Yurdagür, Metin, "Cefr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 7/215-218, İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yücel, Ahmet. "Hadislerin Yazılmasıyla İlgili Rivayetlerin Tenkit ve Değerlendirilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16-17 (1998-1999): 91-121.
- Yücel, Ahmet. " Kitâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/81-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- ez-Zehrânî, Muhammed b. Matar *Tedvinü's-sünneti'n-nebeviyye neş'etühû ve tatavvuruhû*, Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1426.



# Devlet İdaresiyle İlgili Konularda Hanefî Fıkıh Literatüründeki Hükümlerle Ebu Hanife'nin İktidara Yönelik Tavrı Arasındaki Farklılık

**Öz:** Bu makalede, Ebu Hanife'nin devlet idaresine karşı tutum ve davranışlarıyla Hanefî eserlerde devlet yönetimiyle ilgili konularda yer alan hükümler arasında farklılık bulunduğu tezi savunulmaktadır. Ebu Hanife Emevi ve Abbasi dönemlerinde yaşamış ve her iki devlet idaresinin kendisine teklif ettiği görevleri kabul etmemiş, bu nedenle baskı ve işkence görmüş, hapse atılmış hatta bu baskılar onun ölümüne sebebiyet vermiştir. Ebu Hanife'nin bu tutumuyla devlet idaresine karşı muhalif bir konumda yer aldığı, en azından yönetimlerin yanında yer almak istemediği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, Hanefî mezhebinde devlet başkanına önemli yetkiler tanıdığı ve birçok hususun onun iznine bağlandığı görülmektedir. İlgili konularda diğer mezheplerin hükümleri dikkate alındığında Hanefîler'in en uç konumda bulunduğu anlaşılmakta, bu durum devlet başkanlarının ısrarlı görev tekliflerini kabul etmeyip işkence gören Ebu Hanife'nin tutumuyla, kanaatimizce, farklılık arz etmektedir. Makalede bu farklılık analiz edilecektir.

**Ahahtar Kelimeler:** Ebu Hanife, Devlet Yönetimi, Hüküm, Hanefî Literatürü

Ahmet  
AYDIN 

**Difference Between the Legal Provisions in the Hanafî Fiqh Literature on the Issues Related to the State Government and the Abu Hanifa's Attitude towards Power**

**Abstract:** In this article, we support the thesis that there is a difference between the attitudes and behaviors of Abu Hanifa towards the state government and the legal provisions related to state administration in Hanafî works. Abu Hanifa lived during the Umayyad and Abbasid periods and did not accept the duties offered by both state administrations, so he was subjected to pressure and torture, imprisoned and even these pressures caused his death. It is understood that with this attitude of Abu Hanifa, he was in an opposing position against the state administration, at least he did not want to be with the administrations. On the other hand, it is seen that in the Hanafî school, the head of state was given important powers and many issues were subject to his permission. Considering the provisions of other Islamic law school on the related issues, it is understood that the Hanafîs are at the extreme position, which, in our opinion, differs with the attitude of Abu Hanife, who has been tortured by not accepting the insistent duty offers of the heads of state. This difference will be analyzed in the article.

**Keywords:** Abu Hanifa, Government Administration, Legal Provisions, Hanafî Literature

\* Doç. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: ahmetay81@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7164-6149>

## Giriş

Ebu Hanife, İmâm-ı Âzam (en büyük lider) sıfatıyla anılan bir mezhep önderidir. Vefat ettiğiğinde kendisine işkence yapan Halife Ebu Cafer el-Mansur'un (ö. 158) dahi cenazesine iştirak etmesi<sup>1</sup>, onun halk nezdindeki itibarını göstermesi açısından önemlidir. Ebu Hanife'nin (ö. 150) Müslümanlar tarafından bir mezhep önderi kabul edilmesinin, halk indinde bu derece otorite ve itibar kazanmasının arka planında bazı hususların etkili olduğu ileri sürülebilir.

Yaptığımız bir araştırmada Ebu Hanife'nin İslam toplumunda otorite ve itibar kazanmasında, kamu görevi kabul etmemesi, devlet yöneticilerinin baskılarına sonuna kadar direnmesi, halkın sempati duyduğu Hz. Ali evladiyla iyi ilişkiler içinde olması, zamanla yöneticilerin kendisine iade-i itibarda bulunmaları gibi bazı unsurların etkili olduğu neticesine ulaşılmıştır.<sup>2</sup> Tarafımızdan tespit edilen bu gerekçeler arasında özellikle onun kamu görevi almaması, makalemiz açısından önemlidir. Onun devlet memurluğunu reddiyle kamu görevlilerinin hediye kabul etmemesinin bir açıdan benzerlik gösterdiği söylenebilir.<sup>3</sup>

- 1 Mustafa Uzunpostalcı, "Ebu Hanife", *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), X, 131.
- 2 Bu niteliklerin genel olarak diğer mezhep imamları için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu unsurların onların güvene dayalı otoritelerini nasıl inşa ettikleri hususunda şu neticeye ulaşılmıştır:  
*"Emevî idaresinin iktidarı ele geçirerek hilâfeti saltanata çevirmesinden sonra, toplumda adalet ve hakkaniyete aykırı icraatlara sebep olmaları ve sonra gelen Abbâsî devrinde de önemli bir değişikliğin olmamasının toplumda siyasi otoritelere karşı bir güven problemi yarattığı söylenebilir. İslam ümmetinin ilk dört halife devrine içten içe özlem duyduğu, ilk halifelerin diğer yöneticilerden farklılığını vurgulamak için "hulefâ-i râşidîn" olarak adlandırıldıkları, sadece siyasi otorite olarak ön plana çıkan idarecilere karşı ilk halifelerin siyasi yönetimleri yanında dini otoritelerine de ihtiyaç duyulduğu ve bu ihtiyacın halkın iktidarlara karşı memnuniyetsizliğine tavir ve duruşlarıyla adeta tercüman olan mezhep liderleriyle karşılandığı düşünülebilir.* (Ahmet Aydın, "Dört Mezhep İmâmının Otoritesini Tesis Eden Temel Unsurlar -Güven-Otorite İlişikisine Dair Bir Analiz-", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4 (2017): 87).
- 3 Kamu görevlilerinin hediye almaması ilkesinin arka planındaki saik, en güzel şekilde Ömer b. Abdülaziz tarafından vurgulanmıştır: Halife kendisine hediye olarak sunulan elmalardan birini alıp kokladıktan sonra iade eder. Bunun üzerine kendisine Hz. Peygamber (as), Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hediyeleri kabul etmesine rağmen neden hediye almadığı sorulduğunda çok veciz bir cevap verir: "Onlara verilenler, hediye; onlardan sonra gelen devlet memurlarına verilenler ise rüşvettir." Ömer b. Abdülaziz bu sözleriyle, Hz. Peygambere (as) ve diğer iki halifeye hediye verenlerin ikramlarıyla onları yanlışa yönlendiremeyeceklerini gayet iyi bildiklerini, sonraki devlet memurlarına hediye verenlerin ise onların devletle ilişkili meselelerde kendilerine yardımcı olunması maksadıyla hediye sunduklarını ima etmektedir (Ebu Abdullah İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru Sadır, 1968), V, 377).

Normalde hediye, karşı tarafa yapılan bir lütuf olarak görülse de, hediye sunulan kişinin devlet memuru olması halinde “el-insân abdül-ihsân (insan iyiliğin kölesidir)” sözünün belirttiği gibi iyilik yapılan kişiyi etkileme, onu elde etme maksadı taşıyabilmektedir. Ebu Hanife'ye teklif edilen görev de, zahiren lütuf olarak görülmekle birlikte aynı amaca hizmet eder bir mahiyete sahiptir. Bu bağlamda onun mevcut iktidarların icraatlarını onaylamak, onların adil olmayan kararlarının bizzat uygulayıcısı konumunda bulunmak istemediğinden kamu görevini üslenmekten kaçındığı söylenebilir. Ayrıca devlet görevinin sivil ortamdaki gibi özgürce hukuk kurallarının inşası için müsait olmadığı ileri sürülebilir. Nitekim Ebu Hanife'nin Kufe kadısı İbn Ebî Leyla'nın (ö. 148) verdiği hükümleri ders ortamında öğrencileriyle tartıştığı, bu konuda yönetim tarafından uyarıldığı ve bir müddet fetva vermesinin yasaklandığı nakledilmektedir.<sup>4</sup>

Buraya kadar zikredilen bilgiler ışığında, Ebu Hanife'nin savunduğu görüş ve değerler uğruna iktidarın baskılarına bütün gücüyle direndiği ileri sürülebilir. Bu, konunun ideal yönünü oluşturmaktadır. Bir de meselenin reel boyutu vardır. Onu da, idarenin icraatları ve kadıların uyguladığı pratik hukukta görebiliriz. Ebu Hanife'nin görüşlerini eleştirdiği İbn Ebi Leyla, devletin şiddetle ihtiyaç duyduğu hukuk fonksiyonunu icra eden bir hakimdir. Ebu Hanife, onun verdiği kararları rahat şekilde eleştirmiş, kendisine yapılan kadılık teklifini kabul etmemiştir. Bu durumda, devletin hukuku nasıl ve hangi araçlarla uygulayacağı sorusu gündeme gelmektedir.

İslam tarihi boyunca Müslümanların otorite kabul ettiği fakihlerden hukuki konuları öğrenmeleri, sorularına cevap bulmaları mümkün olmuştur. Ancak özellikle devlet yaptırımının gerekli olduğu konularda mahkemelere ve onları idare eden hakimlere ihtiyaç bulunmaktadır. Ayrıca her fakihin otorite kabul edildiği, aynı konuda birçok fetvanın ortaya çıktığı durumlarda hukuk karmaşasını izale etmek de devlete kalmaktadır. Nitekim İmam Mâlik'in (ö. 179) el-Muvatta' adlı eserinin, yöneticiler tarafından kanun metni kabul edilmesine dair teklifleri, hukuki istikrarı sağlama maksadına dönüktür. Ancak İmam Malik'in Ebu Hanife'ye benzer şekilde idealist bir yaklaşımla bu teklifi reddetmesi idarecilerin önündeki problemi çözememiştir. Bunun üzerine yöneticilerin toplumda otorite kabul edilen Ebu Hanife'nin önde gelen öğrencilerinden Ebu Yusuf'u (ö. 182) kadılık kadılık makamına getirerek meseleye çözüm bulmaya çalıştığı söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında, yönetimin Ebu Hanife'ye karşı sadece kin ve düşmanlığa dayalı bir

4 Uzunpostalcı, “Ebu Hanife”, X, 134.

siyasete yönelmediği, genel anlamda hukuk problemine çözüm bulmaya çalıştığı, aksi takdirde onun öğrencilerinin hukuk alanında önemli görevlere atanmalarının beklenemeyeceği söylenebilir.

Bu noktada şu sorular ön plana çıkmaktadır: Devlet memuru oldukları andan itibaren Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in hukuki problemlere bakışı Ebu Hanife ile aynı olabilir mi? Yoksa onlar, idareci konumunda bulunmaları hasebiyle yönetimi daha ziyade gözeten yaklaşımla bazı meseleleri değerlendirmek durumunda kalmışlar mıdır?

Bu makalede diğer mezheplere kıyasla Hanefi hukukçuların devlet yöneticisinin yetkilerini daha ziyade ön plana çıkararak hükümlere yer verdiği tezi savunulmakta ve bu yaklaşımın Ebu Hanife'nin iktidara karşı pratik tavrından farklı olduğu vurgulanmaktadır. Hanefiler'in farklı konumu, ilgili konuda onların görüşleri diğer mezheplerin hükümleriyle mukayese edildiğinde daha belirgin şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, Hanefi hukukçuların görüşleri yanında diğer mezheplerin yaklaşımlarına yer verilerek mukayeseli analizler yapılacaktır.

## 1. Yöneticilerin Hak ve Yetkilerinin Ön Plana Çıktığı Meseleler

Konu iki kısımda ele alınacaktır. İlk olarak isyan suçunda Hanefi hukukçuların görüşleri incelenecek ve diğer İslam hukukçularının isyan suçuyla ilgili tespit edebildiğimiz bazı değerlendirmelerine yer verilecektir. Daha sonra devlet başkanının yetkisinin vurgulandığı bazı konularda Hanefi hukukçularla diğerleri arasındaki yaklaşım farklarına temas edilecektir. Farklı birtakım meseleleri ihtiva etmesi isyan suçunu müstakil olarak ele almayı gerekli kılmıştır.

### 1. 1. İsyân Suçu

Devlet idaresiyle ilgili hususlarda Ebu Hanife'nin iktidara yönelik tavrıyla Hanefi doktrini arasındaki farkın belirgin şekilde ortaya çıktığı hususların belki de en önemlisi isyan suçuyla ilgili hükümlerdir. Nitekim Yaman, hukuk-siyaset ilişkisini incelediği makalesinde reel politiğin içtihatlar üzerindeki etkisi bağlamında ilgili konuya temas etmekte, kurucu imamlara ait tavrın sonraki hukukçular tarafından asıl mihverinden kaydırıldığını ileri sürmektedir.<sup>5</sup>

5 Bu bağlamda Yaman, Ebu Hanife'nin Zeyd b. Ali isyanını maddeten desteklediğini, Muhammed b. en-Nefsüzzekiyye'nin kardeşi İbrahim'in isyanının desteklenmesi gerektiğini açıkça belirttiğini zikretmektedir (Ahmet Yaman, Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanife Dönemi,

İsyan suçunda Yaman'ın görüşlerine paralellik arz eden bazı hususlara Hanefî metinlerde rastlanmaktadır. Örneğin Ebu Hanife'ye göre, fitne ve kargaşa anında insanların fitneden uzak durup evlerinden çıkmamaları en doğru olan tavidir. Oysa Hanefî literatürde benimsenen görüş, Müslüman toplumun idarecinin yanında yer alarak isyancılara karşı savaştır. Bu hükümlerle Ebu Hanife'nin yaklaşımı arasındaki fark nedeniyle kurucu imamın sözlerinin farklı şekillerde yorumlandığı görülmektedir. Birçok Hanefî eserde Ebu Hanife'nin görüşünün herhangi bir yöneticinin mevcut olmadığı koşullara özgü olduğu ileri sürülmüş, imkanı olan kişinin isyancılara karşı yöneticiye yardım etmesinin farz olduğu belirtilmiştir.<sup>6</sup> Kâsânî (ö. 587), Ebu Hanife'nin görüşünün yöneticinin halkı isyancılara karşı yardıma çağırması haline özgü olduğunu savunmuştur.<sup>7</sup>

İsyan suçunu "havâric" başlığı altında ele alan Serahsî (ö. 483), Ebu Hanife'nin fitne ve kargaşa anında insanların fitneden uzak durup evlerinden çıkmamaları görüşüne yer vererek konuya giriş yapmıştır. Daha sonra Serahsî, toplum bir yönetici üzerinde ittifak edip güven içinde yaşarken birilerinin isyan maksadıyla ortaya çıkması halinde, Müslümanların toplu şekilde isyancılara karşı koyması gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda Serahsî "müminlerden iki grup savaştıklarında aralarını uzlaştırsın. İki gruptan biri diğerine saldırırsa, saldıranlar Allah'ın dinine dönünceye kadar onlarla savaşın"<sup>8</sup> ayetini delil olarak zikredip nasta yer alan "savaşın" emrinin gereklilik ifade ettiğini ileri sürmüştür.<sup>9</sup>

Ayrıca Hanefî hukukçular, bazı sahabilerin fitne ortamında herhangi bir tarafa katılmamalarını güç ve imkan sahibi olmamalarıyla açıklamışlardır.<sup>10</sup>

*İslami Araştırmalar*, 15/1-2 (2002): 277-278). Ebu Hanife'nin bu isyanları desteklediğine dair nakillerin eleştirisi için bkz. Adem Tutar, Ebu Hanife'nin Din-Siyaset İlişkisi Açısından Konumu, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefîlik-Mâturîdîlik- 05-07 Mayıs 2017*, 2 (2017): 585-593.

- 6 Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), II, 171-172; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâyık şerhu Kenzi'd-dekâik*, (Bulak: Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314), III, 294-295; Kemâleddîn Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamîd İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, (Mısır, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1389/1970), VI, 103.
- 7 Ebû Bekr Alâeddin Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'î-us-sanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î*, (Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1402/1982), VII, 140.
- 8 Hucurât Süresi, 49/9.
- 9 Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsî, *el-Mebsût*, (Kâhire: Matbaatu's-Sa'âde, 1324-1331), X, 124.
- 10 Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik*, III, 294-295; İbnü'l-hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VI, 103.

Ebu Hanife'nin yaklaşımıyla sonraki Hanefi hukukçuların isyan suçuyla ilgili görüşleri arasındaki fark açıkça görülmektedir. Hanefi hukukçuların Ebu Hanife'nin görüşünü yorumlarken ileri sürdükleri gerekçelerin eleştiriye açık olduğu söylenebilir. Örneğin, onun fitne döneminde Müslümanların bulunduğu yerde kalması tavsiyesinin herhangi bir yöneticinin bulunmadığı dönemle ilişkilendirildiği, ancak bu koşulların tarihte neredeyse hiç olmadığı söylenebilir. Ayrıca isyan suçundan bahsedebilmek için bir yöneticiye karşı ayaklanma olmalıdır ki, bu, yöneticinin mevcudiyetini gerektirir. Aynı şekilde, Ebu Hanife'nin tavsiyesinin yöneticinin halkı isyancılara karşı hareket etmeye çağırmadığı durumlarda geçerli olduğuna dair Kâsânî'nin gerekçesi, kanaatimizce, tartışmaya açıktır. Zira Ebu Hanife, yöneticinin halkı isyancılara karşı hareket etmeye çağırması halinde icabetin gerekli olduğundan bahsetmemiştir. Ayrıca isyan dönemlerinde yöneticilerin halktan destek talep etmesi beklenir. En azından devlet yöneticileri halkın ayaklanmalara destek vermemesini talep ederler ki, bu, isyan edenlere sevgi ve hoşgörü beslememeyi de ihtiva etmektedir. Ancak Ebu Hanife'nin sözünden (fitne ve kargaşa anında herkesin bundan uzak durup evinde oturması) yukarıda ileri sürülen hususlar anlaşılacak gibi, onun tarih kitaplarında anlatılan biyografisinde Hanefi hukukçuların söylediği tarzda yönetimin yanında yer alma tavrı kesinlikle görülmemektedir.

Hanefi metinlerde isyan suçuyla ilgili yukarıda zikredilen görüşün dışında Ebu Hanife'nin genel yaklaşımından farklılık arz eden başka bir hüküm, isyancıların cenaze namazının kılınmasıyla ilgilidir. Hanefi mezhebinde, isyancılardan ölenlerin cenazelerinin yıkanmayacağı ve cenaze namazlarının kılınmayacağı kabul edilmiştir.<sup>11</sup> Serahsî, bu görüşü Muallâ b. Mansur'un (ö. 211) İmâmeyn'den naklettiğini belirtmiştir.<sup>12</sup> Kâsânî, bu görüşü Muallâ b. Mansur'un Ebu Yusuf kanalıyla Ebu Hanife'den aktardığını belirttikten sonra bunun İmâmeyn'e ait bir hüküm olduğunu açıklamıştır.<sup>13</sup> Serahsî ve Kâsânî'nin metinlerinden bu görüşün Ebu Hanife'ye değil; İmameyn'e ait olduğu anlaşılacaktır.

Hanefi eserlerde bu hükmün gerekçesi, isyancıların Müslümanlarla savaş halinde öldürülmeleri, bu nedenle cezalandırılmaları ve cezanın diğerleri için caydırıcı olmasıyla açıklanmıştır.<sup>14</sup> Cenaze namazının kılınmama yaptırımı, herhangi bir suç-

11 Serahsî, *Mebûsât*, II, 53; Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, I, 249-250.

12 Serahsî, *Mebûsât*, II, 53.

13 Kâsânî, *Bedâi*, I, 303.

14 Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, I, 249-250.

tan dolayı idam cezası verilen kişinin asıldığı yerde bırakılması ve bunun başkaları için caydırıcı olmasına benzetilmiştir.<sup>15</sup> Yani her iki ceza da caydırma amaçlıdır.

Şâfiî mezhebinde ise isyancıların cenazeleri yıkanır ve namazları kılınır.<sup>16</sup> Hanbelî mezhebi de Şâfiî mezhebinin görüşünü savunmuştur.<sup>17</sup> Mâlikîler, fazilet ehli kişilerin ve devlet başkanının, isyancıların cenaze namazını kılmayıp diğerlerinin bu görevi ifa edeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>18</sup>

Mezheplerin görüşleri incelendiğinde, Hanefî mezhebinin bu konuda en uçta yer aldığı ve isyancılara karşı sert bir tutum sergilediği söylenebilir. Bu konuda onları Maliki mezhebinin takip ettiği ileri sürülebilir. İsyancıların cenaze namazlarının kılınması hususunda hoşgörülü tavrın Şâfiî ve Hanbelîler tarafından benimsendiği anlaşılmaktadır. İsyancıların cenaze namazı konusunda, Hanefî ve Malikî mezhebinin bir tarafta, Şâfiî ve Hanbelîler'in diğer kısımda yer aldığı söylenebilir. Mezheplerin görüşleriyle ilgili benzer bir durum, isyancılara yönelik savaş metotlarına dair hükümlerde de görülmektedir.

Şâfiî ve Hanbelî mezhebinde mancınık atma, sel gönderme, yangın çıkararak zarar verme gibi kitle imha edici silah olarak tabir edilebilecek vasıtalar (Müslümanların başka şekilde kurtulma imkanı bulamadığı koşullar hariç) isyancılara karşı kullanılamazken<sup>19</sup>; Hanefî mezhebinde koşulsuz olarak isyancılara karşı bu silahlarla savaşılacağı belirtilmiştir.<sup>20</sup> Şâfiî hukukçular görüşlerini savunurken, önemli olan hususun onları itaate döndürmek olduğunu; kitle yok edici nitelikte silahların kullanılması halinde bu maksada ulaşılamayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>21</sup> Hanefî hukukçular ise isyancılarla savaşın mürted ve düşmanla harp hükmünde olduğundan kitle imha edici silahların kullanılabileceğini belirtmişlerdir.<sup>22</sup> Mâlikî

15 Serahsî, *Mebûsât*, II, 53, Zeylâi, *Tebyün'ül-hakâik*, I, 249-250.

16 Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed Mâverîdî, *el-Hâvi'l-kebir fî fikhî's-Şâfiî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), III, 37.

17 Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni*, (Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâsî'l-Arabî, t.y.), II, 207; Mustafa es-Suyûtî Ruhaybânî, *Metâlibü üli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*, (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961), VI, 269.

18 Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliş, *Minehu'l-cell alâ muhtasarı Halil*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1989), I, 513.

19 Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *el-Vasit fî'l-mezheb*, (Kâhire: Dâru'l-İslam, 1417), VI, 422; Şemseddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), IV, 127; İbn Kudâme, *Mugni*, IX, 7; Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn Buhûtî, *Keşşâf'ül-Kinâ' an metni'l-İknâ'*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1982), VI, 163.

20 Serahsî, *Mebûsât*, X, 128-129.

21 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 127.

22 Serahsî, *Mebûsât*, X, 128-129.

mezhebinde isyancıların içinde çocuk ve kadınlar olmadığı takdirde onlara karşı kitle imha edici silah kullanımı uygun görülmüştür.<sup>23</sup>

İsyan suçu bağlamında Hanefilerle diğer mezhepler arasındaki diğer bir görüş farklılığı, isyancılara karşı savaşa başlama koşullarında görülmektedir.

Şâfiî ve Hanbelî hukukçular, isyancıların isyan gerekçelerini öğrenmek için kendileriyle iletişim kurabilecek birtakım şahısların onlara gönderilmesi ve isyan gerekçesinin ortadan kaldırılması gerektiğini; bundan önce onlarla savaşılmasını kabul etmişlerdir.<sup>24</sup> Hanefî mezhebinde ise, isyancıları savaştan önce adalete çağırmanın uygun bir metot olduğu (ينبغي لأهل العدل); ancak bunu yapmanın sorumluluk doğurmadığı ileri sürülmüştür. Gerekçe olarak, bu şekilde bir çağrı durumunda isyancıların kendilerine yönelik savaş hazırlığından haberdar olmalarına yer verilmiştir.<sup>25</sup>

İbnü'l-Hümmam (ö. 861), isyancılara yönelik savaşın başlaması hususunda Hanefî mezhebiyle diğerleri arasındaki görüş farklılığını şu şekilde aktarmaktadır: Hanefilere göre, isyancılar silahlanıp toplandıklarında kendilerine karşı savaş başlatılabilir. Şafiiler'e göre isyancılar savaşa başlamadan onlarla harbe girilmez. İbnü'l-Hümmam, Maliki ve Hanbelî mezhebinin de Şafiiler ile aynı görüşü paylaştığını ileri sürmektedir.<sup>26</sup>

## 1. 2. İsyan Suçu Haricindeki Konular

Bu başlık altında fıkıh kitaplarında devlet başkanının hak ve yetkilerinin, özellikle, Hanefiler tarafından ön plana çıkarıldığı bazı konular ele alınacaktır.

### 1.2.1. Devlet Başkanına Had Cezasının Tatbik Edilmemesi

Hanefî mezhebinde, had suçunu işleyen devlet başkanına ceza tatbik edilmeyeceği kuralı benimsenmiştir. Bunun gerekçesi açıklanırken, had cezalarını uygulamanın devlet başkanının yetkisinde olduğu, onun da kendisine bu cezayı

23 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), IV, 299; Ebu'l-Berekât Ahmed b. Muhammed Adevi Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtasarı Halil*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), IV, 299.

24 Şirbîni, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 126; İbn Kudâme, *el-Mugni*, IX, 5.

25 Serahsî, *Mebûsüt*, X, 128-129.

26 İbnü'l-Hümmam, *Fethu'l-kadir*, VI, 102.



tatbik etmesinin mantıklı olmadığı, herhangi birinin de ona vekaleten bu cezayı yöneticiye uygulayamayacağı belirtilmiştir. Cezanın gerekliliği onun uygulanabilir olmasıyla ilişkilidir. Tatbik imkanı olmadığına ise, artık had cezası vacip olma vasfını yitirir.<sup>27</sup> Udeh, had cezası hususunda diğer mezheplerin Hanefilerden farklı olarak tatbik imkanını ölçü almayıp devlet başkanını diğer fertlerle aynı değerlendirdiğini belirtmiştir. Cumhurun görüşünü daha isabetli bulan Udeh, hadlerin tatbiki hususunda tek yetkilinin devlet başkanı olmadığını, bu konularda ona vekalet edecek kişilerin bu cezayı kendisine tatbik edebileceğini ileri sürmüştür.<sup>28</sup> Nitekim Şafiî hukukçu Şirbînî (ö. 977), devlet başkanı zina suçunu icra etmesi halinde görevden alınmamakla birlikte ilgili konularda onu temsil eden kişinin ilgili cezayı yöneticiye tatbik edebileceğini savunmuştur.<sup>29</sup>

Hanefilerin görüşü cezalarda genellik ilkesine aykırı olmakla birlikte, günümüz hukukunda milletvekili ve cumhurbaşkanının dokunulmazlığı gibi kurullarla benzerlik arz etmektedir. Ayrıca Hanefilerin cezanın uygulanamaz oluşuna vurgu yapmaları, realist hukuk yaklaşımı olarak değerlendirilmelidir. Serahsî'nin söz konusu hükmü doğrudan Ebu Hanife'nin görüşü olarak aktarması, makalemiz açısından önem arz etmektedir.<sup>30</sup>

### **1.2.2. Cuma Namazı İçin Devlet Başkanının İzni**

Cuma namazı cemaatle haftada bir kez ifa edilen ibadettir ve fıkıh eserlerinde diğer namazlardan farklı olarak onunla ilgili bazı sıhhat şartlarına yer verilmektedir. Bunlardan biri, Hanefî mezhebinde cuma namazının kılınabilmesi için devlet başkanının izninin gerekli görülmesidir.<sup>31</sup> Bu hükümlerle ilgili Hanefî füru eserlerde genelde maslahat ve sedd-i zerai ilkelerine paralel gerekçelere yer verilmektedir.<sup>32</sup> Serahsî, birtakım karışıklıkların önlenmesi açısından Cuma namazı husu-

27 Serahsî, *Mabsût*, IX, 104-105; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, V, 277.

28 Abdülkâdir Udeh, *et-Teşrü'l-cinâiyyü'l-İslâmî: Mukârenen li-kânûni'l-vaz'i*, (Kâhire: Dârü't-Türâs, 1977), I, 322-323.

29 Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 152.

30 Serahsî, *Mabsût*, IX, 105.

31 Serahsî, *Mabsût*, II, 25; Kâsânî, *Bedâi'*, I, 261.

32 Hanefî mezhebinde konuyla ilgili bazı nakli delillere de yer verilmektedir. Diğer mezhepler tarafından zayıf görülen ve itibara alınmayan bu delillerin detaylı analizi için bkz. Recep Çetintaş, Hanefiler'in Cuma Namazını Devlet Başkanı veya İzin Verdiği Kimselerin Kıldırması Şartıyla Kayıtlamasına Usûlî Bir Bakış, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2014): 207-240.

sunda devlet başkanının iznine ihtiyaç duyulduğunu, onun tarafından bir imam tayin edilmediği takdirde bazı kimselerin cemaat oluşturarak namazı erken kılma, diğerlerinin de ona yetişememe ihtimalinin bulunduğunu, bunun da sıkıntıya sebebiyet vereceğini ileri sürmektedir.<sup>33</sup> Kâsânî, Cuma namazının bütün şehir halkının toplanıp ifa ettiği bir ibadet olduğundan burada imametin çok önemli bir vazife kabul edilmesi sebebiyle birçok kişinin toplumun önünde bulunma arzusuyla imamlığa geçmek isteyeceğini, bunun da karışıklığa, sıkıntıya neden olacağını belirtmektedir.<sup>34</sup>

Malikî mezhebinde genel kural, Cuma namazının ifa edilmesinde devlet başkanının izninin şart olmamasıdır. Bununla birlikte, Cuma namazı kılmak onun tarafından yasaklandığında Malikiler meseleyi iki açıdan ele almışlardır. İnsanlar, yasakla birlikte yöneticiye karşı kendilerini güvende hissediyor, bu namazı kıldıklarında kendilerine zarar gelmeyeceğini düşünüyorlarsa ibadeti yerine getirirler. Aksi takdirde devlet başkanının izni olmaksızın Cuma namazının kılınması halinde bunun geçerli olmayacağı belirtilmiştir. Burada dikkate alınan husus, içtihadı dayalı konuda devlet başkanı bir kural belirlediğinde ona itaat edilmesinin vacip olmasıdır. Aksi takdirde ona karşı çıkmak kargaşaya neden olur. Bu ise, helal kabul edilmemiştir. Yapılması helal olmayan bir fiili icra ederek vacip bir ibadetin yerine getirilmesi ise düşünülemez.<sup>35</sup> Sonuç olarak Malikîler Cuma namazının kılınması hususunda devlet başkanının iznini şart koymamakla birlikte, konuyu devlet başkanının yetkisi, ona itaat, toplum yararı açılarından ele alarak Hanefîler'e benzer bir yaklaşım sergilemişlerdir.

Şafîî mezhebinde devlet başkanından izin alınması müstehab kabul edilmiş; ancak şart olarak değerlendirilmemiştir.<sup>36</sup> Hanbelî mezhebinde de Cuma namazı için devlet başkanının izni gerekli görülmemiştir.<sup>37</sup>

33 Serahsî, *Mebûsût*, II, 2.

34 Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 261.

35 Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî Haraşî, *Şerh alâ muhtasarı Hâilî*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, t.y.), II, 84-85; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebîr*, I, 384; Desûkî, *Hâşiye*, I, 384.

36 Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Kâhire: el-Matbaatü'l-Mûniriyye, t.y.) IV, 44-45; Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed Ensârî, *Esne'l-metâlib Şerhu Ravzi't-tâlib*, (Beirut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), I, 251.

37 İbn Kudâme, *el-Muğni*, II, 90; Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddîn Buhûti, *Şerhu Müntehel-irâdât*, (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1996), I, 311.

### 1.2.3. Zina Suçuna Sürgün Cezası Verilmesinde Devlet Başkanının Yetkisi

İslam hukukunda bekar şahısların zina suçunu icra etmesi halinde onlara uygulanacak celde (sopa) cezası Kuran-ı Kerim'de belirtilmiştir.<sup>38</sup> Sünnette ise celde cezası yanında bekar kişilerin sürgün edilmelerine yer verilmiştir.<sup>39</sup> Cumhur, ilgili hadisin ışığında zina yapan bekar suç faillerine celde ile birlikte sürgün cezası uygulanacağını savunarak bu konuda devlet başkanına takdir hakkı tanımamışlardır.<sup>40</sup> Hanefîler ise, zina suçunu icra eden bekarlara uygulanacak yaptırımın celde olduğunu; ayrıca sürgün cezası tatbikinin ise devlet başkanının yetkisinde bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>41</sup>

### 1.2.4. Ölü Araziye Sahip Olmada Devlet Başkanının Yetkisi

Hanefî mezhebinde, İmameyn'e göre bir şahıs ölü araziye ihya ederek ona malik olabilir. Nitekim bu konuda Hz. Peygamber (as) bir araziye ihya eden kişinin ona sahip olacağını belirtmiştir.<sup>42</sup> Onlar, ihya yoluyla araziye sahip olmayı av avlama veya başkasına ait olmayan odun ve ot toplamaya kıyas etmişlerdir. Ebu Hanife ise bu konuda devlet başkanının izninin gerekli olduğunu belirtmiştir. Ebu Hanife, ilgili meselede sadece devlet başkanının gönül hoşluğuyla verdiği şeye kişinin sahip olacağını ifade eden hadisle<sup>43</sup> Ad kavmi arazisinin<sup>44</sup> Allah ve Rasülüne ait olduğunu belirten rivayeti<sup>45</sup> delil almıştır. Buna göre, Allah ve Rasülüne izafe edilen şeyde kamu idaresinin düzenleme yetkisi bulunmaktadır. Ebu Hanife bu meseleyi ganimetlerin beşte birinde kamu idaresinin takdir hakkının bulunmasına kıyas etmiştir.<sup>46</sup>

38 Nûr Sûresi, 24/2.

39 Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'us-Sahih*, (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1315), Şehâdât, 8; Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen*, Muhammed Avvâme (thk), (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998/1419), Hudûd, 24.

40 Ebul Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (Hafîd), *Bidâyetül-müctehid ve nihâyetül-muktesid*, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1975), II, 436; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 147-148; İbn Kudâme, *el-Mugni*, IX, 45-46. Malikîler bazı sakıncalardan dolayı kadınlara sürgün cezasını uygun görmemiştir (İbn Rüşd (Hafîd), *Bidâyetül-müctehid*, II, 436).

41 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 44; ; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 39.

42 Ebu Davud, *Sünen*, Harac, 37.

43 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, (Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 1991), İhyâi'l-mevât, 1.

44 Bu hadisteki Ad kavmi, Hz. Hud Peygamberin (as) milletidir. Bu kavim yok olunca yaşadıkları topraklar ölü arazi statüsü kazanmıştır. Üzerinde yaşayan halkın bulunmadığı bütün yerler için Ad kavmi arazisi ifadesi kullanılmaktadır.

45 Ebû Davud, *Sünen*, Harac, 35.

46 Serahsî, *Mebûsât*, III, 16; Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 194-195.

Mâlikî hukukçular, sahipsiz arazileri ihya yoluyla mülk edinmenin çöl gibi yerleşim yerlerine uzak coğrafyalar için geçerli olduğunu; şehre yakın yerlerde kamu idaresinin izninin şart olduğunu savunarak Ebu Hanife'nin yaklaşımına benzer bir görüş benimsemişlerdir.<sup>47</sup>

Şâfiî ve Hanbelî hukukçular, İmâmeyn gibi Hz. Peygamberin sözünü genel kural olarak yorumlayıp ilgili meselede kamu idaresinin iznine ihtiyaç bulunmadığını belirtmişlerdir.<sup>48</sup>

İmameyn, Şâfiî ve Hanbelî hukukçuların hadisin zahirini dikkate alarak hükme varırken, kamu idaresinin düzenleme yetkisini göz ardı ettikleri söylenebilir. İlgili meselede devlet başkanına en geniş yetki tanıyan hukukçunun Ebu Hanife olduğu görülmektedir. Ebu Hanife'nin görüşlerinde kamu idaresi, devlet başkanının düzenleme yetkisi, toplum nizamı gibi kavramların ön plana çıktığı aşikardır. Devlet yöneticilerinin ısrarlı görev tekliflerini reddeden Ebu Hanife'nin ilgili konuda Hz. Peygamberin (as) "kişiye sadece devlet başkanının gönül hoşluğuyla verdiği şeyin helal olduğuna" dair sözünü<sup>49</sup> delil olarak zikretmesi dikkat çekicidir.

### 1.2.5. Selebin Hak Edilmesinde Devlet Başkanının Yetkisi

Seleb, savaşta öldürülen düşman askerinin üzerinde veya yanında bulunan elbise, silâh vb. eşyayı ifade eden fıkıh terimi olarak tanımlanmıştır.<sup>50</sup> Selebe hak kazanılmasında fakihler farklı görüşler belirtmişlerdir.

Şâfiî ve Hanbelîler, düşman askerini öldüren kişinin onun selebine hak kazanacağını vurgulayan hadisi<sup>51</sup> itibara almış ve bu sözün bütün zamanlar için geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>52</sup>

Hanefîler'den Serahî, bu sözün savaş esnasında söylenmesini itibara alarak kural koyma maksadıyla değil; askerleri savaşa teşvik amacıyla dile getirildiğini belirtmiş ve devlet başkanının izni olmaksızın askerinin selebe sahip olamayacağını savunmuştur.<sup>53</sup>

47 Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs Karâfî, Zehîra, (Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994) VI, 156; Derdîr, eş-Şerhu'l-kebir, IV, 69; Haraşî, Şerh, VII, 70.

48 Mâverdî, Hâvî, VII, 478; Ensârî, Esne'l-metâlib, II, 445; İbn Kudâme, Mugnî, V, 347; Buhûti, Şerh, II, 364.

49 Beyhakî, Ma'rîfetü's-sünen, İhyâ'î'l-mevât, 1.

50 Ahmet Yaman, "Seleb", DİA, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), XXXVI, 398-399.

51 Buhârî, Sahîh, Humus, 18.

52 Ensârî, Esne'l-metâlib, III, 94; Şirbinî, Mugnî'l-muhtâc, III, 99; Buhûti, Keşşâf, III, 71.

53 Serahî, Mabsût, X, 49.

Malikî mezhebinde Karâfi (ö. 684), Hz. Peygamberin (as) sözünün fetvayla ilişkili olmadığını, devlet başkanlığı tasarrufuyla ilgili olduğunu, kamu idaresinin izni olmaksızın selebe hak kazanılamayacağını belirtirken Serahsî'nin ifadelerine benzer bir görüş ortaya koymuştur.<sup>54</sup>

Dikkat edilirse makalede zikredilen birçok meselede olduğu gibi bu hükümde de, Hanefî ve Malikîler bir tarafta, Şâfiî ve Hanbelîler onların karşısında yer almaktadır.

### **1.2.6. Fethedilen Toprakların Askerlere Dağıtımında Devlet Başkanının Yetkisi**

Kuran-ı Kerim'de (Enfal Suresi, 41. ayet) savaşta elde edilen ganimetlerin beşte birinin kamuya tahsis edileceği belirtilmiştir. Ganimetlerin bunun dışındaki kısmı ise savaşa katılanların hakkı olmaktadır. Ayette ganimetlerin menkul veya gayri menkul ayırımına temas edilmemiştir. Uygulamada Hz. Peygamber (as), Benî Kureyza, Hayber gibi toprakları savaşçılara taksim etmiştir. Hz. Ömer'in hilafeti döneminde ise Irak ve Suriye toprakları mücahidlere dağıtılmayıp vergi karşılığında sahiplerinin ellerinde bırakılmıştır.<sup>55</sup> Hz. Peygamber (as) ve Hz. Ömer'in farklı tatbikatlarını değerlendiren İslam hukukçuları bu konuda muhtelif görüşler benimsemişlerdir.

Hanefî hukukçular<sup>56</sup> fethedilen toprakların savaşa katılanlara dağıtımı veya vergi karşılığında sahipleri elinde bırakılması hususunda devlet başkanının yetkili olduğunu ileri sürmüşlerdir. Malikî literatürde genelde toprakların savaşa katılanlara dağıtılmayıp Müslümanlara ait vakıf arazisi statüsü kazanacağı (topraktan elde edilen vergilerin kamu yararına harcanacağı) görüşüne yer verilmiştir.<sup>57</sup> Ayrıca savaş yoluyla elde edilen toprakların içtihad konusu olduğuna<sup>58</sup>, hatta devlet başkanının uygun görmesi halinde taksim edileceğine dair görüşler ileri sürülmüştür.<sup>59</sup>

Şâfiî hukukçular, savaşçıların rızası alınmaksızın ganimete dahil olan arazilerin, sahipleri elinde bırakılamayacağını ileri sürmüşlerdir.<sup>60</sup>

54 Karâfi, *Zehîra*, VI, 157. Ayrıca bkz. İbn Rüşd (Hafid), *Bidâye*, I, 397.

55 Mehmet Erkal, "Ganimet", *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), XIII, 352.

56 Serahsî, *Mebûsât*, X, 40-41; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 119.

57 Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd (Ced), *el-Beyân ve't-tahsil*, thk., Muhammed Haccî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), II, 539; XVII, 513; İbn Rüşd (Hafid), *Bidâye*, I, 401; Haraşî, *Şerh*, III, 128-129.

58 Karâfi, *Zehîra*, III, 417.

59 İbn Rüşd (Hafid), *Bidâye*, I, 401.

60 Ensârî, *Esne'l-metâlib*, IV, 202; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 236.

Hanbelî eserlerde, savaş yoluyla fethedilen arazilerin savaşanlara dağıtılması veya Müslümanlara ait vakıf arazisi olarak tahsisi hususunda devlet başkanının yetkili olduğu kabul edilmiştir.<sup>61</sup> Hanbelîler, fethedilen yerlerin Müslümanlara ait vakıf arazisi olarak kabulü hususunda Malikîler ile benzer görüş benimsemişlerdir. Diğer taraftan asıl dikkat çekici olan, makalede incelenen devlet başkanının yetkisiyle ilgili meselelerde genelde Şafîî mezhebiyle benzer görüşlere sahip olan Hanbelîlerin bu konuda istisna olarak Hanefîler'e yakın bir konumda yer almalarıdır. Malikîler genelde devlet başkanına ilgili konuda takdir hakkı tanımazken; bazı Maliki hukukçuların buna yer vermesi, ilgili mezhebin devlet başkanına birçok meselede takdir hakkı tanımada Hanefîler'e yakın konumda bulunmasıyla uyumluluk arz etmektedir.

### 1.2.7. Mahkeme Kararının Hukukî ve Dinî Mahiyeti

Toplumda sorunların çözülmesi, haksızlıkların giderilmesi, adaletin sağlanması için hukuk sistemine ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak yargı sistemi somut delillere dayandığından haksızlığa uğrayan şahsın zararının mahkemeler tarafından giderilmesi her zaman mümkün olmamaktadır. Bu noktayı göz önünde bulunduran İslam hukukçuları kazaî-diyânî ayrımına gidip, örneğin, yalan tanıklığa dayalı mahkeme kararının kazaen geçerli; diyâneten geçersiz olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre mahkemede sahte delillerle lehine karar alınmasını sağlayan şahıs, dünyevî ahkam açısından kovuşturmaya tabi tutulmazken; uhrevî sorumlulukta kurtulamayacaktır.<sup>62</sup>

Kazaî-diyânî ayrımıyla ilgili İslam hukukçularının genel yaklaşımı yukarıda belirtildiği şekilde olmakla birlikte, Hanefî eserlerde Ebu Hanife'ye atfedilen farklı bir görüşe yer verilmektedir. Buna göre, bir tanığın mahkemede kocanın eşini boşadığına dair yalan beyanda bulunmasından sonra hakimin yalan tanıklığa binaen eşleri ayırması halinde, şahidin boşanan kadınla evlenerek onunla cinsel ilişkiye girmesi, Ebu Hanife'ye göre kazâen ve diyâneten geçerlidir. Ebu Hanife, bu hükme varırken hakimin kararının kazaî ve diyânî açıdan geçerli olduğu, haramı he-

61 Ebü'l-Hasan Alâeddîn Ali b. Süleymân b. Ahmed Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1986), IV, 190; Buhûti, *Keşşâf*, III, 94.

62 Serahsî, *Mebûsût*, XVI, 180-184; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 15; Haraşî, *Şerh*, VII, 166; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, IV, 156; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 11; Merdâvî, *İnsâf*, XI, 313-314; Buhûti, *Keşşâf*, VI, 358.

lal kıldığını ileri sürmüştür. İmâmeyn ise, ilgili meselede hakimın kararının sadece kazâen geçerli olduğunu, diyâneten kabul edilmeyeceğini savunmuşlardır.<sup>63</sup> Diğer üç mezhep de İmâmeyn ile aynı görüştedir.<sup>64</sup>

Hakimin kararının niteliği konusunun makalemizle ilişkisi, yargının devletin bir fonksiyonu olması, hakimın devleti temsilen hükümlere varmasıdır. Bir açıdan hakimın hükmü devlet başkanının kararı olarak değerlendirilebilir. Nitekim kadılar tayin eden devlet başkanıdır. Bu bağlamda, Ebu Hanife tarafından hakimın kararına, kamu otoritesine diğer hukukçuların aksine farklı bir önem atfedildiği söylenebilir. Bu noktada Ebu Hanife ve İmameyn'in iki açıdan zıt konumda yer almaları dikkat çekicidir. Bir tarafta kamu görevi icra eden İmâmeyn; diğer tarafta bunu kesinlikle kabul etmeyen Ebu Hanife. İmâmeyn hakimın kararına sadece zâhiren bir geçerlik atfederken; kadılık görevinden hayatı boyunca uzak duran Ebu Hanife ise hakimın kararının haramı helal kıldığını savunmaktadır.

## 2. Devlet Başkanının Yetkileri Konusunda Mezheplerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Devlet başkanının yetkileri hususunda mezheplerin yaklaşımı makalede sınırlı sayıda bazı meselelerde incelenmiştir. Ele alınan örneklerde Hanefilik, yönetimin yararını daha ön planda tutan, devlet başkanına daha ziyade yetkiler tanıyan mezhep olarak karşımıza çıkmaktadır. Onları bu konuda Malikîler'in takip ettiği söylenebilir. Diğer taraftan Şafîî ve Hanbelî mezheplerinin devlet başkanına daha az takdir hakkı tanıdığı görülmektedir. Bu husus, isyan suçuyla ilgili hükümlerde ve makalede incelenen diğer meselelerde belirgindir. Diğer taraftan, ilgili meselelerde mezheplerle ilgili farklı yaklaşımlar istisnâ olarak yer almıştır. Fethedilen toprakların savaşa katılanlara dağıtımı veya kamu yararına tahsisi hususunda devlet başkanına yetki tanıyan Hanbelîler, Hanefîler ile aynı görüşü benimserken; genelde Malikî hukukçular ve Şafîî mezhebi bu konuda kamu idaresine tercih hakkı sunmamıştır.

Belirtmek gerekir ki, makalenin sınırları açısından sadece birkaç konuya temas edilmekle birlikte seçilen meselelerin ilgili konuda genel fikir verecek düzeyde olduğu kanaatindeyiz. Araştırmada yer vermediğimiz birtakım konularda mezhep-

63 Serahsî, *Mebûsât*, XVI, 180-184; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 15.

64 Haraşî, *Şerh*, VII, 166; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir*, IV, 156; Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir*, XVII, 11; Merdâvi, *İnsâf*, XI, 313-314; Buhûti, *Keşşâf*, VI, 358.

lerin farklı yaklaşımlarına ulaşmak ihtimal dahilindedir. Nitekim devlet başkanına daha ziyade takdir yetkisi tanıma hususunda Hanefîler'in geri planda kaldığı bazı meseleler tespit edilmiştir. Örneğin, tazir olarak uygulanacak sopa cezasının sayısı hususunda Hanefîler dahil cumhur, muayyen miktarlar belirlerken,<sup>65</sup> Malikîler ilgili konuda takdirin devlet başkanına ait olduğunu savunmuşlardır.<sup>66</sup> Ayrıca Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîler, hırâbe suçunu icra eden faillere tatbik edilecek cezanın mahiyetini eylemin ağırlığına göre belirleyip kamu idaresine takdir hakkı tanımazken; Malikîler bu hakkı bir noktaya kadar uygun görmüşlerdir.<sup>67</sup>

Bu iki örnekte Malikîler'in devlet başkanına takdir hakkı tanımada Hanefîler'den önde olduğu görülmektedir. Bu bağlamda zikredilen örnekler makalede savunulan Hanefîler'in devlet başkanına takdir hakkı tanımada en uçta yer alan mezhep olduğu görüşüne aykırı görülebilir. Ancak araştırmamızda yer verilen meselelerde genelde Malikîler'in Hanefîler ile benzer görüşlere sahip oldukları hususu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu açıdan, zikredilen iki örnekte Malikîler'in konumunun makalede verilen örnekler ve savunulan tezle paralellik arz ettiği söylenebilir.

Makalede incelediğimiz meselelerde, Hanefî ve Malikîler'in devlet başkanına diğerlerine kıyasla daha ziyade yetkiler tanımalarının her iki ekolün tarih boyunca İslam devletlerinde diğerlerine nispetle daha etkili olmalarıyla paralellik arz ettiği kanaatindeyiz. Nitekim Hanefî mezhebi İslam coğrafyasında altı asır varlığını sürdüren Osmanlı devletinde resmi mezhep statüsü kazanmıştır. Ondan önce Ebu Yusuf ve ardından İmam Muhammed'in kadılıkudat olarak atandığı Abbasi-ler döneminde de Hanefîler'in buna yakın konumda olduğu değerlendirilebilir. Malikîler'in Kuzey Afrika ve Endülüs'te genelde tek etkili mezhep olması ve kadılık makamına bu ekole mensup hukukçuların atanması göz önüne alındığında Malikîlik'in Hanefîler'e yakın bir konumda yer aldığı söylenebilir. Makaledeki örneklerde devlet başkanına bu iki ekole kıyasla daha az yetki tanıyan Şâfiî ve Hanbelîler'in tespit edebildiğimiz kadarıyla genelde İslam devletlerinde diğerleri kadar etkili olmadıkları anlaşılmaktadır. Bunun iki istisnası Memlûkler döneminde dört mezhebe ait kadıların atanması ve Eyyübîler döneminde Mısır'da Şâfiî mez-

65 Serahsî, *Mebûsât*, IX, 71; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 64; Mâverdi, *Hâvi*, XIII, 425-426; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 193; İbn Kudâme, *Mugni*, IX, 149.

66 İbn Rüşd (Ced), *el-Beyân ve't-tahsil*, XVI, 279; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, VIII, 430.

67 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 94; Karâfi, *Zehira*, XII, 126-127; İbn Rüşd (Hafid), *Bidâye*, II, 455-456; Mâverdi, *Hâvi*, XIII, 352; İbn Kudâme, *Mugni*, IX, 125.



hebinin ayrıcalıklı konumda yer almasıdır. Bununla birlikte İslam tarihinde hakim mezhep konumu göz önüne alındığında, Şafii ve Hanbeliler'in Hanefî ve Malikîlik kadar devletlerle güçlü ilişkileri olmadığı söylenebilir. *Kaynaklarda doğuda Hanefîliğin, batıda ise Maliki mezhebinin devlet otoritesiyle yayıldığına*<sup>68</sup> temas edilmesi bu değerlendirmelerimizi destekler niteliktedir. Sonuç olarak mezheplerin devletlerle resmi ilişkisinin derecesiyle onların yönetimle ilgili konulardaki yaklaşımları arasında uyum olduğu kanaatindeyiz.<sup>69</sup>

### 3. Devlet Başkanının Yetkileri Konusunda Ebu Hanife'nin Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Makalede yer verilen örneklerde, Hanefî hukukçular diğer mezheplerle mukayese edildiğinde devlet başkanına daha ziyade yetkiler tanımakta, yönetimin lehine hükümlere varmaktadır. Bu, İmameyn'in kamu görevi icra etmesi ve Hanefîler'in genelde devletlerle güçlü ilişkisiyle paralellik arz etmektedir. Diğer taraftan Ebu Hanife'nin yönetimlere karşı tavrı düşünüldüğünde farklı bir durum söz konusudur. Nitekim Ebu Hanife'nin yönetimlerin teklif ettiği görevleri kabul etmediği için işkence gördüğü ve bazı isyanları desteklediğine dair rivayetler bulunmaktadır.<sup>70</sup> Onun hayatındaki bu pratikle genelde Hanefî mezhebi özelde Ebu Hanife'nin devlet yöneticilerinin hak, yetki ve ayrıcalıklarını diğer hukukçulara kıyasla daha ziyade ön plana çıkaran teorik yaklaşımları arasındaki farklılık nasıl izah edilecektir?

68 Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *DİA*, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), XVI, 4.

69 Bu hususu belirten farklı bir araştırma için bkz. Ahmet Aydın, "Hz. Ömer'in Uygulamalarını Devlet Başkanının Tasarruf Yetkisi Bağlamında Değerlendirmek", *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Sempozyumu Tam Metin Bildiriler Kitabı Sosyal Bilimler* içinde. Bu bildiri 16-17 Kasım 2018 tarihleri arasında II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Sempozyumu'nda sunulmuştur. (Ankara: Berikan Matbaacılık, 2018), 19-32. Hz. Ömer'in önceliklerden farklılık arz eden uygulamalarını kamu idaresinin tasarruf yetkisi bağlamında analiz eden bu bildiri fethedilen ülke topraklarının dağıtımı hususunda Hanefî mezhebinin devlet başkanına yetki tanıırken, Şafii hukukçuların bunu uygun görmediğine yer verilmiştir (Aydın, *Hz. Ömer*, 21-22). Ayrıca sahipsiz arazilerin mülk edinilmesi hususunda Hanefî ve Maliki mezhebinin devlet başkanına yetki tanıırken, Şafii mezhebinin meseleyi farklı değerlendirdiğine temas edilmiştir (Aydın, *Hz. Ömer*, 27-28). Bu makalede ise zikri geçen iki konunun yanında farklı meselelere temas edilmiş, mümkün olduğunca dört mezhebin ilgili meselelerdeki görüşlerine yer verilerek mukayeseli analizler yapılmıştır. Zikri geçen bildiri Hz. Ömer'in tasarrufları değerlendirilirken; bu makalede üzerinde durulan husus, Ebu Hanife'nin yönetimle ilişkisinde ortaya çıkan teori-pratik farklılığıdır.

70 Uzunpostalcı, Ebu Hanife, X, 133.

Devlet başkanının yetkileri hususunda Ebu Hanife ile ilgili teori-pratik farklılığını izale etmek maksadıyla onun yönetime karşı tavrının (pratik) ve idareyle ilgili görüşlerinin (teori) yeniden değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Konunun pratik yönüyle ilgili olarak, onun hayatıyla ilgili nakiller, örneğin, onun birtakım isyanları gerçekte destekleyip desteklemediği ortaya konabilir. Nitekim Ebu Hanife'nin döneminde ortaya çıkan birtakım isyanları desteklediğine dair nakillerin sıhhati bazı araştırmacılar tarafından eleştirilmektedir.<sup>71</sup> İsyân suçunu maddeten desteklemenin devletler tarafından genelde ölümle cezalandırılması göz önüne alındığında, bu eleştirinin isabetli olduğu söylenebilir. Diğer taraftan onun kendi dönemindeki isyanlarla alakasının olmadığı ispat edilse dahi, yöneticilerin ısrarlı görevlendirme taleplerini kesin şekilde reddederken işkenceyi, hatta ölüme göze aldığı, en azından sivil itaatsizlik tavrını benimsediği inkar edilemez. Bu açıdan onun isyanları desteklemediği görüşü, kanaatimizce, teori-pratik farklılığını izah etmede yetersiz kalmaktadır. Bu farklılığın özellikle diğer mezheplerle mukayese edildiğinde Hanefiler'in yaklaşımını en uç noktaya yerleştirmesi meselenin izahını daha da zorlaştırmaktadır.

Konunun teorik boyutu farklı bir bakışla yeniden ele alınabilir mi? Bu bağlamda, Cessâs'ın (ö. 370) fasık kişilerin hakim ve yöneticiliği hususunda Ebu Hanife'nin farklı yaklaşım sergilediğini iddia edenlerin yanlış olduğunu vurgulaması önemlidir. Cessâs, Ebu Hanife'nin yargı göreviyle devlet başkanlığını farklı değerlendirdiği, fasık yöneticiyi onayladığını ileri sürenlerin yanlış olduğunu, Ebu Hanife'nin her iki vazife için de adaleti şart koştuğunu belirtmiştir.<sup>72</sup> Oysa Hanefî mezhebinde benimsenen görüş, fasık hakimin kararlarının geçerli oluşudur.<sup>73</sup> İbnü'l-Hümâm, Hanefî mezhebinin üç imamının fasık şahsın yargı görevini icra etmesini caiz görmediğini belirtmiştir. Daha sonra o, Gazzâlî'nin (ö. 505) "sonraki asırlarda içtihat ve adalet şartını sağlayan şahısların bulunmasının zor olduğu gerekçesiyle devlet başkanının atadığı her hakimin görevinin geçerli sayılması gerektiğine" dair görüşünü aktararak Hanefî mezhebinin yaklaşımının da bu yönde olduğunu ileri sürmüştür.<sup>74</sup>

Fasık kişinin yargı görevine getirilmesi Ebu Hanife tarafından kabul edilmemesine rağmen, sonraki dönemlerde Hanefî hukukçuların aksi görüş benimsemesi,

71 Tutar, *Ebu Hanife*, 588-590.

72 Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (I-III), (Beyrut: Dârü'l-Fikr, t.y.), I, 99-100.

73 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 3; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 253.

74 Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 3; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, VII, 253.

Hanefî eserlerde isyan suçunda Ebu Hanîfe'nin yaklaşımından farklı hükümlere yer verilmesiyle benzerlik arz etmektedir. Bu bağlamda, devlet idaresiyle ilgili konularda onun görüşlerinin arka planda kalma, İmâmeyn veya diğer hukukçuların görüşlerinin ön plana çıkması muhtemel gözükmemektedir. Bununla birlikte, Hanefî metinlerde devlet başkanına diğer mezheplere kıyasla daha ziyade yetkilerin tanındığı birçok meselede Ebu Hanîfe'nin farklı yaklaşım sergilediğine (başvurduğumuz eserlerde) yer verilmemekte, bazı konularda ise ilgili görüş doğrudan Ebu Hanîfe'ye izafe edilmektedir. Örneğin Serahsî had suçlarında devlet başkanına ceza tatbik edilmeyeceği hükmünü Ebu Hanîfe'nin görüşü olarak aktarmaktadır.<sup>75</sup> Ayrıca Ebu Hanîfe'ye göre, devlet başkanı izin vermedikçe ölü araziye ihya eden kişinin ona sahip olamayacağı; İmâmeyn'nin ise bu izni gerekli görmediği belirtilmektedir.<sup>76</sup> Benzer şekilde, mahkeme kararının haramı helal kıldığını, hakimın hükmünün diyâneten ve kazâen geçerli olduğunu hukukçuların içinde sadece Ebu Hanîfe ileri sürmektedir.<sup>77</sup>

Ebu Hanîfe'nin görüşleri incelendiğinde yönetimin hakimiyetini ön planda tuttuğu, devlet başkanına önemli hak ve yetkiler tanıdığı, hadlerin tatbik edilmemesi gibi örneklerde idareci için bazı ayrıcalıklar benimsediği, devletin önemli bir fonksiyonu olan yargı kararını haramı helal kılacak derecede önemseydiği açıkça görülmektedir. Ebu Hanîfe gerçekten devlet başkanına yetkiler tanımada bazen en uç noktada yer almakta, daha dikkat çekici olan kamu görevi alan öğrencilerini bazı meselelerde geride bırakmaktadır. Bu bağlamda, Ebu Hanîfe'nin kamusal alandaki görüşlerinin Evzâî (ö. 157) ve İbn Ebî Leylâ gibi devlet görevlilerinin fetvalarına zıt bir konumda bulunduğu, halka daha doğru gelen ve toplumun benimsediği hükümler olduğu şeklindeki görüş<sup>78</sup> isabetli gözükmemektedir.

Burada şu soru gündeme gelmektedir: Ebu Hanîfe bu denli önemseydiği kamu otoritesinin ve hukuk sisteminin neden bir parçası olmaktan şiddetle uzak durmuştur? Yargı kararına diğer hukukçulara kıyasla farklı bir önem atfeden Ebu Hanîfe'nin İbn Ebî Leylâ'nın mahkeme kararlarını sorgulaması dikkat çekici bir husustur. Zira toplumdaki itibarı göz önüne alındığında talebelerine sorgulattığı kararlarla Ebu Hanîfe, devletin hukuki otoritesini önemli oranda sarsmış oluyordu. Ebu Hanîfe'nin bunun farkına varmaması imkan dahilinde değildir.

75 Serahsî, *Mebûât*, IX, 105.

76 Serahsî, *Mebûât*, III, 16; Kâsânî, *Bedâi'*, VI, 194-195.

77 Serahsî, *Mebûât*, XVI, 180-184; Kâsânî, *Bedâi'*, VII, 15.

78 İsa Doğan, Ebu Hanîfe'nin Dîni ve Siyâsî Duruşu, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2006): 42.

Ebu Hanife'nin yönetimin gücünün farkında olduğu ve teorik açıdan birtakım hükümlere vardığı, pratikte idareye karşı tavrının bundan farklı düşünülmesi gerektiği ileri sürülebilir. Ancak onun bir taraftan yönetimlere karşı son derece mesafeli, hatta onları yok sayan tavırla diğer hukukçulara nispetle yöneticilere daha ziyade yetkiler tanıyan görüşlerini uzlaştırma, kanaatimizce o derece imkansızdır ki, teori-pratik bütünlüğü sadece Hanefi fıkhında yönetimle ilgili meselelerde Şafii ve Hanbeli mezhebiyle benzer görüşlerin varlığı halinde mümkün olabilir. Oysa Hanefi mezhebi bu gibi konularda ilgili mezheplerin karşısında yer almakta, anlaşıldığı kadarıyla Ebu Hanife de tavır ve eylemleriyle İmameyn'den farklı bir konumda bulunmaktadır.

## Sonuç

Hukuki meselelerde hükme varırken nasları zahirî yaklaşımla ele almakla kamu yararını gözeterek incelemek arasında önemli farklar bulunduğu söylenebilir. Kamu yararının gözetilmesinde devlet yönetiminde tecrübe kazanmanın, kamu görevi icra etmenin etkili olduğu kanaatindeyiz. Günümüzde siyasi partilerin iktidara geldiklerinde muhalefetteki söylemlerinden farklı icraatlarda bulunması, bir açıdan, parti mensuplarının devlet yönetiminin çok yönlü olduğunu fark etmeleriyle ilişkilidir, denilebilir. Nitekim siyasetle iç içe olan İbn Sina'nın (ö. 428) felsefesinde devlet yönetimi, politika önemli yer kaplamazken; devlet yönetiminden uzak duran Farâbî'nin (ö. 339) felsefesinin merkezine siyaseti koyması bu bağlamda değerlendirilebilir. Yani İbn Sina filozofların zihnine öncelikle gelen birtakım ideal kuralların devlet yönetiminde etkili olamayacağını tecrübe etmiş; Farâbî ise bu tecrübeden yoksun kaldığı için tarih boyunca hiç gerçekleşmemiş devlet ve toplum yönetimini, yani ideal olanı resmetmiştir, diyebiliriz.

Kamu görevlilerinin mensubu olduğu devletin icraatlarını savunması, desteklemesi muhtemeldir. Nitekim Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin (ö. 982) para vakıflarını savunması bu bağlamda değerlendirilebilir. Belirtmek gerekir ki, Ebussuud Efendi'nin sadece devlette önemli görevde bulunduğu için devletin icraatlarını, pratiği savunduğunu ileri sürmek isabetli gözükmemektedir. Zira yöneticilerden devletin devamlılığını, kamu nizamını sağlamak için birtakım vasıtalarla yararlanması, farklı koşulları dikkate alması, yeni çözümleri zamanın şartlarına göre üretmesi beklenir. Aksi takdirde devletin canlılığı, hayatiyeti sona erer.

Bu bağlamda, yargı görevini üslenen kadıların öncelikle kamu nizamını, yani devletin bekasını düşünmeleri, yaşadıkları tarihi ve siyasi tecrübelerle örneğin isyan

suçuyla ilgili meselelerde öncelikle yönetimin yani devletin çıkarlarını düşünerek (bu genelde kamu yararından bağımsız değerlendirilemez) isyancılara yönelik daha sert tavır almaları beklenirken; devlet yönetimiyle ilişkisi olmayan hukukçuların daha idealist yaklaşım sergileyerek isyancıların çıkarlarını da gözeten yaklaşımlar benimsemesi mümkündür. Nitekim Hanefiler'in isyancılara karşı daha katı kurallar benimsemesi, Hanefî mezhebinin devletlere resmi mezhep olması, İmâmeyn'nin kadılık görevlerini icra etmeleri, sonraki Hanefî hukukçuların kadılık görevlerine getirilmeleriyle paralellik arz etmektedir. İsyân suçunda ve devlet başkanına bazı hususlarda daha ziyade yetkiler tanımada onları Malikîler'in takip etmesi, Malikî mezhebinin Kuzey Afrika ve Endülüs'te hakim mezhep olması ve bu bölgelerde kadıların ilgili mezhebe mensup hukukçulardan atanmasıyla ilişkili gözükmektedir. Şâfiî ve Hanbelî mezhebinin isyân suçunda isyancılara yönelik daha hoşgörülü kurallar benimsemesi ve devlet başkanına makalede incelenen meselelerde diğer iki mezhebe kıyasla daha az yetki tanınması, onların devletlerle ilişkisinin diğer iki hukuk ekolü derecesinde olmamasıyla uyumludur.

Kamu görevi alan, devlet tecrübesinden yararlanan şahısların kamu yararını daha ön planda tutarak realist yaklaşım; kamu görevinden uzak duranların nispeten idealist tutum sergilediklerine dair görüş, Ebu Hanife söz konusu olduğunda farklı bir mahiyet arz etmektedir. Aslında isyân suçunda Ebu Hanife'nin diğer Hanefî hukukçulardan farklı görüşlere sahip olduğuna yer verilmiştir. Bununla birlikte, devlet başkanının hak ve yetkileriyle ilgili birçok meselede, Hanefî hukukçular, diğer mezheplerle kıyaslandığında devlet başkanına daha ziyade yetkiler tanıırken Ebu Hanife'nin ilgili konularda isyân suçunda olduğu gibi farklı bir yaklaşım sergilediğine temas edilmemiştir. Ayrıca devlet başkanına had tatbik edilmeyeceği görüşü, Hanefî metinlerde doğrudan ona isnat edilmiştir. Bunun yanında diğer bütün hukukçulardan farklı olarak hakimın kararının haramı helal kıldığını, yani diyaneten de geçerli olduğunu savunan Ebu Hanife, yargı kararına, dolayısıyla kamu otoritesine büyük önem atfetmiştir.

Bu bağlamda, kamu idaresine önemli yetki ve ayrıcalıklar tanıyan, yargı kararının haramı helal kılacak mahiyette olduğunu savunan Ebu Hanife'nin kamu görevi almak ve hukuk sisteminin bir parçası olmaktan neden uzak durduğu sorusu gündeme gelmektedir. İlgili teori-pratik uyumsuzluğunu izah etmek, ileri düzey araştırmalara ihtiyaç doğurmaktadır. Onunla ilgili bazı tarihi bilgilerin sıhhatinin yeniden ele alınması veya onun iktidarlara yönelik tavrındaki asıl saikin ne olduğunun belirlenmesinin ilgili hususun aydınlatılmasında yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

## Kaynakça

- Aydın, Ahmet. "Dört Mezhep İmamının Otoritesini Tesis Eden Temel Unsurlar -Güven-Otorite İlişkisine Dair Bir Analiz-". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4 (2017): 77-88.
- Aydın, Ahmet "Hz. Ömer'in Uygulamalarını Devlet Başkanının Tasarruf Yetkisi Bağlamında Değerlendirmek." *II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Sempozyumu Tam Metin Bildiriler Kitabı Sosyal Bilimler* içinde. Bu bildiri 16-17 Kasım 2018 tarihleri arasında II. Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Sempozyumu'nda sunulmuştur. Ankara: Berikan Matbaacılık, 2018: 19-32.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *DİA*. XVI, 4. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. Kâhire: Dâru'l-Vefâ, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'us-Sahih*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1315.
- Buhûtî, Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddin. *Keşşâfü'l-Kinâ' an metni'l-İknâ'*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1982.
- Buhûtî, Şeyh Mansûr b. Yûnus b. Selâhiddin. *Şerhu Müntehel-irâdât*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1996.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzi. *Ahkâmu'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- Çetintaş, Recep. "Hanefiler'in Cuma Namazını Devlet Başkanı veya İzin Verdiği Kimselerin Kıldırması Şartıyla Kayıtlamasına Usûlî Bir Bakış." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2014): 207-240.
- Derdîr, Ebû'l-Berekât Ahmed b. Muhammed Adevî. *eş-Şerhu'l-kebir alâ Muhtasarı Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- Desûkî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-Desûkî alâ Şerhi'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- Doğan, İsa. "Ebû Hanife'nin Dini ve Siyasî Duruşu". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22 (2006): 37-47.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as b. İshâk. *Kitâbü's-Sünen*, thk. Muhammed Avvâme. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1998.
- Ensârî, Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed. *Esne'l-metâlib Şerhu Ravzi't-tâlib*. Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Erkal, Mehmet. "Ganimet." *DİA*. XIII, 351-354. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Gazzali, Ebû Hamid Huccetülislam Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fi'l-mezheb*. Kâhire: Dâru'l-Islam, 1417.
- Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerh alâ muhtasarı Hâlil*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethi'l-kadir*. (Mısır, Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1970.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed. *el-Muğni*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- İbn Rüşd (Ced), Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsil*, thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- İbn Rüşd (Hafid), Ebu'l Velid Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetül-müctehid ve nihâyetül-muktesid*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1975.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sadır, 1968.
- İliş, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Minehu'l-celil alâ muhtasarı Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fıkr 1989.

- Karâfî, Şehâbeddîn Ahmed b. İdrîs. Zehîra. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kâsânî, Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'us-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebir fî fıkhi's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Merdâvî, Alâeddîn Ali b. Süleymân. *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf alâ mezhebi'l-imâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1986.
- Mergînânî, Burhâneddîn Ali b. Ebi Bekr. *el-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Müniriyye, t.y.
- Ruhaybânî, Mustafa es-Suyûtî. *Metâlibü üli'n-nühâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *el-Mebsût*. Kâhire: Matbaatu's-Sa'âde, 1324-1331.
- Şîrbînî, Şemseddîn Hatîb Muhammed b. Ahmed. *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.
- Tutar, Adem. "Ebu Hanife'nin Din-Siyaset İlişkisi Açısından Konumu." *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu –Hanefilik-Mâturîdilik- 05-07 Mayıs 2017, 2* (2017): 585-593.
- Udeh, Abdülkâdir. *et-Teşrîu'l-cinâiyyü'l-İslâmî: Mukârenen li-kânûni'l-vaz'î*. Kâhire: Dâru't-Türâs, 1977.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebu Hanife", *DİA*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yaman, Ahmet. "Siyaset-Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanife Dönemi.", *İslami Araştırmalar*, 15/1-2 (2002): 273-281.
- Yaman, Ahmet. "Seleb". *DİA*. XXXVI, 398-399. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen. *Tebyînu'l-hakâyik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Bulak: Matbaatu'l-Kübra'l-Emîriyye, 1314.





# Mecmû'atü't-terâcim Tezkiresinde Bulunan Tarih Manzumeleri

**Öz:** Harflere ve sayılara anlam yüklemek ilköğretimden günümüze kadar süregelen bir anlayıştır. Dilin gündelik hayattaki somut yansımaları olarak kabul edilen harfler ile ölçme ve tartma gibi işlemlerin birimsel ifadesi olan sayılara gerek Doğu gerekse de Batı toplumlarında farklı manalar yüklenmiştir. Evrenin yaratılışını sayılarla ifade etmeye çalışan Pisagor, harfler ve sayılar arasındaki ilişkiyi açıklayabilmek amacıyla Kalde alfabesini oluşturmuştur. Bu yönüyle de günümüzde çoğunlukla astrologların istifade ettiği ve evrendeki gizli yasa ve ilkeleri keşfetmeyi gaye edinen Numeroloji'nin kurucusu sayılır. Harf ve sayı gizemliliğinin Doğu'daki en büyük temsilciliğini ise Hurufiler üstlenmiştir. Ebced hesabı yöntemiyle harflere sayısal değerler yükleyen Hurufiler, kıtsal metinlerde harf ve kelimelerin sayı ve sıra bakımından şifreler barındırdığını iddia etmişlerdir. İslam kültüründe geniş bir yer edinen ebced, Osmanlı şair ve yazarlarının da özellikle tarih düşürme hususunda istifade ettikleri bir sistemdir. Osmanlı kültür hayatının ilk dönemlerinde kendine mezar taşlarında yer bulan tarih düşürme sanatı, daha sonra cami inşasından sultanın tahta çıkışına, edebi bir eserin itimamından kazanılmış bir zaferin kronolojik ifasına kadar geniş bir zemine yayılma fırsatı bulmuştur. Klasik edebiyatta ise divan şairleri ve tezkireciler, tarih düşürme sanatını en çok kullanan sanat erbabı arasındadır. Bilhassa klasik şairlerin biyografik bilgilerine yer veren tezkireciler için tarih düşürmeler bu malzemenin olmazsa olmazıdır. Neticede biyografik malzemenin en önemli unsurlarından biri de kişinin hayatındaki önemli olayların tarihleridir. Klasik edebiyatta yazılan ilk tezkireden itibaren tezkireciler şairlerin hayatlarıyla ilgili düşürülen tarihlerle sıkça yer vermiş; kimi zamanda kendileri tarih düşürmüşlerdir. XIX. yüzyıl tezkirelerinden olan ve Mehmed Tevfik Efendi tarafından kaleme alınmış olan Mecmû'atü't-terâcim tezkiresinde de başta vefatları olmak üzere şairlerle ilgili birçok önemli hususa düşülen tarihlere yer verilmiştir. Bu çalışmada, Mehmed Tevfik Efendi'nin tezkiresinde yer verdiği tarihlere ve tarihlerin türlerine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih Düşürme, Ebced, Tezkireler, Klasik Edebiyat

## Composing Chronograms in Tezkire of Mecmû'atü't-terâcim

Mehmet Nuri  
ÇINARCI 

**Abstract:** Adding meaning to letters and numbers is an ongoing understanding from antiquity to the present day. Letters, which are accepted as the concrete reflection of language in daily life, and numbers, which are unitary expressions of operations such as measuring and weighing, have been loaded with different meanings in both Eastern and Western societies. Trying to express the creation of the universe with numbers, Pythagoras created the Kalde alphabet in order to explain the relationship between letters and numbers. In this respect, he is also considered the founder of Numerology, which is mostly used by astrologers today and aims to discover hidden laws and principles in the universe. The Hurufis have undertaken the greatest representation of letter and number mysticism in the East. The Hurufis, who uploaded numerical values to letters with the Abjad calculation method, claimed that the letters and words in the scriptures contain passwords in terms of number and order. Abjad, which occupies a large place in Islamic culture, is a system that Ottoman poets and writers especially benefited from in terms of making history. The Composing chronogram, which found itself on tombstones in the early periods of Ottoman cultural life, later had the opportunity to spread on a wide range from the construction of a mosque to the sultan's ascension to the throne, from the pushing of a literary work to the chronological performance of a victory. In classical literature, divan poets and lithographers are among the art connoisseurs who mostly use the art of declining history. Especially for the biographical information of classical poets, historical declines are indispensable for this material. After all, one of the most important elements of biographical material is the dates of important events in a person's life. Since the first tezkire written in classical literature, Tezkire writers have frequently included the dates of poets' lives; sometimes they made history themselves. The Mecmû'atü't-terâcim, which is one of the 19th century tezkires and written by Mehmed Tevfik Efendi, includes the dates in which many important issues related to poets, especially their deaths, are included. In this paper, the dates and types of dates that Mehmed Tevfik Efendi included in his biography are included.

**Keywords:** Composing Chronograms, Abjad Calculation, Tezkire, Classical Literature.

\* Doç. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ortaöğretim Sosyal Alanlar Eğitimi Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı. E-Posta: mehmetnuriedb@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7493-3872>

## Giriş

Tarih düşürme, ebced olarak adlandırılan ve Arap harflerinin her birine sayısal değer verilerek oluşturulan sistematikle, zuhur etmiş hadiselerin kronolojik tarihlerinin tespiti esasına dayanır. Düşürülen bu tarihler, bazen tek bir kelime olabildiği gibi birçok beyitten de meydana gelebilir. Tarih düşürmeler her ne kadar Arap harfleriyle icra edilseler de Arap edebiyatına geçişi Türk edebiyatı vasıtasıyla olmuştur. Türk edebiyatında bilinen ilk tarih düşürme ile ilgili verilen bilgiler genellikle Ahmet Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmâniyye* adlı eserinde geçen malumatlara dayandırılır. Buna göre *Tazarrunâme* eserinin müellifi olan Sinan Paşa'nın babası Hızır Bey'in Fatih Sultan Mehmed'in yaptırdığı cami için söylemiş olduğu Arapça mısra, edebiyatımızdaki ilk manzum tarihtir. Başlangıçta öğrenme ve ezberleme kolaylığı için ortaya çıktığı tahmin edilen tarih düşürme, daha sonra şairliğin gereklerinden biri sayılarak bu alanda sanat gösterme aracı durumuna gelmiş, Bursalı Hâşimî ve Seyyid Osmân Surûrî gibi şairlerin elinde en güzel örneklerini vermiştir.<sup>1</sup> Gerçekten de özellikle tezkirelerden takip edildiği zaman ilk tarih düşürmelerin bir veya iki sözcükten oluştuğu görülür. Ancak klasik edebiyatta sanat zevki ve estetik değerlerin gelişmesi paralelinde tarihler, kronolojik bir anı ifa etme misyonu dışında şairlerin sanatçılık kudretlerini göstermeye çalıştıkları bir saha haline gelmiştir.

Klasik edebiyatta hemen hemen her nazım şekliyle tarihler söylenmesine rağmen en çok tercih edilen nazım şekli kıtadır. Tarihler, kurgulanışları ve verecekleri mesajın konumu itibarıyla manileri andırırlar. Tarihin düşürüldüğü mısranın öncesindeki dizeler genellikle düşürülecek olan tarihe bir hazırlık mahiyeti taşır. Tarih manzumelerinin şekil açısından vezin ve kafiyeye sahip olmaları onların belagat kitaplarında bedi sanatların bir kolu olarak zikredilmelerini sağlamıştır. Divan şairleri yazmış oldukları tarih manzumelerinin konularını oldukça geniş tutmuşlardır. Doğum, evlenme, savaş, barış, ölüm, barış, ölüm... gibi olaylar, çeşitli eserlerin (saray, cami, çeşme...) yapılışı ve onarılışı gibi nedenlerle, isim sembolü olarak çocuklara isim verilirken, padişahların tahta çıkışlarında, mühim mevkilere yapılan tayinlerle ilgili olarak yangın, deprem, salgın hastalık tabii olaylar tarih düşürme geleneği için birer vesile olurlar.<sup>2</sup> Klasik Türk edebiyatında

1 Turgut Karabey, "Tarih Düşürme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40: 80.

2 Serhan Alkan İspirli, "Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Geleneği", *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 14 (2000): 80.

tarihlerin farklı şekillerde düşürüldüğüne tanıklık etmekteyiz. Bunlar 1. Söyleniş Bakımından Tarihler (Lafzen, Manen, Lafzen-Manen tarihler), 2. Hesaplanması Bakımından Tarihler (Tam, Ta'miyeli, Düta Tarihler), 3. Harflerin Kullanılışı Bakımından Tarihler (Bütün Harflerle Söylenenler, Noktalı Harflerle Söylenenler, Noktasız Harflerle Söylenenler, Noktalı ve Noktasız Harflerle Söylenenler), 4. Ustalık Gösterme Babında Tarihler (Sade, Sanatlı Tarihler). Klasik Türk edebiyatında yazılmış olan tarih manzumeleri sadece divan şairleriyle sınırlı kalmamış tezkireciler de tezkirelerinde çeşitli vesilelerle kimi zaman kendilerinin kimi zamanda başka şairlerin düşürmüş oldukları tarihlere şair biyografilerinde yer vermişlerdir.

### 1. Tezkire-Tarih Düşürme İlişkisi

Harflere çeşitli sayısal değerlerin verilmesiyle belirli bir sistematik esasına dayalı olan ebced, klasik edebiyatta sıkça kullanılmış bir yöntemdir. Klasik üslupla şair kaleme alan divan şairlerinin önemli bir kısmının divanlarında mutlaka çeşitli sebeplerden dolayı düşürülmüş tarihlere tesadüf edilir. Klasik şairlerin divanlarında yer verdikleri bu tarihlerde yakın bir arkadaşın vefatından devrin sultanının tahta çıkışına, devlet için önemli olan bir kalenin fethinden padişah kasrının bitirilmesine kadar toplumsal hayatın farklı katmanlarına mensup pek çok önemli olaya tarih düşürülmüştür. Öte yandan tarih düşüren şair için mevzunun hayati bir nitelik taşıması şart değildi. Bu yüzden hüner sahibi şair, kimi zaman kedisinin ölümü veya sakal bıraktığı ana dahi tarih düşürmüştür. Divan şairlerinin divanlarında düşürmüş oldukları tarihlerin türleri, içerikleri ve yansıttıkları sosyal yaşantıya dair birçok akademik çalışma mevcuttur.<sup>3</sup> Ancak tezkirelerde geçen mevcut tarihlerle ilgili çok az çalışma bulunmaktadır.<sup>4</sup>

3 Bu çalışmalar için bakınız: İspirli, S. Alkan, "Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Geleneği", *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 14, (200): 79-88; Mehmet Kırbıyık, "İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesinde Tarih Düşürme İle İlgili Bir Yazma Eser", *Selçuk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 8, (2010): 217-287; Şener Demirel, "Antepli Aynı Divan'ındaki Tarih Manzumeleri Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies*, 3/4 Yaz (2008): 372-398; Rıdvan Canım, "Klasik Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Sanatı ve Bir Ebced Ustası: Adanalı Surûri". *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13 (2009): 105-120; Rıza Oğraş, "Türk Edebiyatında Kitap Yazımına ve Basımına Tarih Düşürme Geleneği", *Turkish Studies*, 2/4 Kış (2007): 647-669; İ. Güven Kaya, "Divan Şiirinde Tarih Düşürme Geleneği ve Yahya Bey'in Bir Kasidesi", *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 30 (2006): 39-56; S. Ebubekir Şahin, "Keçeci-zâde İzzet Molla'nın Yazdığı Tarih Manzumeleri", *Gazi Türkiyat*, 9 (2011): 149-163; Pervin Çapan, "Şefik Divanı Örneğinde Manzum Tarih Düşürme Geleneği", *Prof. Dr. Mine Mengi Adına Türkoloji Sempozyumu Bildirileri (20-22 Ekim)*, Çukurova Üniversitesi, Adana, (2012), 85-69

4 Bu çalışmaların hiç kuşkusuz en çok bilineni Günay Kut'un kaleme aldığı "Aşık Çelebi'nin Meşâ'i-

Divan şairlerinin sıkça kullandıkları bu tarih düşürmeler elbette ki şairlerin biyografisini esas alan tezkirelere de yansımış ve kendisini farklı şekillerde göstermiştir. Bilindiği gibi tezkirecilerin temel gayesi eserlerine aldıkları şairlerin hayatları, eserleri ve kimi zamanda şiir anlayışları hakkında bilgi vermektir. Tezkireci, şairle ilgili bütün bu hususları okuyucunun hizmetine sunabilmek için de çeşitli kaynaklara müracaat eder. İşte müracaat edilen bu kaynakların en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz tarihlerdir. Şaire ait biyografinin olmazsa olmazı olan doğum ve ölüm tarihleri ile ilgili bilginin kaynağını tezkireci, çoğu kez düşürülen tarih ya da tarihlere dayandırır. Türk edebiyatında yazılan ilk tezkireden itibaren tezkireciler şairlerle ilgili biyografik bilgi için sık sık tarihlere müracaat etmişlerdir. Nitekim Sehî Bey'in *Heşt Behişt* tezkiresinde bu durumu görmek mümkündür. Sehî tezkiresinde mevcut tarihlerden iki şekilde yararlanılmıştır. Bunlardan ilki şairin tarih düşürme konusunda sahip olduğu kabiliyeti göstermek ikincisi ise onlardan biyografik bilgi olarak istifade etmektir. Tezkireci, şair Edirneli Hüseyin Yakîni maddesinde önce şairin tarih söyleme hususundaki kabiliyetini övmüş akabinde Edirne'de bulunan Lârî Mescidi'ne düşürdüğü tarihe yer vermiştir.

"Çok eyü târihleri var. Edirne'de vâki' olan Lârî Mescidine beytü'l-'ibâdet tarih dimişdür."<sup>5</sup>

Kâtib Hasan maddesinde ise tezkireci işi biraz daha ileriye götürür ve şairin biri Farsça diğeri Arapça olmak üzere iki tane tarihine yer verir. Tezkiredeki bilgilere göre Hadim Sinan Paşa'nın kâtibi olan Hasan Çelebi, çok sayıda şiir ve düzyazı yazmasına rağmen asıl maharetini tarih düşürme konusunda göstermiştir. "*Şî'r ü inşâyı çok tetebbu' itmişdür. Lakin tabî'atı târih dimege kâbil ve ekser-i mümâreseti tevârih cânibine mâyil olmagın gâyet eyü müverrihdür. Güzel târihler çok dimiş. Ve cümle-i târihlerinden Belgrad kal'ası fethine didüğü târih budur:*

*Goft târiheş heme ehl-i hired*

*Feth-i Sultân Süleymân-ı zamân<sup>6</sup>*

*Ve Müftî Sa'dî Çelebi mevtine dahı târih bunı dimişdür. Tarih: Faked mâte şehîden.<sup>7/8</sup>*

rüş-şu'arâ'da Söylediği Tarihler" adlı makalesidir. Ayrıntılı bilgi için bakınız. Günay Kut, "Aşık Çelebi'nin Meşâ'irü'ş-şu'arâ'da Söylediği Tarihler", *Acâ'ibü'l-mahlûkat Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları-II*, (İstanbul: Simurg Yayınları, 2010).

5 Haluk İpekten vd., *Sehî Beg, Heşt Behişt*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 148

6 Bütün akıl sahipleri devrin Sultan Süleyman'ının fethini söylediler.

7 Bir şehit öldü.

8 İpekten, vd., *Sehî Beg, Heşt Behişt*, 150

Yine *Heşt Behişt*'in Mevlana Bahârî maddesinde şairin tarih düşürme konusunda maharetli olduğu ifade edildikten sonra şair Revânî'nin vefatına düşürdüğü bir tarihe yer verilir. Düşülen bu tarih bir yandan Bahârî'nin tarih düşürme sanatındaki maharetini ortaya çıkarmayı amaçlarken diğer yandan Revânî'nin vefat tarihini vermesi babında biyografik bir kaynak niteliğindedir. "*Haylî selâmet-i tab'ı var. Eyü müverrihdür. Revânî fevtine güzel târih diyüpdür:*

*Cihâni ser-te-ser tutmuşdı nâmı  
Emîr-i nazm ya'nî kim Revânî  
Ecel câmını içdi dehr elinden  
Şu denlü kim düşüp mest oldı ânî  
İşidüp rûh-ı kudsı didi târih  
Cinândan yana cân atdı Revânî<sup>9</sup>*

Tarih söyleyen şairlerden Osman Surûrî ve Keçecizâde İzzet Molla'nın divanlarına bakıldığında divan şairlerinin kendilerini ve kendileri dışında tarih söyleyen şairleri müverrih yani tarihçi olarak adlandırdıkları görülür. Müverrihin lügat anlamına bakıldığında ise karşımıza 1. Tarih yazan kimse, tarihçi, 2. Ebced hesabıyla tarih düşüren kimse, anlamları çıkmaktadır. Tarih düşürme sanatının en büyük temsilcisi olarak kabul edilen Adanalı Osman Surûrî, bir tarihinde Surûrî mahlasından önce kullandığı Hüznî mahlasıyla tarih düşürmeye heves ettiğini şu beyitlerle dile getirir. Tabi şair, tarih düşüren kendisi için müverrih ifadesini kullanmaktadır.

*Eş'âra tab'um iki sene sa'y idüp ana  
Gâyetde oldı semt-i tevârih mültemes  
Târih-i sâl-i bedî' mu'cem yazup didüm  
Hüzni rakamla itdi müverrihlighe heves (1187)<sup>10</sup>*

Şiirlerini bir araya getirdiği divana "Neşât-engîz" ismini verip buna tarih düştüğü manzumede şair, yine müverrih ifadesini kullanmıştır

*Müverrihlighe olmuşdum kibârun menkâbet-hânı  
Tedârik eyledüm sî-sâle evrâk-ı perîşân  
Didüm tertîb idince tesmiye kaydıyla târihin  
Surûrî'nin Neşât-engîz oldı nâm-ı dîvânı (1217)<sup>11</sup>*

9 İpekten, vd., *Sehî Beg, Heşt Behişt*, 162.

10 Rıdvan Canım, "Klasik Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Sanatı ve Bir Ebced Ustası: Adanalı Surûrî", *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (2009): 107

11 Canım, "Klasik Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Sanatı ve Bir Ebced Ustası: Adanalı Surûrî", 110.

Keçeci-zâde İzzet Molla da yine hem kendisi hem de tarih söylemiş olan diğer şairler için müverrih ibaresini kullanmaktadır.

*Olur olmaz müverrih anlamaz İzzet bu târihi  
Yine Hak eyledi Es'ad Efendi nutkuni<sup>12</sup>*

Aslında tezkirelerin verdiği bilgilerden hareketle tarih düşüren şairlerin kendilerini müverrih olarak adlandırması XVIII. yüzyıl şairi Osman Surûrî ve XIX. yüzyıl şairi Keçeci-zâde İzzet Molla'dan çok daha öncedir. 1568 tarihinde tamamlanıp devrin hükümdarı II. Selim'e sunulan Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü's-şu'arâ* tezkiresinde Hasan Çelebi'nin biyografisinden bahsedilirken şairin Çaldıran Savaşı zaferine düşürmüş olduğu tarihte kendisi için müverrih ifadesini kullandığı görülür.

*Ebü'l-feth Gâzi vü Sultân Selîm  
Hired deng ü hayrânıdur râyınun  
Şeh-i tâc-dâr-ı selâtîn-i 'ahd  
Ser-i kisriyân hâkidür pâyınun  
Firişte-hisâl ü felek-kevkebe  
Melek hâfız u hâdimi câyınun  
Kızılbaşın ceysin kırup ser-te-ser  
Sıdı başların kesdi alayınun  
Dîdi kim müverrih tokuz yüz yigirmi  
İkinci güninde Receb ayınun<sup>13</sup>*

Tarih düşüren divan şairlerinin kendileri için kullandıkları müverrih ifadesine tezkirelerde de rastlanır. İlk tezkireden itibaren tezkireciler de tarih söyleyen şairler için müverrih ifadesini kullanmışlardır. Tezkireciler müverrih olarak nitelendirdikleri ve düşürdükleri tarihlerden övgüyle bahsettikleri şairlerden kimilerinin bu tarihlerine yer verirken kimilerinden de sadece övgü dolu sözlerle bahsederler. XVI. yüzyılda yazılmış birkaç tezkireden hareketle bu durumu şöyle örneklendirebiliriz. Sehî tezkiresinin Bursalı Kandî maddesinde şairin tarih düşürme sanatındaki mahareti övülmesine rağmen örnek tarihe yer verilmez.

*"Latîf eş'ârı ve garrâ kasîdeleri var. Ve ziyâde eyü müverrihdür. Çok eyü târihler dimişdür."<sup>14</sup>*

12 Karabey, *Tarih Düşürme Geleneği*, 80.

13 Filiz Kılıç, *Âşık Çelebi, Meşâ'irü's-şu'arâ*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 266.

14 İpekten, vd.: *Sehî Beg, Heşt Behişt*, 179

Latîfi, tezkiresinin İshak Çelebi maddesinde şairin iyi bir tarih düşürme ustası olduğunu belirttiikten sonra şairin kendisinin Edirne'deki bir medreseye müderris olması vesilesiyle söylemiş olduğu bir tarihe yer verir.

*Nesr: Ve kemâlâtun ekserinde kâmil ü râsîh ve hûb münşi müverrih idi. Şehr-i Edirne'de Medrese-i dârü'l-hadîs ve müdârese-i tadrîs kendülere tevcîh ü tefvîz olundukda bu matla'-ı müverrihi mefâhireten târîh dimişlerdür. Her bir târîh vâki' olmışdur.*

*Âlim ü ehl-i tefsîr (933) rûşen-fakîh-i âfâk (933)*

*Allah ne müstehakdur (933) Dârü'l-hadîse İshak (933)<sup>15</sup>*

Gülşen-i Şu'arâ müellifi Ahdî Çelebi de tezkiresinde tarih düşüren şairleri müverrih olarak tavsif eden ve onların tarih manzumelerine yer veren tezkirecilerindir. Ancak Ahdî, diğer tezkirecilerden farklı olarak genellikle şairlerin Farsça tarihlerine yer vermiştir. Hüsâm Beg maddesinde bu durum şöyle ifade edilir:

*"Feemmâ ibdâ'-ı şîrde icâd-ı târîhe nisbet ziyâde olduğu ba'isden ol fâik-i emsâl müverrih-i bî-misâl vâki' olmışdur. Binâ'en 'alâ zâlik İstanbul kurbında Hazret-i Eyyûb-i Ensârî 'aleyhi'r-rahmeti'l-bârî mukâbelesinde Südlüce nâm makâm-ı sürûr-encâm da Ka'be-i 'ârifin-i güzîn ve teferrüc-gâh-ı erbâb-ı yakîn olan zâviye-i Ca'fer-âbâd'un itmâmî bünyâdında buyurdukları târîh-i hûb-makâl şâhid-hâlidür. Târîh:*

*Hamdüli'llâh ki in huceste-makâm*

*Şod besî dil-güşâ ve hem dil-keş*

*Geşt mülhem zi hâtif-i gaybem*

*Ka'betü'l-'ârifin târîhes<sup>16/17</sup>*

## 2. Mehmet Tevfik Efendi ve Mecmû'atü't-Terâcim

Çâker-i Âl-i Abâ bir fâzıl idi gitdi âh

Gelmeye bu âleme böyle bir tahrîr-i dakîk

Mesnevî-hân idi Hakkı söyledim târîhini

Bezm-i Mevlânâ'ya Allâh ide Tevfik-i refik

15 Rıdvan Canım, *Latîfi, Tezkiretü'ş-Şu'arâ Tabsiratü'n-Nuzamâ*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 131.

16 Elhamdülillah bu mübarek mekân çok hoş ve güzel oldu. Gayb elçisinden bana Ka'betü'l-arifin tarihi mülhem oldu.

17 Süleyman Solmaz, *Ahdî Çelebi, Gülşen-i Şu'arâ*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018), 143.

Mehmet Tevfik Efendi'nin biyografisi ile ilgili bilgiler yukarıda tezkirenin "la" sayfasında bulunan dördlük ve tezkirenin muhtelif yerlerinde kendisiyle ilgili verilen bilgilerle sınırlıdır. Bu dördlükten de anlaşıldığı üzere şairin Hazreti Ali ve aile efradına muhabbet beslediği ve Mevlevi dergâhında Mesnevihanlık yaptığı anlaşılmaktadır. Nüshanın başında tezkirenin "İnegöl Nâibi Efendi'nin pederi Hacı Tevfik Efendi merhûmun eser-i hâmesi olup Nâib-i mûmâ-ileyhden isti'âre olunmakla emânettir." kaydı ile birlikte Hacı Tevfik Efendi'nin 1229/1814'te doğduğu ve 1274/1857'de öldüğü bildirilmektedir.<sup>18</sup> Tezkirenin 128b sayfasında ise eş-Şeyh es-Seyyid Mehmed Tefvîk Efendi'nin 26 Şubat 1272'de Eser-i Cedid adlı vapurla hacca gittiği, 24 Ekim'de döndüğü ve Receb ayında 1274'te öldüğü bilgisi verildikten sonra tezkirecinin vefatına ebced hesabıyla şu tarih düşülür.

*Nağme-i 'uzmâ ile yâ Mesnevî-hân*

Türk edebiyatında ilk kez Agah Sırrı Levend'in *Türk Edebiyatı Tarihi* kitabında bahsettiği *Mecmû'atü't-Terâcim*'in şu ana kadar tek bir nüshası (İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY, no: 192) tespit edilmiştir. Eser, 1000 (1595) ile 1256 (1860) yılları arasında yaşamış toplam 540 şahsın biyografisinden müteşekkildir. Alfabe sırası gözetilmeden hazırlanan eserin tertibatı ilk sayfa hariç şairlerin ölüm tarihlerine göre yapılmıştır. Eserin sonundaki "vefayatname" adını verebileceğimiz kısımda ise 1267 (1851) yılına kadar çeşitli kişilerin ölüm tarihleri kronoloji gözetilerek ebced hesabıyla düşürülen tarihlerle birlikte verilmiştir.<sup>19</sup> Ancak *Mecmû'atü't-Terâcim*'de hal tercüme verilen bütün şahıslar şair değildir. Şairler yanında şair olmayanlara hatta bazı Arap ve Acem şairlerine de yer verilmiştir.<sup>20</sup>

Mehmed Tevfik tezkiresini oluştururken birçok yazılı ve sözlü kaynaktan yararlanmışır. *Mecmû'atü't-Terâcim*'de biyografik bilgi olarak müracaat edilen şair tezkireleri Esrâr Dede'nin *Tezkire-i Şu'arâ-yı Mevleviyye'si* ile Safâyî'nin *Tezkiretü's-şu'arâ'sıdır*. Öte yandan Rızâ, Hasan Çelebi, Beyânî, Fâ'izî ve Riyâzî gibi tezkirecilerin biyografilerinde sadece tezkire sahipleri oldukları zikredilmiştir.<sup>21</sup> Mehmed Tevfik'in şair tezkireleri dışında müracaat ettiği diğer yazılı kaynaklar şunlardır: Müstakîm-zâde'nin *Mecelletü'n-nisâb* ve *Tuhfetü'l-hattâtinî*, Nevî-zâde Âtâyî'nin *Şakâyık Zeyli*, Kâtib Çelebi'nin *Fezlekesi*, Na'îmânın *Târih-i*

18 Ruhsar Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989), 1.

19 Azmi Bilgin, "Mehmed Tevfik Efendi'nin Mecmû'atü't-Terâcim'inin Edebiyat Tarihimizdeki Yeri", *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1 (2004): 85.

20 Mustafa İsen, vd., *Şair Tezkireleri*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2011), 151.

21 Mehmet Nuri Çınarcı, *Türkçe Şair Tezkirelerinin Kaynakları*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 233.



*Na'îmâ'sı*, Abdurrahman İmâdî'nin *Hülâsatü'l-eser'i*, Şeyh Mahmud Hulvî'nin *Le-mezât'ı*, Uşşâkî-zâde'nin *Zeyli'z-zeyli* ve Zadullah-zede Fehîm Efendî'nin *Sefîne-tü'ş-şu'arâ'sıdır*. Mehmed Tevfik, tezkiresinde sözlü kaynaklara da yer vermesine rağmen yazılı kaynaklara daha çok ağırlık vermiştir. Tezkirede sözlü kaynak olarak rivayetler ve III. kişilerden alınmış bilgilere yer verilmiştir.

### 3. Mecmû'atü't-Terâcim'de Yer Alan Tarihler

Daha önce de ifade edildiği gibi divan şairlerinin önemli bir kısmı divanlarında çeşitli sebeplerden dolayı bazen az bazen de çok tarih manzumelerine yer vermişlerdir. Divanlarda bulunan tarih manzumeleri, ilk bakıldığında her ne kadar mühim bir meselenin meydana geldiği tarihi, zihinlerde kalıcı olması gayesi gütsede de işin estetik yönü de bir tarafa bırakılmamalıdır. Yani bir tarih manzumesi bir yandan tarih manzumesine konu olan şahıs veya olay hakkında bilgi verirken, bir yandan da tarih manzumesinin satır aralarında dile getirilmiş estetik unsurları gözler önüne serer.<sup>22</sup> Öte yandan divan şairlerinin biyografilerini anlatan tezkirelerde de tarih manzumelerine sık sık rastlanır. Tezkireci, zuhur etmiş kimi önemli olayların tarihlerini okuyucuya anımsatmak amacıyla bir kaynak olarak tarihlere başvurur. Peki tarihin belirli bir döneminde meydana gelmiş bu önemli hadisenin kronolojik tespitini rakamlarla yapmak varken tezkireci neden bunu tarih manzumeleriyle ifade etme ihtiyacı duyar. Gerçi başta *Mecmû'atü't-Terâcim* olmak üzere birçok tezkirede herhangi bir sanatlı ifadeye yer verilmeden kimi olayların sadece rakamsal değerlerinin bulunduğu örnekler de çoktur. Bütün tezkirelerde bu tarihler ya Arapça ya da Türkçe olarak verilir. Latîfi, tezkiresinin Nazmî Mehmed Çelebi maddesinde şairin nazire mecmuasını oluşturup onu adlandırdığı tarihi 940 şeklinde bir tarih ile bildirmiştir.

*"Ve şu'arâ-yı Rûm'un buhûr-ı muhtelif ve hurûf-ı teheccî üzre târîh-i hicretün 940 senesine gelince vâki' olan nezâyirin taktî'âtı ve buhûr u evzânı birle cem' idüp Câmi'u'n-Nezâ'ir tesmiye itmişdür."*<sup>23</sup>

Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü'ş-şu'arâ'sında* ise tarihi hadisenin ifadesi Arapça olarak belirtilir. Yûsuf-ı Sîne-Çâk maddesinde şair ve arkadaşlarının birlikte zikir yaptıkları anın tarihi şöyle dile getirilir:

22 Şener Demirel, "Antepli Aynî Divanı'ndaki Tarih Manzumeleri Üzerine Bir İnceleme", *Turkish Studies*, 3/4 Yaz, (2008) 373-374.

23 Canım, *Latîfi, Tezkiretü'ş-Şu'arâ Tabsiratü'n-Nuzamâ*, 522.

*"Sene erba'a ve hamsîn ve tis'ami'e Muharremînün 'âşûrâ günü merhûm Sî-ne-çâk'ün şâkirdi Mevlânâ Şûrî ve merhûmun pey-revi ya'nî Günâhî vesâ'ir Mevlevî cem' olup nağz u mergûb ve nâdirü'l-üslûb zikr ü âvâze eylediler."*<sup>24</sup>

XVII. yüzyıl tezkirecilerinden Rıza ise Fatih Sultan Mehmed'in tahta çıkışını Âşık Çelebi'den farklı olarak Türkçe yazar.

*"Sekiz yüz elli beşde evreng-nişîn-i taht-ı zer-endûd-ı pâdişâhî olup müddet-i saltanatları otuz bir ve müddet-i ömrleri elli bir senedir"*<sup>25</sup>

Aynı durumun Mehmed Tefvik Efendi'nin tezkiresi için de geçerli olduğunu söylemek yanlış olmaz. Mehmed Tefvik Efendi, tezkiresinde yer alan birçok şair ve ulema biyografisinde özellikle onların vefat tarihlerini rakamsal değerlerle ifade etmiştir. Şeyh Abdülkerim Fethî maddesinde şairin vefatını detaylı bir şekilde şöyle izah eder:

*"...Ayasofya-i kebîrde mahsûd-ı kirâmı olan kürsî-i ruhâmî üzere kıyâm ve nush-ı enâm ile güzârende-i eyyâm iken hicret-i fethi 1106 târîhi Reb'ül-âhirinin altıncı hamîs günü rihlet ve azîzleri Şeyh Nûrî Efendi Türbesi civârında defîn-i türbet kılındı."*<sup>26</sup>

Kimi şair biyografilerinde ise Mehmed Tefvik Efendi, bu durumu biraz daha ileriye götürerek şairin ödüllendirildiği çeşitli payelerin tarihlerini de vermiştir. Ahmed Efendi maddesinde şairin hocalık ve müderrislik aldığı tarihler ayrıca belirtilmiştir.

*"Bin doksan hudûdunda mahrûsa-i Burusa'ya kâdime-cunbân ve musâhib-i şehriyârî İshâk Efendi'ye hâce olup İshâk Hâcesi ünvânıyla iktisâb-ı şöhrat ü şân ve bin doksan sekiz senesinde bâ-hâric-i İshâk Paşa müderrisiyle mazhar-ı ihsân olmuş idi. Ve bin yüz târîhinde Köprülü-zâde sadr-ı şehîd Mustafa Paşa'nın zamân-ı sadâretinde ibtidâ' dâhil ile Gâzî Hudâvendigâr Medresesine nakl ile dil-şâd..."*<sup>27</sup>

Görüldüğü gibi tezkirecilerin kimi önemli hadiseler için rakamsal değerleri de kullandıkları aşîkârdır. Ancak sayısal veri olarak karşılaştırıldığında tarih man-

24 Kılıç, Âşık Çelebi, *Meşâ'irü's-Şu'arâ*, 292.

25 Gencay Zavotçu, *Rızâ Tezkiresi*, (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 43.

26 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 194.

27 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 218.

zumelerinin sayısı daha fazladır. Tezkirecilerin şair biyografilerinde onların tarih manzumelerine yer vermelerinin temel sebebi şairin göstermiş olduğu mahareti ortaya koymaktır. Netice de tarih manzumesi tür olarak edebi sanatların bir parçası olup şairin mahareti ölçüsünde estetik bir değere kavuşur. Çünkü şair, tarih manzumesinde vezin, kafiye, edebi sanatlar gibi birçok ahenk unsurunu başarıyla kullanmak durumundadır. *Mecmû'atü't-Terâcim* tezkiresi de yer verdiği tarih manzumeleri itibarıyla oldukça zengin bir kaynaktır. Mehmet Tevfik Efendi, özellikle şairlerin vefatları için tarih manzumelerine oldukça sık başvurmuştur. Diğer yandan tezkirelerde çok sık görülmemekle beraber Mehmed Tevfik Efendi, elinden geldiği kadar şairlerin defnedildikleri yerlerin isimlerini de belirtmiştir. Böyle bir yaklaşımın sağladığı en önemli fayda ise hiç şüphesiz tezkirede bulunan âlim ve şairlerin mezar yerlerinin bugün dahi bulunabilmesine fırsat vermesidir. Tezkirede bulunan şairlerden Sabûrî Efendi'nin biyografisinde şairin vefatına düşülen tarih şu şekildedir:

*"1130 târîhinde yevm-i âşûrâda dâhil-i dârü's-sürûr ve mürşidleri Gafûrî Efendi'nin kabr-i şerîfleri ittisâlinde makbûr kılındı.*

*Ola Dede Çelebi kâm-bîn-i kurb-ı Hudâ*

*mısra'ı dahı mütercim-i Mesnevî Süleyman Nahîfî Efendi'nin söyledikleri târîh-i ra'nâdır."<sup>28</sup>*

Tezkireci, kimi şairlerin biyografilerinde ise sadece tek bir vefat tarihi yerine birden çok tarih manzumesine yer verir. Derviş Fasîh-i Mevlevî maddesinde şairin vefatına düşülen iki tarih manzumesi bulunmaktadır.

*"Mevlevî-hânesinde peygûle-güzîn-i vahdet iken hilâfet 1111 târîhinde rihlet ve zâviye-i merkûma hâmûşânında defîn-i türbet kılındı:*

*Göçdi bâkî mülkine dervîş Fasîh-i Mevlevî*

*"Cillve-gâh ola Fasîh'e gülşen-i dârü'n-na'îm" mısra'ları dahı târîhdir."<sup>29</sup>*

*Mecmû'atü't-Terâcim*'de tarih manzumeleri ile ilgili dikkat çeken diğer bir nokta ise şairlerin mezar taşlarında bulunan ve vefat tarihlerini bildiren tarih man-

28 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 235.

29 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 201.

zumelerinin sıkça kullanılmasıdır. Aslında mezar taşları biyografik birer kaynak olmanın dışında farklı bilgiler de barındırır. Mezar taşlarından tek tek kişiler hakkında biyografik ve sanat tarihiyle ilgili bilgilerin yanı sıra tarihsel topoğrafya ve demografi, sosyal ve idari tarih, kıyafetler ve aile yapısının geçmişi gibi alanlarda da bilgi edinebiliyoruz. Bütün bunların ötesinde burada hiç değinmediğimiz dil ve edebiyat tarihi hakkındaki bazı bilgileri de bu kaynaklardan edinmemiz olasıdır.<sup>30</sup> Tezkirecinin bu tutumu, akla ister istemez çoğu şairin mezar yerlerini bilmemesinden dolayı ihtiyaç halinde bu şairlerin mezar taşlarına bakarak onları vefat tarihleri hakkında bilgi veren biyografik birer kaynak olarak kullandığı düşüncesini getirir. Şeyhülislam Feyzullah Efendi maddesinde bu durum şöyle ifade edilir:

*“...1110 târihi Rebî’ül-âhirinin on beşinci isneyn günü rihlet idüp civâr-ı Hazret-i Hâlid’de cedd-i a’zamları Hâce Sa’deddîn Efendi’nin binâ buyurdıkları zâviyenin hâtiresinde medfûn ve nakş-ı seng-i mezârları bu târih-i mevzûndur:*

*Fenâdan etdi rihlet ölmüş iken  
Faziletle fahûlün dil-pesendi  
Hurûf-i mu’cemiyle oldı târih  
Yüz onda göçdi Feyzu’llâh Efendi”<sup>31</sup>*

İdris Muhtefi maddesinde şeyhin mezar taşından alıntıladığını belirttiği üç beyitlik bir tarih manzumesine yer verir.

*“Kabr-i şerîfleri tersâne verâsında Aynalı Kavak nâm mahalde ziyâret-gâh-ı erbâb-ı intibâhdır. Seng-i mezârında mahkûk ve merkûm olan târih-i manzûm budur:*

*Rihlet etdi ol ‘azîz-i muhterem  
Ravza-i Cennât-ı ‘adn ana hurem  
Rahmet olsun dediler cümle ümem  
Nâmıdır Hâcî ‘Alî ‘âlî-himem  
Hem Rebî’ül-evvel ayın âhiri  
Bin yirmi dört idi sâl-ı rakam”<sup>32</sup>*

30 Hans Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010), 169-168.

31 Zübeyiroğlu, “Mecmû’atü’t-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi”, 199.

32 Zübeyiroğlu, “Mecmû’atü’t-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi”, 67.

Tezkireci, Şeyh Mehmed Şeyhî maddesinde ise mezar taşında bulunan yazının Egrikapulu Mehmed Rasim Efendi tarafından yazıldığını ifade etmesine rağmen bu yazının ne olduğunu söylemez.

*"Seng-i mezârında menkûş ve mersûm olan hıtt-ı celf Egrikapulu Mehmed Rasîm Efendi merhûmundur."*<sup>33</sup>

Tezkirelerde bulunan tarih manzumeleri ile ilgili üzerinde durulması gereken diğer bir mevzu ise tarihlerin yazıldıkları dillerdir. Tarih manzumelerinin mevcut olduğu hemen hemen bütün tezkirelerde tarihlerin yazıldıkları diller Türkçe, Arapça ve Farsçadır. Bazen bu dillerden sadece biriyle yazılmış tezkirelere tesadüf edildiği gibi üç dilde yazılmış tarih manzumelerine yer veren tezkireler de mevcuttur. Yer verdiği tarih manzumeleri itibarıyla zengin bir içeriğe sahip olan *Mecmû'atü't-Terâcim*'de her üç dilde yazılmış tarih manzumeleri mevcuttur. Dal Çelebi'nin biyografisinde vefatına Müstakimzâde'nin düşürdüğü tarih Türkçedir.

*"...ibâdet-i Cenâb-ı Hudâ ile meşgûl iken "Li-küllü ecelin kitâb" mantûkınca rûznâmçe-i hayâtı metüyyü'l-ekâb olduğu Müstakîm-zâde merhûmun bu târîh-i musanna'larıyla mahsûb-ı ehl-i hesâbdır:*

*Açdı mecmû'a-ı dilden ana fâl etdikde  
Çıkdı ed-dâl 'ale'l-hayr anun tarihi (1012)*<sup>34</sup>

Sadece Kırımî Mustafa Rahmî adlı şairin biyografisinde onun vefatına Tatar lisanı üzere bir tarih söylenildiği bilgisi verilir. Tarihi düşüren kişi ise Süleyman İzzî Efendi'dir.

*"...1164 târihi Ramazan-ı mağfiret-nişânının yirmi yedinci gün mat'ünen evrâk-ı şecere-i pür-semere-i vücûdı berg-rezân gibi rîzân oldu. Sâhib-i târîh Süleymân 'İzzî Efendi'nin lisân-ı Tatar üzre söyledikleri târîhdür:*

*Me'âl-i 'İrci'den yazdım 'İzzî fevtine târîh  
Konak gel bunda imâsiyle rûhı çapdı Firdevs'e*<sup>35</sup>

Hâce Mehmed Miyân Ma'sûm maddesinde bu şairin vefatına düşülen tarih Farsça olarak yazılmıştır. Tezkirede yer alan Farsça tarihler Türkçe tarihlere göre daha kısadır. Yani Farsça tarihler ya tek bir dizeden ya da bir veya iki sözcükten oluşan tarihlerden meydana gelmektedir.

33 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 270.

34 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 49.

35 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 306.

*"Mezâr-ı feyz-medârları Serhend'de ziyâret-gâh-ı sıgar u kibârdur. "Nidâ amed zi-dünyâ reft Ma'sûm"<sup>36</sup> mısra'ı dahî târîhdür."<sup>37</sup>*

Rûhî-i Bağdâdî de vefatına Farsça tarih düşülen diğ er bir şairdir.

*"Âhir-i 'ömründe Şâm'da karâr u ârâm üzre iken "Rûhî fevt şode"<sup>38</sup> 1014" târîhinde rûh-ı revânî âlem-i fenâdan mülk-i bâkîye revân oldu."<sup>39</sup>*

Tezkirede bulunan Arapça tarihler ise hem Türkçe hem de Farsça beyitlerden farklı bir nitelik taşımaktadır. Farsça ve Türkçe beyitler umumiyetle manzumelerden oluşurken Arapça tarihler genellikle kısa ibarelerden oluşmakta ve Allah rahmet eylesin, mekânı cennet olsun babında anlamlar taşımaktadır. Arapça beyit veya mısra sayısı ise diğ er dillere nazaran daha azdır. Şeyhülislam Yahyâ Efendi maddesinde;

*"...1053 târîhi Zilhiccesinin on sekizinci Cum'a ertesi geces i irtihâl-i dâr-ı bekâ ve Çarşanbapazarı'nın peder-i cennet-makarları cenbinde dî-de-düz-ı rüz-ı likâ oldu. "Fi cenneti 'aliyye"<sup>40</sup> cümlesi dahî târîhdür."<sup>41</sup>*

### **3.1. Söyleyen Kişi Bakımından Tarihler**

Tezkireciler için mühim biyografik kaynaklardan olan tarih manzumelerinin tezkirelerdeki en belirgin özelliklerinden birisi onun kimden alındığı ile ilgilidir. Bu bakımdan tezkirelerde yer verilen tarihlerin bazen kimin tarafından söylenildiğine yer verilirken bazen de herhangi bir isim anılmadan direkt olarak tarih manzumesine yer verilir. Mevzu, söyleyeni belli tarihler olduğ unda tezkirecinin gözünden bu duruma iki şekilde bakılır. İlk olarak biyografisi verilen şairin başka bir hadiseye düşürmüş olduğ u tarih, ikinci olarak ise yine aynı şairin biyografisinde onun vefatına başka bir şair arkadaşı tarafından düşülen tarihtir. Şairlerin birbirlerine düşürmüş oldukları bu tarihlerin yanı sıra kimi şair biyografilerinde bu kez tezkirecinin o şairin vefatına ya da başka bir hadisesine tarih düşürdüğ ü görülür. Tezkirecinin belirgin bir şekilde tezkiresindeki şairlere tarih düşürdüğ ü en somut

36 Ma'sum, dünyadan göçtü şeklinde bir nida yükseldi.

37 Zübeyroğ lu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 172.

38 Ruhi vefat etti.

39 Zübeyroğ lu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 50.

40 Yüce cennette.

41 Zübeyroğ lu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 118.

tezkire örneği hiç şüphesiz Âşık Çelebi'nin *Meşâ'irü'ş-şu'arâ'sıdır*. Günay Kut, yukarıda ismini zikrettiğimiz makalesinde bu durumu tezkireden hareketle detaylı bir şekilde anlatmaktadır. Bütün bunların dışında tezkireci, bazen de toplumda duyduğu ancak müellifini bilmediği tarihler için "bazıları, bazı şu'ara" gibi belirsiz ifadeler kullanır. *Mecmû'atü't-terâcim* tezkiresinde de bu örnekler sıkça rastlanır.

### 3.1.1. Söyleyeni Belli Olan Tarihler

Tezkireciler başta şairlerin vefat tarihleri olmak üzere çeşitli hadiseler için kullanılmış olan tarih manzumelerine yer verirken kimi zaman onu yazan kişinin ismini de belirtirler. Verilen bu isim bazen şairin ahababı olan başka bir şair, bazen hocası bazen de öğrencisidir. Genellikle şairin herhangi bir durumu ile ilgili tarih düşüren kişi onu yakından tanıyan biri ya da birileridir. Benzer durum Mehmed Tevfik Efendi'nin tezkiresinde de söz konusudur. *Mecmû'atü't-terâcim*'de ismi zikredilerek tarihlerine en çok yer verilen kişi Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi'dir. Müstakimzâde'nin tarihleri ise genellikle şairlerin vefatları ile ilgilidir. Seyyid Hüseyin Vehbî maddesinde şairin vefatına Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi tarih düşmüştür.

*"..Cerrâh Mehmed Paşa Câmî-i şerîfi kurbında ve hâneleri ittisâlinde vâki' Cân bâziye mescid-i şerîfi hatîresinde defn olundu. "Bismi'llâhi'r-rahmânî'r-rahîm, âh Vehbî-i hüner-pîşe cihândan gıtdi 1149" mısra'ı dahı âti't-terceme Suyolcu-zâde Mehmed Necib Efendi'nin câvidân-ı zebân-ı 'azâb-lisânlarından cereyân eden târihtir."<sup>42</sup>*

Mustafa Cenânî maddesinde ise şairin vefatına Sirkezâde Muslî Çelebi tarih düşürmüştür.

*"Cenânî âşiyân etdi Cinânî" 1004*

*mısra'ı dahı Sirke-zâde Muslî Çelebi'nin sebû-yi tab'ından teraşşuh eden târih-i halâvet-nümâdır."<sup>43</sup>*

Şeyh Seyyid Seyfullah Efendi maddesinde bu kez şaire değil şairin düşürmüş olduğu bir tarih manzumesine yer verilir. Şair, babası Şeyh Nizameddin Efendi'nin vefatına şu tarihi düşürmüştür:

42 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 2-3.

43 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 26.

*Peder-i cennet-makarları Şeyh Nizâmed'din Efendi 'âzîm-i huld-ı berîn oldukda söyledikleri târîh-i rengîndir. "Çıkdı ortaya ecel, bozdu nizâm-ı 'âlemi" 957. Nizâm lafzından ecel ihrâc oluna."<sup>44</sup>*

Tasavvuf büyüklerinden Şeyh Abdülmecid-i Sivasî maddesinde ise şairin vefatına büyük halifelerinden Şeyh Abdülehad Nuri'nin düşürdüğü dört dizelik bir tarih manzumesine yer verilmiştir.

*"Şeyh-i müşârû'n-ileyhin a'zam-ı hulefâsından Şeyh Abdü'l-ehâd Nûrî Hazretlerinin söyledikleri târîhdir:*

*Çün sâl-i gamda intikâl etdi o memdûhu'l-hisâl  
Ahbâbına var mı mecâl çeşminden akıtmaya kan  
Gam etmiş iken 'aklı çâk târîhini dedi bu hâk  
Bin kırk dokuzda aldı pâk Sivasî uçmakda mekân<sup>45</sup>*

Şair Rüşdî Efendi, devrinin önemli devlet adamlarından Köprülüzade Fazıl Mustafa Paşa'nın vefatına tarih şu tarihi söylemiştir:

*"Köprülü-zâde Fazıl Mustafa Paşa'nın şehâdetine söyledikleri târîhdir.  
"Adem-i cisrini geçdi râh râh Hakda Köprülü-zâde."<sup>46</sup>*

Mehmed Said maddesinde şairin mezar taşına üstadı olan Esad Efendi'nin Arapça yazmış olduğu bir terkip nakşedilmiştir. Seyyid Abdulhalim Hasîb Efendi maddesinde ise tam tersine şairin hocası Râsim Efendi'nin vefatına düştüğü tarihe yer verilmiştir.

*"Seng-i mezârında üstâdları Es'ad-ı mezkûrun bu terkîb-i edibânele-ri mûmâileyh Râsim Efendi'nin kalem-i mu'ciz-rakamlarıyla mersûm ü merkûmdur."<sup>47</sup>*

*"Üstâdları Hâce Râsim mersûm merhûm oldukda, söyledikleri târîh-i manzûmdur.*

*'İlm ü ma'ârifde benüm üstâdım olmuşdı tamâm  
Üstâd-ı sâni'-i zamân göçdi didüm târîh-i tâm<sup>48</sup>*

44 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 44.

45 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 113.

46 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 202.

47 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 244.

48 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 326



Söyleyeni belli olan tarihler içerisinde Türkçenin yanı sıra Arapça ve Farsça yazılan tarihler de mevcuttur.

### 3.1.2. Söyleyeni Belli Olmayan Tarihler

Tezkireciler kimi zamanda özellikle şairin vefatına düşürülmüş olan herhangi bir tarihe yer verirken onun kime ait olduğu ile ilgili bilgi vermez. Sadece tarih manzumesi verilir ve bu manzumenin şairin vefatını belirttiği söylenir. Mehmed Tevfik Efendi'nin tezkiresinde de aynı durum görülür. Kadri Çelebi maddesinde şairin vefatına düşülen tarihin sahibi belirtilmez.

*"...1004 târihi Zi'l-hiccesinde dârü'l-ins-i kudse rihlet ve Fâtih civârında Mi'mâr Sinân Mescidi sâhasında defîn-i türbet kılındı. "Gitdi hayfâ bilinmedi Kadri" mısra'ı dahî tarihtir."<sup>49</sup>*

Tezkirenin Mustafa Ali Efendi maddesinde ise bu kez tezkireci alıntıladığı tarihin sahibi olarak "zamanın şairleri" ibaresine yer verir. Aslında bu durum toplumda söylenegelen böyle bir tarihin var olduğunu ancak tezkirecinin tarihin sahibini bulamadığı için lafı genele yaydığını ortaya koymaktadır.

*"...âhir-i ömründe Cidde'de defterdâr iken sâlifü'z-zikr Bâkî Efendi ile bir senede vefât etdikde şu'arâ-yı zamân bu târih-i evride-i kilik-i beyân etmişlerdir. "Mâte el-'Alî ve kıs 'aleyhi'l-Bâkî"<sup>50</sup> 1008."<sup>51</sup>*

### 3.2. Tezkirede Yer Alan Tarihlerin Konuları

Divan şairlerinin divanlarında yer verdikleri tarih manzumelerinin konu bakımından sınırları oldukça geniştir. Padişahların tahta çıkmaları, tanınmış kişilerin mühim mevkilere tayinleri, şehzadelerin, sultanların, konu komşu eş ve dost çocuklarının doğumları, intihar edenler, boynu vurulanlar, şehit olanlar ölüm vs. gibi ferdi olayların yanı sıra yangın, salgın hastalık, zafer ve fetihler gibi genel hadiselerle varana kadar tarihlenmiştir.<sup>52</sup> Özellikle Surûri ve Antepli Aynî gibi şair-

49 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 25.

50 Ali öldü ve Bakî'ye rahmet olsun.

51 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 38.

52 İsmail Yakıt, *Türk-İslam Kültüründe Ebcad Hesabı ve Tarih Düşürme*, (Ankara: Ötüken Yayınları, 1992), 67.

liklerinden ziyade tarih düşürme hususunda ün kazanmış olan müverrihler, rastlamış oldukları her hadiseye tarih düşürme ihtiyacı hissetmişlerdir. Müverrihlerin bu hissiyatı, hadisenin tarihini vurgulamaktan ziyade sanatsal kabiliyetin dışı vurumu şeklinde algılanmalıdır. *Mecmû'atü't-terâcim* tezkiresinde geçen tarih manzumelerinin hasredilmiş olduğu konuları şu şekilde sıralayabiliriz.

### 3.2.1. Vefatlar

Sadece *Mecmû'atü't-terâcim* değil denilebilir ki Türk edebiyatında yazılmış olan şair tezkirelerinde yer verilen tarih manzumelerinin çoğu şairlerin vefatlarıyla ilgilidir. Öte yandan vefat tarihleri için gösterilen hassasiyetin doğumlar için gösterilmediği görülür. Bu durumun en büyük sebeplerinden biri şairin vefatı esnasında tezkirecinin bunu birebir görmesi veya şairin yakın çevresinden öğrenme fırsatına sahip olmasıdır. Ancak her biri farklı bir aile ve çevreye mensup değişik şehirlerde yaşayan şairlerin doğum tarihleri ile ilgili bilgi toplamak oldukça güçtür. Mahmud-i Antakî maddesinde şairin vefatına düşülen Farsça ibare şöyledir:

*"...Medrese-i Rizâ'iyye'de ikâmet idüp sinîn-i vâfire neşr-i 'ulûm-ı nâfi'a ile meşgul iken "Der-âmed der-bihişt"<sup>53</sup> târîhinde rihlet eyledi."<sup>54</sup>*

Tezkireciler, kimi zamanda bazı şairlerin vefatına birden fazla tarih düşer. Mehmed Tevfik Efendi de tezkiresinin Hattat Seyyid Abdullah Efendi'nin biyografisini aktarırken Türkçe ve Arapça olmak üzere vefatına düşülen iki adet tarihe yer vermektedir.

*"...el-Hâc Evhad Tekyesi Şeyhi Seyyid Hüseyin Efendi'den ahz-ı yed-i inâbet edüp gâh kitâbet ve gâh tâ'ât ü 'ibâdet ile güzârende-i şuhûr ve sinîn iken "Teveffenî müslimen ve el-hıknî bi's-sâlihîn" 1144 târîhinde kırtâs-ı hayâtı dest-i ecelde çâk ve Bahâriyye kurbında vâki' Şâh Sultân Tekyesi verâsında pederleri cenbinde medfûn-ı zir-i hâk kılındı.*

*Sarây-ı 'Adn'a zîbâ Seyyid 'Abdu'llâh ola" mısra'ı dahî târîhdir."<sup>55</sup>*

Ancak tezkireciler sadece şairlerin vefatlarına yer vermemişlerdir. Yeri geldiğinde bir şeyhin, bir hükümdarın hatta bir şairin babasının vefatına düşülen tarihlere

53 Cennete gitti.

54 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 297.

55 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 65.

de yer vermişlerdir. Mahmud Vakıf Efendi maddesinde şairin babasının vefatına düştüğü tarih şöyledir.

*"Pederlerinin irthâlinde söyledikleri târihtir:  
Ref' edüp iki elüm fevtine târih didüm  
Vâlidim Hâce Efendi ide 'adnı menzil<sup>56</sup>*

Feyzî mahlasıyla şiiirler yazan Tursunzâde maddesinde ise bu kez şairin II. Selim'in vefatına düşmüş olduğu tarihe yer verilmiştir.

*"Selîm Hân-ı Sâni'nin rihletine mu'ammâ-güne bu târih-i bî-hemtâ zâde-i  
tab'-ı ra'nâlarıdır.*

*"Tahtdan dür oldı 'âdil pâdişâh" 982<sup>57</sup>*

### 3.2.2. Veladetler

Mecmû'atü't-terâcim tezkiresinde sadece iki adet doğum tarihine yer verilmiştir. Bu doğum tarihlerinden ilki bir hükümdara ikincisi ise bir şehzadeye aittir. Tezkirecinin şairlerin doğumları için yer verdiği herhangi bir tarih manzumesi mevcut değildir. Tezkirede veladete dair düşülen ilk tarih Sultan IV. Murad ikincisi ise III. Ahmed'in şehzadesi İsa içindir. Abdülkerim Şâni IV. Murad'ın doğumuna tarih düşen şairdir.

*"Sultân Mehmed Hân-ı Râbi' Hazretleri'nin velâdet-i hümâyunlarına "Nûr-  
dur geldi Muhammed Sulb-ı İbrâhîm'den" târih-i ra'nâsı nazm ve terkîm ve  
huzûr-i pâdişâhiye takdîm etdikde makbûl-i şehinşâhî olup..."<sup>58</sup>*

Şehzade İsa'nın veladetine ise Muhammed Rezmî tarih düşürmüştür.

*"Sultân Ahmed Hân-ı Sâlis Hazretleri'nin 'İsâ nâm şehzâde-i cüvân-baht-  
ları zîver-ârâ-yı mehd-i vücûd ve revnak-bahş-ı 'âlem-i şühûd oldukda  
bi-tarîkî't-ta'miye söyledikleri târih-i bî-hemtâdir:*

*Nâm-ı 'İsâ gökden indi şüphesiz şehzâdeye<sup>59</sup>*

56 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 254.

57 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 59.

58 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 157.

59 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 238-239.

### 3.2.3. Kitap İtmamı ve Tab'ı

Türk kültür tarihinde özellikle Osmanlı devleti ve onun âlim ve şairleri himaye eden hükümdarlarının varlığı, birçok farklı bilim alanında insanların yetişmesini sağlamış yetişen neferlerin önemli bir kısmı da tahsil ettiği bilgiyi kitaba dönüştürmüştür. Bu kadar çok bilim insanının yetiştiği bir çevrede elbette ki muhtelif sahalarda yazılmış eserlerin ortaya çıkması da gayet doğaldır. Osmanlı kültür hayatında mevcut geleneklerden birisi de kitabını tamamlayan müellifin özellikle kitabın sonuna eserinin tamamlandığı tarihi yazmasıdır. Yaygın bir gelenek halinde kitapların bitiriliş tarihleri, istinsah ve ferağ kayıtları pek çok yazmanın sonunda belirtilir.<sup>60</sup> Tezkiyelerde bahis konusu olan şair veya âlimin biyografisi verildikten sonra varsa eğer eserlerinden de bahsedilir. *Mecmû'atü't-terâcim* tezkiresinde de Mehmed Tevfik Efendi, bazı şairlerin eserlerinin isimlerini verdikten sonra varsa eğer kitabının bitirilişine kendi düştüğü ya da başka biri tarafından düşürülmüş tarihe yer verir. Sineçâk Osman Efendi maddesinde şairin *Gülşen-i İrfân* adındaki eserini bitirdikten sonra kitabın sonuna itmam tarihi olarak Farsça bir manzume yazdığı belirtilir.

*"On cüz mikdârı Gülşen-i 'İrfân nâmında bir kitâbları vardır ki kitâb-ı mezbûr  
bin elli iki târîhinde şîrâze-bend-i hitâm olduğu âhir-i kitâbda mastûrdur.*

*Çü nivîş-i Gülşen-i 'İrfân be-hâni  
Eger hâhi ki târîheş be-dânî  
Pes ez-hicret hezâr pencah u dü  
Ki ez-gayb in kitâb âmed nişân<sup>61/62</sup>*

İbrahim Cevrî de yine tamamlamış olduğu *Hall-i Tahkîkât* adlı kitabının sonuna onu bitirdiği tarihi yazmıştır.

*"Mesnevî-i şerîfden kırk beyt-i şerîf-i ma'ârif-redîf intihâb edüp ebyât-ı  
mezkûreyi beşer beyt ile îzâh ve terceme ve Hall-i Tahkîkât ismiyle tes-  
miye etmişdir ki lafz-ı mezkûr târîh-i tamâm-ı kitâb olduğu âhir-i kitâbda  
mastûrdur:*

*Buldı bu manzume-i hikmet nizâm  
Hall-i Tahkîkât ile târîh-i tâm<sup>63</sup>*

60 Rıza Oğraş, "Türk Edebiyatında Kitap Yazımına ve Basımına Tarih Düşürme Geleneği", *Turkish Studies*, 2/4 Kış (2007): 647-669.

61 Gülşen-i İrfân'ın yazıldığı tarihi bilmek istersen, Hicretin bin elli iki yılında hâsıl oldu bu kitap.

62 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 120.

63 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 129.

XVIII. yüzyıl tezkirecilerinden olan Mustafa Safâyî'nin biyografisinde tezkirecinin tezkiresinin bitirilmesine düşürmüş olduğu tarihe yer verilmiştir.

*"Bin elli senesinden bin yüz otuz iki târîhine kadar Tezkiretü'-ş-şu'arâ cem' etmiştir. Tezkire-i mezkûrenin hitâmında söyledikleri târîh-i lafzîdir.*

*Bu cerîdem be-lutf-ı Rabb-ı enâm  
Bin iki yüz otuz ikide oldu tamam<sup>64</sup>*

Tezkireci, el yazısıyla yazılan kitaplara düşülen itmam tarihlerinin yanı sıra matbaada basılan bir kitabın basıldığı tarihe düşülen tarih manzumesine de yer vermiştir. Muhammed Emin Atıf Efendi'nin biyografisinde şairin *Ferheng-i Şu'ûri* adındaki sözlüğünün matbaada basımına dair düşülen tarih şöyledir:

*"Ve Ferheng-i Şu'ûrî nâm lügat tab' olundukda âhirinde mersûm olan işbu târîh-i manzûm dahî bunların zâde-i tab'-ı âzâdeleridir:*

*Âtîfâ Güft-i bahtmış târîh  
Bes ki Ferheng-i Şu'ûrî matbû<sup>65</sup>*

### 3.2.4. Yeni Bir Vazife veya Makam

Klasik edebiyatta özellikle Osmanlı bürokratik hayatı içerisindeki devlet adamlarının önemli bir paye ile ödüllendirilmelerine tarihler düşülmüştür. Bu paye kimi zaman bir kadılık kimi zaman bir vezirlik kimi zamanda bir sadrazamlık vazifesi olmuştur. Hatta bütün bu payelerin üstünde yer alan hükümdarlık tahtına yeni bir padişahın oturmasına da tarih düşülmüştür. Bu anlamda *Mecmû'atü't-terâcim*'de yer alan makamlara dair tarihleri iki guruba ayırabiliriz. Bunlardan ilki devlet vazifesine dair maddi makamlar, diğeri ise özellikle dinsel olgunlaşma neticesinde elde edilen manevi makamlardır. Maddi makamlara dair ilk tarih Mir Hanîf maddesinde geçmektedir. Şairin Hekimzâde Ali Paşa'nın üçüncü kez sadrazam oluşuna dair düştüğü Farsça beyit şöyledir:

64 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 257.

65 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 288.

*"Hekîm-zâde 'Alî Paşa'nın üçüncü def'a sadâretlerine söyledikleri târîh-i Fârisî'dir.*

*Be-târîheş te'emmül kerd Hanifâ*

*Be-fâl âmed ki zi nâ .....be-sâlis<sup>66</sup> 67*

Şair ve devlet adamı olan Mehmed Maruf Efendi'nin biyografisinde onun Mısır'a kadı oluşuna dair şair Hâşimî'nin söylediği tarih manzumesi şöyledir:

*"Sâhibü't-terceme Mısır'a kâdî oldukda Hâşimî'nin söylediği tarihidir:*

*Ey kân-ı kerem fazl ile zâtın mevsûf*

*Hakk Mısır'ı senün adline kıldı mevkûf*

*Dünyâda olup 'adl ile nâmin târîh*

*Dâd ile Mısır'da ol efendim Ma'rûf 1001<sup>68</sup>*

Mehmed Agah Efendi maddesinde ise şairin Mehmed Emin-i Tokadî'nin Emir Buhârî Tekyesine şeyh oluşuna dair düştüğü tarihe yer verilmektedir.

*"Sâbiku't-terceme Mehmed Emîn-i Tokadî Emîr Buhârî Tekyesine şeyh oldukda söyledikleri târîhidir*

*Beyt: Hâce-i hâcegân didi târîh*

*Cây-i mire halife oldun Emîn<sup>69</sup>*

### 3.2.5. Yeni İnşa Edilen veya Açılan Yapılar

Osmanlı döneminde özellikle padişahlar sosyal hayatın icrasını temin ve halkın çeşitli ihtiyaçlarını gidermek amacıyla birçok yapı inşa etmişlerdir. Bu yapılar bazen bir kervansaray, bazen bir darüşşifa bazen de küçük bir çeşme olmuştur. Öte yandan devlet içerisindeki bu yapıların inşası sadece padişahların teşebbüsleriyle sınırlı kalmamış makam sahibi bürokratlar veya mal mülk sahibi zenginler de sevap işlemek babında bu faaliyetlere ortak olmuşlardır. Hadizâde Mehmed Emin maddesinde tezkireci, şairin Sultan I. Mahmud döneminde Ayasofya Camisi'nin avlusunda yaptırdığı şadırvanın yapılışına düşürdüğü tarihin yine aynı şadırvanın etrafına yazıldığını söyler. Tarihin çok güzel olduğu belirtilir ancak ona yer verilmez.

66 Hanifa tarihini etraflıca düşündü ve dedi ki: Vücuda geldi.....üçüncü kez.

67 Zübeyroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 347.

68 Zübeyroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 19.

69 Zübeyroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 291.

*"Sultân Mahmûd Hân-ı Evvelin Ayasofyâ Câmi'-i şerîfi havlısında binâ buyurdıkları şadırvânın etrâfında muharrer olan târîh bunların nâdirân-ı zebân-ı 'azbû'l-beyânlarından cereyân etmiştir."*<sup>70</sup>

Sultân III. Ahmed maddesinde hükümdarın At Meydanı'nda yaptığı bir caminin bitirilişine Kur'an-ı Kerim'in nahl suresinin 30. ayetinde bulunan "le ni'me dâru'l-muttekîn" ibaresi tarih olarak düşülmüştür.

*"At meydânında buyurdıkları câmi'-i nûr-ı lâmi'in hitâmına "le ni'me dâru'l-muttekîn"<sup>71</sup> âyet-i kerîmesi târîh-i rengîndir."*<sup>72</sup>

Mehmed Râkım Paşa maddesinde ayrıca devlet adamı olan şairin padişah köşkerlerinden birisine düşürmüş olduğu tarihe yer verilir. Tezkireciye göre latif olan bu tarih kusursuzdur.

*"Kusûr-ı hümâyûndan birine söyledikleri târîh-i bi-kusûrdur.  
Vasf-ı kasr-ı pâdişâha Râkımâ  
Düşdi berceste târîh-i benâm  
Yazdı levh-i tab'ıma kilik-i ezel  
Kasr-ı Hâkânîye lafzın bi't-tamâm"*<sup>73</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi tarihler içerdikleri konu bakımından çok önemli hadiseleri dile getirebildikleri gibi sıradan bir duruma da düşürülebilirler. Mehmed Tevfik Efendi de yukarıda yer verdiği bütün bu ihtişamlı ve görkemli yapıların inşa edilmişlerine düşürülen tarihlerin dışında bir de küçük bir mürekkep dükkânının açılışına düşülmüş bir tarihe yer vermiştir. Şair Mehmed Emin Atıf Efendi'nin ilgili tarihi şöyledir.

*"Bir mürekkebcî dükkânına söyledikleri târîhdür:*

*Beyt: Bu resme Âtîfâ kilik-i 'Utârid yazdı târîhin  
Bu dükkân midâdı zîb ü ziyetden mürekkebdür"*<sup>74</sup>

70 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 295.

71 Ne güzeldir korunanların yurdu (Nahl Suresi, 30. Ayet).

72 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 72.

73 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 340.

74 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 288.

### 3.2.6. Fetihlere Düşülen Tarihler

Uzun bir dönem çok geniş bir coğrafyada hüküm sürmüş olan Osmanlı devletinin tarihi, fetihlerle doludur. Ancak şairler daha çok imparatorluk için önemli sayılan fetihlere tarih düşürmüşlerdir. Tezkireciler de şairlerin biyografilerinden ziyade sanatçılık maharetlerini gösterdikleri bu tarihlere yer vermişlerdir. *Mecmû'atü't-terâcim*'de özellikle Bağdat fethini konu alan tarihlerle ilgili farklı bir kullanım vardır. Tezkireci, Şeyh Feyzullah maddesini bitirdikten sonra "Târîh-i Feth-i Bağdâd" şeklinde yeni bir başlık atar ve bu başlık altında Sultan Murad'ın Bağdat'ın fethine dair söylemiş olduğu Arapça ve Farsça iki tarihe yer verir. Bu tarihlerden sonra da yine Bağdat fethine düşürülmüş Türkçe bir tarih manzumesi bulunur.

*"Târîh-i Feth-i Bağdâd: Pâdişâh-ı mekârim-mu'tâd Cenâb-ı Sultân Murâd feth-i Bağdâd-ı behişt-âbâd ile ber-murâd oldukda "azzâm" 1048 lafzını târîh buyurmuşlardır ve "Çi gam" 1048 fıkrasıyla mukâbele etmişlerdir. Târîh-i manzûm:*

*Beyt: 'Asker Şâhî düşünce fethine târîh olur  
Aldı Bağdâd'ı 'adûdan cenk ile Sultân Murâd'<sup>75</sup>*

Tarih manzumesine bahis konusu olan diğer bir fetih ise Belgrad'ın fethidir. Mir İbrahim Münif maddesinde şairin Belgrad fethine düşmüş olduğu tarih şöyledir:

*"Belgrad fethine söyledikleri târîh-i Türkî'dir.*

*Cevherîn 'add edüp târîhini didüm Hanîf  
Zecren aldılar Belgrad'ı gürûh-ı mü'minîn'<sup>76</sup>*

Son olarak hem şair hem de devlet adamı olan Ali İzzet Paşa'nın Sultan Ahmed'in Hemedan fethine dair söylemiş olduğu tarih bulunmaktadır.

*"Hemedân fethine söyledikleri târîh-i mu'ciz-nişândır*

*Ben de bu feth-i cemile didüm 'İzzet târîh  
Aldı Hân Ahmed-i 'Âdil Hemedân ülkesini'<sup>77</sup>*

75 Zübeyroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 111.

76 Zübeyroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 347.

77 Zübeyroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tefvik Efendi", 277.



### 3.2.7. Doğa Olaylarına veya Mucizevi Bir Olaya Düşülen Tarihler

Doğa olaylarında beklenmedik durumların yaşanması veya günlük hayatta mucizevi bir olayın zuhur etmesi tarihin her döneminde insanoğlunun ilgisini çekmiştir. Zihinleri şaşıratan bu olaylar çoğu kez toplumların muhayyilesinde efsane olarak yer etmiş ve kuşaktan kuşağa aktararak gelmiştir. Hem şairler hem de tezkireciler bu duruma kayıtsız kalmamış ve bu tür mucizevi olayların insan zihninde kalıcı olabilmesi için onları tarih manzumesi olarak dile getirmişlerdir. *Mecmû'atü't-terâcim*'de bu tarz tarih düşümelere çok rastlanmaz. Garibe başlığı altında tezkireci Marmara Denizi'nin donmasını ve bu donma neticesinde insanların Sarayburnu'ndan Üsküdar'a buz üzerinden gidişlerini şöyle anlatır:

*Bin otuz senesi Rebî'ulevveli ibtidâsından on beşine kadar rüy-ı deryâ ser-tâ-be-pâ müneccimden fakat Akındı Meydânında bir nehr-i sâgîr mikdârı mahal kalup mâh-ı mezbûrun on yedinci günü Sarayburnu ile Üsküdar arası dahı buz bağlayup nice kimseler safha-i melsâ-yı mâ üzere Üsküdar'a güzâr etdikleri Hâşimî Çelebi'nin lafzen ve manen bu târîhinden zâhir ve âşikârdır.*

*Yol oldu Üsküdar'a bin otuzda Akdeniz dondu*

*Târîh-i 'Arabî: "Cemmede'llâhu'l-bahre mine'l-berdiş-şedid."<sup>78</sup> Târîh-i di-ger: "Be meded dondu sovukdan bin otuzda deryâ. 1030"<sup>79</sup>*

Tezkirede "Garibe" başlığı altında anlatılan ikinci hadise ise bin seksen dokuz tarihinde zuhur eden bir olaydır. Tezkireciye göre bu tarihte İstanbul'da yumurtadan yılan çıkmıştır ve bu sebeple İstanbul halkı yumurta yemekten vazgeçmiştir. Devrin şairlerinden Hüseyin Can bu durumu şu tarih manzumesiyle dile getirmiştir:

*"Garibe: Bin seksen dokuz târîhinde yumurtadan yılan çıkdı deyü İslâmbol halkı yumurta eklinden ferâgat eyledikde şâ'ir-i mu'ciz-beyân Hüseyin Cân bu târîhi âverde-i kilk-i beyân etmişdir.*

*Beyt: Var kıyâs eyle kim n'olsa gerekdir bu sâl  
Ana târîh ola çıkdı yılan beyzâdan (1089)<sup>80</sup>*

78 Kışın şiddetiyle deniz dondu.

79 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 76.

80 Zübeyiroğlu, "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi", 162.

## Sonuç

Klasik Türk edebiyatında tarih manzumeleri divan şairleri tarafından sıkça icra edilmiştir. Hatta şairlikleri dışında sadece tarih düşürme hususundaki maharetlerinden dolayı müverrih olarak adlandırılan şairlere de tesadüf edilir. Divan şairlerinin kaleme aldıkları bu tarih manzumelerini belirli bir konu ile sınırlandırmak mümkün değildir. Hükümdarın tahta çıkışından bir caminin yapılmasına, stratejik olarak önemli konumda olan bir kalenin fethinden büyük bir şeyhin vefatına kadar her konuya tarih düşürülmüştür. Şairlerin biyografilerini esas alan tezkireler de bu duruma kayıtsız kalmamış ve tezkirelerinde tarih manzumelerine sıkça yer vermişlerdir. Tezkireci, esas itibariyle tarih manzumelerinden iki şekilde istifade eder. Bunlardan ilki şairin biyografisi ile ilgili bilgi elde etmek ikincisi ise şairin tarih manzumesinde göstermiş olduğu sanatçılık kabiliyetini gözler önüne sermektir. Mehmed Tefvik Efendi de tezkiresinde tarih manzumelerinden sıkça istifade etmiş bir tezkirecidir. Tezkirecinin özellikle şairlerin vefatları için sık sık tarih manzumelerine müracaat ettiği görülür. Öte yandan *Mecmû'atü't-terâcim* tezkiresinde yer verilen tarihlerin kimler tarafından yazıldıkları bazen zikredilirken bazen de herhangi bir müellif ismi verilmeden sadece tarih manzumesi yazılır. *Mecmû'atü't-terâcim*'de bulunan tarih manzumelerinde şairlerin vefatları, hükümdarların veladetleri, inşası bitmiş ve toplum yararına sunulan yapılar, fetihler, tevdi edilmiş makamlar ve tabiat olayları gibi farklı konular işlenmiştir. Tezkireci, hadisenin meydana geldiği tarihi ifade etmek için tarih manzumelerinin yanı sıra rakamsal değerlere de başvurmuştur. Hatta bazen düşürülen tarihi kendisi hesaplamış ve bunu tarih manzumesinin hemen sonuna rakam olarak yazmıştır. Bu bakımdan içerdiği tarih manzumelerinin çokluğu ve farklı oluşları sebebiyle *Mecmû'atü't-terâcim* tezkiresi kayda değer bir nitelik taşımaktadır.

## Kaynakça

- Bilgin, Azmi. "Mehmed Tefvik Efendi'nin Mecmû'atü't-Terâcim'inin Edebiyat Tarihimizdeki Yeri". *İlmi Araştırmalar Dergisi*, 1 (2004): 83-88.
- Canım, Rıdvan. "Klasik Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Sanatı ve Bir Ebced Ustası: Adanalı Sürûî". *Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2 (2009): 105-120.
- Canım, Rıdvan. *Latîfi, Tezkiretü's-Şu'arâ ve Tabsiratü'n-Nuzamâ (Tenkitli Metin)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Çınarçı, M. Nuri. *Türkçe Şair Tezkirelerinin Kaynakları*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Demirel, Şener. "Antepli Aynî Divanı'ndaki Tarih Manzumeleri Üzerine Bir İnceleme". *Turkish Studies*, 3/4 Yaz (2008): 372-398.

- İpekten, Haluk, vd. *Heşt Behişt, Sehi Beg*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- İsen, Mustafa, vd. *Şair Tezkireleri*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2011.
- İspirli, S. Alkan. "Türk Edebiyatında Tarih Düşürme Geleneği". *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 14, (2000): 79-88.
- Karabey, Turgut. "Tarih Düşürme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 80-82. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Kılıç, Filiz. *Âşık Çelebi, Meşâ'irü'ş-Şu'arâ*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Kut, Günay. *Acâ'ibü'l-Mahlukât, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2010.
- Laqueur, H. Peter. *Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010.
- Levend, A. Sırrı. *Türk Edebiyatı Tarihi, 1. Cilt*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Oğraş, Rıza. "Türk Edebiyatında Kitap Yazımına ve Basımına Tarih Düşürme Geleneği". *Turkish Studies*, 2/4 Kış (2007): 647-669.
- Solmaz, Süleyman. *Ahdi ve Gülşen-i Şu'arâ'sı (İnceleme-Metin)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Yakıt, İsmail. *Türk-İslam Kültüründe Ebcad Hesabı ve Tarih Düşürme*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992
- Zavotçu, Gencay. *Rızâ Tezkiresi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Zübeyiroğlu, Ruhsar. "Mecmû'atü't-Terâcim, Mehmed Tevfik Efendi". Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989.



# الشعر الثوري دراسة ثقافية، ديوان (كارسل أتوا) لمحمد سليمان نموذجاً

**الملخص:** إنَّ الأدب والشعر أشدُّ الظواهر الفنية المتحممة بالثورة، كما أنَّه أكثر وسائل الثورات فاعليَّة؛ فما ثورة السياسة آخر الأمر إلا استجابة لثورة العقول والقلوب والنُّفوس التي يُجدُّها الأدب، وقد لعب الأدباء والشعراء دوراً فاعلاً في كلِّ ثورة الأرض، فكانوا الممهِّدين لها، والداعين إليها، والمصوِّرين لأحداثها في قالب فنيٍّ مُؤثِّر ومُثير. وتتناول هذه الدراسة الشِّعر الثَّوري، من خلال دراسة وعي الشَّاعر بالثورة وبالواقع الاجتماعيِّ والسِّياسيِّ والأخلاقيِّ الذي يُحرِّكها، وطبقت الدراسة على ديوان «كارسل أتوا» للشَّاعر المصريِّ محمد سليمان، وقد اعتمدت الدراسة على منهج التَّقدُّم النَّقديِّ الذي منح كلَّ الخطابات حقَّ الدراسة، كما أنه يلاءم الشِّعر الثَّوري الذي يتحدث عن ظاهرة اجتماعيَّة وسياسيَّة وثقافيَّة. جاءت الدراسة في مقدِّمة وقسمين، نظريِّ وتطبيقيِّ. والقسم النظريُّ، تناول بحثاً: في مفهوم النَّقد النَّقديِّ، ووظيفة النَّقد النَّقديِّ، ومفهوم الثورة، والعلاقة بين الشِّعر والثورة، والشِّعر الثَّوري والخلاف حول فنيِّته. وأما القسم التَّطبيقي، فتناول بحثاً: في الوعي الاجتماعيِّ، والوعي السِّياسيِّ، والوعي الأخلاقيِّ، والوعي الشِّعريِّ.

**الكلمات المفتاحية:** الشعر، الثوري، دراسة، ثقافية، محمد سليمان..

## Devrim Şiiri ve Muhammed Süleyman'ın "Görevli Peygamberler Gibi" Adlı Divanının Kültürel Olarak İncelenmesi

**Öz:** Edebiyat ve şiir en etkili devrim araçlarındandır. Edebiyatın günlerde meydana getirdiği devrim olmadan siyasi bir devrimin olması mümkün değildir. Gerçekleşen devrimlerde de edebiyatçılar ya etkin rol oynamış ya da olayları sanatsal kalıbı içerisinde resmetmişlerdir. Bu araştırma, devrimi yönlendiren sosyal, politik ve ahlaki gerçekliği ve şairin devrim hakkındaki farkındalığı üzerinden devrimci şiiri incelemektedir. Çalışma, Mısırlı devrim şairi Muhammed Süleyman'ın "Görevli Peygamberler Gibi" divanı özelinde sosyal, politik ve kültürel bir fenomenden bahseden devrim şiiri için uygun bir eleştiri metodunu seçmiştir. Araştırma giriş ile biri teorik diğeri pratik olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Teorik bölüm şu hususları ele almaktadır: Devrim kavramı, şiir ve devrim ilişkisi, devrim şiiri ve sanatsallığı etrafındaki tartışmalar, kültürel eleştiri kavramı ve kültürel eleştirinin işlevi. Uygulama bölümü ise şu başlıkları kapsamaktadır: Sosyal bilinç, politik bilinç, ahlaki bilinç ve şiir bilinci.

**Anahtar Kelimeler:** Şiir, Devrim, İnceleme, Kültürel, Muhammed Süleyman.

## Revolutionary Poetry: A Cultural Study, The Collection Of "Like the Messengers They Came" By Muhammad Suleiman As A Model

**Abstract:** Literature and poetry in particular are important means of revolutions, the most effective of which is the revolution of politics except in response to the revolution of minds and souls caused by literature in an impressive art form. This study deals with revolutionary poetry, through the poet's awareness of the revolution and the social, political, and moral realities that drive it, and the nature of his art and possession of his tools. It relied on the method of cultural criticism, which granted all speeches the right to study, as it fits with revolutionary poetry about a social, political and cultural phenomenon. The research has an introduction, theoretical and applied sections. Concept and function of cultural criticism, concept of revolution, relationship between poetry and revolution and revolutionary poetry and disagreement about its technique are theoretically mentioned. Social, Political, Moral and Poetic awareness are covered in the applied section.

**Keywords:** Poetry, Revolutionary, Study, Cultural, Muhammad Soliman.

Abdelkarim  
AMIN MOHAMED  
SOLIMAN 

## المقدمة:

مرَّ العالم العربيُّ بمرحلةٍ كفاحٍ ضدَّ الاستعمارِ، فقام بثوراتٍ تحرُّريَّةٍ كثيرةٍ ومنتوَعَةٍ إذا ما قُورِنَ بِغَيْرِهِ، فهناك الثَّوراتُ الشعبيَّةُ السِّلْمِيَّةُ مثل ثورة ١٩١٩م المصرية، وهناك الثَّوراتُ المسلَّحة، مثل ثورة الجزائر التي اندلعت ١٩٥٤م، ثمَّ جاءت ثوراتُ الرِّبيع العربيِّ ضدَّ الأنظمة الشموليَّةِ المستبدَّةِ، فقامت الثورة التونسية، والمصرية، واليمينية، والسورية، والليبيَّة، والجزائرية والسودانية، وقد خلَّفت هذه الثورات شعرا كثيرا على اتِّساع الأقطار العربية من الخليج إلى المحيط، وعلى الرغم من عظم وخطورة الثورات في واقع المجتمعات، وعظم النتائج المتربِّية عليها سياسيا واجتماعيا وثقافيا وأخلاقيا واقتصاديا وجغرافيا، وعلى الرغم من توافر الأشعار التي كتبت في وقت اشتعال هذه الثورات، فإننا لا نجد اهتماما نقديا يناسب الحدث الثوري، فرغم طول فترة كفاح الشعوب العربية وقيام بعض الثورات العربية في بدايات القرن العشرين، ثم ثورات الاستقلال العربي في منتصف القرن العشرين، ثم ثورات الربيع العربي في بدايات القرن الحادي والعشرين، ومع فداحة الإجمام الذي واجهته هذه الثورات، وعظم التضحيات التي قدَّمتها الشعوب في سبيل حرِّيَّتِها، لا نجد دراسات تتناول «الشعر الثوري» الذي يُقالُ في وقت قيام الثورات بشكل موسَّعٍ ودراساتٍ مستقلَّةٍ، وربما كانت الدراسة المصغرة التي قدمها طه حسين، بعنوان «أدب الثورة وثورة الأدب» ضمن كتابه «خصام ونقد» من الدراسات الرائدة التي قدَّم فيها طه حسين رؤيته في الشعر الثوري، وربما يعود ذلك إلى ضعف المستوى الفني لهذه الأشعار كما يرى البعض، وقد يعود لاختلاف المواقف السياسية والمذهبية والأيدولوجية بين الشعراء والثورة، وبين النقاد والثورة، أو بين النقاد والشعراء، ولذلك وجدنا ندرة في دراسة الشعر الثوري، ومن الدراسات التي وجدتها بجانب دراسة طه حسين المذكورة:

١. الثورة في الشعر المصري المعاصر، طارق محمد أحمد عبد المجيد، دكتوراه، كلية دار العلوم، المنيا، ٢٠١٧م.
٢. جميلة بوحريد الرمز الثوري، في الشعري العربي المعاصر، ماجستير، فاطمة بوقاسة، جامعة منتوري، الجزائر.

الشعر الثوري دراسة ثقافية، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نموذجًا

٣. ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ في الشعر المصري، دراسة تحليلية، إيمان محمد عبد الفتاح الشماع، PDF Created with pd factory pro triad version www.Pdffactory.com

٤. شعر ثورة ٢٥ يناير ٢٠١١ في مرآة النقد، دراسة فنية، إيمان محمد عبد الفتاح الشماع، PDF Created with pd factory pro triad version www.Pdffactory.com

وتتناول هذه الدراسة الشعر الثوري من خلال ديوان «كالرسل أتوا» للشاعر محمد سليمان الذي نظمَ جلَّ قصائده في عام ٢٠١١ في أثناء ثورة يناير، وقد حاولت تجنُّب الحديث عن القيمة الجمالية التي يراها البعض عقبة في دراسة الشعر الثوري، وذلك باختيار منهج النقد الثقافي الذي يعتني بالبناء الثقافي الدافع إلى الممارسات الإنسانية في الظواهر الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، وتحليل السياقات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، هذا إضافة إلى اهتمامه بالموضوعات التي تتعلَّق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة، وتأثير ذلك على طبيعة وشكل الممارسة، وقد جاءت الدراسة في قسمين نظري وتطبيقي. أولاً: القسم النظري، ويتناول ما يلي:

#### ١- مفهوم النقد الثقافي:

اهتمت الدراسات النقدية لما بعد الحداثة بدراسة الظاهرة الثقافية بعيداً عن المناهج الأكاديمية الخاضعة للمؤسسات السياسية والأيدولوجية؛ وذلك للتخلص من قيود هذه المؤسسات، وللتحرر من ولايتها على الإبداع والنقد، ولاتساع مساحة الحرية في تحليل الخطابات المختلفة، فقد حاولت الدراسات الثقافية التخلص من الهيمنة المؤسساتية، والتخلص من المركزية الثقافية المهيمنة والمتجاهلة للأخر، لقد جاء النقد الثقافي في كاحترام للتعددية الثقافية واحترام لتعدد مكوناتها.

ويعد النقد الثقافي أهم الممارسات النقدية لما بعد الحداثة، والنقد الثقافي كما يعرفه آرثر أيزنبرجر (Arthur Asa Barget): «إن النقد الثقافي نشاط وليس مجالاً معرفياً خاصاً بذاته

١ شاعر مصري معاصر من أبرز شعراء السبعينات، صدر له اثنا عشر ديواناً، منها: «سليمان الملك»، و«هواء قديم»، و«بالأصابع التي كالمشط»، ترجمت مختارات من شعره إلى الإنجليزية والفرنسية والإسبانية والهولندية.

... إن النقد الثقافي هو مهمة متداخلة، مترابطة متجاوزة، متعددة، كما أن نقاد الثقافة يأتون من مجالات مختلفة ويستخدمون أفكارا ومفاهيم متنوعة وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب و الجمال والنقد، وأيضا التفكير الفلسفي وتحليل الوسائط والنقد الثقافي الشعبي، وبمقدوره أيضا أن يفسر (نظريات ومجالات علم العلامات، ونظرية التحليل النفسي و النظرية الماركسية والنظرية الاجتماعية والإنثربولوجية، ودراسات الاتصال، وبحث في وسائل الإعلام، والوسائل الأخرى المتنوعة التي تميز المجتمع والثقافة المعاصرة»<sup>٢</sup>.

لقد دعت الدراسات الثقافية إلى التخلص من أدوات النقد الأدبي، وإلى إحلال أدوات ثقافية جديدة صالحة للتعامل يقول جرين بلات (Stephen Greenblatt): «للقاد الادبي مجموعة مألوفة من المصطلحات بالنسبة للعلاقة بين الأثر الأدبي والأحداث التاريخية التي يحيل عليها: نتحدث عن التلميح، والترميز، والتعبير بالمجاز أو الاستعارة، والتمثيل، وفوق ذلك عن المحاكاة ... كل هذه المصطلحات تبدو جميعا غير ملائمة مع الظاهرة الثقافية ... نحن بحاجة إلى تطوير مصطلحات لتوصيف الطرق التي بها يتم نقل المادة- هنا الوثائق الرسمية، والأوراق الخصوصية والقصاصات الصحفية من مجال خطابي إلى آخر وتصير ملكية جمالية»<sup>٣</sup>.

وقد كان تعريف أرثر، وكلام جرين بلات المنطلق لتعريف النقد الثقافي في الدراسات العربية ؛ فعبد الله الغدامي وإن حاول وصف النقد الثقافي بالعلمية في قوله: «والنقد الثقافي فرع من فروع النقد النصوي العام، ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول الألسنيه، معني بنقد الأنساق المضمره التي ينضوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغته، ما هو غير رسمي وغير مؤسستي وما كذلك سواء بسواء»<sup>٤</sup>، نجده يستدرك ذلك بعد تعريفه السابق بقليل ويصفه بالممارسة في قوله:«هو ممارسة نقدية متطورة ودقيقة وصارمة»<sup>٥</sup>، هو - أيضا- يبدي سعادته وقبوله وصف جرين بلات للتاريخانية الجديدة بالممارسة،

٢ أرثر أيزابجر، النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية، ترجمة: وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاويسي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ٣٠، ٣١.

٣ جرين بلات، التاريخانية الجديدة والأدب، ترجمة: لحسن أحمامة، ط١، (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، ٢٠١٨)، ٣٨.

٤ عبد الله محمد الغدامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ط١، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة كتابات نقدية، ٢٠١٠)، ٨٧.

٥ الغدامي، النقد الثقافي، ٨٨.



## الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجَا

فيقول: «ومن المهم هنا أن نشير إلى تأكيد قرين بلات على أن التاريخانية الجديدة هي ممارسة وليست عقيدة أو مبدأ»<sup>٦</sup>، ويعرفه محسن جاسم الموسوي بأنه «عبارة عن فاعلية تستعين بالنظريات والمفاهيم المعرفية لبلوغ ما تأنف المناهج الأدبية المحض المساس به أو الخوض فيه»<sup>٧</sup>، ووصف النقد الثقافي بالممارسة قد أخذ به صلاح قنصوة، فالنقد الثقافي عنده «هو ليس منهجا بين مناهج أخرى، أو مذهبا أو نظرية، كما أنه ليس فرعا أو مجالا متخصصا من بين فروع المعرفة ومجالاتها، بل هو ممارسة أو فاعلية تتوفر على درس كل ما تنتجه الثقافة من نصوص سواء أكانت مادية أو فكرية، ويعني النص هنا كل ممارسة قولاً أو فعلاً، تولد معنى أو دلالة»<sup>٨</sup>، ويعرفه حفناوي بعلي بأنه نشاطٌ معرفي «النقد الثقافي نشاط وليس مجالاً معرفياً قائماً في ذاته، وهو لا يدور حول الفن والأدب فحسب، وإنما حول دور الثقافة في نظام الأشياء بين الجوانب الجمالية والأنثروبولوجية»<sup>٩</sup> وهو استعملته بشرى صالح في تعريفها «إن النقد الثقافي نشاط ثقافي ذو فاعلية نقدية كبيرة تكمن نجاحته في التطبيق على قضايا الواقع»<sup>١٠</sup>

ويعد الناقد الأمريكي فنست ليتش (Vincent Leitch) أول من بلور منهج النقد الثقافي، فقد أصدر سنة ١٩٩٢ كتاباً بعنوان «النقد الثقافي: الأدب لما بعد الحداثة» وهو أول من أطلق مصطلح النقد الثقافي علي نظرية ما بعد الحداثة، واهتم بدراسة الخطاب في ضوء التاريخ والسوسيولوجيا والسياسة والمؤسساتية ومناهج النقد الأدبي»<sup>١١</sup>.

لقد كسرت الدراسات الثقافية مركزية النصّ، ولم يصبح النصُّ هو الغاية القصوي لها، وإنما غاياتها المبدئية هي الأنظمة الذاتية في فعلها الاجتماعي في أي تموضع كان، بما في ذلك تموضعها النصوصي، «فلم يصبح الجمالي وشروطه وأنواع الخطابات التي تمثله (هدفاً)، هذا

٦ الغدامي، النقد الثقافي، ٨٨.

٧ محسن جاسم الموسوي، النظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغير، ط١، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥)، ١٢.

٨ صلاح قنصوة، تمارين في النقد الثقافي، ط١، (القاهرة: دار ميرت، ٢٠٠٢)، ٦.

٩ حفناوي بعلي، نظرية النقد الثقافي المقارن، ط١، (الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧)، ١١.

١٠ بشرى موسى صالح، بوطيقا الثقافة نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي، ط١، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠١٢)، ١٦.

١١ الغدامي، النقد الثقافي، ٣١، ٣٢.

من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من كشف عيوب الجمالي، والإفصاح عما هو قبحي في الخطاب، وكما أن لدينا نظريات في الجماليات، فإنه لا بد أن نوجد نظريات في القُبْحِيَّاتِ، ويتجاوز النقد الثقافي الوقوف عند الأدب الجمالي الرسمي إلى تناول المنتجات الثقافية الأخرى أيا كان نوعها، ومن ثم يتناول الأعمال الهامشية»<sup>١٢</sup>.

كما أعطي النقد الثقافي كل الخطابات أهميَّةً وأحقِّيَّةً في الدراسة والتحليل؛ «فإنَّ كلَّ ما هو دال فهو لغة وخطاب تعبيرى، سواء أكان حركة أو فعلا أو هيئة أو نصًّا، كل ذلك أنظمة في الخطاب ولذا فلا وجه للتمييز بين خطاب راقٍ، وآخر غير راقٍ، خاصة وأننا نلاحظ أن غير المؤسَّساتي هو الأكثر تأثيرا وفعلا في الناس»<sup>١٣</sup>، وهو ما منح النقد الثقافي حريَّةً ومساحة أوسع للتعامل مع مختلف الخطابات.

## ٢- وظيفة النقد الثقافي:

يسعى النقد الثقافي بناء علي مسلماته الفكرية وطروحاته الأبدولوجية إلى «مساءلة البني النصية بوصفها حوادث ثقافية، ومن ثم اكتناه أبعادها ومضمراتها النسقية التي تبدو هي الأخرى علي وشيخة تامة بالسياقات الثقافية والظروف التاريخية التي أنتجتها»<sup>١٤</sup>، والنقد الثقافي يحاول فهم طريقة بناء الثقافة للمعاني والممارسات الإنسانية والإنتاج الأدبي، إضافة إلى فهم السياقات المنتجة لهذه المعاني، بغية الكشف عن القوى السياسية المسيطرة التي أيدت ظهورها، فالهدف فالنقد الثقافي ليس مجرد دراسة الثقافة فحسب «فالهدف الرئيسي لها هو فهم الثقافة بجميع أشكالها المركبة والمعقدة وتحليل السياق الاجتماعي والسياسي في إطار ما هو جلي في حد ذاته، ويهدف إلى تناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة، وتهدف من ذلك إلى اختبار مدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسة»<sup>١٥</sup>، وتري بشري صالح أن «استراتيجيه الخطاب الثقافي تقوم علي ضرورة نقد

١٢ الغدامي، النقد الثقافي، ٦٣، ٦٤.

١٣ الغدامي، النقد الثقافي، ٦٥.

١٤ يوسف عليمات، النسق الثقافي: قراءة في أنساق الشعر العربي القديم، ط١، (أريد: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٩)، ٦٥.

١٥ زيودين ساردر، وبورين فان لون، أقدم لك الدراسات الثقافية، ترجمة: وفاء عبد القادر، ط١، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ١٣.

البنّي الثقافية السائدة تمهيد لتحديثها وجعلها مطابقة أو متوائمة مع السياق الذي آلت إليه حديثاً»<sup>١٦</sup>، ويحدد الغدامي وظيفة النقد الثقافي في قوله: «النقد الثقافي همه كشف المخبوء من تحت أقنعة الجمالي ولذا فإن المطلوب إيجاد والكشف عن حركة الأنساق وفعالها المضاد للوعي وللحس النقدي»<sup>١٧</sup>، وهو يهدف إلى كشف العيوب الموجودة في الثقافة مبتعداً في ذلك عن الخصائص الجمالية والفنية للنص.

ورغم مهاجمة نقاد النقد الثقافي للنقد الأدبي فإنهم لم يدعوا للانفصال عنه أو التخلص منه؛ فالنقد الثقافي ليس بديلاً عن النقد الأدبي؛ لطول وعمق ممارسة النقد الأدبي للنصوص، ولصلاحيّة أدواته في الكشف عن شفرات النص، ولذا كان مبدأ التكامل بينهما هو الطريق الذي أصّله منظرو النقد الثقافي، ولذا يمكن القول: إن علاقة النقد الثقافي بالنقد الأدبي علاقة تكامل لا علاقة تنافس تهدف زحزحته والحلول محلّه، إن النقد الثقافي بهذا يتسع ليشمل ما هو أدبي وما هو ثقافي، ومن ثم فهو أقدر على دراسة الظواهر الثقافية والاجتماعية والتاريخية، فقد بات النقد ينشغل على تحديد النصوص والخطابات الأدبية والفنية وحتى الجمالية في ضوء معايير ثقافية وسياسية واجتماعية وأخلاقية، ولذلك أرى - من وجهة نظري- أن النقد الثقافي أوثق ارتباطاً بالثورة وخطاباتها؛ فالثورة ظاهرة اجتماعية وثقافية وسياسية وتاريخية، تمثل انعطافة قوية في حياة الشعوب، ومن ثم فإن خطابها يغيّر الخطابات المعتادة في أسلوبها ومحتواها

### ٣- مفهوم الثورة:

الثورة هي نتاج لتردي الواقع الحياتي بجوانبه السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، ومحاولة لتغيير هذا التردّي، والتخلص من أسبابه، واقتلاعها من الجذور، ولذا فالثورة هي تغيير يخالف الوسائل المعتادة، أو الخطوات المبنية على الدستور القديمة التي تسبب في رسوخ هذا التردّي، ومحاولة لبناء أساس لواقع جديد يتجاوز ويتخلص من عوامل التردّي التي أعاققت

١٦ بشرى صالح، بوطيقا الثقافة، ١٥.

١٧ الغدامي، النقد الثقافي، ٨٧.

سيادة العدل، ودولة القانون، والثورة بذلك هي: «الإطاحة بالنظام السياسي والاقتصادي السائد الذي يقوم على الاستغلال، إنها تعني بناء نظام جديد يرفع إلى أعلى مستوى رخاء القسم الأعظم من الجماهير، والذي ينتج أقصى قدر من حقوق الإنسان والحرية، التي تستبدل أخلاق السادة الكنسية والدولية بأخرى تقوم على الحرية والمساواة والتضامن».<sup>١٨</sup>

ويعرف كرين برنتون (Crane Brinton) الثورة في كتابه «تشریح الثورة» بقوله: «إنها عملية حركية دينامية تتميز بالانتقال من بنية اجتماعي إلى بنية اجتماعي آخر»<sup>١٩</sup>، والثورة لحظة تاريخية تبدأ بالتحرك بدافع الوعي وتحريره، هذا المبدأ يكون ثوريا عندما ينكر الوجود التقليدي القائم بما ينطوي عليه من نظم وقيم، ومن ثم فإن الثورة تبعد لنفسها شعاراتٍ ومثلاً علياً جديدة تحاول تطبيقها في بيئة لا تزال تؤمن بغيرها<sup>٢٠</sup>.

ويفرق توفيق الحكيم بين الثورة والهوجة بناء على هدف كل منهما: «والهوجة تقتلع الصالح والطالح معا، كالرياح الهوج تطيح بالأخطر واليابس... أما الثورة فهي تبقي النافع وتستمد منه القوة... بل وتصدر عنه أحيانا، وتقضي فقط على البالي المتهافت، والمعوق للحياة، المعلق لنوافذ الهواء المتجدد، الواقف في طريق التجديد والتطور»<sup>٢١</sup>، والثورة باختصار هي: «البوتقة التي تنصهر خلالها الروح، ويتطهر في أتونها الوجدان، ويتبلور بدماؤها الفكر».<sup>٢٢</sup>

#### ٤ - العلاقة بين الشعر والثورة:

العلاقة بين الشعر والثورة علاقة وطيدة، علاقة تفاعلية؛ فالثورة عمل جماهيري رافض لكل سلبيات الواقع، وهي رسالة قوية ذات مقصد تغييري لنظام كَمَّ أفواه الناس، وسلبهم حقوقهم، والشعر هو رسالة من إنسان متمرّد بطبعه على كل ما هو سلبى وتقليدي، إنسان

١٨ غ. ماكسيمون، «الثورة المضادة في الاتحاد السوفيتي»، ترجمة: مازن كم المار، مجلة الطليعة، (١١) ٥ (أكتوبر/نوفمبر ١٩٣٥): ٦١.

١٩ بيروي كرازين، علم الثورة في النظرية الماركسية، ترجمة: سمير كرم، ط ١، (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ٣١.

٢٠ عبد الرحمن خليفة، إيديولوجية الصراع السياسي «دراسة في نظرية القوة»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩)، ٢٥٩-٢٦٠.

٢١ توفيق الحكيم، ثورة الشباب، (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٨٨)، ١١.

٢٢ غالي شكر، أدب المقاومة، (مصر: دار المعارف، ١٩٧٠)، ١٤٤.

## الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

وُهِبَ قدرة خاصة على قراءة الواقع وتجميع صورته، واستشراف الغد، مع قدرة تعبيرية مؤثرة يستطيع بها التأثير في المتلقين، فالثورة والشعر كلاهما نقد ورفض لجمود الواقع، وكلاهما عمل معارض لنظم قمعي يحارب الحرية ويضيِّقُ الخنق على من يدعو إليها، وكلاهما يهدفان إيقاظ الوعي لدى الإنسان للوقوف على حقوقه والمطالبة بها والدفاع عنها، ولذلك أحيانا يكون الشعر سببا لاندلاع الثورة، ومحرضا عليها، ومشعل نيرانها، و كاتب شعارها، وراسم أهدافها، وأحيانا يأتي الشعر وليدا لحراك الجماهير، فتكون الثورة المعين والملمهم الذي يستقي منه الشاعر مادته، فيعبر عنها وعن أحداثها.

إن الأدب عامة والشعر خاصة أحد أهم مظاهر الثورة، وأكثرها فاعلية، فما «ثورة السياسة آخر الأمر إلا استجابة لثورة العقول والقلوب والنفوس التي يحدثها الأدب، وتحدثها مع الأدب ثورات أخرى... ولست أعرف ثورة سياسية بالمعنى الحديث والقديم لفظ الثورة إلا وقد سبقتها ثورة أدبية عقلية كانت هي التي أغرت الناس بها، ودفعتهم إليها، وأخرجتهم عن أطوارهم، فلم يستطيعوا صبرا على ما يكرهون، ولا إبطاء عما يريدون».<sup>٢٣</sup>

وقد لعب الأدب عامة، والشعر بخاصة، دور الجندي المجهول والخفي في كل ثورة نشبت على الأرض، فكانوا الممهدين لها، والداعين إليها، والناقلين لأحداثها في قالب فني مؤثر ومثير، بعيدا عن التسجيل التاريخي والصحفي الجاف والمتحيز أحيانا، «فالأدب يصور حياة النفوس، والقلوب، والأذواق على نحو لا يستطيع التاريخ أن يصوره، ولا أن يسجله، ولا أن ينقله إلينا نقلا صحيحا دقيقا».<sup>٢٤</sup>

ظل الشعر عبر العصور، وعلى اختلاف اللغات والديانات والحضارات متنفس الشعوب، يقول فيه شخص ما تعجز الجماهير عن قوله، ولذا نجد نزار قباني يقول: «أحيانا لا يستطيع شعب من أن يبكي بصورة علنية، فتأتي قصيدة شعر لتتولَّى البكاء عنه»<sup>٢٥</sup>، والشعر أكثر فنون الأدب، وأقدرها على التفاعل المباشر مع الجماهير، وأكثرها قدرة على التعبير عن مكونات النفس، فهو كما يصفه غالي شكري: «فن المقاومة بشكل عام».<sup>٢٦</sup>

٢٣ طه حسين، خصام ونقد، ط٢، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥)، ١٥٧-١٥٨.

٢٤ طه حسين، خصام ونقد، ط٤٥.

٢٥ نوال مصطفى، نزار وقصائد ممنوعة، ط٢، (القاهرة: مركز الولاية للنشر والإعلام، ٢٠٠٠)، ١٠٦.

٢٦ غالي شكري، أدب المقاومة، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠)، ٣٠٢.

والشاعر نائر بطبيعته الفائزة، وهو ما يربطه أكثر بالحراك الثوري، ولذا نجد عبر التاريخ ثورات خلدت شعراء، وشعراء خلدوا ثورات، فما كنا لنعلم شيئاً عن حرب طروادة وملاحم اليونان لولا هوميروس، وما تعلقت حرب عمورية بأذهان المسلمين لولا بائية أبي تمام، وما انتبه الناس لسيف الدولة وبقي ذكر انتصاراته لولا إبداع المتنبي. فالشعر يكتب الثورة ويلهب نيرانها، والثورة تلهب ملكة الشعر وتغذيه بالمادة العلمية، وتمده بالأفكار الطريفة والصور الحية المتنوعة.

## ٥- الشعر الثوري:

تمثل الثورة للمثقفين عامة، وللشعراء خاصة مأزقا حقيقيا، واختبارا جادا لمبادئهم الإنسانية والوطنية والشعرية في آن واحد؛ فالشاعر الصادق لا يتخذ في وقت الثورة موقف الحياد، بل يبحث عن الموقف المحدد، والطريق المستقيم الذي يحقق للثورة أهدافها، ولكن الثورة يتجاوزها فرقاء، بل خصوم متعادون، منهم من لا يؤمن بالثورة، ويتربص بها، ويريد الانقضاض عليها، ومنهم من يريد توظيفها لمصلحه الخاصة، ومنهم المدفوع، ومنهم الخيالي الحالم الذي لا يقدر طبيعة الواقع وتشابكاته، ومنهم الفئة الصادقة التي لا تنتمي إلا للشعب، ولا يعنيه إلا نجاح الثورة وتحقيق أهدافها. في ظل هذه التجاذبات الحادة والصراعات التي تُعَرِّض الثورة، بل الوطن للخطر، نجد الشاعر يعيش مأزق الموقف، مأزق الانتماء، فيلى أي الأطراف ينتمي، وعن أهداف أي الطوائف يعبر. إن الشاعر الحقيقي له قناعات وطنية وإنسانية وعليه أن يكون متسقا مع نفسه ومبادئه فيعبر عن أهداف الثورة الحقيقية بغض النظر عن سعادتهم، إن واجبات الوطن وواجبات الفن تفرض عليه الانتصار للحرية والتعبير عنها وعن المخلصين لها.

إن الشاعر الحقيقي صاحب الموقف الوطني والضمير الإنساني هو شاعر حر، يرفض القيود، ويأبى الاستسلام والارتقاء في شبك السلطة، شاعر معارض يأبى الخضوع لبريق السلطة أو لسيفها، ولكن معارضته الشعرية تختلف عن معارضة السياسيين، وخطابه مغاير لمقالات السياسيين وخطبهم، إنها معارضة في ثوب إبداعي يتجنب الخطابية الزاعقة، ويتجنب الوضوح الفج، وينفر من الشعارات و القوالب المحفوظة الميتة، إنها معارضة بلغة

## الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نمُوذَجًا

جمالية تهتم بالرمز والإيحاء والتوظيف التراثي، والتصوير والسرد الفني، فالشاعر مطالب أن ينتصر لمبادئ الشعر كما هو مطالب أن ينتصر لمبادئ الثورة، وهذا هو التوازن الذي يعجز عنه الكثير من الشعراء، وهو ما اختلف في النظر إليه كل من الشعراء والنقاد على السواء؛ فقد أنكر بعض النقاد والشعراء القيمة الشعرية للشعر الذي ينظم في أثناء الثورات، ورفضوا وجود ما يسمى بالشعر الثوري، ومنهم من احتفى به ودعا إليه واعتبر أن انتصار الشعر للثورة هو أنبل أهداف الشعر، وأن ترك الشعراء للمشاركة الشعرية في الثورات هو خيانة لمبادئهم وهروب من القيام بالدور الشعري لهم.

يذهب طه حسين إلى ضعف تأثير الثورة على الأدب في أثناء اشتعال لهيب الثورة؛ لأن الأدب لا ينجم فجأة من الأرض، ولا ينصب فجأة من السماء، «إن الثورة مهما تكن خطيرة ومهما تكن بالغة عميقة الأثر في حياة الأفراد والجماعات لا تغير الأدب فجأة، ولا تحول طبيعة الفن إلا تحويلاً يسيراً أقرب إلى التلکُف منه إلى الفطرة التي تستجيب لما حولها من حقائق الحياة في غير جهد ولا عناء»<sup>٢٧</sup>، ولذلك نجده يشكك في شعرية ما تنتجه الثورة، بل يذهب إلى حدّ نفي قيمة أي أدب خُلِقَ في الثورة، وعاش لظاها، وذلك أنك لن تجد فيما تقرأ «ما يلائم ذوقك الفني بل تجد... ما يرضي عقلك المستأني، وحكمك الذي يريد أن يتدبر قبل أن يصدر»<sup>٢٨</sup>، ويستشهد طه حسين لموقفه بالثورة الفرنسية؛ فالشعراء قد يمهدون للثورة بنقدهم للنظام وتمردهم عليه، ولكن عندما تقوم الثورة وتشتعل نيرانها، ينشغل هؤلاء بالثورة وأحداثها عن نظم الشعر، «وابحث إن شئت عن الأدب الفرنسي الذي عاصر الثورة وأنشأ في أثناءها أدبا جديرا بالبقاء، فلن تجد هذا الأديب مهما تطل في البحث والتنقيب، بل تستطيع أن تقرأ ما تركه رجال الثورة أنفسهم من الخطب والاحاديث التي ألهبت نفوس المعاصرين ودفعتهم إلى النهوض بالأعباء الثقيل وتحقيق الأمور العظام، فلن تجد فيما تقرأ ما يلائم ذوقك الفني بل لن تجد فيها ما يرضي عقلك المستأني، وحكمك الذي يريد أن يتدبر قبل أن يصدر؛ لأنها كانت خطبا وأحاديث تلائم الظروف والأوقات التي أغرت بها ودفعت إليها»<sup>٢٩</sup>، وأن هذه الكتابات بعد انتهاء أحداث الثورة، ومع انتفاء الظروف التي أوجدتها

٢٧ طه حسين، خصام ونقد، ٩٢.

٢٨ طه حسين، خصام ونقد، ٩٢.

٢٩ طه حسين، خصام ونقد، ٩٢.

تتحول إلى مجرد تأريخ أو أرشيف يسجل بعض المشاهد والأحداث، «فلما تغيرت تلك الظروف وانقضت تلك الأحداث، أصبحت تلك الخطب والأحاديث تاريخاً من التاريخ لا تصلح إلا لقراءة الباحثين الذين يريدون أن يؤرخوا للأحداث»<sup>٣٠</sup>، أما الأدب الجدير بالبقاء والخلود، فهو الذي يتعدى المناسبة، ويأتي بعد الثورة لا في أثناءها.

ويأخذ طه حسين على أدب الثورة أو بالأدق الشعر الذي يكتب في أثناء الثورة ضعف المستوى الفني؛ فالشعر الثوري الحقيقي هو الذي يسبق الثورة، ويمهد لقيامها، والذي يأتي بعد انتهاء الثورة واستقرار المشهد السياسي، «هناك إذن ثورتان، أولاهما ثورة العقل التي يصورها الأدب، والثانية ثورة السياسة التي تعتمد على القوة فتغير نظاما، وتقيم مكانه نظاما آخر، وهناك أدبان: أدب يسبق الثورة ويدفع إليها، وأدب يأتي بعد الثورة فيصورها أولاً، ويصور آثارها في حياة الناس، والأدب في أثناء الثورة حين تضطرب نفوس الناس بالأمل والطموح، ونفوس فريق منهم بالخوف والمحافظه، متواضع مقتصد بمشي على استحياء»<sup>٣١</sup>، وهو يرجع ذلك إلى سببين، الأول: انشغال الناس عن الشعر بأحداث الثورة، والآخر: فقدان الشاعر لحيته في التعبير عن رؤيته الخاصة وبالأسلوب الفني الذي يرتضيه ذوقه الشخصي؛ وذلك لأن الحرية موقوفة بطبيعة الأشياء أثناء الثورة، سواء أراد الناس ذلك أم لم يريدوه، ومن دلائل ضعف الشعر المنظوم في أثناء الثورة أنه يتخذ شكلين، الأول: الشكل التقليدي القديم (البيتي)، والثاني: يحاول مجازاة الثورة ولو على حساب قناعاته الخاصة، أو على حساب الشعر وجمالياته، «فالأدب الذي ينشأ أثناء الثورة إما أن يجري على طبيعته الأولى فيكون اتصالاً للأدب القديم، وإما أن يحاول مجازاة الثورة السياسية فيكون دعوة لها وإغراء بها. وهو في هذه الحال أدب ضعيف فاتر؛ لأن الأحداث المادية الواقعة أقوى منه وأظهر أثراً»<sup>٣٢</sup>. وأراني أميل لموقف طه حسين من الشعر الثوري، فقد مرت مصر بثورتين كبيرتين ومختلفتين في القرن العشرين، وهما: ثورة ١٩١٩، وهي ثورة شعبية خالصة، وثورة ١٩٥٢، وهي حراك ضباط الجيش تابعه تأييد شعبي، فلم نجد في الثورتين شعراً ثوريا ذا قيمة فنية

٣٠ طه حسين، خصام وتقد، ٩٢.

٣١ طه حسين، خصام وتقد، ٩٤.

٣٢ طه حسين، خصام وتقد، ٩٤-٩٥.



## الشعر الثوري دراسةً ثقافيةً، ديوان «كالرسل أتوا» لمحمد سليمان نمودجا

عالية، كما أن ثورة يناير ٢٠١١ وقد عايشناها ومازلنا نعايش توابعها تؤكد ضعف القيمة الفنية للشعر المنظوم في أثناء الثورات، وتؤكد كلام طه حسين، فمن يقرأ ما كتب من شعر في وقت الثورة سيجد غلبة الشكل القديم، فعلى سبيل المثال هناك شاعر حدثي كبير نظم ديوانا تكثر فيه القصائد العمودية، وهناك شاعر ستيبي مشهور كان يهاجم الثورة، ولا يراها إلا خرابا ودمارا على الوطن، ثم فجأة وجدته يهديني ديوانا نظمه في عظمة الثورة. فمثل هذه الدواوين، وهذا الشعر الذي كُتِبَ على عجل ليثبت حالة، وليس سجل فقط موقف صاحبه ولو لم يكن عن قناعة، مثل هذا الشعر لا يثبت ولا يحمل قيمة شعرية؛ لأن بعضه مصطنع، وبعضه يلهث خلف تسجيل الأحداث والوقائع اليومية، وبعضه يسجل مواقف شخصية لا أكثر، لكن رغم ميلي إلى ضعف الشعر الذي ينظم في وقت الثورة، فإن ذلك لا ينفي أهمية هذا الشعر في وقت الثورة من حيث الدور والوظيفة الجماهيرية؛ فالشاعر واحد من الجماهير الثائرة، يعيش مخاض الثورة، ويشارك الشعب نخبًا وعمامة في أحداثها، ويشاهد ما يحكيه خصوم الثورة للقضاء عليها، وما يعانیه الثوار في مواجهة الدكتاتور ومنظومته التي تصاب بالسعار وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة، فتنتهك كل الحرمات في حق الثوار، وهو يرى بعينه ويشارك واقعا وإحساسا ما يحتاجه هؤلاء الثوار إلى الدعم المعنوي الذي يربط على قلوبهم، ويشد من أزهرهم، ويقوي عزائمهم، ويثبتهم على موقفهم، يقوم الشعر بهذا الدور سواء من ميادين الثورات وبين الثوار أو عبر وسائل الإعلام المختلفة، وهذه الوظيفة الوطنية والإنسانية إحدى وظائف الشعر التي قد تعوض ضعفه الفني، كما أن غلبة الضعف الفني على شعر الثورة لا ينفي وجود شعر فني جيد أخلص صاحبه للشعر، وحاول أن يقدم شعرا مصبوغا برويته الخاصة وفي ذات الوقت محافظا على جماليات الصياغة الشعرية؛ وذلك لأنهم امتلكوا الوعي بنوعيه، الوعي السياسي والوعي الفني.

## القسم التطبيقي:

يتناول القسم التطبيقي أحد أهم المفاهيم في قيام الثورات وفي نجاحها وفشلها، بل ربما من أحد أهم المفاهيم لاستقرار حياة الأفراد و المجتمعات، وهو مفهوم الوعي من خلال دراسة ثقافية تطبيقية على ديوان «كالرسل أتوا» للشاعر محمد سليمان، فهذا الديوان -

فيما أرى- من خير ما كتب من شعر في ثورة يناير المصرية، فقد أظهر الشاعر فيه وعيا بالواقع السياسي والاجتماعي وبالثورة المصرية، كما أظهر وعيا شعريا استطاع به الشاعر أن ينجو بشعره من الخطائية والتقريرية إلى اللغة الإيحائية الإشارية، ومن خصوصية التجربة إلى عموميتها الإنسانية مما يضمن لها التجدد والبقاء، وقد تناولت الدراسة مفهوم الوعي الثوري في الديوان من خلال أربعة مباحث، وهي:

- ١- الوعي الاجتماعي.
- ٢- الوعي السياسي.
- ٣- الوعي الأخلاقي.
- ٤- الوعي الشعري.

#### أولاً: الوعي الاجتماعي:

الوعي الاجتماعي كما يعرفه ماركس هو «مجموعة من الأفكار والنظريات والآراء والمشاعر الاجتماعية والعادات و التقاليد التي توجد لدى الناس، والتي تعكس واقعهم الموضوعي... والوعي الاجتماعي يتصف بخاصية الاستقلالية النسبية في تطوير. فالوعي الاجتماعي قد يتخلف عن تطوير الوجود الاجتماعي وقد يسبقه، وتوضح الاستقلالية النسبية للوعي الاجتماعي في استمرارية التطوير. فالوعي ليس في علاقة سلبية مع الوجود، ولكن الوعي يؤثر تأثيراً إيجابياً على الوجود الاجتماعي»<sup>٣٣</sup>، بينما يعرف «أ. ك. أوليدوف» الوعي الاجتماعي بأنه «إعادة إنتاج البشر للواقع الاجتماعي في شكل أفكار وتصورات ورؤى في مرحلة معينة من التطوير التاريخي. فالوعي الاجتماعي هو إذا الإحاطة بالواقع من جانب طبقة محددة أو فئات اجتماعية أو المجتمع بأسرة»<sup>٣٤</sup>.

ومما يرتبط بالوعي الاجتماعي الوعي الطبقي، ومعرفة الطبقات التي يتكون منها المجتمع، ومعرفة طبيعة العلاقة بين هذه الطبقات، وخاصّة بين الطبقة الحاكمة و الطبقة البسيطة،

٣٣ الموسوعة الفلسفية السوفيتية، بإشراف: م. روزنتال، وي يوديل، ترجمة: سمير كرم، ط٢، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٨٠)، ٥٨٦-٥٨٨.

٣٤ أ. ك. أوليدوف، الوعي الاجتماعي، ط٢، (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٢)، ٣١.

وتحقق العدالة الاجتماعية من انعدامها داخل المجتمع، وقد اهتم الثوريون بالحديث عن الطبقة وما حاول المستبدون تثبيته في أذهان الشعوب من تغييب هذا الوعي.

ظهر الوعي الاجتماعي في قصائد الديوان من خلال حديث الشاعر عن الطبقيَّة الممتلئة في الحاكم الظالم وحاشيته، وطبقة بسطاء الشعب الذين يعانون شظف الحياة بسبب ظلم الحاكم وفساد نظامه، إضافة إلى حديث الشاعر عن طبقة دعاة الدين الممؤلين من أنظمة سياسية معينة، والمدعومين بالمال والإعلام لنشر استسلام الشعوب للأنظمة، ناهيك عن معاداة عجيبة للدولة المدنية وللنظام الديمقراطي على وجه الخصوص، وسوف أعرض لبعضها في الآتي.

١ - **الحاكم الظالم:** اهتم الشاعر بالحديث عن الحاكم الظالم؛ لأنه الشخصية المحورية التي تقوم الثورات من أجل التخلص منها ومن نظامها الذي أسس للظلم والفساد، وقد خصَّص الشاعر له قصيدتين، هما «الدكتاتور»، و«للحيتان فقط» مع بعض المقاطع التي جاءت في ثنايا قصائد أخرى، وقد تنوع وصف الشاعر للحاكم الظالم، مستدعياً ألقاباً صارت للظلم عنواناً، وللطغيان شارة، وهي «فرعون»، و«قيصر»، و«دكتاتور»، إضافة إلى صفات تدل على اللصوصية مثل «قرصان» تحقيراً لما يقوم به الحاكم الظالم من السطو على ثروات البلاد وتجريفها، وكذلك صفة «الغول» لما تحمل من دلالة تخوفية أسطورية في الوعي العربي.

يتساءل محمد سليمان عن السبب الذي يجعل هذا الحاكم طاغية، فهل يعود ذلك إلى سجايا خاصة بطبعه، أم إلى استكانة الشعوب، واحتقارها لذاتها، وعدم إيمانها بقدرتها وقيمتها في إدارة شؤونها وتقرير مصيرها؟ من الذي صنع شخصية فرعون وقيصر وكل ديكتاتور امتلأت بهم صفحات التاريخ؟ هل يعود ذلك لقدرات خارقة تميزت بها هذه الشخصيات، جعلت البعض منهم يدعى الألوهية، أم لفقدان شعوبهم الوعي، وتسليمهم كل شيء بما في ذلك أرواحهم إلى هؤلاء الطغاة؟ يقول الشاعر في أسلوب استفهامي:

هَلْ يُؤَلِّدُ الْفِرْعَوْنَ فِرْعَوْنًا

يَبْدُ تَدُكُ..

وَبَسْمَةٍ تُحْيِي؟

أَمْ يَصْنَعُ الْفِرْعَوْنَ مَنْ هَابُوا

وَمَنْ رَعَبُوا

وَمَنْ غَابُوا؟<sup>٣٥</sup>

يقدم الشاعر في أسلوب ساحر تعالي الحاكم الطاغية علي شعبه فهو يتعامل معهم بتكبرٍ، ويحيط نفسه بهالة من القوة الباطشة، ليؤكد للعوام تميّزه، وأنه فوقهم وليس منهم، فهو مختلف في عقله وروحه وفكره وفي قدرته وسطوته.

لا تَقُلُ الْقَيْصَرُ رَجُلٌ مِثْلِي

يَتَجَوَّلُ فِي الْحَارَاتِ

وَيَأْكُلُ فُؤلاً

وَيَنَامُ أَمَامَ الْمَقْهَى كَالْعَفْرِيتِ وَيَصْحُو

لِيُتَرْتِرَ عَنِ أَلْوَانِ الطَّيْفِ

وَأُكْرِمَ الْبَابِ

وَصَوْتِ امْرَأَةٍ يَلْمَعُ فِي الشُّبَاكِ الْعَالِيِ<sup>٣٦</sup>

ويصوّر لنا الشاعر هذا الطاغية (القيصر) في شكل أسطوريّ مُخيفٍ، فهو إعصار، دمه مختلفٌ، وله ألف ذراعٍ تصل إلي معارضيه، وعيون تراقبه وتتعبّه في أي مكان:

لِلْقَيْصَرِ كَالْإِعْصَارِ دَمٌ مُخْتَلِفٌ

لِلْقَيْصَرِ أَلْفُ ذِرَاعٍ

وَأَصَابِعٌ لَمْ يَخْضُرْهَا الْعَدَاوُونَ

وَعَيْنٌ لَا أَهْدَابَ لَهَا

وَمَقَاعِدُ فَوْقَ الْعَيْمِ وَعُرْفٌ

٣٥ محمد سليمان، ديوان كارسيل أتوا، ط١، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٢)، ٦٣.

٣٦ محمد سليمان، كارسيل أتوا، ٨٠، ٨١.

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

سَيِّبَاغَتْ كُوْحًا  
وَبُسِّي النَّحْلَةَ فَحَا  
وَيَقُولُ: الْعَدْلُ فَمَ لِلْقُوَّةِ  
وَالْأَخْيَارُ هُمُ الْأَرْزَارُ وَيَسْعَى  
لِيَصِيرَ أَبَا لِلرِّيحِ  
وَلِلطُّوفَانِ أَحَا<sup>٣٧</sup>

والطاغية (القيصر) - كما يصفه لنا الشاعر - مخلوق بلا قيم ولا مبادئ ليس له عهد، ولا يحفظ وعدا، لا يثق في أحد، فلا يُبقي له صديقا، ولا يستقرُّ علي رفيق، فهو دائم الشكِّ حتي في أقرب الدوائر إليه.

الْقَيْصَرُ لَيْسَ صَدِيقٌ أَحَدُ  
الْقَيْصَرُ لَا يَنْحَازُ سِوَى لِمَلَامِحِ رُومَا  
قَدْ يَقْصِفُ جَبَلًا  
قُرْبَ الْفَجْرِ  
وَقَدْ يَحْتَكِرُ الْمَاءَ وَكُلَّ الْوَرَقِ  
لِكَيْلَا نَكْتُبَ سَطْرًا  
أَوْ سَطْرَيْنِ  
قَدْ يُعْلِنُ حَرْبًا ضِدَّ الرِّيحِ  
وَضِدَّ السَّمَكِ  
وَضِدَّ الْجَزْرِ... وَضِدَّ الْمَدِّ<sup>٣٨</sup>

يعيش الطاغية في حالة خوف دائمة، فهو يعلم فساده ويدرك ظلمه لشعبه، لذلك يشعر بكره الناس، ويخشى انتفاضتهم ضده، وثورتهم عليه، فيعمل على مصادرة كل ما من شأنه أن يثيرهم،

٣٧ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٨١.

٣٨ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٨٢، ٨٣.

ويحرك الوعي لديهم، وأخوف ما يخافه الدكتاتور الكلمة الواعبة فيحتكر الكتابة ونشرها، ويجاوب أن يشتري أصحاب الأقلام أو استئناسهم، ويوجد لدى الدكتاتوريين دوافع مختلفة مضمرة في هيمنتهم مثل القوة والمركز والثروة وإعادة تشكيل المجتمع وما إلى ذلك، وهم دائما يحاولون الاحتفاظ بهذه الأهداف، وفي سبيل المحافظة علي وجودهم في السلطة، وتحقيق أهدافهم يعملون جاهدين على تفكيك القوى الشعبية، والتخلص من كل ما يمكن أن يعيق ذلك ولو بالكلمة، فيقضون تماما على أية معارضة لهم حتى يستتب لهم الأمر، ويستسلم لهم المجتمع طائعا أو مكرها؛ لأن «الدكتاتور يمتلك القوة ليضرب فقط حيث تنقصنا القوة للمقاومة»<sup>٣٩</sup>

ولكن حصار الدكتاتور لشعبه، وحجبه لهم عن كل ما يُمَيِّ وعيهم ويُعزِّفهم حقوقهم، لا يبقى للأبد، بل سرعان ما يتهوى النظام الدكتاتوري؛ لأنه بلا أساس وطني، وبلا قاعدة شعبية، يقول أرسطو: «تعمر أنظمة حكم الأقلية والأنظمة الاستبدادية إلى فترات أقل من غيرها من الأنظمة الأخرى... فالاستبداد قليلا ما يعمر»<sup>٤٠</sup>. يقول شاعرنا في جهل الطاغية بسنة الوجود وطبيعة الشعوب:

الْقَيْصَرُ كَالْإِعْصَارِ عَجِيٌّ

لَا يَعْرِفُ أَنَّ السَّمَكَ سَبَرَتْ الْبَحْرَ

وَأَنَّ الْقُوَّةَ قَقْصٌ

وَالْعَادِيَيْنَ هُمُ الْأَبْطَالُ<sup>٤١</sup>

إن الطغيان وعشق السلطة يصيب الدكتاتور بالعمى كما أصابه بالجهل، فلا يرى حقيقة الأمور، ولا يقدر تحركات الشعب ضده، لذلك نراه يصاب الهذيان عندما يشاهد الشعب يهتف ضده، ويفقد عقله وتوازنه وبدلا من أن يقرر للجماهير بحجهم في تحركهم ضده، نراه يلقي إلى الشعب تهديداته، فهو يُهدِّد بالفوضى التي قد تقضي على الوطن، ويلقي بالتهمة على معارضيه فهم إرهابيون، وهم أعداء الوطن المندسئون والخلايا النائمة، وهم

٣٩ جين شارب، من الدكتاتورية إلى الديمقراطية «إطار تصوري للتحرر»، ترجمة: خالد دار عمر، ط ٢، (بوسطن-

الولايات المتحدة الأمريكية: مؤسسة ألبرت أنشتاين، ٢٠٠٣)، ١٨.

٤٠ شارب، من الدكتاتورية إلى الديمقراطية، ٢٠.

٤١ محمد سليمان، كارسل أتوا، ٨٣.

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

الخونة الذين يجب أن تُستأصل شوكتهم.

سَيْهْرُسُ عُشْبًا

وَيُتْرِزُ عَن غِرْبَانٍ وَعَصَافِيرَ

تَهْدُدُ رُومًا

سَيَظُنُّكَ إِرْهَابِيًّا

وَعَدُوًّا مُحْتَمَلًا..

أَوْ مَنَسِيًّا

فِي حَاصِرِكَ

يُقْتَسِرُ رَأْسَكَ

أَوْ يَأْسُرُكَ وَقَدْ يَقْتُلُكَ<sup>٤٢</sup>

وكثيرا ما يُصابُ الدكتاتور بجنون العظمة، فلا يستوعب قدرة الشعب في الخروج عليه والثورة ضده؛ لأن الفاسدين من زُمرته، والمنتفعين من حاشيته يصوِّرونه لنفسه ملاكا رحيفا بشعبه، وحكيما وفيلسوبا لا يُخطئ تقدير الأمور، وهو الزعيم المهاب في الداخل والخارج، وهو حامي الأمن والأمان وبدونه تسقط الأوطان، ويحاولون حجه عن الشعب، وحجب الشعب عنه حتى لا يعرف حقيقة نفسه، ورؤية الناس فيه، ولذلك يتوهم هذا الدكتاتور بعقله المعيب أنه لا يحقُّ لأي شخص أن يعترض عليه أو أن يلومه وينتقده بأقل الكلمات، وكل من يحاول ذلك يستحقُّ؛ لأنه ناكِرٌ للجميل، كافر بالنعمة، لا يعرف مصلحة الوطن، يقول الشاعر في قصيدة «قال الدكتاتور»:

مَنْ أَنْتُمْ؟

صَاحَ الدِّكْتَاتُورُ وَفَحَّ.. وَسَبَّ حُشُودًا

لَمْ يَرَهَا أَبَدًا

كَانَ يَظُنُّ الرِّيحَ مَعَهُ

والماء مَعَهُ

وَالرَّبُّ سَيَّحْرُسُ بِمَلَائِكَةٍ

دَمُهُ ..

وَحَطَايَاهُ

وَنَبْضَ رَبِّيعَهُ<sup>٤٣</sup>

اقتبس الشاعر عنوان القصيدة من جملة القذافي الرئيس الليبي السابق عندما خرج الشعب الليبي معترضا على حكمه ومطالباً برحيله، وهي جملة تدل على مدى حالة الكبر وجنون العظمة الذي يصيب الدكتاتور حتى أنه ليخاطب شعبه بكل احتقار ومهانة، وقد اشتهرت الجملة وصارت بين عرب اليوم مثلاً يدلُّ على نظرة كل طاغية إلى شعبه، وهو ما جعل شاعرنا يتعجَّب من هذا الدكتاتور الذي فقد سمعه فأصبح لا يسمع لنداءات الجماهير ومطالبهم في الساحات والميادين، وفقد بصره وبصيرته فصار لا يري الحراك الشعبي، ولا يقرأ الواقع، ولا يدرك نتائج هذه الانتفاضة وتحولها تدريجياً إلى ثورة شعبية تقتلعه ونظامه من الحكم، يقول:

هَلْ كَانَ كَسِيحًا كَالِإِسْفَلِ

وَأَطْرَشَ مِثْلَ الشُّورِ

وَأَعْمَى؟

أَمْ كَانَ وَحِيدًا جِدًّا

وَيَلِيدًا وَصَغِيرًا

وَأَسِيرَ مَرَايَا

لَا تَعَكِّسُ غَيْرَ رُخَامِ الْوَجْهِ

وَصَحْرَاوَاتِ الرُّوحِ

وَبَعْضَ شَطَايَا الْمَاضِي<sup>٤٤</sup>

٤٣ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٥١، ٥٢.

٤٤ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٥٢.



ب - استنهاض الوعي الاجتماعي: الشاعر الحقيقي هو صوتٌ للشعب، وليس بوقاً للنظام، فطبيعته المتمردّة، ونفسه الجاحمة، تجعله يأخذ صف المعارضة، فيعبر عن قهر الشعب، وينقل أوجاع الناس، ويصوّر ما يتعرضون له من ظلم، والشاعر الصادق أحد أهم وسائل إيقاظ الجماهير، وإثارة وعيهم، وتنمية إدراكهم بحقيقة واقعهم وحثّهم على الانتفاضة ضد الظلم والمطالبة بحقوقهم المسلوبة، يقول الشاعر:

وَالسَّلَامُ عَلَيْنَا

عِنْدَمَا نُعَلِّئُ الْحَرْبَ ضِدَّ قَرَاصِنَةٍ

عَشَّشُوا فِي لِكَلَامٍ

وَضِدَّ سَلَاطِينَ سَدُّوا شَبَابِيكَنَا بِالظَّلَامِ

وَلَاذُوا بِأَعْمَاقِنَا كَالْمَرَضِ

وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مَنْ رَمَى حَوْفَهُ

وَتَحَدَّى...

وَمَنْ لِلظَّلَامِ تَصَدَّى

وَمَنْ طَهَّرَ الْمَاءَ وَالرَّيْحَ

وَالكَلِمَاتِ<sup>٤٥</sup>

فالشاعر يدعو إلى خروج الشعب ضدّ الحاكم وقراصنته الذين أفسدوا الحياة، ولوّثوا الهواء والماء، فالثورة طهرت من هذا الفساد، ودواء لهذا المرض الذي ألقاه الطاغية في أعماق الشعب من خوف وخضوع، الثورة نجاة من هذه الهوة المظلمة والطريق المسدود الذي أوصل الظالم وطنه إليه، ويتحدّث الشاعر عن فئات المجتمع التي يقتلها الفقر والبؤس فيموتون في أوطانهم قهراً، أو غرقاً في البحار في طريقة هجرتهم إلى خارج أوطانهم بحثاً عن لُقمة العيش، بعد أن ضاق وطنهم بهم يقول:

وَالتَّحِيَّاتُ لِلطَّيِّبِينَ يُؤَارُونَ أَوْجَاعَهُمْ

وَيَبْتَسِمُونَ

وللحَالِمِينَ يَسُوقُونَ أَنهَارَهُمْ

فِي البراري

لِكِي يَشْرَبَ التَّائِهُونَ

وللنَّيْلِ ضَاقَ وَمَلَّ وَأَثَهَكَهُ العَابِتُونَ

وللبَحْرِ أَلَمَهُ الهَارِثُونَ استَعَاذُوا بِهِ

عِنْدَمَا سُحِفُوا...

وَضَاقَتْ بِهِمْ كُلُّ أَرْضٍ<sup>٤٦</sup>

ح- الحديث باسم الشعب: الشاعر الوطني الحقيقي هو صوت الشعب، فهو ينشغل بقضاياهم، ويتألم لمصابهم، ويسعد لأفراحهم، ويزداد ارتباط الشاعر بالجماهير في الأحداث الكبرى، فنجده يرفض الحيادية وينصهر بصوت الشعب فيتغنى بتوحيدهم، ويرفع مطالبهم، يقول الشاعر:

الشَّعْبُ يُرِيدُ

والشَّعْبُ إِلَى السَّاحَاتِ كَبْحُرٍ

يَخْطُو..

لِيَزِيحَ وَيَمْحُو

وَيُبَاغِتُ بِمَلَايِينِ الأيْدِي

مَنْ فِي اللَّيْلِ أَهَانُوا

أَوْ تَهَبُوا.. أَوْ حَانُوا

الشَّعْبُ بِلُغَةِ الشَّعْبِ يُعَيِّي

فِي السَّاحَاتِ وَيَكِي

وَيُضَيِّفُ إِلَى قَائِمَةِ النُّورِ شَهِيدًا

بَعْدَ شَهِيدٍ<sup>٤٧</sup>

٤٦ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٨.

٤٧ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ١٣.

## الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كارلسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

يؤمن الشاعر بأن الشعب هو مصدر السلطة، وأنه القوة القادرة على تحديد مصيره، وعلى الحاكم الطاغية أن يدرك هذه الحقيقة وألا يستهين بصوت الجماهير ومطالبهم، فهم إذا أرادوا فعلوا، لن يثنين عن ذلك خداعه ووهمه، ولن تخيفهم قوّة وبطشه، فالشعب قد اجتمعت كلمته، وتوحدت طوائفه، ونضج وعيه، وحدّد هدفه، ويسعى لتحقيقه، والشعب لا يتحرك عبثاً، ولا يثور رفاهية، وإنما يثور بعد أن تجاوز الظلم حدوده، وفاق الفساد طاقة الصبر، وسقط لسوط الجلاد الكثير من الضحايا المظلومين، وتعرض المجتمع والوطن للكثير من الأخطار، يقول الشاعر:

الشَّعْبُ يُرِيدُ

وَإِذَا الشَّعْبُ أَرَادَ تَدَافَعَ مَوْجَ اللَّحْمِ

إِلَى السَّاحَاتِ لِيَجْرِفَ جَبَالًا

وَيُرْزَلَ غُولًا

وَيَلُمُّ بِلَادًا سُرِقَتْ ذَاتَ بَعِيدِ

مِنْ أَعْيُنِنَا

وَالشَّعْبُ هُنَاكَ يُصَلِّي

وَيُبَاهِي بِالشُّهَدَاءِ وَيَرْسُمُ بِأَصَابِعِهِمْ

فِي السَّاحَاتِ

مَلَاحِجَ مِصْرَ الأُخْرَى<sup>٤٨</sup>

د- الوحدة الوطنية: تجلّت في ثورة يناير الوحدة الوطنية المصرية بين الشباب المسلم والمسيحي، وضرّبوا مثالا رائعا على طبيعة الشعب المصري وبنيته الاجتماعية المتوارثة المتحابّة والمتماسكة، ووعي مكوناته بمكائد النظام الاستبدادي الذي طالما لعب بورقة الطائفية، وبرّر بعض تسلّطه بحفظه لأرواح المسيحيين وحمائته لهم ضدّ شركائهم في الوطن

والمصير من المسلمين، لقد كانت مشاركة الشباب المسيحي في الثورة رسالة للداخل والخارج بأن الشعب المصري يدُّ واحدة، وكذلك كانت رسالة إلى كبار رجال الدين من الطائفتين بضرورة الانضمام إلى صفوف الشعب، والتخلي عن دعم النظام وفساده، كما كانت رسالة للتيارات الدينية بضرورة النظر إلى طبيعة تكوين المجتمع المصري، وضرورة الانتباه إلى عدم محاولة فرض أفكار خاصة قد لا تناسب بعض مكونات الشعب لقد أيقن الجميع بأن الظلم لا يقع على فئة دون أخرى، وأن الفساد الذي سيطر على الحياة المصرية لا يضُرُّ طائفة دون أخرى، فالكل يعاني من سيطرة الظلم، وتفشي الفساد، لا فرق في تلك المعاناة بين مسلم ومسيحي، وقد أشاد الشاعر بتجلي هذه الوحدة في حديثه عن تجمع الشباب المسلم والمسيحي في الميادين، وحماتهم لثورتهم، ومواجهتهم معا لمن يريد إفشال ثورتهم، يقول:

صَارُوا هُنَا كَالنَّيْلِ وَاحِدًا كَبِيرًا

يَهَابُهُ الْمِهَابُ

وَالسَّمَا تَحْرُسُهُ

وَعِنْدَمَا تَقَاسَمُوا فِي اللَّيْلِ حُبْرَتَهُمْ

وَمَاءَهُمْ

وَقَالَتِ الْعُيُونُ لِلْعُيُونِ: مَرَحَبًا

بَكَى يَنْأَيُرُ الْقَدِيرُ وَارْتَدَى

مِنْ حِلْمِهِمْ تَوْبًا

وَرَتَّبَ الْعُيُومَ فِي الْفَضَاءِ

كَيْ تَصِيرَ مَرَّةً هَلَالًا

وَمَرَّةً صَلِيبيًا<sup>٤٩</sup>

## ثانيا: الوعي السياسي:

الوعي السياسي هو إدراك الفرد لواقع مجتمعه ومحيطه الإقليمي والدولي والإمام بقضايا العصر المختلفة ومعرفة القوى الفاعلة والمؤثرة في صناعة القرار محليا وعالميا، ورصد الأحداث وتحليلها، واستكشاف خلفياتها وأبعادها وأثارها، والوعي السياسي بإيجاز هو «مجموعة من القيم والاتجاهات والمبادئ السياسية الرؤيه التي تتيح للفرد أن يشارك مشاركة فعالة في أوضاع مجتمعه ومشكلاته ويحللها، ويحكم عليها، ويجدد موقفه منها والتي تدفعه للتحرك من أجل تطويرها وتغيرها»<sup>٥٠</sup>.

وللوعي السياسي أهمية كبرى في قوة المجتمعات واستقرارها، فقوة الوعي السياسي للمجتمع هو قوة لسياسة الدولة واستقرارها وقوة لبنائها الاقتصادي والثقافي والاجتماعي، وبالتالي توحد أفراد المجتمع مع مؤسسات الدولة في تحقيق الأهداف وتلافي المشاكل الاجتماعية، وربما يشار إلى الوعي السياسي بأنه الحال التي يتمثل فيها أفراد المجتمع قضايا الحياة السياسية بأبعادها المختلفة، ويتخذون من هذه القضايا موقفا معرفيا ووجدانيا في الآن الواحد، وقد ظهر وعي الشاعر السياسي في النقاط الآتية:.

١- إدراك حقيقة الثورة والإيمان بها والدعوة لها: الثورات إحدى أخطر الهزات الاجتماعية والسياسية التي تصيب المجتمع، ولا يصح فيها موقف الحياد؛ فالحياد في قضايا الوطن والمجتمع وحقوق الناس إنما هو خيانة وطنية واجتماعية وإنسانية وأخلاقية، وخاصة للمثقفين الذين تفرض عليهم ثقافتهم تحديد مواقفهم والدفاع عنها، ودعوة الجماهير إلى الالتفاف حولها، وتكشف الثورة كحدث اجتماعي كبير الكثير من أذعياء الثقافة، وتعرّي المثقفين الكاذبين وتفضح الفاسدين منهم والموالين للسلطة الذين قدّموا الولاء للحاكم على الولاء للوطن، ودافعوا عن القاتل وهاجموا الضحية، وشاعرنا ممن لم يهادن السلطة ولم يتلون معها، بل هو ممن يؤمن بالشعب ويدافع عن ثورته، يتساءل الشاعر عن طبيعة الثورة هل هي تنمو تدريجيا عن طريق الوعي الثقافي والحراك السياسي مع رعاية البعض لها من

٥٠ أحمد حسن اللقاني، وعلي الجمل، معجم المصطلحات التربوية المعرفية في المناهج وطرق التدريس، (القاهرة: عالم الكتاب، ١٩٩٦)، ٢٧٤.

الأحزاب والسياسيين، أم تنمو بعيدا عن الأعين، داخل النفوس، لتنفجر كالبركان فجأة:

هَلْ تُوَلَّدُ فِي الْأَقْوَاهِ الثَّوْرَةُ

كَالْكَلِمَاتِ ..

وَتَكْبُرُ حِينَ تُصَادِفُ فِي السَّاحَاتِ مَرَايَا

تَحْرُسُهَا

وَتُكْرِرُهَا؟

أَمْ تُوَلَّدُ فِي الظُّلْمَاتِ بَعِيدًا

كَالْبَرْكَانِ .. وَتَحْبُو

بَاحِثَةً عَنِ نَافِذَةٍ تَتَلَوَّنُ فِيهَا

أَوْ حَنْجَرَةٍ تَتَدَحَّرُ مِنْهَا؟<sup>٥١</sup>

وثورة الشعوب على الطغاة ليست كما يدعي مؤيدي النظام خروجاً دينياً على الحاكم، فهذا الفكر لا يخدم الوطن ولا الدين، بل يعمل على ترسيخ أفكار سياسية عفا عليها الدهر، هدفها فقط بقاء الحكام، وعدم محاسبتهم، مما يُشجّع هؤلاء الطغاة على الاستمرار في طغيانهم وظلمهم وفسادهم، بل إن الثورة على الطغاة وإنقاذ الأوطان والشعوب من فسادهم حقٌّ، على الشعوب الواعية القيام به؛ لأنه يعيدهم إلى الحياة، ويمنحهم الشعور بالوجود، ويحمي الوطن من الأخطار التي تتزايد في وتحيط به، كما يمنح الشاعر قدرة التعبير، ويطلق حريته في القول.

وَلَأَنَّ يَبَايَرَ مَنَحَ الثَّوْرَةَ بَابًا

تَتَسَلَّلُ مِنْهُ

لِكَيْ تَقْتَلِعَ الدِّكْنَائِثُورَ

وَتَهَبَ الشَّاعِرَ حَقَّ الْعَوْصِ

٥١ محمد سليمان، كالمسئل أتوا، ١٤.

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كارلسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

وَحَقَّ الرَّقْصِ بِالْكَلِمَاتِ

وَلَأَنَّ يَنَائِرَ كَانَ وَظَلَّ مَعَ الثُّورِ

وَضِدَّ الْقَهْرِ

سَأُسَمِّي الْبَرْقَ يَنَائِرَ

وَالْمَوْجَ يَنَائِرَ

وَالْإِعْصَارَ وَمِيدَانَ التَّحْرِيرِ

وَأَقُولُ: يَنَائِرُ كَانَ كَرِيمًا

وَاحْتَضَنَ الثَّورَةَ مِثْلَ أَبِي<sup>٥٢</sup>

أدرك الشاعر أنَّ الواقع الاجتماعي تغيَّر، وأن الوعي الشعبي تجاوز الخوف المصنوع، فلم يعد إعلان التمرد على السلطة ونقدها قاصراً على جلسات الأصحاب على المقهى، خوف من بطش السلطة، فالثورة لم تعد قولاً، ولا شبحاً، بل أصبحت واقعا تملأ الميادين، وتشغل الجميع، يقول:

لَمْ يَعْدِ الْمَقْهَى جُحْرًا

تُوَلَّدُ فِيهِ الثَّورَةُ... أَوْ تَتَوَارَى

زَمَنُ الثَّورِيِّ الشَّبَحِيِّ مَضَى

وَالثَّورِيُّ الْقُبْطَانِ

وَجَاءَ زَمَنُ الشَّاشَةِ وَالْمِيدَانِ

الثَّورَةُ فِي الشَّاشَاتِ حَبَّتْ

وَانْتَصَبَتْ فِي السَّاحَاتِ وَصَارَتْ شَجَرًا<sup>٥٣</sup>

ب- مكونات الثوار: ميَّزت ثورة ٢٥ يناير بأثما ثورة شعبية خالصة فقد أشعل الشباب النائر لهيها، ثم انضمت إليهم طبقات الشعب، ثم أخذت بعض الأحزاب السياسية الشكلية والجماعات الدينية اللِّحاق بالثورة، عندما استشعروا بغضب الشارع المصري وإمكانية تحوُّل

٥٢ محمد سليمان، كارلسل أتوا، ٢٢-٢٤.

٥٣ محمد سليمان، كارلسل أتوا، ٣٤.

هذا الغضب إلى ثورة، وهكذا حال الثورات الشعبية تبدأ بريئة بلا قيادة شخصية محددة، ولكن سرعان ما يتسابق على قيادتها ذوو النفوذ، سواء من داخل مؤسسات الدولة أو ممن يملكون منابر إعلامية، أو الجماعات التي تملك أعضاء لها من بين الشعب، أو بعض قُدامى الساسة الذين يملكون علاقات دولية تدعمهم في مواقفهم وبهذا التسابق بين هذا المؤسسات أو التيارات أو الجماعات والأشخاص المدعومين داخليا أو خارجيا، يأخذ الصوت الشعبي في الانزواء والضعف، وتتحول أهداف الثورة العاقمة إلى أهداف أحزاب وتيارات خاصّة، وتبدأ أحلام الثورة تتبدّد على هذا الصراع الذي يشتدّ ويعنف حسب العلاقة بين هذه المكوّنات، حيث يتحالف البعض، ويتربّص البعض، وتحوّل الثورة من أمل إلى خوف، ومن حلم إلى كابوس قد يُودي بالوطن ويُلقِي به في آتون صراعٍ شعبي يستهلك طاقات الوطن، ويجعله عُرضَةً لتكالب أعدائه الخارجيين عليه لإضعافه وللنيل منه. يقول الشاعر عن الثوار الصادقين الذين يقدمون أرواحهم لإنجاح الثورة، وتخليص الشعب، وإنقاذ الوطن من أسر الظالمين:

لِلثَّورَةِ مَنْ يُشْعِلُهَا..

وَلَهَا نَاسٌ كَالْأَشْجَارِ يَمِيلُونَ عَلَيْهَا

وَيُصَلِّونَ..

وَيَشْتَعِلُونَ لِكَيْ يَهَبُوهَا نُورًا

وَلِسَانًا.. وَوَجْهًا؛<sup>٥٤</sup>

وفي الوقت الذي يجاهد الثوار الحقيقيون في الميدان، لیتمكّنوا من إزاحة النظام وبقاياها، نجد من يثب على الثورة ليحقّق مكاسب خاصّة ومنافع ضيّقة.

لِلثَّورَةِ أَيْضًا مَنْ يَبْتُونُ عَلَيْهَا

حِينَ تَصِيرُ قَطَارًا

أَوْ تَهْرًا.. أَوْ رِيحًا

أَوْ مِفْتَاحًا يُدْنِي..

حِينَ يَدُورُ وَيُقْصِي<sup>٥٥</sup>

٥٤ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ١٤.

٥٥ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ١٥.



## الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

هؤلاء الذين يثبون على الثورة غالبا ما يكونون غير مؤمنين بحقيقة الثورة، وغير مدركين إدراكا كاملا بشدّة الحدث، وكبره، وإمكانية تغيير هذا الحدث الثوري لنمط الحياة السياسية والاجتماعية في البلاد تغييرا جذريا، بل يظنون بإمكانية الترقيع أو الإصلاح الجزئي باستبدال بعض الوجوه والمسّميات، أو أنهم يكونون مدركين ولكن تعميهم أجنداتهم الخاصة وأيديولوجيتهم الضيقة عن حُسن التعامل الذي يناسب عظمة الحدث، لذلك نجد هؤلاء الذين يلتحقون بقطار الثورة يؤثرون بالسلب أحيانا على مسار الثورة وأهدافها؛ لأنهم يشتركون في الثورة لأهداف خاصة بهم، فعيونهم وفكرهم وكل تحالفاتهم السياسية قائمة على تحقيق هذه الأهداف الخاصة، وليس عندهم مشكلة إذا ما تنازلوا عن أهداف الثورة في سبيل تحقيق أهدافهم الخاصة، يقول الشاعر عن هؤلاء:

سَأَقُولُ مَنْ فِي الْخَلْفِ يَعْذُ وَيُخْصِي

وَيَحْطُ الْأَسْوَدَ فَوْقَ الْأَبْيَضِ

وَالْبَيْتِ عَلَى اللَّبْنِ وَيَرْهُو

بِعَنَائِمَ سَوْفَ يَجُودُ الْمَوْجُ بِهَا

هَلْ تَتَعَمَّمُ بِالْكِبْرِيَةِ وَتَسْعَى

فِي السَّاحَاتِ كَعُودِ ثِقَابٍ؟

لِتُبْعَثَرَ هَبًا

وَمُخَاصِرَ مَنْ حَدَعُوكَ

وَمَنْ حَبَسُوكَ

وَمَنْ حَسَبُوكَ سَرَابًا؟

أَمْ سَتَلُمُ دَمًا

وَتُبَاهِي مِثْلَ أَبِي بِيَلَادٍ قَفَرَتْ

مِنْ قَفْصِ الشَّيْخُوحَةِ<sup>٥٦</sup>

ج- التيارات الدينية: تمثّل التيارات الدينية أحد المكونات التي شاركت في الثورة، ورغم أن مشاركتها وخاصة التيار السلفي جاءت متأخرة قليلا عن تحرك الشباب، فإنها مارست

دورًا كبيرًا وفاعلا على سير ومجريات ونتائج الثورة، لما تملكه هذه التيارات من قدرة على حشد الناس من خلال جمعياتهم الخاصة وأتباعهم المنتشرين في أرجاء الجمهورية، أو عن طريقة المساجد، والقنوات الإعلامية الخاصة بهم، أعطى مشاركة التيارات الدينية للثورة زخما وقوة، ولكنه في الوقت ذاته صبغ بعض دعواتها وأهدافها بالصبغة الدينية الخاصة بهؤلاء وأخرجها عن سياقها الثوري السياسي والاجتماعي، وقد استغل رافضو الثورة ذلك في تخويف الداخل والخارج من نتائج هذه الثورة إذا ما تحقّق نجاح الثورة، وقد اهتم الشاعر محمد سليمان كثيرا بهذا الأمر، واعتبره أكبر خطر يهدّد الثورة، بل أكبر خطر على الحياة المصرية والطبيعة المصرية التي عُرفت عبر تاريخها الحضاري بالسماحة واللين وقبول الآخر واحتضان المغاير وانصهاره في المجتمع، وذويان تلك الفروق في الحياة اليومية والمعاملة الإنسانية، بين المصريين، يذهب الشاعر إلى أن هذه التيارات المتشددة أفسدت نقاء الثورة، وشقّت وحدتها، وأعطت الفرصة لأتباع الثورة المضادة لتشويه الثورة، يقول:

مَنْ الَّذِي أَعَادَ لِلْأَسْمَاءِ

سَطْوَةَ الْأَسْمَاءِ

وَعَبًّا الْعُيُونَ بِالْذَّخَانِ وَالرِّمَالِ

وَالْفَوْضَى

وَمَرَّقَ الْفَضَاءِ؟

الرَّأْسُ فَارَغٌ هُنَا

وَالرِّيْحُ لَيْسَتْ وَطَنًا

وَمُدْمِنُو الْكَلَامِ بِالْكَلامِ قَرَّوْا..

وَأَحْرَقُوا

وَلَمْ تَزَلْ بَعِيدَةً عَنِ شَدْوِهَا الطُّيُورُ

وَالجُحُورُ لَمْ تَزَلْ تَصْحُ

مُظْلِمِينَ لِلوَرَاءِ انْتَسَبُوا

وَأَفْلِينَ حَاصِرُوا وَكَفَرُوا

وَأَمَمُوا السَّمَاءَ<sup>٥٧</sup>

قامت هذه التيارات بمظاهرات خاصّة، ورفعت شعارات خاصّة، ورفع أتباعها أعلام الدول الممّولة لهم والتي ينتمون إلى مذهبها، ويدينون بالولاء لها، وخرج بعض شيوخها على الشاشات وبدلا من أن يطمئنوا الناس ويربطوا على أيدي الثوار، ويقدموا رؤيتهم السياسية والاقتصادية لإدارة المرحلة والنهوض بمصر، راحوا يتكلمون في الدين ويلقون فتواهم المزعجة للجميع بتكفير بعض الأدباء و تحريم الفنّ، بل وتحريم التماثيل والأثار الفرعونية وضرورة التخلّص منها، وتحريم السياحة، وخروج المرأة للعمل. هذا الفكر الذي لا يدرك الواقع، ولا ينظر إلى الحدث ليختار ما يناسبه من حديث، وهذه الفتاوى الشاذة التي تحالف المفهوم المعتدل للإسلام، والتي تُفيد تجرؤ هؤلاء غير المتخصصين على الفتوى و انتقاصهم للمؤسسات الدينية الرسمية، أثار فزعا حقيقيا في الشارع المصري، ناهيك عن الخارج، فهؤلاء الذين انسلخوا عن شركاء الثورة ورفعوا شعارات، بل وأعلام دول أخرى غير العلم المصري في الميادين مما يدل على طبيعة الولاء، واختلال مفهوم الوطن عند هؤلاء، أضعفوا الثورة، وتحوّلت الثورة من الاشتباك مع أعدائها الذين قامت للتخلّص منهم إلى الاشتباك مع هؤلاء، مما استنزف الثورة وحوّلتها إلى متهم؛ لأنّها من تسبّب في ظهور ووصول هذه التيارات إلى المشاركة السياسية، يقول الشاعر في قصيدة «قال الأعمى»، والتي تدلّ عتبة عنوانها على فكر هؤلاء الذين فقدوا البصر والبصيرة:

لِكِّي تَعُودَ أَنْفِيَاءُ

وَطَيِّبِينَ رُبَّمَا كَالْمَاءِ

وَالثُّرَابِ وَالْهَوَاءِ

وَصَالِحِينَ كَالسَّلْفِ

سَنْطَلِقُ اللَّحَى

وَتَنْصُبُ الْحِيَامَ فِي صُدُورِنَا

وَنَشْتُمُ الْكُفَّارَ فِي الْمَسَاءِ وَالصَّبَاحِ

وَالصُّحَى

وَحْتَفِي بِالسَّيْفِ آيَةً وَرَايَةً  
وَحَيْسُ النِّسَاءِ  
وَكَيْ نُطَهَّرَ الْفَضَاءَ مِنْ رَوَائِحِ الْكُفَّارِ  
سَنَحْرِقُ الشَّاشَاتِ وَالْآلَاتِ  
وَالطُّبُولَ وَالْدُّفُوفَ وَالْهُوَائِفَ الَّتِي  
تَمُوءُ فِي جُيُوبِنَا  
... قَالَ الضَّرِيرُ بَاسِمَا  
فَكَبَّرَ الْحَاوُونَ وَالطَّعَاةُ وَالْمَوْتَى  
وَشَارَبُوا الدِّمَاءَ<sup>٥٨</sup>

د- تعثر الثورة: الشعر فنٌ استشراقيٌّ، يستكشف الشاعر به ما يمكن أن يحدث، فالشاعر يملك عدسة تجميعية تربط بين أحداث الماضي والحاضر وتنبأ بالقادم، وقد ظهر استشراف الشاعر بتراجع الثورة ومحاولة البعض إفشاله، فنجد في ثنايا الديوان إشارات الشاعر المكررة بتراجع الثورة، وانحرافها عن مسارها الصحيح، وأنَّ مَدَّهَا الشعبي أخذ ينحسر، فقد بدأت القيادات الثورية والجماعات الدينية تبحث عن غنائمها، فتحولت الثورة من المسار الشعبي إلى المسار الفئوي الخاص، حيث تلَوَّن الشارع والميدان بألوان أعلام غير لون العلم المصري، وتعالَت في الميادين أصواتٌ تنادي بأهدافٍ غير أهداف الثورة، ورفعت في الميادين صورٌ لغير شهداء الثورة، يقول الشاعر:

مَنْ سَيَبْصُدُ عَمَى  
وَيَشُدُّ نُجُومًا  
وَيَجُرُّ النَّوْرَةَ مِنْ مِيدَانِ  
كَالْفُسْتَانَ التَّفِّ عَلَيْهَا؟  
الصَّيْفُ ثَقِيلٌ

الشعر الثوري دراسة ثقافية، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نموذجاً

والتَّورَةُ فِي المِيدَانِ تَنَامُ وَتَصْحُو

وَالعَاوُونَ عَلَى أَرْضِ صِفَةٍ

كَمَلَا نِكَّةً هَامُوا<sup>٥٩</sup>

يرى الشاعر أنَّ من أكبر عوائق الثورة وتعثرها يكمن في طبيعة الصراع والتحالف في الآن نفسه بين بعض القوى السياسية، فقد فكَّكت هذه التحالفات القوى الثورية، وزرعت الشكَّ والريبة لدى البعض في صدق النوايا، فقد بدا واضحا التَّعاضُلُ البرجماتي لبعض التيارات، أملا في تحقيق أهداف خاصة، والوصول إلى الحكم والسيطرة عليه، يقول محمد سليمان:

إِلَى أَيْنَ يَا نِيْلُ ضِفْنَا

بِأَقْصَانَا

وَبِالمُظْلَمِينَ أَلْحُوا..

وَبِالمُظْلَمِينَ اسْتَبَاخُوا

وَضِفْنَا بِأَنْفُسِنَا

فَأَنْفَجَرْنَا

وَوَثَرْنَا<sup>٦٠</sup>

ويكثرُ الشاعر من التذكير بعدم اكتمال الثورة، ووجوب المحافظة على مسارها الشعبي، والتخلُّص من المطالبِ الفئويَّةِ والدينية التي تفرِّغُ الثورة من قيمتها وأهدافها، يقول الشاعر:

لَمْ تَصِلِ التَّورَةُ بَعْدَ

إِلَى مَنزِلِنَا

لِتُعِيدَ صِبَايَ إِلَيَّ

وَتَطْرُدَ مِنْ رِجْلَيَّ الرِّمْلَ

٥٩ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٤٣، ٤٤.

٦٠ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٥٨، ٥٩.

وَمِنْ عَيْيِّ دُخَانًا  
لَمْ تَصِلِ الثَّوْرَةُ بَعْدُ  
إِلَى غَابَاتِ الْمُفْهَى  
لِتَبَدَّلَ لَوْنُ الشَّيْ  
وَإِيقَاعِ الْكَلِمَاتِ  
وَتَهَبَ الصَّوْتِ صَدَى  
وَالدَّهْشَةَ جَسَدًا  
وَالشَّاعِرَ نَجْمًا.. يَصْحَبُهُ فِي الظُّلْمَةِ  
أَوْ كَرَوَانًا<sup>٦١</sup>

ويشعر الشاعر بغيبِ الثورة، وبغريبتها، فبسبب كثرة التشويبهات التي تعرّضت لها الثورة على يد من شارك فيها ومن عاهاها، وبسبب كثرة الفرقة والاختلافات، وبسبب دُعاة الفتنة وأربابِ المصالح الذين يخشون على مصالحهم من نجاح الثورة، بدأ المواطنُ العادي يملُ الثورة، ويراها عبئًا أثقل كاهله، فقد تعطلت الأعمال، وانتشرت الفوضى، وغاب الأمن، وضاعت المركزية داخل الوطن والمؤسّسات، مما انعكس سلبا على الثورة، ويمس غالبية الناس من جدواها، ومن إمكانية تحقيق أهدافها، يقول الشاعر:

حِينَ تَعُودُ الثَّوْرَةُ ذَاتَ صَبَاحٍ  
مِنْ غُرْبَتِهَا  
وَتَصِيرُ قَمِيصًا لِلْعُرْيَانِ  
وَاللِّبْحَارِ سَفِينَهُ  
سَنَسِيرُ مَعًا  
وَتُحَاصِرُ وَجَعًا يَلْهُو فِي الْحَارَاتِ  
وَجُوعًا<sup>٦٢</sup>

٦١ محمد سليمان، كالرسل أنوا، ٣٣.

٦٢ محمد سليمان، كالرسل أنوا، ٧٣.

الشعر الثوري دراسة ثقافية، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نموذجًا

ولكنَّ شاعرنا يظلُّ مُتمسِّكًا بأمل نجاح الثورة، وتجاوزها للعقباتِ، وتخطِّيها للعتراتِ،  
وعودتها من محتطفيها، وتلمُّسها لطريقها الصحيح، فيقول:

وَأَقُولُ عَدًّا يَتَمَطَّى  
لِيَحُطَّ الثَّوْرَةَ فِي الْحَارَاتِ  
وَحَوْلَ حُفُوفِ الْقَمْحِ  
وَفِي أَقْوَاهِ الْحُكَّائِينَ  
وَقَاعَاتِ الْمَوْسِئِيِّ  
وَدَهَالِيزِ الشِّعْرِ  
هَلْ سَنُبْعِزُّ جَمْرًا فِي الْكَلِمَاتِ  
وَرِيحًا  
لِأُكَاغِنِكَ بَنَوْبِ الشَّاعِرِ  
وَأُسْمِيكَ يَنَائِرِ؟<sup>٦٣</sup>

### ثالثا: الوعي الأخلاقي:

الوعي الأخلاقي للفرد والمجتمع هو الركيزة الأساسية التي يجب أن يُبنى على أساسها  
ووفقا لها أيُّ نوعٍ من أنواع الوعي الأخرى، فهو الضامن الوحيد لإيجابية أي وعي، ومن  
ثم السلوكيات الناتجة عن ذلك الوعي، وهو الحصن الحصين لتماسك المجتمعات وتآلفها  
والحفاظ على حقوقها وحقوق أفرادها، وغياب الوعي الأخلاقي يُجبل الحياة إلى قانون  
الغاب، فيتحكم فيها قانون القوة، ويسودها المنظومة اللاأخلاقية من كذب ونفاق وانتهازية  
وتبرير لفعال كل الموبقات المخالفة للفطرة الإنسانية، ناهيك عن التعاليم الدينية والمبادئ  
الأخلاقية.

والوعي الأخلاقي كمل يرى إمانويل كانت (Immanuel Kant): هو الذي يجعل من الواجب على كل إنسان احترام الآخر، حيث يشير إلى ذلك في قوله: «افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك وفي شخص كل إنسان سواك باعتبارها دائما وفي الوقت نفسه غاية في ذاتها، ولا تعاملها أبدا كما لو كانت وسيلة»<sup>٦٤</sup>، فالإنسان كما يرى «كانت» يخضع للقانون الأخلاقي الذي يقضي عليه بالأبدا يعامل غيره من البشر كوسيلة أبدا، بل أن تكون معاملته له دائما وفي نفس الوقت كغاية في ذاتها. فلكل إنسان، وللمجرد كونه إنسانا حقوق في الكرامة والسيادة يتساوى بها جميع الناس، والذي ينكر هذا المبدأ ينكر أخلاقيته ويتخلى عنها، وبالتالي عن إنسانيته؛ لأن «الأخلاقية هي الشرط الوحيد الذي يجعل الكائن العاقل غاية في ذاته، إذ يستحيل عليه أن يصبح عضوا مُشْرِعا في مملكة الغايات إلا عن طريقها. وهكذا نجد أن الأخلاق والإنسانية، من حيث قدرة هذه عليها، هما الشيء الوحيد الذي يملك الكرامة»<sup>٦٥</sup>.

ويكون الشخص أخلاقيا حين ينطلق من إحساس بالواجب، وليس خشية من عقوبة أو توقعا لمكافأة بوجودها، فالإنسان الحَيِّر إنسان ذو إرادة خيرة، أي الذي يعمل انطلاقا من إحساس بالواجب، والواجب هو ضرورة أداء الفعل احتراما للقانون الأخلاقي الذي هو «منطوق مبدأ السلوك العام الذي يجب أن يطابق الكائن العاقل بينه وبين أفعاله»<sup>٦٦</sup>، وتفرض العقلانية على الإنسان الأخلاقي الالتزام بمبدأ عدم التناقض، فالإنسان صاحب الوعي الأخلاقي مُلْزَمٌ برفض كل ما يقودنا إلى التناقض، فلا يجب عليه أن ينكر فعلا من شخص أو طبقة، وفي ذات الوقت نجده يقبل ذلك الفعل من شخص آخر أو طبقة أخرى، وقد تجلَّى الوعي الأخلاقي في قصائد الديوان من خلال حديث الشاعر عن الآتي:

٦٤ إمانويل كانت، تأسيس ميافيزيقا الأخلاق، ترجمه وقدم له وعلق عليه: عبد الغفار مكاوي، وراجعه: عبد الرحمن بدوي، ط ١، (كولونيا-ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢)، ١٠٨-١٠٩.

٦٥ كانت، تأسيس ميافيزيقا الأخلاق، ١٢٠.

٦٦ مجمع اللغة العربية، «المعجم الفلسفي»، تصدير: إبراهيم مذكور، (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٣)، ١٤٥.



١ - الاحتفاء بدم الشهداء وتكريمهم: أولى ملامح الوعي الأخلاقي في الديوان هو تقدير الشاعر للحق الإنساني، وتقديره للدماء البريئة التي خرج أصحابها مطالبين بحقوقهم وحقوق الناس في حياة اجتماعية كريمة، وفي إقامة دولة مدنية حديثة تحترم المواطنين، وتسوي بينهم، وتضمن التوزيع العادل للثروات على جميع أبناء الوطن، وتقضي على الظلم، وتحارب الفساد، الذي أرهق الناس، وأضعف الوطن، لقد قدر الشاعر قيمة الدماء المراقبة ظلما لشباب الوطن واحتفى بهذه الأرواح الطاهرة التي تخلصت من الخوف، وواجهت بطش الطاغية، وقابلت الموت بشجاعة وسلام، يقول الشاعر:

التَّحِيَّاتُ لَكُمْ

وَالصَّلَاةُ عَلَى الشُّهَدَاءِ يَتَأَمُونَ فِي الْقَلْبِ

نَأْمُوا

لَكُمْ يُوقِظُوا

وَعَابُوا

لَكُمْ تُشْرِقُ الشَّمْسُ فِي دُورِنَا<sup>٦٧</sup>

يقرُّ الشاعر بأنَّ الشهداء يسكنون قلبه، وقلب كل إنسان يثمن قيمة الدم، وقيمة الوطن، وقيمة المطالبة بالحق من كل طاغية، وأنَّ محبتهم لن تنتهي فستبقى ساكنة في القلوب؛ لأنهم أيقظوا وعي شعب، وأحيوا ضمير أمة، ولقد كانت دماؤهم إشراقا بميلاد حياة جديدة، فهم كما يشبههم الشاعر في قصيدة أخرى رسل أتوا ليضيؤا حياة الناس، ويزرعوا فيها الأمل في حياة باسمه تقوم على العدل والحرية والمساواة، يقول:

كَالرُّسْلِ أَتَى النُّوَارُ .. وَذَهَبُوا

كَالرُّسْلِ أَضَاءُوا

وَاجْتَسَلُوا فِي السَّاحَاتِ

وَعَسَلُوا

وَاحْتَقَلُوا بِنِدَاءَاتِ الْبَرِّقِ  
وَوَأْوَاةِ الْمَوْلُودِ  
وَمَنْحُوا الطِّفْلَ حِصَانًا  
وَالطِّفْلَةَ فَسْتَلْنَا لِلْعِيدِ وَطَارُوا  
لِيَصْبِرُوا قِصَصًا  
وَقَصَائِدَ وَأَسَاطِيرَ وَمَاءً  
وَقِصَاءً يَسْعُ الْمَرْضَى  
وَصُنَاعَ الْأَمْطَارِ  
وَمُخْلِقَاتِ اللَّيْلِ  
وَيَعْضَ ظِلَالِ الْفَوْضَى<sup>٦٨</sup>

وقد أبدى الشاعر حزنه وأسفه على إهمال البعض لدم الشهداء والمتاجرة به، وأظهر ألمه من التفاف النخب السياسية على الثورة وإقصاء الشباب الذي أشعلها ويؤمن بها، وأصبحت الثورة سجينة عقول رجعية لا علاقة لها بالثورة ولا بأحلامها<sup>٦٩</sup>.

## ب- نقد الظلم ورفض مدح السلطة الطاغية:

تبين لنا مما سبق أن الشاعر موافقه واحدة، تتميز بالانساق وعدم التناقص فقد وقف مع الثورة، ودافع عنها، وامتدح الشهداء، وأبى ضميره وأخلاقه الوقوف مع السلطة الظالمة ومدحها كما فعل الكثير من المثقفين، فالشاعر يحترم الغاضبين في وجه الظلم، ويراه حقاً لا يقدر عليه إلا الرجال، ويرى أن الثورة نور، يشرق في النفوس وفي الحياة، وأن الظلم نار تحرق النفوس والحياة، يقول الشاعر في ذلك:

التَّحِيَّاتُ لِلْغَاضِبِينَ أَعَارُوا الْأَعَاصِيرَ

٦٨ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٦٩.

٦٩ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٧٦.

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

أَجْسَادَهُمْ

وَاسْتَعَانُوا عَلَى النَّارِ بِالنُّورِ

وَانتَخَبُوا أَهْقًا مُشْرِقًا لِلطُّيُورِ

وَقَالُوا مَضَى مَا مَضَى

وَالشَّوَارِعُ لَنْ تَحْتَفِي بِالْحَلِيفَةِ

وَالْحَانَ

أَوْ بِالْأَمِيرِ .. وَلَا تُكُنْ فِيهَا

لِطَاعِيَةٍ أَوْ مَلِكٌ ٧٠

لقد أعادت ثورة يناير في النفوس الأمل، وأيقظت في الناس الوعي، وأحيت مشروع الوطن، وذكّرت الشعب بتاريخ ثوراته السابقة، التي جمعت الشعب تحت أهداف قومية عمّقت الانتماء للوطن، ونشرت المحبة بين أفرادهِ وطوائفهِ، يقول الشاعر في ذلك:

سَأَقُولُ لِصَفْرِ فِي الْأَعْمَاقِ يَطِيرُ

وَأَتْرُكُ مَوْجَ اللَّحْمِ يُسَافِرُ بِي

لِأَعُودَ صَبِيًّا

وَأُعَيِّي «عَاشَ الْجِيلُ الصَّاعِدُ»

أَوْ أَتَجَوَّلَ فِي الْمِيدَانِ

لِكِي أَتَحَسَّسَ كَعَكَّتَهُ الْحَجْرِيَّةَ

أَوْ أَتَذَكَّرَ نَاسًا

وَأَنَا شَيْدَ عَلَتْ كَطُيُورِ

ثُمَّ تَوَارَتْ فِي ذَاكِرَةِ الْمُقَهِّي ٧١

٧٠ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ٨-٩.

٧١ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ١٤-١٥.

يرفض الشاعر تكسب الشعراء بالشعر، تلك الوظيفة القديمة التي أهانت الشعر والشعراء، وجعلت الشعراء يسيرون في فلك الحاكم، يطرقون أبواب السلاطين، ويقفون على أعتاب الأمراء والوزراء تملأ ونفاقاً، ينظمون فيهم القصائد الطوال، ويطفون عليهم بجليل الصفات والألقاب الزائفة من أجل حفنة من الدنانير، وقد توارث البعض من الشعراء والمثقفين هذه المهنة المهينة وهذا السلوك المشين، فجعلوا من أنفسهم أبواقاً للحكام وموظفيهم، وسخروا ثقافتهم ومواهبهم لخدمة هؤلاء، فقاموا بتزييف الوعي الشعبي، وخداع الشعب، ونشر الأكاذيب والوهم بين المجتمع، بدلاً من أن يوجهوا ثقافتهم وعلمهم لنشر الوعي بين بسطاء أمتهم، ومحاربة الفساد والظلم الذي يمارسه الحاكم وأتباعه، يرفض محمد سليمان أن يسخر ثقافته في مدح الطاغية، وينتقد من يقوم بذلك، ويؤكد تمسكه بهذا المبدأ الوطني والأخلاقي، فيقول:

كَرَّرَ يَا كَهْلُ عِوَاءَكَ كَرَّرَ

وَاخْتَرْتُ لِنَفْسِكَ بَحْرًا

لَمْ يُفْسِدْهُ الْمَدَّاحُونَ .. وَكَرَّرَ

عَضْبَكَ ..

وَبِرَاكِينِكَ

وَارشُقْ هَبَكَ فِي السَّاحَاتِ وَثَرَّ

مَا لَا يَتَكَرَّرُ يَفْتَى ٧٢

ج- رفض المتاجرة بالثورة: كما أنَّ هناك من يضحي بروحه من أجل نجاح الثورة، هناك - أيضاً- من يتاجر بكل شيء بما في ذلك أرواح الناس ودماء الشهداء من أجل تحقيق مكاسب وأهداف شخصية أو فتوية وطائفية خاصة، غير مكترث بمصلحة الوطن، أو مصلحة الناس، حيث تسيطر عليه الأنانية، وتتخلَّص نفسه من كل ما له علاقة بالقيم والمبادئ والأخلاق، وقد أدرك الشاعر ذلك، وحذَّر من تأثيره السليبي على روح الثورة،

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كارلسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

ومسارها، وألح على رفضه المتاجرة بالثورة؛ لأن الثورة عنده كما يقدمها في ومضة شعرية وفي شكل الأبيجراماة القصيرة، ليست مهنة، بل هي عمل وجوبي تفرضه علينا أخلاقياتنا دفعا للظلم، وتخلصا للفساد، يقول الشاعر:

الثَّورَةُ لَيْسَتْ مِهْنَةً

قُلْتُ هُمْ

كِي لَا يَنْسُوا

وَرَسَمْتُ عَلَى الْخَيْطَانِ سَفِينَةً<sup>٧٣</sup>.

ويُقرُّ الشاعر بأنَّ هناك من الناس من يستغلُّ الثورات فيوظِّفها لمنفعته، ويستثمر أحداثها لتحقيق ما يريد، فنتائج الثورة ليست دائما في صالح المخلصين، يقول:

لَمْ يَأْتِ هَوَاءُ الْبَحْرِ لِكِي أَحْتَلَّ

رَصِيفَ الْمَقْهَى

وَأُثْرِيْرَ عَنْ جِيْفَارَا

وَالشُّعْرَاءَ احْتَقَلَ الثُّورُ بِهِمْ

فَانْتَصَبُوا مِثْلَ مَرَايَا

تَعَكِسُ قَلْقُ الْبَحْرِ

وإِيْقَاعَ الْأَشْيَاءِ

وَنُعَلِنُ أَنَّ الثَّورَةَ أَنْشَى

تَلْدُ وَتَبَى..

وتَلْمُ وَتَمْحُو وَتَرَاوَعُ أَحْيَانًا وَتَحُونُ..

وتَهَبُ الْمُحْتَالِينَ يَدَيْهَا

وَالثَّائِرَ نَارًا يَلْتَفُّ بِهَا<sup>٧٤</sup>

٧٣ محمد سليمان، كارلسل أتوا، ٥١.

٧٤ محمد سليمان، كارلسل أتوا، ٤٦-٤٧.

د- نقد جوائز الدولة: تحاول الأنظمة الشمولية السلطوية السيطرة على وسائل نشر الثقافة والتحكُّم فيما يُنشر، والأهم من ذلك التحكُّم في ولاء المثقفين، واستئناسهم، ليتَّمَّ توظيفهم لخدمة النظام وسياسته، ويتمَّ ذلك من خلال إصدار الدولة لبعض الدوريات واختيار الموالين لإدارتها، مع طبع الدولة لكتب الكتَّاب من خلال سلاسل مختلفة ومتخصصة، وتخصيص بعض الجوائز التي تمنح غالباً للكتاب والأساتذة الموالين للنظام، أو على الأقل للمثقف المحايد الذي لا يشير في كتاباته لنقد النظام، أدت هذه السياسة القائمة على شراء الولاء، وشراء الأصوات والأقلام والضمائر إلى خمول النشاط الفكري، وتقديم المحسوبية على القيمة العلمية، فكثر الشللية، وتقدم أنصاف المثقفين والكتاب، وترجع دور المثقف الحقيقي، بالمحاربة أو بالإهمال المتعمد، وأصبح نفاق السلطة ومدح فسادها هو وسيلة الارتقاء الوظيفي، وتولي المناصب القيادية والإدارية، ومفتاح التواجد في المحافل الثقافية والترشح لجوائز الدولة وفي ذلك يقول الشاعر:

هَلْ مَنَحْتَكِ التَّوْرَةَ رُبَّمَا تَهْرِي

أَوْ ظَلَّ مَلَائِكِ

وَأَرْتَكِ مَكَانَكَ فِي جَنَّتِهَا؟

أَمْ لَأَدَّتِ بِالشَّاشَاتِ

وَبِالأَقْوَامِ المِتَلَوَّةِ

وَقُطَّاعِ الطَّرِيقَاتِ وَصَارَتْ أَعْلَامًا

وَكَلَامًا

وَجَوَائِزَ لِقَرَاصِينِ

وَلِمُحْتَالِيْنَ انْتَضَرُوا مِثْلَ ضِبَاعِ<sup>٧٥</sup>

يقدم الطاغية مصالحه الخاصة على مصالح شعبه، ووجوده على وجود الوطن، ويظن - جهلاً وتكبُّراً- أن مصير الوطن مربوط به، وأن الحفاظ على حياته ونظامه أولى من

## الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُوذَجًا

الحفاظ على الوطن، ولذلك رأينا طغاة يدمرون أوطانهم، أو يحرقونها، أو يخونونها ويسلمونها لأعدائها ويبيعون مقدراتها وتراثها، ويتاجرون بثروتها ومستقبل أبنائها، ولا يفعل الطاغية ذلك بمفرده، بل يعينه في ذلك حاشية لا تقل عنه طغيانا وفسادا، فتصور له أن الوطن ملكٌ خاصٌّ له، يفعل فيه ما يشاء، فيتقدم اسمه اسمَ الوطن، فتؤسس المشاريع باسمه، وتُبنى المستشفيات باسمه، وتُشَيَّد الجامعات والمساجد باسمه، وتُرصدُ الجوائز باسمه رغم أن كل ذلك من مال الشعب وثروات الشعب، ومن عجيب منح الجوائز في مصر أن جائزة الدولة كانت قيمتها المالية ومكانتها واهتمام الإعلام والوزارة المعنية بها أقلَّ من جائزة «مبارك»، رغم أن الرئيس يعمل مسؤولاً في الدولة وليس مالكا لها، ورغم أن قيمة الجائزة تُدفع من خزانة الدولة، فكيف ارتضى الرئيس، وكيف ارتضت الوزارة المعنية، وكيف ارتضى المثقفون بهذا الهرم المقلوب، كيف ارتضوا أن تكون قيمة شخص أياً كان، أعلى وأثمن من قيمة الوطن؟! إنه الطغيان، وإنه الفساد، وإنه النفاق، وإنه غياب القيم الأخلاقية والوطنية التي لا يعينها إلا المنفعة الشخصية، ويقابلنا في ديوان الشاعر نقده لمسألة الجوائز التي أصبحت كاهدايا التي تمنحها النظام لمادحيه، ومنها نقده لقلادة النيل، وفيها يقول:

النَّيْلُ

لَيْسَ كَمَا يَطْرُقُ الْبَعْضُ مِنْدِيالًا

لِكِي يُطَوَى

وَيُلْقَى هَكَذَا فِي الْجَيْبِ

أَوْ كَيْسًا مِنَ الْحَلْوَى...

وَالنَّيْلُ

لَيْسَ قِلَادَةً يَلْهُو بِهَا

وَيَبِيعُهَا الْبَاشَا

وَحُدَّامُ الْمَلِكِ<sup>٧٦</sup>

يعترض الشاعر - كما يرى - على ربط النيل العظيم بقلادة يعطيها الحاكم أو موظفوه لمن يَرْضَى عنه النظام أو من يرى موظفوه أنه مطيع لهم؛ لأن النيل - عند الشاعر وعند جلّ المصريين المخلصين - أكبر وأعظم من أن نربطه بعمل لا أخلاقي، فالنيل مصدر حياة المصريين، ومصدر الإلهام فيهم، وسبب الحضارة المصرية، وسرُّ خُلُودها، وسبب استقرارهم، ومصدر أمنهم، وسرُّ الجمال فيهم عبر كل العصور، فما يجب علينا أن نسيء إليه، وأن نُهينه بأن نجعل أعظمَ نعم الله على مصر أداة يتلهى بها الطغاة، ويبعث بها خدْم الطغاة، يقول:

لِلنَّيْلِ أَلْفُ يَدٍ وَيَدٌ  
وَأَقْدَامٌ بِلا عَدَدٍ يُجَنَّبُهَا  
وَيَجْرِي فِي العُرُوقِ بِهَا  
وَلَهُ الأَصَابِعُ فِي الحُقُوقِ  
وَفِي البَيْوتِ  
وَفِي الأَعَانِي  
وَلَهُ وَجُوهٌ لا تُعَدُّ  
فَمَنْ الذي سَيَقُولُ: بَعِ  
وَمَنْ الذي سَيَلْتُمُ حَتْمَ النَّيْلِ  
مِنْ أَجْسَادِنَا  
وَيَشُدُّ أَسْرَابَ التُّرْعِ؟<sup>٧٧</sup>

رابعا: الوعي الشعري:

النصُّ الشعري في جوهره هو نصُّ ثقافي واجتماعي إلى جانب كونه عملا جماليا، يعبر من خلاله الشاعر عن تصوراتهِ إزاء الكون وقضاياهِ، وذلك التفاعل بين الشعر والمحيط إنما يبرز



ظاهريا على مستويين فني وموضوعي، فالوعي الشعري لا يجيا ولا يمكن له الاستمرار في البقاء من غير تواصل فني وموضوعي. فأما الأول فيكون بفضل الانفتاح المستمر على اللغة في إطارها الموروثي، وفي إطارها الآني المتغير لا سيّما في المجال الأدبي الذي يتحقق بفضل فاعلية التناص، وبفضل متابعة المقولات، والنصوص، والخطابات الأدبية والنقدية، التي تمكنه جميعا من تأسيس ماهيته الفنية، وأما الثاني فيكون أيضا بفضل الانفتاح والاندماج المستمر ومتابعة التغييرات السياسية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات التي يجيا بها، وما تنتجه من أنماط وعي متعددة تؤسس لمقولات وخطابات متنوعة؛ لأن الوعي الشعري لا يمكنه أن يتشكل داخل النص الشعري، إلا من خلال الانصهار بالمجتمع الذي يجيا فيه، ومعايشة قضاياها، والتأثر بها.

يفرق أدونيس بين الشعر والعلم حيث يري أن الشعر نوع من المعرفة التي لها قوانينها الخاصة في معزل عن قوانين العلم؛ لأنه إحساس شامل بحضورنا، ويقوم علي التساؤل والبحث، ويتحسّس الأشياء تحسّسا كشافيا، ويتميز بالاتساع علي الدوام؛ لأنه يتداخل مع جمع حقول الفكر، لكن ميزته الأساسية في الخلق الجديد لتوحيد الانفعال والفكر فيه<sup>٧٨</sup>.

الوعي الشعري إذا، ليس نقلا للواقع، وليس رصدا تاريخيا لأحداثه، بل هو وعي متحرك متفاعل علي الدوام، الشعر مساءلة للواقع وقضاياها، وبدون هذه المساءلة، يفقد الشعر روحه وقيمه الحقيقية ويتحول الوعي إلي وعي متخلف راكد جامد، وسأعرض الوعي الشعري للشاعر من خلال لغته، وصوره، وموسيقاه.

**أولا: اللغة الشعرية:** إنّ اللغة هي كنز الشاعر الدفين الذي عليه أن يعرف كيف يغوص فيه ويستخرج منه مكونه ومدّخره، لذا فإنّ أوّل ما نطالب به الشاعر العربي، هو «أن يظهر لنا عبقرية اللغة العربية وأن يخرج إلى الأذان مكون سرها. فاللفظة وسيلة الشعر، وهي في الوقت نفسه هدفه الأول والأهم، يقف الشاعر عند لفظه وقفة المصور عند ألوانه، والموسيقي عند أنغامه، والنحات عند قطعة المرمر أو الجرانيت يسأل نفسه كيف استخرج من جوف هذا اللفظ عبقريته في جرس النغم وتلوين الصورة والقدرة على الإيجاء»<sup>٧٩</sup>.

٧٨ أدونيس، زمن الشعر، ط٣، (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥)، ١٠-١٢.

٧٩ زكي نجيب محمود، مع الشعراء، ط٤، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤)، ١٩٠-١٩١.

ظهر وعي الشاعر محمد سليمان بلغته الشعرية جيدا من خلال قصائد الديوان، فالشاعر - في رأبي - ممن اختار لنفسه أسلوبا لغويا، وممن حدّد وظيفة اللغة الشعرية، واختار مقياس جمال اللغة الذي يناسبه ذائقته ورؤيته في دور اللغة في الكتابة الشعرية، وحدّد في كتابته العلاقة بين اللغة والمعنى، وقد ظهر ذلك من خلال استعمال الشاعر للغة، ومن خلال الخصائص الأسلوبية والمعجم اللغوي للشاعر، وسوف أعرض للمحّين تكشف الوعي الشعري لدى الشاعر، وفي ذات الوقت تكشف الرؤية الخاصة للغة عند الشاعر، وهما: استعمال اللغة اليومية البساطة، واستعمال اللغة الهادئة الموحية التي تشير ولا تصرح، وتتجنّب اللغة التقريرية الخطابية.

أ- اللغة اليومية البسيطة: الشاعر - في رأبي - ممن يهتمون بالمعنى ويقدمونه على الاهتمام الزائد باللغة، وقد أثّر ذلك على لغته، فهو يميل إلى بساطة اللغة، القدرة على نقل معانيه وأفكاره، ولذلك نجد لغة الديوان قد تحفّفت من عبء الألفاظ القاموسية التي انقطعت صلتها بواقع العصر وحضارته مُستعيضا عنها باللغة المتداولة اليومية، وهي اللغة التي قال عنها أدونيس في وصفه لشعر صلاح عبد الصبور - الذي يبدو تأثر الشاعر به -: «أن تكون اللغة في مستوى الأشياء، تلتصق بجلدة الحياة، المكسوة بغبار الأيام وتعب التأمل. ذلك هو الباب الذي دخل منه صلاح عبد الصبور إلى الشعر أو لنقل إنه من سلالة شعرية تنحو هذا المنحى»<sup>٨٠</sup>.

غير أن البساطة التي يأخذ بها محمد سليمان ليست هي البساطة السطحية الساذجة ولكنها البساطة الجوانبية التي تهتمّ بالعمق دون الوقوف عند السطح فهو ممن يذهب إلى أنّ سرّ البلاغة الشّعريّة «هو البساطة ولكنها البساطة المعقّدة إن صحّ هذا التعبير، هذه البساطة التي تخفي وراءها رصيда هائلا من الثقافة والخبرة والمعرفة الإنسانية البساطة التي تمتلئ كل كلمة فيها بالمعاني كأنها امرأة حبلى بالتوائم<sup>٨١</sup>، يقول الشاعر عن الثوّار بلغة متداولة قريبة لفهم الجميع:

٨٠ أدونيس، سياسة الشعر «دراسة في الشعرية العربية المعاصرة»، ط١، (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥)، ١٢٦.

٨١ صلاح عبد الصبور، الأعمال الكاملة، ج١٠، اقول لكم عن الشعراء، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ٩٣.

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

التَّحِيَّاتُ لَكُمْ  
 وَالصَّلَاةُ عَلَى الشُّهَدَاءِ يَنَامُونَ فِي الْقَلْبِ  
 نَامُوا  
 لِكِي يُوقِظُوا  
 وَغَابُوا  
 لِكِي تُشْرِقَ الشَّمْسُ فِي دُورِنَا  
 وَالسَّلَامُ عَلَيْنَا  
 عِنْدَمَا نُعَلِنُ الْحَرْبَ ضِدَّ قَرَاصِنَةٍ  
 عَشَّشُوا فِي الْكَلَامِ  
 وَضِدَّ سَلَاطِينَ سَدُّوا شَبَابِيكِنَا بِالظَّلَامِ  
 وَلَاذُوا بِأَعْمَاقِنَا كَالْمَرَضِ  
 وَالسَّلَامُ عَلَي مَنْ رَمَى خَوْفَهُ  
 وَتَحَدَّى...  
 وَمَنْ لِلظَّلَامِ تَصَدَّى  
 وَمَنْ طَهَّرَ الْمَاءَ وَالرِّيحَ  
 وَالْكَلِمَاتِ<sup>٨٢</sup>

تبدأ الدفقات الشعرية (المقاطع) الأساسية بكلمات «التَّحِيَّاتِ، وَالصَّلَاةِ، وَالسَّلَامِ»، وهي كلمات شائعة على اللسان المصري، وقد أضاف إليها اتِّصَالَهَا بِالتَّشْهُدِ الَّذِي يُقَالُ فِي الصَّلَاةِ قِيَمَةٌ رُوحِيَّةٌ، وكذلك كلمات «نَامَ، غَابَ، عَشَّشَ، شَبَابِيكُ، رَمَى خَوْفَهُ، تَحَدَّى، تَصَدَّى»، فهي من القاموس اليومي المتداول للمواطن المصري، ورغم شيوع الكلمات وبساطتها على اللسان والأذن للحديث بها أو للاستماع إليها، فإنها تحمل معانٍ عميقةً، ودلالاتٍ نبيلةً، لقد رفع الشاعر مكانة الشهداء، فتراه يُصَلِّي على أرواحهم الطاهرة، وقد

أحسن الشاعر في وصفه الموت بالنوم وبالغياب، فهم لم يموتوا، بل ناموا، وغابوا وسكنوا القلوب المحبّة للحرية والعدل، والمدافعة عن إنسانية الشعوب وكرامتها، لقد آثروا الحق على حياتهم، فافتدوا خلاص الوطن من الظلم والفساد بأرواحهم، وهزّوا صورة الطاغية وأتباعه من لصوص الشعوب، وقراصنة الأوطان ممن عشّشوا بالوهم والكذب في عقول عوام الأمة وبسطائها، وصاروا كالمرض المستعصي على العلاج، فزلزلوا بشجاعتهم وتضحيتهم عروش الحكام الطغاة، وتحذوا ظلمهم وجبروتهم، ليقبضوا وعي أمتهم، وليعيدوا الأمل في قلوب شعوبهم، وليضعوا أوطانهم في المسار الحضاري اللائق بها، وقد اعتمد الشاعر في الدوال اللغوية لدققاته على الحركات الطويلة مما أحال الكتابة إلى نوع من الشفاهة الصوتية الفاعلة في إبطاء موسيقية الدفقة ليتيح للمتلقي التأمل والمشاركة في الحالة الوجدانية التي يحيها الشاعر.

٢- استعمال اللغة الموحية، والبعد عن اللغة الخطابية التقريرية: حاول الشاعر أن يكون وفيًا للشعر وطبيعته، كما كان وفيًا للثورة ومبادئها، ولم يجعل من الانفعال الثوري يطغى على حسيته الشعري، فجاءت لغته سلسلة هادئة، تجنّب فيها الشاعر الخطابية، واستعمل اللغة الموحية التي تُشِيرُ أكثر مما تُصَرِّح، وترمز أكثر مما تذكر، فرغم وعي الشاعر الواضح بمكونات الثورة، ومعرفته بالمكونات السلبية والرجعية والمضادة للثورة، فإنه يتجنّب على طول قصائد الديوان ذكر مكون باسمه، بل دائماً ما يستخدم الصفات والإشارة حتى لا يحدّ شعره في أحداث خاصة وأشخاص محدودين؛ وليضمن لتجربته الانفتاح على عمومية التجربة الإنسانية؛ ليظلّ شعره حيّاً قابلاً للاستعمال والتأويل مع كل التجارب الإنسانية المماثلة، فهو عندما يتكلم عن بعض مكوّنات الثورة نراه لا يذكر اسمه، ولا يشير إشارة لفظية مكشوفة، بل يذكّر بالخصومة التاريخية بين هذا المكوّن وبين من تحالف هذا التيار معهم، من ذلك قوله:

سَأَقُولُ مَنْ فِي الْخَلْفِ يَعْذُ وَيُحْصِي  
وَيَحْطُ الْأَسْوَدَ فَوْقَ الْأَبْيَضِ  
وَالْبُيِّنِي عَلَى اللَّبْنِيِّ وَيَرْهُو  
بِعَنَائِمٍ سَوْفَ يَجُودُ الْمَوْجُ بِهَا

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

هَلْ تَتَعَمَّمُ بِالْكِبْرِيَّتِ وَتَسْعَى  
فِي السَّاحَاتِ كَعُودِ ثِقَابٍ؟  
لِتُبَعِّثِرَ هَبًا  
وَمُحَاصِرَ مَنْ خَدَعُوكَ  
وَمَنْ حَبَسُوكَ  
وَمَنْ حَسَبُوكَ سَرَابًا؟  
أَمْ سَتَلُمُ دَمًا  
وَتُرْصُ شُؤْعًا  
وَتُبَاهِي مِثْلَ أَبِي بِيْلَادٍ قَفَزَتْ  
مِنْ قَفْصِ الشَّيْخُوخَةِ<sup>٨٣</sup>

وبالمثل عندما يتحدث عن التيار السلفي - أيضا - يشير إليهم ولا يصرح بذكرهم، عن طريق آرائهم الرجعية التي كانوا يعلنون عنها في الميادين أو على شاشات التلفاز، أو عن طريق مرجعيتهم الفكرية، وولاءاتهم السياسية، وشكل ثياهم التي تميّزهم عن بقية فئات الشعب، ومن ذلك قوله:

مَنْ الَّذِي أَعَادَ لِلْأَسْمَاءِ  
سَطْوَةَ الْأَسْمَاءِ  
وَعَبَّأَ الْعُيُونَ بِالِدَّخَانِ وَالرِّمَالِ  
وَالْقَوْضَى  
وَمَزَّقَ الْفِصَاءَ؟  
الرُّؤْسُ فَارِغٌ هُنَا  
وَالرِّيْحُ لَيْسَتْ وَطْنَا

وَمُدْمِنُوا الْكَلَامَ بِالْكَلامِ فَرَّقُوا..

وَأَحْرَقُوا

وَلَمْ تَزَلْ بَعِيدَةً عَنْ شَدْوِهَا الطُّيُورُ

وَالْجُحُورُ لَمْ تَزَلْ تَضْحُ

مُظْلِمِينَ لِلْوَرَاءِ انْتَسَمُوا

وَأَفْلِينَ حَاصِرُوا وَكَفَرُوا

وَأَمَّوُ السَّمَاءِ<sup>٨٤</sup>

ومثل ذلك حديثه - أيضا - عن التيارات الدينية المتشددة<sup>٨٥</sup>

## ثانيا: الصورة: مفهوم الصورة:

لاقت الصورة في الدراسات الأدبية الحديثة اهتماما واسعا، وخاصة في دراسة الشعر، فعدت الصورة الشعرية هي عمود الشعر وجوهرة، وأدائه الفدّة في خلق صورته، وهي على درجة عظيمة من الأهمية في الشعر، الحد الذي يعتبرها معه البعض تعريفاً للشعر فيقال: إن الشعر تعبيرٌ بالصورة أو إنه تفكيرٌ بالصورة وتعبيرٌ بها، وهي تحتل مكانة أساسية في البناء الشعري «فليس صواباً أن الصورة إحدى دعائم الشعر، وإنما الصواب أن الصورة جوهر الشعر وهي روحه وجسده»<sup>(٨٦)</sup> على حد تعبير روبرت أندروز، وتعرف الصورة في أبسط معانيها بأنها: «رسم قوامه الكلمات، إن الوصف والمجاز والتشبيه يمكن أن تخلق صورة، أو أن الصورة يمكن أن تقدم إلينا في عبارة أو جملة يغلب عليها الوصف المحض، ولكنها توصل إلى خيالنا شيئاً أكثر من انعكاس مُتَقَنٍ للحقيقة الخارجية، إن كل صورة شعرية لذلك إلى حد ما مجازية»<sup>٨٧</sup>.

ظهر وعي الشاعر بدور الصورة في بناء النص الشعري، وفي إضفاء الجمال الفني عليه، والذي يمنحه تأثيراً وإقناعاً في المتلقي، فالديوان في جملته صورة كلية لثورة بناير المصرية تتخللها صور

٨٤ محمد سليمان، كارسل أتوا، ٢٩.

٨٥ محمد سليمان، كارسل أتوا، ٥٥-٥٧.

٨٦ صلاح فضل، علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، ط ١، (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، ٢٣٩.

٨٧ سيسيل دي لويس، الصورة الشعرية، ترجمة: أحمد نصيف الجنابي، (بغداد: دار الرشيد، ١٩٨٢)، ٢١.

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

جزئية، وهي ليست صوراً شكلية فحسب، بل وتصويراً ثقافياً للمكونات الثورية ولخلفياتها السياسية و لانتماءاتها المذهبية والفكرية، وللصراعات بينها، وللواقع الاجتماعي والسياسي الذي عاشته مصر في أخطر وأصعب مراحلها، وسوف أعرض لبعض نماذج هذه الصور.

١- الصورة التشبيهية: تكثر الصور التشبيهية في الديوان، ومن الصور التي اعتمدت على آلية التشبيه قول الشاعر:

كَالرُّسُلِ أَتَى الثُّورُ .. وَدَهَبُوا  
كَالرُّسُلِ أَضَاءُوا

وَاعْتَسَلُوا فِي السَّاحَاتِ  
وَغَسَلُوا

وَاحْتَقَلُوا بِبِنْدَاءِ الْبَرْقِ  
وَوَاوَاةِ الْمَوْلُودِ

وَمَنَحُوا الطِّفْلَ حِصَانًا  
وَالطِّفْلَةَ فَسْتَانًا لِلْعِيدِ وَطَارُوا

لِيَصِيرُوا قِصَصًا  
وَقِصَائِدَ وَأَسَاطِيرَ وَمَاءً

وَفَضَاءً يَسَعُ الْمَرْضَى  
... كَالرُّسُلِ أَتُوا

وَسَيَّائُونَ .. وَيَتَوَرَّونَ كَرِيحٍ  
لَنْ يَرَوْا

كَالْحِكَايِينَ .. وَلَنْ يَكْتَرِثُوا  
حِينَ يَلْمُ النَّشَّالُونَ خُطَاهُمْ

وَجَوَائِزَهُمْ<sup>٨٨</sup>

يبني الشاعر النصَّ على رسم صورة سامية لثوار وشهداء ثورة يناير، من خلال اعتماده على آلية التشبيه في تشكيل هذه الصورة التي أكثر من ذكر أوجه الشبه بين الثوار والشهداء وبين الرسل، فالثوار والشهداء كالرسل في نبل الرسالة، وسمو المقصد، وعظم الوظيفة، فكلاهما يحمل مشعل النور ليحارب عشاق الظلام وأعداء النور، كلاهما يدعوان لإصلاح المجتمعات ومحاربة الفساد ومواجهة الفوضى، كلاهما يدافعان عن العدل والحريّة في مواجهة الظلم والدكتاتورية، كلاهما يؤمنان بقيمة الإنسان وحقّه في حياة تناسب إنسانيته وتردُّ إليه كرامته، كلاهما يجاهدان في تنبيه الناس وإحياء الوعي الجمعي بحقوقهم، فينزلان إلى الشوارع والميادين إلى الأزقة والحارات والبيوت إلى كل مكان يمكن لهما من خلاله توجيه الناس وتحقيق الأهداف، كلاهما يمنحان الإنسان الأمل في الحياة، كلاهما يواجهان الصعوبات بجسارة وشجاعة غير مباليين لما يتعرضان له من أذى قد يُودي بحياتهما، فكلاهما يقدمان مصلحة المجتمع على مصالحهما، ويفديان المجتمع والوطن بروحهما دون انتظار مقابل، فكما استشهد رسلٌ في سبيل دعوة الحق، كذلك يستشهد الثوار في سبيل دعوة الحق ونداء الأوطان، وهم كالأنبياء في طهارة القلب النية فهم سيتوارون بسرعة كالريح عن الأنظار، لأنهم ليسوا منتفعين، وليسوا مأجورين أو مدفوعين، وليسوا متاجرين بقضايا الأوطان ومصالح الناس كالتشالين واللصوص والوصوليين معدومي الأخلاق والوطنية والإنسانية الذين لا هم لهم إلا مكاسبهم ولو على حساب الأوطان والشعوب، وقد كرّر الشاعر التشبيه ليُعَدِّد أوجه التشابه بين الثوار والرسل، وليكشف لنا الصفات التي يتمتع بها الثوار والشهداء، وقد فضل الشاعر استخدام أداة التشبيه «الكاف» التي تزيد من الارتباط والمشابهة بين طرفي التشبيه.

٢- الصورة الاستعارية: اعتمد الشعر الحديث كثيرا على الاستعارة في تشكيل النصوص لميله إلى الغموض، ولحاولة خلق الشعراء لعلاقات جديدة بين الإنسان والكون، وبين عناصر الكون بعضا البعض، ومن الصور الاستعارية المنتشرة في الديوان بكثافة قول الشاعر:

هَلْ تَسْمَعُ مِثْلِي فِي الْأَعْمَاقِ

ضَجِيجِ الصَّمْتِ

وَفِي السَّاحَاتِ عَوَاءَ الْفَوْضَى؟



مَنْ سَيَرْحُحُ هَذَا الصَّمْتِ  
 وَمَنْ سَيَلْمُ خُيُوطَ الْمَاءِ وَيُقْصِي  
 حُرَّاسَ الصَّحْرَاءِ.. وَمُرْتَدِّينَ أَتُوا  
 بِمَلَابِسٍ كَالْأَكْفَانِ  
 وَعَلِمَ يَزْهُو بِسَيُوفٍ تَرْفُصُ فِيهِ  
 وَمَنْ سَيَصْنُدُ عَمِّي  
 وَيَشُدُّ نُجُومًا  
 وَيَجُرُّ النَّوْرَةَ مِنْ مِيدَانِ  
 كَالْفُسْتَانَ التَّفَّ عَلَيْهِ؟  
 الصِّيفُ ثَقِيلٌ  
 وَالنَّوْرَةُ فِي الْمِيدَانِ تَنَامُ وَتَصْحُو  
 وَالْعَاوُونَ عَلَى أَرْضِيَّةٍ  
 كَمَلَانِكَةٍ هَامُوا<sup>٨٩</sup>

يتشكل النصُّ من صورة كلية لمكوّن التيار الرجعي الذي يحاول أن يكسو رجعيته وتشدُّده بغطاء ديني، والذي يحاول أن يفرض رجعيته على الشعب، وأن يجرّ الثورة إلى أرضيته ويصبغها بفكره، وتكاثف الاستعارات لتشكّل صوراً جزئية تتضافر فيما بينها لتعطينا الصورة الكلية لشخصية هذا الإنسان الذي يمثّل شريحةً باتت عريضة في المجتمع المصري، وباتت تؤثّر سلبيًا على الحياة المصرية عامة وعلى مسار الثورة خاصة، فقد أصابت مواقف ودعوات وتصريحات وفتاوى هذا التيار الشعب المصري عامّةً والثوّار خاصّةً بالدّهشة، فحَيَّم عليهم الصمت، لما يسمعونه ويشاهدونه من الفوضى التي تسبّب فيها هؤلاء، ويتساءل الشاعر من يمكن أن يخلّصنا من هذه الحالة الجامدة التي أصابت الثورة جراء هؤلاء، وقد تراجمت الصور الاستعارية التشخيصية والتجسدية في بناء الصورة الكلية التي

تنقل لنا التأثير السلبي الذي أصاب الثورة المصرية نتيجة جهل وغباء وتآمر بعض التيارات، حيث جعل الشاعر للصمت ضجيجا، وللفضى عواءً، وللماء خيوطا، وجعل السيوف ترقص داخل علم أحد هذه المكونات، وجعل العمى (جهل وظلامية فكر التيار الرجعي) عدوا يجب على المجتمع صدّه وردّه عن غزو الوطن، وجعل الثورة إنسانا يُجْرُ، وينام ويصحو ليوضح الصراع الذي تسبّب فيه تشدّد هؤلاء وتذبذب مواقفهم الذي شوّه الثورة وأضعفها، وهو بهذه المواقف المخالفة لمبادئ وأهداف الثورة تحوّل من مكوّنٍ فيها إلى عدو لها.

٣- الصورة الكنائية: ومنها قوله:

لِلْقَيْصِرِ كَالِإِعْصَارِ دَمٌ مُخْتَلِفٌ

لِلْقَيْصِرِ أَلْفُ ذِرَاعٍ

وَأَصَابِعٌ لَمْ يَخْضُرْهَا الْعَدَاوُونَ

وَعَيْنٌ لَا أَهْدَابَ لَهَا

وَمَقَاعِدُ فَوْقَ الْعَيْمِ وَغُرْفٌ

سَيِّبَاغَتْ كَوْحًا

وَيُسَمِّي النَّحْلَةَ فَحًا

وَيُقُولُ: الْعَدْلُ فَمٌ لِلْقُوَّةِ

وَالْأَخْيَارُ هُمُ الْأَزْرَارُ وَيَسْعَى

لِيَصِيرَ أَبًا لِلرِّيحِ

وَلِلطُّوفَانِ أَحَا<sup>٩٠</sup>

ثالثا: الإيقاع الموسيقي: تتعدّد وسائل الإيقاع في القصيدة المعاصرة، فبعد أن تخلّصت القصيدة الحديثة من الموسيقى الخارجية المتمثّلة في وحدة البيت ووحدة القافية، أخذت تبحث لذاتها عن موسيقى جديدة تناسب تشكيلها الجديد فتوجّهت بجانب التوظيف

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجًا

المتقطّع للقافية أحيانا، إلى الاهتمام بإيقاع الحروف، وموسيقى الكلمات، والعلاقات القائمة بين الكلمات المتجاورة، أو الدوال المفتاحية والختامية للدقات أو المقاطع الشعرية، هذا مع استعانة أكثر بفنون البديع وخاصة التكرار والمطابقة والمقابلة والسجع وغير ذلك، ومن يتأمل قصائد الديوان يجد أن شاعرنا قد وظّف وحدة الروي في تشكيل موسيقى قصائده، وسوف أشير إلى ثلاث خصائص موسيقية بارزة يكثر الشاعر من استعمالها، وهي: توحيد الروي، والتكرار، والترادف والتقابل.

١- توحيد الروي: استعمل الشاعر وحدة الروي بين بعض أسطر القصائد، كما استعمله في نهايات المقاطع الشعرية ليحدث بذلك نغما موسيقيا، ويعمل على ربط المقاطع بعضها ببعض، ومن ذلك قوله:

الشَّعْبُ يُرِيدُ

والشَّعْبُ إِلَى السَّاحَاتِ كَبَحْرٍ

يَخْطُو..

لِيَرْيَحَ وَيَمْحُو

وَيَبَاغِتُ بِمَلَايِينِ الأَيْدِي

مَنْ فِي اللَّيْلِ أَهَانُوا

أَوْ نَهَبُوا.. أَوْ حَانُوا

والشَّعْبُ بِلُغَةِ الشَّعْبِ يُعَيِّ

فِي السَّاحَاتِ وَيَبْكِي

وَيُضِيفُ إِلَى قَائِمَةِ النُّورِ شَهِيدًا

بَعْدَ شَهِيدٍ<sup>٩١</sup>

٩١ محمد سليمان، كالرسل أتوا، ١٣.

أوجد الشاعر إيقاعاً موسيقياً في أواخر أسطره عن طريق توحيد الروي بين بعض أسطره المتعاقبة، فنجد نهايات بعض الأسطر كالتالي (يخطو، يمحو)، و(أهانوا، خانوا)، و(يُعَيِّي، يَيْكِي)، (شهيدا، شهيد)، وتلاحظ أن إيقاع الأسطر ليس واحداً، فهو في الأسطر الأولى سريع، فقد استخدم الشاعر (الحركات القصيرة)، ليناسب سرعة الحراك الشعبي، قوته، وشدة عزيمة وتمسكه بأهدافه، فهم قد أردوا تحقيق أهداف الثورة بحسم وبسرعة، وعلى الفاسدين سرعة تلبية مطالبهم، ثم انخفض الإيقاع وتباطأ عندما أخذ الشاعر في الحديث عن جرائم الظالمين، مستخدماً (الحركات الطويلة)، ليناسب الألم الذي أحدثه هؤلاء لهذا الشعب، فكأنه توجع وآهات تتراح النفس لإخراجها، وكذلك مع وداع الشهداء ودموع الخوف والقلق على مصير الشعب والوطن.

ومن ذلك قصيدة الشاعر (مثل كل السمك)<sup>٩٢</sup>، فبجانب استعمال الشاعر لوحدة الروي في بعض الأسطر، نجده يستخدم وحدة الروي في نهاية كل دفقة (مقطع) شعرية، فالمقطع الثالث والرابع والخامس ينتهي بحرف الضاد الساكن في الكلمات (كالمرض، أَعْتَرِضْ، أَرْضْ)، وهي تعمل بجانب خلق تواصل نغمي بين الدفقات (المقاطع) الشعرية، كأداة فنية وإيقاعية تعمل على الترابط النصي.

٢- التكرار: ومنه قول الشاعر:

الشَّعْبُ يُرِيدُ

والشَّعْبُ إِلَى السَّاحَاتِ كَبْحَرٍ

يَخْطُو..

... والشَّعْبُ بِلَعَةِ الشَّعْبِ يُعَيِّي

فِي السَّاحَاتِ وَيَبْكِي

... الشَّعْبُ يُرِيدُ

وَإِذَا الشَّعْبُ أَرَادَ تَدَافِعَ مَوْجِ اللَّحْمِ

الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كارلسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُودَجَا

إلى السَّاحَاتِ لِيَجْرِفَ جَبَالاً

وَيُرْزَلْ غُولاً

... هل زُرْتِ مِيَادِينَ التَّحْرِيرِ؟

الشَّعْبُ هُنَاكَ يُلَوِّحُ بِمَلَايِينِ الأَيْدِي

وَيُعِيدُ إِلَى الأَقْوَامِ نَشِيدَ بِلَادِي

وَالشَّعْبُ هُنَاكَ يُجَاوِرُ نُورًا

... وَالشَّعْبُ هُنَاكَ يُصَلِّي

وَبُنَاهِي بِالشُّهَدَاءِ وَيَرْسُمُ بِأَصَابِعِهِمْ

فِي السَّاحَاتِ

مَلَامِحَ مِصْرَ الأُخْرَى<sup>٩٣</sup>

لكلمة الشعب في النصِّ حُضُورٌ مَكْتَفٌ، فقد كرَّرها الشاعر تسع مرَّاتٍ، وقد فضَّلها الشاعر على كلماتٍ تُماثلُها في دلالة الحشد مثل (الثُّور، والجماهير، والحشود، والجموع، ...)، وذلك لخصوصية الدلالة؛ فكلمة الشعب تلاءم الحدث الثوري، وتمنحه قوَّةً، وتزيده تأثيراً، وتعطيه شرعية أكثر؛ لأنها تعني عموم طبقات الشعب وفئاته، وتعني أنَّ الثورة ليست خاصةً بفئةٍ أو حزبٍ أو تيارٍ بعينه، بل هي عمل شعبي النَّفَت عليه طبقات الشعب واتفقوا على أهدافه، وتوحدوا على تحقيقه، فالشعب اندفع وتلاحمت أجساد أبنائه كالأموج المتلاطمة، فهناك من يهتف في الميادين، وهناك من يحاور عنها في ساحات الفكر ووسائل الإعلام، وهناك من يصلي بشريعة محمد أو بشريعة المسيح - عليهما الصلاة والسلام - وبجانب ذلك فلفظة الشعب تناسب الهدف الأسمى للثورات، وهو تحقيق الديمقراطية التي تأخذ شرعيَّتها من الشعب، فالشاعر يؤكد بتكرار لمفردة الشعب أن زمن الدكتاتورية والحكم الفرديِّ الشموليِّ قد ولى زمانه، وأنَّ الشعب استردَّ حقَّه، وانتزع سلطته، فهو مصدر كل السلطات،

٩٣ محمد سليمان، كارلسل أتوا، ١٧.

كما أن تكرار كلمة كلمة الشعب يرفع من الروح المعنوية ويزيد شعور الانتماء لها، فهي ملك لكل وطني شاركها الهدف، فهي تدافع عن حقوقهم، لا تفرِّق بينهم، وهناك سببٌ أراه يرتبط بالحالة الوجدانية للشاعر، فالشاعر مأخوذ بمواقف الشعب وبتكاتفه، لذلك تشعر بأنَّ الشاعر يتلذذ بتكرار كلمة الشعب، ويتمتع بمشاهدته، فهو لا يصدق أن الشعب قد فاق من غفوته، وعاد إليه وعيه، وعلا صوته، وأعلن للفساد والظلم رفضه، وأنزل الظالم من فوق عرشه، وأعاد لمصر ملامحها الأخرى الحقيقية والأصيلة التي عرِّفت بها.

**نتائج الدراسة:** كشفت لنا الدراسة مجموعة من النتائج، من أهمها ما يلي:

١. اختلاف النَّقاد حول تقييم الشعر الثوري الذي يُكْتَب في أثناء قيام الثورات، واتِّهام البعض له بالضعف الفئِّي، بل وإلى إنكاره أصلاً.
٢. ليس كلُّ شعرٍ يُكْتَب في أثناء الثورات ضعيفاً، بل هناك من الشعراء من كتب شعراً ثورياً مُميَّزاً، ومنهم شاعرنا.
٣. إنَّ نجاح الشعر الثوري يتوقَّف على إيقاظ الوعي الشعري للشاعر عند الكتابة عن الثورة، ليتمكَّن الشاعر من حسن توظيف أدواته الفنيَّة، فلا يسقط للانفعال الثوري وحده فيأتي شعره كالخطبة السياسية خالياً من الجمال الفني.
٤. يُعدُّ النَّقدُ التَّقايُّي من أفضل المناهج التي يمكنها دراسة شعر الثورة؛ وذلك لأنه لا يتوقَّف عند الجمال الفئِّي فقط، بل يهتمُّ بتشريح ثقافة النَّصِّ أو الخطاب، والبحث في الجذور الاجتماعية والسياسية والثقافية والأخلاقية للخطابات.
٥. إنَّ الشاعر الثوريَّ الحقيقيَّ هو الذي يملك وعياً وإدراكاً كاملاً بأحداث الثورة ومتغيَّراتها، وبالمكونات الاجتماعية والطبقية المشكِّلة للثوار، كما يجب أن يكون واعياً بالتوجُّهات السياسية لهذه المكونات ومدى فاعليتها، وأهدافها، ومدى تمثيلها لأهداف الثورة، والعلاقات بين هذه المكونات؛ فالكتابة عن الثورة ليست كتابة عشوائية، بل هي كتابة مسؤولة.

٦. كان الشاعر على وعي بالحالة الاجتماعية التي وصلت إليها مصر قبل الثورة، فقد تأكلت الطبقة المتوسطة بفعل الفساد والظلم، ولم يبق إلا طبقة الحاكم وأتباعه من المسؤولين الفاسدين ورجال الأعمال المنتفعين، ورجال الدين المنافقين، والطبقة الفقيرة وهي غالبية الشعب الذين يعانون الاستبداد والتضييق في كل مجالات الحياة.
٧. تبين معرفة الشاعر بخطورة التيارات الأيديولوجية وخاصة التيارات الدينية، وأشار بأنّها ليست من النسيج المصري المتسامح وإنما هي نتاج أجندات لتطبيق أفكار ومعتقدات خارجية لبعض الدول.
٨. تميّز الشاعر برؤية استشرافية فقد تنبأ الشاعر بتراجع الثورة بعد أن فقدت مسارها الصحيح.
٩. يتميّز الشعر الثوري بالوعي الأخلاقي وبأخذ الشاعر الثوري مواقف ثابتة من القضايا الوطنية والإنسانية، وقد ظهر ذلك جلياً عند شاعرنا؛ فالشاعر ظل طوال قصائده متّسقا في كل مواقفه، ولم يناقض نفسه أو يُخالف مبادئه، فقد ظل رافضا للظلم والديكتاتورية مُنكرا مدح الطغاة والفاسدين، كما ظلّ وفياً للشهداء، وظلّ وفياً للثورة رغم معرفته بتراجعها، فلم ينافق أو يتسابق على منفعة خاصّة.
١٠. تميّزت لغة الشاعر بالبساطة والعمق في الآن نفسه، فأسلوبه في اللغة هو السهل الممتنع، فقد مال الشاعر إلى استعمال اللغة البسيطة المتداولة لينقل بها فكره وإحساسه العميق، كما تجنّب اللغة المباشرة الخطابية الزاعقة، واستعمل لغة هادئة إيجابية مما أكسبها تأثيراً وإقناعاً.
١١. تميز خيال الشاعر بالخصوبة، وأكثر من الصور البيانية، التي أضفت على النصوص جمالا، وأخرجتها من التقيرية الجافة.
١٢. نوع الشاعر في تلويناته الموسيقية لنصوصه، فاستخدم وحدة الروي في أواخر بعض أسطره، مع استعمال التكرار الحرفي واللفظي، واستخدام المترادفات والمتقابلات مما وفر لنصوصه إيقاعا موسيقيا.

## المصادر:

- أدونيس. زمن الشعر. بيروت: دار العودة، ط ٣، ١٩٨٣.
- أدونيس. سياسة الشعر، دراسة في الشعرية العربية المعاصرة. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٥.
- إسماعيل، عز الدين. الأدب وفنونه. القاهرة: دار الفكر العربي، ط ٨، ١٩٨٣.
- الأسود، شعبان الطاهر. علم الاجتماع السياسي: قضايا العنف السياسي والثورة. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ٢٠٠٣.
- أولييدوف، أ. ك. الوعي الاجتماعي. بيروت: دار ابن خلدون، ط ٢، ١٩٨٢.
- أيزا بجر، أرثر. النقد الثقافي تمهيد مبدئي للمفاهيم الرئيسية. ترجمة: وفاء إبراهيم، ورمضان بسطاويسي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.
- بدوي، عبد الرحمن. الأخلاق عند كانت. الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩.
- بعلي، حفناوي. نظرية النقد الثقافي المقارن. الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧.
- بكار، عبد الكريمة. تجديد الوعي. دمشق: دار القلم، ٢٠٠٠.
- بلات، غرين. التاريخانية الجديدة والأدب. ترجمة: لحسن أحمامة. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، ٢٠١٨.
- حسين، طه. خصام ونقد. بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٢، ١٩٨٥.
- خليفة، عبد الرحمن. إيديولوجية الصراع السياسي «دراسة في نظرية القوة». الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٩.
- دوفرجية، موريس. علم اجتماع السياسة. ترجمة: سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩١/١٤١١.
- زيودين سارد، ويورين فان لون. أقدم لك الدراسات الثقافية. ترجمة: وفاء عبد القادر. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣.
- سليمان، محمد. ديوان كارسل أتوا. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠١٢.
- شارب، جين. من الدكتاتورية إلى الديمقراطية «إطار تصوري للتحرر». ترجمة: خالد دار عمر. بوسطن-الولايات المتحدة الأمريكية: مؤسسة ألبرت أنشتاين، ط ٢، ٢٠٠٣.
- شكري، غالي. أدب المقاومة. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.
- صالح، بشرى موسى. بويطيقا الثقافة نحو نظرية شعرية في النقد الثقافي. بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠١٢.
- الضبع، مصطفى. «أسئلة النقد الثقافي». مؤتمر أدباء مصر في الأقالم. ألمانيا، ٢٣-٢٦ ديسمبر، ٢٠٠٣.
- عبد الصبور، صلاح. الأعمال الكاملة، ج ١، أقول لكم عن الشعراء. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢.
- عبد العظيم، محمد. في ماهية النص الشعري. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٢.
- عبد المطلب، محمد. جدلية الأفراد والتركيب في النقد القديم. القاهرة: لوجمات، ١٩٩٥.



الشعر الثوري دِرَاسَةٌ ثَقَافِيَّةٌ، ديوان (كالرسل أتوا) لمحمد سليمان نَمُوذَجًا

- عليمات، يوسف. النسق الثقافي: قراءة في أنساق الشعر العربي القديم. أريد: عالم الكتب الحديث، ٢٠٠٩.
- الغذامي، عبد الله محمد. النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة كتابات نقدية، ٢٠١٠.
- فضل، صلاح. علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.
- قنصوة، صلاح. تمارين في النقد الثقافي. القاهرة: دار ميرت، ٢٠٠٢.
- كانت، أمانويل. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمه وقَدَم له وعلّق عليه: عبد الغفار مكاوي، وراجعه: عبد الرحمن بدوي. كولونيا-ألمانيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٢.
- كرازين. علم الثورة في النظرية الماركسية. ترجمة: سمير كرم. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.
- لويس، سيسيل. الصُّورَةُ الشَّعْرِيَّةُ. ترجمة: أحمد نصيف الجنابي. بغداد: دار الرشيد، ١٩٨٢.
- محمود، زكي نجيب. مع الشعراء. القاهرة: دار الشروق، ط٤، ١٩٨٤.
- مصطفى، نوال. نزار وقصائد ممنوعة. دمشق: مركز الراية للنشر والإعلام، ط٢، ٢٠٠٠.
- الموسوي، محسن حاسم. النظرية والنقد الثقافي، الكتابة العربية في عالم متغير. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٥.
- الموسوعة الفلسفية السوفيتية. إشراف: م. روزنتال، وي يوديل، ترجمة: سمير كرم. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٠.
- وهبة، مراد. المعجم الفلسفي. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ط٣، ١٩٧٩.

## Kaynakça

- Abdü'l-Azîm, Muhammed. *Fî mâhiyeti'n-nassi's-şî'rî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye li'd-Dirâset ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1992.
- Abdü'l-Müttalip, Muhammed. *Cedliyyet el-ifrad ve't-terkib fi'n-nakdi'l-kadim*. Kahire: Loncimen, 1995.
- Abdü's-Sabur, Salah. *el-A'mâlül-kâmile*, 10. cüz, *Akul leküm 'ani's-suarâ*. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992.
- Adonis, (Ali Ahmet Said). *Siyasetü's-şî'r, dirâse fi's-şî'riyye'l-arabiyye'l-muâsıra*. Beyrut: Dârü'l-Edeb, 1985.
- Adonis. *Zamânü's-şî'r*. Beyrut: Dârü'l-Adva, 3. Baskı, 1983.
- Asa Berger, Arthur. *Nakdüs-sakâfe Temhid mebdeî li'l-mefâhimi'r-raisiyye*. trc. Vefa İbrahim ve Ramazan Bistavisi. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Sakâfe, 2003.
- Bedevis, Abdur-Rahman. *el-Ahlâk 'inde Kant*. Kahire: Vekâletü'l-Matbûât, 1979.
- Bekara, Abdülkerim. *Tecdîdü'l-Va'y*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2000.
- ed-Dab', Mustafa. "Esiletü'n-nakdi's-sakâfi". *Mu'temar Üdebâi Mısır fi'l-Akâlim*. Almanya, 23-26 Aralık 2003.
- Day-Lewis, Cecil. *es-Sûretü's-şî'riyye*. trc. Ahmet Nasif el-Cinâbi. Bağdat: Dârü'r-Raşîd, 1982.
- Duverger, Maurice. *İlmü'l-ictimâi's-siyâsi*. trc. Selim Haddâd. Beyrut: el-Müessesetü'l-Câmi'iyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1411/1991.
- Esved, Şaban et-Tâhir. *İlmü'l-ictimâi's-siyâsi ve's-sevre*. Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye el-Binâiyye, 2003.
- Fadl, Salah. *İlmi'l-uslûb mebâdiühû ve icrââtüh*. Kahire: Dârü's-Şuruk, 1998.
- el-Guzâmi, Abdullah Muhamed. *Kirâe fi ensâki's-sakâfe'l-arabiyye*. Kahire: el-Heyetü'l-Misriyye'l-Âmme li'l-Kit'ab, Silsiletü'l-Kitâbeti'n-Nakdiyye, 2010.
- Halife, Abdur-Rahman. *İdioliciyyetü's-Sırâ es-Siyâsi "Dirâset fi'l-kuva"*. İskenderiye: Dârü'l-Meârifî'l-Câmi'iyye, 1999.
- Hüseyn, Taha. *Husam ve Nukd*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 12. Baskı, 1985.
- İsmail, İzzidin. *el-Edep ve funûnuh*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 8. Baskı, 1983.
- Kant, Immanuel. *Te'sis mitafizika el-Ahlak*. trc. Mikavi Abdülgaffar, mrc. Abdur-Rahman Bidevi. Köln: Menşûratü'l-Cemal, 2002.
- Karazin. *İlmü's-sevra fi'n-nazariyye'l-marksiiyye*. trc. Semir Ekrem. Beyrut: Dârü't-Taliye, 1975.
- Mahmut, Zeki Necib. *Maa's-suarâ*. Kahire: Dârü's-Şuruk, 4. Baskı, 1984.
- Medkûr, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-felsefi*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmma li's-Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emiriyye, 1983.
- el-Mevsûatü'l-felsefiyyetü's-suyetiyye*. dnş. M. Rosenthal ve P. Yudin. trc. Semir Kerem. Beyrut: Dârü't-Taybe li't-Tibâa ve'n-Naşr, 2. Baskı, 1980.
- el-Müsevi, Muhsin Hâsim. *el-Nazariye ve'n-nakdüs-sakâfi, el-Kitâbetü'l-arabiyye fi âlemin mutağayyir*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2005.
- Mustafa, Nevâl. *Nizâr ve kasâid memnûa*. Dimaşk: Merkezü'r-Râye li'n-Neşr ve'l-İ'lâm, 2. Baskı, 2000.

Abdelkarim AMIN MOHAMED SOLIMAN

الشعر الثوري دراسة ثقافية، ديوان (كارلسل أتوا) لمحمد سليمان نموذجًا

Salih, Büşra Musa. *Poetika es-Sakâfa nahve nazariyyetiş-şiriyye fi'n-nakdi's-sakâfi*. Bağdat: Dârüş-Şuûni's-Sakâfiyye'l-Âmme, 2012.

Soliman, Muhammed. *Divan ke'r-rusuli etev*. Kahire: el-Meclisü'l-Â'lâ li's-Sakâfe, 2012.

Şükri, Ğalî. *Edebü'l-mukâveme*. Kahire: Dârü'l-Meârifil-Mısıriyye, 1970.

Uleymât, Yusuf. *en-Nasku's-sakâfi: Kırâe fi ensâkiş-şiri'l-arabiyyi'l-kadim*. İrbid: 'Âlemü'l-Kütübi'l-Hadîs, 2009.

Uliduf, E. K. *el-Va'yü'l-ictimâi*. Beyrut: Dârü İbn Haldûn, 2. Baskı, 1982.

Vehbe, Murat. *el-Mu'cemü'l-felsefi*. Kahire: Dârü's-Sakâfe'l-Cedide, 3. Baskı, 1979.

Ziyauddin, Serdar, Borin Van Loon. (*Ukaddim leke*) *ed-Dirâsâtü's-sakâfiyye*. trc. Vefa Abdü'l-Kerim. Kahire: el-Meclisü'l-Â'lâ li's-Sakâfe, 2003.



# تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية

**الملخص:** تعتبر دراسة تاريخ العلوم مهمة ليطلع الباحث مراحل تكوين وتبلور العلوم، والجهود التي بذلت حتى وصلت إلينا. وفي هذا البحث نحاول بيان تاريخ علم مقاصد الشريعة الإسلامية، من خلال ستة مباحث وخاتمة. ففي المبحث الأول: عرّفنا بعلم المقاصد، لغة واصطلاحاً، وأنواع المقاصد وأهميتها، وفي المبحث الثاني: تحدّثنا عن طور الملاحظة والاعتبار وهو الطور الأول، الذي يشمل زمن النبوة والصحابة والتابعين، حيث كانت المقاصد ملاحظة ومعتمدة في نصوص القرآن والسنة وفقه الصحابة والتابعين، وفي المبحث الثالث: تحدّثنا عن طور النشأة والتميز الذي نشأت فيه المقاصد وبدأت تمتاز وتظهر في الكتب وحديث العلماء، كالحكيم الترمذي والقفال الكبير، وفي المبحث الرابع: تحدّثنا عن طور التأسيس، حيث بدأت المقاصد تتبلور مصطلحاتها وأبوابها ومسائلها، وكان ذلك مع الجويني والغزالي والعرز بن عبد السلام، وفي المبحث الخامس: تحدّثنا عن طور الاستقلال، وهو الذي استقلت فيه المقاصد بكتب خاصة فيها، وكان ذلك مع الشاطبي، وفي المبحث السادس: تحدّثنا عن طور الغلو والفيضان، وهو حالة اعترت بعض الباحثين حيث غالوا في المقاصد وخرجوا بها عن مضمارها الصحيح، وفي الخاتمة: ذكرت أهم النتائج والتوصيات. ويمكن للبحث أن يكون مقدمة ومفتاحاً لدراسة كبيرة ومطولة تتناول المراحل التاريخية للمقاصد بتفصيل وتدقيق كمدخل لدراسة هذا العلم، وأسأل الله تعالى أن يكون قدم هذا البحث فائدة لطلاب العلم وللمهتمين بالمقاصد.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، المقاصد، مقاصد الشريعة، تاريخ المقاصد.

## Makāsīdu'ş-Şeria Bilim Dalının Tariḥçesi

**Öz:** Bu araştırmada, Makāsīdu'ş-Şeria alanının tarihçesini altı başlık ve bir sonuç altında açıklamaya çalışacağız. Birinci bölümde Makāsīdu'ş-Şeria kavramının sözlük ve terim açısından tarifini yaparak bu ilmin amaçları ve önemi hakkında bilgi verdik. İkinci başlıkta, bu branşın Kur'an, sünnet ve sahabe ile tabii dönemindeki ilk dönem örneklerini değerlendirmeye gayret gösterdik. Üçüncü bölümde, İslam Şeriatının hukuki hükümlerinin amaç ve maksatlarının Makāsīdu'ş-Şeria adı altında ortaya çıktığı ikinci dönemi ele aldık. Bu çerçevede Hakim et-Tirmizî ve el-Kaffāl el-Kebîr gibi âlimlerin konuya katkılarını tespit etmeye çalıştık. Dördüncü başlıkta, el-Cüveynî, el-Gazzâlî ve el-İzz b. Abdisselâm gibi âlimlerin katkıları ile Makāsīd ilminin terimlerinin, ana konularının ve tartışma konularının ortaya çıktığı gelişim dönemini ele aldık. Beşinci başlıkta, Şatbî gibi âlimlerin öncülüğünde müstakil Makāsīd kitaplarının yazıldığı istikrar döneminde bahsettik. Altıncı başlıkta ise hem klasik dönem hem de çağdaş dönemde örnekleri görülebilecek bazı aşırı yorumlar ve bunların alana etkilerini inceledik. Sonuç kısmında ise elde edilen neticeleri ve önerilerimizi sunduk. Son söz olarak çalışmamızın ileride yapılacak diğer çalışmalara bir başlangıç olmasını ve bu konuyla ilgilenen araştırmacılara fayda sağlamasını Yüce Allah'tan niyaz ederim.

**Anahtar Kelimeler:** Fikh, Makāsīd, Makāsīdu'ş-Şeria, Tariḥu'l-Makāsīd.

## History of The Scope of Islamic Law

**Abstract:** The research explains the history of Islamic law's scope. Sciences, types and importance of scope linguistically and terminologically is defined. The first part discusses the stage of observation and consideration, the time of the prophet, the companions and the followers, when the objectives of study are in the Qur'an, Sunnah and the jurisprudence of after the prophethood. The second phase, which is the stage of origin and differentiation, is mentioned. The foundation stage, when the scopes clarify terminologies, sections and subjects, are discussed. The stage of independence, the scopes became independent, is assessed. The stage of excess and flood, which researchers exaggerate the intentions and deviate from it, is handled. Newness is that it distinguished the history of purposes in writing, divided into phases and benefited from the efforts of the predecessors. It can be an introduction to further study that deals with the historical stages of the scopes.

**Keywords:** Fiqh, Maqāşid, Maqāşid al-Shari'a, History of Maqāşid.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد: تعتبر دراسة تاريخ العلوم، نافذة مهمة لطالب العلم، ليطلع من خلالها على مراحل تكوين وتبلور العلوم، والجهود التي بذلها أهل العلم حتى وصلت إلينا في حلتها النهائية، ويتبين من خلالها على الأسرة العلمية التي ولد فيها علمٌ ما، قبل أن يتزعرع ويكبر ويستقل بنفسه بينان وكيونونة مستقلة.

ولقد أولى أهل العلم لتاريخ العلوم الشرعية أهمية كبيرة، فكتبوا فيها الكثير من المؤلفات ولا سيما في تاريخ الفقه الإسلامي، وعلم مقاصد الشريعة من أهم وأجل علوم الشريعة الإسلامية، وشأنه شأن غيره من العلوم، في الولادة والتدرج حتى تكامل بنيانه.

وفي هذا البحث نحاول بيان تاريخ علم مقاصد الشريعة الإسلامية، إن شاء الله تعالى.

وجاء هذا البحث في ستة مباحث وخاتمة

المبحث الأول: تعريف بعلم مقاصد الشريعة الإسلامية

المبحث الثاني: طور الملاحظة والاعتبار

المبحث الثالث: طور النشأة والتمايز

المبحث الرابع: طور التأسيس

المبحث الخامس: طور الاستقلال

المبحث السادس: طور الغلو والفيضان

الخاتمة

والله تعالى أسأل أن يسدد الخطى ويلهم الصواب ويوفق لما فيه النفع للكاتب والقارئ وجميع المسلمين.

## المبحث الأول: تعريف بعلم مقاصد الشريعة

نحاول في هذا المبحث التعرف على علم المقاصد من خلال معرفة معنى المقاصد وأقسامها وأهميتها، من خلال المطالب الآتية:

## المطلب الأول: تعريف علم مقاصد الشريعة

## أولاً: معنى المقاصد لغةً:

المقاصد جمع مقصد، وهو بفتح الصاد مصدر ميمي للفعل الثلاثي قصد، وبكسر الصاد اسم مكان من القصد، ويتعدى بنفسه وبالحرف، يقال: قصدت الشيء وله وإليه قصداً ومقصداً وهو مقصدي، وجمع القصد (قصد)، وجمع المقصد (مقاصد)<sup>١</sup>.

وقال ابن فارس: «القاف والصاد والدال، أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء... فالأول: قصدته قصداً ومقصداً ... والأصل الآخر: قصدت الشيء كسرته، والقصدة القطعة من الشيء إذا تكسر.... والأصل الثالث: الناقصة القصيدة: المكتنزة الممتلئة»<sup>٢</sup>

ويمكن معرفة هذه المعاني التي أشار إليها ابن فارس وغيرها من تتبع معنى ورود (ق ص د) في معاجم العربية، والذي يظهر من تتبعه أنه يطلق على عدة معاني:

١- طلب الشيء وإتيانه وأمه، قال في المصباح في أثناء كلامه السابق: «قَصَدْتُ الشيءَ وله وإليه (قَصْداً) من باب ضرب طلبته بعينه»<sup>٣</sup>، وقال في اللسان: «والقَصْدُ إتيان الشيء تقول: قَصَدْتُهُ وقَصَدْتُ له وقَصَدْتُ إليه»<sup>٤</sup>.

٢- القصد استقامة الطريق، ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَنُؤَاءٌ شَاءَ هَذَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، قال في اللسان: «أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة، ومنها جائر أي ومنها طريق غير قاصد»<sup>٥</sup>

وقال الطبري: «وعلى الله أيها الناس بيان طريق الحق لكم، فمن اهتدى فلنفسه، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها، والسبيل: هي الطريق، والقصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج

١ أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، ٥٠٤/٢.

٢ أحمد بن فارس القزويني الرازي، مقاييس اللغة، (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ٩٥/٥.

٣ الفيومي، المصباح المنير، ٥٠٤/٢.

٤ ابن منظور محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤هـ)، ٣٥٣/٣.

٥ ابن منظور، لسان العرب، ٣٥٣/٣.

فيه، كما قال الراجز:

فَصَدَّ عَنْ تَهْجِ الطَّرِيقِ الْقَاصِدِ

وقوله (وَمِنْهَا جَائِزٌ) يعني تعالى ذكره: ومن السبيل جائز عن الاستقامة معوجّ، فالقاصد من السبيل: الإسلام، والجائز منها: اليهودية والنصرانية<sup>٦</sup>

٣- السهولة والقرب، قال في اللسان: «وَسَفَّرَ قَاصِدًا سَهْلًا قَرِيبًا، وفي التنزيل العزيز: {لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ الشَّقَّةُ} [التوبة: ٤٢]، قال ابن عرفة: سَفَرًا قَاصِدًا أَي غَيْرَ شَاقٍ<sup>٧</sup>، وقال القرطبي: «وسفراً قاصداً- أي سهلاً معلوم الطرق»<sup>٨</sup>

٤- العدل والتوسط في الأمور، أي بين الإفراط والتفريط، ومنه قوله تعالى: {وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ} [لقمان: ١٩]، قال ابن كثير: «أي امش مقتصدًا، مشياً ليس بالبطيء المتشط، ولا بالسرّيع المفرط، بل عدلاً وسطاً بين بين»<sup>٩</sup>

هذه أهم المعاني التي يدل عليها فعل (قصد)، وبالتأمل في الاستعمالات السابقة، ومراجعة مواردها في لغة العرب، يظهر أن المعنى الأول هو المعنى الأصلي للكلمة، يقول ابن جني: «أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام والتوجه والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، ألا ترى أنك تقصد الجور تارة، كما تقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتوجه شامل لهما»<sup>١٠</sup>.

٦ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م)، ١٧/١٧٥.

٧ ابن منظور، لسان العرب، ٣/٣٥٣.

٨ محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، تفسير القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط ٢، ١٣٨٤هـ - ١٣٦٤م)، ٨/١٥٣.

٩ أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير ابن كثير، ت: محمد حسين شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩هـ)، ٦/٣٠٣.

١٠ ابن منظور، لسان العرب، ٣/٣٥٣.



وهذا المعنى ملحوظ في المعاني السابقة، فالناس إذا أرادوا سيراً أمّوا وطلبوا الطريق المستقيم، وإذا عزموا على سفر طلبوا السهولة والقرب فيه، وإذا أرادوا السلامة في أمورهم طلبوا التوسط والاعتدال، فمعنى الطلب والأم موجود، وكأن القصد فيها استعمل للدلالة على المقصود، وهذا من باب المجاز، ولذلك قال الزمخشري: «ومن المجاز: قصد في معيشته واقتصد، وقصد في الأمر، إذا لم يجاوز فيه الحد، ورضي بالتوسط، لأنه في ذلك يقصد الأسد، وهو على القصد وعلى قصد السبيل: إذا كان راشداً، وله طريق قصد وقاصدة، خلاف قولهم: طريق جور وجائرة، وسير قاصد، وبيننا ليلة قاصدة، وليال قواصد: هيئة السير، وعليك بما هو أقسط وأقصد، وسهم قاصد وسهام قواصد، مستوية نحو الرمية»<sup>١١</sup>.

### ثانياً: معنى المقاصد اصطلاحاً:

لم يذكر الأئمة المتقدمون تعريفاً لمقاصد الشريعة، كما صرح بذلك كثير من الباحثين في المقاصد<sup>١٢</sup> ولذا ورد تعريفها عند المتأخرين، فقد عرفها الشيخ ابن عاشور رحمه الله تعالى بقوله: «المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها»<sup>١٣</sup>.

وعرفها الشيخ علال الفاسي بقوله: «المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»<sup>١٤</sup>.

وعرفها الدكتور يوسف العالم بقوله: «هي المصالح التي تعود إلى العباد في دنياهم وأخراهم، سواء أكان تحصيلها عن طريق جلب المنافع، أو عن طريق دفع المضار»<sup>١٥</sup>.

١١ جار الله محمود بن عمرو الزمخشري، أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م)، ٨١/٢..

١٢ يوسف البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، (الأردن: دار النفائس، د.ت.)، ٤٥. ونور الدين الخادمي، علم المقاصد الشرعية، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م)، ٤١. ومحمد البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، (الرياض: دار الهجرة، ط١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م)، ٣٣.

١٣ ابن عاشور محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١)، ٨٢.

١٤ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (الرياض: دار الغرب الإسلامي، ط٥، ١٩٩٣)، ٣.

١٥ يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، (الرياض: المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م)، ٧٩.

وعرفها الدكتور محمد البيوي بقوله: «هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد»<sup>١٦</sup>

وعرفها الدكتور نور الدين الخادمي بقوله: «المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية، والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، وهو تقرير العبودية لله ومصالحة الإنسان في الدارين»<sup>١٧</sup>

و هذه التعاريف وغيرها وإن اختلفت في عباراتها، لكنها تكاد تكون متفقة في مضمونها، ويمكن أن نلاحظ نقطتين اثنتين في هذه التعاريف، وهما يشكلان ركيزة أساسية في فهم المقاصد، وهما:

١- وجود غايات أو أهداف أو حكم أو معاني من وراء التشريع، أي إن الشارع الحكيم لم يشرع الأحكام عبثاً، بل أراد من وراء الأحكام أهدافاً وغايات، هذه الأهداف التي أرادها وطلبها هي ما تسمى المقاصد.

٢- غاية هذه المقاصد أن تحقق مصلحة العباد، سواء كانت هذه المصلحة في الدنيا، كاستقرار حياتهم، وانتظام أمور معاشهم، وإرساء العدل والقيم النبيلة بينهم، أم كانت هذه المصلحة في الآخرة، كتحقيق الفوز والسعادة في الآخرة، وسواء كانت هذه المصلحة يجلب منفعة، أم دفع مفسدة.

ومن هنا يمكن القول إن المقصد الأساسي والهدف العام لأحكام الشريعة هو تحقيق مصالح العباد، يقول الشاطبي رحمه الله تعالى: «المعلوم من الشريعة أنها شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما لجلب مصلحة، أو لهما معاً، فالداخل تحته مقتض لما وضعت له»<sup>١٨</sup>.

١٦ البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ٣٧.

١٧ الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ١٧.

١٨ الشاطبي إبراهيم بن موسى الغرناطي، الموافقات، (الخير: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م)، ١/١٩٩.

## المطلب الثاني: أهمية علم المقاصد

تعتبر المقاصد مدخلاً مهماً لفهم أسرار الشريعة وفقه نصوصها، ولا يختلف أحد من الباحثين حول الأهمية العظيمة والكبيرة لها من بين المنظومة العلمية الشرعية، ولكن يظهر الخلاف بينهم بأن أهميتها للعالم فقط أم لسائر المسلمين؟

يرى الشيخ ابن عاشور رحمه الله تعالى، وسار على منواله في المسألة الدكتور يوسف العالم، بأن العامي المقلد، لاجتياز له إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفة المقاصد نوع دقيق من أنواع العلم، لا يخوض فيه إلا من بلغ درجة من العلم، ووهب قدرًا من لطف الذهن واستقامة الفهم، فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد، وأن الذي يحتاج للمقاصد هو المجتهد فقط.<sup>١٩</sup>

غير أن الدكتور يوسف البدوي لم يرتض قولهما، واعتبر أن المقاصد ضرورية ومهمة للعامي، لكي يزيد إيمانه بالله تعالى، ولتحقق لديه مناعة ضد الغزو الفكري في عصرنا الذي يريد صده عن دينه، ومهمة للداعية حتى يكشف عن الحكم والأسرار في التشريع، فيتحقق الاقتناع بدين الله لدى الناس، وليشوقهم ويرغبهم في تطبيقها، ومهمة للمجتهد ليراعي تحقيقها في اجتهاده واستنباطه للأحكام من الأدلة.<sup>٢٠</sup>

وأظن أنه لا تعارض بين الرأيين، لأن الأول يتحدث عن أهمية المقاصد في الاجتهاد واستنباط الأحكام، وهذا أمر لا علاقة للعامي به، لذا لاجتياز لمعرفته بالمقاصد، فهو لا يطلب منه استنباط الأحكام، وإنما تؤخذ الأحكام من المجتهدين، والرأي الثاني يتحدث عن أهمية المقاصد من حيث فوائدها وما تنممه معرفتها من ثمرات في النفس والمجتمع، وهي بهذا المعنى لا شك مهمة وضرورية لكل مكلف.

ويمكن أن نذكر من فوائد العلم:

- فهم أسرار أحكام الشريعة وحكمها.
- تمكين المجتهد من فهم علل الأحكام والقياس عليها في النوازل المستجدة.

١٩ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ١٨. ويوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ١٠٧.

٢٠ البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ١٠١ وما بعدها.

- تمكين المجتهد الترجيح بين الأدلة والتوفيق بينها، وكذلك الترجيح بين المصالح عند ازدحامها، والمفاسد عند ازدحامها
- ترسيخ الإيمان بعدالة الشريعة وربانيتها وملائمتها لكل الناس في كل زمان ومكان.
- السعي لتحقيقها في العمل المطلوب شرعاً، وليس الاكتفاء بالفعل المجرد.
- الاعتماد عليها في الدعوة إلى الإسلام ببيان حكمته وملائمته للناس وعدالته، فيزاد المسلم قناعة بدينه، ويرغب غير المسلم بالإسلام.

### المطلب الثالث: أقسام المقاصد

إذا كانت مقاصد الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد كما تقدم، فإن مصالح العباد ليست على درجة واحدة من حيث الأهمية، وبالتالي ستكون المقاصد الشرعية متفاوتة من حيث درجة ورتبة اعتبارها، ولذا قسم العلماء المقاصد وفقاً للمصالح التي تحققها ثلاثة أقسام، الضرورية والحاجية والتحسينية.

### أولاً: المقاصد الضرورية

عرفها الشاطبي بقوله: «فأما الضرورية فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تخر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهاجر وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين»<sup>٢١</sup>. وعرفها الدكتور الخادمي بقوله: «وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدارين، وهي الكليات الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)»<sup>٢٢</sup>

وعرفها الدكتور يوسف العالم بقوله: «وهي ما لا بد منها لقيام نظام العالم وصلاحه، بحيث لا يبقى النوع الإنساني مستقيماً الحال بدونها»<sup>٢٣</sup>.

٢١ الشاطبي، الموافقات، ٢/٨.

٢٢ الخادمي، علم المقاصد، ٧١.

٢٣ يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ١٦١.

## تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية

وعرفها الدكتور محمد اليوبي بقوله: «هي المصالح التي تتضمن حفظ مقصود من المقاصد الخمسة، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسب».<sup>٢٤</sup>

والمفهوم من كل هذه التعاريف هو أن الحاجة التي يتطلبها الناس، إذا وصلت بهم إلى حد لو انعدمت لتهددت حياتهم، وانعدمت السعادة وساد الشقاء في الدنيا أو الآخرة، فعندها تسمى هذه الحاجة ضرورية، وحفظها مقصد من مقاصد الشريعة.

وبالاستقراء توصل العلماء إلى تحديد هذه الحاجات الضرورية بخمس حاجات، يقول الشاطبي: «اتفقت الأمة بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس، وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة، لا تنحصر في باب واحد».<sup>٢٥</sup>

## ب- والمقاصد الحاجية

عرفها الشاطبي بقوله: «وأما الحاجيات فمعناها أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فإذا لم تراخ دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة».<sup>٢٦</sup>

وعرفها الدكتور محمد اليوبي بقوله: «هي ما كان مفتقراً إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب».<sup>٢٧</sup>

وعرفها الدكتور يوسف العالم بقوله: «وهو ما تدعو حاجة الناس إليه من غير أن يصل إلى حد الضرورة».<sup>٢٨</sup>

٢٤ اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ١٨٢.

٢٥ الشاطبي، الموافقات، ٣٨/١.

٢٦ الشاطبي، الموافقات، ١٠/٢.

٢٧ اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ٣١٨.

٢٨ يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ١٦٣.

وعرفها الدكتور الخادمي بقوله: «وهي التي يحتاج إليها للتوسعة ورفع الضيق والحرج والمشقة».<sup>٢٩</sup>

والمقصود أن الناس بحاجة إليها، ولكن حاجتهم ليست كحاجتهم إلى الضروريات، فلو لم تتحقق لهم لما تهددت حياتهم، ولكن سيقعون في مشقة وعنت، فمراعاة الشريعة لها، من باب التيسير ورفع الحرج، كالرخص في العبادات، وإباحة البيوع وعقود المعاوضات في المعاملات، والولاية في الزواج ونحو ذلك من الأحكام.

### ج - والمقاصد التحسينية

عرفها الشاطبي بقوله: «وأما التحسينات فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات، التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق».<sup>٣٠</sup>

وعرفها الدكتور يوسف العالم بقوله: «وهو ما لا يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتوسعة».<sup>٣١</sup>

وعرفها الدكتور محمد البيوي و الدكتور الخادمي بقولهما: «وهي التي تليق بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق، والتي لا يؤدي تركها غالباً إلى الضيق والمشقة».<sup>٣٢</sup>

والمقصود أن هذه الحاجات إنما يطلبها الناس، من أجل الرفاهية والتلذذ، بحيث تتجمل حياتهم ويسودها النعيم، ولو فقدت لما تهددت حياتهم، ولما شعروا بحرج ومشقة، كأحكام الطهارة وستر العورة، وآداب الطعام والشراب والعادات، والنهي عن الإسراف ونحو ذلك من مكارم الأخلاق ومحاسنها.

٢٩ الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ٧٢.

٣٠ الشاطبي، الموافقات، ١١/٢.

٣١ يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ١٦٤.

٣٢ الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ٧٢، والبيوي، مقاصد لشرعية الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، ٣٢٩.

وقد شرع الإسلام لكل مقصد من هذه المقاصد أحكاماً لإيجاده وأحكاماً لإبقائه، فمثلاً في مقصد النسل شرع الزواج لإيجاده، وحرّم الزنا للمحافظة عليه، وفي مقصد المال شرع العمل والبيع لإيجاده، وحرّم السرقة والبيع الفاسدة للمحافظة عليه، وهكذا، وقد أطال أهل العلم في بيان هذه الأحكام مما هو معلوم في المطولات، والهدف هنا هو إزالة الحجاب عن معرفة المقاصد، ووضع تصور عام عنها، بما يوضح فكرة المقاصد، ويعطي تصوراً عاماً وكافياً عنها، وليس الدخول في تفاصيلها.

### المبحث الثاني: طور الملاحظة والاعتبار

المقاصد كغيرها من العلوم الإسلامية، لاحظها الشارع واعتبرها في نصوص الشريعة، وسار عليها فقهاء الصحابة والتابعين، وإن لم تكن ظاهرة عندهم بمصطلحاتها وقواعدها التي ظهرت وتبلورت فيما بعد، وهذا الطور هو ما سميناه طور الملاحظة والاعتبار.

إن المقاصد هي العلل والأحكام والمصالح التي توخاها الشارع في أحكامه، فلا بد أن تدل النصوص على الغايات من نزولها وتشريع الحكام، والمصالح التي تريد تحقيقها، كما أن العلماء المتصدرين للفتيا وبيان الأحكام، لا بد أن يدرسوا ويعقلوا النصوص، مدركين ومبينين العلل والمصالح التي انطوت عليها.

يقول الدكتور نور الدين الخادمي في معرض الاستدلال على ذلك: «ومن أجلّ وأوضح الأدلة على أن المقاصد الشرعية بدأت مع نزول الوحي الكريم:

١- البعثة النبوية نفسها التي علّلت بكونها رحمة للعالمين، وخيراً وصلاحاً للناس أجمعين، فقد قال تعالى: { وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ } [الأنبياء: ١٠٧]

٢- القرآن الكريم ذاته، والذي كان مقصده الشرعي الأكبر يتمثل في هداية الناس أجمعين لأقوم المناهج، وأفضل أحوال المعاش والمعاد، قال تعالى: { إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ } [الإسراء: ٩]

٣- الوحي كله، الكتاب والسنة، المتلو والمروي، والذي كان مقصده الأعلى إحياء النفوس في الحياة الحقيقية في الدارين، قال تعالى: {أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ} [الأنفال: ٢٤] «٣٣».

ويمكن ملاحظة ذلك بتتبع المقاصد في نصوص الشرع وفتاوى الصحابة والتابعين.

### المطلب الأول: المقاصد في نصوص الشرع

إن الناظر في نصوص القرآن الكريم والسنة، وتحديدًا نصوص الأحكام منها، ليجد كثيرًا من هذه النصوص جاءت أحكامها لتحقيق مصالح العباد سواء بالأمر أم بالنهي، وهي المقاصد المرادة للشارع، وأحيانًا جاءت مذيلةً ببيان المقاصد التي انطوت عليها أحكامها.

### أولاً: حفظ الضروريات:

وهي الكليات الخمس (الدين والنفس والنسب والعقل والمال)، فقد جاءت النصوص في بيان إيجادها وإبقائها، مما يدل على اعتبارها مقاصد أساسية للشارع.

### حفظ الدين:

ففي حفظ الدين يقول تعالى: {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ} [الذاريات: ٥٦]، فبين أن المقصود من خلق الناس هو إقامة شعائر الدين، وإقامة الدين في حياة الناس المقصد الأعظم للشارع، بل هو السبب في الخلق، ويقول تعالى: {رُسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ} [النساء: ١٦٥]، فبين أن المقصود من بعثة الرسل هو دعوة الناس بالحجج والبراهين إلى إقامة شعائر الدين، فهذه نصوص تحض على إيجاد مقصد الدين، وهناك نصوص تدل على المحافظة عليه وإبقائه بعد وجوده، منها قوله تعالى: {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ} [الأنفال: ٣٩]، فبينت الآية أن



الغاية من الجهاد هو المحافظة على الدين، وسد السبل التي تؤدي إلى ترك الناس له أو صدهم عنه، وهذا ما دل عليه حديث النبي صلى الله عليه وسلم «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله»<sup>٣٤</sup>

### حفظ النفس:

فقد دلت النصوص التي انطوت على أحكام تتعلق بالنفس، على أن المقصود منها هو المحافظة على النفس، فمنها آية القصاص، قال تعالى: {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ} [البقرة: ١٧٩]، فبينت أن الغاية من القصاص هو المحافظة على النفوس، بما يشكله القصاص من قوة ردع تمنع الناس من القتل، وكذلك تحريم القتل وتحريم الانتحار، قال تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ} [الأنعام: ١٥١]، وقال صلى الله عليه وسلم: «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيه خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن تحسى سما فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا، ومن قتل نفسه بمحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا»<sup>٣٥</sup>

### حفظ النسب:

فقد جاءت نصوص كثيرة تدعو للحفاظ على النسب وجودا وإبقاء، فمنها قوله تعالى: {فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ} [النساء: ٣]، وغيرها من النصوص التي تحث على النكاح، والهدف من النكاح هو بقاء النسل واستمراره، بدليل حديث معقل بن يسار قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال، وإنها لا تلد أفأتزوجها؟ قال: «لا»، ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة فقال: «تزوجوا الودود الولود فإني مكاثر بكم الأمم»<sup>٣٦</sup>.

٣٤ أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، برقم (١٣٣٥).

٣٥ أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به وما يخاف منه والخبث، برقم (٥٤٤٢).

٣٦ أخرجه أبو داود، كتب النكاح، باب من تزوج الولود، برقم (٢٠٥٠).

فهذه النصوص تدل على مقصود الشارع في إيجاد النسل، ومن النصوص التي تدل على مقصود الشارع في المحافظة على النسل، قوله تعالى: { وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا } [الإسراء: ٣٢]، وغيرها من نصوص تحريم الزنا، لأن الزنا سبيل إلى اختلاط النسب وضياعه.

### حفظ العقل:

لقد اعتبر الشرع العقل مناط التكليف، ولذا جاءت النصوص بالدعوة إلى إيجاده، والمقصود بإيجاده هنا تنمية قدراته وتزويده بالعلوم التي يهتدي بها إلى الصواب، ومن هذه النصوص تلك التي تحث على طلب العلم كقوله تعالى: { وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا } [طه: ١١٤]، وقوله صلى الله عليه وسلم: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»<sup>٣٧</sup>، وكذلك النصوص التي تأمر بالتفكير والتدبر وإعمال العقل، كقوله تعالى: { إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاجْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ } [آل عمران: ١٩٠]، كما جاءت النصوص بالمحافظة عليه من كل ما يزيله ويؤثر عليه، ومنها نصوص تحريم الخمر كما في قوله تعالى: { إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ } [المائدة: ٩٠]، ومن أعظم أسباب وقوع البغضاء والعداوة التي حرهما الله تعالى هو زوال العقل بالمسكر، كما قال تعالى: { إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنتَهُونَ } [المائدة: ٩١]، وهذا مقصد آخر لتحريم الخمر.

### حفظ المال:

المال نعمة جليلة، وبه قوام الحياة ولذا نقرأ في النصوص ما يؤكد على أن المحافظة عليه بالإيجاد والإبقاء من أهم مقاصد الشريعة، فمن نصوص الإيجاد ما فيها حث على العمل والسعي من أجل تحصيله، كقوله تعالى: { هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ } [الملك: ١٥]، ومن نصوص الإبقاء قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ } [النساء: ٢٩]، وغيرها مما يدل على تحريم أكل مال الناس بطرق محرمة.

٣٧ أخرجه ابن ماجه، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، برقم (٢٢٤).

وقال صلى الله عليه وسلم: (كل المسلم على المسلم حرام، دمه، وماله، وعرضه)<sup>٣٨</sup>، وهذا نص في حفظ المال وكذا النفس والعرض والنسب، وهي من المقاصد الضرورية.

## ٢- حفظ الحاجيات

وكذلك وردت نصوص الشريعة لتحقيق للناس التيسير وتزليل عنه المشقة والحرَج، بما يحقق لهم مصالحهم الحاجية، التي لو لم تتحقق للحقهم الحرج والعنت، وهذه النصوص كثيرة منها قوله تعالى: {وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} [الحج: ٧٨]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه فسددوا وقاربوا وأبشروا ويسروا واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة)<sup>٣٩</sup>.

فهذان النصان يوضحان أن رفع الحرج والمشقة مقصد مهم للشارع، وقد ذيلت بعض النصوص ببيان أن الحكمة من الحكم الفقهي الذي تحتوي عليه هو رفع المشقة، كقوله تعالى: {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ} [البقرة: ١٨٥]، فقد دلت الآية بوضوح أن الهدف من رخص الصيام - وغيرها مثلها - إنما هو رفع الحرج والمشقة.

## ٣- حفظ التحسينيات

ومن المقاصد التي اشتملت عليها النصوص تلك المصالح التي يؤدي تحقيقها إلى إضفاء رونق والجمال على حياة الناس، وهي التي تسمى بالتحسينيات، ومن هذه النصوص قوله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ لُّوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ} [الأعراف: ٣١]، وقوله صلى الله عليه وسلم: (ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا)<sup>٤٠</sup>.

٣٨ أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، برقم (٢٥٦٤/٣٢).

٣٩ أخرجه النسائي، كتاب الإيمان وشرائعه، باب الدين يسر، برقم (٥٠٣٤).

٤٠ أخرجه الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في رحمة الصبيان، برقم (١٩١٩).

فتناول الطيبات والتزين والتجمل في الثياب والتحلي بمكارم الأخلاق، كل هذه أمور تجعل الحياة أكثر جمالاً، وقد قصد الشارع إلى تحقيقها.

وهكذا نلاحظ مما سبق أن مقاصد الشريعة، الضرورية منها والحاجية والتحسينية، كلها قد انطوت عليها النصوص الشرعية، إما تصريحاً وإما تعليلاً وإما طلباً لتحقيقها أو طلباً للمحافظة عليها.

### المطلب الثاني: المقاصد في فقه الصحابة والتابعين

لقد كانت المقاصد حاضرة وملحوظة بقوة في فقه الصحابة والتابعين، ولا يخفى ذلك على من اطلع على تراثهم الفقهي، ومما يجعل المقاصد حاضرة عندهم:

١- حضور المقاصد في النصوص الشرعية كما سبق بيانه، وهم الذين حفظوا القرآن والسنة، وفقهوا أحكامهما، وسبروا أعماقهما.

٢- ممارستهم للاجتهاد، فبعد انقطاع الوحي بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم، وجد الصحابة أنفسهم أمام مسائل ونوازل، ليست كلها منصوصاً عليها، فلجؤوا للاجتهاد، والاجتهاد قوامه وركيزته فهم علل الأحكام وأسرار التشريع، أي المقاصد، ليتمكن المجتهد من إلحاق النازلة بنظرائها، ولا سيما في باب القياس، الذي تشكل العلة أهم أركانه، وقد اعتمد السلف القياس منهجاً في الاجتهاد، وكذلك المصالح المرسله، التي تعتبر المقاصد مقياس اعتبارها والأخذ بها.

ومن تتبع اجتهادهم رضي الله عنهم، وجد وفرة المسائل التي نقلت لنا عنهم، وهي مبنية على ملاحظة مقاصد الشريعة، والتي سنذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر.

### أ- جمع القرآن:

سواء الجمع الأول في عهد الصديق رضي الله عنه أم الجمع الثاني وهو نسخ المصحف في عهد عثمان رضي الله عنه، فالدافع فيهما واحد، وهو الحفظ على مقصد الدين، فعندما بدأ الموت يأخذ الحفاظ زمن الصديق رضي الله، خشى الصحابة على القرآن

من الضبياع، وفي ضياعه ضياع الدين، فقرر جمعه في مصحف ليبقى محفوظاً، كما يروي ذلك زيد بن ثابت فيقول: «أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن، قال أبو بكر: قلت لعمر: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأى عمر، قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا نتهمك، كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن فاجمعه، فوالله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلان شيئاً لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجع حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر».<sup>٤١</sup>

وكذلك حين بدأ التنازع في قراءة القرآن بين التابعين ممن أسلم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، خشي عثمان رضي الله عنه من افتراق الأمة في القرآن كما افترق من قبلهم، فنسخ المصحف الذي جمعه الصديق رضي الله عنه، وحرق ما عداه، كما يقول أنس رضي الله عنه: «أن حذيفة بن اليمان، قدم على عثمان وكان يغازي أهل الشام في فتح أرمينية، وأذربيجان مع أهل العراق، فأفرغ حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرك هذه الأمة، قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة: أن أرسلي إلينا بالصحف ننسخها في المصاحف، ثم نردها إليك، فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها في المصاحف».<sup>٤٢</sup>

٤١ أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: {لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم، حريص عليكم بالمؤمنين رءوف رحيم}، برقم (٤٦٧٩).

٤٢ أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، برقم (٤٩٨٧).

## ب- قتل الجماعة بالواحد

نص الكتاب والسنة على أن القاتل يقتل، لكن لم ينص على حالة كون القاتل جماعة، وحين وقعت الحادثة في عهد عمر رضي الله عنه في اليمن، قتل كل القتلة قصاصاً، وقال: «لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم»<sup>٤٣</sup>.

وهذا الحكم من أمير المؤمنين بناء على نظر مقاصدي عميق، فمقصد القصاص هو حفظ النفس، ولو قتل المباشر فقط، أو جهل الفاعل الحقيقي، لتحاييل الناس على القانون وضاعت دماء القتيل، لكن تطبيق القصاص على الجميع يسد باب شياطين الإنس ويحفظ النفس.

## المبحث الثالث: طور النشأة والتمايز

وهو الطور الذي ولدت فيه المقاصد وانتقلت من الملاحظة في النصوص، إلى بيانها والحديث عنها كمادة علمية.

نشأت المقاصد مع نشأة علم أصول الفقه وظهوره، لأن كثيراً من مباحث علم الأصول تتعلق بالمقاصد، بل المقاصد من أسسه وأبوابه، ولعل من أهم ما يشير لذلك عدة أمور، منها:

أ- في كلام العلماء عن القياس وبيان علة الأحكام ليقاس عليها، وطرق استنباط العلة ومناسبتها للحكم، كانت ملاحظتهم للمقاصد واضحة وجلية، فالعلة المستنبطة في القياس من أهم مسالكها وبيان صلاحيتها للتعليل هو النظر في مناسبتها وملائمتها للحكم من حيث تحقق مقاصد الشارع فيها.

ب- وكذلك حين تكلم الأصوليون عن سد الذرائع وفتحها وعن المصلحة المرسله وعن الاستحسان والعرف، كانت النظرة المقاصدية حاضرة، لأن مناط هذه الأصول هو تحقيق مصالح العباد ودفع المضار عنهم ورفع الحرج عنهم، وهذه مقاصد الشريعة.

ج- القواعد الفقهية الكلية التي بني الكثير منها على مراعاة واعتبار مقاصد الشريعة الإسلامية، كما في الأمثلة الآتية:

- الأمور بمقاصدها: فهي تعتبر أثر النية والباعث وهو ما أسهب علماء المقاصد في الحديث عنه تحت عنوان ( مقاصد المكلف).

٤٣ - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة، برقم (٣٢٤٦).

## تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية

- التصرف على الرعية منوط بالمصلحة: وهي تنظر إلى الغاية والمقصد من الإمامة السياسية، وأنها ليست مجرد سلطان يتربع عليه الحاكم بل مقصودة لتحقيق غايات ومقاصد.
  - درء المفاسد أولى من جلب المصالح: وهي تنظر لتحقيق الأنفع للعباد، وهو غاية الشريعة.
  - الضرورات تبيح المحظورات: وهي تنظر للتخفيف ورفع المشقة والخرج عن المكلف، وهو من مقاصد الشارع.
- إلى غيرها من القواعد الفقهية التي يلاحظ اعتبارها وقيامها على مقاصد الشريعة.

وبناء على هذا يمكن القول إن المقاصد نشأت مع الإمام الشافعي رحمه الله تعالى باعتباره مؤسساً لعلم الأصول، فقد قسم الأحكام إلى ما يعقل معناه وما لا يعقل، وتكلم عن مقاصد الطهارة والزكاة والصوم والحج والقصاص والحدود والقضاء وحفظ النسب والمال وغيرها، ولذلك أشار للمقاصد من خلال بيانه للأصول.<sup>٤٤</sup>

وسار على منواله علماء الأصول غير أنه بدأت تظهر كلمة المقاصد والحديث عنها بشكل مباشر عند بعض العلماء، وإن كانت لم تتبلور بعد معالم هذا العلم كما كانت لاحقاً، ومن يذكر لهم جهود في الحديث عن المقاصد، ويعتبرون من المساهمين في بلورة ونشأة هذا العالم، من يأتي:

## ١- الحكيم الترمذي ( ... - نحو ٥٢٣٠هـ ):

لم يكن الحكيم الترمذي كما يظهر من ترجمته من المتبحرين في الفقه والأصول، لكنه كتب في أسرار الشريعة ومقاصد أحكامها، وإن غلبت على كتاباته النزعة الصوفية التربوية، فكتب

٤٤ البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، ٧٦.

٤٥ أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر الترمذي، من ترمذ، عالم في الحديث والتصوف، قال عنه الذهبي في تاريخ الإسلام: «إمام في الحديث، صحيح المتابعة للأثار، خلو العبارة، غلبي مؤاخذات قليلة كغيره من الكبار، وكل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا ذاك الصادق المعصوم رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ». شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: الدكتور بشار عواد، (الرباط: دار الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٣)، ٨١٤/٦. ابن حجر أحمد بن علي بن محمد ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ٢٠٠٢)، ٣٨٦/٧.

كتابه (إثبات العلل)<sup>٤٦</sup> والذي يعد سفرًا جليلاً في بيان أسرار الشريعة ومقاصد الأحكام، فبين فيه أن الأحكام معللة، وأن علل الأحكام لا يطلع عليها إلا من استنار قلبه وأن من فهم علل الأحكام وأسرارها فقد أوتي ظاهر العلم وباطنه، والحكمة هي ما بطن من العلم.<sup>٤٧</sup> ثم راح يسرد الحكم والعلل في العبادات كلها وبعض المعاملات وغيرها من الأحكام في سفره العظيم.

وقد أجاد محقق كتاب إثبات العلل في تجلية وإظهار الفكر المقاصدي عند الحكيم الترمذي في مقدمة تحقيقه.<sup>٤٨</sup>

وللحكيم الترمذي كتاب ( الصلاة ومقاصدها) خاص في بيان أسرار الصلاة وحكمها<sup>٤٩</sup>، وكتاب آخر في الحج ( الحج وأساراه)<sup>٥٠</sup>، وهذا يشير إلى اهتمامه وتقدمه في علم المقاصد.

## ٢- القفال الكبير (٢٩١ - ٣٦٥ هـ)٥١

الإمام أبو بكر فقيه شافعي أصولي، متبحر في المذهب، وله تقدم في علم المقاصد، ويشهد لذلك كتابه ( محاسن الشريعة)<sup>٥٢</sup>، ويبدو من اسمه مراد مؤلفه من بيان مقاصد وعلل

٤٦ كتاب مطبوع، حققه في رسالة دكتوراه الدكتور خالد زهري وقدمها في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط ونشرته الكلية ضمن سلسلة نصوص ووثائق ٢، وطبعته مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء سنة ١٩٩٨م.

٤٧ الترمذي، إثبات العلل، تحقيق: خالد زهري، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٩٨)، ٦٧ وما بعدها.

٤٨ الترمذي، إثبات العلل، ٤٢.

٤٩ الصلاة ومقاصدها، كتاب مطبوع للحكيم الترمذي، طبعته دار الكتاب العربي سنة ١٩٦٥، وحققه حسني نصر زيدان وعبد الحليم محمود.

٥٠ الحج وأساراه، كتاب مطبوع للحكيم الترمذي، طبعته مطبعة السعادة بمصر سنة ١٩٦٩ وحققه حسني نصر زيدان.

٥١ القفال الكبير أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل، الشاشي نسبة إلى شاش، مدينة وراء نحر سيحون في أوزبكستان حالياً وهي طشقند عاصمة أوزبكستان، علم من أعلام المذهب الشافعي وإمام من أئمة، فقيه أصولي محدث شاعر لغوي، لم يكن مثله في الشافعية فيما وراء النهر في زمانه، وله الفضل في نشر المذهب الشافعي في بلاده، سمع الحديث من ابن خزيمة وأقرانه في خراسان، وفي العراق من ابن اسحق المدائني وابن جرير الطبري وغيرهم، وسمع من خلق غيرهم. ابن الصلاح عثمان بن عمرو، طبقات فقهاء الشافعية، تحقيق: محي الدين علي نجيب، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٩٢)، ٢٢٨/١. ابن خلكان أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، د.ت.)، ٢٠١/٤.

٥٢ كتاب مطبوع، من طبعاته مطبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٧، تحقيق محمد علي سمك.



الأحكام، وقد تكلم فيه على مقاصد الشريعة على الإجمال، فبين الحكمة من الصلاة والصوم والزكاة والمعاملات والجهاد وغيرها، في سطور، ثم تحدث عن علل ومقاصد كل باب في كل مسأله، وجعله على أربعة أبواب:

الأول: محاسن العبادات.

والثاني: محاسن النكاح والطلاق ومسائلهما.

والثالث: محاسن النفقات والبيوع والوصايا والعتق.

والرابع: محاسن القضاء ومسائله من الشهادة والحدود والجنايات.

ثم ختمه بقوله: «ونرجو أن يكون ما ضمنا كتابنا هذا من مفتتحه إلى حيث انتهينا إليه من هذا الموضوع، قد أتى علي ما قصدنا بيانه، من انطواء الشريعة على معان مستحسنة، وإليه قربة وبه لاصقة، والحمد لله رب العالمين»<sup>٥٣</sup>

وقد أثنى عليه كثير من العلماء، فقال ابن القيم في نصرته لإثبات الحسن والقبح الذاتيين: «واختاره من أئمة الشافعية الإمام أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير وبالغ في إثباته، وبنى كتابه محاسن الشريعة عليه وأحسن فيه ما شاء»<sup>٥٤</sup>.

وكذلك أبو بكر بن العربي في معرض حديثه حول بيان المقاصد والمصالح في المعاملات: «ولقد انتهت الحالة بالشيخ المعظم أبي بكر الشاشي القفال إلى أن يطرد ذلك حتى في العبادات وصنف في ذلك كتاباً كبيراً أسماه محاسن الشريعة»<sup>٥٥</sup>.

وقد اعتبره بعض المعاصرين مزاحماً للجويني في إمامة المقاصد ومنافساً له<sup>٥٦</sup>، مع ملاحظة أنه شافعيّ كالجويني ومتقدم عليه، مما يعني أن الجويني استفاد منه في المقاصد، والله أعلم.

٥٣ أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل القفال الشاشي، محاسن الشريعة، تحقيق: محمد علي سمك، (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧)، ٦٠٧.

٥٤ ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، ٤٢/٢.

٥٥ أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي، القبس في شرح موطن مالك بن أنس، تحقيق: محمد عبد الله ولد كرم، (الرباط: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢)، ٨٠٢.

٥٦ أحمد الريسوني، «إمام الفكر المقاصدي»، ندوة الذكرى الألفية - لإمام الحرمين، جامعة قطر كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، ٩٦٩.

٣- أبو الحسن العامري (... - ٥٣٨١هـ)<sup>٥٧</sup>

لم يكن العامري متخصصاً بعلوم الشريعة، وإنما اشتهر بالفلسفة والمنطق، ولكن له كتابات في التصوف والعقيدة، وكتب عدة كتب مقارنة بين الأديان، منها كتابه الإعلام بمناقب الإسلام، حيث قارن فيه بين الإسلام وغيره من الأديان في العقيدة والعبادات والأخلاق، وفي الباب الذي قارن فيه بين العبادات في الإسلام وغيره، أشار إلى عدة مقاصد للشارع في العبادات، وإلى أسرار وغايات التشريع منها.

كما أشار في حديثه عن العقوبات والزواجر، إلى الكليات التي عرفت عند المقاصدين فيما بعد بالكليات الخمس، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال، فقال: وأما المزاجر فمدارها عند ذوي الأديان الستة لن يكون إلا على أركان خمسة وهي: مزجرة قتل النفس كالقود والدية، ومزجرة أخذ المال كالقطع والسلب، ومزجرة هتك الستر كالجلد والرجم، ومزجرة ثلب العرض كالجلد مع التفسيق، ومزجرة خلع البيضة كالقتل عن الردة<sup>٥٨</sup>، فبين الغاية من العقوبات حفظ الدين والنفس والمال والعرض، وفاته مزجرة حفظ العقل كالجلد على شرب الخمر.

وإشارات هذه مساهمات منه في علم المقاصد، كما رآها بعض المعاصرين.<sup>٥٩</sup>

إن المقاصد في هذا الطور دخلت مرحلة الظهور وبدأ الحديث فيها عن علل ومقاصد الأحكام، ولكن أسس هذا العلم وفنونه وأبوابه ظهرت مع من جاء بعدهم في طور التأسيس.

٥٧ أبو الحسن محمد بن يوسف العامري النيسابوري، عالم بالفلسفة والمنطق، من أهل خراسان، تلميذ البلخي في الفلسفة فهو من مدرسة الكندي، له كتب كثيرة في الفلسفة والعقيدة والتصوف، جلها لم يصل إلينا. محمد خير الدين الزركلي، الإعلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥٠٢، ١٤٨/٧. أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: الدكتور أحمد عبد الحميد غراب، دراسة المحقق لحياته (الرياض: دار الأصاله للثقافة والنشر، ط ١، ١٤٠٨ هـ ١٩٩٨ م)، ٧ وما بعدها.

٥٨ العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، ١٢٣.

٥٩ الريسوني، «إمام الفكر المقاصدي»، ٩٧٠.

## المبحث الرابع: طور التأسيس

في هذا الطور أخذت المقاصد تنحو نحو التأصيل والتفصيل، لتتكون نواة علم المقاصد أو بداية طريق تظهر به، وكان لكثير من أهل العلم في هذا الدور فضل ظاهر ودور بارز، ومن أهم هؤلاء الأعلام، من سيأتي:

## ١- الجويني (٤١٩هـ - ٤٧٨هـ) : ٦٠

يعتبر الجويني رحمه الله تعالى أول من شق للمقاصد طريقها، وفتق أبوابها، وفصل في مسائلها، ويظهر ذلك من كتبه التي أبدع فيها ولا سيما البرهان والغيثي، ومما يشير لجهده في ذلك:

أ- أول من تكلم عن تقسيم المقاصد إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، في سياق حديثه عن تعليل الأحكام، حيث جعل ما يعقل معناه ويعلل من الأحكام، أحدها ما يعقل معناه ويؤول إلى أمر ضروري لا بد منه كوجوب القصاص، وثانيها ما يؤول إلى تتعلق به الحاجة ولا ينتهي إلى حد الضرورة كعقد الإجارة، وثالثها ما يؤول إلى أمر يتعلق بجلب مكرمة فلا يتعلق بضرورة ولا حاجة، كالطهارة، ورابعها كالثالث إلا أن أحدهما خروج عن القياس الكلي والآخر لا.<sup>٦٠</sup>

ب- تكلم عن المقاصد الخمس، الدين والنفس والعقل والنسب والمال، فتكلم عن تقسيم الشريعة إلى مأمور به ومنهي عنه، فالمأمور به معظمه في العبادات، والمنهي عنه أثبت الشرع في موبقاتها زواجر عنها، ثم قال: «فالدّم معصوم بالقصاص (...). والفروج معصومة بالحدود (...). والأموال معصومة عن السراق بالقطع»<sup>٦١</sup>، فهنا تنبيه إلى مقصد حفظ النفس والعرض والمال في الزواجر، وحفظ الدين في المأمورات، وأما كتابه

٦٠ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الفقيه الشافعي، المعروف بإمام الحرمين، الجُمع على إمامته، متبحر في عدد من العلوم، وأعلم المتأخرين من أصحاب الشافعي، له كتب كثيرة منها، البرهان في أصول الفقه، وكتاب تحاية المطلب في دراية المذهب في فقه الشافعية، وغيث الأمم في السياسة الشرعية، وغيرها. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ٣/١٧٠. خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركبي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠م)، ١٩/١١٦.

٦١ الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٨ هـ ١٩٩٧م)، ٢/٧٩.

٦٢ الجويني، البرهان، ٢/١٧٩.

الغياثي فمليء بالإشارة والحديث عن المقاصد والكليات هذه، ولا سيما في حديثه عما يناط بالإمام من الأفعال.

ج- يعتبر ضابط مصطلحات الفن، كما يشير الدكتور الريسوني<sup>٦٣</sup>، فقد سبق وأن أشرنا إلى أنه استعمل مصطلحات الحاجة والضرورة، وعبر عن التحسينيات بمعناها وأحياناً سماها مكرومة<sup>٦٤</sup>، وهذا تأسيس لهذه المصطلحات التي غدت فيما بعد من أساسيات هذا الفن، ولو تأملنا قوله: «الحاجة العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة في [حق] آحاد الأشخاص»<sup>٦٥</sup>، وقوله: «الحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة، في حق الواحد المضطر»<sup>٦٦</sup>، لرأينا تقرير لمصطلح الحاجة والضرورة، وتقسيم كل منهما لعامة وخاصة، وأن الحاجة العامة في حكم الضرورة الخاصة، ومثل لها بالبيع، فهو من الحاجيات وليس الضروريات، ولكنه من الحاجيات العامة فينزل منزلة الضرورة الخاصة في حق الفرد، وهذا في الحقيقة فتقُّ للعقلية الأصولية المقاصدية وشقُّ لطريقها، وتقعيدٌ لمسائلها.

ولم يكنف بالتأسيس بل أراد ضبط المصطلح، وضبط المصطلحات في كل فن هو ركن أساسي فيه، فعندما تعرض لمفهوم الحاجة في اكتساب الناس إذا عم الحرام الأناثم ولم يبق اكتساب حلال، بأنه للناس أن يكتسبوا على قدر الحاجة، وحاجتهم العامة تنزل منزلة الضرورة الخاصة، أشار إلى أن الحاجة لفظ مبهم، وضبطه بلفظ واحد صعب، لذلك قرب مفهومها بوضع معيار، فاعتبر حاجة الناس إلى المعاش والطعام هو المقدار الذي يرفع الضرر عنهم ويستبقي قواهم<sup>٦٧</sup>، وهذا جهد لا أظنه سبق إليه في وضع المصطلحات وضبطها.

ومن المصطلحات التي استعملها وفتقها مصطلح أغراض دفعية ونفعية<sup>٦٨</sup>، أي جعل المقاصد قسمين، جالب لنفع أو دافع لضرر، وهو ما صار مستعملاً فيما بعد بعبارة جلب المصالح ودرء المفاسد.

٦٣ الريسوني، «إمام الفكر المقاصدي»، ٩٧٥.

٦٤ الجويني، البرهان، ٨٠/٢.

٦٥ الجويني، البرهان، ٨٢/٢.

٦٦ الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، (مكتبة إمام الحرمين، ط ٢، ١٤٠١ هـ)، ٤٧٨.

٦٧ الجويني، غياث الأمم، ٤٧٩ و ما بعدها.

٦٨ الجويني، البرهان، ٨٠/٢.

هذه أهم الملامح التي تميز وانفرد به الجويني في تأسيس المقاصد، ولعل ما سبق يظهر تقدم الجويني رحمه الله تعالى في تأسيس هذا الفن، ولا أبالغ إن قلت إن الجويني في المقاصد كالشافعي في الأصول، وكل من جاء بعده بنى على ما قال أو أضاف له ما تم به البنیان.

## ٢- الغزالي (٤٥٠-٥٥٥هـ) ٦٩

الغزالي رحمه الله تعالى هو تلميذ الجويني، فتابع ما أسسه شيخه من المقاصد وبني عليه، فجعل مقاصد الشريعة ترجع إلى تحقيق المصلحة، وبين أن معنى المصلحة هو الحفاظ على مقصود الشرع، ومقصود الشرع هو حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، واعتبر هذه الخمس من قبيل الضروريات.<sup>٧٠</sup>

ثم قسم المصالح إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، موافقاً لشيخه الجويني، وإن كان الجويني سمي التحسينيات مكرمات، لكن المعنى واحد، غير أنه أضاف على الجويني أنه ألحق بكل قسم تتمات ومكملات له.<sup>٧١</sup>

٦٩ هو الإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ولد بطوس سنة ٤٥٠ هـ، كان أبوه يغزل النسيج في دكان، ولما مرض مرض الموت عهد به وبأخيه أحمد إلى صديق له فأدبهما وعلمهما، حتى إذا نفذ مالهما أدخلهما المدرسة، تفقه نيسابور بإمام الحرمين وبرع وساد منذ شببته في عهد شيخه، وبعد وفاة شيخه رحل إلى عسكرة حيث مجلس نظام الملك الذي يقصده العلماء، وفيه ناظر وبرع وتقدم على قرنائه، حتى عهد إليه نظام الملك بالتدريس في النظامية، فعلا شأنه وارتفعت كلمته وشدت إليه الرحال، ثم ذهب للحج وعاد إلى دمشق، واعتزل الناس عشر سنين وصف فيها كتباً منها الإحياء، ثم رحل إلى القدس فالإسكندرية ثم استقر بوطنة طوس، له مصنفات كثيرة، منها: إحياء علوم الدين في التصوف، والمستصفي والمنخول في الأصول، والوسيط والوجيز في الفقه، وثمافت الفلاسفة وغيرها كثير، توفي يوم الاثنين الرابع عشر من جمادى سنة ٥٠٥ هـ رحمه الله تعالى. ابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري، شذرات الذهب، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، (بيروت: دار ابن كثير، ط ١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ١٨/٦. تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو، (القاهرة: حجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٣هـ)، ١٩١/٦. والزركلي، الأعلام، ٢٢/٧.

٧٠ الغزالي، المستصفي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)، ١٧٤. ونص كلامه: «أما المصلحة: فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة».

٧١ الغزالي، المستصفي، ١٧٤. وفصل الغزالي التتمات لكل قسم في شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، (بغداد: مطبعة الإرشاد، ط ١، ١٣٩٠هـ/١٩٧١م)، ١٦٤ وما بعدها.

وكذلك اعتبر أن الحاجيات والتحسينيات لا يجوز الحكم بها إلا إن عضدها أصل، بخلاف الضروريات التي يحكم بها وإن لم يشهد لها أصل ومثل لها بقتل المسلمين الذين تترس بهم الكفار.<sup>٧٢</sup>

وأشار إلى أن المصلحة وهي تحقيق مقصد الشرع هي أصل تابع للكتاب والسنة والإجماع، فمنها تعرف المقاصد وتفهم، فقال: «من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ؛ لأننا ردنا المصلحة إلى حفظ مقاصد الشرع، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والإجماع. فكل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة مطرحة، ومن صار إليها فقد شرع، كما أن من استحسّن فقد شرع، وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي، عُلم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسله»<sup>٧٣</sup>

كما بين أن هذه المقاصد الخمسة متفاوتة في الرتبة، فيرجح الأعلى على الأدنى عند التعارض، فحفظ الدين مقدم على النفس، والنفس مقدم على المال، والكلية كمصلحة الجماعة مقدم على الجزئية كمصلحة الفرد.<sup>٧٤</sup>

واعتبر فهم المقاصد وإدراكها سبيلاً لاكتشاف علة الحكم، وهو ما تكلم عنه في مسالك العلة، وسماه بالوصف المناسب.<sup>٧٥</sup>

ومن خلال ما سبق نجد أن الغزالي رحمه الله تعالى أضاف لبيان المقاصد الكثير من الأمور، ونوجزها بالنقاط الآتية:

- تقسيم المصلحة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، ولكل منها متمم ومكمل.

٧٢ الغزالي، المستصفى، ١٧٥.

٧٣ الغزالي، المستصفى، ١٧٩.

٧٤ الغزالي، المستصفى، ١٨٠.

٧٥ الغزالي، شفاء الغليل، ١٤٥.

- ترتيبها في الأهمية، وتقديم الأهم عند التعارض.
- اعتبار الضروريات دليل يبنى عليه الحكم وإن لم يشهد للمسألة دليل مخصوص بخلاف الحاجيات والتحسينيات.
- التعليل بملاحظة واستنباط المقاصد.
- اعتبار أن المصلحة هي تحقيق مقصود الشارع.
- اعتبار المصلحة وهي مقصود الشارع ما فهمت واستنبطت من الوحي.

وفي النقطتين الأخيرتين، وهي تفسيره للمصلحة بأنه تحقيق مقصود الشارع، ثم شرطه أن تكون مفهومة من الكتاب والسنة والإجماع، نظرٌ وفقهٌ مهمٌ وضروري، لأن الكثير راح يفسر المصلحة بما يراه العباد جالبًا نفعًا لهم، ودافعًا ضررًا عنهم، وهذا مظنة الهوى، إذ قد تزين النفس لصاحبه أمرًا على أنه مصلحة لها، فيقدم على فعله بعد أن يلبسه ثوب الشريعة، وما أكثر هذه عند الغلاة المتطرفين التكفيريين الذي استباحوا قتل مخالفينهم بحجة المصلحة والحفاظ على الدين، وعند السياسيين والحكام الذي استباحوا الظلم والاستبداد بحجة المصلحة، فهنا يبين الإمام الغزالي رحمه الله تعالى، أن المصلحة هي تحقيق مقصد الشرع، المفهومة والمستنبطة من الوحي، فلا بد أن يكون فيها حفظ أحد المقاصد الخمسة.

### ٣- الرازي ( ٥٤٤ - ٦٠٦ هـ )<sup>٧٦</sup>

كتب الرازي كتابه المحصول في أصول الفقه، وهو تلخيص لثلاثة كتب، البرهان للجويني، والمستصفي للغزالي، والمعتمد لأبي الحسين البصري، ولما كان البرهان والمستصفي وعائين

٧٦ هو الإمام الكبير محمد بن عمر بن الحسين القرشي من ذرية أبي بكر الصديق رضي الله عنه الطبري الأصل الرازي المولد، ولد في العشر الأخير من رمضان سنة ٥٤٤ هـ، أخذ العلم عن أبيه والبعوي، وبعد وفاة والده رحل لابن السمعاني ثم عاد لبلده ولازم نجم الدين الجيلي، برع في عدة فنون كالتفسير والأصول والكلام والطب، إمام عصره في العلوم العقلية ومن أئمة العلوم الشرعية، صنف كتباً غزيرة الفوائد منها: التفسير المسمى بمفاتيح الغيب ولم يتمه (قاله ابن خلكان وابن قاضي شهبة) وكتاب المحصول في علم الأصول وشرح أسماء الله الحسنى وشرح سقط الزند للمعري وغيرها، توفي في يوم الاثنين في عيد الفطر سنة ٦٠٦ هـ ودفن في جبل قريب من هرات، رحمه الله تعالى. ابن العماد، شذرات الذهب، ٥١٠/٤. والسبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ٨١/٨. وابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢٤٨/٤.

جامعين للفكر المقاصدي عند الجويني والغزالي، فطبيعي أن يكون الحصول جامعاً لما فيهما، مع إضافات الرازي رحمه الله، حيث قسم المصالح إلى دنيوية وأخروية، والأولى ضرورية وحاجية وتحسينية، والثانية ما يتعلق بتهديب النفس والأخلاق.<sup>٧٧</sup> وأسهب كثيراً في الدفاع عن تعليل الأحكام، لأن الفكرة في عصره بدأ يدخلها التشكيك.<sup>٧٨</sup>

وقد لا يكون للرازي جهد جديد وابتكار في المقاصد، إلا أنه نثر ونشر ما قاله شيخه الغزالي ومن قبله الجويني، مما أضاف جهد في حفظ ونشر المقاصد.

#### ٤- الأمدى ( ٥٥١ - ٦٣١ هـ )<sup>٧٩</sup>

أفاض الأمدى الحديث عن المقاصد في كتابه الإحكام، وتبع الغزالي فيما كتبه ، ولكنه خالفه في طريقة ترتيب الضرورات الخمس، وتكلم حول اعتماد المقاصد في باب الترجيح بين الأقيسة المتعارضة، فقدم ما كان المقصود من علته ضرورياً على ما كان المقصود من علته حاجياً، ويقدم الأخير على ما كان المقصود من علته تحسينياً، ويقدم مكمل الضروري على مكمل الحاجي، ومكمل الحاجي على مكمل التحسيني، كما قال بتقديم مقصد الدين على سواه من المقاصد الضرورية، ثم يقدم مقصد حفظ النفس على ما سواه، وحفظ النسب مقدم على حفظ العقل، مقصد العقل مقدم على مقصد المال.<sup>٨٠</sup> وبذلك فتح باباً لاعتماد المقاصد في باب الترجيح، وللترجيح بين المقاصد الضرورية نفسها.

٧٧ أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي، الحصول، تحقيق: جابر العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨هـ)، ١٦٠/٥.

٧٨ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، (الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٢هـ)، ٤٢.

٧٩ أبو الحسن السيف علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الأمدى، ولد بآمد ( ديار بكر التركية حالياً)، برع في المناظرة والكلام والفقهاء، وأخذ القراءات وأقرأ مدة بمصر، ثم رحل إلى الشام، وبقي فيها إلى موته، ودفن بقاسيون، من كتبه في أصول الفقه الإحكام في أصول الحكماء. ابن العماد، شذرات الذهب، ٢٥٤/٧. وابن خلكان، وفيات الأعيان، ٢٩٤/٣. والزركلي، الأعلام، ٣٣٢/٤.

٨٠ الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.)، ٢٧٤-٢٧٧.



٥- العز بن عبد السلام (٥٧٧ - ٦٦٠ هـ)<sup>٨١</sup>

يعتبر العز بن عبد السلام من أهم علماء المقاصد الذين انتقلت بهم المقاصد نقلة نوعية، ويكاد أن يكون بنيانها وتأسيسها قارب الاكتمال عنده، فمن خلال كتبه التي تركها خلفه للأجيال وعلى رأسها كتاب (قواعد الأحكام)، ندرك الأثر الكبير له، والذي يمكن أن نجعله في محورين اثنين، محور التأكيد ومحور التأسيس<sup>٨٢</sup>.

أما محور التأكيد، فنلخصه بالنقاط الآتية:

- تكلم عن أقسام المقاصد الضروريات والحاجيات والتحسينيات ، وهذه أشار لها الجويني وأصلها الغزالي، وتكلم عن القسم الرابع وهو التتمات الذي أشار إليه الغزالي.
- وتكلم عن الترجيح بين الضروريات، وهذا أشار له الغزالي، لكن أفاض به العز رحمه الله.
- أكد على بناء المقاصد على المصالح، وأن المصلحة هي جوهر ولب المقاصد، وتكلم عن مقاصد جزئية لبعض الأحكام.

أما محور التأسيس، فنلخصه في النقاط الآتية:

- تأصيله الرائع والمانع في باب المصلحة، حيث بين أن الشريعة قائمة على المصلحة، واستدل لها بأدلة نقلية وعقلية، وأن المصلحة حاجة فطرية في البشر ومطلب عقلي قبل أن تأتي بها الشريعة
- تكلم عن مسالك المصلحة، أي سبل معرفتها .

٨١ سلطان العلماء عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن حسن السلمي، قال عنه السبكي: «شيخ الإسلام والمسلمين وأحد الأئمة الأعلام سلطان العلماء إمام عصره بلا مدافعة القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في زمانه المطلع على حقائق الشريعة وغوامضها العارف بمقاصدها لم ير مثل نفسه ولا رأى من رآه مثله علمًا وورعًا وقيامًا في الحق وشجاعةً وقوةً جنان وسلاطةً لسان»، ولد في دمشق وعاش بها وبقي فيها إلى أن أنكر على الصالح إسماعيل تنازله للفرنج عن صيدا وقلعة الشقيف، فخرج إلى مصر وبقي فيها إلى أن مات رحمه الله تعالى، من كتبه: قواعد الأحكام في مصالح الأنام. السبكي، الطبقات الكبرى، ٢٠٩/٨. والزركلي، الأعلام، ٢١/٤.

٨٢ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.).

- تكلم عن تعارض المصالح أو تعارض المفاصد وآلية الترجيح بينها.
- تكلم عن الوسائل للمنافع، و الوسائل للمفاصد وحكمها.
- تكلم عن مقاصد المكلف.

وهذه كلها تأسيسات لم يسبق إليها، بل كل من جاء بعده وتكلم في المصلحة هو عالة عليه في الحقيقة.

ومن خلال ما سبق ندرك النقلة الكبيرة التي وصلت لها المقاصد من خلال جهود سلطان العلماء رحمه الله تعالى.

#### ٦- القرافي ( ... - ٦٨٤ هـ )<sup>٨٣</sup>

القرافي رحمه الله تعالى هو تلميذ العز بن عبد السلام، ولهذا نقل كثيراً من علوم شيخه في كتبه، ولعل حاله كالرازي مع الغزالي، فأكد ونقل ونسق ورتب، فتكلم في فروقه عن الفرق بين قاعدة المقاصد والوسائل<sup>٨٤</sup>، والفرق بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها، وفي كليهما بنى الكلام على ملاحظة مقصد التشريع، وتكلم عن تقسيم المقاصد إلى ضروريات وحاجيات وكماليات، وأن الضروريات هي الكليات الخمس، الدين والنفس والنسب والعقل والمال.<sup>٨٥</sup>

وقد لا يكون أضاف جديدًا، لكن ربما يكون هو الجسر الذي من خلاله انتقل الاهتمام بالمقاصد إلى الفقه المالكي، فجعل من سبق ذكرهم شافعيون، أو أنه أحد أسباب اهتمام الفقه المالكي بالمقاصد .

٨٣ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المصري، أصله من قبيلة صنهاجة من برابرة المغرب، ولكنه مصري المولد والمنشأ والوفاء، إمام بارع في الفقه والأصول والعلوم العقلية، وانتهت إليه رئاسة وإمامة مذهب مالك في عصره، من كتبه: الذخيرة في الفقه، وكتاب التنقيح (تنقيح الفصول) في الأصول، وكتاب الفروق (أنواء البروق في أنواء الفروق). ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق: د. محمد الحمدي، (القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، د.ت.)، ٢٣٦/١. والزركلي، الأعلام، ٩٥/١.

٨٤ القرافي، أنواء البروق في أنواء الفروق، تحقيق: عمر حسن القيام، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٤ هـ)، ٦١/٢.

٨٥ القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط ١، ١٣٩٣ هـ)، ٣٩.

٧- ابن تيمية ( ٦٦١ - ٧٢٨ هـ )<sup>٨٦</sup>

شغلت المقاصد حيزاً كبيراً في فقه وكتابات ابن تيمية رحمه الله تعالى، فجعلها جوهر الفقه وخاصته، فقال: «ومن أنكر أن يكون للفعل صفات ذاتية لم يحسن إلا لتعلق الأمر به وأن الأحكام بمجرد نسبة الخطاب إلى الفعل فقط، فقد أنكر ما جاءت به الشرائع من المصالح والمفاسد والمعروف والمنكر وما في الشريعة من المناسبات بين الأحكام وعللها وأنكر خاصة الفقه في الدين الذي هو معرفة حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها»<sup>٨٧</sup>.

ويظهر من كلامه رحمه الله تعالى أنه لا يرى حصر المقاصد في الكليات الخمس، حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والعرض، بل يرى المصلحة أوسع من ذلك، فقال: «بعض الناس يخص المصالح المرسلّة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان. وليس كذلك بل المصالح المرسلّة في جلب المنافع وفي دفع المضار وما ذكره من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين»<sup>٨٨</sup>.

وحصر المقاصد في هذه الخمسة محل بحث عند المقاصديين<sup>٨٩</sup>.

وتكلم رحمه الله تعالى عن مسألة تحليل الأحكام وطرق معرفة المقاصد وعلاقة المقاصد بأدلة الأحكام التشريعية، وتكلم مقاصد كثير من الأحكام، لا سيما الولايات والحسبة والقضاء<sup>٩٠</sup>. وجاء بعده تلميذه ابن القيم (٦٩١ - ٧٥١ هـ)<sup>٩١</sup>، حافظ علمه وناشر فقهه، فكان أكثر من الحديث عن المقاصد على منهج وطريقة شيخه ابن تيمية رحمه الله تعالى، ولعل ابن القيم مع ابن تيمية في المقاصد، كالقراي مع العز بن عبد السلام في إعادة إنتاج كل منهما لتراث وفكر شيخه مع لمسات خاصة لا تخفى .

٨٦ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني، ولد بحران ثم تحول إلى دمشق، فقيه مفسر مجتهد، جامع للعلوم، قال عنه الذهبي: «إمام الدنيا الذي لم يوجد مثله في الدنيا»، كتبه كثيرة ونافعة، منها مجموع الفتاوى، ومنهاج السنة، وغيرها كثير. الصفدي، الوافي بالوفيات، ١١/٧، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ)، ١١/٧. والزركلي، الأعلام، ١/٤٤٤.

٨٧ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، د.ت.)، ١١/٣٥٤.

٨٨ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١١/٣٤٣.

٨٩ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ٥٥.

٩٠ سلط الضوء على جهود ابن تيمية في المقاصد الدكتور يوسف أحمد البدوي في كتابه: مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، وهو رسالته في الدكتوراه، طبعته دار النفائس الأردن.

٩١ ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، ولد ومات بدمشق وهو من أبرز تلامذة ابن تيمية رحمه الله، وله اليد الطولى في نشر علمه وفقهه، وسجن معه في سجن القلعة، ومات شيخه بين يديه، كتب وصنف كثيراً، ومن أبرز كتبه إعلام الموقعين والطرق الحكمية ومدارج السالكين وغيرها. الصفدي، الوافي بالوفيات، ١٩٥/٢. والزركلي، الأعلام، ٦/٥٦.

- لقد ذكرت فيما سبق أهم الأعلام الذين يمكن أن نعتبر جهودهم في علم المقاصد هي طور التأسيس والبناء للمقاصد، وهم فيه على ثلاث طبقات:
- طبقة من قعد له قواعده، وفتق له مباحثه، وهم الجويني والغزالي والعز بن عبد السلام.
  - وطبقة من طورها وحققها وأضاف عليها، كابن تيمية وقريبا منه الأمدي.
  - وطبقة من نشرها وبنها وهذبها كالرازي والقراني وابن القيم رحمه الله تعالى جميعاً.

### المبحث الخامس : طور الاستقلال

في هذا الطور كانت المقاصد قد اكتمل نظامها وظهرت معالمها، ولكنها كانت مباحث منشورة بين مباحث أصول الفقه وأبوابه، فجاء في هذه الدور من أظهرها بنفسها، وأفردها في البيان والتأصيل، وفيما يأتي أهم من أثر وبرز في هذه الدور.

#### ١- الشاطبي ( ... - ٧٩٠هـ )<sup>٩٢</sup>

المشهور عند الكثير أن الإمام الشاطبي رحمه الله تعالى هو مؤسس علم المقاصد، حتى تكاد العقول تسبق إليه عند ذكر المقاصد، وهذا مخالف للواقع، فقد رأينا جهود من تقدمه رحمه الله تعالى في تأسيس علم المقاصد، لكن ربما الجهد الكبير الذي بذله الإمام الشاطبي في المقاصد أنه أراد إخراجها في حلة مستقلة، فكتابه الموافقات الذي أفرده للمقاصد، واستوعب فيه علم من سبقه مع إضافات جديدة منه، أظهر المقاصد واضحة جلية، بعد أن كانت ممزوجة مع مباحث الأصوليين في كتبهم.

٩٢ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ نحوي فقيه مفسر، من أهل غرناطة ومن أئمة المالكية، من كتبه الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام، وشرح الألفية في النحو، وغيرها. مدحه التنبكتي في ترجمته طويلاً، ومما قال فيه: «من أفراد العلماء المحققين الأثبات وأكابر الأئمة المتفنين الثقات، له القدم الراسخ والإمامة العظيمة في الفنون فقهاً وأصولاً وتفسيراً وحديثاً وعربية وغيرها، مع التحري والتحقيق، له استنباطات جلية ودقائق منيفة وفوائد لطيفة وأبحاث شريفة وقواعد محررة محققة، على قدم راسخ من الصلاح والعفة والتحري والورع، حريصاً على اتباع السنة، مجانباً للبدع والشبهة، ساعياً في ذلك مع تثبت تام». أحمد بابا بن أحمد بن الفقيه التكروري التنبكتي السوداني، نبيل الانتهاج بتطير الديباج، تحقيق: الدكتور عبد الحميد الهرامة، (طرابلس ليبيا: دار الكاتب، ٢٠٠٠م)، ٤٨. والزركلي، الإعلام، ٧٥/١.

وبالرغم من معاصرة الشاطبي لابن تيمية وابن القيم، ولا يخفى جهود شيخ الإسلام في المقاصد، إلا أنه لا يظهر تأثره بهما، فليس له نقولات عنهما، والغالب في الظن أن الشاطبي تأثر بالقراي المالكى الذى نقل المقاصد إلى مذهب مالك كما ذكرنا سابقاً في كتبه مما تعلمه من شيخه العز بن عبد السلام، بالإضافة لما في المذهب المالكى من قواعد وأصول تستوعب المقاصد وتتلاءم معها كالمصلحة وسد الذرائع، وهو من أوسع المذاهب أخذاً بها، كل ذلك ساهم في تدفق السيولة المقاصدية عند الشاطبي والانتقال بالمقاصد إلى الاستقلال. وخلصه جهد الشاطبي رحمه الله تعالى في المقاصد، الذى أودعه في الموافقات، يتجلى في النقاط الآتية<sup>٩٣</sup>:

- أ- قسم المقاصد قسمين، مقاصد الشرع ومقاصد المكلفين، ثم قسم القسم الأول إلى أربعة أنواع هي:
  - النوع الأول: قصد الشارع في وضع الشريعة.
  - النوع الثاني: قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام.
  - النوع الثالث: قصد الشارع في وضع الشريعة للتكليف بمقتضاها.
  - النوع الرابع: قصد الشارع في دخول المكلف تحت أحكام الشريعة.
 ولا شك كان في هذا الترتيب والتنسيق والبيان إثراءً لعلم المقاصد، وإظهاراً لكوامنها.
- ب- تكلم عن قصد الشارع في وضع الشريعة للإفهام، وربط مقاصد الشريعة بأفعال المكلف.
- ج- توسع في بيان طرق معرفة المقاصد، وأصل الفكرة عند الإمام الغزالي إلا أن الشاطبي زاد عليها.
  - د- الاهتمام بضوابط المصلحة وبيان الفرق بينها وبين البدعة .
  - هـ- التوسع في تفصيل المقاصد، أي صياغتها بأسلوب قواعد كلية.
 وبهذا يسوغ لنا أن نعتبر أن المقاصد من خلال جهد الشاطبي استقلت بنفسها وظهرت كبنية واحدة متماسكة وليس مباحث مبعثرة خلال أبواب الأصول.

٩٣ الرسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، في الكتاب كله ولا سيما من الصفحة ٢٩٢ إلى الصفحة ٢٣٤.

٢- ابن عاشور ( ١٨٧٩م - ١٩٧٣م )<sup>٩٤</sup>

ربما نجد فجوة تاريخية كبيرة بين الشاطبي وابن عاشور تربو على خمسمائة عام، دخلت المقاصد فيها مرحلة الركود، فلم تأت بزيادة عما كتبه السابقون، و بقيت حبيسة مباحث مسالك العلة في المناسبة، والكلام عن المصلحة المرسله، وتكرار ما قاله الغزالي والجويني عن تقسيم المقاصد، ولم تفرد بكتاب مستقل البتة، إلى أن جاء ابن عاشور رحمه الله تعالى، فأعاد للمقاصد ذكرها وأفردها بكتاب مستقل ( مقاصد الشريعة الإسلامية )، ويظهر من مقدمة الكتاب أن الشيخ كان يرى أن كثيراً من مباحث الأصول نظرية وجدلية، لا تلي حاجة المجتهد لا سيما في المعاملات، وأن إدراك مقاصد الشريعة وفهمها لم يلق حظه الوافر في نظر الأصوليين، ولهذا أراد في كتابه أن يتمم النبيان، فذكر أن تصرف المجتهد يقع على خمسة أنحاء:

- فهم قول الشريعة بحسب الدلالات اللغوية .
  - البحث عن المعارض للدليل فإن سلم من المعارض عمل به وإن عارضه غيره بحث في كيفية حل التعارض.
  - قياس على ما فهم علقته .
  - اضطرابه لإعطائه حكماً لفعل حادث لم ير له نظيراً في القياس ولا نصاً يدل عليه.
  - تلقيه لأحكام لم يفهم عللها، فيتهم نفسه بالقصور.
- ثم يرى أنه بحاجة لفهم المقاصد في كل هذه المحاور، ففي الأول يحتاجها ليحزم بمعنى اللفظ، وفي الثاني ليستعين بها على حل التعارض، وفي الثالث ليدرك العلة، وفي الرابع لأنه إن أراد إعطاء حكمٍ لما لا يجد له قياساً ولا نصاً فلا بد أن يبينه على المقاصد، وفي الخامس ليقبل عنده ما يجهله ويخفى عليه.<sup>٩٥</sup>

٩٤ محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة فيها، ولد ونشأ في تونس ودرس بجامع الزيتونة، شارك في تأسيس الجمعية الزيتونية والجمعية الخلدونية، وانتخب عضواً بمجمع اللغة العربية بمصر سنة ١٩٥٠م، وبمجمع دمشق سنة ١٩٥٥م، له كتب كثيرة منها مقاصد الشريعة وحاشية على التنقيح للقراني والتحرير والتنوير تفسير للقرآن، وغيرها. عادل نويهض، معجم المفسرين، تحقيق: الشيخ حسن خالد، (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، ط٣، ١٤٠٩هـ)، ٥٤٢/٢. والزركلي، الأعلام، ١٧٤/٦. ومحمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، (الرباط: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٤م)، ٣٠٤/٣.

٩٥ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١م)، ١٩-٢٥.

ثم راح يتكلم عن إثبات مقاصد الشريعة في فصل، وعن مقاصد التشريع عامة في فصل، وعن مقاصد كثير من المعاملات في فصل ثالث، وتضمن فوائده جليلة وغزيرة ومبتكرة، ممّا يمكننا من القول بأن الإمام ابن عاشور أكد ما رسمه الشاطبي رحمه الله تعالى، وأكمل ما قصده من إظهار المقاصد لتكون منهج المجتهد، كما قال: «والرجل الفذ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي، إذ عني بإبراز القسم الثاني من كتابه المسمى عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه، وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد، ولكنه تطوّر في مسأله إلى تطويلات وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جد الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهمّاته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره».<sup>٩٦</sup>

وتكاد جهود ابن عاشور رحمه الله تعالى أن تكون تبييناً للأصوليين وتحفيزاً للنهل من المقاصد.

### ٣- الفاسي (١٩٠٨ - ١٩٧٤م) <sup>٩٧</sup>

وفي زمن الشيخ ابن عاشور عاصره عالم مالكي مغربي ثان وهو الشيخ علال الفاسي، وهو أكبر منه سناً، وقدمنا ابن عاشور عليه في الكلام لأن جهد ابن عاشور أوضح وأعمق في المقاصد. كتب الشيخ علال الفاسي كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، وأودع في بعضه نظرتة للمقاصد من خلال النقاط الآتية:

- عرف فيه المقاصد وتكلم عن مسألة تعليل الأحكام.<sup>٩٨</sup>
- تكلم عن القوانين البشرية قبل وبعد الإسلام كمقارنة بين الإسلام وتلك القوانين.<sup>٩٩</sup>

٩٦ ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ١١.

٩٧ علال أو محمد علال بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال الفاسي الفهري، زعيم وطني وعالم من علماء المغرب، ولد بفاس وتعلم بالقرويين، وأسس مدارس تعليمية فيها، وقاوم المستعمر الفرنسي ونفي إلى عدة بلدان لذلك، أسس حزب الاستقلال وتولى وزارة الأوقاف فترة من الزمن، وبقي في العمل السياسي والتدريس إلى أن توفي رحمه الله تعالى، له كتب عدة منها، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ودفاع عن الشريعة، تاريخ التشريع الإسلامي، وغيرها. الزركلي، الأعلام، ٤/٢٤٦. و«محمد علال الفاسي (١٣٢٦-١٣٩٤ هـ)»، تاريخ الاستفاداة: ٣ نيسان ٢٠٢٠، ٤٣٤٢/٤٣٤٢، <https://www.islamweb.net/ar/article/4342/4342>

٩٨ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، (الرباط: دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣م)، ٧.

٩٩ الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ١٣ - ٤٥.

- تحدث عن مقصد الشريعة العام وهو عمارة الأرض وحفظ التعايش فيها، وبنائها على العدل وأنه مقصد من مقاصد الشريعة سبقت به كل القوانين الوضعية.<sup>١٠٠</sup>
  - بين أن مقاصد الشريعة أساس ومرجع التشريع، وليس مصدرًا خارجًا عنه بل هي من صميم التشريع.<sup>١٠١</sup>
  - تكلم عن السياسة الشرعية كمثال تطبيقي واجتهادي لتحقيق المقاصد.<sup>١٠٢</sup>
  - تكلم عن الفطرة وملائمة الشريعة لها، وأن الشريعة جاءت لتقومها وكل عمل ينافي الفطرة هو ليس شرعياً البتة.<sup>١٠٣</sup>
  - أسهب في الحديث عن أصول التشريع ولاجتهاد بما هو مطروق في كل الكتب، ومنها المصلحة المرسله وسد الذرائع<sup>١٠٤</sup>، غير أنه أفرد المصلحة في فصل تحدث عن ضوابطها وقواعد تقييدها بالمقاصد.<sup>١٠٥</sup>
  - وقد يرى البعض أن الكتاب حمل عنوان المقاصد ولكن حظها منه قليل<sup>١٠٦</sup>، وهو ربما كذلك غير أن الشيخ فيما يبدو أراد إظهار محاسن الشريعة وجمالها بشكل عام في أصولها ومقاصدها وامتيازها عن سائر الشرائع والقوانين الوضعية، وقريباً من ذلك فعل في كتابه (دفاع عن الشريعة)<sup>١٠٧</sup>.
  - ثم بعد هذين العالمين الجليلين اتمالت الدراسات في المقاصد حتى قاربت أن تتناولها من مختلف الجوانب، فبعضها تناولت المقاصد بشكل عام، وبعضها تناولت باباً من أبوابها، وبعضها تناولت المقاصد عند بعض الأئمة، مما ساهم في تقديم ثروة علمية مقاصدية
- ١٠٠ الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ٥١ وما بعدها.
- ١٠١ الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ٥٦.
- ١٠٢ الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ٦٢.
- ١٠٣ الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ٧٠.
- ١٠٤ الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ٥٨ - ١٧٨.
- ١٠٥ الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ١٧٩.
- ١٠٦ البيوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ٧١.
- ١٠٧ الفاسي، دفاع عن الشريعة، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١).



كبيرة للمكتبة الإسلامية، غير أنها ما تزال الحاجة للبحث والكتابة فيها بصورة مختلفة عن المطروق لتجعل من المقاصد علماً متكاملًا، فالمطروق كله تكرر لما سبق أو جمع لما تناثر أو تحقيق لما اختلف فيه، ويبدو أن الأمر يتطلب كتابة المقاصد على شكل نظرية علمية، ينظم ما تفرق في كتابات القدامى والمعاصرين في إطار نظرية علمية أصولية، تبين مفهوم المقاصد وأنواعها ومشروعيتها، وطرق استنباطها، وحجيتها، ومصادرها، وشروط الناظر فيها، وعلاقتها بغيرها من العلوم الشرعية، وتطبيقاتها مع ضوابط التطبيق، والله أعلم.

### المبحث السادس: طور الغلو والفيضان

قد يكون العنوان محل نظر، فليس ما نريد الحديث عنه طورًا من أطوار علم المقاصد بالمعنى الدقيق، وإنما هو وصف لحالة من الغلو في المقاصد انتابت بعض الباحثين فيها، والغلو لم يخل منه فن من الفنون، وهو بلا شك مهلكة ومفسدة.

### المطلب الأول: جوانب من الغلو في المقاصد

ومن تأمل كلام أهل الغلو في هذا الباب، وجد نظريتهم تقول: إن أحكام الشريعة معللة ولها مقاصد، والغاية من الأحكام هو تحقيق مقاصدها، فإذا استطعنا تحقيق المقصد من دون الحكم فقد تحققت غاية التشريع، والبعض يرى أنه يلغى الحكم الشرعي إذ لم يحقق مقصده.

وهذه لوثة قديمة وليست بالجديدة، ولعل مدخل الباطنية إلى مذهبهم من هذا الباب. وقد يكون الطوفي (٦٥٧-٧١٦هـ)<sup>١٠٨</sup> أول من فتح الباب حيث دعا إلى تقديم المصلحة على النص، عند تعارضهما، مستندًا إلى عدة أدلة، وهي:

١٠٨ نجم الدين الطوفي سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم القرافي الحنبلي، أصولي حنبلي اتهم بالنشيع، وأثبتها له كثير من المترجمين كابن رجب مع تشييع لذكره، له مصنفات كثيرة: شرح الأربعين النووية وفيها تكلم عن المصلحة، فرسالته هذه مقتبسة من شرحه للأربعين، ومختصر الروضة في الأصول - وشرح مقامات الحريري وغيرها. ابن رجب زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب البغدادي، ذيل طبقات الحنابلة، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢٥هـ)، ٤/٤٠٤. ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، (٢٩٥/٢) - (الهند: مجلة دائرة المعارف العثمانية، ط ٢، ١٣٩٢هـ)، ٢/٢٩٥. والصفدي، الوافي بالوفيات، ٤٣/١٩. وقال اسمه عبد القوي وصححه له ابن حجر.

١- منكروا الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي محل اتفاق بخلاف الإجماع.  
٢- النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف المذموم، أما المصلحة فهي أمر لا يختلف فيه.

٣- ثبت معارضة النص بالمصلحة من الصحابة وذكر أمثلة منها رفض الصحابة الحلق في زمن الحديبية تمسكاً بالعادة، لأنه لا حلق قبل المناسك، وكذلك فعل بعض الصحابة حين ذهبوا لبني قريظة وقال صلى الله عليه وسلم: (ألا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة)<sup>١٠٩</sup> فصلى بعضهم قبلها.<sup>١١٠</sup>

وليس خافياً ما في هذا الرأي من جنوح عن الصواب في التأصيل والتدليل، فكون المصلحة متفقاً عليها أكثر من الإجماع لا يسوغ لها ولا للإجماع معارضة النص، ولا ينتج من هذا جواز المخالفة.

وقوله إن المصلحة متفق عليها بخلاف النص، نعم من حيث الجنس هي كالنص كلاهما متفق عليه، مع ملاحظة أن النص دليل مستقل بالاتفاق وليست كذلك المصلحة، ولكن من حيث النوع أو العين فمختلف فيها أشد من اختلاف النصوص، ولا أدل على ذلك من اختلاف المذاهب في مسائل مبناها على المصلحة، كفسخ النكاح بالشقاق، وقتل الردء في الحراية وغيرها، بل الخلاف بين النصوص له منهج في التوفيق بخلاف المصلحة.

وذكره لأمثلة من معارضة الصحابة للتصغير دقيق وليس فيه معارضة، بل هو فهم للنص، كما في حالة بني قريظة إذ اعتبروا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد تأخير فعل الصلاة في بني قريظة وإنما أراد الحث على الاستعجال لتقع الصلاة في بني قريظة، كما هو واضح من نهاية الحديث: (فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم، فلم يعنف واحداً منهم)، وكذلك في عدم حلق

١٠٩ أخرجه البخاري، كتاب أبواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكباً وإمماً، برقم (٩٤٦). ومسلم،

كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، برقم (١٧٧٠/٦٩).

١١٠ نجم الدين الطوفي، رسالة رعاية المصلحة، تحقيق: الدكتور أحمد السايح، (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ط١،

١٤١٣هـ)، ٣٤.

الصحابة في الحديدية لأنهم رأوا النبي صلى الله عليه وسلم لم يخلق فانتظروا لعل الأمر يتغير، فلما خلق النبي صلى الله عليه وسلم لم يتخلف واحد منهم، فأين تقديمهم للعادة على النص. ومن جميل رد الدكتور الريسوني عليه ما قاله: «وقد يعذر الجاهل بالشريعة، أو السطحي المتعجل في التعرف على أحكامها، ومدى ما بينها من تكامل وانسجام، قد يعذر إذا بدت له النصوص مختلفة متعارضة، فذلك مبلغه من العلم والفهم. ويزيد في عذره أن النصوص كثيرة جداً، متنوعة جداً، تعالج قضايا وأحوالاً، وتنظم مجالات متعددة. وتحتاج كما رأينا إلى تدبر وتعقل، وإلى نظر مصلحي خبير، وإلا تعارضت على الناظر فيها، وتضاربت أحكامها ومقتضياتها، لكن الذي لا يعذر فيه عاقل، هو الزعم بأن رعاية المصلحة أمر حقيقي في نفسه، لا يختلف فيه!! ولست أدري إن كان قد مر على الطوفي يوم واحد لم يختلف فيه مصالحه مع مصالح غيره، بل مصالحه هو نفسه فيما بينها، ولست أدري هل بقيت مصالحه في آخر حياته، على ما كانت عليه في شبابه وأول حياته؟ أو على الأقل، هل بقيت نظرتة إليها هي هي؟ فكيف بالأقطار المترامية، والأعصار المتتالية، والأحوال المتقلبة؟»<sup>١١١</sup>

والحقيقة إن نظرية الطوفي هذه خطيرة وجديرة بالبحث لتفنيد كل جزئية منها وتحريرها وبيان وجه الخلل فيها.

وقد وقع بعض الأفاضل من حيث التطبيق لا التأصيل في معارضة النص بالمصلحة، كالشيخ علال الفاسي حيث أفتى بجرمة تعدد الزوجات، وسبقه لذلك الشيخ محمد عبده،<sup>١١٢</sup> لأن الله تعالى حرمه عند الخوف من ظلم اليتيمة، فهو إذا أحدث خلافات بين الأولاد وأثر على الأسرة الأولى فمن باب أولى أن يمنع.

وهذا بلا شك غلو في المقاصد مع قصور في تحقيق المناط، فالله تعالى أباح التعدد ثم حظره عند خوف العدل، وهذا أمر خاص بكل شخص، فكيف يجعل منه أمراً عاماً وتفرضه الدولة كقانون، وليس مناط إباحة التعدد فقط عند خشية الظلم من اليتيمة التي يريد الزواج منها بل مباح على الإطلاق، وما صورة اليتيمة إلا لسبب نزول الآية، وكأنه قالت

١١١ الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ٢٨٧.

١١٢ الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ١٨٣.

إن خفت من ظلم اليتيمة إن تزوجتها فقد أباح لك الله غيرها مثنى وثلاث ورباع، وليس معناه لا يباح لك التعدد إلا إن خفت ظلم اليتيمة.

بالإضافة لاعتباره المصلحة في التعدد خاصة بالشخص ومفسدته عامة في المجتمع، فيقدم درء المفسدة العامة على تحقيق المصلحة الخاصة، وهذا قصور في إدراك مصالح التعدد العامة من القضاء على العنوسة وكفالة الأيتام وغير ذلك.

كما أنه اعتبر مفهوم العدل في الآية، بالمعنى العام العدل في المجتمع، ورأى أن التعدد ينافي العدل لأنه يحدث خلافات في المجتمع، وهو تأويل فاسد وبعيد، وما أظن الشيخ إلا قال به من تأثره بالثقافة الغربية التي كانت تعصف بالمغرب الغربي، وتأمل عبارته الآتية تدرك ما أقول: «ولكنه إضرار في العصر الحاضر بالمسلمين عموماً، لما يحدثه من مشاكل لا تحصى، كما أنه إضرار بالإسلام نفسه لأن تطور المرأة وصل لدرجة لا تقبل معه مثل ذلك النظام الذي كان سائداً في بعض عهود الحضارة، وتحميلها ذلك يؤدي إلى الطعن في الدين أو الالتجاء للمطالبة بتشريعات منافية للدين»<sup>١١٣</sup>، ولا يخفى ما في هذه العبارة من تحقير للمرأة زمن النبوة والسلف، ومن نسبة القصور في الحكم الشرعي، بل ونسبة الجهل للشرع والله، وكأن الله لا يعلم بما ستصل له المرأة في القرن العشرين!!!

إننا لا نقصد مناقشة عين المسألة فتلك تحتاج لبحث مستقل، وإنما نريد تسليط الضوء على من غالى بالمقاصد، واعتبار المصالح حتى جعل من رأيه مصلحة قطعية عارض بها قواطع الوحي.

وهذا المنهج قد صار مستفيضاً اليوم عند شريحة كبيرة تزعم أنها تعمل مقاصد الشريعة، فبتنا نسمع أنه لا يجب تطبيق أحكام الشريعة ولا يشترط كون الحاكم مسلماً، فالمقصد من الأحكام والحدود ونصب الإمام هو تحقيق العدل، فإن تحقق العدل بأي تشريع أو بأي شخص فقد تحقق مقصد الشرع، وهذا جهل مركب كبير، فهو جهل بحقيقة مقاصد الإمامة فالعدل أحدها وليس كلها، كما أن العدل مفهوم نسبي، فما يراه البعض عدلاً لا يراه غيرهم، فالمساواة في الميراث عند بعض القوم هي العدل، وعندنا ليست عدلاً، فكان لا بد من اعتبار مرجع لتحقيق المفهوم، ولا مرجع أقوم وأعدل من الشرع.

١١٣ الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ١٨٣.

وبتنا نسمع أن الربا حرمه الله تعالى لمنع الجشع والظلم واستغلال الناس بعضهم لبعض، وهذه المفسدة غير موجودة في ربا القروض البنكية أو فوائدها، بل فيها مصلحة من حيث تأمين سيولة لصغار الكسبة، وعليه فرقوا بين الربا الإنتاجي والربا الاستهلاكي، والأمثلة كثيرة في هذا الباب، وليس مرادنا فيه إلا أن نشير إلى أن المقاصد دخلت عند البعض طور الفيضان والغلو، وصارت باباً للانسلاخ من الشريعة، وتأسيساً لباطنية جديدة.

### المطلب الثاني: موضع الخلل عند غلاة المقاصد

ويمكن أن نبين الخلل عند هؤلاء في النقاط الآتية:

#### ١- التعبد بالأحكام لا بعقلها ولا بمقاصدها

إن الله سبحانه تعالى أمرنا أن نتبع أحكامه، وأن نقف عند حدوده، وبهذا نحن متعبدون باتباع الحكم، والنصوص في هذا الباب كثيرة ومعلومة، منها قوله تعالى: { وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُمِئِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا } [الأحزاب: ٣٦].

قال الحسن: «ليس لمؤمن ولا مؤمنة إذا أمر الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم بأمر أن يعصياه»<sup>١١٤</sup>.

وقال الطبري: «م يكن لمؤمن بالله ورسوله ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله في أنفسهم قضاء أن يتخيروا من أمرهم غير الذي قضى فيهم، ويخالفوا أمر الله وأمر رسوله وقضاءهما فيعصوهما، ومن يعص الله ورسوله فيما أمرا أو نهيًا { فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا } يقول: فقد جار عن قصد السبيل، وسلك غير سبيل الهدى والرشاد»<sup>١١٥</sup>.

فإذا جاء الأمر بالفعل أو النهي عنه فلا يسع المؤمن إلا أن يلتزم، وأي بعد عن الطاعة هو معصية وكفر عملي، وإن زين الهوى لصاحبه الترك بذرائع واهية، يقول ابن القيم في

١١٤ القرطبي، تفسير القرطبي، ١٨٧/١٤.

١١٥ الطبري، تفسير الطبري، ٢٧١/٢٠.

معرض حديثه عن التواضع للدين، وأنه: «الانقياد لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، والاستسلام له، والإذعان»، ثم بين أنه يتحقق بعدة أمور، ذكر منها: «أن لا يعارض شيئاً مما جاء [الدين] به بشيء من المعارضات الأربعة السارية في العالم، المسماة: بالمعقول، والقياس، والذوق، والسياسة.

فالأول: للمنحرفين أهل الكبر من المتكلمين، الذين عارضوا نصوص الوحي بمعقولاتهم الفاسدة، وقالوا: إذا تعارض العقل والنقل: قدمنا العقل وعزلنا النقل، إما عزل تفويض، وإما عزل تأويل.

والثاني: للمتكبرين من المنتسبين إلى الفقه، قالوا: إذا تعارض القياس والرأي والنصوص: قدمنا القياس على النص، ولم نلتفت إليه.

والثالث: للمتكبرين المنحرفين من المنتسبين إلى التصوف والزهد، فإذا تعارض عندهم الذوق والأمر، قدموا الذوق والحال، ولم يعبؤوا بالأمر.

والرابع: للمتكبرين المنحرفين من الولاة والأمراء الجائرين، إذا تعارضت عندهم الشريعة والسياسة، قدموا السياسة ولم يلتفتوا إلى حكم الشريعة، فهؤلاء الأربعة هم أهل الكبر، والتواضع التخلص من ذلك كله.»<sup>١١٦</sup>

وهل كلفنا الله تعالى بفعل الأحكام، أم بتعليل الأحكام، وبيان مقاصدها؟ ولا يخفى الجواب على عاقل، فنحن ملزمون بالعمل، وأما معرفة العلة والمقاصد فلنستطيع القياس والاجتهاد على النصوص فيما سيأتي، فالعمل بالنص أصل، وإدراك العلة والمقصد فرع، ولا يمكن لفرع أن يهدم أصلاً، وهذا النهج كفيلاً بأن لا يبقى حكماً ولا نصاً، بل يصبح مدعاةً للتفلسف من كل الشرع.

ثم من ناحية أخرى إن تعيين العلة أو المقصد للحكم، هو أمر اجتهادي ظني، والحكم نص قطعي، فكيف يحكم بالظني على القطعي؟ وكيف يكون الاجتهاد البشري مهيمناً وحاكماً على النص الإلهي؟

١١٦ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، (بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.)،

والخلاصة في هذه النقطة أن المقاصد مطلوب تحصيلها من خلال أحكام الشريعة، وليس من غيرها، ويشبه هذا المعنى الذي نددن حوله ما لو قال أحدهم: إن الغاية من الطعام هي إشباع حاجة الجسد، فبأي طعام تحقق لا حرج، والغاية من الزواج حفظ التكاثر وحفظ النسب، فبأي طريقة حصلت لا حرج، سواء كان بعقد أم بدونه، ومن مسلمة أم من غيرها، فيقال له: إن هذه المقاصد مرتبط مشروعيتها بحصولها من طرقها التي شرعها الله تعالى، فليست الغاية تحقيق المقصد فحسب، بل تحصيله من طريقه المشروع.

## ٢- أفومية الشريعة

إن من لوازم الإيمان بالله ورسوله وكتابه، أن نؤمن بأن هدي القرآن والسنة، هو الهدي الأكمل والأقوم والأفضل، ومن ظن أن تعليمًا أو هديًا هو أفضل من هدي الشرع، فقد كفر وإن اعتقد فضيلة هدي الشرع، لأنه فضل هدي البشر على هدي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم .

قال تعالى: { إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ } [الإسراء: ٩]

أي إن تعاليم القرآن وأحكامه ترشد الناس للأفضل والأحسن والأعدل في كل شؤون حياتهم، ولم يقل: يهدي للقيم، بل للأقوم، قال القرطبي: «(للتّي هي أقوم) أي الطريقة التي هي أسدّ وأعدل وأصوب..... وقال الزجاج: للحال التي هي أقوم الحالات».<sup>١١٧</sup>

وربما تكون (أقوم) هنا ليست على باجها، أي لا تعني التفضيل، بمعنى أن غير القرآن قيم ولكن هدي القرآن أقوم، بل المراد بها القيم الحق، كما قال الطبري: « التي هي أصوب: هو الصواب وهو الحق؛ قال: والمخالف هو الباطل»،<sup>١١٨</sup> وهذا لا ريب فيه إن كان المقصود في أمور الدين وحقائقه، كما نقل القرطبي عن الزجاج: «للحال التي هي أقوم الحالات، وهي توحيد الله والإيمان برسوله».<sup>١١٩</sup>

١١٧ القرطبي، تفسير القرطبي، ١٠/٢٢٥.

١١٨ الطبري، تفسير الطبري، ١٧/٣٩٢.

١١٩ القرطبي، تفسير القرطبي، ١٠/٢٢٥.

وقد تكون على باهما في أمور المعاش والدنيا، فالقرآن لم يبين أحكام المعتقدات فحسب، بل جاء بأحكام ناظمة لأمر الدنيا من معاملات مالية وعلاقات اجتماعية وأحوال أسرية وشؤون دولية وغيرها، وهذا الباب ربما يحقق غير القرآن فيه هداية للحسن والقيّم، لكن القرآن يحقق فيه الهداية للتي هي أحسن وأقوم.

ومن اجتهد في الطاعة والعبادة من جنس ما أمر به الشرع، على وجه زائد عن هدي الشرع اعتبره النبي صلى الله عليه وسلم ليس منه وغضب عليه غضباً شديداً، فكيف بمن ترك هدي الشرع وفعل من غير جنسه بل ربما من جنس مناقض؟

يقول ابن حجر معلّقاً على الأحاديث<sup>١٢٠</sup> التي تشير للمعنى السابق: «ويقتضي - أيضاً - هذا الخطأ: أن الاقتداء به صلى الله عليه وسلم في العمل ليس هو أفضل، بل الأفضل الزيادة على هديه في ذلك، وهذا خطأ عظيم جداً» ثم قال: «فلهذا كان صلى الله عليه وسلم يغضب من ذلك غضباً شديداً لما في هذا الظن من القدح في هديه ومتابعته والاقتداء به»<sup>١٢١</sup>

فتأمل كلامه فيمن زاد في عبادة الله على الوصف المشروع، كيف لزم منه اعتقاد أن ما هو عليه أقوم وأفضل من الوجه المشروع، فكيف بمن ترك المشروع كله والتزم غيره؟.

فهذا هو حال من يعتبر أن غير أحكام الشريعة تحقق مقاصدها ومبادئها، وليس بالضرورة أن نلتزم بالأحكام، فمقتضاه أنه يظن أن غير الشريعة أفضل وأقوم، في أحسن الظنون به.

### ٣- تخلف الحكم بتخلف العلة

في هذا المنهج خلط بين العلة والمقصد، فمعلوم أن الأحكام الشرعية لها علة، فإذا تخلفت العلة، تخلف الحكم، كما قال أهل الأصول في القاعدة المشهورة: « يدور الحكم مع علته وجوداً وعلماً ».

١٢٠ منها: حديث عائشة رضي الله عنها قالت: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَهُمْ، أَمَرَهُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا يُطِيبُونَ، قَالُوا: إِنَّا لَسْنَا كَهَيْئَتِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَيَعْتَصِبُ حَتَّى يُعْرِفَ الْعَصَبَ فِي وَجْهِهِ، ثُمَّ يَقُولُ: (إِنَّ أَسْفَاكُمُ وَأَعْلَمَكُمُ بِاللَّهِ أَنَا). أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، برقم (٢٠).

١٢١ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ترقيم وتبويب محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٧هـ)، ٩٢/١.



والفرق بين العلة والمقصد، هو أن المقصد معنى عام ملحوظ للشارع ومطلوب تحقيقه من تشريع الحكم، كحفظ النسب مقصد لتحريم الزنا، وحفظ العقل مقصد من تحريم الخمر، أما العلة فهي سبب الحكم، والسبب لا يكون علة إلا إذا كان وصفاً ظاهراً، أي ليس خفياً، ومنضباً أي لا يتغير من شخص لآخر، ومناسباً أي يحقق مصلحة للشرع، وهذا ما بينه الأصوليون كما قال الآمدي في تعريف العلة: «وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم».<sup>١٢٢</sup>

ونزيد هذه النقطة وضوحاً فنقول: إن الحكمة من التشريع حين تكون خفية وغير منضبطة، لا يصح أن تكون علة للحكم بحيث يوجد بوجودها وينعدم بعدمها، بل يقام مقامها ما يظن أنه سبب تحققها مما هو ظاهر منضبط، كالمشقة في السفر، فهي الحكمة من تخفيف العبادات كقصر الصلاة وفطر رمضان، لكن المشقة خفية غير منضبطة، فيقام مقامها السفر نفسه لأنه مظنة وجودها، فإذا وجد السفر وجد الحكم، وكذلك تكوين الأسرة وإشباع الغريزة ومنع اختلاط الأنساب، يقام الزواج القائم على الشروط والضوابط الشرعية علة لتحقيقها، لأنه منضبط وظاهر.

وهنا جعلوا القاعدة «يدور الحكم مع مقصده أو حكمته وجوداً وعدمًا»، وهذا غير صحيح، لأن المقصد وإن كان هو الحكمة من التشريع أو الباعث عليه أحياناً، لكنه وصف خفي غير منضبط، فلا يتعلق به الحكم، ولنضرب مثلاً من السياسة الشرعية، تحريم تقليد المرأة الولاية العامة، وهو محل إجماع عند أهل العلم، فقد يجتهد البعض بأن سبب منعها هو قصور رأيها عن إدراك المضاعفات وحلها، وليس هذا الباب من شأنها، وقد يقول آخر بل خشية الفتنة لما سيضطرها الحكم للمخالطة والأسفار، وقد يقول ثالث ورابع غير هذا، ولو نظرنا بها جميعاً سنجد أنها أوصافاً خفية غير ظاهرة، وغير منضبطة تختلف من شخص لآخر، ولهذا لا تصلح للتعليل، وما يصلح للتعليل هو كونها امرأة فقط، فحيث كانت امرأة فلا.

فحين يأتي السياسيون المقاصديون فيجعلون واحداً مما سبق هو علة التحريم، ويجعلون الحكم يدور معه، فيجيزون لها تقليد الحكم إن تخلفت العلة التي رأوها فيها، فهنا يقعون بالخطأ الفادح والطامة الكبرى، ويعودون على الشريعة بنقيض مرادها.

وهذا يوقعهم في خلل آخر في مبحث العلة، وهو أن الوصف حتى يصلح لاعتباره علة يجب أن لا يعود على حكم الأصل بالنقض والإلغاء، لأن حكم الأصل منسئ العلة وهي فرع عنه، ولا يجوز للفرع أن يبطل الأصل،<sup>١٢٣</sup> وأشارت لهذا المعنى قبل قليل، ومثاله لو قلنا إن العلة من كفارة الوطء في رمضان هو زجر وتأديب المفطر، وعليه فإن الغني قد لا يؤثر فيه عتق رقبة فيجب عليه الصيام، وهو ما أفتى به أحد فقهاء المالكية لأحد أمراء الأندلس حين وطأ أهله في رمضان،<sup>١٢٤</sup> ولكن هذه العلة غير صحيحة لأنها تعود على حكم الأصل بالإبطال، وهو التخيير الثابت بالنص بين عناصر الكفارة، عتق رقبة فإن لم يجد فصيام شهرين، فإن لم يجد فإطعام ستين مسكيناً، وهذه العلة تبطل التخيير.

ولنعد لمثالنا السابق، فإن تعليل عدم ولاية المرأة بأي وصف غير كونها امرأة من الأوصاف التي سبق ذكرها، يعود على الحكم بالإبطال، لأنه سيصحح ولاية المرأة في حالة من الأحوال، وهو خلاف النص.

وهنا دعاء المقاصدية عندما يجعلون الغاية هي المقصد بغض النظر عن الوسيلة التي أمر الشرع بما للوصول للمقصد، فإنهم يعودون على الوسيلة بالنقض والإبطال، وهذا باطل بالاتفاق.

ولذلك كما اضطر علماؤنا قديماً لبيان شروط المصلحة ووضع ضوابط لها، كما فعل العز بن عبد السلام رحمه الله، حتى لا يصبح الهوى تشريعاً بذريعة المصلحة، نحن اليوم مضطرون للحدوث عن ضوابط المقاصد، وحجية الحكم والفتوى بها، وعلاقتها مع الحكم وجوداً وعدمًا، لأن الكثير جعل من هواه مصلحة معتبرة، ونظر إلى مفاصد مهمومة فالغى بها التشريع تحت عباء سد الذرائع.

١٢٣ ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيح حماد، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٤١٨ هـ)، ٨١/٤. ومحمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩ هـ)، ١١٣/٢.  
١٢٤ محمد بن يوسف الغرناطي، التاج والإكليل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦ هـ)، ٣٦٣/٣.

## الخاتمة

وبعد هذه الجولة اليسيرة في تاريخ المقاصد، والسير معه خلال الزمن، واستفادتي الكثيرة من كتابتي لهذا البحث، أضع خلاصة البحث، من نتائج وتوصيات.

### أولاً: النتائج:

١- علم المقاصد من أهم فنون الأصول، لأنه يعطي للشريعة مرونتها ويساعدها لملائمة المستجدات.

٢- ما يزال علم المقاصد جزءاً من علم الأصول، ولم يستقل عنه رغم محاولة البعض، ولا أظنه يمكن ذلك لشدة التداخل والتعلق بينهما.

٣- كانت المقاصد محل اعتبار عند السلف وزمن الصحابة، وليست مسألة مبتدعة من المتأخرين.

٤- يمكن القول إن المؤسس الأول للمقاصد هو الجويني، وبخلاف الشائع والمشهور من نسبة ذلك للشاطبي.

٥- كما يمكن القول إن الفضل في فتق وتأسيس المقاصد يرجع لفقهاء الشافعية، وليس للمالكية كما هو مشهور.

٦- ما تزال المقاصد رغم كثرة ما كتب بها، تحتاج لسد ثغرات كثيرة، وحل مشاكل علمية كثيرة فيها.

٧- أهمية الدراسة التاريخية لأي علم ومنه المقاصد، لأنها تضع الباحث على تصور شامل ومتكامل لمفردات هذا العلم ومراحل تكوينه.

### ثانياً: التوصيات

١- دراسة المقاصد في مقرر دراسي خاص، وليس في مباحث متفرقة في أبواب الأصول، لأن استقلالها في التعليم، يزيد من وضوحها وبيانها عند الدارس.

- ٢- العمل على مشروع علمي يرسم نظرية المقاصد بشكل متكامل، ويجب على كل حيثيات العلم وتساؤلاته.
- ٣- تفعيل المقاصد في التطبيق العملي عند المفتين، ضمن ضوابطها، لأن النوازل المستجدة، لا تستوعبها النصوص، وليست كل النوازل تلتقي مع أصول ثابتة في العلة ليقاس عليها، فلا يحل المشكلة إلا النظر المقاصدي.
- ٤- إعادة الحياة للمقاصد ببحثها وإعادة النظر في الموروث الأصولي، ولا سيما عند الشافعية، فالمقاصد ولدت وترعرعت عندهم ولكنها جدت وأثمرت عند المالكية، وقليلاً منها عند الحنابلة مع شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وما ذلك إلا لمرونة الأصول المالكية وملائمتها لفقهاء المقاصد لا سيما في باب المصلحة المرسلّة وسد الذرائع.
- ٥- ضرورة بيان ضوابط العمل بالمقاصد وحدود تعامل المجتهد معها، بل ضرورة بيان أهمية المتكلم والناظر في المقاصد.
- وأخيراً أحمد الله تعالى بما منّ به ووفق من إكمال هذا البحث، وأسأل الله تعالى أن ينفع به كاتبه وطالبي العلم جميعاً، وأن يكون قدم إضافة للأصوليين عامة وللمقاصديين خاصة، والحمد لله رب العلمين

## فهرس المرجع

- الأمدي، أبو الحسن (أبو القاسم) سيف الدين علي بن محمد بن سالم التعلبي (ت ١٢٣٣/٦٣١). الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.
- ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن مجد الدين عبد السلام الحراني (ت ١٣٢٨/٧٢٨). مجموع الفتاوى. تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، د.ت.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد (ت ١٤٤٩/٨٥٢). لسان الميزان. تحقيق عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، ٢٠٠٢.
- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري. ترقيم وتبويب محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار المعرفة، ١٣٩٧ هـ.
- ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. الهند: مجلة دائرة المعارف العثمانية، ط ٢، ١٣٩٢ هـ.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان البرمكي الأربلي (ت ١٢٨٢/٦٨١). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، ت.د.
- ابن رجب، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن رجب البغدادي الدمشقي الحنبلي (ت ١٣٩٣/٧٩٥). الذيل على طبقات الحنابلة. الرياض: مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
- ابن السبكي، أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت ١٣٧٠/٧٧١). طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: محمد الطناحي وعبد الفتاح الحلو. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤١٣ هـ.
- ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن صلاح الدين عبد الرحمن بن موسى الشهرزوري (ت ١٢٤٥/٦٤٣). طبقات فقهاء الشافعية. تحقيق: محي الدين علي نجيب. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط ١، ١٩٩٢.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر التونسي (ت ١٨٧٩-١٩٧٣). مقاصد الشريعة الإسلامية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١.
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري (ت ١١٤٨/٥٤٣). القيس في شرح موطأ مالك بن أنس. تحقيق: محمد عبد الله ولد كرم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ١٩٩٢.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الصالح الحنبلي (ت ١٦٧٩/١٠٨٩). شذرات الذهب في أخبار من ذهب. تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط. بيروت: دار ابن كثير، ط ١، ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد الرازي القزويني الهمداني (ت ١٠٠٤/٣٩٥). معجم مقاييس اللغة. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م.
- ابن فرحون، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد الجبائي المدني المالكي (ت ١٣٩٧/٧٩٩). الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب. تحقيق: محمد الحمدي. القاهرة: دار التراث للطبع والنشر، د.ت.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الدمشقي الحنبلي (ت ١٣٥٠/٧٥١). مفتاح دار السعادة. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

- ابن قيم الجوزية. مدارج السالكين. تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن شهاب الدين عمر بن كثير بن ضو بن درع كثير القيسي القرشي الشافعي (ت ١٣٧٣/٧٧٤). تفسير ابن كثير. ت: محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي بن أحمد الأنصاري الرويعي (ت ١٣١١/٧١١). لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجه القزويني (ت ٨٨٧/٢٧٣). سنن ابن ماجه. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء العربية، د.ت.
- ابن النجار، أبو بكر تقي الدين محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحى الخنبلي (ت ١٠٦٤/٩٧٢). شرح الكوكب المنير. تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد. الرياض: مكتبة العبيكان، ط ٢، ١٤١٨ هـ.
- أبو داود السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي (ت ٨٨٩/٢٧٥). سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- أحمد بابا التنبكتي، أبو العباس أحمد بابا بن أحمد بن الحاج أحمد بن عمر بن محمد السوداني (ت ١٠٣٦/١٦٢٧). نيل الانتهاج بتطريز الديباج. تحقيق: عبد الحميد الهرامة. طرابلس ليبيا: دار الكتاب، ط ٢، ٢٠٠٠ م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي (ت ٨٧٠/٢٥٦). الجامع الصحيح (صحيح البخاري). تحقيق: محمد زهير الناصر. بيروت: دار طوق النجاة، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- البدوي، يوسف. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية. الأردن: دار النفائس، د.ت.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى (ت ٨٩٢/٢٧٩). سنن الترمذي. تحقيق: بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨ م.
- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي ركن الدين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الطائي النيسابوري (ت ١٠٨٥/٤٧٨). البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن محمد عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م.
- الجويني. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. مكتبة إمام الحرمين، ط ٢، ١٤٠١ هـ.
- الحكيم الترمذي، أبو عبد الله محمد بن علي بن حسن (ت ٩٣٢/٣٢٠). إثبات العلل. تحقيق الدكتور خالد زهري. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء، ١٩٩٨.
- الخادمي، نور الدين. علم المقاصد الشرعية. الرياض: مكتبة العبيكان، ط ١، ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م.
- الريسوني، أحمد. «إمام الفكر المقاصدي». ضمن كتاب ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين. هذا البحث قَدّم في ندوة الذكرى الألفية لإمام الحرمين بتاريخ ٢١/١٩ ذي الحجة ١٤١٩ - ٨/٦ نيسان ١٩٩٩ في الدوحة. الدوحة: جامعة قطر كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، ١٩٩٩.
- الريسوني. نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط ٢، ١٤١٢ هـ ٢٠١٢ م.

## تاريخ مقاصد الشريعة الإسلامية

- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركماني الدمشقي (ت ١٣٤٨/٧٤٨). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والعلماء. تحقيق: بنشار عواد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٣ م.
- الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الطبرستاني (ت ١٢٠٦/٦٠٦). الحصول. تحقيق: جابر العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤١٨ هـ.
- الزركلي، أبو غيث محمد خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي (١٨٩٣/١٩٧٦). قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين (الأعلام). بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٥، ٢٠٠٢ م.
- الزنجشيري، أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي (ت ١١٤٤/٥٣٨). أساس البلاغة. تحقيق: محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م.
- الشوكاني، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الصنعائي اليمني (ت ١٨٣٤/١٢٥٠). إرشاد الفحول. تحقيق: أحمد عزو عناية. بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤١٩ هـ.
- الصفدي، أبو سعيد صلاح الدين خليل بن عز الدين بن أبيك بن عبد الله (ت ١٣٦٣/٧٦٤). الوافي بالوفيات. تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى. بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد البغدادي (ت ٩٢٣/٣١٠). جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري). بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠ م.
- الطوفي، أبو الربيع نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الحنبلي (ت ١٣١٦/٧١٦). رسالة رعاية المصلحة. تحقيق: أحمد السايح. بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ط ١، ١٤١٣ هـ.
- العالم، يوسف. المقاصد العامة للشريعة الإسلامية. المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- العامري، أبو الحسن محمد بن يوسف (ت ٩٩٢/٣٨١). الإعلام بمنآقب الإسلام. تحقيق: أحمد عبد الحميد غراب. الرياض: دار الأصاله للثقافة والنشر، ط ١، ١٤٠٨ هـ ١٩٩٨ م.
- العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي الشافعي (ت ١٢٦٢/٦٦٠). قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د. ت.
- الغزالي، أبو حامد حجة الإسلام محمد بن محمد بن أحمد الطوسي (ت ١١١١/٥٠٥). المستصفي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م.
- الغزالي. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. تحقيق: حمد الكبيسي. بغداد: مطبعة الإرشاد، ط ١، ١٣٩٠ هـ ١٩٧١ م.
- الفاسي، محمد علال (١٩١٠-١٩٧٤). مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها. الرباط: دار الغرب الإسلامي، ط ٥، ١٩٩٣ م.
- الفاسي. دفاع عن الشريعة. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ٢٠١١.

الفيومي، أبو العباس خطيب الدهشة أحمد بن محمد بن علي الحموي (ت ١٣٦٨/٧٧٠-٦٩). المصباح المنير. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحيم المصري (ت ١٢٨٥/٦٨٤). أنوار البروق في أنواع الفروق. تحقيق: عمر حسن القيام. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ.

القرافي. شرح تنقيح الفصول. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١، ١٣٩٣ هـ.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي (ت ١٢٧٣/٦٧١). الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي). تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ ١٣٦٤م.

القفال الكبير، أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي الشافعي (ت ٩٧٦/٣٦٥). محاسن الشريعة في فروع الشافعية. تحقيق: محمد علي سمك. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٧.

مالك بن أنس، أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر اليميني (ت ٧٩٥/١٧٩). موطأ مالك. تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف. القاهرة: المكتبة العلمية، ط٢، د.ت.

محموظ، محمد. تراجم المؤلفين التونسيين. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٤م.

مسلم بن الحجاج، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري (ت ٨٧٥/٢٦١). الجامع الصحيح (صحيح مسلم). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبد الله المالكي (ت ١٤٩٢/٨٩٧). التاج والإكليل على مختصر خليل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦ هـ.

موقع إسلام ويب. «محمد علال الفاسي (١٣٢٦-١٣٩٤ هـ)»، تاريخ الاستفادة: ٣ نيسان

<https://www.islamweb.net/ar/article/٢٠٢٠/٤٣٤٢>

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي (ت ٩١٥/٣٠٣). سنن النسائي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، د.ت.

نويهض، عادل. معجم المفسرين. تحقيق الشيخ حسن خالد. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، ط٣، ١٤٠٩ هـ.

اليوبي، محمد سعد بن أحمد بن مسعود. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية. الرياض: دار الهجرة، ط١، ١٤١٨ هـ ١٩٩٨م.



## Kaynakça

- Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Ebü'l-Abbâs Ahmed Bâbâ b. Ahmed b. Hâc Ahmed b. Ömer b. Muhammed es-Sûdânî (ö. 1627/1036). *Neylü'l-ibtihâcbi-ta'rifü'd-Dîbâc*. thk. Abdülhamîd el-Herâme. Trablus-Libya: Dâru'l-Kâtib, 2. Basım, 2000.
- Âlim, Yûsuf. *el-Makâsîdü'l-âmmeli's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Yy: el-Ma'hedü'l-Âlîlî'l-Fikri'l-İslâmî, 1412 h.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi (ö. 12/63133). *el-İhâkâm fi uşûli'l-aḥkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Âmirî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. Yûsuf (ö. 992/381). *el-İ'lâmbi-menâkıbi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdülhamîd Gurâb. Riyad: Dâru'l-Asâleli's-Sekâfe ve'n-Neşr, 1408/1998.
- Bede'î, Yûsuf. *Makâsîdü's-şeria 'inde İbn Teymiyye*. Ürdün: Dâru'n-Nefâs, ts.
- Buhârî, Ebü'Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 870/256). *el-Câmi'u's-şahîh (Şahîhu'l-Buhârî)*. thk. Muhammed Züheyr en-Nâsir. Beyrut: DâruTavki'n-Necât, 1422 h.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâi en-Nisâbüri (ö. 1085/478). *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. thk. Salâh b. Muhammed 'Avîda. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cüveynî. *Ğiyâşü'l-ümem fi iltiyâsî'z-ẓulem*. thk. Abdülazîm ed-Dîb. Yy: Mektebetü İmâmî'l-Haremeyn, 2. Basım, 1401 h.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdi (ö. 889/275). *es-Sünen (Sünenü Ebî Dâvûd)*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Fâsî, Muhammed Allâl (1974-1910). *Maḳâsîdü's-şer'ati'l-İslâmiyye ve mekârimuhâ*. Rabat: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 5. Basım, 1993.
- Fâsî. *Difâani's-şeria*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 2011.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs Hatîbüddehşe Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî (ö. 69-1368/770). *el-Miş-bâhu'l-münîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Hücetü'l-İslâm Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî (ö. 1111/505). *el-Müstasfâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gazzâlî. *Şifâ'ü'l-galîl fi beyâni's-şebhe'l-muḥîl ve mesâliki't-ta'îl*. thk. Hamd el-Kebîsî. Bağdat: Matbatü'l-İrşâd, 1390/1971.
- Hâdimî, Nureddin. İlmü'l-makâsîdü's-şeriyye. Riyad: Mektebetü'l-'Abikân, 1421/2001.



# التَّطَوُّر الدَّلَالِي لِمَعْنَى الصُّدُورِ وَالْوُرُودِ

**المُلخَص:** في رحلة الزمن تتغير الأشياء، ولكل لغة رحلة زمنية تتكفل بتغيير بعض ألفاظها عن طريق انتقالها من سياق إلى آخر، وتتكفل بمجر بعض ألفاظها الأخرى تبعاً لتغير الظروف الثقافية والاجتماعية والحضارية لكل مجتمع، وقد تتطور بعض الألفاظ أيضاً عبر مرورها في تاريخ العصور. وتطور الألفاظ إما أن يكون بالانتقال بين المحسوسات، وإما أن يكون بانتقال المفهوم من الحسي إلى المجرد، وإما أن يكون عن طريق الاستعمال المجازي للفظ. وقد مهّدت للموضوع بمدخل يتحدّث عن التطور الدلالي، وأهم عوامله (الاجتماعي، والنفسي، واللغوي)، ومحاور علم الدلالة، والفرق بين علم الدلالة والدراسة المعجمية، ثم الفرق بين الدلالة المعجمية والدلالة الاستعمالية والدلالة المجازية، وبعد ذلك تحدّث عن بعض العلامات التطورية في المعاجم العربية القديمة. وجاءت دراسة كل من كلمتي الصُّدُورِ وَالْوُرُودِ بداية من حيث الدلالة المعجمية، ثم الدلالة الاستعمالية والمجازية، وبعد ذلك رصدت ورودها في القرآن الكريم، ثم ورودها في الشعر العربي (الجاهلي، الأموي، العباسي، الحديث)، انتهاء بتحديد التطور الدلالي الذي طرأ عليهما.

**الكلمات المفتاحية:** التَّطَوُّر، الدَّلَالِي، الصُّدُور، الوُرُود .

## Semantic Development of the Meaning of al-Sudūr and al-Vurūd

**Abstract:** The time goes and everything changes. Language is affected by this. In this changing process, while some words change because of context, some other words have alteration because of the social, civilian and cultural situations. Even some words may become archaic. Throughout history this renovative structure may have become a process that concrete nouns mean intangible terms or metaphorical meaning. In the introduction chapter, meaning changing, social, psychological and linguistic causes of this change, semantics and the difference between semantics and lexicology, lexicological meaning, metaphorical meaning daily, usage meaning are discussed. Meaningful improvement in Arabic lexicons is mentioned. The main theme of the study is semantical analysis of الورد and الصدور. In this semantic analysis, lexicological, metaphorical and daily usage meanings of these words are given. The meanings in the Arabic poetry (Jahiliyyah, Umayyad, Abbasid and contemporary periods) and Quran are found out. At last, the meaning changes are assessed.

**Keywords:** Development Semantic, as-Sudūr, al-Vurūd.

## Sudūr ve Vurūd Kavramlarının Anlamsal Gelişimi

**Öz:** Zaman içerisinde her şey değişir. Dil de bu değişimden etkilenir. Bu değişim sürecinde bazı kelimeler, bağlamdan kaynaklanan değişimler yaşarken bazıları da sosyal, medeni ve kültürel koşullara göre değişime uğrayabilir ve hatta tamamen kullanımdan çıkabilirler. Tarih boyunca süregelen bu hareketli yapı, somut varlıkları karşılayan kelimelerin anlamları arasında, somut varlık için kullanılan kelimenin soyut anlamlı bir kavramı karşılaması şeklinde, ya da kelimenin mecaz anlamıyla kullanımı sırasında meydana gelebilmektedir. Çalışmamızın giriş bölümünde anlam değişimi, bu değişime sebep olan sosyal, psikolojik ve dilsel etkenler, anlambilim, anlambilim ile genel sözlük çalışmaları arasındaki fark, sözlük anlam, mecaz anlam ve kullanımdaki anlam gibi konulara yer verilip eski Arap sözlüklerinde bulunan anlamsal gelişime değinilmiştir. Çalışmamızın konusu olan الورد ve الصدور lafızlarının semantik analizini yaparken bu kelimelerin sözlük anlamı, mecaz anlamı ve kullanımdaki anlamları verilmiş, Kur'an ve Arap şiirinde (Cahiliye, Emevi, Abbasi, Modern Dönem) kullanıldığı manalar tespit edilmiş, son olarak meydana gelen anlam değişimleri değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** et-Tatavvur ed-Delali (Anlamsal gelişim), es-Sudur, el-Vurud.

## المقدمة

يقدم هذا البحث دراسة عن التطور الدلالي لكلمتين اخترتهما من المتضادات كثيرة الورد في الشعر القديم؛ لرصد الحركة التطورية لِلْفَظَيْنِ يَجْمَعُهُمَا الطَبَاقُ المعنوي، وفي ذلك متعة في العمل ولاسيما أن العرب تهتم بذكر المتضادات وتعتمد عليها عند تفسير الألفاظ في المعاجم، فكانت مادة البحث هي لفظتا: (ورد) و(صدر)، وتمثلت إشكالية البحث بالسؤالين: إلى أي مدى حافظت الألفاظ عبر رحلتها الطويلة على مر العصور على معناها الأول؟ وكيف تطورت ابتداء من ورودها في القرآن الكريم، ومروراً بمعجمات العربية، وانتهاء بعصور الشعر المختلفة؟

أما عن منهج العمل فقد راعيت التاريخ في ترتيب المعاجم والنقل عنها، فكان كتاب مفردات القرآن الكريم للراغب الأصفهاني ٤٢٥هـ أولها، فأساس البلاغة للزمخشري ٥٣٨هـ، فلسان العرب لابن منظور ٧١١هـ، وختاماً المعجم الوسيط، وقد عرضت اللفظتين وفق عناوين محددة؛ فبداية أثبتت الدلالة المعجمية مراعية الترتيب التاريخي للمعاجم كما ذكرت، وعند إثباتها تحريث المكرر من المعاني في المعاجم التي عدت إليها فلم أذكره إلا حين ورد للمرة الأولى، وبعد الدلالة المعجمية أثبتت الدلالة الاستعمالية والمجازية، وقد ساعدني في ذلك أساس البلاغة في حين، وفي حين آخر اعتمدت على الملاحظة الشخصية في تحديد الدلالة الاستعمالية للفظ، وبعد ذلك رصدت ورود اللفظ في القرآن الكريم، وأحصيت عدد الآيات التي ورد فيها اللفظ المدروس، وحين كثر عددها اكتفيت ببعض الآيات للتمثيل، لكنني استوفيت في الأمثلة المذكورة المعاني المختلفة للفظ الواحد وفق ما يحدده السياق، ثم رصدت حركة اللفظ في الشعر العربي على مر العصور، واخترت من كل عصر ثلاثة دواوين لشعراء مختلفين.

وقبل الشروع في دراسة الألفاظ المختارة مهّدت لفكرة التطور الدلالي في مدخل البحث، فتحدثت فيه عن تعريف التطور الدلالي وأهم عوامله وطرائقه، وميزت بين الدلالة المعجمية والدلالة الاستعمالية والدلالة المجازية للألفاظ، وبيّنت في ذلك المعاني التي ورد بها اللفظ وكيفية حفاظه على معناه حيناً، وكيفية تطوره في حين آخر، وبيّنت أن بعض الألفاظ هُجر استعمالها في بعض السياقات التي كانت تُستعمل فيها، وفي نهاية الدراسة لكل لفظ حددت التطور الدلالي الذي طرأ عليه بعد استعراض مسيرة حياته في المعاجم

وفي القرآن الكريم وفي الشعر العربي على مرّ العصور، وما ذكرته يعتمد على جهد شخصي وملاحظة قاصرة لكن حسبي من ذلك المحاولة.

## العرض والمناقشة:

### مدخل

إنّ الشروع في بحث الدلالة وتطورها فيما يخصّ ألفاظ العربية التّرة، يتطلب الوقوف على بعض المفاهيم التي تُعين الباحث في فهم قضية التطور الدلالي واستيعابها، وأهم ما نقف عليه:

### ١\_ التطور الدلالي:

بدأت عناية علماء الدلالة بموضوع التطور الدلالي من أوّل القرن التاسع عشر، وقد حاولوا بوساطته تأطير تغيّر المعنى ببعض القوانين أو القواعد، فبحثوا في هذه المسألة عن أسباب تغير الدلالة وأشكال ذلك وصوره، وعرفوا التطور الدلالي بأنه تغيّر معاني الألفاظ عبر الزمن<sup>١</sup>، ومن المعلوم أنّ الألفاظ تربطها بدلالاتها علاقة يئاط بها حدوث التطور، فكلما حدث تغير في هذه العلاقة تغيّر المدلول، والتطور في مفهوم علم الدلالة لا يكون باتجاه متصاعد دائماً، فقد يحدث أن يُضاف إلى المعنى أو يخصص، ويمكن أن يتسع أو يُعمّم، فيكون انتقال اللفظ من معناه الضيق أو معناه الخاص إلى معناه العام أو الاتساعي، وقد يحدث العكس، ولذلك يفضل بعض علماء اللغة المحدثين مصطلح تغير المعنى عوضاً عن مصطلح التطور الدلالي؛ يقول المسدي في ذلك: «إن كل الألسنة البشرية ما دامت تتداول فإنها تتطور، ومفهوم التطور هنا لا يحمل شحنة معيارية لا إيجاباً ولا سلباً، وإنما هو مأخوذ في معنى أنّها تتغير إذ يطرأ على بعض أجزائها تبدل نسبي في الأصوات والتركيب من جهة، ثم في الدلالة على وجه الخصوص، ولكن هذا التغير هو من البطء بحيث يخفى عن الحس الفردي المباشر»<sup>(٢)</sup>.

١ ينظر: عبد السلام المسدي، اللسانيات وأسسها المعرفية، (تونس: المطبعة العربية، ١٩٨٦م)، ٣٨.

٢ المسدي، اللسانيات، ٣٨.

يُعدّ التغير الدلالي ظاهرة طبيعية، يمكن تعقبها بوحي لغوي لآلية تحرك النظام اللغوي الدينامي، فالعلامة اللغوية تنتقل من فضاء دلالي معين إلى فضاء دلالي آخر، وهذا ما يمكن أن يدرس في مسائل المجاز، أما فيما يخص حركية اللغة الدائبة فقد تتراجع الدلالة الأصلية للكلمة لتفسح المجال للدلالة المرتبطة بالسياق أو لقيمة تعبيرية ما أو لقيمة أسلوبية، فتتحول الكلمة بذلك إلى مفهوم أصلي جديد، ومن الممكن أن ينزاح المفهوم الجديد أيضاً ليحل محلّه مفهوم آخر، وبهذا الشكل يستمر التطور الدلالي في حركة دائمة وغير متناهية وتتميز بأنها تسير ببطء وخفاء أحياناً، ناهيك من أن ما يطرأ على بنية الكلمة من التغيير لا يحدث إلا إذا توفرت عوامل موضوعية وأخرى ذاتية تدفع العناصر اللغوية إلى تغيير دلالاتها، وقد حصر علماء الدلالة هذه العوامل في ثلاثة أنواع: عوامل اجتماعية ثقافية، وعوامل نفسية، وعوامل لغوية، وقد يوجد غير هذه العوامل المذكورة التي تتحكم في حركة التطور الدلالي.<sup>(٣)</sup>

## ٢\_ أهم عوامل التطور الدلالي:

### ١\_ العامل الاجتماعي الثقافي:

تنتقل الألفاظ من دلالتها الحسية إلى دلالة تجريدية؛ وذلك بسبب رقي العقل الإنساني، على أن هذا الانتقال يكون تدريجياً، ثم من الممكن أن تندثر الدلالة الحسية الأساسية فاسحة المجال للدلالة التجريدية، لكن قد تبقى مستخدمة بالتزامن مع الدلالة التجريدية فترة طويلة من الزمن.<sup>(٤)</sup>

### ٢\_ العامل النفسي:

يبتعد المجتمع في أحيان عن استعمال بعض الكلمات بسبب دلالاتها المكروهة وغير المحببة، أو لأن ذوق الإنسان يمجها ولا يقبلها، وهذا ما تُسمّيه باللامساس<sup>(٥)</sup>، وهو خاضع لثقافة

٣ ينظر: منقور عبد الجليل، علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي، (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١)، ٦٩-٧٠.

٤ يُنظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، (مصر: مكتبة أنجلو المصرية، ١٩٧٢م)، ١٦١-١٦٢.

٥ اللامساس: يُعرف في علم اللغة أنه التراكيب التي يتجنبها النَّاسُ لاعتبارات كثيرة. وهو مصطلح يطلق على كل ما يحرم الاقتراب منه أو يحرم لمسه، وعلى كل ما هو مقدس. وهو مُصطلح بولنيزي، يستبدله بعضهم بـ Taboo.

المجتمع وكيفية تفكيره وإحساسه الأخلاقي التربوي، فالمجتمع اللغوي قد يلجأ إلى تغيير لفظ ذي دلالة مملوكة بلفظ آخر له دلالة يستلطفها الذوق العام ويستحسنها، فكأن اللامساس ينتج عنه تحايل في أسلوب التعبير أو لينثقل إنه التلطف، وهو في حقيقة الأمر إبدال الكلمة الحادة بكلمة أقل وطأة وحدّة، وهذا التوجه نحو التلطف في استعمال الدلالات اللغوية يعد سبب تغير المعنى.<sup>(٦)</sup> كأن نستبدل كلمة الكذب في بعض الحوارات بقولنا: (عدم الصدق)، وكاستبدال كلمة (بَشَع) بما يدلُّ عليها كقولنا مُسْتَعْمِلِينَ النَّفْيِ: (ليس جميلاً).

### ٣\_ العامل اللغوي:

يحدث أن نجد في اللغة بعض الفجوات المتعلقة بالمعاني المعجمية، ولا نستطيع بسببها أن نقع على اللفظ المعبر عن الدلالة الجديدة، فيعمد أهل اللغة إلى ملئها بوساطة الاشتقاق مثل: (حَمْدَلٌ، بَسْمَلٌ)، أو الاقتراض اللغوي مثل: (الموسيقا، دُسْتور)، وقد ينحو أصحاب اللغة نحو المجاز ويتبدعون دلالة جديدة، أو ينقلون دلالة من حقل دلالي إلى آخر، والأمثلة على ذلك كثيرة في اللغة العربية؛ كقولنا: (أسنان المشط)، فدلالة «الأسنان» نُقِلت من حقل دلالي متعلق بالكائن الحي عامة إلى حقل آخر بعيد ويخص «المشط». ومثل ذلك قولنا: «أرجل الكرسي»، و«ظهر السيف»، و«كبد السماء»، وغيرها من التراكيب اللغوية. إن هذه الأسباب هي أهم العوامل المتحركة بالتطور الدلالي أو تغير المعاني وانتقالها، وقد كتب إبراهيم أنيس فصلاً في كتابه «دلالة الألفاظ» شرح فيه أسباب تغير المعنى ومظاهر هذا التغير، وشبهها بمظاهر المرض وأعراضه، وحصرها في خمسة مظاهر؛ هي: تخصيص الدلالة، تعميم الدلالة، انحطاط الدلالة، رقي الدلالة، وتغيير مجال الاستعمال (المجاز).<sup>(٧)</sup>

**وتخصيص الدلالة** معناه أن تتحول الدلالة من المعنى الكلي إلى الجزئي، أو يصبح مجال استعمالها ضيقاً، أما **تعميم الدلالة** فمعناه أن يصبح عدد ما تشير إليه الكلمة أكثر من السابق، أو يصبح مجال استعمالها أوسع من ذي قبل. أما **رقي الدلالة** وانحطاطها

وهو يعني كل كلام محظور استعماله اجتماعياً.

٦ ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م)، ٢٤٠.

٧ ينظر: إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ١٥٢-١٦٧.

فيجعله علماء الدلالة تحت مصطلح «نقل المعنى»<sup>٨</sup>، فالكلمة قد تتردد بين الرقي والسمو والانحطاط في سُلّم الاستعمال الذي تواضع عليه المجتمع، بل قد تصعد الكلمة الواحدة إلى القمة وتهبط إلى الحضيض في وقت سريع وقصير، فكانت دلالة طول اليد كناية عن الكرم والسخاء، وهي قيمة عليا لكنها أضحت وصفاً للسارق، إذ يقال: فُلانٌ طويل اليد. أما تغيير أفق الاستعمال بنقل الدلالة من حقلها الحقيقي إلى المجازي فيضربون له كلمة ”رسول“ مثلاً، وهي كلمة تطلق من يُرسل لأداء مهمة وإيصال رسالة ما، ثم حُوّل مجال استعمالها الدلالي فصارت تدل على شخص «النبي» ﷺ بحيث وباتت تخطر في البال كلما استعملت في الخطاب اللغوي اليومي.<sup>(٩)</sup>

### ٣\_ محاور علم الدلالة:

- لعلم الدلالة محاور أساسية يهتمّ بها الدالليون، وهي تتطلب ربطاً بجوانب من الدراسات اللغوية، ثم تتفرع إلى وجهات تطبيقية وتحليلية يكثر فيها الاجتهاد، وتتعدد الآراء. وهذه المحاور هي:
- العلاقة الرمزية بين الدال والمدلول، والمنعكسات الاجتماعية والنفسية والفكرية.
  - التطور الدلالي: أسبابه وقوانينه، والعلاقات السياقية والموقعية في الحياة والعلم والفن.
  - والمحور الثالث يتصل بالمجاز وتطبيقاته الدلالية، وصلاته الأسلوبية.<sup>(١٠)</sup>

### ٤\_ الفرق بين علم الدلالة والدراسة المعجمية:

إن الدراسة المعجمية لا تهتم إلا بوصف فحوى الكلمات عند تسجيلها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المعجمات لم تتابع حركة الألفاظ التطورية ومسيرها في الأزمنة اللاحقة لعصر الاحتجاج، وبوضوح أكبر نستطيع القول إن الدارسين ميّزوا بين ضربين من الدلالة؛ الأول معجمي يقدمه مصنّفو المعاجم، والثاني هو الدلالة التي يقدمها السياق.<sup>(١١)</sup>

٨ ينظر: إستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، (القاهرة: مكتبة الشباب، د. ت.)، ١٦٤.

٩ ينظر: أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٨.

١٠ ينظر: فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، ٩.

١١ ينظر: فايز الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، (دمشق: دار الفكر، د. ت.)، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢١٢.



## ٥\_ الفرق بين الدلالة المعجمية والدلالة الاستعمالية والدلالة المجازية:

- **الدلالة الوَضَعِيَّة**: يقول عادل عبد الجبار في تعريفها: «إن المعنى المعجمي الإفرادي هو مدلول التركيب أو اللفظ، أو هو محصلة علاقات الكلمة بالكلمات الأخرى في نفس المجال الدلالي». (١٢)
- **الدلالة الاستعمالية**: هي أن يدلّ اللفظ على معناه الحقيقي أو معانيه المجازية، لكن بقرينة مرتبطة بالسياق الذي يوضحها، فالألفاظ المفردة لا تستعمل لإفادتها مدلولاتها إلا في التركيب. (١٣)
- **الدلالة المجازية (التأويلية)**: هي أن تخرج دلالة اللفظ من حقيقتها إلى الدلالة المجازية، وفي ذلك يُعدّ المجاز الذي يعتمد على القرينة وضعاً تأويلياً. (١٤)

## ٦\_ علامات تطورية في المعاجم العربية القديمة:

إن مطالعة متوالية في لسان العرب وأساس البلاغة وغيرهما من المعاجم الأخرى، تعطي فرضية حديثة تقول: إن معاجمنا إضافة إلى تأديتها دورها في إعطاء الدلالة العامة، تستطيع إضاءة جوانب من تاريخ الألفاظ ودلالاتها. وقد بدأ التطور الدلالي بالانتقال من المحسوس إلى المجرد، وهناك تطور بين المحسوسات عن طريق التوسع والتعميم، وهناك ما هو عن طريق انتقال الدلالة من مجال إلى آخر عن طريق التشبيه والاستعارة المستنديين إلى مسوغات الشبه الكلي أو الوظيفي. (١٥)

## ١\_ التَّطَوُّرُ الدَّلَالِيُّ لِلْفِظِ الصُّدُورِ:

• **الدَّلَالَةُ الْمُعْجَمِيَّة**:

**الصُّدْر**: هو الجارحة؛ قال تعالى: «رب أشرح لي صدري» [طه/٢٥]، والجمع: صدور. وقال: «وحصل ما في الصدور» [العاديات/١٠]، «ولكن تعمى القلوب التي في

١٢ عادل عبد الجبار زاير، معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربية، (بيروت: مكتبة ناشرون، ١٩٩٧)، ٦٣.

١٣ يُنظر: زاير، معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربية، ٦٣.

١٤ يُنظر: زاير، معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربية، ٦٤.

١٥ يُنظر: الداية، علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق، ٢٢٥، ٢٢٦، ٣٥٢.

**الصدر**» [الحج/٤٦]. ثم استعير لمقدم كل شيء مثل صدر القناة، وصدر المجلس، والكلام، وكذلك الكتاب. وصدّره: أصاب صدره، أو قصد قصده. وقيل: رجل **مصدر**: يشكو صدره، وإذا عدي صدر ب (عن) يذهب إلى معنى الانصراف، تقول: صدرت الإبل عن الماء صدراً، وقال تعالى: «يومئذ يصدر الناس أشتاتاً» [الزلزلة/٦]. والمصدر في الحقيقة: عن الماء وموضعه وزمانه، وفي تعارف النحويين هو اللفظ الذي تُشتق منه الأفعال. والصدّار: ثوب يغطي به الصدر. وصدّر الفرس: جاء سابقاً بصدرة، قال بعض الحكماء إن الله تعالى إذا ما ذكر القلب ففي ذلك إشارة إلى العقل والعلم نحو: «إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» [ق/٣٧]، وحيثما ذكر الصدر ففي ذلك إشارة إلى العلم والذهن وإلى سائر القوى كالشهوة والهوى والغضب وغيرها، ومعنى قوله تعالى: «رب اشرح لي صدري» [طه/٢٥]، سؤال ودعاء لإصلاح القوى والحال، وكذلك قوله تعالى: «ويشف صدور قوم مؤمنين» [التوبة/١٤] إشارة إلى تعافي نفوسهم وما يُخالطها من قوى، والله أعلم.<sup>(١٦)</sup>

وعن الزمخشري أنه يقال: **صدروا عن الماء صدوراً** وصدراً. وأصدرتهم عنه. وتصدروا. ولبست المجدد الصدر، وأعرق الدمع صدرها؛ وهو نوع من الثياب تغطى به الرأس والصدر. وشد البعير بالتصدير وهو حبل يُشد في صدره. وأسد مصدر: شديد الصدر. ورجل أصدر مصدر: مشرف الصدر قوي الصدر، والصدرة: أعلى الصدر. ونعجة **مصدرة**: سوداء الصدر.<sup>(١٧)</sup>

أما في لسان العرب فالصدر: أعلى كل شيء ومقدمه وأوله حتى إنهم ليقولون صدر النهار والليل وصدّر الشتاء والصيف، وما أشبه ذلك مذكراً. والصدر واحد الصدور وهو مذكر. وصدّر القناة أعلاها، وصدّر الأمر يعني أوله، وصدّر كل شيء أوله وكل ما واجهك صدّر، وصدّر الإنسان منه، وجمعه صدور. والصدور: الطائفة من الشيء، والمصدر: الذي يشتكي صدره. وبنات الصدر: خلل عظامه، وصدّر يصدّر صدراً: أي شكا صدره. وصدّر فلان فلاناً يصدّره صدراً: أصاب صدره. ورجل أصدر: عظيم الصدر، ومصدر: قوي الصدر شديد، وكذلك الذئب والأسد. وفرس مصدر: وصل العرق

١٦ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦)، ٤٧٧.

١٧ ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، (بيروت: مكتبة ناشرون، ١٩٩٦)، ٢٤٥-٢٤٦.

## التَّطَوُّرُ الدَّلَالِيُّ لِمَعْنَى الصُّدُورِ وَالْوُرُودِ

إلى صَدْرِهِ، وَالْمُصَدَّرُ من الخيل والغنم: ذو اللَّبَّةِ البيضاء، وقيل هو من التَّعَاجِ السَّوداءِ الصدر مع بياض سائرهما. وَالتَّصَدُّرُ: نَصَبُ الصَّدْرِ فِي الجُلُوسِ، وَصَدَّرَ كِتَابَهُ: جَعَلَ لَهُ صَدْرًا، وَتَصَدَّرَ الفَرَسُ وَصَدَّرَ كِلَاهِمَا تَقَدَّمَ الخَيْلُ بِصَدْرِهِ. وَمَا يَقُولُهُ كُتَّابُ الدَّوَابِّينَ صُودِرَ فُلَانٌ القَائِمَ عَلَى مَالٍ يُؤَدِّيهِ؛ أَيْ فُورِقَ عَلَى مَالٍ ضَمِنَهُ. وَالصَّدَارُ: ثَوْبٌ رَأْسُهُ كَالْمِغْنَعَةِ وَأَسْفَلُهُ يُعْشَى الصَّدْرَ وَالمُنَكَّبَيْنِ تَلْبَسُهُ المَرَأَةُ. وَصَدَّرُ القَدَمِ: مُقَدِّمُهَا مَا بَيْنَ أَصَابِعِهَا، وَصَدَّرُ السَّهْمِ: مَا جَاوَزَ وَسَطَهُ إِلَى مُسْتَدَقِّهِ، وَسَهْمٌ مُصَدَّرٌ: غَلِيظُ الصَّدْرِ، وَصَدَّرُ الرَّمْحِ كَذَلِكَ، نَقُولُ يَوْمَ كَصَدَّرِ الرَّمْحِ: أَيْ شَدِيدِ ضَيْقٍ. وَالتَّصْدِيرُ: حَزَامُ الرِّجْلِ وَالمُهَوِّجِ، وَيَكُونُ فِي صَدْرِ البَعِيرِ. وَالصَّدْرُ: الأَسْمُ مِنْ صَدَرْتِ عَنِ المَاءِ وَالبِلْدَانِ. وَفِي المَثَلِ: «تَرَكْتَهُ عَلَى مِثْلِ لَيْلَةِ الصَّدْرِ» يَعْنِي لَمَّا صَدَرَ النَّاسُ مِنْ حَجِّهِمْ. وَأَصْدَرْتَهُ فَصَدَرَ أَيْ رَجَعْتُهُ فَعَادَ، وَالمَوْضِعَ مُصَدَّرًا. وَالصَّدْرُ نَقِيضُ الوِرْدِ، صَدَرَ عَنْهُ يَصْدُرُ صَدْرًا وَمُصَدَّرًا. الصَّدْرُ: رُجُوعُ المَسَافِرِ مِنْ مَقْصِدِهِ وَالمَشَارِبِ مِنَ الوِرْدِ، يُقَالُ: صَدَرَ يَصْدُرُ صُدُورًا وَصَدْرًا يَعْنِي أَنَّهُ يُخَسَّفُ بِهِمْ فَيَهْلِكُونَ بِأَسْرِهِمُ الأَخْيَارَ وَالأَشْرَارَ، ثُمَّ يَصْدُرُونَ بَعْدَ الهَلَكَةِ مَصَادِرَ مُتَفَرِّقَةً عَلَى قَدْرِ أَعْمَالِهِمْ وَنِيَّاتِهِمْ، فَفِي الجَنَّةِ فَرِيقٌ وَفِي السَّعِيرِ فَرِيقٌ. وَمَا لَهُ صَادِرٌ وَلَا وَارِدٌ؛ أَيْ مَا لَهُ شَيْءٌ. وَطَرِيقٌ صَادِرٌ مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَصْدُرُ بِأَهْلِهِ عَنِ المَاءِ، وَوَارِدٌ يَرِدُهُ بِهِمْ. وَقِيلَ الصَّدْرُ عَنِ كُلِّ شَيْءٍ: الرُّجُوعُ. وَالصَّدْرُ: الأَنْصِرَافُ عَنِ الوِرْدِ وَعَنِ كُلِّ أَمْرٍ، يُقَالُ: صَدَرُوا وَأَصْدَرْنَاهُمْ، وَيُقَالُ لِمَنْ يَبْدَأُ أَمْرًا ثُمَّ لَا يُتِمُّهُ: فُلَانٌ يُورِدُ وَلَا يُصْدِرُ، فَإِذَا أَمَّتْهُ قَبْلَ أَوْرَدَ وَأَصْدَرَ. وَالصَّدْرُ: هُوَ اليَوْمُ الرَّابِعُ مِنْ أَيَّامِ النَحْرِ، لِأَنَّ النَّاسَ يَصْدُرُونَ فِيهِ عَنِ مَكَّةَ إِلَى أَمَاكِنِهِمْ. وَالصَّدْرُ اسْمُ لُجْمَعِ صَادِرٍ. وَجَاءَ يَضْرِبُ أَصْدَرِيهِ إِذَا جَاءَ فَارِغًا؛ يَعْنِي عِطْفِيهِ. وَقَوْلُهُ تَعَالَى: «يَصْدُرُ الرَّعَاءُ» أَيْ يَرْجِعُونَ مِنْ سَقْيِهِمْ، وَمَنْ قَرَأَ يُصْدِرَ أَرَادَ يَرِدُونَ مَوَاشِيَهُمْ. وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا» أَيْ يَرْجِعُونَ. يُقَالُ: صَدَرَ القَوْمُ عَنِ المَكَانِ؛ أَيْ رَجَعُوا عَنْهُ، وَصَدَرُوا إِلَى المَكَانِ صَارُوا إِلَيْهِ. وَالمَوَارِدُ الجَائِي وَالصَّادِرُ: المَنْصَرَفُ. وَالْمُصَدَّرُ: أَصْلُ الكَلِمَةِ الَّتِي تَصْدُرُ عَنْهَا صَوَارِدُ الأَفْعَالِ. (١٨)

صَدَرَ الأَمْرُ صَدْرًا وَصُدُورًا: تَقَرَّرَ وَوَقَعَ، وَالمَشْيُ عَنْ غَيْرِهِ: نَشَأَ، وَ يُقَالُ فُلَانٌ يَصْدُرُ عَنْ كَذَا؛ بِمَعْنَى يَسْتَمِدُّ مِنْهُ، وَعَنِ المَكَانِ وَالمَوَارِدِ: رَجَعَ وَانصَرَفَ، وَإِلَى المَكَانِ: انْتَهَى إِلَيْهِ،

وفلاناً رجعه وصرفه وأصاب صدره. وأصدر القوم: أشبعهم، ويقال: أطمعهم حتى أصدرهم. ويقال: رجل مصدر؛ أي قوي الصدر شديده. وصادره على شيء: طالبه به في إصرار، والدولة الأموال: استولت عليها لتعاقب صاحبها. وصدّر البضاعة: أرسلها من بلد إلى بلد آخر. واستصدر الأمر: طلب إصداره. والأصدر: العظيم الصدر. والصادرات: البضائع الوطنية ترسل إلى بلاد أخرى (محدثة). والصدارة: التقدّم، يقال: فلان له الصدارة في القوم، وعند النحاة اختصاص الكلمة بوقوعها أول الكلام كأسماء الاستفهام. وصدّر القوم: الرئيس، وصدور الإنسان: الجوف حول القلب. وذات الصدر: مَرَض. وذات الصدور: الأسرار والخبايا. والصديرة: أعلى الوادي و صدره والجمع صدائر. والمصدر: ما يصدر عنه الشيء.<sup>(١٩)</sup>

#### • الدلالة الاستعمالية والمجازية:

ومن المجاز: طريق وارد صادر؛ أي يرد فيه الناس ويصدرون. ووصفت صدر السهم وهو الذي فوق النصف نحو المرائش. وسهم مصدر: غليظ الصدر. وطعنه بصدر القناة. وأخذ الأمر بصدرة: بأوله، والأمور بصدورها. وهو يعرف مصادر الأمور ومواردها. وإذا أورد أمراً أصدره. ورجل مُصَدِّرٌ: متم للأمور. وهؤلاء صُدِّرة القوم: مقدّموهم. وصدّر فلان فتصدّر: قُدِّم فتقدّم. وصدّر كتابه بكذا. وجاء فرس فلان مُصَدِّراً: سابقاً. وأكلوا حتى صدّروا. وأطعمهم حتى أصدرهم أي أشبعهم.<sup>(٢٠)</sup>

أما الدلالة الاستعمالية فمن المعهود في استعمال اللفظ أن يدل على الجزء العلوي من جسم الإنسان، وأن يدل على مقدّم كل شيء، ويُستعمل أيضاً في الدلالة على الأشياء الخارجة من كيان ما، وتسمّى حين ذلك الصادرات وتسمّى العملية التصدير.

#### • ورودها في القرآن الكريم:<sup>(٢١)</sup>

ورد الفعل يُصَدِّرُ مرة واحدة في القرآن الكريم بمعنى الرجوع عن مورد الماء، وورد الفعل يَصُدُّ أيضاً مرة واحدة بمعنى الخروج من القبور، وكذلك وردت كلمة صَدْرُ مرة واحدة، أما كلمة

١٩ ينظر: إبراهيم مصطفى، المعجم الوسيط، مادة: [صدر]، (إسطنبول: دار العودة، د.ت.).

٢٠ ينظر: الزحخشري، أساس البلاغة، ٢٤٦.

٢١ ينظر: روجي البعلبكي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٩)، ٤٠٣-٤٠٤.

## التَّطَوُّرُ الدَّلَالِيُّ لِمَعْنَى الصُّدُورِ وَالْوُرُودِ

صَدْرَكَ فقد وردت أربع مرات وكلها بمعنى جارحة الإنسان وما تضمه من عواطف وأفكار  
قلبية. وكلمة صدره بالمعنى نفسه وردت ثلاث مرات، وكلمة صديري وردت مرتين، وكلمة  
صدور وردت أربعاً وثلاثين مرة، والجدول الآتي يعرض لشواهد على ذلك.

السورة ورقمها	رقمها	الآية
آل عمران ٣	٢٩	قُلْ إِنْ تُحِبُّوْا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تَبْدُوْهُ يَخْلَعْنَاهُ اللهُ
آل عمران ٣	١١٨	قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ
النساء ٤	٩٠	أَوْ جَاءَتْكُمْ حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوكُمْ
الأنعام ٦	١٢٥	فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ
الأعراف ٧	٢	كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ
التوبة ٩	١٤	وَيُنصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ
هود ١١	١٢	فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ
الحجر ١٥	٤٧	وَتَرَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ
الحجر ١٥	٩٧	وَلَقَدْ تَعَلَّمْ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ
النحل ١٦	١٠٦	وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ
طه ٢٠	٢٥	قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي
الشعراء ٢٦	١٣	وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَارُونَ
القصص ٢٨	٢٣	قَالْنَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدِرَ الرِّعَاءَ
القصص ٢٨	٦٩	وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكْرَهُ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ
العنكبوت ٢٩	٤٩	بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ
غافر ٤٠	٨٠	وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ وَلِتَبْلُغُوا عَلَيْهَا حَاجَةً فِي صُدُورِكُمْ
الشرح ٩٤	١	أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ
الزلزلة ٩٩	٦	يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَانَهُمْ

• ورودها في الشعر العربي:

١\_ قبل الإسلام:

ورد هذا الجذر بمشتقاته في الشعر الجاهلي، فجاء بمعنى الجارحة من الإنسان وجاء بمعنى الرجوع من المورد المقصود، سواء أكان المورد مورد الماء على الحقيقة أو على المجاز، وتمثل بشعر النابغة الذبياني إذ يقول: (٢٢) [الكامل]

لا وَاوَدَّ مِنْهَا يَحُورُ لِمَصْدَرٍ      عَنْهَا وَلَا صَدِيرٌ يَحُورُ لِمَوْرِدٍ

ويقول في موضع آخر: (٢٣) [البيسط]

فَشَكُّكَ بِالرَّوْقِ مِنْهُ صَدْرٌ أَوْهَا      شَكُّكَ الْمِشَاعِبِ أَعْشَارًا بِأَعْشَارِ

ووردت في شعر عنتره بالمعنيين عينهما، وهما المعنيان الأكثر استعمالاً، كقوله: (٢٤) [البيسط]

أَخْشَى عَلَيْهَا وَأَوْلَا ذَاكَ مَا وَقَفَتْ      رَكَائِبِي بَيْنَ وَرْدِ الْعَرَمِ وَالصَّدْرِ

وقوله أيضاً: (٢٥) [الوافر]

وَهَا أَنَا قَدْ بَرَزْتُ الْيَوْمَ أَشْفِي      فُوَادِي مِنْكُمْ وَعَلِيلَ صَدْرِي

ونجدها في شعر بشر بن أبي خازم بمعنى الجارحة، إذ يقول: (٢٦) [البيسط]

يَدْعُوا كِلَابًا وَفِيهِ صَدْرٌ مُطَرِّدٍ      لَدُنِّ مَهْرَتُهُ صُلْبِ الْأَنْبَابِ

٢\_ في الشعر الأموي:

وتتابع اللفظة سيرها في الشعر الأموي على المنوال نفسه، وتحمل معنى الجارحة ومعنى الخروج عكس الورد، وها هو الفرزدق يقول: (٢٧) [البيسط]

٢٢ النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، شرح: حمدو طقاس، (بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٥)، ٤٢.

٢٣ النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، ٥١.

٢٤ عنتره العبيسي، ديوان عنتره العبيسي، (بيروت: مطبعة الآداب، ١٨٩٣)، ٤٢.

٢٥ عنتره العبيسي، ديوان عنتره العبيسي، ٤٤.

٢٦ بشر ابن أبي خازم، ديوان بشر بن أبي خازم، تحقيق: عزة حسن، (دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث، ١٩٦٠)، ٤٠.

٢٧ الفرزدق، ديوان الفرزدق، شرح: عمر الطباع، (بيروت: دار الأرقم، ١٩٩٧)، ٢٠٣.

## التَّطَوُّرُ الدَّلَالِيُّ لِمَعْنَى الصُّدُورِ وَالْوُرُودِ

أَصْدِرْ هُمُومَكَ لَا يَفْتُلِكَ وَارِدُهَا فَكُلُّ وَارِدَةٍ يَوْمًا لَهَا صَدْرٌ  
ويقول أيضاً: (٢٨) [الوافر]

أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْتَ تَشْفِي بَعْدَلِ يَدَيْكَ أَدَوَاءَ الصُّدُورِ  
ونجدها في شعر جميل بثينة بمعنى الجارحة أيضاً، حيث يقول: (٢٩) [البيسط]  
أَصُونُ سِرِّكَ فِي قَلْبِي وَأَحْفَظُهُ إِذَا تَضَائِقَ صَدْرُ الضِّيْقِ الْبَاعِ

ونجدها في شعر عمر بن أبي ربيعة بمعنى الخروج، وقد استخدم الفعل والمصدر في بيت واحد، فقال: (٣٠) [الكامل]

صَدَرَ الْحَبِيبِ فَهَاجَنِي صَدْرُهُ إِيَّيْ كَذَاكَ تَشَوْفُنِي ذِكْرُهُ

## ٣\_ في الشعر العباسي:

والأمر نفسه يتكرر في الشعر العباسي فالجذر حافظ على معنييه الأكثر شيوعاً، وها هو ابن الرومي يستخدم الصَّدْرَ والورد في بيت واحد فيقول: (٣١) [المنسرح]

أَحْمِيكَ مِنْ مَوْرِدٍ قَصَدْتِ لَهُ لَا يَنْتَهِي وَرْدُهُ إِلَى صَدْرِ

ونرى أبا العتاهية يذكر المعنى نفسه في قوله: (٣٢) [المنسرح]

يَا سَاكِنِي بَاطِنَ الْقُبُورِ أَمَا لِلوَارِدِينَ الْقُبُورَ مِنْ صَدْرِ

ويذكر الصَّدْرَ بمعنى الجارحة في قوله: (٣٣) [الطويل]

إِذَا ضَاقَ صَدْرُ الْمَرْءِ لَمْ يَصْفُ عَيْشُهُ وَمَا يَسْتَطِيبُ الْعَيْشَ إِلَّا الْمِسَامِخُ

٢٨ الفرزدق، ديوان الفرزدق، ٢٩٢.

٢٩ جميل بثينة، ديوان جميل بثينة، شرح: أشرف أحمد عدرة، (بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦)، ١١٨.

٣٠ عمر بن أبي ربيعة، ديوان عمر بن أبي ربيعة، تصحيح: بشير يموت، (بيروت: المطبعة الوطنية، ١٩٣٤)، ٢٨٥/١.

٣١ ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، تحقيق: حسين نصار، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤)، ٩١٩/٣.

٣٢ أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهية، تحقيق: شكري فيصل، (دمشق: مطبعة الجامعة، ١٩٦٥)، ١٣٩.

٣٣ أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهية، ٩٦.

وها هو البحرّي يذكر الصّدْر عكس الورود فيقول: (٣٤) [الوافر]

رَأَيْتُ الْحَرَمَ فِي صَدْرٍ سَرِيعٍ إِذَا اسْتَوْبَأْتُ عَاقِبَةَ الْوُرُودِ

#### ٤\_ في الشعر الحديث:

في الشعر الحديث حافظت اللفظة على معانيها، ومالت إلى الخروج من سياقها إلى سياقات أخرى عن طريق الاستعارة، كقول حافظ إبراهيم: (٣٥) [المتقارب]

طَوْتُ دَبْحَةَ الصَّدْرِ صَدْرَ النَّدِيِّ فَلَمْ تَطْوِ إِلَّا سِجْلَ الْعَبْرِ

ويقول خليل مطران على الاستعمال الحقيقي للفظ: (٣٦) [الرجز]

إِنَّ اللَّذِينَ الدَّاءُ فِي صُدُورِهِمْ وَالْمَوْتُ يَلْقَاهُمْ بِوَجْهِهِ أَعْبَرِ

وكذلك في شعر البارودي نجد المعنيين المعهودين للفظ، إذ يقول: (٣٧) [الطويل]

عَلَى أَنِّي كَأَمْتُ صَدْرِي حُرْقَةً مَنِ الْوَجْدِ لَا يَقْوَى عَلَى حَمْلِهَا صَدْرٌ

ويقول: (٣٨) [السريع]

بِكَ اسْتَقَامَتْ مِصْرٌ حَتَّى غَدَتْ يَحْمَدُهَا الْوَارِدُ وَالصَّادِرُ

#### التطور الدلالي الذي طرأ عليها:

من الواضح أن الجذر حافظ على معناه الأتولي وهو الجارحة من الإنسان، وكذلك الرجوع أو الخروج الذي هو عكس الورود، ويعود سبب هذه المحافظة إلى أن الألفاظ التي تدل على أعضاء الإنسان لا تتغير مع مرور الزمن لأنها دائمة الجريان على الألسنة، أما معنى

٣٤ البحرّي، ديوان البحرّي، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ١/٥٧٩.

٣٥ حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم، ضبطه: إبراهيم الأبياري وآخرون، (بيروت: دار العودة، د.ت)، ٢٠٨.

٣٦ خليل مطران، ديوان خليل مطران، (بيروت: دار مارون عبود، د.ت)، ٦.

٣٧ البارودي، ديوان البارودي، تحقيق: علي الجارم ومحمد شفيق معروف، (بيروت: دار العودة، ١٩٩٢)، ٢١٦.

٣٨ البارودي، ديوان البارودي، ٢٥٧.



الخروج أو الرجوع الذي يقابل الورد فإنه انتقل من سياق لآخر مع حفاظه على سياقه الأول، فصرنا في أيامنا هذه وكما أشار المعجم الوسيط نتحدث عن الصادرات والواردات التي تتحكم في تنظيم ميزان الاقتصاد الوطني وتشكّل كفتيه. وبنظرة متمعنة نجد بارقة تجمع المعنيين الأكثر شيوعاً في الاستعمال، فالصُّدْرُ مقدّم الإنسان وما تقوم الدولة بتصديده هو شيء تقدّمه وتدفعه إلى الأمام الذي يمثل خارج حدودها الإقليمية، وهذا يندرج تحت انتقال اللفظ من المحسوس إلى المجرد. وقد انتقل اللفظ كما ذكر الزنجشيري في أساس البلاغة إلى سياقات أخرى عبر التشبيه والاستعارة، فصرنا نسمي مقدّم كل شيء صدره. وعن طريق التعميم والتوسع انتقل معنى الصدور عن الماء إلى معنى الصدور عن أي شيء آخر، كالصُّدُور عن رأي ما مثلاً. وبذلك نجد أن الجذر حافظ على معناه البدائي من جهة، وتطور وفقاً لطرق التطور الدلالي من جهة أخرى.

## ٢\_ التطور الدلالي للفظ الورد:

### • الدلالة المعجمية:

**الْوُرُودُ:** طلب الماء، ثم استُخدم في غيره. وردت الماء أُرِدُ وُرُوداً، فالفاعل وَّارِدٌ، والماء مَورُودٌ، وقد أوردت الإبل الماء. قال تعالى: «وَمَا وَرَدَ مَاءَ مَدِينٍ» [القصص/٢٣]. والورد: عكس الصدر، وفي النار تعبير عن الفظاعة. قال تعالى: «فَأوردهم النارِ وبئس الورد المورود» [هود/٩٨]، وقال: «إلى جهنم ورداً» [مریم/٨٦]، ومنه قوله: «أنتم لها واردون» [الأنبياء/٩٨]. والوارد: الرجل يتقدم القوم ليستقي لهم. قال تعالى: «فأرسلوا واردهم» [يوسف/١٩]؛ أي: من سيستقيهم، وقوله تعالى: «وإن منكم إلا واردها» [مریم/٧١]، فقد قيل منه: وردت ماء كذا: إذا وصلت إليه. ونقول عن المحموم المورود، وشعر وارد: وصل إلى العجز. والوريد: عرق يتصل بالقلب والكبد، وفيه يجري الدم. قال تعالى: «ونحن أقرب إليه من حبل الوريد» [ق/١٦]؛ أي: روحه. والورد: اسم لنور كل شجر، ويقال: ورد الشجر: ظهر ثوره، ومثله لون الفرس، نقول: فرس ورد، وقيل: في وصف السماء إذا احمرت كالورد. قال تعالى: «فكانت وردة كالدهان» [الرحمن/٣٧].<sup>(٣٩)</sup>

٣٩ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ٨٦٥.

واردته: وردت معه الواردة، وتواردناه. وأورد القوم الماء، وأوردت الإبل. وطبور وِرْدٌ: واردات، وقوم وِرْدٌ: أي واردون. وُورِدَ المحموم فهو مورود. وفرغ من ورده أي أذكاره. واستورد الضلالة: وردها. وشجرة أعصانها واردة. وفلان أنفه وارد. وتوارد بين الشعارين. وخذّ مورد. وفرس وِرْدٌ. وليلة وِرْدَةٌ: حمراء الطرفين وذلك في الجذب.<sup>(٤٠)</sup>

وَرْدٌ كُلُّ شَجَرَةٍ: تَوَّرَّهَا، واحدته وِرْدَةٌ، ووَرَدَ الشَّجَرُ: أي نَوَّرَ، والوَرْدُ بالفتح: الذي يُسَمُّ، وبلونه وُصِفَ الأسد وقيل وِرْدٌ، وللفرس وِرْدٌ؛ لونه أحمر فيه صُفْرَةٌ مستحسنة. ويقال: وَرَدَتْ المرأةُ حُدَّهَا إذا صبغته، وَعَشِيَّةٌ وَرْدَةٌ إذا حَمَّرَ أَفْقَهَا عند غُرُوبِ الشَّمْسِ أو طُلُوعِهَا وذلك علامة الجذب، وقميصٌ مَوْرَدٌ صُبِغَ بِلَوْنِ الوَرْدِ. والوَرْدُ من أسماءِ الحَمَى، والمصاب مَوْرُوْدٌ. والوَرْدُ: الماء الذي يُوَرَّدُ. والإبل المقبله على الشرب، والوَرْدُ: هو العَطَشُ، والموَارِدُ: المناهلُ، ووَاحِدُهَا مَوْرِدٌ، والمَوْرِدَةُ: الطريق إلى الماء، والمَصْدَرُ الوُرُودُ، ووَرَدَ الماءُ: أقبِلَ عليه وأشرف. ورجل وَارِدٌ: أتى مكاناً منهلاً أي وَرَدَهُ. والوَرْدُ: خلاف الصدر، وقال بعضهم قد علمنا الوُرُودَ ولم نعلم الصدور. تَوَرَّدَ واستَوَرَّدَهُ علا قِرْنَهُ واستَعْلَاهُ، ووَارَدَهُ: ورد معه، والجمع أَوْرَادٌ، والوَرْدُ والوَرَادُ الذين يَرْدُونَ الماء. والطريق إلى الماء مَوْرَدٌ. وكلُّ ما تَأْتِي إليه وَرْدَتُهُ. والوَرْدُ: القطيع من الطَّيْرِ، والوَرْدُ: الجَيْشُ على التشبيه به. والوَرْدُ: الإبل بعينها، والوَرْدُ: مقدارٌ معلوم من القرآن. وفلان وَارِدَ الأَرْنَبَةِ أنفه طويل، وكلُّ طَوِيلٍ وَارِدٍ، وتَوَرَّدَتِ الخَيْلُ المَكَانَ إذا دخلته قطعة قطعة. والوريد: عِرْقٌ تحت اللسان. وألقاهُ في وَرْدَةٍ: أي في هَلَكَةٍ.<sup>(٤١)</sup>

أورد فلان الشيء: أحضره، أما الخبر: فذكره، والخبر عليه: قصه. وارده: يعني ورد معه، ووارد الشاعرُ الشاعرَ: جاء بمعنى يرد بلفظ واحد بلا أخذ أو سماع. واستورد: طلب الورد ، والماء ورده، واستورد السلعة: جلبها من خارج البلاد، والمورد: المنهل ومصدر الرزق (محدثة) والجمع موارد. والوارد: الجريء والشجاع والسابق. وفي الطب الباطني يطلق غالبا على ما تحمله الأوردة، وضد الصادر في الاقتصاد (محدثة). والواردات: البضائع الأجنبية التي تشتريها الدولة وهي مقابل الصادرات. والورد: وثيقة يكتب فيها الصراف الأموال التي على الأرض الزراعية وكل ما سدد منها (محدثة). وفلان منتفخ الوريد: سبى الخلق غضوب. والوريدة الطفلية: مرض مثل الحمى الطفحية عند الأطفال.<sup>(٤٢)</sup>

٤٠ ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، ٤٨٠.

٤١ ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: [ورد].

٤٢ ينظر: مصطفى، المعجم الوسيط، باب: [ورد]، ١٠٢٤.

## • الدلالة الاستعمالية والمجازية:

إن الدلالة الاستعمالية للجذر تكاد تنحصر في معنيين اثنين؛ أولهما هو عكس الصِّدْر، وثانيهما هو النبات المعروف بالورد. أما الدلالة المجازية فقد رأينا أمثلة عليها من خلال الحديث عن الدلالة المعجمية، كانتقال اللون من سياق الحديث عن النبات المعروف بالورد إلى سياقات أخرى كلون الفرس والثوب، وأما المعنى الذي هو عكس الصدور فقد انتقل إلى سياقات أخرى كذلك عن طريق الاستعارة والتشبيه كقولنا الواردات والصادرات على البضائع التي تنظّم بدخولها وخروجها من البلاد وإليها الميزان الاقتصادي الوطني، ومنه أيضاً قولنا: وردنا الخبر الآتي. وكل ذلك من الاستعمال المجازي للفظ.

## • ورودها في القرآن الكريم: (٤٣)

وفي القرآن الكريم نجد الجذر قد ورد فيه إحدى عشرة مرة، وفي كل آية باشتقاق مختلف، والجدول الآتي يبين ذلك، ومعاني الاشتقاقات واضحة من سياق الآية، وقد مرّ الحديث عنها في الدلالة المعجمية، وانحصرت المعاني بالورود الذي هو عكس الصدور، ومرة بتشبيه لون السماء بلون الورد.

الآية	رقمها	السورة ورقمها
فَأُورِدُهُمُ النَّارَ وَيَسِّرُ الْوِرْدَ الْمَوْزُودُ	٩٨	هود ١١
وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ	١٩	يوسف ١٢
وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا	٧١	مريم ١٩
وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرِدًا	٨٦	مريم ١٩
إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ	٩٨	الأنبياء ٢١
لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُّوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ	٩٩	الأنبياء ٢١
وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْتُقُونَ	٢٣	القصص ٢٨
وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ	١٦	ق ٥٠
فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ	٣٧	الرحمن ٥٥

٤٣ ينظر: البعلبكي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٧٤٩.

## ورودها في الشعر العربي:

### ١- شعر ما قبل الإسلام:

وردت اللفظة بالمعنيين الأكثر شيوعاً، وأولهما عكس الصدور كقول زهير بن أبي سلمى: (٤٤) [الطويل]

وَحَرِّقِ يَعِجُّ الْعَوْدُ أَنْ يَسْتَبِينَهُ      إِذَا أَوْرَدَ الْمَجْهُولَةَ الْقَوْمُ أَصْدَرَا

وكقول عنتره العبسي: (٤٥) [الرجز]

وَلَكُمْ وَرَدَتْ الْمَوْتُ أَعْظَمَ مَوْرِدٍ      وَصَدَرْتُ عَنْهُ فَكَانَ أَعْظَمَ مَصْدَرٍ

وكذلك قول النابغة الذبياني: (٤٦) [الطويل]

أَحَادِيثُ نَفْسٍ تَشْتَكِي مَا يَرِيئُهَا      وَوَرَدَ هُمُومٌ لَمْ يَجِدَنَّ مَصَادِرَا

وقد وردت بمعنى الوَرْدِ المعروف في قول عنتره متغزلاً: (٤٧) [الطويل]

قَوْلَتْ حَيَاءً ثُمَّ أَرَحَّتْ لِثَامَهَا      وَقَدْ تَتَرَّتْ مِنْ حُدَيْهَا رَطْبَ الْوَرْدِ

### ٢- في الشعر الأموي:

وفي الشعر الأموي نجد أن الجذر حافظ على معانيه الأصلية وإن صار يدخل في سياقات أخرى، فالورود عكس الصدور انتقل من سياق ورود الماء إلى الحديث عن الورود عامة، وعلى أي شيء كان، وها هو جميل بثينة يقول: (٤٨) [الطويل]

فَإِنْ كُنْتِ قَدْ وَطَنْتِ نَفْسًا بِحُبِّهَا      فَعِنْدَ ذَوِي الْأَهْوَاءِ وَرْدٌ وَمَصْدَرٌ

وكذلك قول الفرزدق: (٤٩) [البسيط]

وَكَمْ تَمَّاكَ مِنَ الْأَبَاءِ مِنْ مَلِكٍ      بِهِ لُذْيَانٌ كَانَ الْوَرْدُ وَالصَّدْرُ

٤٤ زهير بن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق: فخر الدين قباوة. (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠)، ٢٤١.

٤٥ عنتره العبسي، ديوان عنتره العبسي، ٤٣.

٤٦ النابغة الذبياني، ديوان النابغة الذبياني، ٥٨.

٤٧ عنتره العبسي، ديوان عنتره العبسي، ٢٣.

٤٨ جميل بثينة، ديوان جميل بثينة، ٨٤.

٤٩ الفرزدق، ديوان الفرزدق، ٢٤٤.

## ٣\_ في الشعر العباسي:

والأمر عينه في الشعر العباسي، فقد انتقل المعنى عن طريق المجاز إلى سياقات أخرى كقول ابن الرومي: (٥٠) [الطويل]

إذا ورد المال الذي كنت أرثجي      أُنِيحت له تلقاءً غيري مصادر  
ومثله قول أبي العتاهية: (٥١) [البيسط]

فَاعْمَلْ لِنَفْسِكَ وَاحْدَرْ أَنْ تُؤرِّطَهَا      فِي هُوَّةٍ مَا لَهَا وَرِدٌّ وَلَا صَدْرٌ  
وكذلك قول أبي فراس الحمداني: (٥٢) [الوافر]

وَمَنْ وَرَدَ الْمَهَالِكُ لَمْ تَرَعُهُ      رَزَايَا الدَّهْرِ فِي أَهْلِ وَمَالٍ  
وفي قول أبي تمام جاء معنى الوُرْد في سياق الغزل، إذ يقول: (٥٣) [الوافر]

لها من ولعة البين التدام      يعيد بنفسجاً ورد الحدود  
ومثله قول البحترى: (٥٤) [الخفيف]

وَالْحُدُودِ الْحِسَانِ يَبْهَى عَلَيْهَا      جُلُنَاؤُ الرِّبِيعِ طَلْقاً وَوَرْدُهُ

## ٤\_ في الشعر الحديث:

وفي أحضان الشعر الحديث بقي الجذر محافظاً على معنييه المعهودين؛ ما هو عكس الصدور، وما هو بمعنى الوُرْد المؤلف، فهذا هو حافظ إبراهيم يقول: (٥٥) [مجزوء الكامل]

٥٠ ابن الرومي، ديوان ابن الرومي، ٩٨٤/٣.

٥١ أبو العتاهية، ديوان أبي العتاهية، ١٥٤.

٥٢ أبو فراس الحمداني، ديوان أبي فراس الحمداني، اعتناء: سامي الدهان. (بيروت: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، ١٩٤٤)، ٢٨٢/٢.

٥٣ أبو تمام، ديوان أبي تمام، شرح: محيي الدين صبحي، (بيروت: دار صادر، ١٩٩٧)، ٢٥٤/١.

٥٤ البحترى، ديوان البحترى، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ٥٠٩/١.

٥٥ حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم، ١٨٠.

حَاوَلْتُ أَنْ تَرِدَ الْمَجْرَ رَةَ وَالْوُرُودَ مِنَ الْعَسِيرِ

ونجد اللفظ بالمعنى نفسه، إذ يستخدم إلياس أبو شبكة المصدر من الجذر، فيقول: (٥٦) [الطويل]

نِسَاءً أَقَلَّتْ فِي الصُّدُورِ مَرَضِعاً عَلَى فَمِهَا الْوَرْدِي لِلِإِثْمِ مَوْرِدُ

ونرى استعمال الوصف بالورد للأسد وصل إلى الشعر الحديث، فقد قال البارودي: (٥٧) [الطويل]

فَبِتُّ كَأَنِّي بَيْنَ أَثْيَابِ حَيَّةٍ مِنَ الرُّقْطِ أَوْ فِي بُرْهَيْئِ أَسَدٍ وَرْدٍ

ونجد في الشعر الحديث الاستعمال المجازي للفظ، كنسبة الورد للزمن، ونرى ذلك في قول البارودي: (٥٨) [الطويل]

أَحْفُ عَلَى الْأَسْتِمَاعِ مِنْ نَعَمِ الْحُدَا وَاللَّطْفِ عِنْدَ النَّفْسِ مِنْ زَمَنِ الْوُرْدِ

ونرى الاستعمال الحقيقي للفظ الورد في قول إلياس أبي شبكة: (٥٩) [مجزوء الكامل]

وَلَكُمْ سَمِعْتُ الْوَرْدَ يُنْ كِرُهُ فَيَسْأَلُ مَنْ تُرَاهِ

### التطور الدلالي الذي طرأ عليها:

حافظ لفظ الورد على معناه الأصلي واستمر عبر العصور راسخاً في الأذهان، وقد انتقل عبر الاستعارة والتشبيه إلى سياقات أخرى كسياق الغزل في الشعر العربي على مرّ العصور، وما زلنا حتى يومنا هذا نصف الثوب بالوردي نسبة للون الورد، وصرنا نصف كل شيء له لون الورد بالوردي، ولفظ الوريد ما زال حياً، ولعلّ الباعث على ذلك هو وروده في القرآن الكريم، فالألفاظ التي وردت في القرآن الكريم، ثم ترك استعمالها قليلة جداً. وعن طريق الانتقال من المحسوس إلى المجرد تطور اللفظ وانتقل من التعبير عن ورود الماء إلى سياقات أخرى، فصار كل ورود حسي أو معنوي يُسمّى وروداً، ومنه الواردات التي هي عكس الصادرات في التجارة، ومنه قول بعض الناس: وردنا ما يلي من الأخبار. ومما هُجر من

٥٦ إلياس أبو شبكة، مجموعة أفاعي الفردوس، (بيروت: دار الحضارة، ١٩٦٢)، ٣٩.

٥٧ البارودي، ديوان البارودي، ١٦٤.

٥٨ البارودي، ديوان البارودي، ١٦٧.

٥٩ إلياس أبو شبكة، مجموعة أفاعي الفردوس، ٦٤.

الجذر هو التعبير عن الأنف الطويل والشعر الطويل أيضاً بالوارد، ويعود ذلك ربما لتغيّر ذوق المجتمع واختلاف الثقافة المهيمنة عليه. ومن مستحدثات اللفظ تسمية نوع معين من أنواع الحمى بالوريدة الطفيلية؛ وذلك لأنها تجعل المريض وريدي اللون بسبب ارتفاع حرارته، وفي ذلك انتقال للفظ من سياق إلى آخر. ونرى في هذه الأيام من يستعمل اللفظ بوصفه اسم علم للنبات بمعنى الورد المعروف، وللصبيبة وصفاً يدل على الجرأة والإقدام كما يوصف الأسد بأنه ورد لجرأته وشجاعته. ونرى بذلك أن اللفظ حافظ على معانيه من جهة، وتطور من جهة أخرى عبر الانتقال من سياق إلى آخر.

### الخاتمة

إن أكثر ألفاظ العربية تسامت دلالاتها بفضل الإسلام، ووصلت إلى مستوى ملموس من الرقي بسبب العاملين الديني والحضاري، ومعلوم أن هناك ألفاظاً حافظت على مدلولاتها، وهناك قسم منها انتقلت فيه الدلالة الأصلية إلى المفهوم العرفي والاصطلاحي. وفي هذه الدراسة بيّنت كيف انتقل لفظا الورد والصدر من الدلالة الحسية إلى الدلالة المعنوية مع محافظتهما على دلالتهما الأصلية، وبيّنت كيف تطورا من سياقهما الأصلي إلى سياق جديد يناسب روح العصر والثقافة السائدة.

إن عبقرية العربية راسخة مهما لاكت الألسن عكس ذلك، ومهما تشدّق المتشدّقون، وجواهر العربية وكنوزها التي لم يُكشَف عنها بعد ما تزال بانتظار فرسان العربية الذين سيزيلون الغبار عن وجهها البهيّ.

### النتائج:

#### ١- الجذر: صدر.

- حافظ على معناه الأوّلي وهو الجارحة من الإنسان؛ وذلك لأن الألفاظ التي تدل على أعضاء الإنسان لا تتغير مع مرور الزمن.
- أما معنى الخروج أو الرجوع الذي يقابل الورد فقد انتقل من سياق إلى آخر مع حفاظه على سياقه الأول، فصرنا في أيامنا هذه وكما أشار المعجم الوسيط نتحدث عن الصادرات والواردات التي تتحكم في تنظيم ميزان الاقتصاد الوطني وتشكّل كفتيه.

وبنظرة متمعنة نجد بارقة تجمع المعنيين الأكثر شيوعاً في الاستعمال، فالصَدْر مقدّم الإنسان، وما تقوم الدولة بتصديره هو شيء تقدّمه وتدفعه إلى الأمام الذي يمثل خارج حدودها الإقليمية، وهذا يندرج تحت انتقال اللفظ من المحسوس إلى المجرد.

• وقد انتقل اللفظ كما ذكر الزمخشري في أساس البلاغة إلى سياقات أخرى عبر التشبيه والاستعارة.

• وعن طريق التعميم والتوسع انتقل معنى الصدور عن الماء إلى معنى الصدور عن أي شيء آخر.

## ٢- الجذر: ورد.

• حافظ لفظ الوُرد على معناه الأصلي واستمر عبر العصور راسخاً في الأذهان، لكنه تطور من جهة أخرى بانتقاله من سياق إلى آخر.

• انتقل عبر الاستعارة والتشبيه إلى سياقات أخرى كسياق الغزل في الشعر العربي على مرّ العصور.

• تطور اللفظ عن طريق الانتقال من المحسوس إلى المجرد، وانتقل من التعبير عن ورود الماء إلى سياقات أخرى، فصار كل ورود حسي أو معنوي يُسمّى وروداً، ومنه الواردات التي هي عكس الصادرات في التجارة.

• هُجر من الجذر التعبير عن الأنف الطويل والشعر الطويل بالوارد؛ ويعود ذلك ربما لتغيّر ذوق المجتمع واختلاف الثقافة المهيمنة عليه.

• من مستحدثات اللفظ تسمية نوع معين من أنواع الحمى بالوريدة الطفيلية؛ وذلك لأنها تجعل المريض وردّي اللون بسبب ارتفاع حرارته وفي ذلك انتقال اللفظ من سياق لآخر.

• نرى في هذه الأيام من يُستعمل اللفظ بوصفه اسم علم للبنات بمعنى الوُرد المعروف، وللصّبية وصفاً يدل على الجرأة والإقدام كما كان يوصف الأسد بأنه ورد لجرأته وشجاعته.



## فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

إبراهيم، حافظ. ديوان حافظ إبراهيم. ضبطه: إبراهيم الأبياري وآخرون. بيروت: دار العودة، د. ت. الأصفهاني، الراغب ٤٢٥هـ. مفردات ألفاظ القرآن. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م.

أنيس، إبراهيم. دلالة الألفاظ. مصر: مكتبة أنجلو المصرية، ١٩٧٢م.

أولمان، إستيفن. دور الكلمة في اللغة. ترجمة: كمال بشر. القاهرة: مكتبة الشباب، د. ت.

البارودي. ديوان البارودي. تحقيق: علي الجارم ومحمد شفيق معروف. بيروت: دار العودة، ١٩٩٢م.

البحتري. ديوان البحتري. تحقيق: حسن كامل الصيرفي. القاهرة: دار المعارف، د. ت.

البلعكي، روجي. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٩م.

أبو تمام. ديوان أبي تمام. شرح: محيي الدين صبحي. بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م.

جميل بثينة. ديوان جميل بثينة. شرح: أشرف أحمد عدرة. بيروت: عالم الكتب، ١٩٩٦م.

الحمداني، أبو فراس. ديوان أبي فراس الحمداني. اعتناء: سامي الدهان. بيروت: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، ١٩٤٤.

ابن أبي خازم، بشر. ديوان بشر بن أبي خازم. تحقيق: عزة حسن. دمشق: مطبوعات مديرية إحياء التراث، ١٩٦٠.

الداية، فايز. علم الدلالة العربي: النظرية والتطبيق. دمشق: دار الفكر، د. ت.

الذبياني، النابغة. ديوان النابغة الذبياني. شرح: حمدو طمّاس. بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٥م.

ابن أبي ربيعة، عمر. ديوان عمر بن أبي ربيعة. تصحيح: بشير يموت. بيروت: المطبعة الوطنية، ١٩٣٤م.

ابن الرومي. ديوان ابن الرومي. تحقيق: حسين نصار. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤م.

زاير، عادل عبد الجبار. معجم ألفاظ العلم والمعرفة في اللغة العربية. بيروت: مكتبة ناشرون، ١٩٩٧م.

الزخشري ٥٣٨هـ. أساس البلاغة. بيروت: مكتبة ناشرون، ١٩٩٦م.

ابن أبي سلمى، زهير. ديوان زهير بن أبي سلمى. تحقيق: فخر الدين قبادة. صناعة: الأعلام الشنتمري. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٠.

أبو شبكة، إلياس. مجموعة أفاعي الفردوس. بيروت: دار الحضارة، ١٩٦٢م.

العبسي، عنتر. ديوان عنتر العبسي. بيروت: مطبعة الآداب، ١٨٩٣م.

عبد الباقي، محمد فؤاد. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. القاهرة: دار الحديث، د. ت.

- عبد الجليل، منقور. علم الدلالة أصوله ومباحثه في التراث العربي. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١م.
- أبو العتاهية. ديوان أبي العتاهية. تحقيق: شكري فيصل. دمشق: مطبعة الجامعة، ١٩٦٥م.
- عمر، أحمد مختار. علم الدلالة. بيروت: عالم الكتب، ١٩٨٨م.
- ابن فارس ٣٩٥هـ. مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام هارون. طبعة اتحاد الكتاب العرب.
- الفرزدق. ديوان الفرزدق. شرح: عمر الطباع. بيروت: دار الأرقم، ١٩٩٧م.
- المسدي، عبد السلام. اللسانيات وأسسها المعرفية. تونس: المطبعة العربية، ١٩٨٦م.
- مصطفى، إبراهيم. المعجم الوسيط. إسطنبول: دار العودة، د. ت.
- مطران، الخليل. ديوان الخليل مطران. بيروت: دار مارون عبود، د. ت.
- ابن منظور ٧١١هـ. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م.

## Kaynakça

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- Abdü'l-Celil, Mankûr. *İlmü'd-dilâle usûlühü ve mebahisühü fi't-türâsi'l-arabi*. Şam: Matbaatü'l-Câmia, 1965.
- el-Absî, Antere. *Divânü Antereti'l-Absî*. Beyrut: Matbaatü'l-Âdâb, 1893.
- Ahmed Muhtar, Ömer. *İlmü'd-dilâle*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Bârûdî. *Divânü'l-Bârûdî*. thk. Ali el-Cârim ve Muhammed Şefik Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Avde, 1992.
- el-Ba'albekî, Rûhî. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn. 1999.
- el-Buhtûrî. *Divânü'l-Buhturî*. thk. Hasan Kâmil es-Sirâfî. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Buseyne, Cemil. *Divânü Cemil Buseyne*. şrh. Eşref Ahmed Udra. Beyrut: Âlemi'l-Kütüb, 1996.
- ed-Dâye, Fâiz. *İlmü'd-dilâleti'l-arabi en-nazariyyetü ve't-tatbîk*. Şam: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebü Temmâm. *Divânü Ebî Temmâm*. şrh. Muhyiddîn Subhî. Beyrut: Dâru Sâdir, 1997.
- Ebü Şebeke, İlyas. *Mecmûatü Efâ'i'l-Firdevs*. Beyrut: Dâru'l-Hadâra, 1962.
- Ebü'l-Atâhiye. *Divânü Ebî'l-Atâhiye*. thk. Şükrî Faysal. Şam: Matbaatü'l-Câmia, 1965.
- Enîs, İbrahim. *Delâletü'l-elfâz*. Mısır: Mektebetü Ancelû el-Mısıryye, 1972.
- el-Ferazdak. *Divânü'l-Ferazdak*. şrh. Ömer et-Tibâ. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1997.
- Hafız, İbrahim. *Divânü Hâfız İbrahim*, thk. İbrahim el-Ebyârî ve diğeri. Beyrut: Dâru'l-Avde, ts.
- el-Hemedânî, Ebü Firâs. *Divânü Ebî Firâs el-Hemedânî*. thk. Sâmi ed-Dehhan, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Firânsî bi Dimaşk li'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1944.
- İbn Ebî Hâzîm, Bişr. *Divânü Bişr b. Ebî Hâzîm*. thk. İzzet Hasan. Şam: Matbû'âtü Müdiriyyeti İhyâi't-Türâs, 1960.
- İbn Ebî Rebîa, Ömer. *Divânü Ömer b. Ebî Rebîa*. tsh. Beşir Yemût. Beyrut: el-Matbaatü'l-Vataniyye, 1934.
- İbnü'r-Rûmî. *Divânü İbni'r-Rûmî*. thk. Hüseyin Nassâr. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıryyetü'l-Âmmeti li'l-Kütüb, 1994.
- İbn Ebî Sülmâ, Züheyr. *Divânü Züheyr b. Ebî Sülmâ*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Dâru'l- Âfâki'l-Cedide, 1980.
- İbn Fâris. *Mekâyisü'l-luga*. thk. Abdü's-Selâm Hârun. Yy: Tab'atü İttihâdi'l-Kitâbi'l-Arab, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemâleddîn el-İfrikî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1997.
- el-İsfehânî, er-Râgîb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân el-Dâvûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 1996.
- el-Meseddî, Abdü's-Selâm. *el-Lisâniyyât ve üsûsiha'l-ma'rifiyye*. Tunus: el-Matbaatü'l-Arabiyye, 1986.
- Mustafa, İbrahim. *el-Mu'cemü'l-vasît*. İstanbul: Dâru'l-Avde, ts.
- Mutrân, Halil. *Divânü'l-Halil Mutrân*. Beyrut: Dâru Mârûn Abbûd, ts.
- Zâyir, Âdil Abdü'l-Cebbâr. *Mu'cemü elfâzi'l-İlmi ve'l-Ma'rifeti fi'l-lugati'l-arabiyye*. Beyrut: Mektebetü Nâşirûn, 1997.
- ez-Zemahşerî. *Esâsü'l-Belâga*. Beyrut: Nâşirûn, 1996.
- ez-Zübyânî, en-Nâbiga. *Divânü'n-Nâbigatü'z-Zübyânî*. şrh. Hamdû Tammâs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.



## البنية السردية بين كافكا ويوسف إدريس

**الملخص:** فرانس كافكا ويوسف إدريس كاتبان مجددان، فقد مثلت كتابتهما خروجاً عن المألوف في عالم الكتابة القصصية، وقد حاولت في هذه المقالة المقارنة بين البنية السردية عند كلا الكاتبين، وتم اختيار قصة « في انتظار العدالة » لكافكا وقصة « جمال الكراسي » ليوسف إدريس، وذلك بوصفهما نموذجين للتحليل. والمقالة تنقسم على مقدمة نظرية وقسمين تطبيقيين، غرض في المقدمة تعريف بأهم المفاهيم النظرية التي اعتمد عليها التحليل الأدبي المقارن وهي القصة القصيرة والأدب المقارن بمدرستي الألمانية والفرنسية، أما الجانب التطبيقي فقد قسم على قسمين القسم الأول عرضت فيه تعريف بالكاتبين وبالعمل الخاص بكل منهما وترجمت قصة كافكا إلى اللغة العربية، وفي القسم الثاني تمت المقارنة بين البنية السردية عند كلا الكاتبين عبر عدد من المحاور وهي محور الراوي والشبكة والشخص والزمـن السردية. وقد خلصت المقالة لوجود تشابه بين البنية السردية عند كلا الكاتبين، تلك البنية التي امتزجت فيها سمات السرد الواقعي بسمات السرد الغرائبي.

**الكلمات المفتاحية:** القصة القصيرة، الأدب المقارن، السرد، فرانتس كافكا، يوسف إدريس.

### Kafka ile Yusuf İdris Arasındaki Anlatı Yapısı

**Öz:** Franz Kafka ve Yusuf İdris yenilik arayışındaki iki yazardır. Kitapları hikâye dünyasında alışılmış tarzın dışında bir yazımı temsil eder. Bu makalede bahsi geçen iki yazarın anlatı yapısı karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Kafka'nın "Adalet Arayışında" ve Yusuf İdris'in "Hammâlu'l-Kerâsi" hikâyeleri analiz için seçilen iki örnektir. Çalışma, teorik bir mukaddime ve uygulamalı iki bölümde incelenecektir. Önsözde karşılaştırmalı kısa hikâye ve Amerikan-Fransız edebiyat ekollerinin dayandığı önemli kavramların tanımları sunulmuştur. Uygulamalı bölümlerin birincisinde iki yazar ve eserleri tanımlanarak Kafka'nın hikâyesi Arapçaya çevrilmiştir. İkinci kısımda ise anlatıcının tavrı, hikâyenin kurgusu, karakterleri ve anlatının gerçekleştiği zaman gibi bazı noktalardan hareketle her iki yazarın anlatı yapısı karşılaştırılmıştır. Makalede, mezkûr iki yazarın gerçek ve gerçeküstü özelliklerin birbirine geçtiği anlatı yapılarında birçok benzerliğin bulunduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kısa Hikâye, Karşılaştırmalı Edebiyat, Anlatı, Franz Kafka, Yusuf İdris.

### Narrative Structure Between Franz Kafka and Yusuf İdris

**Abstract:** Franz Kafka and Yusuf İdris are renewed authors, their writings represented a departure from the norm in the world of fictional writing, in this article, I tried to compare the narrative structure of both writers, Kafka's "Vor dem Gesetz", "Waiting for Justice" and Youssef İdris's "Chairs Bearer" story were selected as examples for the analysis. The article is divided into a theoretical introduction and two practical parts. The introduction contains an introduction to the most important theoretical concepts on which comparative literary analysis relied. These concepts are the short story and comparative literature with its American and French schools. The practical aspect consists of two parts. The first section introduces the two writers and their work, and Kafka's story was translated into Arabic. The second section contains a comparison between the narrative structure of both writers through a number of axes, which are the axis of the narrator, the plot, the characters, and the narrative time. The article concluded that there is a similarity between the narrative structure of both writers, that structure in which the features of realistic narration were mixed with the miraculous narration.

**Keywords:** The Short Story, Comparative Literature, Narration, Franz Kafka, Youssef İdris.

## مقدمة

شغل يوسف إدريس مكانة بارزة بين كتاب القصة القصيرة في مصر في القرن الماضي، وقد عدّه الكثير من النقاد رائد القصة المصرية الحديثة، نذكر منهم الدكتور طه حسين الذي قدم لمجموعة يوسف إدريس «جمهورية فرحات»، وقد لقب يوسف إدريس بأنه أمير القصة القصيرة وبأنه تشيكوف القصة المصرية، في حين لم ير بعض الباحثين في يوسف إدريس ذلك الرائد الملهم، نذكر منهم الناقد فاروق عبد القادر، الذي أشار إلى أن الذي سيبقى من الآثار الأدبية ليوسف إدريس لن يتعدى أصابع اليد الواحدة<sup>١</sup>، وهذا رأي به نوع من المبالغة .

وعلى الرغم من هذا فلا يمكن إنكار أن ظهور يوسف إدريس على الساحة الأدبية مثل خروجاً كبيراً عن دائرة الكتابات القصصية التي سبقته، حيث إن أعماله مثلت خروجاً واضحاً عن أفق توقعات القارئ المصري في ذلك الحين، ومصطلح أفق التوقعات يرجع إلى المنظر الألماني الكبير «Hans Robert Jauss» «هانس روبرت ياوس»، حيث يرى ياوس أن «أفق التوقعات الخاص بالعمل الأدبي في لحظة ظهوره التاريخية يتشكل من خلال التصورات السابقة عن الجنس الأدبي المنتمي إليه العمل، ومن شكل الأعمال السابقة وموضوعها، وكذلك من خلال التعارض بين اللغة الأدبية واللغة العملية.»<sup>٢</sup>

وعلى الجانب الألماني يمكننا رصد الحالة نفسها عند الحديث عن Franz Kafka «فرانتس كافكا»، فالكتابات التي كتبها فرانتس كافكا، التي نُشر معظمها بعد وفاته حملت عدداً كبيراً من السمات الفنية التي كسرت أفق توقعات القراء الألمان في ذلك الحين، ولعل هذا يفسر سر النجاح الكبير الذي حققته أعمال كافكا بعد وفاته بسنوات طوال، وذلك في عصر امتلك وعياً أدبياً مغايراً للوعي الأدبي السائد عند تأليف هذه الأعمال.

وهذه المقالة تبحث البنية السردية لقصة (Vor dem Gesetz) «في انتظار العدالة» لكافكا وقصة «حامل الكرسي» ليوسف إدريس، فالقصتان تحلمان عدداً من السمات المشتركة،

١ ارجع إلى فاروق عبد القادر، البحث عن اليقين المروغ قراءة في قصص يوسف إدريس (القاهرة: دار الهلال المصرية، ١٩٩٨).

٢ Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, 1. Auflage (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970), 174

التي أكسبت السرد بعض سمات السرد الغرائبي ، فالكاتبان يدخلان عددا من الأحداث التي تتخطى حدود المعقول داخل أحداث القصة ، وذلك دون أن يحدث خلل في الحبكة الخاصة بها، وقد لاحظ الدكتور مصطفى ماهر هذا الأمر في أسلوب كافكا عند ترجمته لرواية كافكا Der process «القضية» وذلك بقوله «رواية كافكا هي قالب من اللاواقع مضمونه الواقع»<sup>٣</sup>، الأمر نفسه نجده عند يوسف إدريس في الكثير من قصصه القصيرة مثل قصة «حمال الكراسي» وقصة «العصفور والسلوك»، غير أن غرائبية السرد تطورت عند كافكا وأصبحت سمة أسلوبية في الكثير من أعماله «وقد وصف عالمه الأدبي بأنه «كابوسي» و«عصاي» وأن كافكا يستحق لقب «رائد الكتابة الكابوسية»»<sup>٤</sup>

وقد كانت الصحف هي المكان الأول الذي شهد الظهور الأول لاسم يوسف إدريس وفرانتس كافكا، وقد عُرف الكاتبان على الساحة الأدبية بوصفهما كاتبين قصة قصيرة، كما كتب الكاتبان عددا من الروايات الطويلة، ومن الأمور المتشابهة أن الولايات المتحدة الأمريكية كانت موضوعا لروايتين ألفتها كافكا ويوسف إدريس، حيث ألفت كافكا رواية بعنوان «أمريكا» وكذلك ألف يوسف إدريس رواية بعنوان «أمريكا ٨٠».

### منهج المقالة:

تعتمد المقالة الرؤية الخاصة بالمدرسة الأمريكية، تلك الرؤية التي لا تشترط التأثير والتأثر بين وجهي المقارنة، حيث تقارن المقالة بين سمات السرد عند فرانتس كافكا ويوسف إدريس وقد اختار الباحث قصة (Vor dem Gesetz) «في انتظار العدالة» لفرانتس كافكا وقصة «حمال الكراسي» ليوسف إدريس بوصفهما نموذجين من إبداع الكاتبين، تتوافر فيهما بعض السمات المتشابهة، التي يمكن أن نطلق عليها إرهابات السرد الغرائبي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المنهج أكثر التصاقاً بالعلوم الطبيعية التجريبية؛ فالمنهج الجامدة لا تتناسب مع طبيعة الأدب، والظواهر الأدبية غير قابلة للترويض والانحصار داخل النماذج الخاصة بالمنهج العلمية ومن هنا لعبت فكرة المنهجية دوراً كبيراً في الدراسات الأدبية.

٣ فرانتس كافكا، القضية، ترجمة وتقديم مصطفى ماهر (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩)، ١٠.

٤ فرانتس كافكا، الأعمال الكاملة ج ٣، ترجمة: يسري خميس (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ٢٠١٤)، ٤.

وترتكز المنهجية الخاصة بهذه المقالة علي محاور ثلاثة وهي الجمع والتحليل والمقارنة؛ جمع المعلومات من المصادر الألمانية ومن المصادر العربية وتحليلها وفق مناهج تحليل السرد وبعد ذلك تأتي المقارنة الأدبية.

وقبل الشروع في التحليل المقارن للقصتين، نعرض مقدمة نظرية موجزة للمفاهيم الأساسية التي يعمل عليها التحليل المقارن لهما، وهذه المفاهيم هي : القصة القصيرة والأدب المقارن و المدرسة الفرنسية والمدرسة الأمريكية ، كما سيتم التعريف بكل من الكاتبين وآثارهما الأدبية.

### القصة القصيرة

القصة القصيرة فن لغوي حديث نسبيا، شهد الغرب بداياته الأولى على يد الكاتب الأمريكي Edgar Allan Poe (إدجار ألان بو ١٨٠٩ - ١٨٤٩ )، وقد مثلت الصحافة البيئة الخصبة التي احتضنت هذا الفن الجديد وساعدت بصورة كبيرة على انتشار القصة القصيرة، وما لا شك فيه أن حجم القصة القصيرة جعل منها خيارا نموذجيا للصحف، فمن خلال القصة القصيرة قدمت الصحافة تجربة أدبية كاملة للقارئ، يستطيع القارئ معايشة هذه التجربة من البداية للنهاية في وقت قصير وفي جلسة واحدة عكس الرواية على سبيل المثال. إن هذه السمة الخاصة بوحدة التلقي تشكل أحد أهم السمات الفارقة بين القصة القصيرة والرواية، فمستقبل القصة القصيرة يقرأ العمل القصصي في جلسة واحدة، أما قارئ الرواية فيمكن أن يقرأ العمل الروائي الطويل عبر سلسلة من التلقيات المتباعدة، يبقى فيها المتلقي واحدا، إلا أن سياقات التلقي تختلف مع كل فعل جديد للتلقي.

إن وحدة التلقي تتضافر مع الوحدات الأخرى التي تحدث عنها النقاد عند تعريفهم للقصة القصيرة ، فإدجار ألان بو أشار إلى وحدة الانطباع ، كما أشار الدكتور الطاهر مكي إلى وحدة أخرى وهي وحدة الحدث والزمن، فالقصة القصيرة «لا تنمي أحداثا وبيئات وشخصا وإنما توجز في لحظة واحدة حدثا ذا معنى كبير»<sup>(٥)</sup>

و قد انتقلت الترجمة الحرفية لمصطلح «short story» من اللغة الإنجليزية إلى اللغة الألمانية «Kurzgeschichte» واللغة العربية «القصة القصيرة» ومن الأمور اللافتة للنظر أن مصطلح

٥ الطاهر مكي، القصة القصيرة دراسات ومختارات، (القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ١٩٩٩)، ٩٨ .



## البنية السردية بين كافكا ويوسف إدريس

القصة القصيرة شهد استقرارا نسبيا في فترة وجيزة ولم يشهد فترة من عدم الاستقرار مثله مثل غيره من المصطلحات، كمصطلح الأدب المقارن على سبيل المثال، الذي لم يستقر على صورته هذه إلا بعد مرور فترة من الزمن، تأرجح فيها المصطلح بين العديد من التسميات مثل «التاريخ المقارن للآداب» والأدب العام والمقارن» و «تاريخ العلاقات الأدبية الدولية»، و «التاريخ الأدبي المقارن»، و«تاريخ الآداب المقارنة»، و «الآداب الحديثة المقارنة»، و«الأدب العالمي».

فالقصر - إذن - أحد أهم السمات النوعية الفارقة الخاصة بالقصة القصيرة ، الأمر الذي يظهر في التعريفات الخاصة بالقصة القصيرة، كأن تُعرف بأنها قصة تقرأ في وقت محدد قصير أو بأن عدد كلماتها لا يزيد عن عدد محدد من الكلمات، أو أن قراءتها تتم في جلسة واحدة، ومثل هذه التعريفات لا تتطرق إلى ماهية القصة القصيرة ولكنها تركز فقط على مظهر خارجي شكلي فقط ولهذا ظهرت تعريفات أخرى تغطي الجوانب التي أغفلتها التعريفات الشكلية السابقة<sup>٦</sup>

وعلى هذا يمكن رصد أولى علاقات التشابه بين الكاتبين؛ فالقصة القصيرة فن دخيل على الثقافة التي ينتمي إليها كل منهما، ومن اللافت أن دخول القصة القصيرة في كل من الثقافة العربية والثقافة الألمانية كان في فترة واحدة تقريبا؛ فلقد دخل هذا الفن في الثقافة الألمانية مع بدايات القرن العشرين وهي الفترة نفسها التي دخلت فيها القصة القصيرة في الثقافة المصرية.

## بداية الأدب المقارن (المدرسة الفرنسية)

شهد منتصف القرن التاسع عشر البدايات الأولى للأدب المقارن ، حيث «استعمل الأدب المقارن في فرنسا، منذ سنة ١٨٤٠، وراج في محاضرات فيلمان وبروننير، وأطلق على منابر وكتب، وجدت نفسها مدفوعة - في ممارساتها لدرس تاريخ الأدب الوطني - إلى الخوض في مقارنات فرعية مكملة للآداب الخاصة، دون أن تدري أنها بصدد الانفتاح على درس جديد سيخرج من تحت معطفها، من جراء مقابلاتها بين الظواهر والآداب وتقريبها للفضاءات والأزمنة وتجميعها للآداب والمصنفات.»<sup>٧</sup>

٦ ارجع إلى ماري لويز برات، «القصة: الطول والقصر»، ترجمة: محمود عياد، مجلة فصول (٢) ٤ (١٩٨٢): ٤٧.

٧ سعيد علوش، مدارس الأدب المقارن دراسة منهجية، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ٧.

إن البدايات الأولى للأدب المقارن كانت مرتبطة مع محاولة إثبات المكانية السامية للأدب الفرنسي وتأثيره على مختلف الآداب، ومثل هذا التصور يشكل نوعاً من التوجيه السلبي للدراسات المقارنة، فهو يُضيق مجال الأدب المقارن بصورة كبيرة؛ ذلك بربطه بالدراسات الفرنسية وتركيزه الشديد على علاقة التأثير والتأثر بين الأدب الفرنسي ومختلف الآداب، فعلى سبيل المثال اختار فيلمان هذا العنوان لمحاضراته في الأدب المقارن «دراسة التأثير الذي أحدثه كتاب القرن الثامن عشر الفرنسيون في الآداب الأجنبية والفكر الأوربي» تلك التي يراها فان تيجم محاضرات في الأدب المقارن لا يعوزها الصحة وسلامة الذوق، ولا تستحق هذا الإهمال الذي قوبلت به.<sup>٨</sup>

ولقد أشار سعيد علوش في كتابه مدارس الأدب المقارن إلى الانتقادات التي وجهت إلى المدرسة الفرنسية، وذلك «لأنحصارها في دراسة آلية للمصادر والتأثيرات و«علاقة الأسباب بالمسببات» والصدى أو الشهرة، أو الاستقبال المخصص لكاتب أو عمل ما، وكذا لما يطلق عليها الأسباب والنتائج المحددة للإنتاج الأدبية.

من ثمة كانت حوافز كثيرة من الأبحاث المقارنة تخضع لاعتبارات وطنية وقومية في أعمال المقارنين الفرنسيين لحد أن هذه الدراسات لم تكن أكثر من ملاحقات تضاف إلى الأدب الوطني.<sup>٩</sup> إن الرؤية الفرنسية تعكس ميزاناً مائلاً للمقارنة لا يمكننا القبول به بأية حال من الأحوال، فمقارنة وفق هذا الميزان المائل سوف تعكس لنا النتائج قبل المقدمات، كما أنها يميلها الشديد إلى الجانب الفرنسي - الأدب القومي - تقضي تماماً على أي تطور للأدب المقارن، ليظل مجرد أحد الموضوعات التي يدرسها الأدب القومي.

يجب أن تتجنب المقالة المسالب السالفة الذكر، فقومية الكتابة أمر لا ينفي إنسانية الأدب، فالأدب ممارسة إنسانية عامة توجد عند جميع الأمم، غير أنها تتلون بألوانهم وتتأثر بسياقات نشأتها، وعلى الرغم من هذا التأثير فيظل هناك دوماً روح إنسانية عامة تمثل هذا الرواء الذي يعطي للأدب رونقه .

٨ علوش، مدارس الأدب المقارن دراسة منهجية، ٧٣ .

٩ علوش، مدارس الأدب المقارن دراسة منهجية، ٦١-٦٢ .

## أزمة الأدب المقارن :

وصف «Rene Wellek» «رينيه ويلك» قصر الدراسة المقارنة على دراسة ظاهرة التأثير والتأثر على أنها «أزمة الأدب المقارن» ووصف لنا الحالة التي آل إليها البحث الأدبي المقارن حيث ذكر أن «أخطر دلالة على الوضع المهترء الذي تمر به دراستنا هي أنها لم تتمكن لحد الآن من تحديد دائرة عملها ومنهجيتها. وأنا أعتقد أن برامج العمل التي نشرها بالدنسبرج، وفان تيجم، وكاريه، وغيار قد فشلت في هذه المهمة الأساسية. فقد أثقلوا الأدب المقارن بمنهجية عفا عليها الزمن، ووضعوا عليه أحمال القرن التاسع عشر الميتة من ولع بالحقائق والعلوم النسبية التاريخية.»<sup>١٠</sup>

إن رينيه ويلك لم ينتقد فقط المنهجية الخاصة بالأدب المقارن لكنه انتقد أيضاً عدم تحديد موضوع دراسته حيث يقول في موضع آخر من مقاله «أما محاولة تحديد مناهج الأدب المقارن فقد فشلت أكثر مما فشلت محاولة تحديد موضوع دراسته... لأن فان تيجم وسابقيه ولاحقيه يفهمون الدراسة الأدبية من منظور ولع القرن التاسع عشر بالحقائق الوضعية أي كدراسة التأثيرات وهم يؤمنون بالتفسيرات العلية، بالمعرفة التي تتجمع عن طريق تتبع الموتيفات والمواضيع والشخصيات والحبكات إلخ، إلى أصولها في عمل سابق في الزمن وقد جمعوا قديراً هائلاً من التماثلات والتطابقات، ولكنهم نادراً ما سألوا عما يمكن أن تبينه هذه العلاقات، اللهم إلا حقيقة أن هذا الكاتب قرأ ذلك الكتاب. لكن الأعمال الفنية ليست حاصل جمع المصادر والتأثيرات.»<sup>١١</sup>

يرى رينيه ويلك أن تحديد مجال دراسة الأدب المقارن في المدرسة الفرنسية يمحصر مجال الدراسة في أمور خارجية ويجعل من الأدب المقارن مجرد جزء من دراسة هدفها جمع المعلومات من المصادر الخارجية ومن شهرة الكتاب.

إن ويلك يرجع أزمة الأدب المقارن- تلك التي وصفها بأنها طويلة الأمد، وحددها في نقاط محددة، هي: المنهج، والمادة، والمفهوم الآلي الميكانيكي في دراسة المصادر والتأثيرات، والاعتماد على القومية الثقافية، فالأدب وفق رؤية ويلك «لا تعنيه الحقائق الميتة، بل تعنيه

١٠ رينيه ويلك، مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة العدد ١١٠، (الكويت: المجلس الوطني

للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧)، ٣٦٢.

١١ ويلك، مفاهيم نقدية، ٣٦٥.

الخصائص والقيم. ولهذا انعدم الفرق بين التاريخ الأدبي والنقد الأدبي. فمجرد القول أن راسين أثر على فولتير، أو أن هيردر أثر على جوته يتطلب، حتى يكون ذا معنى إماماً بخصائص راسين وفولتير وهيردر وجوته، ومن ثم بالسياق التاريخي الذي ينتمون إليه، وهذه كلها عملية من الموازنات والمقارنات والتحليلات والتمييزات التي هي نقدية في جوهرها.<sup>١٢</sup> وعلى الرغم من أن ويلك قد وضع يده على عدد من العيوب الخاصة بالمدرسة الفرنسية، فإنه تجاوز بصورة مبالغ فيها في وصف الأدب المقارن والدراسات الفرنسية بأوصاف غير علمية بالمرة كوصفه للدراسات المقارنة الفرنسية بأنها بركة آسنة، كما أنه بعد أن أسهب في توجيه الانتقادات - التي لا أعترض عليها - قدم لنا الحل للخروج من أزمة الأدب المقارن بصورة موجزة وسريعة في نصف صفحة تقريباً دون أن يبين الآلية التي يمكن من خلالها أن ننفذ الحل الذي طرحه.

### المدرسة الأمريكية :

إن الدراسات المقارنة على وفق المنظور الفرنسي تأثرت تأثراً كبيراً بالفلسفة الوضعية، التي أسس لها الفرنسي أوجست كومت (1798- 1857) August Comt والاتجاه السائد في بدايات القرن الماضي نحو فرض النموذج العلمي الخاص بالعلوم الطبيعية على مختلف مجالات العلوم، ذلك بسبب النجاحات الكبيرة التي وصلت إليها العلوم الطبيعية في ذلك الوقت، فالفلسفة الوضعية تنفي وجود فرق بين ما هو روحي وما هو طبيعي، وعلى هذا تنفي وجود أي فواصل بين العلوم المختلفة، الأمر الذي يؤسس إلى أحد أهم المبادئ الخاصة بالمنهج الوضعي وهو :

«Naturwissenschaft = Geisteswissenschaft» «العلوم الطبيعية = العلوم الإنسانية»

«وكان لهذا الأمر نتائجه المتنوعة العائدة على العلوم الأدبية، فهو يضمن مشروعية نقل المناهج الخاصة بالعلوم الطبيعية إلى العلوم الأدبية ... يؤسس لوحدة العمل والحياة، فلا يمكن فهم عمل شاعراً ما دون توافر معلومات عن حياة الشاعر وبيئته.»<sup>١٣</sup>

١٢ ويلك، مفاهيم نقدية، ٣٧١.

Manon Maren-Griesbach, *Methoden der Literaturwissenschaft*, (München: Francke Verlag, achte Auflage, 1982), 11.

## البنية السردية بين كافكا ويوسف إدريس

ومن أهم المبادئ التي انتقلت إلى العلوم الأدبية من العلوم الطبيعية المبدأ السببي Kausalität وهو المبدأ الذي أثر بصورة كبيرة على المدرسة الفرنسية التي أخذت تبحث عن الأسباب والمسببات، أو بقول آخر التأثير والتأثر .

ولقد تجنبت المدرسة الأمريكية المآخذ التي وجهت إلى المدرسة الفرنسية بصورة كبيرة، فالمدرسة الأمريكية تجعل هدف الأدب المقارن هو دراسة أية ظاهرة أدبية من خلال تحقيقات هذه الظاهرة في أكثر من أدب قومي واحد، ولا تشترط المدرسة الأمريكية ضرورة وجود علاقة التأثير والتأثر بين الأدبين، و «ربما كان رينيه إيتاميل الأستاذ في جامعة السوربون، وأستاذ الأدب الفرنسي في كلية الآداب بجامعة الإسكندرية لسنوات طويلة أول من بدأ الثورة على القواعد الصارمة والحدود الضيقة التي وضعتها المدرسة الفرنسية في باريس وذلك في كتابه الموجز والمثير، والذي نشره عام ١٩٦٣ بعنوان «الأدب المقارن: أو المقارنة بلا علاقات». وكانت هذه الدراسة على إيجازها بداية التطور الذي أصاب القيم المقارنة التي أشاعها الفرنسيون حتى هذا الوقت.»<sup>١٤</sup>

فالمقالة تسير بصورة نسبية وفق المدرسة الأمريكية، حيث تقارن بين سمات السرد العجائبي عند فرانتس كافكا ويوسف إدريس دون أن نجزم بوجود علاقة تأثر من إدريس بأعمال كافكا. لقد لخص الدكتور أحمد شوقي منطلقات المدرسة الأمريكية في ثلاث مقولات هي المقولة الأخلاقية والمقولة السياسية والمقولة النقدية، فالمقولة الأخلاقية « ترى جميع الآداب والثقافات المختلفة متساوية في القيمة والعطاء، وترفض مبدئياً تميز أدب على أدب، أو سيطرة ثقافة على ثقافة، والمقولة السياسية تنادي بالانفتاح على الآداب والثقافات المختلفة، وتفهم التراكم الثقافي والأدبي المختزن عبر مسيرة التاريخ الإنساني، والمقولة النقدية والتنظيرية تقول بوحدة الظاهرة الأدبية على اختلاف فضاءاتها الزمانية والمكانية، واختلاف تشكيلاتها اللغوية واختلاف حدودها القومية»<sup>(١٥)</sup>

يبدو أن مغالاة المدرسة الفرنسية في أسسها المنهجية ورؤيتها المتعصبة للثقافة الفرنسية استتبع رد الفعل الأمريكي المغالي السابق، فإذا ما قبلنا بالرؤية الأمريكية السابقة فنحن

١٤ الطاهر مكي، الأدب المقارن: أصوله وتطوره ومناهجه، (القاهرة: مكتبة الآداب، ط ٤، ٢٠٠٢)، ٧٩.

١٥ احمد شوقي رضوان، مدخل إلى الدرس الأدبي المقارن، (بيروت: دار العلوم العربية، ١٩٩٠)، ٢٠.

نفني وجود الأدب المقارن نفسه ؛ فالرؤية السابقة تجعل من الظاهرة الأدبية وحدة واحدة بالرغم من الاختلافات الزمانية والمكانية، وطالما كانت الظاهرة واحدة في الأزمنة المختلفة والأمكنة المختلفة، فأى شيء نقارن إذن، إننا نقارن بين الظواهر المختلفة لا محالة، لنكتشف إلى أي مدى يكون الاختلاف، أو إلى أي مدى يكون التشابه، وقد تكون المنطلقات الأمريكية تأثرت تأثيراً كبيراً بمفهوم جوته عن الأدب العالمي.

### فرانتس كافكا

ولد فرانتس كافكا في الثالث من شهر يوليو عام ١٨٨٣ في مدينة براغ، وتوفي متأثراً بمرض السل في الثالث من يونيو عام ١٩٢٤ في عامه الأربعين، «كان والده هرمان، تاجر جملة كبيراً، وكان أبا صارماً وقاسياً»<sup>١٦</sup> ولقد عاش كافكا حياة مليئة بالأحداث الدرامية بداية من علاقته بأبيه التي لم تكن يوماً علاقة ألفة بين ابن وأبيه، وقد ظهر هذا جلياً في عمله الأدبي الشهير «Brief an den Vater» «رسالة إلى الأب» و يشبه طه حسين علاقة كافكا بأبيه بموقف إبي العلاء المعري في البيت المشهور: هذا جناه أبي علي وما جنيت على أحد»<sup>١٧</sup>

وترجع أصول أبيه إلى إحدى القرى الصغيرة حيث نشأ الأب في بيت أبيه الجزائر ولكن الأب سرعان ما نغم على حياة القرية وانتقل للمدينة ليعمل بالتجارة، ثم تزوج بإحدى سيدات الطبقة الراقية المثقفة في مدينة براغ، وكانت اللغة الألمانية هي لغة الطبقة المثقفة في مدينة براغ، ولهذا أحلقه أبوه بالمدرسة الألمانية في براغ، وأجبره أبوه على دراسة القانون فدرسه على غير رغبة منه «وأتى كافكا في عام ١٩٠٦ دراسة القانون وحصل على الدكتوراه وتدرج فترة في المحاكم»<sup>١٨</sup> وكان لهذه الفترة أثر كبير على كتابات كافكا الأدبية، الأمر الذي يظهر جلياً في عناوين أعماله القصصية مثل Der Urteil «الحكم» (Der Prozess والقضية» و «في انتظار العدالة».

وسرعان ما ترك كافكا العمل في المحاكم وانتقل ليعمل في شركة تأمينات، وبسبب مرضه استقال من هذه الشركة عام ١٩٢٢. واستمرت معاناته مع المرض لمدة عامين، معاناة

١٦ فرانتس كافكا، التحول، ترجمة: مبارك وساط، (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٥)، ٣.

١٧ فرانتس كافكا، الآثار الكاملة، ترجمة: يسري خميس، ١٣.

١٨ فرانتس كافكا، القصر، ترجمة: مصطفى ماهر، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، سلسلة ميراث الترجمة، ٢٠٠٩)، ٣.

شديدة دفعته ليطلب من الطبيب أن يقتله وإلا لكان الطبيب مجرماً، الموقف الذي يعكس لنا الواقع المتناقض الذي عاشه كافكا ؛ فلكي يخرج الطبيب من دائرة الإجرام يجب عليه أن يكون قاتلاً.

وصية أخرى تكشف هذا العالم الكافكاوي شديد التناقض؛ حيث يوصي كافكا صديقه بإحراق كافة أعماله، التي لم تنشر في حياته وهو الذي اهتم كل الاهتمام بأعماله المنشورة في حياته؛ حيث كان يتابع مع الناشر كل صغيرة وكبيرة تخص شكل العمل المنشور.

وقد شكلت علاقاته مع النساء أيضاً صورة واضحة لهذا التناقض فقد أحب فيليس باور Felice Bauer حبا شديداً، وأهدى إليها قصته Das Urteil «الحكم» غير أن هذا الحب لم يكتب له النجاح رغم محاولات كافكا الزواج منها .

منذ عام ١٩١٠ واطب كافكا على كتابة يومياته ولم يتوقف عن كتابة هذه اليوميات حتى قبل وفاته بعام تقريبا، وهذه اليوميات توجد حالياً في مكتبة جامعة أكسفورد، ولم تقتصر هذه اليوميات على تدوين حياته الشخصية، فقد اشتملت كذلك على أمور كثيرة حول كتاباته الأدبية ، فلقد عاش كافكا حياة وهبها للكتابة، وهذه اليوميات تمدنا بالكثير من المعلومات حول الكثير من أعماله الأدبية .

لقد شكل كافكا عالمه الأدبي الخاص؛ حيث تفرّد بأسلوب أدبي فريد، وهذا التفرّد كان سبباً لاشتقاقات في اللغة الألمانية « فمن اسم كافكا جرى اشتقاق ثلاث كلمات ألمانية: فعل kafkaen، صفة kafkaesk، ومصطلح kafkaologe، أي عالم من العلماء مختص في أدب كافكا»<sup>١٩</sup>

وعلى المستوى الأكاديمي فقد وجد كافكا استقبالا جيدا من حيث المقالات المكتوبة عن أعماله، و«تقدر عدد أطروحات الدكتوراه التي كتبت في ألمانيا عن كافكا بألفي أطروحة»<sup>٢٠</sup>، والكلام السابق نشره وطفلي في عام ٢٠٠٤، وعلى هذا فعدد الأطروحات يزيد على هذا الرقم بكثير في يومنا هذا.

١٩ إبراهيم وطفلي، الآثار الكاملة مع تفسيراتها المجتمع الصناعي، (ألمانيا : منشورات وطفلي، ط ١، ٢٠١٠)، ٣٢٣.

٢٠ وطفلي، الآثار الكاملة مع تفسيراتها المجتمع الصناعي، ٧٨٧.

## استقبال أعمال كافكا

لم ينشر كافكا إلا قسما صغيرا من أعماله الأدبية في حياته، حيث نشر كافكا «ست مجموعات قصصية بكل تردد ورهبة، أما رواياته الثلاث، والغالبية العظمى من قصصه فلم تصدر إلا بعد وفاته بأعوام»<sup>٢١</sup>

لم تلق أعمال كافكا قبولا عند الجمهور في حياته، واستمر الحال هكذا حتى نهاية الحرب العالمية الثانية التي شكلت صدمة فكرية كبيرة لإنسان ما بعد الحرب العالمية الثانية، صدمة جعلت الإنسان الغربي يقدم على الإلحاد ويتساءل عن جدوى الحياة، يشعر بدونيته الشديدة، الإحساس نفسه الذي تعج به الأعمال التي كتبها كافكا، وكأن كافكا كان يكتب لقارئ سيولد بعد نصف قرن تقريبا. «فعندما نشرت روايات كافكا الثلاث بعد وفاته ظلت دون صدق. ولم تنشر كتب كافكا في البلدان الناطقة بالألمانية إلا ببطء شديد. فبين عامي ١٩٥٠ و ١٩٦٧ لم يبع منها جميعا في ألمانيا أكثر من عشرة آلاف نسخة. لكن بين عامي ١٩٦٧ و ١٩٩٣ فقد بيع منها ستة ملايين نسخة.»<sup>٢٢</sup> ومع هذا الانتشار الكبير لأعمال كافكا أصبح الكاتب المغمور واحدا من أشهر الكتاب في العالم الحديث، وأصبحت أعماله تدخل في المقررات الثانوية في جمهورية ألمانيا الاتحادية، وقد كتب مارتن فالرز: «بعد عام ١٩٣٣ قتل كافكا صمتا وبعد عام ١٩٤٥ قتل كتابة»<sup>٢٣</sup>

وفي العالم العربي بدأ اسم كافكا يتردد في الدوائر الأدبية مع نهاية حقبة الأربعينيات، ذلك بعد أن نشر طه حسين مقالا في عام ١٩٤٦ في مجلة «الكاتب المصري» التي تولى رئاسة تحريرها بعنوان «الأدب المظلم» وقد دافع طه حسين عن كافكا الذي كان يُهاجم من قبل بعض النقاد في فرنسا، البلد الذي ارتبط طه حسين بثقافته وتأثر به، وبعد ذلك بخمسة أشهر نشر في المجلة أول عمل مترجم لفرانتس كافكا في مصر «طبيب القرية» للمترجم رمسيس يونان الذي نقل القصة عن اللغة الفرنسية. وفي عام ١٩٤٧ نشر طه حسين مقاله الثاني في المجلة نفسها بعنوان «فرانتس كافكا» عرف فيه بأعمال كافكا بصورة

٢١ فرانتس كافكا، الأعمال الكاملة، ترجمة: خالد البلتاجي، (القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ٢٠١٤)، ٥/٢.

٢٢ فرانتس كافكا، الأعمال الكاملة، ١٦٦/٢.

٢٣ فرانتس كافكا، الأعمال الكاملة، ١٦٦/٢.



موجزة ، وبعد ذلك توالى الأعمال المترجمة، التي قدمت كافكا للقارئ العربي وإن شابها الاعتماد على لغة وسيطة، فقام المترجم اللبناني الشهير منير البعلبكي بتعريب قصة Die Verwandlung «التحول» عن لغة وسيطة هي الإنجليزية في أواسط الخمسينيات، القصة نفسها التي قام الدسوقي فهمي في مصر بترجمتها عن الإنجليزية أيضا ونشرها في جريدة المساء المصرية مسلسل في ثمانية أعداد عام ١٩٦٨<sup>٢٤</sup> ، وفي العام نفسه نشر الدسوقي فهمي ترجمته لرواية «سور الصين العظيم» في مجلة جاليري وبعد ذلك بعام نشر «أبحاث كلب» في جريدة المساء على خمس حلقات من ١٨/٤/١٩٦٩ حتى ٢٧/٤/١٩٦٩، وفي العام التالي ظهرت ترجمته لرواية أمريكا .

وشهد عام ١٩٧٠ أول ترجمة مباشرة عن اللغة الألمانية، قام بها الدكتور مصطفى ماهر حيث ترجم قصة «Das Urteil» «الحكم» إلى اللغة العربية، ذلك عندما ترجم كتاب «صفحات خالدة من الأدب الألماني للكاتب الألماني فولفجانج لانجنبوخر Langenbucher ليقدم للقارئ واحدة من أهم أعمال كافكا حسب وصف كافكا نفسه، الذي احتفى بتأليف هذه القصة أيما احتفاء، تلك القصة التي كتبها دفعة واحدة واستغرقت ليلة لم ينم فيها فرانتس كافكا.

ومن الملاحظ أن الاستقبال العربي لكافكا بدأ في الفترة نفسها التي اشتعل فيها الصراع العربي الإسرائيلي مما تسبب في «نشوب جدل طويل حول انتماء كافكا إلى الصهيونية وفكرها، وفي سياق هذا الجدل ترجم ناقدان فلسطينيان قصة» «بنات آوى وعرب» Schakale und Araber، وقد «عربا هذه القصة عن الفرنسية وأرفقا بها دراسة نقدية حاولا فيها توظيف القصة المترجمة للبرهنة على أن كافكا أديب صهيوني الفكر»<sup>٢٥</sup> وهذا الجدل الذي بدأ في مطلع السبعينيات لم يتوقف إلا في أوائل التسعينيات عندما نفى وطفى أي انتماء لكافكا إلى الصهيونية بقوله «ولا يحوي كتاب» أعوام القرارات بصفحاته ال ٦٧٣، كلمة واحدة عما يسمى بالعربية «يهودية كافكا» . لقد كان كافكا «يهوديا» بالاسم فقط كان يهوديا غربيا لا جذور له. ويكتب شتاخ حرفيا أن كافكا إنما كان أحيانا يجد الصهيونية مفرقة»<sup>٢٦</sup>

٢٤ في الفترة من ١٩٦٨/٩/٤ حتى ١٩٦٨/٩/٢٠

٢٥ عبده عبود، «كافكا عربيا بين مطرقة التسييس وسندان اللغة الوسيطة»، مجلة الآداب ٨/٧ (تموز/يوليو آب / أغسطس ١٩٩٥): ٣٣.

٢٦ إبراهيم وطفى، الأعمال الكاملة وتفسيراتها الجزء الثاني الذات، ط٢، (ألمانيا: وطفى للنشر، ٢٠٠٤)، ٦٧٥.

وفي حقيقة الأمر لا تعكس اليوميات التي واطب كافكا على كتابتها أي علاقة تربط بين كافكا والصهيونية، بل أن كافكا نفسه لم يكن يهوديا متدينا بأية حال من الأحوال.

ولم أجد ترجمة عربية خاصة لقصة Vor dem Gesetz حيث جاءت ترجماتنا في سياق ترجمة رواية كافكا «المحاكمة» التي ترجمت للغة العربية لأكثر من مرة، فلقد وظف كافكا القصة التي سبق أن نشرها من قبل في إحدى الصحف في سياق عمله الروائي، وقد وردت القصة في الفصل المعنون ب «في الكاتدرائية»، حيث يقوم القس بقص هذه القصة على بطل الرواية المتهم في إحدى القضايا التي لا يعرف عنها شيئا، ويحاول الوصول للعدالة دون جدوى طوال الرواية، وقد ترجم العنوان ترجمة حرفية في معظم الترجمات مثل ترجمة وطفى وترجمة مصطفى ماهر، الأمر الذي لم أجده مناسباً، ولعل هذا الأمر هو الذي دفع جرجس منسي في ترجمته الوسيطة للرواية الصادرة بالقاهرة عام ١٩٧٠ لوضع عنوان لم يرد في النص الأصلي عند كافكا وهو «على أبواب العدالة» على رأس المقطع الذي وردت فيه القصة بالرواية.

وظلت كل الترجمات لعنوان القصة تركز على الجانب المكاني، في حين أن كلمة vor الواردة في العنوان تحمل المعنى الزماني والمكاني ، فإذا أردنا ترجمة «Vor dem Essen» و هي تركيبة مشابهة لتركيبية العنوان «Vor dem Gesetz» فيصح أن نقول «قبل الطعام» أو «أمام الطعام» ، وكذلك يمكن أن يترجم العنوان «أمام القانون» أو «قبل القانون» ، وقد يكون مسرح أحداث القصة التي تدور في غرفة أمام باب صالة القانون هو الذي دفع المترجمين لاستبعاد الدلالة الزمانية للعنوان والتركيز على الدلالة المكانية، غير أن القصة القصيرة ذاتها تعكس هذه الدلالة الزمانية الممتدة التي تستغرق عمر القروي بأكمله الذي قضاه في انتظار الدخول إلى القاعة الخاصة بالقانون، الأمر الذي فعله أيضا بطل رواية المحاكمة الذي ظل يبحث عن قانون عادل يُخرجه من أزمته القضائية ولم يجده ليدفع حياته ثمنا لجرم لم يرتكبه، فالقانون موجود في الرواية، كما يوجد أيضا في القصة، غير أنه قانون قاصر يخول لحارس أن يجمع الناس من الوصول إليه في القصة ، ويقضي بإعدام بطل الرواية في قضية لا علاقة له بها، فالمقصود بكلمة قانون الواردة في العنوان ليس القانون البشري الذي يسنه الإنسان ثم يعدله لما يشوبه من أخطاء ولكنه مجرد رمز يشير به كافكا للعدالة ؛ ولهذا ترجمت العنوان ب « في انتظار العدالة» في ترجمتي للقصة الواردة في المقالة.

## قصة « أمام القانون » / في انتظار العدالة

تحكي القصة القصيرة عن رحلة رجل ريفي للوصول إلى العدالة، وفي رحلته هذه وصل إلى باب العدالة ولكنه قضى عمره كله في انتظار السماح له من قبل حارس باب العدالة دون جدوى، هنا يخضع الرجل الريفي لسلطة الحارس ويتنظر أعواما طويلة ، وعندما تملك المرأة، وقبل وفاته سأل الرجل الحارس عن سبب عدم وجود باحثين عن العدالة مثله، أجابه الحارس بأن هذا الباب مخصص له وحده، فهو الوحيد الذي يمكنه الدخول عبر هذا الباب . « كتب كافكا قصة أمام القانون ... يوم ١٣ كانون الأول عام ١٩١٤ . ونشرها في مجلة أسبوعية في أيلول ١٩١٥ . ونشرت في » كتاب سنوي للشعر الحديث « صدر عام ١٩١٦ ، وأعيدت طباعته عام ١٩١٧ . ونشر كافكا هذه القصة، التي قد أثارت لديه شعورا بالرضى والغبطة، ، ضمن مجموعته القصصية » طبيب ريفي « التي صدرت عام ١٩١٧. »<sup>٢٧</sup>

ومن الأمور اللافتة للنظر أن كافكا استعمل هذه القصة القصيرة ووظفها في سياق روائي؛ حيث وردت القصة بكل تفاصيلها على لسان أحد شخوص روايته « المحاكمة » عندما توجه بطل الرواية إلى الكنيسة وقابل القسيس الذي قص له قصة « في انتظار العدالة»، الأمر الذي يساعد في تفسير القصة، فالسياق الروائي يمكن أن يكون مرتكزا لتفسير هذا النص المشبع بالرمزية. « والجدير بالذكر أن كافكا تلى القصة على أسمع فيليس، وكتب فيما بعد أنها، هي ذات الفهم الأدبي المتواضع فهمت النص على نحو صحيح، بل إنه هو لم يتضح له معنى النص سوى في هذه المناسبة. »<sup>٢٨</sup>

هناك حالة من الجمود والانتظار الطويل ناتجة عن الخضوع الشديد للسلطة وقد عانى كافكا مرارا من حالة الخضوع هذه في علاقته المتوترة مع أبيه، كما عانى من حالة الانتظار الطويل في علاقته مع حبيبته التي لم تكلل بالنجاح، وهذه الحالة « قد سبق ذكرها في اليوميات. في موضع كتبه كافكا في كانون الأول ١٩١٣، يتصور نفسه شحاذا يقف أمام العتبة وإلى جانب الباب منتحيا ، ويبغي الانتظار طوال حياته. »<sup>٢٩</sup>، وفي موضع آخر من

٢٧ وطفني، الأعمال الكاملة وتفسيراتها، الجزء الثاني الذات، ٢٩٤.

٢٨ وطفني، الأعمال الكاملة وتفسيراتها، الجزء الثاني الذات، ٣٨٧.

٢٩ وطفني، الأعمال الكاملة وتفسيراتها، الجزء الثاني الذات، ٣٨٨.

اليوميات يصور كافكا حاله إذا حدث تطور غير محمود في حياته ولم يستطع الزواج من حبيبته بأنه لن يكون أمامه سوى الانتظار إلى الأبد دون الإقدام على فعل شيء حيث يقول «لن يكون لدي شيء آخر لأفعله سوى أن أنتظر إلى الأبد أمام مدخل جانبي لبيتك، في حين تروحين تخرجين وتدخلين عبر المدخل الرئيسي.»<sup>٣٠</sup>، هذه الحالة تتشابه تماما مع حالة القروي الذي ينتظر العدالة، ويحاول فقط بين الحين والحين اختلاس نظرة عله من خلالها يرى العدالة التي يحاول الحصول عليها دون جدوى.

وقد ترجم الأكاديمي التركي Hasanhan Taylan Erkipçak<sup>٣١</sup> حسن تايلان اربكتشاك القصة إلى اللغة التركية، ونشرت في مجلة «Argos Gazetesi» في عدد ٢٥ فبراير لعام ٢٠١٨، ولم يلتزم بالترجمة الحرفية في متن القصة، غير أنه ترجم عنوان القصة ترجمة حرفية مثلما فعل المترجمون العرب.

### ترجمة قصة «Vor dem Gesetz» في انتظار العدالة :

حارس يقف أمام باب العدالة. يقبل رجل قروي نحو هذا الحارس ويطلب منه السماح له بالدخول إلى حضرة العدالة، غير أن الحارس قال له أن دخوله الآن أمر غير مسموح به، فيفكر القروي ويسأل عما إذا كان بإمكانه الدخول لاحقا، فيقول الحارس: لاحقا ممكن طبعاً، أما الآن فلا.

وبما أن باب العدالة كان مفتوحاً كما هو دائماً والحارس يقف على جانب منه، كان القروي ينحني ويختلس النظر إلى الداخل وما إن يلاحظ الحارس ذلك يضحك قائلاً «إذا كان الأمر يعزبك بالنظر، فلتحاول الدخول على الرغم من منعي لك، ولكن فلتنتبه إلى كوني قويا، كما أنني أول الحراس، وبين كل صالة وأختها يوجد حارس أقوى من سابقه، فأنا لا أستطيع مجرد احتمال رؤية ثالث الحراس.»

وعند خروج القروي من قريته لم يتوقع مثل تلك الصعوبات، فقد ظن أن العدالة يجب أن تكون ميسورة لكل فرد وفي أي وقت، ولكنه عندما نظر نظرة فاحصة للحارس في معطفه الفرو

٣٠ وطفلي، الأعمال الكاملة وتفسيراتها، الجزء الثاني الذات، ٣٨٨.

٣١ أستاذ الأدب الألماني في جامعة إجه في إزمير.

بأنفه الضخم المدبب ولحيته الطويلة الخفيفة السوداء اتخذ قراره بأنه من الأفضل أن ينتظر حتى يُسمح له بالدخول، حينئذ يعطيه الحارس مقعدا ويسمح له بالجلوس عليه بعيدا عن الباب. وهناك يجلس أياما وسنوات. ويقوم بمحاولات عديدة للحصول على تصريح بالدخول ويضني الحارس بتوسلاته. والحارس يستجوبه استجوابات خفيفة، يسأله عن موطنه وعن أشياء كثيرة، غير أنه يسأل بدون اكتراث مثلما يفعل عليه القوم، وفي النهاية يقول له مرارا وتكرارا بأنه ليس بمقدوره الدخول بعد.

ويبذل الرجل، الذي تزود في رحلته بالكثير، أثنى ما معه لرشوة الحارس ويقبل الحارس الرشوة دون شك ومع ذلك يقول «إنني آخذها فقط حتى لا تظن أنك قد قصرت في شيء.» ويظل القروي يراقب الحارس طيلة سنوات بلا انقطاع. وينسى غيره من الحراس، ويبدو أن هذا الحارس هو العقبة الوحيدة التي تمنعه من الدخول إلى العدالة، وأخذ يلعن حظه العثر بصوت عال وبلا اكتراث في السنوات الأولى، وعندما تقدم به العمر أخذ يهتمهم مع نفسه، ثم يتصرف مع مرور الوقت بصورة طفولية.

ولأنه درس الحارس لسنوات طويلة فهو الآن يعرف البراغيث التي تسكن ياقة معطفه الفروي، حتى إنه أخذ يتوسل إلى البراغيث لكي تساعد في تغيير رأي الحارس.

وفي النهاية يبدأ الضعف يضرب عينيه، ولم يعد بمقدوره أن يعرف هل أحكم الظلام حوله أم أن عيونته هي التي تخدعه، غير أنه كان على يقين من النور الوضاء الذي ينبعث من غرفة العدالة، وهنا يوشك على الموت، وقبل موته يستجمع كل خبراته وقواه العقلية طيلة حياته لي طرح على الحارس سؤالاً لم يكن قد سأله من قبل فيشير إليه حيث إنه لم يعد بمقدوره أن ينتصب بجسده المتيبس، وكان على الحارس أن يسرع نحوه وينحني إليه فقد أصبح فارق الحجم بينهما كبيرا لصالح الحارس .

يسأله الحارس «ما الذي مازلت تريد معرفته؟ إنك لا تمل من السؤال.»

فيقول الرجل «إن الجميع يتطلعون إلى العدالة فكيف لم يطلب غيري الدخول إليها؟»

وهنا يوقن الحارس أن الرجل في الرمق الأخير ويصيح حتى يوصل صوته إلى مسامعه «لم يكن بمقدور أحد الدخول هنا، حيث إن هذا المدخل خاص بك وحدك، الآن أذهب وأغلقه.

## يوسف إدريس

ولد يوسف إدريس في قرية البيرون التابعة لمحافظة الشرقية في شمال مصر في التاسع عشر من مايو عام ألف وتسعمائة وسبع وعشرين، أي بعد وفاة كافكا بثلاثة أعوام . ولم تكن علاقته علاقة جيدة مع أبيه الذي كان يمضي وقتا طويلا خارج البيت بسبب عمله، غير أن هذه العلاقة الفاترة لم تصل لدرجة الكراهية والخوف الشديد الذي عانى منها فرتنس كافكا، ودرس يوسف إدريس المرحلتين الابتدائية والإعدادية في القرية، ثم انتقل بعد ذلك للمدينة فدرس فيها المرحلة الثانوية، وبعدها انتقل للقاهرة للدراسة في كلية الطب التي أتمها بنجاح، وعمل لفترة قصيرة طبيا نفسيا، لكنه سرعان ما ترك الطب واتجه إلى عالم الصحافة فعمل في عدد من الصحف القومية، وقد بدأ اسمه الأدبي يظهر رويدا رويدا بعدما نشر بعض قصصه، التي استقبلها النقاد بكثير من الترحاب، و قدمه طه حسين لجمهور القراء بصورة احتفالية عندما كتب مقدمة قصيرة لم تتجاوز صفحات أربع لمجموعة «جمهورية فرحات» وهو الذي قدم من قبل كافكا للجمهور العربي ، وكان من بين ما قاله عنه «يقرأ الناس كتابه الأول «أرخص الليالي» فيرضون عنه ويستمتعون به ... وأقرأه فأجد فيه من المتعة والقوة ودقة الحس ورقة الذوق وبراعة الأداء مثل ما وجدت في كتابه الأول وكان الكاتب قد خلق ليكون قاصا»<sup>٣٢</sup>

وقال في موضع آخر «أجد فيه من المتعة والقوة ودقة الحس ورقة الذوق وصدق الملاحظة وبراعة الأداء مثل ما وجدت في كتابه الأول (أرخص ليالي) على تعمق للحياة وفقه لدقائقها وتسجيل صارم لما يحدث فيها»<sup>٣٣</sup>

وعلى هذا يمكننا القول بأن طه حسين يرجع له الفضل في تعريف القارئ العربي بكلا الكاتبين، وقد تم هذا الأمر في فترتين متقاربتين، ففي أربعينيات القرن الماضي كتب مقالاته التعريفية بفرانتس كافكا وفي خمسينيات القرن الماضي قدم يوسف إدريس للقارئ العربي.

٣٢ يوسف إدريس، جمهورية فرحات، الطبعة الأولى، (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي للنشر، ٢٠١٨)، ٧.

٣٣ يوسف إدريس، جمهورية فرحات، ٧.

## أعمال يوسف إدريس

ترك يوسف إدريس عددا كبيرا من المؤلفات ، تنوعت بين القصة القصيرة والمسرحية والرواية والمقال إلى جانب مؤلفاته الفكرية ، ففي الوقت الذي بدأ فيه القارئ العربي يتعرف على فرانتس كافكا من خلال المقالات التي كتبها طه حسين في منتصف أربعينيات القرن الماضي كان يوسف إدريس ينشر أول أعماله القصصية ، ذلك من خلال قصته القصيرة « أنشودة الغرباء» في مجلة « القصة»، وبعدها نشر يوسف إدريس مجموعته القصصية « أرخص ليال» في عام ١٩٥٤ ، وتلت هذه المجموعة اثنتا عشرة مجموعة قصصية ، نشرت كلها في حياته إلا مجموعة « طالب طب» التي نشرت بعد وفاته، وفي عام ١٩٥٨ نشر يوسف إدريس أول رواياته «الحرام» ، تبعتها بسبع روايات أخرى ، أما أعماله المسرحية فقد بلغت سبع مسرحيات إلى جانب عمل نظيري ، وقد وجدت هذه الأعمال قبولا واسعا في مصر والعالم العربي، كما سجل استقبالها حضورا كبيرا على الجانب الغربي ، فقد ترجمت أعماله إلى اللغات التالية: الإنجليزية والفرنسية والألمانية والروسية واليابانية والأردية والسويدية والأركنية والهولندية والصينية والتركية والصربية والكرواتية والسلافية<sup>٣٤</sup> ، وعلى سبيل المثال فقد نشرت الجامعة الأمريكية بالقاهرة كتابا بعنوان «العودة إلى الوطن» للمترجم الكندي دينيس جونسون ديفيز واختار المؤلف ستين قصة قصيرة مصرية كان من بينها قصة «حمال الكراسي» ليوسف إدريس ، وفي العام نفسه نشرت الجامعة الأمريكية بالقاهرة كتابا مترجما آخر بعنوان «حكايات المواجهة : ثلاث روايات مصرية قصيرة» والروايات الثلاثة من تأليف يوسف إدريس ، هي سره البائع ١٩٥٨ و السيدة فيينا ١٩٥٩ ونيويورك ٨٠ ( ١٩٨٠ ) قام بترجمتها الدكتور رشيد العناني أستاذ الأدب العربي بجامعة إكستر البريطانية.

وقد جسدت السينما العربية والغربية الكثير من أعمال يوسف إدريس مثل قصة «الخاتم» التي تحولت إلى فيلم روسي قصير .

٣٤ ارجع إلى فاروق عبد المعطي، يوسف إدريس بين القصة والإبداع الأدبي، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية ، ١٩٩٤)، ٢٠٦.

## قصة جمال الكراسي

كتب يوسف إدريس قصة «جمال الكراسي» بعد هزيمة السابع والستين وقبل وفاة الرئيس المصري جمال عبد الناصر، ونشرت القصة ضمن المجموعة القصصية «بيت من لحم»، ذلك في عام ١٩٧١، وفي عام ٢٠١٠ قام المخرج طارق خليل بتحويل القصة إلى فيلم قصير بعنوان «كرسي الفرعون»، وقد فاز الفيلم بجائزة أفضل فلم ساخر في مهرجان الفلم الأمريكي عام ٢٠١٠.

تحكي القصة عن مشهد خيالي، تدور أحداثه في ميدان القبة في القاهرة، هنا يلتقي الراوي بشخص ذي مظهر غريب ، لا يرتدي إلا قطعة من قماش يلف بها خصره، ويحمل كرسيًا عليه نقوش فرعونية ، وعندما يسأل الجمال الراوي عن بتاح رع، يخبره الراوي أنه مات منذ زمن بعيد ، ثم يبدأ بعدها حوار طويل بالعامية المصرية يحاول فيه الراوي إقناع الجمال أن يلقي هذا الحمل الذي يحمله منذ آلاف السنين وقد أنهكه التعب ، دون أن يلقي قبولا عند الجمال الذي يخبر الراوي بأنه لا يستطيع أن يضع الحمل دون أمر من بتاح رع أو وكيله أو أحد أبنائه ، وعندما يستدير الجمال؛ ليواصل طريق البحث عن الفرعون يقرأ الراوي هذه الجملة المنقوشة على الكرسي «يا جمال الكراسي. لقد حملت ما فيه الكفاية. وأن لك أن يحملك كرسي. هذا الكرسي العظيم. الذي لم يصنع مثله. لك أنت وحدك. احملة. وخذه إلى بيتك. وضعه في الصدر. وتربع فوقه طول عمرك. وحين تموت. يكون لأبنائك.»<sup>٣٥</sup>، ودون جدوى حاول الراوي إقناع الجمال بأن هذا الكرسي له ولأبنائه من بعده لكن الجمال الذي لا يعرف الكتابة أصر على مواصلة طريقه ، محملا الراوي مسؤولية تأخيره عن أداء مهمته

فالقصة لا يمكن قراءتها أو تفسيرها دون النظر إلى الأحداث السياسية التي مرت بها مصر في فترة كتابة هذه القصة، فالشعب الذي ذاق مرارة الفقر والهزيمة خرج في مظاهرات عارمة لإثناء جمال عبد الناصر عن قرار التنحي . القصة تعج بالكثير من إشارات الرفض والتمرد على النظام السياسي الذي يجعل من الشعب مجرد حملا لكرسي ، هو مالكة في الأساس.

٣٥ يوسف إدريس، بيت من لحم، الطبعة الأولى، (المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي للنشر، ٢٠١٩)، ٨١.



## نص قصة «حمل الكراسي»

«صدّقوا أو لا تصدّقوا، فمعدرةً لا يهمني أبداً رأيكم، يكفي أنني رأيتته وحادثته وقابلته وشاهدت الكراسي، فاعتبرت أنني رأيت معجزة، ولكن المعجزة الأكبر، الكارثة، أن لا الرجل ولا الكراسي ولا القصة كانت تستوقف أحداً لا من المارة في ميدان الأوبرا لحظتها ولا في شارع الجمهورية ولا في القاهرة أو ربما الدنيا كلها، كراسي هائل تراها فتظن أنه قادم من عالم آخر أو أقيم من أجل مهرجان، ضخّم كأنه مؤسسة، واسع القاعدة، ناعم، فرشته من جلد النمر، ومسانده من الحرير، وحلمك كله إذا رأيتته أن تجلس عليه مرة أو لحظة، كراسي متحرك، يتقدم بثؤدة كأنه موكب المحمل حتى لتظن أنه يتحرك من تلقاء نفسه وتكاد من الرعب أو الذهول تخر أمامه وتعبده وتقدم له القرايين، ولكن في آخر وقت ألمح بين الأرجل الأربع الغليظة المنتهية بحوافر مذهبة تلمع، ساقاً خامسة، ضامرة، غريبة على الفخامة والضخامة، ولكن لا، لم تكن ساقاً كانت إنساناً نحيفاً معروفاً قد صنع العرق على جسده ترعاً ومصارف وأنبت شعراً وغابات وأحراشاً، صدقتي فأنا، بالأمانة المقدسة، لا أكذب، ولا أبالغ، بل أنقل في عجز ما رأيت، كيف استطاع نحيف هش كهذا الرجل أن يحمل كراسياً كهذا لا يقل وزنه عن الطن أو ربما أطنان؟ ذلك هو المذهب للعقل وكأنه شغل حياة، ولكنك تتمعن وتعود تتفحص فتجد أن ليس في الأمر خديعة، وأن الرجل حقيقةً يحمل الكراسي وحده ويتحرك به.

والأعجب والأغرب والمثير للذعر أن لا أحد من المارة في الأوبرا أو في شارع الجمهورية أو ربما القاهرة كلها يندهش أو يستعجب أو يعامل الأمر إلا وكأنه مسألة عادية مفروغ منها وكأنه كراسي فراشة، يحمله صبي، ويمضي به، أنظر إلى الناس وإلى الكراسي والرجل عليّ ألمح ارتفاعاً حاجب، ممصصة شفاه أو صيحة عجب. لا شيء مطلقاً.

وبدأت أحس أن الموقف كله شيء من المرعب استمرار التفكير فيه، وفي تلك اللحظة كان الرجل بحمله قد أصبح على قيد خطوة مني، وأصبحت أرى وجهه الطيب رغم كثرة ما فيه من تجاعيد، ومع هذا لا تستطيع أن تحدد له عمراً، ورأيت ما هو أكثر، فقد كان عاري الجسد لا يغطيه إلا حزام وسط متين يتدلى منه ساتر أمامي وخلفي من قماش قلع المراكب ولكنك لا بد تتوقف، وتحس بعقلك قد بدأ، كالغرفة الخالية يصنع صدى، إنه

يبدو في لباسه غريبًا ليس على القاهرة وإنما على العصر كله، تحس أنك رأيت له شبهًا في كتب التاريخ أو الحفريات، وفوجئت، هكذا، بابتسامه فيها ذلة السؤال، وبصوت، وبكلام.

— الله يرحم والديك يا بني، شفتش عمك بتاح رع؟

أهو هيروغليني منطوق بالعربية أم عربية منطوقة بالهيروغلفية؟ أياكون الرجل من المصريين القدماء؟

وهجمت عليه: اسمع، أوع تقول إنك من المصريين القدماء.

— لهُو فيه قدماء وجداد؟ أنا من المصريين وبس.

— وإيه الكرسي ده؟

— شيلتي، أمال أنا بادور على عمك بتاح رع ليه؟

عشان زي ما أمرني أشيله يؤمرني إني أنزله، أنا اتحد حيلي.

— أنت بقالك كتير شايله؟

— كتير أوي ما تعدش.

— من سنه؟

— سنه إيه يا بني، قول من يبجي سنه وشوية آلافات.

— آلافات إيه؟

— سنين.

— من أيام الهرم يعني؟

— من قبل، من أيام النيل.

— نيل إيه؟

— من أيام ما سمو النيل نيل، ونقلوا العاصمة من الجبل للضفة، جابني عمك بتاح وقال لي يا شبال: شيل، شلت، وأدور عليه في سلقط في ملقط بعد كده عشان يقول لي: حط، من يومها للنهارده مش لاقيه.

وتمامًا توقفت كل قدرة أو رغبة في الدهشة عندي، أن من يحمل كرسيًا بهذه الضخامة

البنية السردية بين كافكا ويوسف إدريس

- والثقل للحظة ممكن أن يحمله لآلاف السنين، لا دهشة ولا اعتراض، كل ما في الأمر سؤال: وافرض ما لقيتشي عمنا بتاح رع تفضل شايله؟
- أعمل إيه، أنا شيال، ودي أمانة، خدت الأمر إني أشيلها أحطها ازاي من غير أمر؟ ربما الغضب.
- تحطها زهق يا أخي، تعب، ترميها، تكسرهما، تحرقها، دا الكراسي اتعملت عشان تشيل الناس مش عشان الناس تشيلها.
- ما أقدرش، هو أنا شايله غية، أنا شايله أكل عيش.
- ولو، ما دام هادد حيلك وقاطم وسطك يبقى ترميه، ومن زمان ترميه.
- دا عندك أنت لأنك ع البر مش شايل ما يهمكش، أنا شايل ودي أمانة وشايل الأمانة مسئول عنها.
- لغاية امتي إن شاء الله.
- لما يجيني الأمر من بتاح رع.
- دا مات وشبع موت.
- من خليفته، من وكيله، من ولد من ولاد ولاده، من حد معاه أماره منه.
- طيب أنا بأمرك أهه إنك تنزله.
- أمرك مطاع وكتر خيرك، بس أنت تقرب له؟
- للأسف لا.
- معاك أماره منه؟
- ما معايش.
- يبقى عن إذنك.
- ولكني صرخت، وقد بدأ يتحرك، أوقفه، فقد لاحظت شيئاً كالإعلان أو اللافتة مثبتة في مقدمة الكرسي، بالضبط كانت قطعة من جلد غزال وكان عليها كتابة قديمة وكأنها النسخ الأولى للكتب المنزلة، وبصعوبة طالعت:

يا حمال الكراسي .  
لقد حملت ما فيه الكفاية .  
وآن لك أن يحملك كرسي .  
هذا الكرسي العظيم .  
الذي لم يصنع مثله .  
لك أنت وحدك .  
احمله .  
وخذه إلى بيتك .  
وضعه في الصدر .  
وتربع فوقه طول عمرك .  
وحين تموت .  
يكون لأبنائك .

وهذا هو أمر بتاح رع يا سيادة شيال الكراسي ، أمر صريح صادر في نفس اللحظة التي أمرك أن تحمل فيها الكرسي ، وممهور بامضائه وخطوشه .

بفرح عظيم قلت له كل هذا ، فرح متفجر كمن كاد يخنق ، فمند رأيت الكرسي وعرفت القصة وأنا أحس وكأني أنا الذي أحمله وحملته عبر آلاف السنين وكأن الذي انقطع ظهري أنا ، وكأن الفرحة التي انتابني هي فرحتي للخلاص يأتي أخيراً .

برأس منكس استمع الرجل ولا اختلاجة ، إنما انتظار منكس أيضاً ، أن أنتهي وما كدت أفعل ، حتى رفع رأسه ، كنت أتوقع فرحة مماثلة ، انفراجة حتى ، ولكنني وجدت لا شيء .

— الأمر مكتوب فوق راسك أهه ومن زمان مكتوب .

— بس أنا ما باعرفش أقرأ .

— مانا قرئته لك .

البنية السردية بين كافكا ويوسف إدريس

— أنا ما باصدقش إلا بأمانة، معاك أمانة؟

ولما لم أحب، غمغم غاضبًا وهو يستدير: أهو ما بينوبنيش منكو غير العطلة، يا ناس، والشيلة ثقيلة، والنهار الواحد يدوبك لفة.

ووقفت أرقبه، وقد بدأ الكرسي يتحرك، حركته الممتدة الوقورة التي تظن أنها من تلقاء نفسه، والرجل قد أصبح مرة أخرى ساقه النحيلة الخامسة، القادرة وحدها على تحريكه.

وقفت أرقبه، وهو يتعد، لاهتًا، يئن وعرقه يسيل.

وقفت حائرًا أتساءل أألحقه وأقتله لأنفس عن غيظي؟

أندفع أسقط الكرسي عن كتفه بالقوة وأريجه رغمًا عنه، أم أكتفي بالسخط المغيظ منه؟

أم أهدأ وأرثي لحاله؟

أم أصب اللوم على نفسي أنا لأني لا أعرف الأمانة؟»<sup>٣٦</sup>

### البنية السردية بين كافكا وإدريس

القصة القصيرة سرد منفتح على الشعر والرواية، فالبنية السردية الخاصة بالقصة القصيرة تحتوي على بعض السمات التي نجدتها في الشعر وفي الرواية، و«جميع الخصائص الجوهرية التي تتميز بها بنية القصة القصيرة تنبع من طبيعة التقاء عناصر كل من الصورة والخبر»<sup>٣٧</sup> والملاحظ على هذه البنية السردية في قصتي «في انتظار العدالة» و«حمال الكراسي» أنها بنية سردية واقعية، لكنها اشتملت بصورة لافتة على بعض ملامح السرد الغرائبي، تلك الملامح التي تطورت عند كافكا بصورة واضحة في روايته «الانمساخ». ويرجع مصطلح السرد الغرائبي للناقد البلغاري «تريفتيان تودروف» وذلك عندما أصل للمصطلح في كتابه «مدخل إلى الأدب العجائبي» الصادر في عام ١٩٧٠، و«العجائبي سمة من سمات الملفوظ القصصي وهو خطاب بلاغي يستعمله السارد لأغراض جمالية خالصة، وهذه

٣٦ يوسف إدريس، بيت من لحم، ٨١-٨٥.

٣٧ عبد الحميد الكردي، البنية السردية للقصة القصيرة، الطبعة الأولى، (القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٥)، ١٤٨.

الأغراض تستجيب لتطلعات وأفق انتظار القارئ (المتلقي) وبالتالي فهو مظهر من مظاهر الخطاب»<sup>٣٨</sup> ، وسوف نقارن بين هذه البنية عند كل من الكاتبين من خلال العناصر التالية : الراوي - الحدث - الشخصوس - الفضاء الزماني - الفضاء المكاني - لغة السرد .

## أولا الراوي

الراوي هو أحد أهم السمات التي يمتاز بها السرد، فدون وجود راو ينقل الأحداث للقارئ لا يمكننا تصور قصة تسرد نفسها بنفسها، وراوي القصة القصيرة يختلف اختلافا كبيرا عن راوي الرواية والنوفيل، حيث إن قلة عدد شخوص القصة القصيرة يُكسب راوي القصة ظهورا أكثر وضوحا ، فالراوي هو الوسيط الذي ينقل لنا أحداث القصة «فالسارد يحكي القصة، أمامه يوجد قارئ يدركها، وعلى هذا المستوى ليست الأحداث التي يتم نقلها هي التي تم، إنما الكيفية التي بها أطلعنا السارد على تلك الأحداث.»<sup>٣٩</sup>

وهناك ثلاثة أنواع من الرواة ، الأول الرواية بضمير (الأنا) والثاني الرواية بضمير (هو) والثالث هو الرواية بضمير المخاطب والشكل الثالث لم يظهر إلا في النصف الثاني من القرن الماضي.

وتعكس العلاقة بين الراوي والشخوص الرؤية الخاصة بالسرد، وقد حدد تودوروف ثلاث رؤى خاصة بالسرد هي :

١- الرؤية الأولى للسرد ويكون فيها الراوي أكبر من الشخوص؛ فمعارف الراوي تفوق معارف الشخوص، فهو «يرى عبر جدران البيت كما يرى عبر جمجمة البطل، ولا تخفى عليه أسرار شخصياته»<sup>٤٠</sup>، هو الراوي العليم الذي يعرف كل الأحداث التي تدور في وقت واحد ، ورؤية السرد هذه تعكس يقينية لا مرأ فيها في عملية القص . إن هذه الرؤية تتفق مع الفلسفة القديمة التي تنظر إلى الكون بوصفه كونا منتظما يسير

٣٨ حسين علام، العجائبي في الأدب من منظور شعرية السرد، الطبعة الأولى، (الأردن: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٩)، ٤٠.

٣٩ عدد من الكتاب، طرائق تحليل السرد الأدبي، ترجمة: مجموعة من المترجمين، (الرباط: منشورات التحاد كتاب المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٢)، ٤٢.

٤٠ تودوروف، الأدب والدلالة، ترجمة: محمد نديم خشفة، (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٦)، ٧٨.

على وفق إرادة خالق يتحكم في كل كبيرة وصغيرة فيه، تسير الشخصوس فيه بإرادتها ولكن في الطريق الذي تختاره لنفسها، إلا أن كل هذا يقع من قبل في علم خالق هذا الكون. وقد سادت هذه الرؤية في السواد الأعظم من الأعمال الكلاسيكية القديمة.

٢- الرؤية الثانية ويكون فيها الراوي مساو للشخصية، ويطلق على هذه الرؤية الرؤية المحاثة، فمعارف الراوي لا تتعدى معارف شخصوس القصة، وقد ظهرت هذه الرؤية في العصر الحديث، فالراوي ينقل الأحداث على لسان الشخصوس عبر حواراتهم، وفي الغالب تكون الرواية في هذه الحالة على لسان ( الأنا )، وقد تأتي أيضا على لسان ( الهو )، وقد يستخدم الكاتب كلا الضميرين في الرواية دون أن يغير الرؤية الخاصة بالسرد، كما فعل كافكا في روايته «القلعة».

٣- الرؤية الثالثة ويكون فيها الراوي أقل من الشخصوس، فالراوي هنا ينقل الأحداث التي تقع تحت عينه وسمعه فقط، ويجهل الأحداث التي تحدث خارج نطاق إدراكه، وهذه الرؤية نادرة ولم تظهر إلا في منتصف القرن العشرين؛ وذلك كرد فعل لحالة الشك التي سيطرت على عقول المفكرين بعد الحرب العالمية الثانية.

### الراوي عند كافكا :

الراوي في قصة « في انتظار العدالة » راو عليم يروي حكايته من منظور خلفي، فنجده يعرف كل التفاصيل التي تدور في رأس الرجل القادم من الريف، كما يترك تفسيراته بين الحين والحين، وهو حاضر دائما في كل التفاصيل الخاصة بالحكي، وعندما تتحاور الشخصوس يتدخل الراوي مباشرة فينقطع هذا الحوار، فطوال الحكاية لم نجد حوارا واحدا مكتمل الأركان، حيث لا نجد ردا واحدا من قبل الرجل القادم من الريف ويبدأ الراوي حكايته بحوار شبه مكتمل:

«حارس يقف أمام باب العدالة. أقبل رجل قروي نحو هذا الحارس وطلب منه السماح له بالدخول إلى حضرة العدالة، غير أن الحارس قال له أن دخوله الآن أمر غير مسموح به، ففكر القروي وسأل عما إذا كان بإمكانه الدخول لاحقا، فقال الحارس: لاحقا؟ ممكن طبعاً أما الآن فلا.»

على الرغم من وجود حوار بين الحارس والقروي إلا أن هذا الحوار ينقل إلينا على لسان الراوي ولا يأتي إلينا على لسان الشخص وعلی هذا يحتفظ الراوي بمكانته المركزية داخل الحكی ، وبعد هذا الحوار الافتتاحي لن نجد حوارا مكتمل الأركان فدائما تأتي الكلمات التي ينقلها الراوي في سياق تفسيري للأحداث ، فعندما نظر القروي إلى داخل القاعة جاءت كلمات الحارس في صيغة الأمر ولم تأت في صيغة النهي عن النظر وإنما كان الأمر بغرض التهديد : « إذا كان الأمر يغريك بالنظر، فلتحاول الدخول بالرغم من منعی لك، ولكن فلتنتبه إلى كوني قويا، كما أنني أول الحراس، وبين كل صالة وأختها يوجد حارس أقوى من سابقه، فأنا لا أستطيع مجرد احتمال رؤية ثالث الحراس.»

هنا ينتهي كلام الحارس ولا نجد ردا من القروي، ولكن سنجد اذعانا للأمر دون التحدث ولو بجملة تقليدية من قبل « أمرك سيدي» ، فالراوي يتدخل مباشرة بمقطع يصف فيه ماكان يدور في رأس القروي عندما خرج من القرية من أفكار مثالية مضمونها أن الوصول إلى العدالة يجب أن يكون ميسورا في كل وقت وحين .

وبعد أن استسلم الرجل لواقع الانتظار راح يتوسل من أجل الحصول على الإذن وفي هذه الأثناء بدأ الحارس يسأل القروي أسئلة عديدة دون أن يهتم بالإجابات التي يقدمها القروي، هنا يتضح أن التواصل بين القروي والحارس تواصل شكلي واه ، وعندما يقوم القروي برشوة الحارس يقبل الحارس الرشوة ولكنه يقول للقروي «إنني أخذها فقط حتى لا تظن أنك قد قصرت في شيء.» فعلى الرغم من أن الحارس المنوط به الحفاظ على العدالة يقوم بأفعال تتعارض تماما من القانون إلا أنه يوهم القروي أن هذه الأفعال وإن كانت في ظاهرها تتعارض مع وظيفته ، فإن لها غاية سامية وهي أن يشعر القروي بأنه لم يقصر، هي حالة التعارض إذا التي صبغت كافة أعمال كافكا الأدبية، فلو قام الحارس بواجبة ورفض الرشوة حينئذ سنشعر القروي بأنه هو المقصر.

ويستمر الراوي في روايته للأحداث معلقا ومفسرا إياها ويظل التواصل بين الشخصيتين الرئيسيتين تواسلا صوريا حيث يقول القروي بالحديث إلى نفسه يندب حظه العاثر تارة وتارة أخرى يوجه حديثه للبراغيث الموجودة في ملابس الحارس متوسلا إليها لكي تساعده على الدخول إلى قاعة العدالة.



« وأخذ يلعن حظه العثر بصوت مرتفع وبلا اكتراث في السنوات الأولى، وعندما تقدم به العمر أخذ يهتمهم مع نفسه، أخذ يتصرف مع مرور الوقت بصورة طفولية .

ولأنه درس الحارس لسنوات طويلة فقد حفظه وحفظ تلك البراغيث التي تسكن ياقة المعطف القروي، حتى أنه أخذ يتوسل إلى البراغيث لكي تساعد في تغيير رأي الحارس.» هنا لا يمكننا القبول بأن القروي يتكلم مع البراغيث ولكنه المجاز اللغوي، يلجأ إليه الراوي ليصور لنا إحساسه بحالة هذا القروي والدرجة التي وصل إليها في أثناء انتظاره للعدالة ، حالة تجعله يفقد عقله ويكلم البراغيث ، هي صورة تخيلية لها تأثيرها على القارئ الذي سيتعاطف لا محالة مع هذا القروي المسكين الذي ينتظر سرابا لا مجال للوصول إليه.

ومع مرور الزمن واقتراب القروي من الموت يبدأ أول تواصل حقيقي بين القروي والحارس بعد أن تغيرت قواعد اللعبة وفقد القروي أي قدرة على الحركة وتحول الجسد إلى جسد ضئيل جدا بالمقارنة مع جسد الحارس الذي لم يتغير على الرغم من مرور عشرات السنوات، فالزمن لا ينال من الحارس، هنا سيسأل القروي واحدا من أكثر الأسئلة دراماتيكية عن سبب خلو المكان من الراغبين في الوصول للعدالة، ويأتيه الجواب الأكثر دراماتيكية بأن صالة الانتظار هذه التي ضيع فيها عمره في انتظار الحصول على إذن بالدخول هي مجرد مدخل كبير خصص له وحده، وأن هذا الباب مخصص لدخوله وحده، غير أن زمن اللعبة قد انتهى .

«وفي النهاية بدأ الضعف يضرب عينيه، ولم يعد بمقدوره أن يعرف هل أحكم الظلام حوله أم عيونته هي التي تخدعه، غير أنه كان على يقين من النور الوضاء الذي ينبعث من غرفة العدالة وهنا وافته المنية وقبل موته استجمع كل خبراته وقواه العقلية طيلة حياته مكونا سؤالا لم يكن قد سأله للحارث من قبل فأشار إليه حيث أنه لم يعد بمقدوره أن ينتصب بجسده المتيبس وكان على الحارس أن يسرع نحوه وينحني إليه فقد أصبح فارق الحجم بينهما كبيرا لصالح الحارس .

سأله الحارس «ما الذي مازلت تريد معرفته؟ أنك لا تمل من التساؤل.»

فقال الرجل «إن الجميع يتطلعون إلى العدالة فكيف لم يطلب غيري الدخول إلى العدالة؟» وهنا أيقن الحارس أن الرجل في الرمق الأخير فصاح حتى يصل صوته إلى مسامعه «لم يستطع أحد الدخول هنا، حيث إن هذا المدخل خاص بك وحدك، الآن أذهب وأغلقه.»

يستخدم الراوي عند كافكا الرواية بضمير الغائب، ويشغل الراوي هنا مكانة مركزية في القصة عن طريق تعليقاته وتفسيراته للأحداث، فهو يقدم أحداث القصة ويقدم معها ما يدور في عقول الشخصوص، هو راو عليم على يقين تام بكافة التفاصيل.

والرواية بضمير الغائب تكسب الراوي نوعا من السلطة الفوقية، فهو يحكي من منظور خلفي، وهو على يقين بالحكاية وشخصها، فكل الأحداث الدائرة يرويها بعد وقوعها، وهذا ما لا نجد عند يوسف إدريس الذي يروي بضمير المخاطب ممزوجا في مواضع قليلة برواية ضمير المتكلم. ودائما يطرح الراوي الأسئلة على المتلقي ويبقي الباب مفتوحا أمام كافة التأويلات فلا يفرض تفسيره على المتلقي .

### الراوي في قصة جمال الكراسي

يبدأ الراوي روايته للأحداث مستخدما ضمير المخاطب، ثم تتحول الرواية للرواية بضمير المتكلم في بعض المواضع القليلة من القصة ، والراوي هنا لا يلقي بالا للمروي عليه حيث يبدأ روايته بقوله « صدّقوا أو لا تصدقوا، فمعدرة لا يهمني أبداً رأيكم، يكفي أنني رأيتته وحادثته وقابلته وشاهدت الكرسي، فاعتبرت أنني رأيت معجزة، ولكن المعجزة الأكبر، الكارثة، أن لا الرجل ولا الكرسي ولا القصة كانت تستوقف أحداً لا من المارة في ميدان الأوبرا لحظتها ولا في شارع الجمهورية ولا في القاهرة أو ربما الدنيا كلها، كرسي هائل تراه فتظن أنه قادم من عالم آخر»<sup>٤١</sup>

هنا يسقط الراوي المروي عليه من حساباته فتصديق الرواية أو عدم تصديقها أمر لا يعنيه وكأنه يروي لنفسه حكايته، والأغرب أن ما لفت انتباه الراوي لم يلفت انتباه غيره من شخوص الحكاية المارين في ميدان الأوبرا ولا المارين في شارع الجمهورية، هنا يجدد لنا الراوي المكان بصورة واضحة، ذلك الوضوح الذي يكسب الحدث العجائبي المسرود نوعا من الواقعية.

٤١ يوسف إدريس، بيت من لحم، ٨١.

وسرعان ما يسقط ادعاء الراوي بأن المروي عليه قد خرج من دائرة حساباته وأن تصديقه أو عدم تصديقه لا يعنيه في شيء، فيقسم للمروي عليه بأن ما يسرده مطابق للحقيقية «صدقني فأنا، بالأمانة المقدسة، لا أكذب، ولا أبالغ، بل أنقل في عجز ما رأيت، كيف استطاع نحيف هش كهذا الرجل أن يحمل كرسيًا كهذا لا يقل وزنه عن الطن أو ربما أطنان؟ ذلك هو المذهب للعقل وكأنه شغل حوارة، ولكنك تتمتع وتعود تتفحص فتجد أن ليس في الأمر خديعة، وأن الرجل حقيقةً يحمل الكرسي وحده ويتحرك به.»<sup>٤٢</sup>

هنا يفقد الراوي مصداقيته أمام المروي عليه ولكنه في الوقت نفسه يكتسب قيمة كان قد فقدتها في بداية القصة، فتصديقه للرواية أصبح أمرًا يهم الراوي بل يلح عليه عن طريق قسمه بالأمانة المقدسة.

ويستمر الراوي في قص أحداث القصة من منظور شبه محايد فلا يقدم لنا تفسيرات للأحداث، أو تعليقات تكشف ما يدور في عقول شخصية حامل الكرسي، فالتفسيرات متروكة للقارئ يستنبطها من أقوال حامل الكرسي، تلك الواردة في حواراته الطويلة مع الراوي، تلك الحوارات التي تُستخدم فيها العامية المصرية؛ مما يكسب الحدث الغرائبي نوعاً من الواقعية التي تدعم قبول القارئ للحدث الغرائبي.

«وبدأت أحس أن الموقف كله شيء من المرعب استمرار التفكير فيه، وفي تلك اللحظة كان الرجل بحمله قد أصبح على قيد خطوة مني، وأصبحت أرى وجهه الطيب رغم كثرة ما فيه من تجاعيد، ومع هذا لا تستطيع أن تحدد له عمراً، ورأيت ما هو أكثر، فقد كان عاري الجسد لا يغطيه إلا حزام وسط متين يتدلى منه ساتر أمامي وخلفي من قماش قلع المراكب ولكنك لا بد تتوقف، وتحس بعقلك قد بدأ، كالغرفة الخالية يصنع صدى، إنه يبدو في لباسه غريباً ليس على القاهرة وإنما على العصر كله، تحس أنك رأيت له شبهاً في كتب التاريخ أو الحفريات، وفوجئت، هكذا، بابتسامة فيها ذلة السؤال، وبصوت، وبكلام.

— الله يرحم والديك يا بني، شفتش عمك بتاح رع؟»<sup>٤٣</sup>

٤٢ يوسف إدريس، بيت من لحم، ٨١.

٤٣ يوسف إدريس، بيت من لحم، ٨٢.

الراوي هنا يمزج بين الرواية بضمير المتكلم والرواية بضمير المخاطب ويقدم وصفا لشخص غريب لا يمكن لعقل أن يقبل بوجوده في القرن العشرين ولأن العقل لا يقبل معرفة كهذه يقول الراوي بتغيير وظيفة العقل من التعقل والمعرفة إلى الإحساس فلا بد أن تتوقف و تحس بعقلك ،وعندما يتحول العقل من وسيلة التفكير لوسيلة الحس فلا مانع إذن من قبول هذا الوصف للرجل الذي سيقدم مسوغا آخر للقبول وهو الحديث بالعامية المصرية.

وما إن يبدأ الحوار بين الراوي وحمال الكراسي يتوارى الحكيم تماما فلا يظهر إلا في مواضع قليلة جدا تتخلل الحوار الطويل الذي يعرف من خلاله القارئ كل تفاصيل الحكاية دون تدخل من الراوي

« - اسمع، أوع تقول إنك من المصريين القدماء.

- لهو فيه قدماء وجداد؟ أنا من المصريين وبس.

- وإيه الكرسي ده؟

- شيلتي، أمال أنا بادور على عمك بتاح رع ليه؟

عشان زي ما أمرني أشيله يؤمرني إني أنزله، أنا اتهد حيلي.

- أنت بقالك كتير شايله؟

- كتير أوي ما تعدش.

- من سنه؟

- سه إيه يا بني، قول من يبجي سنه وشوية آلافات.

- آلافات إيه؟

- سنين.

- من أيام الهرم يعني؟

- من قبل، من أيام النيل.

- نيل إيه؟

- من أيام ما سمو النيل نيل، ونقلوا العاصمة من الجبل للضفة، جابني عمك بتاح وقال لي يا شبال: شيل، شلت، وأدور عليه في سلقط في ملقط بعد كده عشان يقول لي: حط،

من يومئذ للنهارده مش لاقية.

وتمامًا توقفت كل قدرة أو رغبة في الدهشة عندي، أن من يحمل كرسياً بهذه الضخامة والثقل للحظة ممكن أن يحمله لآلاف السنين، لا دهشة ولا اعتراض، كل ما في الأمر سؤال: وافرض ما لقيتشي عمنا بتاح رع تفضل شايله؟»<sup>٤٤</sup>

هنا يستمر الحوار ستة عشر سطرًا ثم يتدخل الراوي مقدما تفسيرًا يسوغ للقارئ قبول الحدث الغرائبي، فمن خلال سطر ونصف السطر يؤكد لنا الراوي بأنه لا مجال للدهشة ولا للاعتراض فمن يحمل كرسيا ضخما كهذا للحظة واحدة يستطيع حمله آلاف السنين، وبعد التفسير السابق يعود الحوار لمجره الطبيعي، حوار يحاول فيه الراوي إقناع الحامل بأن يضع حمله الثقيل دون جدوي فالحامل مصر على تلقي أمر وضع الكرسي من الفرعون أو من أحد وكلائه .

« — أعمل إيه، أنا شيال، ودي أمانة، خدت الأمر إني أشيلها أحطها ازاى من غير أمر؟ ربما الغضب.

— تحطها زهق يا أخي، تعب، ترميها، تكسرها، تحرقها، دا الكراسي اتعملت عشان تشيل الناس مش عشان الناس تشيلها.

— ما أقدرش، هو أنا شايله غية، أنا شايله أكل عيش.

— ولو، ما دام هادد حيلك وقاطم وسطك يبقى ترميه، ومن زمان ترميه.

— دا عندك أنت لأنك ع البر مش شايل ما يهملكش، أنا شايل ودي أمانة وشايل الأمانة مسقول عنها.

— لغاية امتي إن شاء الله.

— لما يجيني الأمر من بتاح رع.

— دا مات وشبع موت.

— من خليفته، من وكيله، من ولد من ولاد ولاده، من حد معاه أمانة منه.

٤٤ يوسف إدريس، بيت من لحم، ٨٢.

- طيب أنا بأمرك أهه إنك تنزله.
- أمرك مطاع وكتر خيرك، بس أنت تقرب له؟
- للأسف لا.
- معاك أمانة منه؟
- ما معايش.
- يبقى عن إذنك.»<sup>٤٥</sup>

ومع استمرار رحلة الحمال أو سمه إن شئت سيزيف المصري يفقد الراوي الأمل في إنقاذ الحمال غير أنه يرى الراوي لافنة مثبتة على الكرسي ، تلك اللافتة التي تحمل الخلاص للحمال من هذا الحمل الثقيل الذي يحمله لآلاف السنين ، ففي اللافتة أمر للحمال بأن ينزل هذا الحمل ويجلس على الكرسي ، فهو صاحب الكرسي ومالكه، لكن الحمال الذي لا يجيد القراءة لا يصدق الراوي ويستمر في طريقه، هنا إشارة إلى اقتران الجهل بالظلم ، فالشعب الذي يقرأ يستطيع الخلاص .

ولكني صرخت، وقد بدأ يتحرك، أوقفه، فقد لاحظت شيئاً كالإعلان أو اللافتة مثبتة في مقدمة الكرسي، بالضبط كانت قطعة من جلد غزال وكان عليها كتابة قديمة وكأنها النسخ الأولى للكتب المنزلة، وبصعوبة طالعت:

«يا حمال الكراسي لقد حملت ما فيه الكفاية. وأن لك أن يحملك كرسي. هذا الكرسي العظيم. الذي لم يصنع مثله. لك أنت وحدك. احمله. وخذه إلى بيتك. وضعه في الصدر. وتربع فوقه طول عمرك. وحين تموت. يكون لأبنائك.

وهذا هو أمر بتاح رع يا سيادة شيال الكراسي، أمر صريح صادر في نفس اللحظة التي أمرك أن تحمل فيها الكرسي، وممهور بإمضائه وخطوشه.

بفرح عظيم قلت له كل هذا، فرح متفجر كمن كاد يخنق، فمنذ رأيت الكرسي وعرفت القصة وأنا أحس وكأني أنا الذي أحمله وحملته عبر آلاف السنين وكأن الذي انقطع ظهري أنا، وكأن الفرحة التي انتابني هي فرحتي للخلاص يأتي أخيراً.»

هنا تتوحد الشخصيتان شخصية الحمال وشخصية الراوي، فالراوي يشارك الحمال الألم والقهر والظلم، وعلى الرغم من الاقتراب من لحظة الخلاص يرفض الحمال وضع الكرسي ويظل في طريقه حاملا الكرسي.

« برأس منكس استمع الرجل ولا اختلاجة، إنما انتظار منكس أيضًا، أن انتهى وما كدت أفعل، حتى رفع رأسه، كنت أتوقع فرحة ماثلة، انفراجة حتى، ولكني وجدت لا شيء. — الأمر مكتوب فوق رأسك أنه ومن زمان مكتوب.

— بس أنا ما باعرفش أقرأ.

— مانا قريته لك.

— أنا ما باصدقش إلا بأمانة، معاك أمانة؟

ولما لم أجب، غمغم غاصبًا وهو يستدير: أهو ما بينونيش منكو غير العطلة، يا ناس، والشيلة ثقيلة، والنهار الواحد يدوبك لفة.»<sup>٤٦</sup>

## الحبكة

الحبكة هي الطريقة التي تنتظم بها الموتيفات داخل القصة، فأحداث القصة لها تتابع زمني محدد ويقوم الراوي بترتيب الأحداث وفقا لما يراه هو فيقدم أحداثا على غيرها ويربط بين بعض الأحداث ويتم التركيز على أحداث بعينها؛ مما يؤثر على الزمن السردى «الحبكة إذن هي تقنية قصوى تنظم هذه الموضوعات، بهدف التأثير الوجداني والتشويق في الموضوعات إلى أقصى حد.»<sup>٤٧</sup> وقد عرض إ.م. فوستر مثلا للتفريق بين الحبكة والحكاية «الحبكة سلسلة من الحوادث مرتبة ترتيبا زمنيا. والحبكة أيضا سلسلة من الحوادث يقع التأكيد فيها على الأسباب والنتائج. فإذا قلنا « مات الملك ثم ماتت الملكة بعد ذلك » فهذه حكاية، أما « مات الملك وبعده ماتت الملكة حزنا » فهذه حبكة.»<sup>٤٨</sup>

٤٦ يوسف إدريس، بيت من لحم، ٨١.

٤٧ عدد من المؤلفين، القصة الرواية المؤلف دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصرة، ترجمة: خيري دومة، (القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م)، ١٤٧.

٤٨ إ.م. فوستر، أركان القصة، ترجمة: جمال عبيد، مراجعة: حسن محمود، تقديم: ماهر شفيق فريد، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة أمهات الكتب، ٢٠٠١)، ١١٤.

وتتشابه الحبكة في قصة «في انتظار العدالة» مع الحبكة في قصة «شبال الكراسي» إلى حد كبيراً فأحداث الحبكة تدور كلها حول شخصيتين متعارضتين أشد التعارض، الأولى شخصية خاضعة - الحمال والقروي - والثانية تلعب دور القامع عند كافكا والمخلص العاجز عند يوسف إدريس ، وتسير الأحداث في كلا القصتين في اتجاه استقبالي؛ حيث تبدأ الحكاية في لحظة الحكمي ثم تسير الأحداث متتابعة مع تتابع الزمن في الحكائيتين ، وتمثل المحاولة حدثاً مركزياً في الحكائيتين ، فعند كافكا يحاول القروي الدخول ، وعند إدريس يحاول الراوي اقناع الحمال بوضع حمله الثقيل، وعلى الرغم من المحاولات المتعددة في الحكائيتين يكون الفشل النتيجة الحتمية للمحاولات ، وفي نهاية الحبكة يظهر بصيص الأمل في القصتين عن طريق الالفة في قصة إدريس وعن طريق تجاوب الحارس وإعطائه الإجابة للقروي عندما شارف على الموت ، وتنتهي القصتين بخيبة أمل مريرة ، فالباب المخصص للقروي ظل مغلقاً في وجهه طوال حياته ، والحمال عند يوسف إدريس رفض الانصياع لأمر الخلاص.

يمكننا أن نرى بوضوح أن الحبكة واحدة مع اختلاف الأحداث ، فالقصتان تعكسان حالة من الجدل بين طرفي نقيض، حالة من القهر الشديد والخضوع الإنساني للظلم ، ذلك الظلم الذي لا أمل للخروج منه على الرغم من المحاولات اليائسة التي يقوم بها الإنسان .

## الشخص

الشخص هم مركز المنظومة السردية فلا يمكننا تصور سرد يخلو تماماً من شخص يقومون بالأحداث ، فالأعمال السردية الخالدة في الأدب العالمي تحمل أسماء شخصها . وقد عرف يوست شنيدر Jost Schneider الشخصية الأدبية بأنها «كيان له وعيه الخاص، له تحديد جسدي واضح، يقوم بعملية التواصل داخل العمل الأدبي»<sup>٩</sup>

ووفقاً للتعريف السابق هناك ثلاث جوانب للشخصية ، هي التجسيد والوعي والتواصل. فالجانب الجسدي الخاص بالشخصية يخص كل السمات الخارجية التي يصف بها المؤلف

Just Schneider, *Einführung in die moderne Literaturwissenschaft*, (Bielefeld: Ästhesie Verlag, 2. ٤٩ Auflage, 1998), 34.



## البنية السردية بين كافكا ويوسف إدريس

الشخصية الأدبية، والجانب الخاص بالتواصل يقصد به كافة أشكال التواصل التي تقوم بها الشخصية الأدبية داخل العالم السردى الخيالي، كل أفعالها وردود أفعالها. والجانب الخاص بالوعي فيمثل ماهية الشخصية تلك التي ترسم داخل وجدانها .

وارتكزت القصتان على شخصيتين فقط، فكل الأحداث تدور بين شخصية القروي والحارس عند كافكا وبين الحمال والراوي عند يوسف إدريس وبينما كان تركيز الراوي عند كافكا على شخصية الحارس فوصفه وصفا جسديا ظاهريا كاملا ووصف ملابسه ولحيته دون أية إشارة لوصف القروي ، نجد الأمر نفسه عند إدريس فوصف الراوي الحمال وصفا ظاهريا كاملا دون أية إشارة لوصف الراوي .

أما الجانب التواصلى فتم عرضه بصورة واضحة ، هو تواصل ظاهري شكلي لا يعكس أي نوع من الارتباط بين الشخصيتين ، على الرغم من المحاولات المتعددة التي قام بها القروي عند كافكا والراوي عند إدريس ، فالشخصيتان اجتماعا في فضاء سردي واحد - القاعة عند كافكا وميدان الجمهورية عند إدريس- ولكن كل طرف من طرفي التواصل يعيش في عالمه الخاص والمنفصل تماما عن الفضاء السردى . وقد تجلّى هذا الانفصال في الحوارات التي دارت بين الشخصيتين ، فعند كافكا لم نجد حوارا متكامل الأركان وإنما في الغالب حوار مجتزء ، فالجمل الواردة على لسان الحارس التي جاء معظمها في شكل أوامر مضمرة أو أوامر صريحة ، لا نجد لها ردودا من قبل القروي .

أما عند إدريس فنجد حوارات كاملة لا يتدخل فيها الراوي إلا في أضيق الحدود ، وعلى الرغم من هذه الحوارات الطويلة لم ينجح الطرفان في الوصول إلى نقطة التقاء تدعم التواصل بين الشخصيتين.

وبالنسبة إلى الجانب الثالث للشخصية الأدبية وهو الجانب الخاص بالوعي الذاتي للشخصية ، فقد برز الوعي الخاص بالحمال بصورة لافتة فهو يرى في نفسه (عبد المأمور) الذي لا يستطيع الانحراف عن الطريق الذي رسمه له أمره ولا يجد في ذلك أية غضاضة ولا يظهر أي نوع من أنواع التمرد، أما شخصية الراوي فهي ترى أنها يجب أن تلعب دور المخلص ، المخلص الذي يفشل في إنهاء هذه المأساة الإنسانية .

وعلى الجانب الآخر سنرى الوعي ذاته ولكنه معكوس هذه المرة فالحارس الذي ينبغي أن يحافظ على العدالة يعمل جاهدا على منع القروي من الوصول إلى العدالة وكأن العدالة يجب أن تكون بعيدة عن البشر للمحافظة عليها . بينما نرى الخضوع التام من قبل القروي والتصديق التام لكل ادعاءات الحارس .

### الزمن السردى

إن الحدث السردى لا بد له زمان ومكان ليحدث فيه وهذا المكان والزمان لا يتشكلان عن طريق المحاكاة التامة للزمان والمكان الحقيقي، بل عن طريق التخيل، يمكننا تشبيه الزمان السردى بظرف الزمان فى النحو العربى .

إن تشكيل الزمان داخل المسرودة يعد أحد أهم التقنيات التى تؤثر على البنية السردية، وهو يختلف عن الزمن الطبيعى والزمن النحوى، هو زمان يتحكم فيه الراوى، ولقد استخدم كلا الكاتبين الزمن السردى بالطريقة التى تخدم الحكبة الخاصة بالقصة ، فسريان الزمن عند كافكا سريان غير واقعى، فليس من المعقول أن تمضى حياة القروي كلها بوصفها لحظة انتظار ممتدة تنتهى مع انتهاء حياته ، وليس من المعقول أيضا أن تمتد حياة الحمال لآلاف السنين دون أن يصيبه الموت ، إن الزمن هنا زمن سردى من تشكيل الراوى ، زمن يكسب أحداث الرواية نوعا من الرمزية ، تتحول فيه الشخصية الأساسية إلى شخصية رمزية تمثل الإنسان فى كل زمان ومكان ، إنسان خاضع تماما عند يوسف إدريس ، لا يقبل بأي حال من الأحوال الخروج من دائرة القهر هذه ، على الرغم من محاولات الراوى المتعددة، ولكنه عند كافكا يحاول الخروج من دائرة الظلم والقهر ولكنها محاولات المستسلم لمصيره. أما ما يخص الزمن النحوى فنلاحظ أن الزمن عند كافكا زمن المضارع البسيط الذى استخدم طوال القصة ولم يعدل عنه إلا فى جملة واحدة فى نهاية القصة حيث استعمل زمن الماضى البسيط :

“Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.”

«لم يستطع أحد الدخول هنا، حيث إن هذا المدخل خاص بك وحدك، الآن اذهب وأغلقه.»

فاستخدام زمن المضارع البسيط في القصة يوحي بأن هذه الأحداث تدور الآن وأن هذه المأساة تتكرر اليوم وستتكرر غداً كما لو كانت هي الدستور الذي يحكم العالم الإنساني ، دستور مؤداه أن الوصول إلى العدالة أمر مستحيل، واستعمال ومن الماضي البسيط في جملة «Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten» يشكل نوعاً من التسوية المنطقي لنهاية القصة ، ففي الماضي لم يستطع أحد أن يصل للعدالة وفي الحاضر لا يستطيع القروي الوصول إليها ، فمن المؤكد أن المستقبل لن يشهد أمراً جديداً ، وبناء على هذا يقوم الحارس بإغلاق باب العدالة إلى الأبد.

ويوظف يوسف إدريس الزمن النحوي بطريقته الخاصة فيمزج بين استخدام المضارع والماضي ، فيستخدم المضارع على لسان الراوي غالباً وفي المقابل يستخدم الماضي على لسان الحمالي إلا بعض الجمل التي تصف حال الحمالي، هو صراع بين رجل يعيش في الماضي بكل جوارحه وراو يحاول هو إخراج الحمالي من هذه الحالة ، غير أن هذا الصراع يخسره الراوي في نهاية القصة.

وتمثل اللافنة المكتوبة على الكرسي صوتاً محايداً فلا هي صوت الراوي ولا صوت الحمالي ، وفيها تتمازج أزمنة المضارع والماضي والأمر «يا حمالي الكراسي. لقد حملت ما فيه الكفاية. وأن لك أن يحملك كرسي. هذا الكرسي العظيم. الذي لم يصنع مثله. لك أنت وحدك. احمله. وخذه إلى بيتك. وضعه في الصدر. وتربع فوقه طول عمرك. وحين تموت. يكون لأبنائك.»

هنا تأتي الفعل الماضي مرتين «حملت - لم يصنع» أما المضارع ثلاث مرات «يحملك - تموت - يكون»، كما استخدم الأمر أربع مرات «احمله - خذه - ضعه - تربع»، فالغلبة هنا لأفعال الأمر والأمر لا ينتمي للماضي بأي حال من الأحوال، فالأمر طلب من الأمر في الحاضر لوقوع الفعل في المستقبل، هي صورة أخرى للصراع بين الماضي من جهة والحاضر والمستقبل من جهة أخرى.

## الخاتمة

اشتملت قصتنا «في انتظار العدالة» و «حامل الكراسي» على عدد من السمات الفنية المتشابهة، غير أن هذه السمات تحققت داخل النص السردي عبر عدد من التقنيات المختلفة، فالراوي عند كافكا هو الراوي العليم صاحب رؤية واسعة تشمل كافة الأحداث، أما الراوي عند إدريس فيروي بضمير المخاطب تارة وضمير المتكلم تارة أخرى، غير أن كلا الراويين يصلان للنتيجة نفسها، وهي وضع علامة استفهام كبيرة أمام القارئ، تفتح أمامها كافة التفسيرات.

وعلى مستوى الحبكة تشابهت الحبكة بصورة كبيرة في القصتين، واقتصرت الأحداث على عدد قليل من الشخصوس، تلك الشخصوس التي تشابهت على مستوى التركيبة النفسية، فالشخصية الخاضعة المستكينة التي لا تقدم على فعل أمر ما من تلقاء نفسها، و التي تخضع لكافة أنواع الأوامر الموجهة إليها، تلعب دورا محوريا في كلا العملين.

أما الشخصية الأساسية الأخرى عند كافكا فعكست الرؤية التشاؤمية الخاصة به؛ فشخصية الحارس نجحت في خداع القروي المستكين، أما يوسف إدريس فقد مثلت شخصية الراوي المخلص، الذي لم يمل من محاولته لإخراج الحمال من دائرة العبودية التي يعيشها متألما وراضيا في الوقت نفسه، لكنه مخلص فاشل لم يستطع الوصول لهدفه.

أما على مستوى اللغة فقد اعتمد الكاتبان على الجمل البسيطة والقصيرة، فاللغة واضحة خالية من التعقيدات، غير أنها تعكس نوعا من التكثيف وتبعد كل البعد عن الاستطراد والتكرار.

اعتمد يوسف إدريس على الحوار ووظفه بصورة فنية في عمله، فجعل من الحوار ستارا يتوارى خلفه الراوي ويترك للمتلقى فرصة تلقي الأحداث بصورة مباشرة، الأمر الذي لا نجده في قصة كافكا، فحوارات القصة معظمها حوارات مبتورة، ما إن يبدأ الحوار في الجريان إلا ويتدخل الراوي فيقطع الحوار عبر تعليقاته.

## المصادر والمراجع

- Jauss, Hans Robert. *Literaturgeschichte als Provokation*. 1. Auflage, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1970.
- Schneider, Just. *Einführung in die moderne Literaturwissenschaft*. 2. Auflage. Bielefeld: Ästhesie Verlag, 1998.
- إدريس، يوسف. بيت من لحم. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي للنشر، ٢٠١٩.
- إدريس، يوسف. جمهورية فرحات. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي للنشر، ٢٠١٨.
- برات، ماري لويز. «القصة القصيرة: الطول والقصر». ترجمة: محمود عياد. مجلة فصول. (٢) ٤ (١٩٨٢): ٤٧-٥٨.
- عبد القادر، فاروق. البحث عن اليقين المراوغ قراءة في قصص يوسف إدريس. القاهرة: دار الهلال المصرية، ١٩٩٨.
- عبد المعطي، فاروق. يوسف إدريس بين القصة والإبداع الأدبي. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- عبود، عبده. «كافكا عربيا بين مطرقة التسييس وسندان اللغة الوسيطة». مجلة الآداب. ٨/٧ (تموز/يوليو-آب/أغسطس ١٩٩٥): ٣١-٣٥.
- عدد من المؤلفين. القصة الروائية المؤلف دراسات في نظرية الأنواع الأدبية المعاصر. ترجمة: خيري دومة. القاهرة: دار شقيقات للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.
- علام، حسين. العجائبي في الأدب من منظور شعرية السرد. الأردن: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٩.
- علوش، سعيد. مدارس الأدب المقارن دراسة منهجية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.
- فورستر، إ.م. أركان القصة. ترجمة: جمال عياد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. سلسلة أمهات الكتب، ٢٠٠١.
- كافكا، فرانتس. الأعمال الكاملة ج ٣. ترجمة: يسري خميس. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.
- كافكا، فرانتس. الأعمال الكاملة ج ٢. ترجمة: خالد البلتاجي. القاهرة: العربي للنشر والتوزيع، ٢٠١٤.
- كافكا، فرانتس. القضية. ترجمة وتقديم: مصطفى ماهر. القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٩.
- الكردي، عبد الحميد. البنية السردية للقصة القصيرة. القاهرة: مكتبة الآداب، ٢٠٠٥.
- مكي، الطاهر. القصة القصيرة دراسات ومختارات. القاهرة: دار المعارف، ط ٨، ١٩٩٩.
- وطفي، إبراهيم. الآثار الكاملة مع تفسيراتها المجتمع الصناعي. ألمانيا: منشورات وطفى، ٢٠١٠.
- وطفي، إبراهيم. الأعمال الكاملة وتفسيراتها الجزء الثاني الذات. ألمانيا: وطفى للنشر ط ٢، ٢٠٠٤.
- ويلك، رينيه. مفاهيم نقدية. ترجمة: محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة العدد ١١٠. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٧.

## Kaynakça

- 'Abdulmuti, Fâruk. *Yusuf İdris beyne'l-Kıssatî'l-Kasîra ve'l-İbdâ'î'l-'Arabi*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- 'Abbûd, 'Abdo. "Kafka 'Arabiyyan beyne Mitrakat'î't-Tesyîsi ve Sindân'î'l-Lugatî'l-Vasîta", *Mecelletü'l-Âdâb* 7/8 (Temmuz/Agustos 1995): 31-35.
- 'Adadü min'el-Müellifin (Birçok Yazar). *el-Kıssatu'r-Rivâyatü'l-Müellif Dirasatü fi Nazariyâtü'l-Enva'î'l-Edebiyyeti'l-Mu'asır*. trc. Hayrî Dûmah. Kahire: Dâru Şarkiyât li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1997.
- 'Allam, Hüseyin. *el-'Acâibü fi'l-edeb min manzûri şî'riyeti's-serd*. Ürdün: Menşûrâtü'l-İhtilaf, 2009.
- Allûş, Sa'id. *Medârisü'l-edebî'l-mukarin dirasetün menheciyye*. ed-Dâru'l-Beydâ: el-Merkezü's-Sekâfiyyîmü'l-'Arabî, 1987.
- Abdulkadir, Fâruk. *el-Bahsu 'ani'l-yakini'l-mürâviğ kırâ'etün fi kısısı Yusuf İdris*. Kahire: Dâru'l-Hilâli'l-Misriyye, 1998.
- el-Kürdî, Abdulhamid. *Bünyetü's-serdiyyeti li'l-kıssatî'l-kasîra*. Kahire: Mektûbet'ül-Adâb, 2005.
- Forster, E. M. *Erkânü'l-Kıssa*. trc. Cemal 'İyâd. Silsiletü Ümmühatî'l-Kutub. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyemü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2001.
- İdrîs, Yûsuf. *Beytun min lahm*. İngiltere: Müessesetü Hindavî li'n-Neşr, 2019.
- İdrîs, Yûsuf. *Cumhûriyatu Farhat*. İngiltere: Müessesetü Hindavî li'n-Neşr, 2018.
- Kafka, Franz. *el-A'mâlü'l-kâmile*. trc. Hâlid Baltacî. I-II. Kahire: el-'Arabî li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2014.
- Kafka, Franz. *el-Kadiyye*. trc. Mustafa Mahir. Kahire: el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, 2009.
- Mekkî, Tâhir. *el-Kıssatü'l-kasîra dirâsâ ve muhtârât*. Kâhire: Darü'l-Meârif, 8. Basım, 1999.
- Pratt, Mary Louise. "el-Kıssatü: et-Tavil ve'l-Kasir". trc. Mahmud 'İyâd. *Mecelletü Füsûl* (2) 4 (1982): 47-58.
- Vatfî, İbrahim. *el-A'mâlü'l-kâmile ma'a tefsîrâtiha el-cüz'üs-sani'l ez-zât*. Almanya: Vatfî li'n-Neşriyât, 2. Basım, 2004.
- Vatfî, İbrahim. *el-Asârü'l-kâmile ma'a tefsîrâtiha'l-müctema'î's-sina'î*. Almanya: Menşûrâtü Vatfî, 2010.
- Wilk, Renee. *Mefâhîmü nakdiyye*. trc. Muhammed 'Usfûr. Silsiletü 'Alemlî'l-Ma'rife, Sayı 110. Kuveyt: el-Meclisü'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Fünûn ve'l-Âdâb, 1987.

# Sivil Toplum Kuruluşları Bağlamında İmam Hatip Liseleri: Güncel Tartışmalar ve Öneriler

**Öz:** İmam hatip liseleri en yoğun tartışmaların yaşandığı eğitim kurumlarından biri olarak dikkat çekmektedir. Hem imam hatip liseleri odağında kurulan sivil kuruluşlar hem de eğitimle ilgilenen sivil kuruluşlar imam hatip lisesi meselesini gündeme almaktadırlar. Bilhassa son 8 yıldır niceliksel olarak artışa geçen ve eğitim sistemindeki etkinliğini daha da yoğun olarak hissettiren imam hatip liseleri hakkındaki tartışmalar yoğunlaşmış durumdadır. Meseleyi sivil toplum kuruluşlarının yayınladığı araştırma raporları çerçevesinde ele alan bu araştırma, güncel tartışmaların içeriğine odaklanmakta ve sivil toplum kuruluşlarının görüşlerini ve sunulan çözüm önerilerini, karşılaştırmalı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitel çoklu durum çalışması olarak tasarlanan bu çalışmada, maksimum çeşitlilik örnekleme ile seçilen sivil toplum kuruluşlarının çalışmalarından edinilen veriler iki ana tema halinde ele alınmıştır. Bu temalar; "Niteliksel ve Niceliksel Bağlamlar "ve "STK Önerileri" olarak belirlenmiştir. Araştırmada, STK'ların bu okulların dini ve akademik eğitimlerine yönelik eleştirileri ve sorunların çözümüne yönelik önerileri ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Mesleki Din Eğitimi, İmam Hatip Lisesi, Sivil Toplum Kuruluşu, Eğitimde Nicelik ve Nitelik.

Sümeıra  
ARİCAN 

## Imam-Hatip High Schools in the Context of Non-Governmental Organizations: Current Discussions and Suggestions

**Abstract:** Imam-Hatip high schools stand out as one of the most debated educational institutions. Not only the non-governmental organizations that are institutionalized with Imam-Hatip high schools as their focus but also the non-governmental organizations dealing with education put the issue of Imam-Hatip high schools on their agendas. Particularly, discussions have intensified about Imam-Hatip high schools, which have increased quantitatively in the last 8 years and made their effectiveness in the education system more intense. This research, which handles the issue within the framework of research reports published by non-governmental organizations, focuses on the content of current discussions and aims to comparatively reveal the views of non-governmental organizations as well as the proposed solutions. In this study, which is designed as a qualitative multiple case study, the data obtained from the studies of non-governmental organizations that were selected with maximum diversity sampling were discussed under two main themes. These themes are determined as "Qualitative and Quantitative Contexts" and "NGO Recommendations". In the study, criticisms of NGOs towards the religious and academic education in these schools and suggestions for solving the problems were presented.

**Keywords:** Religious Education, Vocational Religious Education, Imam-Hatip High Schools, Non-Governmental Organizations, Quantity and Quality in Education.

\* Dr. Öğr. Üyesi. Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı. E-Posta: sumeyratekin@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3158-1840>

## Giriş

Türkiye'de sivil toplum yapısının kurumsallaşmasının Avrupa Birliği kapsamındaki açılımlar sonrasında 2004 yılı itibariyle hız kazandığı görülmektedir.<sup>1</sup> Son 30 yıldır sivil toplum kuruluşlarının diğer alanlar yanı sıra eğitim alanında da etkinliğini artırdığı, çalışmalarını hızlandırdığı gözlenmektedir. Sivil toplum kuruluşları hazırladıkları/hazırlattıkları araştırma raporlarıyla, yayınladıkları bültenler ve yaptıkları basın açıklamalarıyla eğitim alanındaki görüşlerini kamuoyuyla paylaşmaktadırlar. Onların tüm bu faaliyetleri aynı zamanda politik uygulamaları etkilemeye, değiştirmeye yönelik çabalar olarak görülmektedir.

Sivil toplum kuruluşları eğitime ve eğitim sistemine yönelik pek çok meseleyle ilgilenmektedir. Bunlar arasında örgün eğitimin özgün kurumlarından biri olarak mesleki din öğretimi faaliyetlerini gerçekleştiren imam hatip liseleri de bulunmaktadır. Mesleki din öğretimi kurumu olan imam hatip liselerinin tarihsel süreci 1924 yılında kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile başlamıştır. Bu okullar için tarihi süreçte pek çok uygulama denenmiş, sürekli değişiklikler yaşanmıştır. Zaman zaman ortaokul kısımları kapatılmış ya da tekrar açılmış, üniversiteye giriş durumlarında kısıtlamalar ya da genişlemeler uygulanmıştır<sup>2</sup>. Yakın tarihlerde, 1997 yılında bu okulların orta kısımları kapatılmış, mezunlarına üniversite sınavında katsayı uygulaması getirilmiştir. 2011 yılında katsayı uygulamasının kaldırılması akabinde öğrenci sayıları artmaya başlayan bu okullar, 2016 yılından itibaren proje liseleri<sup>3</sup> olarak da kurumsallaşmaya başlamış, yeni açılan okulların bir kısmı proje okulu olarak yapılandırılmıştır.<sup>4</sup> Proje okulları kapsamında uluslararası Anadolu imam hatip liseleri<sup>5</sup> de açılmıştır.

- 1 Ömer Çaha, *Sivil Toplum Sivil Topluma Karşı*, (İstanbul: Mana Yayınları, 2017), 93.
- 2 Bkz. Halis Ayhan, *Türkiye'de Din Eğitimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1999), 31-38; Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 148-178; 165-208. İmam hatip liselerinin ilk dönemleri hakkında ayrıca bk. İsmet Parmaksızoğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi*, (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1966); Nihat Dinçer, *1913'ten Günümüze İmam-Hatip Okulları Meselesi*, (İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1974).
- 3 Resmi Gazete, 01.09.2016 tarih ve 29818 sayılı MEB Özel Program ve Proje Uygulayan Eğitim Kurumları Yönetmeliği.
- 4 İmam hatip liselerine kendi programlarının yanı sıra fen, sosyal bilimler, yabancı dil, sanat, spor liseleri programlarını da uygulama hakkı verilmesi Eğitim-İş Sendikası tarafından mahkemeye taşınmıştır.
- 5 70'den fazla ülkeden gelen öğrencilerin öğrenim gördüğü bu kurumların ilki 2006-2007 yılında Kayseri'de açılmıştır. Sonraki yıllarda 3 tanesi İstanbul'da olmak üzere Konya, Bursa, Sivas ve Eskişehir'de de öğrenime başlamışlardır. Şu an mevcut Uluslararası AİHL sayısı 13'tür. "Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liseleri," erişim 13 Ekim 2020, [http://dogm.meb.gov.tr/pdf/UAIHL\\_Tanitim.pdf](http://dogm.meb.gov.tr/pdf/UAIHL_Tanitim.pdf).



2020 yılı itibarıyla Anadolu imam hatip liseleri bünyesinde uygulanan programlar/projeler

- Fen ve sosyal bilimler programı/projesi uygulayan Anadolu imam hatip liseleri
- Geleneksel, görsel ve çağdaş sanatlar, musiki ve spor programı/ projesi uygulayan Anadolu imam hatip liseleri
- Uluslararası Anadolu imam hatip liseleri
- Hafız öğrencilerin eğitim gördüğü Anadolu imam hatip liseleri
- Hazırlık sınıfı ile dil projesi uygulayan Anadolu imam hatip liseleri (MEB, 2020) şeklindedir.

Şüphesiz imam hatip liselerindeki güncel değişimler pek çok yönden dikkatleri çekmektedir. İmam hatip liselerine dair güncel meselelere sivil toplum kuruluşlarının da uzak kalmadıkları gözlenmektedir. Bu bağlamda sivil toplum kuruluşlarının imam hatip liselerine yönelik görüşlerinin bilimsel bir yaklaşımla ele alınmasına ve değerlendirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

## 1. Araştırma Problemi

Sivil toplum kuruluşlarının peş peşe yayınladıkları araştırma raporları, bültenler, demeçler, gerçekleştirdikleri çalıştaylar ve bilimsel toplantılar ile genelde eğitim, özelde din eğitimiyle ilgili meselelerle ilgilendikleri gözlenmektedir. Bununla birlikte imam hatip liseleri özelinde gerçekleştirilen çalışmalar da dikkat çekmektedir. Tüm bu çalışmalarla, giderek artan şekilde, hem politik baskı unsuru olarak konumlanma hem de eğitim sistemine yönelik önerilerle etkide bulunma gayesi dikkat çekmektedir. İmam hatip liselerinin odağa alındığı tartışmalar ve sunulan çözüm önerilerinin sistematik olarak ele alınma gerekliliği hissedilmiştir. Bu sebeple araştırmanın ana konusu, imam hatip liseleri hakkında son dönem gelişmeler ışığında yaşanan güncel tartışmaları ve sunulan çözüm önerilerini sivil toplum kuruluşları yayınları üzerinden incelemek olarak belirlenmiştir. Bu çalışmada, 2012-2020 yılları arasında imam hatip liseleri bağlamında Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarının gündemine konu olan tartışmaların içeriği ve çözüm önerileri ele alınmaktadır. Söz konusu tarihlerin belirlenmesinde, eğitim sisteminin değişmesi ve kesintili eğitime geçişin başlangıcında içinde bulunulan yıla kadar olan sürenin değerlendirilmek istenmesi etkili olmuştur.

Bu çerçevede araştırmanın temel problemi sivil toplum kuruluşlarının imam hatip liselerine yönelik güncel görüşleri ve önerileri nelerdir? sorusudur.

## 2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırma, sivil toplum kuruluşlarının imam hatip liselerinin güncel durumlarına ilişkin değerlendirmelerini ve ileri sürdükleri çözüm önerilerini kendi araştırmalarından hareketle ele almayı amaçlamaktadır. Literatür taraması sonucunda imam hatip liselerine dair güncel gündemi sivil toplum kuruluşları açısından ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. İmam hatip liselerine dair güncel gündemin ele alındığı bu çalışma ile din eğitimi alanına katkıda bulunmak hedeflenmiştir. İmam hatip liselerine dair tartışmalı konuların ve sunulan önerilerin karşılaştırılması olarak ele alınması ile meseleye dair daha geniş bir çerçeve sunulması amaçlanmıştır. Çalışma ile imam hatip liselerine dair pedagojik uygulamaların geliştirilmesi noktasında katkı sağlanması da umulmaktadır.

## 3. Yöntem

Bu bölümde; araştırma deseni, çalışma grubu, verilerin toplanması ve analizi aşamasında kullanılan tekniklerle ilgili bilgiler yer almaktadır.

### 3.1. Araştırma Deseni

Bu çalışma için, nitel bütüncül çoklu durum deseni uygun görülmüştür. Araştırma için söz konusu desenin seçiminde, ele alınan durumların bütüncül olarak değerlendirilmesinin ardından diğer durumlarla karşılaştırılmak istenmesi etkili olmuştur.<sup>6</sup>

### 3.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunun belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemlerinden maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Bu örnekleme biçiminde belirlenen durumlar (bireyler, gruplar, kurumlar ya da diğer olaylar) çeşitliliği yansıtacak şekilde amaçlı olarak seçilmekte, böylece durumların ortak yanlarını belirlemek, her bir durumu ayrıntılı olarak ele almak ve problemin farklı boyutlarını ortaya koymak amaçlanmaktadır.<sup>7</sup>

6 Ali Yıldırım ve Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 301-303.

7 Yıldırım ve Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 119; M. Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 235.

Sivil toplum kuruluşlarının eğitim veya din eğitimi hakkında rapor yayınlamış olmaları örneklemeye alınmaları için belirleyici etken olmuştur. Rapor yayınlamamış olan kurumlar kapsam dışında bırakılmış, yayınlanmış raporların da araştırma konusuyla ilgili olanları değerlendirilmiştir.

Araştırma kapsamında incelenen kuruluşlar; EğitimSen, Eğitim-Bir-Sen, Türk Eğitim-Sen, Eğitim Reformu Girişimi (ERG), İLKE İlim ve Kültür Derneği, Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV), Türk Eğitim Derneği (TED), Ensar Vakfı/Değerler Eğitimi Merkezi (DEM) ve Yurttaşlık Derneği olmuştur. Seçilen kuruluşların veri zenginliği ve çeşitliliğini sağlayacak nitelikte olmalarına dikkat edilmiştir.

### **3.3. Verilerin Toplanması**

Araştırmanın verilerinin toplanması sürecinde doküman incelemesi yolu tercih edilmiştir. Sivil toplum kuruluşları tarafından hazırlanan ya da hazırlatılan araştırma raporları ve diğer yayınlar incelenmiştir. Bu çalışmalar kurumların görüşlerini içermesi dolayısıyla zengin veri kaynağı olarak değerlendirilmektedir.<sup>8</sup> Dokümanlar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş, benzerlik ve farklılıkları tespit edilmiştir.

### **3.4. Verilerin Çözümlemesi**

Çalışmada betimsel analiz yöntemi tercih edilmiştir.<sup>9</sup> Verilerin kodlanması sürecinde temalar tümevarım yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Elde edilen veriler incelenerek kodlanmış, kodlar bir araya getirilerek ortak ve de farklı yönleri açısından bir araya getirilerek sınıflandırılmıştır. Çalışma sürecinde veriler en az üç kez gözden geçirilmiş, tekrar tekrar okunarak değerlendirilmiştir. Veriler araştırmacı tarafından toplanmış ve yorumlanmıştır. Sivil toplum kuruluşlarına ait dokümanlardan edinilen veriler, tartışma bölümünde alanyazında yer alan çalışmalarla karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

## **4. Bulgular**

Çalışma bulguları iki ana tema olarak detaylandırılmıştır. Bu temalar; niteliksel ve niceliksel bağlamlar ve STK önerileri olarak belirlenmiştir. Ayrıca söz konusu temalara ait kategorilere de yer verilmiştir.

8 Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme*, 293.

9 Yıldırım ve Şimşek, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 239.

#### 4.1. Niteliksel ve Niceliksel Bağlamlar

İmam hatip liselerine dair tartışmaların odak noktasında bu kurumların kalitesi ve sayısal çokluğu yer almaktadır. Özellikle son yıllarda yaşanan sayısal yükseliş dikkatlerin tekrar bu kurumlara çevrilmesine neden olmuş, bununla birlikte nitelikleri de daha bir dikkatle sorgulanır olmuştur. İmam hatip liselerinin artan öğrenci sayıları sadece son yıllarda değil, önceki yıllarda da ara ara gündeme alınmıştır.<sup>10</sup> Tartışılan bir diğer önemli mesele ise bu kurumların eğitim niteliğidir.

##### 4.1.1. Öğrenci Sayıları

İmam hatip liselerindeki niceliksel artış yakın tarihlerde yaşanan gelişmelerin bir sonucu olarak görülmektedir. 1997 yılında 8 yıllık zorunlu ve kesintisiz eğitim modeline geçilmesiyle birlikte imam hatip liseleri bünyesinde yer alan ortaokul kısmı kapatılmış, üniversiteye geçişte ise katsayı uygulaması getirilmişti. Bu durum öğrenci sayılarında azalma ile sonuçlanmıştı. Bazı sivil toplum kuruluşları çalışmalarında bu hususlara değinildiği görülmektedir.

Eğitimciler Birliği Sendikası'na göre yapılan bu değişikliklerle sadece imam hatip liseleri değil temel eğitim de olumsuz etkilenmiştir.<sup>11</sup> Daha önce uygulanan kesintisiz eğitim modeli pedagojik bulunmamakta, askeri darbe sonrası siyasilere yaptırımlarla uygulandığı düşünülmektedir.<sup>12</sup> 2012 yılında 4+4+4 olarak isimlendirilen kesintili eğitim modeline geçilmesi *din eğitiminin ve mesleki eğitimin önünün açılması* olarak algılanmış ve olumlu karşılanmıştır.<sup>13</sup> Nitekim gerçekleştirilen değişiklikler neticesinde imam hatip liselerinin ortaokul kısımları bağımsız olarak ya da liseler bünyesinde yeniden açılmış, öğrenci sayılarında belirgin artışlar yaşanmıştır.

Nitekim Eğitim Reformu Girişimi (ERG)'nin, Türk Eğitim Derneği (TED)'nin, İLKE Derneği'nin yıllık olarak yayınlanan eğitim izleme raporlarında<sup>14</sup> bu artışların sa-

10 Bu konuda TÜSIAD'ın 1990 yılında hazırlattığı çalışmaya bakılabilir. Ayrıca benzer eleştiriler Eğitimsen'in 2000 yılı olağan kongresinde de dile getirilmiştir.

11 Eğitimciler Birliği Sendikası (Eğitim-Bir-Sen), *Rakamlarla 28 Şubat Raporu*, (Ankara: Eğitimciler Birliği Sendikası, 2014).

12 Mehmet Bahçekaplı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, (İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, 2014).

13 TİMAV, *Türkiye'de Din Öğretimi Forumu Sonuç Raporu*, Konya: 2012.

14 Bkz. TEDMEM. (2020). *2019 Eğitim Değerlendirme Raporu*, (Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2020); TEDMEM. *2018 Eğitim Değerlendirme Raporu*, (Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2019); Yusuf Alpaydın. *Geleceğin Türkiye'sinde Eğitim*, (İstanbul: İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı, 2018); İLKE İlim Kültür Eğitim

yısal verilerle ortaya konulduğu görülebilir. Son güncel verilere göre imam hatip lisesi öğrenci sayısı “2015-2016 yılında en yüksek değeri olan 555.870’e ulaşırken, 2016-2017 ve 2018- 2019 yıllarında azalarak 498.002 olmuştur.”<sup>15</sup> İmam hatip liselerinin öğrenci sayıları konusunda sivil toplum kuruluşlarınca farklı değerlendirmeler yapılmaktadır. Bir yandan bu sayıların devlet eliyle de desteklenerek artırılması, diğer yandan öğrenci sayılarındaki düşüşe rağmen okul sayılarının artırılmaya çalışılması eleştirilirken, diğer taraftan öğrenci sayılarının yetersiz olduğu ve yükseltilmesi gerektiği konusunda öneriler sunulmaktadır.

İLKE Vakfı çalışmasında<sup>16</sup> imam hatip okullarının kapasitelerinin ve öğrenci oranlarının artırılması gerektiğini vurgulanmaktadır. MEB tarafından teşvik edilmesine rağmen Türkiye’nin özgün bir modeli olan imam hatip liselerine olan talebin düşük olduğuna ve artırılması için yeni politikalar geliştirilmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.<sup>17</sup> Öte yandan Eğitimden, Milli Eğitim Bakanlığının, imam hatip ortaokullarını ödenek ve devlete devredilen özel okulların tahsisi gibi diğer imkânlarla açıkça teşvik etmesini ve böylelikle okul ve öğrenci sayısındaki artışın<sup>18</sup> devlet eliyle desteklenmesini eleştirmektedir. Öğrenci sayılarının artırılması gerektiğine dair bir ibaresi bulunmamakla birlikte Türk Eğitim Derneği (TED) de<sup>19</sup> öğrenci sayılarındaki düşüşe dikkat çekmekte, bu düşüşün, okul sayılarının artmasına rağmen gerçekleştiğini vurgulamaktadır.

#### 4.1.2. Yapılanma

İmam hatip liseleri ile diğer lise türleri arasında; fiziki imkanlar, okul inşaatları, derslikler, sosyal ve kültürel faaliyet bütçeleri gibi konulardaki farklılıklara dikkat çekilmektedir.

İmam hatip liselerindeki öğrenci sayılarının son yıllarda azaldığını vurgulayan Türk Eğitim Derneği<sup>20</sup> 2019 yılı için öngörülen yeni okul yatırımlarını, öğrenci

Vakfı. *Eğitim İzleme Raporu -2019-*, (İstanbul: İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı, 2020); Eğitim Reformu Girişimi. *Eğitimin İçeriği Eğitim İzleme Raporu 2020*, (İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2020); Eğitim Reformu Girişimi. *Eğitim İzleme Raporu 2017-2018*, (İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2018).

15 TEDMEM. *2019 Eğitim Değerlendirme Raporu*, 208.

16 Alpaydın, *Geleceğin Türkiyesinde Eğitim*, 117.

17 Alpaydın, *Geleceğin Türkiyesinde Eğitim*, 59.

18 İHO öğrenci sayısı 7 kat, okul sayısı 2 kat artmıştır.

19 TEDMEM. *2019 Eğitim Değerlendirme Raporu*, 210.

20 TEDMEM. *2019 Eğitim Değerlendirme Raporu*, 211.

sayı artışlarıyla tutarlı olmadığı gerekçesiyle eleştirmektedir. Bu durumun, “orta-öğretim kademesindeki okullar için fiziki mekânların kullanımında rasyonel bir dağılımın ve yerleştirmenin sağlanmasındaki sınırlılıklara işaret ettiği”<sup>21</sup> belirtilmekte, ayrıca “okul türlerine göre fizikî kaynak kullanımı ve kaynak ihtiyaçlarının yerleşim birimleri esas alınarak analiz edilmesi ve bir okul türünde atıl olan fizikî kaynakların kullanımının diğer okul türlerine olan talep doğrultusunda planlanması gerektiği”<sup>22</sup> vurgulanmaktadır.

Ayrıca diğer ortaöğretim kurumlarıyla kıyaslandığında derslik ve öğretmen başına düşen öğrenci sayılarındaki farklılıklara da dikkat çekilmektedir. Buna göre Anadolu liselerinde derslik başına 28, fen liselerinde 22 öğrenci sayısına karşılık imam hatip liselerinde derslik başına 14 öğrenci bulunmaktadır.<sup>23</sup> Okul türleri arasındaki bu eşitsizliklerin giderilmesi yönünde değerlendirmeler yapılmaktadır.

İmam hatip liselerinin –öğrenci sayısında bir önceki yıla göre düşüş görülür iken- okul inşaatları yanı sıra kültürel ve sanatsal faaliyetleri için ayrılan yüksek bütçelere de dikkat çekilmektedir.<sup>24</sup> Bütçe dağılımında imam hatip liseleri ile fen liseleri arasında görülen bariz farklılık<sup>25</sup> eleştirilmektedir.

Son zamanların tartışmalı bir başka konusu olan mahallelerde bulunan devlet okullarının imam hatip ortaokuluna (İHO)<sup>26</sup> dönüştürülmesi meselesi de gündemde yer almaktadır. Tepki çeken bu uygulamalar neticesinde bir araya gelen veliler çeşitli dernek ve platformlar<sup>27</sup> da oluşturmaktadırlar.<sup>28</sup> Özellikle çocuklarını bu kurumlara göndermeyi tercih etmeyen Alevi ailelerin yoğun olarak yaşadıkları mahallelerde o bölgede yaşayanların görüşleri dikkate alınmadan yaşanan

21 TEDMEM. 2019 Eğitim Değerlendirme Raporu, 9.

22 TEDMEM. 2019 Eğitim Değerlendirme Raporu, 10.

23 TEDMEM. 2019 Eğitim Değerlendirme Raporu, 210.

24 TEDMEM. 2017 Eğitim Değerlendirme Raporu, (İstanbul: Türk Eğitim Derneği, 2018).

25 “2017’de Eğitimde Neler Oldu,” erişim 02.04.2020, <http://egitimsen.org.tr/2017de-egitimde-neler-oldu/>.

26 Güngören, Zeytinburnu, Kartal, Fikirtepe, Şişli, Beykoz, Çekmeköy’deki okullar gibi. Yasemin Zeytinoğlu, *Öğretmenler, Öğrenciler, Veliler ve STK’lar Açısından Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Rolü*, (İstanbul: Yurttaşlık Derneği, 2016), 61-62.

27 Bu bağlamda İstanbul Kadıköy’deki Yeşilbahar Ortaokulunun İHO dönüştürülmesini önlemek için oluşturulan Okuluma Dokunma Koordinasyonu, mücadele kapsamını eğitimin tek tipleştirilmesine dair itirazla genişleterek Eğitimden; Veli-Der, Sosyal Haklar Derneği, Mayısta Yaşam Kooperatifi gibi örgütler ve Alevi dernekleriyle işbirliği içerisinde sürdürmektedir.

28 Zeytinoğlu, *Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Rolü*, 2016.

dönüşümlerin dikkat çektiği belirtilmektedir.<sup>29</sup> Üstelik *fiziki altyapı sorunları en az olan, teknik olarak en donanımlı okulların* imam hatibe dönüştürüldükleri, imam hatip okullarının ödenek ve kaynak sıkıntısı çekmedikleri<sup>30</sup> ileri sürülmektedir.

Yerleşim yerlerinde Anadolu imam hatip lisesi açılabilmesi için mevcut olan 50 bin kişinin yaşaması şartının 5 bin kişiye düşürülmesi, bu okulların açılmasının kolaylaştırıldığı şeklinde yorumlanmıştır. Tartışmalar, küçük yerleşim bölgelerinde yaşayan öğrencilerin bu okullara gitmek zorunda kalacaklarına yoğunlaşmıştır. Anadolu lisesi açılabilmesi için uygulanan iki şube oluşturacak sayıda öğrenci kaydı şartının Anadolu imam hatip liseleri için söz konusu olmaması da bu okulların açılışının kolaylaştırıldığını düşündürmüştür.<sup>31</sup>

#### 4.1.3. Nitelik

Öğrenci sayıları yanı sıra okullarda okuyan öğrencilerin niteliği de gündeme taşınmaktadır. Öğrencilerin niteliğine dair göstergeler, liseye ve üniversiteye giriş sınavlarındaki sonuçlar üzerinden değerlendirilmektedir.

TED'in 2015 yılında sunduğu istatistiki veriler, "öğrenci sayısında iki katı aşan nicelik artışına rağmen imam hatip liselerinin nitelik yönünden geliştirilmesi ihtiyacının devam ettiğini"<sup>32</sup> ortaya koymaktadır. Bu kanaatin oluşmasında akademik başarısı düşük öğrencilerin bu okullara direkt kaydedilmelerinin de<sup>33</sup> etkili olduğu düşünülmektedir.

"LYS 2017 sonuç istatistiklerine göre, İmam hatip lisesi öğrencilerinin yükseköğretim programlarına yerleşme oranı %18'dir. [...] PISA değerlendirmesinde de meslek liselerinden sonra en düşük performans gösteren okul türü olarak belirlenen Anadolu imam hatip liselerinde eğitimin genel niteliğinin öğrenci başarısını sağlama konusunda yeterli olduğundan söz etmek güç görünmektedir."<sup>34</sup>

29 Nurcan Kaya, *Türkiye Eğitim Sisteminde Renk, Etnik Köken, Dil, Din ve İnanç Temelli Ayrımcılık*, (İstanbul: Tarih Vakfı, Uluslararası Azınlık Hakları Grubu MRG, 2015).

30 Kaya, *Türkiye Eğitim Sisteminde Ayrımcılık*, 2015, 54; Eğitimden, 2017.

31 TEDMEM. *2017 Eğitim Değerlendirme Raporu*, 200.

32 TEDMEM, *2015 Eğitim Değerlendirme Raporu*, (Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2015), 157. 2004 yılında TESEV tarafından yayımlanan araştırma raporuna göre de bu okullar mezunlarını üniversiteye yerleştirme açısından -Kartal AlHL gibi başarılarıyla öne çıkan okullar hariç- toplumdaki yaygın kanaatin aksine başarılı değildirdir (Ruşen Çakır, İrfan Bozan ve Balkan Talu, *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, (TESEV, 2004).

33 Türk Eğitim-Sen. *Türkiye'de Din Eğitimi Çalıştayı*, (Ankara: Türk Eğitim-Sen, 2015).

34 TEDMEM. *2017 Eğitim Değerlendirme Raporu*, (Türk Eğitim Derneği TED, 2018), 204.

Bu değerlendirmeler sonraki yıllar için de devam etmektedir. 2019 yılında AÖF dâhil edilmediğinde ÖSYS'ye başvuran yaklaşık dört imam hatip lisesi öğrencisinden yalnızca birinin üniversiteye yerleşebildiği ve lisansa yerleşme oranının %14,90 olduğu<sup>35</sup>, Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından yükseköğretime geçişte imam hatip lisesi öğrencilerinin performansı gündeme alınarak Üniversiteye Doğru 2020 Projesi başlatıldığı belirtilerek, imam hatip liselerindeki eğitimin niteliğine dikkat çekilmektedir. Okulların sayı olarak artırılması yanı sıra eğitimin niteliği üzerinde durulması gerektiği de vurgulanmaktadır.

"İmam hatip liseleri sayısındaki artışın ise düzenli olarak sürdüğü görülmektedir. Bu noktada, okulların sayıya artırılmasına yönelik politikaların eğitimde sistem yaklaşımı ile okulların amaç ve işlevleri yeniden ele alınarak değerlendirilmesi, sayısal bir artış hedeflemekten çok okulların niteliği üzerinde durulması önemli görülmektedir."<sup>36</sup>

Üniversite sınavlarına yansıyan bu sonuçların muhtemel nedenlerinden biri olarak öğrencilerin liseye giriş sınavlarındaki performansları da değerlendirilmektedir. Buna göre Anadolu imam hatip liselerine yerleşen en düşük ve en yüksek yüzdeler dilime sahip öğrencilerin yüzdeler dilimleri arasındaki fark 94,08'e çıkmaktadır<sup>37</sup>. Bu durum proje okullarının amaçları açısından tartışılır görülmektedir.

*Demografik gerekse fiziksel ihtiyaç ve durum analizi yapılmadan çok sayıda İHO'nun açılması veya dönüştürülmesi de isteksiz öğrencilerin bu okulları tercih etmesiyle sonuçlanmakta bu da öğrenci niteliğiyle ilgili sıkıntılar oluşturmaktadır.*<sup>38</sup>

Öğrencilerin başarı puanları arasındaki farkla birlikte, 2013-2014 yıllarında TEOG sınavındaki sistemsel sıkıntılarla, bu okulları tercih etmeyen öğrencilerin otomatik olarak kaydedilmeleri de bir problem olarak dile getirilmiştir. Sivil toplum kuruluşu çalışmalarında aralarında gayrimüslimlerin de yer aldığı öğrencilerin imam hatip liselerine yerleştirildiğine, öğrencilerin evlerine uzak okullara gitmek zorunda kaldıklarına ya da başka okula gidemeyeceği için bu okullara yerleştirilen öğrencilerin gelecek endişesi taşıdığına dair ifadeler<sup>39</sup> yer almıştır.

35 TEDMEM. 2019 Eğitim Değerlendirme Raporu, 215-216, 270.

36 TEDMEM. 2018 Eğitim Değerlendirme Raporu, 213.

37 TEDMEM. 2019 Eğitim Değerlendirme Raporu, 262.

38 Türk Eğitim-Sen, Türkiye'de Din Eğitimi Çalışmayı.

39 Kaya, Türkiye Eğitim Sisteminde Ayrımcılık.



İmam hatip liseleri bağlamında ayrıca okul sayısında yaşanan ani büyüme sonucunda nitelikli ve deneyimli idareci bulunamaması, özellikle yeterli sayıda meslek dersleri öğretmeni görevlendirilememesi, ücretli öğretmenlerle ihtiyacın karşılanmaya çalışılması, ihtiyaçları ve hukuki yapıları açısından farklı niteliğe sahip olan ortaokul ve liselerin çoğu zaman tek müdürle yönetilmeye çalışılması, karşılaşılan problemlerin yoğunluğunun öğretmen ve öğrencilerde kuruma olan aidiyeti zayıflatması, sosyal sorumluluk ve yardımlaşma faaliyetlerini geliştirme adına okulların farklı cemaat/vakıf/derneklerin etkilerine açık bulunması<sup>40</sup> da önemli problem alanları olarak göze çarpmaktadır.

Ayrıca 2012 değişiklikleri sonrasında bu okullarda zorunlu olarak okutulan derslere seçmeli derslerin de eklenmesiyle<sup>41</sup> öğrencilerin ders yükü artmış, haftalık ders çizelgelerinde rehberlik çalışmaları ile sosyal etkinlikler için zaman kalmamıştır.<sup>42</sup> Öğrenciler meslek kaygısıyla gelmedikleri için de özellikle meslek derslerini önemsememektedirler.<sup>43</sup>

Diğer yandan “branşlaşma imkânı bulunmayan meslek dersi öğretmenlerinin 24 farklı derse girme yükümlülüğünü taşıması, *yöntem ve teknik, araç-gereç ve materyal, ölçme ve değerlendirme ve planlama içeren* tüm eğitimsel faaliyetlerini olumsuz olarak” etkilemektedir.<sup>44</sup> Ayrıca yetiştirilme sürecinde DKAB ve İHL meslek dersleri ayrımı yapılmaksızın uzmanlaşmadan eğitim alan öğretmenlerin bu durumu eğitsel açıdan niteliği ve verimliliğini etkileyebilmektedir.<sup>45</sup> İHL’nde görev yapan öğretmenlerin büyük çoğunluğu, öğretmen yetiştirme süreçlerinin gözden geçirilmesi gerektiğini<sup>46</sup> dile getirmektedirler.

İHL eğitiminin tasarımını oluşturan öğretim programları da eleştirilerin odağında yer almaktadır. 2017 yılında güncellenen programların eskilerinin tekrarı niteliğinde ve mesleğe ve yükseköğretime hazırlama açısından yetersiz olduğu, kazanımların ilgili derslerde uygulanamayacak kadar yoğun, değer ve becerilerin içerik ve kazanımlarla ilişkisiz olduğu ve dersler arasında bütünlük kurulama-

40 Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı*.

41 ERG, *Eğitim İzleme Raporu 2014- 2015*.

42 Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı*.

43 Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı*.

44 Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı*.

45 TEDMEM, *2014 Eğitim Değerlendirme Raporu*, (Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2014).

46 İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet*, (İstanbul: DEM, 2017).

dığı<sup>47</sup> ifade edilmektedir. Meslek dersleri kitapları da içerik ve etkinlik örnekleri bakımından yetersiz bulunmaktadır.<sup>48</sup>

Sonuç olarak bazı kurumların yürüttükleri araştırmalar İHL eğitimini oldukça *değerli ve kaliteli* olarak niteler<sup>49</sup> iken, bazı araştırmalarda bu okulların eğitimi *problemlî*<sup>50</sup> bulunmaktadır.

## 4.2. STK Önerileri

Çalışmanın ikinci ana temasını imam hatip liselerinde görülen problemlere ilişkin sivil toplum kuruluşlarınca sunulan öneriler oluşturmaktadır. İncelenen çalışmalarda imam hatip liselerine dair önerilerin okulların statüsü, mekânı, öğretim programı, öğretimin içeriği, dersler ile öğretmenler konusunda çeşitlendiği görülmektedir.

### 4.2.1. Statü ve Eğitim Politikaları

Bazı sivil toplum kuruluşu çalışmalarında toplum ve eğitimciler nezdinde İHL'lerin meslek lisesi mi genel lise mi olduğu konusundaki zihin karışıklığını gidermenin<sup>51</sup> önemine dikkat çekilmektedir. Üstelik bu meselenin ivedilikle çözülmesi ve "*bu okulların devlet nezdinde statüsünün netleştirilmesi*" gerektiği<sup>52</sup> vurgulanmaktadır. Devletin bu konudaki kararını netleştirmesinin ardından bu okullar hakkında toplumsal bir uzlaşa oluşturmak da gerekli görülmektedir.

Çalışmalarda *imam hatip liselerinin meslek lisesi kapsamından çıkarılması* önerisi<sup>53</sup> bulunduğu gibi, bu okullara yönelik bazı üniversitelerin bünyesinde *proje fakülteleri açılması* ve bu bölümlere proje okullarından mezun olan öğrencilerin mülakat ile alımına imkân tanınması<sup>54</sup> önerisi de yer almaktadır.

47 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat Raporu*, 2017.

48 Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri.

49 Ertan Özensel vd., *Türkiye'de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı*, (Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2012), 148.

50 Ebru Uzpeder vd., *Gündelik Hayatta Laiklik Pratikleri*, (İstanbul: Yurttaşlık Derneği, 2010).

51 Alpaydın, *Geleceğin Türkiye'sinde Eğitim*, 122.

52 Türk Eğitim-Sen, *Türkiye'de Din Eğitimi Çalıştayı*.

53 TİMAV, *Türkiye'de Din Öğretimi Forumu*. Geçmiş tarihlerde imam hatip liselerinin *tam olarak meslek lisesine dönüştürülmesi* (TÜSİAD 1990, 1997, 2006) önerisi ile İlahiyat fakülteleri için kaliteli öğrenciler yetiştiren *seçkin kurumlara dönüştürülmesi* ya da örgün kurumlarda *seçmeli ders uygulamasına geçilmesi yoluyla bu okulların yükünün hafifletilmesi* (TESEV, 2004; ERG, 2006) gibi öneriler de bulunulmuştur.

54 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

Son yıllarda imam hatip liseleri özelinde dikkat çeken proje okulu uygulaması konusunda da dikkat çeken öneriler sunulmaktadır. Bunlar arasında “sanayi, meslek liseleri gibi teknik alanlarda imam hatip lisesi proje okulları ile dinî bilimler ağırlıklı program uygulayan imam hatip lisesi proje okulları açılması”, “Fen ve sosyal imam hatip liseleri projesinin sağlık, sanat, endüstri gibi alanlarda çeşitlendirilmesi”, “Çok programlı liseler gibi aynı anda farklı programlar veren imam hatip liseleri oluşturulması”<sup>55</sup>, “Hafızlık eğitimi yapan özel statülü İHL okullarının açılması”<sup>56</sup>, yoğun olarak İslami eğitim almak isteyenler için ayrı bir program uygulanması ve iki farklı program esasına geçilmesi<sup>57</sup> şeklinde program çeşitliliğinin arttırılmasına yönelik alternatif öneriler bulunmaktadır. DEM çalışması<sup>58</sup> kapsamında görüşülen öğretmenlerin tamamına yakını mesleki alan programı hazırlanması gerektiği görüşünü paylaşmaktadırlar.

Ancak bu okulların planlanması ve yönetiminde objektif kriterlerin oluşturulması ve uygulanması, siyasi eğilimler doğrultusunda hareket edilmemesi, okulların açılışı aşamasında öğretmen yeterliği ve öğrenci potansiyeli analizlerinin yapılması, tespitlere göre yeni okul açmak yerine eskilerinin imkânlarının genişletilmesi yoluna gidilmesi<sup>59</sup> gibi hususlara dikkat edilmesi önem taşımaktadır.

İmam hatip ortaokulu ve liselerinin -özellikle proje okullarının-açılmasında toplumun ihtiyaç ve beklentileri yanı sıra çok katmanlı/boyutlu analizler de yapılması<sup>60</sup>, bu okulların *amaç, vizyon ve misyonları yeniden düzenlenmesi*, genel eğitim içerisindeki konumunun belirlenmesi önem arz etmektedir. Proje okulları kadar, proje olmayan okulların da desteklenmesi ve geliştirilmesine çaba gösterilmesi<sup>61</sup> ve aralarındaki farklılıkların azaltılması<sup>62</sup> gerektiği de vurgulanmaktadır.

“Herhangi bir okula yerleşemeyen düşük puanlı öğrencilerin otomatik olarak imam hatip liselerine yerleştirilmesinden vazgeçilmesi ve tercih dışı öğrenci yerleştirilmemesi”<sup>63</sup> okulların kalitesi, öğrenci ve ailelerin ilgisi, olası mağduriyetlerin önlenmesi adına faydalı bir uygulama olarak önerilmektedir.

55 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

56 TİMAV, *Türkiye’de Din Eğitimi Forumu*.

57 Alpaydın, *Geleceğin Türkiyesinde Eğitim*.

58 Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri.

59 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

60 Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı*.

61 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

62 Alpaydın, *Geleceğin Türkiyesinde Eğitim*, 122.

63 Türk Eğitim-Sen, *Türkiye’de Din Eğitimi Çalıştayı*.

*Din öğretiminin özelleştirilmesi* meselesi de -dindarlardan laiklere- çok farklı kesimler tarafından paylaşılan bir çözüm olarak dikkat çekmektedir. TİMAV<sup>64</sup> bu konuda ülkemizin gerçekleri ve diğer İslam ülkelerindeki uygulamaların dikkate alınması ve tartışılması önerisinde bulunmaktadır. Eğitim-Bir-Sen, "özel öğretim kurumu statüsünde imam hatip ortaokulu ve imam hatip lisesi açılmasını engelleyen hükümlerin kaldırılması" gerektiğini vurgulamaktadır. Öğretmenlerin çoğunluğu da özel imam-hatip okullarının açılmasına olumlu yaklaşmaktadır.<sup>65</sup>

#### 4.2.2. Okul Binaları

İmam hatip kurumlarının mekânları da üzerinde durulan öneri konuları arasında yer almaktadır. Okul binası, mescidi, spor salonu, kütüphanesi, sineması ile İHL Külliyesi sistemi yanı sıra öğrenciler için aktif öğrenme mekânları, sosyal etkinlik alanları, dil eğitimi için özel sınıflar, laboratuvarlar, sürekli açık zengin ve güncel kütüphaneler, mesleki pratik ortamları, hafızlık derslikleri, eğitimin okulun her bir köşesinde devam edecek şekilde tasarımılanan binalar ve öğretim iklimi, ders içeriğine göre uyarlanabilen öğrenci sayıları ve sınıfları, depreme dayanıklı, engelli dostu, sadece koridora açılan standart sınıf tasarımlarından oluşmayan yenilikçi binalar inşa edilmesi, kız ve erkek öğrenciler için ayrı binalar oluşturulması, yüksek öğrenci talebinde sınıfların yoğunluğunun artırılması yerine ek bina yapılması<sup>66</sup>, okul mimarisinin kurumların amaçlarına uygun olarak yapılandırılması<sup>67</sup> önerileri vurgulanmaktadır.

Ayrıca, ihtiyaca göre okul açılması, acil durumlar dışında yetersiz binaların kullanılmaması, okulun türü ve özelliğine -laboratuvar, atölye, spor alanları, konferans salonu, mescit gibi- özgün mekânların planlanması, israfa yol açacak mimari unsurlara yer verilmemesi, daha fazla öğrenci almak adına; laboratuvar, kütüphane ve uygulama mescit ve atölyelerin dersliğe dönüştürülmemesi<sup>68</sup>, Kamu okullarının İHL/İHO dönüştürülmesi sürecinde "ölçülü, dengeleyici bir yasal düzenleme ve siyasi pratik uygulaması"<sup>69</sup>, okul sayılarının artırılmasından ziyade nitelikleri üzerinde durulması, okul binalarının doluluk oranlarının değerlendirilmesi, atıl kapasite tespiti halinde bu konuda gerekli tedbirlerin alınması<sup>70</sup> gereğine de dikkat çekilmektedir.

64 TİMAV, *Türkiye'de Din Öğretimi Forumu*.

65 Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri.

66 TİMAV, "İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri" **Çalıştay** Sonuç Raporu, (Konya: 2015).

67 Alpaydın, *Geleceğin Türkiyesinde Eğitim*.

68 Türk Eğitim-Sen, *Türkiye'de Din Eğitimi Çalıştayı*.

69 Zeytinoğlu, "Okuluma Dokunma," 61-62.

70 TEDMEM. 2018 *Eğitim Değerlendirme Raporu*, 213.

### 4.2.3. Öğretim Programları

İmam hatip lisesi ve ortaokullarına yönelik bir diğer öneri alanı öğretim programları konusundadır. Öğretim programı oluşturulurken; bölgesel/mezhepsel farklılıkların, öğrencilerin gelişim basamakları, ihtiyaç ve beklentileri, sosyal ve ailesel özellikleri ve yaşadığı çevrenin, teknolojik gelişmelerin dikkate alınması, oluşturulma sürecinde ilgili sivil toplum kuruluşlarının ve okulların görüşlerinden faydalanılması, ezberleme yerine anlama ve uygulamanın amaçlanması, özellikle meslek derslerinin güncel konuları içermesi, konu başlıkları ile alakalı kitapların okunmasının sağlanması, uygulamaya yönelik ünitelerin ders saatlerinin diğer teorik derslere göre uzun tutulması<sup>71</sup> gibi teklif ve tenkitler bulunmaktadır.

Ayrıca, Dinler Tarihi dersi müfredatı sadeleştirilmesi, kültür dersleri müfredatının meslek dersleriyle uyumunun sağlanması bilişsel kazanımların yanı sıra duyuşsal ve davranışsal kazanımlara da ağırlık verilen bir müfredat hazırlanması, konular arasındaki çelişkilerin giderilmesi, değerler konusunun gözden geçirilmesi, ortaokul seviyesinde zorunlu olan Peygamberimizin Hayatı dersi ile DKAB dersinin %46 oranında benzeşen yapısının değiştirilmesi ve tematik yapısına tekrar kavuşturulması<sup>72</sup> gerektiğine de dikkat çekilmektedir. Meslek dersleri öğretmenlerinin büyük çoğunluğu da meslek dersleri öğretim programlarının yeniden hazırlanması gerektiğini dile getirmektedir.<sup>73</sup>

Yabancı dil eğitim veren imam hatip liselerinin Müslüman nüfusu fazla olan yerlerin dillerinde eğitim vermesi, okullarda sunulan dil çeşitliliğinin artırılması, fen bilimleri/ sosyal bilimler ağırlıklı imam hatip liselerinde meslek derslerinin hafifletilmesi, -ortaokul düzeyinden başlayarak- sanatsal ve sosyal aktivitelerin artırılması, uluslararası öğrencilerin eğitim aldığı liselerin müfredatının yeniden hazırlanması<sup>74</sup> da önerilmektedir. Okullarda seçmeli dersler yerine program türüne özel müfredat üzerinde çalışılması ve programların öğrencilerin ihtiyaçları doğrultusunda çeşitlendirilmesi de<sup>75</sup> önerilmektedir.

71 TİMAY, *İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*.

72 TİMAY, *İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*.

73 Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri.

74 TİMAY, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

75 TİMAY, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

#### 4.2.4. Meslek Dersleri

İncelenen çalışmalarda İHL/İHO derslerine yönelik öneriler de bulunmaktadır. "Zorunlu olarak okutulan ortak ders saatlerinin genel ortaöğretim kurumlarına paralel olarak azaltılması", "10. sınıf seçmeli derslerinin 10 saatten 12 saate çıkartılması"<sup>76</sup> önerisinde bulunmaktadır. Ayrıca, "sosyal derslerin ortaokulda; sayısal derslerin ise lisede ağırlıkla verilmesi", "Temel Dini Bilgiler dersinin sadece ortaokul programında yer alması", "lisede seçmeli dinî ilimler dersleri sunulması", "ortaokulların ilk yılının Arapça hazırlık ya da hafızlık eğitimine ayrılması", "Kur'an-ı Kerim ve mesleki Arapça derslerinin tüm sınıflarda haftada ikişer saat düzenlenmesi"<sup>77</sup> ve niteliklerinin arttırılması<sup>78</sup> teklifleri sunulmaktadır.

Bunun yanı sıra öğretmenler tarafından programda yer alan meslek derslerinin oranının artırılması, lise 1 ve 2. sınıflarda meslek derslerine daha fazla yer verilmesi ve Tasavvuf dersinin eklenmesi gerektiği dile getirilmektedir.<sup>79</sup> "Hadis ve Tefsir derslerinin lise 3. Sınıf, Fıkıh ve Hitabet derslerinin ise lise 2. sınıf seviyesine alınması"<sup>80</sup>, "9. Sınıf Kur'an dersinin 6 saate çıkarılması, 9. sınıf yabancı dil dersinin 4 saate düşürülmesi, 9. sınıf Temel Dini Bilgiler dersi yerine süresi arttırılarak fıkıh dersi konulması, mesleki derslerin ilk yıllarda daha yoğun verilerek son yıllara doğru azaltılması, ortak sayısal derslerin 10. Sınıf itibariyle seçmeli hale getirilmesi, son sınıfta ders saatlerinin kısaltılması"<sup>81</sup> gerektiği vurgulanmaktadır.

Bunlara ilaveten lise düzeyinde "Din Psikolojisi" ve "Din Sosyolojisi" derslerinin verilmesi, "Mesleki Hitabet" dersinin "Dinî İletişim ve Mesleki Hitabet" olarak güncellenmesi<sup>82</sup>, "Peygamberler Tarihi, İslam coğrafyası, İslam Bilim Tarihi" derslerinin eklenmesi<sup>83</sup>, "İslam Felsefesi" dersinin seçmeli olarak sunulması<sup>84</sup> da teklif edilmektedir.

Arapça, Kur'an-ı Kerim, Fıkıh, Hadis, Tefsir, Dinler Tarihi, Siyer derslerinin içeriklerine yönelik öneriler de detaylandırılmıştır.

76 Türk Eğitim-Sen. *Türkiye'de Din Eğitimi Çalıştayı*.

77 TİMAV, *Türkiye'de Din Öğretimi Forumu*.

78 Alpaydın, *Geleceğin Türkiyesinde Eğitim*.

79 Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri.

80 TİMAV, *Türkiye'de Din Öğretimi Forumu*.

81 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

82 Türk Eğitim-Sen. *Türkiye'de Din Eğitimi Çalıştayı*.

83 TİMAV, *İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*.

84 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

Arapça ders içeriklerinin mesleki metin ağırlıklı olarak hazırlanması, 30. Cüzün tamamının ve Fetih Suresinin ezber listesine eklenmesi, ezberlenen namaz surelerinin meallerinin öğretilmesi, derslerde konuların örneklerle, dünya gerçekleri ve günlük hayattaki meselelerle irtibatlandırılması, hadis ve tefsir metinlerine ağırlık verilmesi, hadis ezberlerinin performans ödevi olarak değerlendirilmesi, ders kitaplarının z-kitap şeklinde hazırlanması, sunulan tefsir kaynaklarının çeşitlendirilmesi, uygulama gerektiren derslerde görsel anlatım gerçekleştirilmesi<sup>85</sup> önerileri sunulmaktadır.

Ayrıca, Hadis dersinde öğrencilerin anlam ve kavram dünyalarını dikkate alan ve günlük hayatta karşılaşılan ve tartışılan sorunlara cevap veren hadislerin öncelikli olması, Dinler Tarihi dersinde diğer dinleri İslam dini ile karşılaştıran bir yöntemin benimsenmesi, yeni din hareketlerine yer verilmesi, Siyer dersinde Peygamberimizin insani özelliklerine vurgu yapılması, dersin sosyal tarih metoduyla aktarılması ve okuma parçalarında sahabelerin hayatına yer verilmesi, Tefsir, Hadis, Fıkıh, Akaid dersleri konularının birbirleriyle senkronize edilerek anlatılması, Tefsir dersinde tarih ve usul bilgisi yanı sıra ayetlerin anlaşılmasının öncelenmesi, Fıkıh dersinde konuların detaylarının ezberlenmesinden ziyade, fıkhi hükümlerin mantığının anlaşılması, araştırma ve sorgulama yapılması, güncelle bağının kurulması<sup>86</sup> gereği vurgulanmaktadır.

Ortaokul düzeyinde Peygamberimizin Hayatı dersinin klasik kronolojik siyer anlayışı ile aktarılmaması, içerikte tematik ve hayatın içinde bir Peygamber örneği sunulması, Temel Dini Bilgiler dersinde, öncelikle temel düzeyde bir usul bilgisi verilmesi, içeriğinin ahlaki konulara kaydırılması<sup>87</sup> "İlahiyat tercihi yapacak öğrencilere üniversiteye girişte mesleki derslerine ait sorular sorulması"<sup>88</sup> gibi farklılıkların oluşturulmasının derslere katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Kur'an-ı Kerim ve Arapça dersleri mesleki eğitimde özel öneme sahiptir. "Kur'an-ı Kerim dersi için öğrenci seviyelerinin belirlenmesi ve sınıfların bu verilere göre oluşturulması, ses temelli yöntemler ve işitsel tekniklerin kullanılması, tecvit eğitimine erken başlanması, Diyanet İşleri Başkanlığı ile iş birliği yapılması"<sup>89</sup>,

85 TİMAV, *İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*.

86 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

87 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

88 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*; Türk Eğitim-Sen. *Türkiye'de Din Eğitimi Çalıştayı*.

89 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

“Kur’an-ı Kerim derslerinde sınıf sayılarının ikiye bölünüp iki ayrı hocanın derse girmesinin sağlanması”<sup>90</sup> teklif edilmektedir.

Arapça dersi için “derste yeni yöntemler kullanılması, ölçme-değerlendirmenin kaliteli olarak yapılması, dil kitaplarının anlaşılır ve görsel açıdan yeterli seviyede olması, yardımcı kitaplar içermesi, Arap dili ve edebiyatı bölümü mezunu öğretmenler yanı sıra yabancı öğretmenlerin ders vermesinin sağlanması”<sup>91</sup> önerilmektedir. Ayrıca, “sınıflar oluşturulurken öğrenci seviyelerinin dikkate alınması, gramerin azaltılarak, okuma, yazma, anlama ve günlük dilde kullanma becerilerinin ön plana çıkarılması, Kur’an-ı anlamaya yönelik bir dil eğitimi verilmesi, dersler için dil laboratuvarları oluşturulması, imam hatip lisesine geçiş için kullanılmak üzere TEOG sınavında Arapçaya da yer verilmesi”<sup>92</sup> de dile getirilen öneriler arasında yer almaktadır.

Çağın ihtiyaçları doğrultusunda çok yönlü, iletişimi güçlü ve örnek davranışlara sahip din görevlilerinin yetiştirilmesi için bu becerileri edindirecek yeni dersler eklenmesi gerekliliğine<sup>93</sup> ve derslerin içerikleri kadar okul kültürü yoluyla moral ve değer aktarımının önemine<sup>94</sup> de dikkat çekilmektedir.

#### 4.2.5. Öğretmenler

İncelenen çalışmalarda İHL öğretmenleriyle ilgili özel öneriler de sunulmaktadır. Öğretmenlerin öğrencilerle birlikte sosyal ve kültürel faaliyetlere daha fazla katılması, ders dışı etkinliklere teşvik edilmesi, teknolojik ve güncel gelişmeleri takip etmesi, aynı kurumda 8 yılı dolduran öğretmenlerin performansları ölçülerek rotasyonla yer değiştirmesi, öğretmenlerin periyodik olarak hizmet içi eğitimden geçirilmesi, açık öğretim mezunlarına öğretmenlik verilmemesi, yükseköğretimde staj uygulanmasının 2 yıla yayılması, İlahiyat Fakültesi programlarının güncellenerek mesleki ve formasyona yönelik uygulamaların artırılması, öğretmen yetiştirme sürecinde İHL müfredatını gerçekleştirebilecek beceriler kazandırılması, Kur’an dersine giren öğretmenlerin tashihi huruf kurslarına katılması<sup>95</sup> ve meslek derslerinde branşlaşma<sup>96</sup> gibi hususların önemine dikkat çekilmektedir.

90 TİMAV, *İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*.

91 TİMAV, *İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*.

92 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

93 Bahçekapılı, *Türkiye’de Din Öğretiminin Dönüşümü*: 242.

94 Alpaydın, *Geleceğin Türkiyesinde Eğitim*.

95 TİMAV, *İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri*.

96 Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri.



Kur'an-ı Kerim ve Arapça öğretmenlerinin yeni öğrenme teknikleri konusunda eğitime tabi tutulmaları ve Kur'an-ı Kerim öğretmenliği ayrı branş haline getirilmesi, yükseköğretim düzeyinde özel öğretim yöntemleri içerisine Arapça öğretimi, Kur'an öğretimi gibi alanların dahil edilmesi, proje okulunda görev yapacak öğretmen ve idarecilerin ciddi bir oryantasyon eğitiminden geçirilmesi, başarılı öğretmenleri proje okullarında çalışmaya yöneltecek -hizmet puanı, ek ders, ödül ve taltif gibi- bir düzenleme yapılması, en başarılı öğretmenler kadar mevcut kadro ile uyumlu, proje okulunun vizyon ve misyonuna göre çalışabilecek vasat başarıdaki öğretmenlerin de tercih edilebilmesi, proje okulları için öğretmen seçilirken diğer okullar öğretmensiz bırakılmaması ve tüm nitelikli öğretmenler alınmaması<sup>97</sup>, İHL öğrencilerinin dil becerilerinin geliştirilmesi konusundaki çabaların materyal ve kaynak desteği ve yaz eğitimleri gibi ek imkânlar ile sınırlandırılmayarak eğitimi gerçekleştirecek öğretmenlerin yeterliklerinin desteklenmesi<sup>98</sup> de önemli görülmektedir.

## 5. Tartışma

Araştırma kapsamında ele alınan sivil toplum kuruluşu çalışmalarında gerek imam hatip lisesi/ortaokulları gerekse öğrenci sayılarındaki niceliksel artışa dikkat çekilmiştir. Bununla birlikte öğrenci sayılarında son yıllarda düşüş yaşandığı belirlenler de bulunmaktadır. Nitekim imam hatip lisesi ve ortaokullarında bulunan öğrenci oranları tüm sisteme oranladığında %9<sup>99</sup> gibi bir yüzdeye tekabül etmektedir ki bu oranın endişe verici bir boyutta olduğu söylenememektedir. Bu bağlamda asıl vurgulanması gereken meselenin öğrenci sayılarından ziyade eğitimin kalitesi olduğu düşünülmektedir.

İncelenen çalışmalarda öğrenci/mezun niteliklerinin de mercek altına alınmış olduğu tespit edilmiştir. Nitekim din eğitimi alan yazında da öğrenci sayılarından ziyade eğitimin niteliği üzerinde durulmaktadır. Eğitimin niteliğini değerlendirme ölçütleri ise üniversite sınavındaki başarılarla ölçülmektedir. Yine çalışmalarda,

97 TİMAV, *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği*.

98 TEDMEM. *2018 Eğitim Değerlendirme Raporu*, 213.

99 2019-2020 eğitim öğretim yılı verilerine göre ortaöğretim düzeyindeki toplam öğrenci sayısı 5.630.652, Anadolu imam hatip liselerinde okuyan toplam öğrenci sayısı 502.842'dir. (Milli Eğitim Bakanlığı, "Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2019/2020", erişim 5 Kasım 2020, <http://sgb.meb.gov.tr/www/milli-egitim-istatistikleri-yayinlanmistir-orgun-egitim-20192020/icerik/397>)

imam hatip liselerinin mesleki din eğitimi kurumları olması dolayısıyla, akademik eğitim nitelikleri ile birlikte dini eğitim nitelikleri de değerlendirilmektedir.

STK raporlarında da vurgulandığı üzere, imam hatip liselerinin akademik ve dinî eğitimlerine, yoğun müfredatlarına, meslek dersleri ve öğretim programlarından ders kitaplarına, dil öğretme becerilerinden öğrencilerini üniversiteye hazırlamaya uzanan nitelikleri, plansız ya da ihtiyaç gözetilmeksizin yapılanmalarından akademik başarısı düşük öğrencilerin direkt kayıtlarına uzanan çeşitlilikte ilgi maddeleriyle gündeme alınması gerekmektedir.

Bütün olumlu nitelikleriyle birlikte imam hatip liselerinde yetişen öğrenciler diğer liselerle akademik açıdan karşılaştırıldığında<sup>100</sup> başarılı görülmemektedirler. Ancak bu problemin imam hatip liselerine özel olmadığı, eğitim sisteminin genelinde görüldüğüne de işaret edilmelidir. Eğitim sisteminin bir parçası olarak imam hatip liselerinin bu yapının genel problemlerini yansıttığına dikkat çekilmelidir. Bununla birlikte imam hatip liseleri özelinde yansıyan problem alanları da bulunmaktadır.

Meslek lisesi olarak planlanmış olmakla birlikte bu kurumlara sadece dinî bilgilerini arttırmak ve -çok yüksek oranda ilahiyat dışında- üniversite eğitimi almak için gelen öğrenciler meslek derslerinden dolayı oldukça zorlanmaktadır ve verilen eğitimi ağır bulmaktadırlar.<sup>101</sup> Ayrıca üniversiteye gidememekten endişe etmektedirler.<sup>102</sup> İHL öğrencileri de okullarının eğitim kalitesini orta düzeyde nitelilemekte, aldıkları eğitimin üniversiteyi kazanmaya katkı sağlamayacağını yüksek bir oranla (%75) ifade etmektedirler.<sup>103</sup> Son yıllarda akademik başarısı yüksek bir

100 Fen liseleri, Sosyal bilimler liseleri, Anadolu liseleri gibi.

101 Ömer Yunus Ece, "Anadolu İmam Hatip Lisesi Eğitim Programına Yönelik Öğrenci ve Öğretmen Görüşleri (Kartepe İlçesi Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2018); Şahin Çalışkanoğlu, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun Ve Beklentileri (Çorum Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2018); Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?" 100. Yılında İmam Hatip Liseleri, ed. Recep Kaymakcan vd.. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015; Kanburoğlu, Betül Ü, "Popüler Kültür-Din Eğitimi İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011; Tuncay Karateke, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Batman İli Örneği)". (Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi, 2010).

102 Ece, "Anadolu İmam Hatip Lisesi"; Erkan Altıntaş, "Öğrencilerde İmam-Hatip Lisesi Algısı (Batman Örneği)". (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Kanburoğlu, "Popüler Kültür".

103 Ertan Özensel ve Aydemir, Mehmet Ali. *Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları)*. (Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2014).

okula yerleşemediği için gelen öğrencilerin sayısının yükseldiğine, öğrencilerin yüksek bir puan aldıkları takdirde imam hatip liselerini tercih etmeyebildiklerine<sup>104</sup> de dikkat çekilmektedir.

Türkiye derecesi yapan pek çok öğrencisi bulunan Kartal AİHL gibi okullar istisna tutulursa İHL mezunu öğrencilerin üniversiteye yerleşme oranlarının düşük olduğu ifade edilebilir. Oranlar %5 ile 10 arasında değişmektedir. 2018 yılı için üniversiteye yerleşme oranı %14,9 iken, Açıköğretim fakültesine yerleşenler dahil edildiğinde bu oran %36 olmaktadır.<sup>105</sup> Bununla birlikte bu oranlar bazı okullar için oldukça farklılaşmaktadır. Örneğin, Ankara Tefvik İleri AİHL için mezunlarını üniversiteye yerleştirme oranı %74'tür. Ancak bu başarıların ülke çapındaki imam hatip liselerinin çoğunluğu için gerçekleşmesi zor görünmektedir. Bununla birlikte Erdem 2 gibi projeler hayata geçirilerek okullar arası iş birliği modeliyle okullar arasındaki başarı farklarının azaltılması hedeflenmektedir.<sup>106</sup> 2020 yılı sonuçları üniversiteye yerleşme konusunda gelişme gösterildiğini ortaya koymaktadır. İlk 100 ve ilk 1.000 gibi başarı dilimlerinde yer alan imam hatip mezunu öğrencilerin artışı dikkat çekmiştir. 2020 YKS sonuçlarında örgün lisans programları (lisans+önlisans) için genel başarı ortalaması %29, Açıköğretim dahil edildiğinde %38 olmuştur.<sup>107</sup> Uygulanmakta olan projelerin sonuçlarının değerlendirilmesi için gelecek yıllarda da çalışmalar yürütülmesi önem taşımaktadır.

Diğer yandan din görevlisi yetiştirme amacıyla olan –daha doğrusu olduğu varsayılan- bu kurumları tercih eden öğrenciler din görevlisi olmak istememektedirler. Öyle ki din görevliliğini tercih oranları bazı çalışmalarda %3,5'a kadar düşmektedir. Çalışmalarda en fazla %37, ortalama %10 gibi bir oranda din görevliliğinin talep edildiği görülmektedir. Velilerin de çocuklarının din görevlisi

104 Şuayip Özdemir ve Tuncay Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)," *OMUIFD: Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity*, 45 (2018); Zeynep Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri İle İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma," *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 3/1 (2018).

105 Üniversiteye yerleşme sonuçları Sosyal Bilimler liseleri için % 67, Fen liseleri için % 52, Öğretmen lisesi için % 43, Anadolu lisesi için, % 29, diğer liseler % 8, Teknik ve meslek lisesi mezunları için % 4 oranındadır. "2019 Yükseköğretim Yerleştirme Oranları," erişim 13 Ekim 2020, <https://www.dogrulukpayi.com/bulten/universiteye-yerlesmede-hangi-okullar-daha-basari>.

106 "Anadolu İmam Hatip Liselerinden YKS'de Büyük Başarı," erişim 20 Ekim 2020, <https://www.aa.com.tr/tr/egitim/anadolu-imam-hatip-liselerinden-yksde-buyuk-basari-1925852>.

107 "2020 YKS Yerleştirme Sonuçlarına İlişkin Sayısal Bilgiler", erişim 20 Ekim 2020, <https://dokuman.osym.gov.tr/pdfdokuman/2020/YKS/sayisabilgiler26082020.pdf>.

olmasını tercih etmedikleri çalışmalara yansımaktadır.<sup>108</sup> Dinî yükseköğretim almak tercihi olmayan öğrencilerin imam hatip liselerine yönelmesinin olası pek çok sebebi bulunmaktadır. Bu sebepler arasında; öğrencilerinin dinî bilgileri öğrenme isteği, bu okullarla özdeşleşen ahlaki nitelikler, öğrencilerine kazandırdığı dinî ve milli değerler, okulun dinî tercihlere uygun ortamı/iklimi, kıyafet konusundaki tutumları, karma olmayan sınıf/okul düzeninin bulunduğu düşünülmektedir.<sup>109</sup> Bu eğitim kurumunun tercihinde eğitim kalitesi ön planda bulunmamakla birlikte proje okullarıyla birlikte bu tutum da değişmektedir.<sup>110</sup>

İncelenen STK çalışmalarında eleştirilen noktalardan birisi de son yıllarda öğrencilerin İHO/İHL sınav sisteminin bir sonucu olarak istek dışı olarak yerleştirilmesidir. Bu vurgular kendi tercih ve isteğiyle bu okullara kaydolan çoğunluğun göz ardı edildiği izlenimini uyandırmaktadır. İstek dışı kayıtlar hakkındaki veriler, literatürdeki çalışmalarda öğrencilerin tercihlerinin ön plana çıktığı şeklindeki verilerle farklılaşmaktadır. Bu okulları tercihte en büyük etkinin, oranları araştırmalara göre değişmekle birlikte, öğrencilerin kendi istekleri ve ailelerinin yönlendirmesi olduğu ortaya konulmaktadır.<sup>111</sup>

108 Çalışkanoğlu, "İmam-hatip lisesi öğrencilerinin"; Ece, "Anadolu İmam Hatip Lisesi"; Altıntaş, "Öğrencilerde İmam-Hatip"; Ömer Faruk Çelik, "Katsayı Uygulamasının Kaldırılması sonrasında İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin davranış, tutum ve özellikleri (Gaziantep örneği)". (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2016); Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi"; İren Özgür, İmam Hatip Okulları İnanç, Siyaset ve Eğitim. (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 66; Özensel ve Aydemir, "Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili".

109 Ahmet Ünsür, *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 221; Kanburoğlu, "Popüler Kültür-Din Eğitimi İlişkisi"; Özensel, Akın ve Aydemir, "Türkiye'de İmam Hatip Lisesi"; Engin Aslanargun, Abdurrahman Kılıç, ve Sinan Bozkurt, "Parental Expectation and Religious Education in State Schools in Turkey: The Case of İmam Hatip High Schools," *International Journal of Instruction* 7.1 (2014); Figen Kervankaya, "İmam Hatip Liselerinde Araçça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme," *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014); Özensel ve Aydemir, "Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili"; İsmail Çağlar, "Anadolu'dan Viyana'ya İmam-Hatipler: Modernleşme, Diaspora ve Eleştirisi," *Sakarya University Journal of Education* 5.1 (2015); Özdemir ve Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini"; Çalışkanoğlu, "İmam-hatip lisesi öğrencilerinin".

110 Özdemir ve Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini".

111 Ece, "Anadolu İmam Hatip Lisesi"; Özdemir ve Karateke, "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini"; Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri; Çelik, "Katsayı uygulamasının kaldırılması"; Ayşe Vural, "İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Mesleki Yeterlilik Algısı" (Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016); Altıntaş, "Öğrencilerde İmam-Hatip"; İbrahim Aşlamacı ve Emrah Eker, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi," *Değerler Eğitimi Dergisi* 14.32 (2016); Altıntaş, Erkan. "Öğrencilerde İmam-Hatip Lisesi Algısı (Batman Örneği)" (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016); Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin"; Özensel ve Aydemir, "Türkiye İmam Hatip Lisesi"; Karateke, "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin".

Günümüzde imam hatip liselerinin yapısında da bir çeşitlenme yaşanmaktadır. Fen ya da sosyal bilimler ağırlıklı okullar, uluslararası okullar ve sanat ve spor okulları açılmış durumdadır. Bu okullardaki öğretim içeriği de farklılaşmaktadır. İmam hatip liselerinin öğretim içeriğindeki çeşitlenmeyle birlikte halen din görevlisi yetiştirme ve yükseköğrenime öğrenci yetiştirme amaçlarını birlikte yürütmeye devam ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda sosyolojik ve pedagojik anlamdaki değişimlerin okulların ilk olarak 1924'te ortaya konulan amaçlarına yansımadağı ifade edilebilir. Bu durum, imam hatip liselerinin statüsünün tartışılması gerekliliğine işaret etmektedir.

STK çalışmalarında olduğu gibi literatürde de imam hatip liselerinde yaşanan problemlere yönelik çözüm önerileri sunulmaktadır. Bu okullarda öğrenim gören öğrenciler için dinî yüksek öğretim ve diğer fakülteleri tercih edenlere yönelik ayrı programların gündeme getirilmesi ve çeşitlendirilmesi<sup>112</sup> gündeme taşınmaktadır. Öğrenciler, okullarının kendilerini üniversiteye hazırlamadığını dile getirmektedirler.<sup>113</sup> Bu bağlamda özellikle son sınıfta yoğun olarak verilen meslek derslerinin de alt sınıflara alınması<sup>114</sup> öğrencilerin ve okul müdürlerinin talebi olarak dile getirilmektedir.

Sivil toplum kuruluşlarının öneri detaylarında da görüldüğü üzere öğretim programlarına dair öneriler de sunulmuştur. İmam hatip lisesi meslek dersleri öğretim programlarında 2018 yılında gerçekleştirilen son güncellemeyle birlikte bu önerilerin ne ölçüde uygulamaya geçirildiğinin de tespit edilmesi gerekmektedir.

En çok zorlanılan ve öğretiminde yetersiz kalınan ders olarak ortaya çıkan Arapça ve Kur'an-ı Kerim dersleri<sup>115</sup> için gerekli adımların atılması da önem taşımaktadır. Ayrıca mesleki nitelik kazandırması için staj uygulaması da<sup>116</sup> talep edilmektedir. İsim yapmış bazı AİHL ve proje okulları dışında kalan okulların genelinde yoğun bir ders programıyla eğitim alan İHL öğrencileri akademik açıdan yetersiz kalabilmektedir. Dolayısıyla imam hatip liselerini -tercih sebebi olan okul iklimini

112 Ece, "Anadolu İmam Hatip Lisesi"; İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma," *Electronic Turkish Studies* 12.10 (2017).

113 Korkmaz, "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin".

114 Kaya, "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi"; Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği".

115 Aşlamacı, Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri, 322.

116 Ömer Alper Karasubaşı, Akın Uğur ve Nail Yıldırım. "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi," *Değerler Eğitimi Dergisi* 18.39 (2019): 65-105.

göz ardı etmeksizin- hem dinî eğitimleri hem de akademik eğitimleri açısından tartışmaya ihtiyaç bulunmaktadır.

Ayrıca sivil toplum kuruluşları tarafından dile getirilen ve literatürde de yer verilen ortak noktalardan biri de son dönemde artan günöbirlik kararlar ve yetersiz planlamayla okul açma<sup>117</sup> eğiliminin bırakılması gerekliliği<sup>118</sup> hakkındadır. Bu konunun saha çalışmalarıyla ele alınması önem taşımaktadır.

Son yıllardaki araştırma raporları incelendiğinde, özellikle bu okullara yönelik misyonlarıyla kurumlaşan sivil toplum kuruluşlarının imam hatip liseleri hakkında detaylı çalışmalar yürüttükleri görölmektedir. İmam hatip liselerindeki müfredat çalışmaları konusunda Türkiye İmam Hatipliler Vakfı (TİMAV)'nın gayretleri ve çalışmaları dikkat çekmektedir. Bu husus imam hatip misyonu ile kurumsallaşan bu sivil toplum kuruluşunun amacına dönük etkili çalışmalar yaptığını ortaya koymaktadır. İmam hatip liselerine dair verileri detaylı olarak ele alan bir diğer kuruluş ise Türk Eğitim Derneği (TED) olmuştur. Bununla birlikte bir asra yakın bir geçmişe sahip olan bu köklü kurumlar hakkında alan araştırmasına dayalı çalışmaların azlığı oldukça düşündürücüdür. İmam hatip liselerinde son 10 yılda yoğunlaşan fiziksel ve teknolojik katkılara rağmen eğitimin kalitesinin düştüğü yönündeki iddialar ya da bu düşüşün olası nedenlerinin, spekülasyonların ötesinde araştırma sonuçları doğrultusunda ortaya konulması önem arz etmektedir.

## Sonuç

Sivil toplum kuruluşlarının eğitim ve din eğitimi alanında devlete bir paydaş olarak katkıda bulunma potansiyeli oldukça yüksektir. Bu çalışmada da ortaya koyulduğu üzere Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarından bazıları bu konuda çaba göstermektedirler. Akademisyenler ile iş birliği içerisinde gerçekleştirilen projeler, değerlendirme ve öneri çalışmaları neticesinde oldukça verimli araştırmalar sunulabilmektedir. Ancak bu tarz çalışmaların oldukça düşük kaldığı vurgulanmalıdır. Bu anlamda eğitimin bir paydaşı olarak Türkiye'deki sivil kuruluşlarının bu yöndeki çalışmalara yoğunlaşması ile topluma sunacağı katkıları arttıracığı düşünölmektedir.

117 Ömer Faruk Çelik, "Katsayı uygulamasının kaldırılması sonrasında İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin davranış, tutum ve özellikleri (Gaziantep örneği)". (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2016).

118 Karasubaşı, "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden".

Çalışma verileri imam hatip liselerinin daha önce uygulanan katsayı probleminin olumsuz etkilerini hızla telafi ettiğini ortaya koymaktadır. Okul ve öğrenci sayılarında gözlenen keskin düşüşlerin yerini keskin olmasa da istikrarlı bir yükseliş almış görünmektedir. Bu durumun muhtemel pek çok sebebi bulunabilmektedir. Ancak bu yönelimin aile ve öğrencilerin yükseköğretime devam konusundaki taleplerinin açık bir sonucu olduğu ortadadır. Son yıllardaki bu dalgalanma, bu okulların tercih sebeplerinin imam hatip kurumuyla dolaylı ilgisini de göstermektedir. Şöyle ki öğrenci seçme sisteminde kısıtlamalar söz konusu olmadığında yönelim yüksek iken, kısıtlamalarla düşüşe geçmesi, problemin okullardan kaynaklanmadığını ortaya koymaktadır.

Şüphesiz imam hatip liselerini odağa alarak eğitimin niteliğini değerlendirme çalışmaları genel olarak eğitim sisteminin mevcut kalitesi ve problemlerinden soyutlanarak değerlendirilememektedir. Türk eğitim sisteminin örgün kurumlardan biri olarak imam hatip liseleri bu yapının bir parçasını oluşturmaktadır. İmam hatip liseleri bağlamındaki tartışmalar bir anlamda eğitim sistemindeki problem alanlarına da işaret etmektedir. İmam hatip liselerini bağlı bulunduğu eğitim sistemi yapısından çekip alarak değerlendirmek bazı durumlarda taraflı ve objektif olmayan yorumlar yapılabilmesine yol açabilmektedir.

İmam hatip liselerinin özellikle dini eğitimlerinin değerlendirme kapsamına alınmaması ve sadece akademik başarılar üzerinden yorumlanması oldukça düşündürücüdür. İsim yapmış bazı AİHL ve proje okulları dışında kalan okulların genelinde yoğun bir ders programıyla eğitim alan İHL öğrencileri, akademik açıdan yetersiz kalabilmektedir. Dolayısıyla imam hatip liselerini -tercih sebebi olan okul iklimini göz ardı etmeksizin- hem dinî eğitimleri hem de akademik eğitimleri açısından geliştirmeye ihtiyaç bulunmaktadır. Milli Eğitim Bakanlığı bünyesindeki Din Öğretimi Genel Müdürlüğü son dönemlerde imam hatip liselerinde kalitenin artırılmasına yönelik çalışmalarına hız kazandırmış durumdadır. Bu çalışmalarının sonuçlarının analiz edilmesi daha sağlıklı değerlendirmeler yapılabilmesini sağlayacaktır.

## Kaynakça

- Alpaydın, Yusuf. *Geleceğin Türkiyesinde Eğitim*. İstanbul: İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı, 2018.
- Altıntaş, Erkan. "Öğrencilerde İmam-Hatip Lisesi Algısı (Batman Örneği)". Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2016.
- Aslanargun, Engin, Abdurrahman Kılıç, ve Sinan Bozkurt. "Parental Expectation and Religious Education in State Schools in Turkey: The Case of Imam Hatip High Schools". *International Journal of Instruction* 7/1 (2014): 135-150.

- Aşlamacı, İbrahim ve Emrah Eker. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2016): 7-38.
- Aşlamacı, İbrahim. Öğrenci ve Öğretmenlerine Göre İmam-Hatip Liseleri Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet. İstanbul: DEM, 2017.
- Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği İle İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma". *Electronic Turkish Studies* 12/10 (2017): 49-80.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İLKE İlim Kültür Eğitim Derneği, 2014. Erişim [https://www.yekder.org/images/yayinlar/tuded\\_1018.pdf](https://www.yekder.org/images/yayinlar/tuded_1018.pdf)
- Çağlar, İsmail, "Anadolu'dan Viyana'ya İmam-Hatipler: Modernleşme, diaspora ve eleştiri". *Sakarya University Journal of Education* 5/1 (2015): 81-94.
- Çaha, Ömer. *Sivil Toplum Sivil Topluma Karşı*. İstanbul: Mana Yayınları, 2017.
- Çakır, Ruşen, İrfan Bozan ve Balkan Talu. *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2004. Erişim <https://www.tesev.org.tr/research/imam-hatip-liseleri-efsaneler-ve-gercekler/>
- Çalışkanoğlu, Şahin. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)": Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2018.
- Çelik, Ömer Faruk. "Katsayı Uygulamasının Kaldırılması Sonrasında İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Davranış, Tutum ve Özellikleri (Gaziantep Örneği)": Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2016.
- Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. "Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liseleri". Erişim 13 Ekim 2020. [http://dogm.meb.gov.tr/pdf/UAIHL\\_Tanitim.pdf](http://dogm.meb.gov.tr/pdf/UAIHL_Tanitim.pdf)
- DOGM. "Anadolu İmam Hatip Liselerinde Program Çeşitliliği (Proje Okullar)". Erişim 13 Ekim 2020. [https://dogm.meb.gov.tr/meb\\_ays\\_dosyalar/2019\\_04/29212747\\_ProgramCesitliliği.pdf](https://dogm.meb.gov.tr/meb_ays_dosyalar/2019_04/29212747_ProgramCesitliliği.pdf)
- Ece, Ömer Yunus. "Anadolu İmam Hatip Lisesi eğitim programına yönelik öğrenci ve öğretmen görüşleri (Kartepi ilçesi örneği)": Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2018.
- Eğitimciler Birliği Sendikası (Eğitim-Bir-Sen). *Rakamlarla 28 Şubat Raporu*. Ankara: Eğitimciler Birliği Sendikası, 2014.
- Eğitimsen. "2017'de Eğitimde Neler Oldu". Erişim 02.04.2020. <http://egitimsen.org.tr/2017de-egitimde-neler-oldu/>
- Eğitimsen. *2016-2017 Eğitim-Öğretim Yılı Sonunda Eğitimin Durumu*. Ankara: Eğitim ve Bilim Emekçileri Sendikası, 2017. Erişim <http://egitimsen.org.tr/wp-content/uploads/2017/09/Eğitimin-Durumu-Raporu-13-Eylül-2017.pdf>
- ERG. Eğitim Reformu Girişimi. *Eğitim İzleme Raporu 2014-15*. Eğitim Reformu Girişimi, 2015. Erişim [http://www.egitimreformugirisimi.org/wp-content/uploads/2017/03/ERG\\_EIR\\_2014-15.pdf](http://www.egitimreformugirisimi.org/wp-content/uploads/2017/03/ERG_EIR_2014-15.pdf)
- ERG. Eğitim Reformu Girişimi. *Eğitim İzleme Raporu 2017-2018*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2018.
- ERG. Eğitim Reformu Girişimi. *Eğitimin İçeriği Eğitim İzleme Raporu 2020*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi, 2020.
- İLKE. Eğitim İzleme Raporu 2019. İstanbul: İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı, 2020.
- Kanburoğlu, Betül Ü. "Popüler Kültür-Din Eğitimi İlişkisi: İmam Hatip Liseleri örneği". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Karasubaşı, Ömer Alper, Akın Uğur ve Nail Yıldırım. "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi". *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2019): 65-105.



- Karateke, Tuncay. "İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Batman İli Örneği)". Yüksek Lisans Tezi, Firat Üniversitesi, 2010.
- Kaya, Nurcan. *Türkiye Eğitim Sisteminde Renk, Etnik Köken, Dil, Din ve İnanç Temelli Ayrımcılık*. İstanbul: Tarih Vakfı, Uluslararası Azınlık Hakları Grubu MRG, 2015.
- Kaya, Zeynep. "İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri İle İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018): 61-96.
- Kervankaya, Figen. "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (2014): 125-134.
- Korkmaz, Mehmet. "İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?". *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*. ed. Recep Kaymakcan vd. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi, 2015.
- Milli Eğitim Bakanlığı. "Milli Eğitim İstatistikleri Örgün Eğitim 2019/2020". Erişim 5 Kasım 2020. <http://sgb.meb.gov.tr/www/milli-egitim-istatistikleri-yayinlanmistir-orgun-egitim-20192020/icerik/397>
- Özdemir, Şuayip ve Tuncay Karateke. "Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Ela-zığ Örneği)". *OMUIFD: Ondokuz Mayıs University Review of the Faculty of Divinity* 45 (2018): ss.
- Özensel, Ertan ve Mehmet Ali Aydemir. *Türkiye İmam Hatip Lisesi Öğrenci Profili Araştırması (Temel Sorunlar, Beklentiler ve Değer Yapıları)*. Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2014. Erişim <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/T%C3%BCrkiye-%C4%B0mam-Hatip-Lisesi-%C3%96%C4%9Fren-ci-Profil-i-Ara%C5%9F%C4%B1rmas%C4%B1.pdf>
- Özensel, Ertan, Mahmut Hakkı Aydın ve Mehmet Ali Aydemir. *Türkiye'de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı*. Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı, 2012. Erişim <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/Türkiye-de-İmam-Hatip-Liseleri-ve-İmam-Hatipliler-Algısı-Kamuoyu-Araştırması.pdf>
- Patton, M. Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- TEDMEM. *2014 Eğitim Değerlendirme Raporu*. Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2014. Erişim <https://tedmem.org/download/2014-egitim-degerlendirme-raporu?wpdmdl=997&refresh=5e8f7cf-f38f121586461951>
- TEDMEM. *2015 Eğitim Değerlendirme Raporu*. Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2015. Erişim <https://tedmem.org/download/2015-egitim-degerlendirme-raporu?wpdmdl=1341&refresh=5e-8f809a2041c1586462874>
- TEDMEM. *2017 Eğitim Değerlendirme Raporu*, İstanbul: Türk Eğitim Derneği, 2018. Erişim <https://tedmem.org/download/2017-egitim-degerlendirme-raporu?wpdmdl=2564&refresh=5e8f7d284d9741586461992>
- TEDMEM. *2018 Eğitim Değerlendirme Raporu*. (TEDMEM Değerlendirme Dizisi 5). Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2019.
- TEDMEM. *2019 Eğitim Değerlendirme Raporu*. (TEDMEM Değerlendirme Dizisi 6). Ankara: Türk Eğitim Derneği, 2020.
- TİMAV. Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı. *Türkiye'de Din Öğretimi Forumu Sonuç Raporu*. Konya: 2012. Erişim <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/03/T%C3%BCrkiyede-Din-%C3%96%-C4%9Fretimi-Forumu-Sonu%C3%A7-Raporu.pdf>
- TİMAV. Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı. *İmam Hatip Liseleri, Sorunlar ve Çözüm Önerileri Çalıştayı Sonuç Raporu*. Konya: 2015. Erişim <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2016/09/%C4%B0mam-Hatiplerde-Kalite-%C3%87a1%C4%B1%C5%9Ftay%C4%B1.pdf>

- TİMAV. Türkiye İmam-Hatipliler Vakfı. *İmam Hatiplerde Mesleki Müfredat ve Program Çeşitliliği Çalıştayı Sonuç Raporu*. 2017. Erişim <http://timav.org.tr/wp-content/uploads/2017/03/Müfredat-Çalıştayı-RAPOR-SONNNN.pdf>
- Türk Eğitim-Sen. *Türkiye'de Din Eğitimi Çalıştayı*. Ankara: Türk Eğitim-Sen, 2015. Erişim [https://www.turkegitimsen.org.tr/lib\\_yayin/395.pdf](https://www.turkegitimsen.org.tr/lib_yayin/395.pdf)
- Uzpeder, Ebru vd. *Gündelik Hayatta Laiklik Pratikleri*. İstanbul: Yurttaşlık Derneği, 2010. Erişim <https://hyd.org.tr/attachments/article/260/gundelik-hayatta-laiklik-pratikleri.pdf>
- Ünsür, Ahmet. *Kuruluşundan Günümüze İmam-Hatip Liseleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Vural, Ayşe. "İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Mesleki Yeterlilik Algısı". Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Yıldırım, Ali ve Hasan Şimşek. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Zeytinoğlu, Yasemin. "Okulumda Dokunma Koordinasyonu Pratiğinde, İmam Hatip'e Dönüştürülen Devlet Okullarının Durumu". *Öğretmenler, Öğrenciler, Veliler ve STK'lar Açısından Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Rolü* içinde, 51-62. İstanbul: Yurttaşlık Derneği, 2016. Erişim <https://www.hyd.org.tr/attachments/article/201/egitim-sisteminde-din-ogretiminin-rolu.pdf>

# Yünus Emre *Dîvânı*'nda Hz. Âdem'in Yaratılışı Etrafında Gelişen Bir Anlatı Üzerine

**Öz:** Anadolu'da Türkçe edebiyatın öncülerinden Yünus Emre'nin (ö. 720/1320[?]) şat-hiyyat tarzındaki şiirleri şerh edilmiş ise de bir bütün olarak şiirleri üzerine kapsamlı bir çalışma yapıldığını ve Yünus Emre'nin şiir dünyasının ve bu dünyadaki kültür öğelerinin tamamiyle anlaşıldığını söylemek mümkün değildir. Bu makalede bu duruma örnek teşkil eden ve Yünus Emre'nin "Çalap adem cismini toprakdan var eyledi / Şeytan geldi gördi anı tapmağa ar eyledi" dizeleriyle başlayan şiirinde geçen bir anlatıya dikkat çekilecek ve metne dair küçük okuma önerilerinde bulunulacaktır. Hz. Âdem'in yaratılışı ve sonrasında şeytanın âsî olup Hz. Âdem'e tuzak kurması çevresinde gelişen anlatı atın ve köpeğin yaratılışına da değinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yünus Emre, Divan, Şeytan, Atlar, Köpek.

Abdullah  
UĞUR 

## On A Narrative in Yünus Emre's *Dîvân*

**Abstract:** Even though some poems of Yünus Emre -one of the first main figures of the Anatolian literature- written in shatahat style were examined, it is not possible to say that all of his works were looked closely and cultural elements of it is fully understood. In this article I will focus on a narrative in one of his ghazels starting with the lines "Çalap adem cismini toprakdan var eyledi / Şeytan geldi gördi anı tapmağa ar eyledi" will be highlighted and small reading suggestions will be made about the text. The narrative that develops around the creation of Adam and the devil's rebellion and then setting a trap for Adam also refers to the creation of the horse and the dog.

**Keywords:** Yünus Emre, Dîvân, Satan, Horses, Dog.

\* Arş. Gör. Dr. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı. E-Posta gumrah yazılar@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5165-7462>

## Giriş

Anadolu'da Türk edebiyatının kurucu isimlerinden olan Yûnus Emre'nin hayatı hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Elimizde *Dîvân* ve *Risâletü'n-Nushiyye* adlı eserleri bulunan Yûnus Emre'nin, Moğol baskısı altında bulunan Anadolu'da çiftçilik ile uğraştığı, buğday almak için geldiği Tapduk Emre'nin dergâhında önce buğday sonra nefesi tercih ederek derviş olduğu vb. menkıbelerle karışık bilgiler bulunmaktadır. Zaman zaman hayatı hakkındaki bilgiler Âşık Yûnus, Emrem Yûnus gibi diğer şairlerle de karıştırılmıştır. 720/1320'den sonra vefat ettiği düşünülen şairin adına Anadolu'nun birçok şehrinde türbe ve makamları da bulunmaktadır.<sup>1</sup>

## Yûnus Emre *Dîvânı*'nda Bir Anlatı

Bu makaleye konu olan anlatı Yûnus Emre'nin "Çalap âdem cismini topraktan vâr eyledi/Şeytan geldi gördü anı tapmağa âr eyledi" beyti ile başlayan uzunca bir gazelinin ilk kısmıdır. Gazel Osmanlı döneminde yapılmış Yûnus Emre *Dîvânı* baskılarında bulunmaz.<sup>2</sup> Latin harfli ilk neşir olan Burhan Toprak'ın neşirinde de yoktur.<sup>3</sup> Gazel karşımıza ilk kez Abdülbaki Gölpınarlı'nın Ahmet Halit Kitabevin-den yaptığı 1943 tarihli neşirde çıkar. Fakat bu neşirde gazele numara verilmediği yahut bir baskı hatasından kaynaklı numara çıkmadığı için gazel, kendinden önce gelen aynı redife sahip gazelin devamı gibi görünmektedir.<sup>4</sup> Takip eden

- 1 Bu makalede aynı bilgileri tekrar etmemek için Yûnus Emre'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgiler verilmemiştir. Bu konuda şu eserlere müracaat edilebilir: Abdülbaki Gölpınarlı, *Yûnus Emre Divanı -Metinler, Sözlük, Açıklama-*, (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943); Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Dîvânı*, (İstanbul: H Yayınları, 2020) 5. bs.; Mustafa Tatçı, "Yûnus Emre", *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, erişim tarihi: 1.09.2020, <https://islamansiklopedisi.org.tr/yunus-emre>. Beşir Ayvazoğlu'nun Cumhuriyet dönemi Yûnus Emre algısı üzerine yazdığı eseri de oldukça mühimdir: Beşir Ayvazoğlu, *Yûnus Ne Hoş Demişsin: Cumhuriyet Sonrası Yûnus Emre Yorumları*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014). Aynı şekilde Osmanlı'da Yûnus Emre algısı/düşüncesi üzerine de bir çalışma yapılması elzemdir. Sezai Karakoç'un bir sanatkâr inceliğiyle yazdığı Yûnus Emre kitabı da akademik bir yayın olmamakla birlikte Sezai Bey'in ancak bir şairin yakalayabileceği ince tespitlerini ihtiva etmesi bakımından önemlidir ve dikkatlerden kaçmamalıdır: Sezai Karakoç, *Yûnus Emre*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1965).
- 2 Yûnus Emre *Dîvânı* Osmanlı döneminde dört kez basılmıştır. Mehmed Hâlid [Bayrı], "Yûnus Emre Dîvânı Yeni Tab'ı Münâsebetiyle", *Dergâh*, cilt: (4) 38, (05 Teşrinisani 1338): 22-23. Taş baskı nüshalar incelendiğinde şiiirlerin Yûnus Emre'ye değil Âşık Yûnus(lar)'a ait olduğu açıkça görülür.
- 3 *Yûnus Emre Divanı*, haz. Burhan Toprak, (Yy: ts.).
- 4 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yûnus Emre*, 1943, 125-127. Gazel LI ile numaralandırılması gerekirken

yayınlarında Gölpınarlı'nın 1965 tarihli ikinci neşrinde 175 numarada,<sup>5</sup> Mustafa Tatçı'nın neşrinde 356 numarada,<sup>6</sup> İdris Nebi Uysal'ın neşrinde 37 numaradadır.<sup>7</sup> Gazel, Hz. Âdem'in yaratılışı ve şeytanın ona haset etmesi sonucunda başına gelenleri ve Hz. Musa'nın Tur Dağı'na çıkarken şeytan ile karşılaşması ve aralarında geçen diyalogu anlatan iki kısma ayrılabilir. Bu iki ayrı anlatı geçiş beyti ile birbirine bağlanır. Gazelin ilk anlatısını oluşturan beyitler Gölpınarlı neşrinde şöyledir:

- 1 Çalap Âdem cismini topraktan var eyledi  
Şeytan geldi Âdem'e tapmağa âr eyledi
- 2 Aydur ben oddan nurdan ol bir avuç topraktan  
Bilmedi kim Âdem'ün bătınına bakmadı
- 3 Bilmedi kim Âdem'ün bătınına bakmadı  
Bilmedi ki Âdem'i halka server eyledi
- 4 Kırık yıl kalıbı yatdı **adı** âlemi tutdı  
Gör Şeytân'ı buğzından ne fitneler eyledi
- 5 Âdem toprak yatmışdı **at** âlemi tutmuşdı  
Fikrine bak İblis'ün yani hüner eyledi
- 6 Ol yürüyen atları sürdi Âdem üstine  
Âdem'e mekreyleyüp yani zafer eyledi
- 7 Âdem'ün göbeğinden Çalab yaratdı **anı**  
Vaf diyüp turigeldi **anlar** güzer eyledi<sup>8</sup>

Mustafa Tatçı'nın neşrinde ise ilgili anlatının bulunduğu beyitler şöyle verilmiştir:

"Biz bizi bilmez idük bizi kendüden eyledi/ Aşkâre kıldı bizi kendüy pinhan eyledi." beytiyle başlayan gazelin devamı gibi görünmektedir.

- 5 Abdülbaki Gölpınarlı, *Yünus Emre Risâlat al-Nushiyya ve Divân*, (İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1965), 134-135. Gazel 25 beyitten müteşekkildir.
- 6 Mustafa Tatçı, *Yünus Emre*, 438-439. Gazel 25 beyitten müteşekkildir.
- 7 İdris Nebi Uysal, *Yünus Emre Divanı Karaman Nüshası*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2014), 191-193. Gazel 23 beyitten müteşekkildir.
- 8 Kalın vurgular bana ait. Gölpınarlı, *Yünus Emre*, 1943, 126-127. Gölpınarlı, *Yünus Emre*, 1965, 134-135; Gölpınarlı'nın nüsha farklarını gösterdiği 1943 neşrinde işaret ettiğimiz kelimeler için herhangi bir fark girilmemiştir.

- 1- Çalap Âdem cismini toprakdan vâd eyledi  
Şeytân geldi Âdem'e tapmağa âr eyledi
- 2- Eydür ben oddan nûrdan ol bir avuç toprakdan  
Bilmedi kim Âdem'ün için gevher eyledi
- 3- Zâhir gördi Âdem'ün bâtınına bakmadı  
Bilmedi kim Âdem'i halka server eyledi
- 4- Kırk yıl kalıbı yatdı **adı** âlemi tutdı  
Gör şeytanı bugzından ne fitneler eyledi
- 5- Âdem toprak yatmışıdı **at** âlemi dutmuşıdı  
Fikrine bak İblis'ün yani hüner eyledi
- 6- Ol yüriyen atları sürdi Âdem üstine  
Âdem'e mekr irgürüp yani zafer eyledi
- 7- Âdem'ün göbeğinden Çalap yaratdı **anı**  
Vaff diyüp turı geldi **anlar** güzer eyledi<sup>9</sup>

Hem Gölpinarlı'nın hem de Tatçı'nın son beyitte "anı" ve "anlar" şeklinde okuduğu kelimeler bu zamirlerin neye işaret ettiği belirli olmadığı için anlamsızdır. Beyti bu hâliyle günümüz Türkçesi'ne şöyle çevirebiliriz: "Allah, [Hz.] Âdem'in göbeğinden *onu* yarattı [ve o] vaff diyip kalkınca *onlar* geçip gittiler." Bu anlamsızlığı gidermek için İdris Nebi Uysal'ın hazırladığı Karaman nüshasına başvurmak gerekmektedir. Uysal'ın neşrinde gazelin ilgili beyitleri şöyledir:

- 1- çalap âdem cismini toprağdan var eyledi  
şeytân geldi gördi anı tapmağa ar eyledi
- 2- zâhirin gördi âdemün bâtınına bakmadı  
bilmedi kim âdemün için güher eyledi
- 3- **âdem** toprak yatmış-ıdı **at** dünyâyı tutmuş-ıdı  
fıkr-ile gör iblisi ya' nî **hüner eyledi**
- 4- ol yüriyen atları sürdi **âdem üstine**  
**âdeme mekr ergürüp ya' nî zafer eyledi**
- 5- âdemün **göbeğinden çalap** yaratdı **iti**  
vaf deyü turdı **ürdi** kaçdı güzer eyledi<sup>10</sup>

9 Tatçı, *Yûnus Emre*, 438.

10 Uysal, *Yûnus Emre*, 191-193.

Gölpınarlı ve Tatçı'nın son beyitte *anı* (onu) olarak okuduğu kelimeyi Uysal *iti* şeklinde okumuştur. Tabii ki bu durum Uysal'ın tercihi değildir. Önceden de belirttiği üzere sadece Karaman nüshasının kullanıldığı bir yayın olduğu için Uysal nüshada gördüğü şekliyle beyti imlâ etmiştir. Bu üç neşirden yola çıkarak gazelde geçen anlatıyı günümüz Türkçesine genel manada çevirirsek şöyle bir tablo ortaya çıkar:

Hız. Âdem henüz toprak hâlinde yatarken şeytan onun zâhirini görmüş ve fakat bânınını bilmediği/görmediği için ona haset eylemiştir. Bu sebeple dünyayı dolduran atları Hız. Âdem'in üzerine sürerek henüz daha toprak hâlinde iken onu ezme ister. Allah, Hız. Âdem'in göbeğinden köpeği/*iti* yaratır ve köpek *vaf* diyerek yarı haylayarak ayağa kalkınca atlar<sup>11</sup> kaçarlar.

Ortaya anlamlı bir anlatı çıkmış gibidir. Peki, bu kelimeleri tercih etmemiz salt metinsel anlamı doğrulamak için midir? Yoksa bu anlatının izini sürmek, başka metinlerle onu bağlamak mümkün müdür? Daha açık bir ifadeyle Yûnus Emre'nin bu gazelindeki anlatının temelleri nelerdir? Hız. Âdem'den önce atlar âlemi tutmuş mudur? Hız. Âdem'in göbeğinden köpeğin yaratılmasının kaynağı nedir?

Bu sorulara cevap verirken unutulmaması gereken nokta Klasik Türk Edebiyatı'nın oldukça kanonik bir yapı arz ettiği ve bu kanonik yapının dışına çıkmanın çok da hoş karşılanmadığıdır. Yani Yûnus Emre'nin bu anlatıları bir imaj olarak yaratması sözkonusu değildir. Bunların mutlaka bir kaynağı ve göndermesi olması gerekir. Hız. Âdem'in henüz toprak olup yatar iken şeytanın onu görmesi ve haset etmesi Klasik Türk Edebiyatı'nda kısas-ı enbiyâ yazımına kaynaklık eden Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) ve Kisâî'nin (ö. 189/804) eserlerinde<sup>12</sup> ve onlardan yapılan çevirilerde zikredilmektedir:

"Pes İblis geçerken anı gördi eyitdi hay ne iş için yaradıldun pes eli birle urdı gördi içi müveccef ağzından girdi dübürinden öt çıktı. Pes gendü birle bile olan feriştelere eyitdi işbu bir halkdur içi kovuk bunun dölekligi olmaya andan eyitdi iy feriştelere eger işbu sizün üzerünüze artuk gelüp ululuk kılursa nidesiz feriştelere eyittiler mu'tî u rabbunâ ya 'nî tanrı buyruğuna mu'tî üz İblis görñli içinde eyitdi eger benüm üstüme ulu olursa ben buña 'âşî olam..."<sup>13</sup>

11 Uysal'ın "Vaf deyü türdi ürđi kaçdı güzer eyledi" şeklinde okuduğu mısrayı Gölpınarlı ve Tatçı "Vaff diyüp turı geldi **anlar** güzer eyledi" şeklinde okumuştur. Bu neşirlerin de yardımıyla mısra "Vaf deyü türdi ürđi **atlar** güzer eyledi" şeklinde okunursa anlamlı olur.

12 İbn İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebi, *Kitâbu Kasasü'l-enbiyâ*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1301), 30-32; Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah Kisâî, *Kisasü'l-enbiyâ*, neşr. Isaac Eisenberg, (Leiden: E.J. Brill, 1922), 33-34.

13 *Kisas-ı Enbiya* (Metin, Sözlük, Dizin, Notlar), haz. Emine Yılmaz, Nurettin Demir, Murat Küçük, (Ankara: TDK Yayınları, 2013), 85.

Hız. Âdem'in son mahlûk olduğu birçok tefsirde geçmektedir.<sup>14</sup> Allah önce nebatatı, hayvanatı, maadinı ila ahir... diğer varlıkları yaratıktan sonra en son mahluk olarak insanı yaratır. Şeytanın mekri hakkında bir bilgi vermemekle birlikte atların Hz. Âdem'den önce yaratıldığına ve yeryüzünde olduklarına dair bilgi *Baytar-nâme*'de bulunmaktadır. Eski Anadolu Türkçesine ait bu metinde yeryüzünde melekler var iken Allah'ın cenûb yelinden atları yarattığı ve meleklerin de yeryüzünü bize vermişken niçin bunları yarattın diye şikâyetle buldukları anlatılıyor. Buradan atların henüz Hz. Âdem yaratılmamışken yeryüzünde olduğunu (âlemi tuttuğunu) öğrenmiş oluyoruz.

Ve eydür kim atı Tanrı te'âlâ cenûb yilinden yaratdı. Ve didi kim benüm dostlaruma 'izzet olğıl ve düşmenlerüme kahr olğıl. Ve ehl-i tã'atüme cemâl olğıl. Ve bu sözleri cenûb yiline didi. Ve andan bir kâbzâ aldı anı [andan] at[ı] yaratdı. Ve didi kim [6ª] Saña feres ad virdüm. Ve seni 'aziz kıldum. Ve 'izzeti senüñ alnuñ saçına bağladum. Ve ğanîmeti senüñ arkaña yükledüm. Ve ayrık cânavarlardan senüñ rızkuñı bol eyledüm. Uçurdum seni kanadsız. Ve kaçmağa ve kovmağa ve taleb kâbil eyledüm. Ve arhanı menzil eyledüm benüm tesbîh ve tehlil ehli kullaruma. Rivâyetdür ki her tesbîh ve tehlil kim ata binen kişi diye at işidür. Ol dañı tesbîh ider. Egerçe anuñ tesbîhini binen kişi işitmez. Ve ol vaktde kim Tanrı te'âlâ atı yaratdı anı firîşteler gördiler kim "Yâ Rabbî biz senüñ kuluñuz 'ibâdet iderüz temcîd ve tesbîhe meşğülüz bu nedür kim yiryüzin bize virmişken bunları yaratduñ?" Pes Hâk Te'âlâ anlarıñ arasında melâ'ike yaratdı kim boyunları deve boynı gibi. Pes anlar anı gördiler at-ıla üns dutdılar. Andan sonra Âdem 'aleyhi's-selâm[ı] yaratdı. Ve Âdem diyü ad virdi."<sup>15</sup>

Şeytanın atları kandırması hakkındaki bilgiyi ise Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedru'd-dîn el-'Aynî'nin (ö. 855/1451), *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd* isimli eserinde bulmak mümkündür. El-'Aynî melâikenin köpek bulunan evden imtina etmesiyle ilgili olarak hocalarından şöyle bir şey işittiğini belirtmiştir:

14 İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdi, *Zâdü'l-mesir fi 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdürezzak Mehdî, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1422/2001), c.II, 127.

15 Mesut Şen, *Haza Kitabu Baytarname (Tenkidli Metin)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1987, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), 9. Burada attan sonra Âdem'in yaratılması atın insana en yakın mahlukat olmasıyla ilgilidir. Bir Yûnus Emre sözlüğü olma iddiasındaki çalışmasında Nurettin Albayrak da "at" kelimesini madde başı yapmış fakat çok genel geçer bilgiler vermiş, Yûnus Emre'nin bu anlatısına da değinmemiştir. Nurettin Albayrak, *Gönül Çalabın Tahtı*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 137.



"...ki köpek şeytânın tükürüğünden yaratılmıştır. Âdem aleyhisselâm sırt üstü yatan bir cesed halinde iken şeytan gelip onu gördü ve sonra atları topladı - **o vakit atlar yeryüzünün sakinleri idi**- ve onlara dedi ki Allah Te'âlâ garip bir mahlûk yarattı. Onu yeryüzüne ve yeryüzündekilere malik kılmak ister. O oraya hâkim olduğu vakit sizi boyunduruğu altına alıp zelim kılar. Hadi gidip onu tepeleyelim ve ondan kurtulalım. Böylelikle şeytânın önderliğinde Âdem'in cesedine yaklaştıklarında Şeytân Âdem'e doğru tükürdü. Tükürüğü saçıldı ve Allâh Te'âlâ o saçılan tükürükten köpekleri yarattı. Köpekler atlara saldırıp havladı. Bunun üzerine atlar dağılıp kaçtı. İşte o vakitten beri köpekler âdemoğullarıyla ünsiyet peydâ eyledi, melekler ise şeytânın tükürüğünden yaratıldıkları için köpeklerden nefret etti."<sup>16</sup>

El-'Aynî'nin bu rivayeti Yûnus Emre'nin gazelinde geçen anlatıyı tamamen açıklığa kavuşturuyor. Fakat "Âdem'in göbeğinden Çalap yarattı iti" mısraının tam karşılığını İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinden bulabiliyoruz. Bursevî, Bakara suresi otuzuncu ayetin tefsirinde konu hakkında şu bilgileri verir:

"...İblis ağzında topladığı tükürüğünü Âdem'in üzerine tükürdü. Tükürük Âdem'in göbeği üzerine geldi. Allah Teâlâ Cebrâil'e İblis'in tükürüğünü Âdem'in karnından almasını emir buyurdu. Cebrâil'in eliyle tükürüğü almasından göbek çukuru meydana geldi. Allah, İblis'in tükürüğü ile Âdem'in çamurundan oluşan karışımından köpeği yarattı. Bu yüzden köpeğin üç hasleti vardır. Âdemoğlu ile ünsiyeti sever. Çünkü onun torğağındandır. Gecelerin büyük kısmında uyanık bulunur. Çünkü Cibril'in dokunmasıyla halkolunmuştur. İnsan ve diğer yaratıkları ısırır. Çünkü İblis'in tükürüğündendir. Köpekte hıyanet asla yoktur"<sup>17</sup>

16 Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedru'd-dîn el-'Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, thk. Ebi'l-münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısırî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 505-506. Sadece köpeğin şeytanın tükürüğünden yaratılışı üzerine daha erken tarihli bilgiyi Şii hadis literatürünün muteber saydığı alimlerinden Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *İlelûş-şerâi'* adlı eserinde Hz. Peygamber'e dayandırarak aktardığı bir hadiste de bulmak mümkündür. 'Allâme eş-Şeyh es-Sadûk, *Selû ehle'l-beyt 'İlelûş-şerâi'*, (Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 2006), 485.

17 İsmail Hakkı Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*, (Beyrüt: Dâru'l-Fikr, ts.), 92-98; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*, trc. Hasan Kâmil Yılmaz vd., (İstanbul: Erkam Yayınları, 2008), 1: 303. Aynı şekilde Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi (ö. 1202/1788) de köpekler hakkında yazmış olduğu bir risâlede köpeğin yarıtlılışından şöyle bahseder: "Kelb fi'l-aşl vücûd-ı Âdemî çamurundan vücûd buldı. Başıyyeden hurma halkı olduğu gibi. Ve icmâl-i hâl budur ki kâlib-ı Âdemî henüz nefî-ı rûh vukû'ından aqdem cennetde şüret-i istilkâda mütehcaccir iken üstâd-ı ferîştegân olan 'Azâzil gelüp her tarafına vulûc ve hüruc eyleyüp levh-i mahfûzda muhtâlî' olduğu kerâmâtın bu kâlib hakkında vukû'ına hâsed ve

Görüldüğü üzere Yûnus Emre'nin gazelindeki bu anlatı İslam düşüncesi içerisinde kendisine başka metinlerde de yer bulmuştur. Bu bakımdan Yûnus'un gazelini hem kaynaklardan hareketle düzeltmek mümkündür hem de bu yapılarak Yûnus'un şiir dünyasına ve kaynaklarına nüfuz edilebilir. Bu bağlamda Yûnus'un şiirlerinde görülen öğelerin sözlü kültürden mi beslendiği yoksa Yûnus'un bu bilgileri düzenli bir tahsil sonucu mu elde ettiği de tartışmaya açıktır.

## Sonuç

Bir metin üzerine yapılan tenkitli neşir uğraşısı hiç bitmeyen bir iştir. Her neşir yeni imkânlar doğrultusunda metne farklı açılımlar sağlayabilir. Bu bakımdan Yûnus Emre *Dîvânı'nı* bir bütün olarak olmasa bile tekrar be tekrar ele almak, üzerinde düşünmek gerekmektedir. Ayrıca Yûnus Emre'nin şiirlerinde maddî kültürün ve dinî öğelerin incelenmesi bize Klasik Türk Edebiyatının henüz belirli bir düzene oturmamış olduğu bir zamandaki zenginliği daha açık bir şekilde gösterecektir. Bu anlatının sonraki dönem şairleri tarafından tekrar konu edilmediği, edilmediyse niçin unutulduğu, dolaşımda olan bilgilerin ne zaman ve nasıl değiştiği gibi sorulara cevap aramak Klasik Türk Edebiyatının yararına olacaktır.

kemâl-i gayzından nâşi içi boşdur hâyır yokdur diyüp ilkâ-yı buzağ eyledikde nişî kılab mağhaline sâkıf oldu. Cebrâil 'aleyhîs-selâm kanadının bir yüni ile bıcağ gibi ayırıp tarh eyledikde köpek mağhall-i peydâ oldu'. Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi, *Makâletü'l-mukayye fi hakkı kilâb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 625, vr. 186<sup>a</sup>. Bursevî'de ve Müstakimzâde'de geçen köpeğin yaratılışına dair anlatıya benzer bir metni Altay Türkleri'nden derlenen bir yaratılış destanında da bulmak mümkündür. Fakat bu anlatıda köpek sadece henüz ruh üflenmemiş kadın ve erkek cesetlerini korumak için tanrı Ülgen tarafından yaratılmış ve sonrasında şeytan tarafından kandırılmıştır: "Ülgen insanoğlunu yaratırken etlerini topraktan, kemiklerini de taştan yapıp, ona ilk örneğini verdi. Kadını da erkeğin kaburga kemiklerinden meydana getirdi. Fakat bunların ruhu yoktu. Bir ruh bularak bunları canlandırmak lazımdı. Bunun için yola çıktı. Yola çıkmadan önce insanı koruması için tüysüz bir köpek yaratmayı da ihmal etmedi. Az sonra Şeytan Erlik çıkageldi. Köpek, Erlik'i görünce havladı ve insan örneklerinin semtine bile uğratmak istemedi". Bahaddin Ögel, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, (Ankara: TTK, 2010), 1: 465.

Burada bir istitrat yaparak şuna da değinmek gerekiyor: Klasik Türk Edebiyatı'nda sıkça kullanılan sevgilinin kuyunu/mahallesini bekleyen köpek, sevgilinin kokusunu/haberini aşığı getiren köpek mecazlarını da bu bakımdan bir kez daha düşünmek gerekir kanaatindeyim. Tabi ki bunu yaparken bütün bir Klasik edebiyatı salt bir tasavvufi zemine çekme ve indirgeme amacı gütmüyorum. Aynı zamanda bu bağlantının her beyit ve her şâir için geçerli olmadığını da farkındayım. Fakat *aşırıyorum* olmayacak örneklerin bulunabileceği kanaatindeyim.

## Kaynakça

- 'Allâme eş-Şeyh es-Sadûk. *Selû ehle'l-beyt 'ileluş-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 2006.
- Albayrak, Nurettin. *Gönül Çalabın Tahtı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Yünus Ne Hoş Demişsin: Cumhuriyet Sonrası Yünus Emre Yorumları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- [Bayrı], Mehmed Hâlid. "Yünus Emre Dîvânı Yeni Tab'ı Münâsebetiyle". *Dergâh*, (4) 38 (05 Teşrinisani 1338): 22-23.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bursevî. *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*. trc. Hasan Kâmil Yılmaz vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2008.
- Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah Kisâi. *Kısasü'l-enbiyâ*. nşr. Isaac Eisenberg. Leiden: E. J. Brill, 1922.
- el-'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedru'd-dîn. *Şerhu Sünen-i Ebi Dâvûd*. thk. Ebu'l-Münzir Hâlid b. İbrâhîm el-Mısrî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Gölpınarlı, Abdülbakî. *Yünus Emre Divanı -Metinler, Sözlük, Açıklama-*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1943.
- Gölpınarlı. *Yünus Emre Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân*. İstanbul: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları, 1965.
- İbn İshak, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebi. *Kitâbu Kasasü'l-enbiyâ*. Kahire: el-Matbaa-tü'l-Behiyye, 1301.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürezzak Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001.
- Karakoç, Sezai. *Yünus Emre*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 6. Baskı, 1965.
- Müstakimzâde, Süleyman Sâdeddin Efendi. *Makâletü'l-mukayye fi hakkı kilâb*. Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, nr. 625.
- Ögel, Bahaddin. *Türk Mitolojisi Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar*. Ankara: TTK Yayınları, 2010.
- Şen, Mesut. "Haza Kitabu Baytarname Tenkidli Metin". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.
- Tatçı, Mustafa. "Yünus Emre". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01.09.2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/Yunus-emre>
- Tatçı, Mustafa. *Yünus Emre Dîvânı*. İstanbul: H Yayınları, 5 Baskı, 2020.
- Uysal, İdris Nebî. *Yünus Emre Divanı Karaman Nüshası*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2014.
- Yılmaz, Emine, Nurettin Demir ve Murat Küçük. *Kısas-ı Enbiya Metin, Sözlük, Dizin, Notlar*. Ankara: TDK Yayınları, 2013.
- Yünus Emre Divanı*, haz. Burhan Toprak. Yy: ts.



# Kur'an'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri

**Öz:** Kur'an-ı Kerim hem İslâm dininin hem de İslâm düşüncesi alanında ortaya konulan ilmi çalışmaların temel kaynağıdır. Bu nedenle bir kelimenin Kur'an'da nasıl istihdam edildiği meselesi, düşünce sistemi yönüyle Kur'an'a bağlı olan İslâm ilimlerinin konu, yöntem ve hedeflerinin tespit edilmesi açısından son derece önemlidir. Geniş bir anlam yelpazesi ile Kur'an'da istihdam edilen kavramlardan biri de hak kelimesidir. Hak kavramı sahip olduğu anlam biçimleri ile bir tarafta Müslümanların din ve düşünce dünyalarını, niyet ve hareket tarzlarını etkilemiş öte yanda Müslüman düşüncesi içerisinde farklı ilim dallarında çeşitli anlamlar kazanmıştır. Bu kavram Kelâm ilminde, eşyânın hakikati bağlamında felsefi-teolojik bir zeminde ele alınmış, İslâm Hukuku'nda kendisine normatif ilkelerin temel ve nesnel idesi olarak yer bulmuştur. Tasavvufta bâtnî alanı daha çok vurgulayan ezoterik bir anlam biçimiyle işlenen bu kavram Belâgât ilminde, lafız ve mana ilişkisi içerisinde incelenmiştir. Dolayısıyla günümüzde hak kelimesinin anlam biçimlerini tespit etmek isteyen araştırmacılar için geniş bir literatür bulunmaktadır. Bununla birlikte Kur'an'da geçen bir kelimenin anlamlarına hızlı bir şekilde ulaşmak isteyenler için Vücûh ve Nezâir kitapları temel başvuru kaynakları arasındadır. Fakat bu kitaplar Kur'an'daki bütün kelimeleri kapsamadıkları gibi ele alınan kelimelerin bütün anlamlarını da içermemektedir. Bağlamda hak kavramı da geniş bir literatür içinde kullanılmasına rağmen Vücûh ve Nezâir kitaplarında bütün anlamlarına yer verilmeyen sözcüklerden biridir. Bu tespitlerle gerekçelendirilmiş metnimizde ilk olarak Kur'an'da hak kelimesinin anlam biçimleri hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra hak kelimesinin, vücûh ve nezâir kitaplarında yer almayan *hikmet* ve *yasa* anlamları Mâturidî ve Zemahşerî'nin görüşlerinden yola çıkarak tespit edilmiş ve kavramın anlam biçimlerine eklenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Kur'an, Hak, Hikmet, Yasa.

Hamdullah  
ARVAS<sup>ID</sup>

## The Meaning Forms of the Haqq Concept in the Qur'an

**Abstract:** Holy Quran is the main source of both Islamic religion life and scientific studies in the field of Islamic thought. For this reason, the issue of how a concept is used in the Quran is extremely important in terms of determining the subjects, methods and goals of Islamic sciences that are connected to the Quran in terms of their vocabulary. In this sense, one of the concepts used in the Qur'an with a wide range of meanings is the haqq. With its wide range of meanings, it has not only affected the religious and intellectual worlds of Muslims, their intentions, and actions, but also gained different meaning dimensions within the traditions of understanding related to Islamic thought. It was handled in Kalâm on a philosophical-theological basis while it takes place in Islamic Law as the basic and objective expression of normative principles. In Sufism, it is also processed in the form of an esoteric meaning while it is examined in the relationship between words and meaning in the science of Balagah. Therefore, there is a large literature for researchers who want to identify the meaning forms of the haqq. However, Vücûh and Nezâir books are among the main reference sources for those who want to reach the meanings of a haqq quickly. However, these books do not cover all the words in the Qur'an, nor do they contain all the meanings of the words dealt with. In this context, although it is used in a wide literature, one of the words that does not include all meanings in Vücûh and Nezâir books is the haqq. In our text will justify by these determinations, information will be given about the meaning forms of the word right in the Qur'an. Then the meaning of wisdom and law, which is not included in the vücûh and nezâir books, will be analyzed in views of the al-Maturidî and al-Zamakhshari, and added list of the meaning forms of the haqq concept.

**Keywords:** Kalâm, Qur'an, Haqq, Wisdom, Law.

\* Arş. Gör. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı.  
E-Posta: harvas13@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3710-5618>

## Giriş

Kur'ân'ın Arapça dilinde indirilme gerekçesinin anlam morfolojisi açısından olması, vahye ilişkin her muhtevanın doğru bir kavramla indirildiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte Kur'ân, Hz. Peygamber'e tek cilt halinde indirilmiş bir kitap değildir. Dolayısıyla Kur'ân'daki bazı kelimeler, vahyin indiği yere ve zamana göre farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu durum Müslüman düşüncesinin odak kavramlarından biri olan hak için de geçerlidir. Sözlükte varlık, mutâbakât, gerçeklik, doğru, sâbit gibi anlamlara gelen hak kelimesi,<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerim'de yirmiden fazla anlama gelecek şekilde istihdâm edilmiştir.<sup>2</sup> Hak kelimesi İslamileştirilmiş dillerde aynı lafızla kullanıldığı için Allah'ın ne demek istediğini hakkıyla anlamak her zaman mümkün olmamaktadır.<sup>3</sup> Öte yandan hak kelimesinin farklı söylem ve bağlam ilişkileri ile Kur'ân'da istihdam edilmesi mezheplerin, ekollerin ve fırkaların anlama geleneklerini etkilemiştir. Kelâm ilminde hak, felsefi-teolojik bir zeminde ele alınmıştır. İslâm Hukuku'nda normatif ilkelerin temel ve nesnel idesi olarak yer bulmuştur.<sup>4</sup> Tasavvufta bâtinî alanı daha çok vurgulayan ezoterik bir anlam biçimiyle işlenmiştir.<sup>5</sup> Belâğât ilimlerinde, lafız ve mana ilişkisi içerisinde ele alınmıştır. Bu açıdan Kur'ân'da hak kelimesinin hangi anlamda istihdam edildiği konusu önem arz etmektedir.

Kur'ân'da geçen kelimelerin anlamlarına hızlı bir şekilde ulaşmak isteyenler için *Vücûh* ve *Nezâir* kitapları temel başvuru kaynakları arasındadır. Fakat geniş bir

- 1 Cemaleddin İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arâb* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1990), 10/50-55; Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzibu'l-luğâ*, thk. Muhammed Avdi Marab (Beyrut: Dârü'l-lhyâi't-Tûrâs, 2001), 9/196; Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak Ebu'l-Feyd, *Tacul ârus min cevâhîri'l-kâmus*, çev. Dârü'l-Afâk, (Kahire: Dârü'l-Hidâye, 1995), 26/458; Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf Cürçânî, *Ta'rifât*, thk. Abdurrahman Umeyr (Mısır: Matbaatul Hayriyye, Mustalahât, 1306), 89; Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Hatem Salih (Bağdad: Merkezi Cumue'ti'l-Mâcid, 2006), 103-104, 182-185; Hüseyin b. Muhammed Dameğani, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-aziz*, thk. Abdulhamid Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 188-9; Ebû Hilâl Askerî, *Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007), 185; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yun en-nevâzir fi ilmi'l-vûcuhi ve'n-nezâir*, thk. M. Abdulkerim Kazım (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 265-9.
- 2 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Mansur Fehmî (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Misriyye, 1364), 208-211.
- 3 Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, (8) 20 (2004): 111-130.
- 4 Ali Bardakoğlu, "Hak", *DİA*, (İstanbul: TDV, 1997), 15/139-151.
- 5 Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an*, (Netherlands: E.J. Brill, 1960), 16-17.

literatür içinde kullanılmasına rağmen Vücûh ve Nezâir kitaplarında hak kelimesinin bütün anlamları bulunmamaktadır. Ayrıca konu hakkında yapılmış mevcut çalışmalarda hak kelimesinin bütün anlam biçimlerine yer verilmediği tespit edilmiştir.<sup>6</sup> Elbette böyle bir çalışmada bu denli geniş kapsamlı bir konuyu bütünüyle işlemek mümkün değildir. Bu sebeple konu hakkında düşüncelerini belirten âlimlerin bütün görüşlerini ya da onların eserlerinin muhtevasını açığa çıkarmak çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Dolayısıyla çalışmada sadece hak kavramının saklı kalan iki anlamı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır. Aynı gerekçe ile Batı ve İslam filozoflarının görüşlerine de dar çerçevede yer verilmiştir. Bu yöntemle kurgulanmış çalışmada ilk olarak Kur'ân'da hak kelimesinin anlam biçimleri sözlüklerden, vücûh ve nezâir kitaplarından ve tefsirlerdeki yorumlardan hareketle derlenmiştir. Daha sonra hak kelimesinin, vücûh ve nezâir kitaplarında yer almayan *hikmet* ve *yasa* anlamları Mâturîdî (ö.333/944) ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) görüşlerinden hareketle tespit edilecek, literatürde kullanılan mevcut anlam biçimlerine eklenmiştir.

## 1. Kur'ân'da Hak Kelimesinin Anlam Biçimleri

Miladi 610 yılında inmeye başlayan Kur'ân-ı Kerim'de *hakikat* kelimesi geçmemektedir. Gerçeklik anlamında kullanılan bu kavram, *hak* kelimesi ile ifade edilmektedir Kur'ân'da bâtılın, mâdumun, abesin, yalanın, zannın ve şüphenin zıddı olarak hak,<sup>7</sup> müştaklarıyla birlikte 272 âyette 289 yerde geçmektedir.<sup>8</sup> Kur'ân'a

6 Hasan Hacak, *İslâm Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000); Mustafa Kumru, *Vahiy Sürecinde Hak Kökünün Semantik Açısından İncelenmesi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans, 2007); Saliha Yaşaroğlu, *Kur'ân'da Hak Kavramı*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans, 2009); Nazime Beysan, *Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, SBE, Doktora, 2009); Hilâl Tarım, *Sofistlerde Hak Kavramı*, (Muğla: Muğla Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans 2010); Yusuf Ziya Öğretici, *Din Eğitimi Açısından Hak Kavramı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans, 2014).

7 Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, thk. Savfan Adnan Davedî (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1412), 246-247; Bekir Topaloğlu, "Hak", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1997), 15/152.

8 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 208-211; Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Hatem Salih (Bağdad: Merkezi Cumue'ti'l-Mâcid, 2006), 103-104, 182-185; Hüseyin b. Muhammed Dameğani, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-aziz*, thk. Abdulhamid Ali (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 188-9; Ebû Hilâl Askerî, *Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetûs-Sekâfeti'd-Dînîyye, 2007), 185; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed *İbnü'l-Cevzi, Nüzhetü'l-a'yun en-nevâzir fi İlmî'l-vücu-*

göre Kur'ân'ın hak olması,<sup>9</sup> varlık bakımından hakikat hem de bilgi değeri bakımından doğru olması anlamına gelir.<sup>10</sup> Dolayısıyla hak kavramsal içeriği hem gerçeklik hem de doğruluk anlamlarını içerdiğinden salt önermesel formları denetleyen doğruluk anlamından daha geniş kapsamlıdır.<sup>11</sup> Bu anlam deltası üzerinde hak, sabit varlıkları, durumları ve bilgileri ifade etmek üzere hariçte tahakkuk etmiş şey bakımından *hakikat*; hükümde hakkaniyet talep edilen yerlerde *adâlet*; fikrin vâkiyaya mutâbakâtı anlamında *yakîn*; haberin vakiyaya mutâbakâtı bakımından *sıdk*; lafzın anlama delaleti bakımından *mecâzin zıddı* anlamına gelir.<sup>12</sup> Hakka delalet bakımından adaletin zıddı *zulûm*, sıdkın zıddı *kizb*, hakikatin zıddı *mecâz* ve yakînin zıddı da *zandır*. Bu anlam yelpazesi ile hak, İslâm'ın *hakikat*, *hidâyet* ve *hakkâniyet* teorisinin odak düşüncesidir.<sup>13</sup>

Hak kelimesi bazı ayetlerde âfâk ve enfûste kanıtların ileri sürülmesi, hak olanın *izhâr* edilmesi anlamında istihdam edilmiştir.<sup>14</sup> Bu anlam biçimine göre âlem kendi yaratıcısını açığa vurmaktadır. Fakat insana dair bazı şeylerin bu kadar açık bir şekilde bilinmesi mümkün değildir. Bu açıdan hak, bir şeyin gizlenmesi anlamındaki kitmanlığın yasaklandığı konularda saklanan ve daha sonra açığa çıkan şeyleri ifade eder. BU anlamıyla kitmanlık, aleni olmak manasında izharın *zıddıdır*. *Terim olarak da hak olduğu sabit olan bir hakikatin karşısında susma anlamında kullanılmaktadır*. Kuşeyrî'ye (ö. 465/1072) göre kitmanlıktan kastedilen ilmin gizlenmesidir.<sup>15</sup> *Mâturîdî de* (ö. 333/944) kitmanlığı, Ehl-i Kitâb'ın kendi kaynakların-

*hi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kazım (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 265-9; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslum (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/510; Mahmud b. Ahmed Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidi't-tenzil*, (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/584; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 7/132-133.

9 Bk. el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29.

10 Fahreddin Râzî, *el-Mahsûl*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 334.

11 İlhami Güler, "el-Hak Kavramının Kur'an'daki Dini ve Ahlaki İçeriğinin Tahlili", AÜİFD (Ankara, 2002), 201-209; Mehmet Sait Reçber, "Hakikat", *İslâmiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 2013), 280.

12 Askerî, *el-Vücu' ve'n-nezâir*, 185; İbnü'l-Cevzi, *Nüzhëtü'l-ayun en-nevâzir fi ilmi'l-vücuhi ve'n-nezâir*, 265-269; Dameğani, *Vücu' ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-azîz*, 188; Süleyman Molla-ibrahimoğlu, "Kur'an'da Hak Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, 1996, cilt: XXXII, sayı: 1, 21-42.

13 Bk. el-Yunûs 10/24; el-Nahl 16/10; el-Hac 22/05; el-Ankebut 29/43-44; Fussilet 41/53; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 25:82- 83; İbni Sinâ, *Metafizik*, (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 2/161, 188; İbni Sinâ, *Metafizik*, (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), 1/16; Rehber, *God of Justice: A Study in The Ethical Doctrine of The Qur'ân*, 32.

14 Bk. Fussilet 41/53.

15 Bkz. el-Bakara 02/42,146; Âl-i İmrân 03/71; 05/10; el-Enfâl 8/6.



da geçtiği şekli ile Hz. Muhammed'in peygamber olduğu hususundaki bilgileri saklamaları, sınır ve recm konusunda şeriâtın hükümlerini gizlemeleri anlamında te'vil etmiştir.<sup>16</sup> Nitekim Fahreddin Razî de (ö. 606/1209) bu görüşe yer vermiş ve kitmanlığı Tevrat'ta geçen haberlerin gizlenmesi anlamında yorumlamıştır.<sup>17</sup>

Kur'ân'da sadece kitaplardaki hakikatlerin gizlenmesinden bahsedilmez. Yûsuf Sûresi'nde tasarlanıp yapılan birçok suçun ifşa olmasını imler. Gerçeğin eninde sonunda olduğu gibi ortaya çıkması anlamında izhâr, Yûsuf Sûresi'nde *hasha-sa'l-hak* ile belirtilmektedir.<sup>18</sup> Hashasa'l-Hak' deyimini hak olanın önünde sonunda ortaya çıkmasını ifade eden bir anlamda istihdam edilmiştir. Bu anlam Yûsuf Sûresi'ne kimliğini vermiştir. Burada hak, kardeşlerin, Melik'in karısının, Hz. Yûsuf'un zindan arkadaşlarının durumu ile rüyaların hak olana kavuştuğu bir anlam biçimini içinde tahakkuk etmektedir. Öte yandan sûrede geçen olayların sebeplerinin açığa çıkarılması anlamındaki 'Te'vilü'l-Ehâdis'<sup>19</sup> kavramı hak olanın ortaya çıkmasından önceki boyutunu zahir olandaki yoruma açık yolu imlemektedir. Çift kutuplu doğasından dolayı hak, bâtını teorilerin temel referans noktalarından biri olmuştur. Bu konu bu çalışmanın kapsamını aşacak, başlı başına bir çalışmayı hakkececek genişliktedir. Fakat burada yeri gelmişken ilmin, hakkın ve hakikatin zâhir ve bâtın şeklinde sınıflandırılmasının kelam düşüncesindeki yerine değinmek gerekmektedir.

Kelâmcılara göre ilim ya ilahî ya da beşerîdir. İlahî olanı Allah sadece vahiyle insana açar. Vahiy ise Allah'ın irâde ve lûtfu ile tahakkuk eder ki İslâm inanç esaslarında vahiy kesb edilen, yani kişisel bir çaba ile elde edilen bir şey değildir.<sup>20</sup> Allah sadece seçtiği peygamberlerine vahyetmiştir. Beşerî ilim ise insan çabası ile elde edilmektedir. Bu anlamda hakikatin zahîr ve bâtın şeklinde sınıflandırılması sadece ilahî ve beşerî seviyeyi belirtmek için kabul edilebilir. Kelâmcılara göre in-

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Muhammed Şuhat, (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâs, 1423), 1/102, 148; Abdulkarim b. Abdûlmelik Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk. İbrahim El-Besyuni, (Kahire: Heyet el-Mısri el-Âmme, 2005), 1/148.

16 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/632-633.

17 Bkz. Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 8/257.

18 Yûsuf 12/51.

19 Yûsuf 12/06

20 Seyfuddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatîf (Kahire: Dârul Kûtûbi'l-Misriyye, 1971), 318.

sanın idrak sınırları içinde olan her bilgiye her insan ulaşabilir. Bu anlamda epistemolojik seçkincilik red edilmektedir.<sup>21</sup> Tevili dilsel bir anlamda yorumlamayan kimselerin kabul ettiği ilhâm, her ne kadar bilginin ortaya çıkmasında bir vasıta olsa da<sup>22</sup> din ve dünya işlerinde referans alınacak bir bilgi türü değildir.<sup>23</sup>

Hak kavramı ile ilgili bir diğer anlam boyutu da onun gerçektir, haktır manasını veren kullanımlarıdır. Burada *ḥakk*<sup>a</sup> (حَقٌّ) şeklindeki fiil kullanımı geçtiği 20 ayette,<sup>24</sup> ifadelerle *gerçek*, *hak*, *tahakkuk etmek* şeklinde yargısal bir anlam kazandırmaktadır.<sup>25</sup> Rabbin va'dinin hak olduğunun belirtilmesi *vecednâ rabbunâ hâkkan*; Hz. Peygamber'in Kur'an ve İslâm ile gönderilmesi anlamında 'câe bi'l-hakk' ifadeleri şeklinde belirtilmiştir.<sup>26</sup> Hak kavramı Kur'an'da *ikrâr* amacı ile 'bu hak değil mi?' sorusu içinde de insanların *kâlu belâ* demelerinin tabii delaleti içinde yer bulur.<sup>27</sup> (حَقٌّ) hakka kelimesinin عَلَى harf-i ceri ile kullanıldığı bağlamlarda bir ödülü veya azabı hak *etme veya yapılan bir işin sonucunda elde edilen karşılık*, artık gerekli olan anlamında kullanıldığı görülmektedir. hakka kelimesi ayrıca olması gereken anlamında kullanılmıştır.<sup>28</sup> Bu bağlamda Kur'an'da yer bulan hakka *tilâvetihi*, Allah'ın âyetlerini gereğince anlama, tahrif etmeme,<sup>29</sup> hakka *tukâtihi* Allah'tan olması gerektiği gibi sakinme,<sup>30</sup> hakka *kadrihi* Allah'ın zat ve sıfatlarına olması gerektiği gibi inanma,<sup>31</sup> hakka *cihâdihî*, Hz. İbrahim'in model yaşantısına sahip olmak için

21 el-Hadid 57/27

22 el-Enfâl 8/59; Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 15/476.

23 el-Câsiye 45/26; Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Muhammed Aruşî-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2010), 66-69.

24 Abdalbâkî, *Mu'cemu'l-müfahres li'l-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 208-211.

25 *Elçinin Gerçekliği* konusunda bk. Âl-i İmrân 03/6; *Va'dullah* meselesi için bk. el-Yûnus 10/55; el-Fatiha 01/21; el-Kasas 28/13; er-Rûm 30/60; Lokmân 31/33; Fâtır 35/05; el-Mü'min 40/55, 77; el-Câsiye 45/32; el-Ahkâf 46/17.

26 Bk. el-A'râf 07/53.

27 Bk. el-En'âm 06/30; el-Ahkâf 46/34.

28 *Hakka Tilâvetihi için bk. el-Bakara 02/121; Hakka tukâtihi için bk. Âl-i İmrân 03/102; Hakka Kadrihi için bk. el-En'âm 06/91, el-Hac 22/74, ez-Zümer 39/67; Hakka Cihâdihî için bk. el-Hac 22/78; Hakka Riâyetihî için bk. el-Hadid 57/27.*

29 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/553; Muhammed b. Cerir Taberi, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 12/572; Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 4/94, 123; Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekr Suyutî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1998), 55.

30 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/443; Abdullah b. Muhammed Beydavî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed A. (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1418), 2/31; Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 14/242 ve 21/439.

31 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/165; Suyutî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 227, 177, 444, 615; Ebû Ubeyd Muhammed b. Teymi, *Mecâzu'l-Kur'an*, (Mektebetu Hanci, 1381), 1/201; Hasan İbn Asakir, *Tebyinu*

elinden geleni yapmak anlamında yorumlanmıştır.<sup>32</sup> Hak, Hz. Lût peygamberin kavminde cereyan eden gayri ahlâkî bir haksızlığı talep etme ifadesi içinde hakkı olmama, ihtiyacı bulunmama, örfe aykırı olmama anlamındadır.<sup>33</sup>

Kur'an'da hakka uygun bilgiyi vermek anlamında kullanılan ifadelerden *kitâbun yantiku bi'l-hak* ibaresi, gerçeğe uygun konuşma manasında yer bulmuştur.<sup>34</sup> Hakkın ve haksızlığın gerekçelerini barındırması bakımından *hak* kelimesi, karşılığın değerlendirileceği bir zamanda, va'd edilmiş olanın gerçekleşmesine delalet eden mutlak haber anlamındadır.<sup>35</sup> Bu haber verme işinin bir miâd olarak beyan edildiği yerlerde *hakka* kelimesi, doğrudan sözün gerçekliğine, teolojik iradeye, mutlak söze vurgu yapan bir anlama kavuşmaktadır. Hâkkat sigâsıyla daha önce öngörülmüş bir olayın gerçekleşmiş olması anlatılmaktadır.<sup>36</sup> Üç yerde isim olarak *hâkkah* (حَاقَّةً) biçimi gerçekleşecek büyük ve şiddetli olayı, kıyâmeti, işaret etmektedir.<sup>37</sup> Hak-kat (حَقَّتْ) kelimesi de dalalet düşmenin,<sup>38</sup> azap sözünün vâcip olması,<sup>39</sup> bir şeyin şiddetli bir şekilde gerekmesini ifade etmektedir. *Huk-ka* (حَقَّتْ) kelimesi de bir şeyin boyunduruk altına alınması, itaât etmeye zorlanması anlamındadır.<sup>40</sup> Hak, dört yerde *yuhîqqa* (يُحِقُّ) şeklindeki muzârât sigâsı ile geleceği de işaretleyen bir anlam formuna sahip olmuştur.<sup>41</sup> Böylece *ihkâk-ı hakk, hakkı hâkim kıлма, hak olanı gerçekleştirme* fikri ilahi va'din ufkunu, nihai öngörüsünü beyân etmiştir.<sup>42</sup> Ayrıca Allah'ın va'dini kesin olarak tamamlama

*kizbi'l-müfterî fi mâ nesEbû ila'l-imam ebi'l-Hasan el-Eşâ'ri*, (Beyrut: Darul Kutubi'l-Arab, Şamile, 1404), 283; *İsmail b. Ömer İbn Kesir, Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, thk. Sami b. Muhammed Selame (Beyrut: Dârü't-Tayyib, 1999), 5/397.

32 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/446; Zemaşşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil*, 3/173; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 23/254; Beydavî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 4/80.

33 Dameğani, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-azîz*, 190; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 2/292; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/162; Suyutî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 296.

34 Bk. el-Mü'minûn 23/62.

35 Va'd ve incâz manası için bk. en-Nisâ 04/122, el-A'râf 07/44; et-Tevbe 09/11; el-Yûnus 10/04, 103, en-Nahl 16/38, el-Kehf 18/98, er-Rum 30/4; Lokmân 31/9.

36 Yoldan çıkma anlamı için bk. el-A'râf 07/30, Azâp manası için bk. el-Hac 22/18; Söz anlamı için bk. el-Kasas 28/63, el-Ahkâf 46/18; Kelîmetü'l-Azâp manası için bk. es-Saffât 37/19.

37 Bk. el-Hakka 69/1-3; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/163; Zemaşşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil*, 4/598; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 30/621; Beydavî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, 5/239; Suyutî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 761.

38 Bk. en-Nahl 16/36.

39 Bk. Yûnus 10/33, 96; el-Mü'min 40/6; el-Zümer 39/71.

40 Bk. el-İnşikâk 84/1-2.

41 Bk. el-Enfâl 08/07-08; Yûnus 10/82; eş-Şûrâ 42/24.

42 Bk. el-Zümer 39/05, et-Tevbe 09/33; el-Fetih 48/28.

yacağını belirtir.<sup>43</sup> Özellikle ilahi yardımın kastedildiği âyetlerde hak olanın vâki olması anlamına gelir.<sup>44</sup>

Kur'ân'da on altı yerde<sup>45</sup> geçen hakka حَقًّا kelimesi, *va'dan hakkın* örneğinde olduğu gibi gerçekleşecek olan *va'd ve vai'de* yönelik ilahi sorumluluk anlamında;<sup>46</sup> *maddi karşılıklara ilişkin sorumluluk*<sup>47</sup> ve *kâf'îrune hakkın* ifadesinde olduğu gibi tam hakkıyla manasındadır.<sup>48</sup> Aynı şekilde hak, *mü'minune hakkın* ifadesinde olduğu gibi hakkıyla inanan anlamında kullanılmaktadır.<sup>49</sup> Va'din dünyada gerçekleşmesi anlamında Hz. Yûsuf'un beyanında geçen *kad ca'e'leha rabbi hakkın* ifadesinde olduğu gibi va'd olanın vakti zamanı geldiğinde tahakkuk etmesi anlamına gelmektedir. <sup>50</sup>Kur'ân'da on yerde *is'tahâqqâ* (أَسْتَحَقُّ) biçiminde ve â'lâ harf-i ceri ile kullanıldığında da hak etme anlamındadır.<sup>51</sup>

Ahâqq (أَحَقَّ) şeklindeki kullanım biçimi ise Kur'ân'da on defa geçmektedir.<sup>52</sup> İsmi tafdil sigâsiyla *ahak* kelimesi, kıyaslamanın daha somut olarak ifade edildiği bağlamlarda *daha fazla hak sahibi olma, daha çok layık olma, daha uygun ve evlâ* anlamında kullanılmaktadır. Bu kavram beş yerde isim,<sup>53</sup> beş yerde de sıfat görevindedir.<sup>54</sup> Kur'ân'da bir yerde isim görevinde geçen *hâqiq* (حَقِيق) kelimesi ise *çok uygun olmanın mübalağalı bir şekilde gerekmesini* ifade etmektedir.<sup>55</sup> Doğrudan hakka

43 Bk. el-Enfâl 08/06-08.

44 Bk. el-A'râf 07/118; el-Enfâl 08/08.

45 Bk. el-Bakara 02/18, 236, 241; en-Nisâ 04/122, 151; el-A'râf 07/44; el-Enfâl 08/04, 74; et-Tevbe 09/111; el-Yûnus 10/04, 103; Yûsuf 12/100; el-Nahl 16/38; el-Kehf 18/98.

46 Va'd ve İncâz manası için bk. en-Nisâ 04/122; el-A'râf 07/44; et-Tevbe 09/11; el-Yûnus 10/04, 103. el-Nahl 16/38; el-Kehf 18/98; er-Rûm 30/47; Lokmân 31/9.

47 Vasiyet manası için bk. el-Bakara 02/180; *Mehir* manası için bk. el-Bakara 022/ 236, 241.

48 İnkârın şiddetlenmesi anlamı için bk. en-Nisâ 04/151.

49 İmânın kuvvetlenmesi anlamı için bk. el-Enfâl 08/04, 74.

50 Gerçekleşme anlamı için bk. Yûsuf 12/100.

51 Günahkâr oldukları ortaya çıkarsa anlamında, el-Mâide 05/107.

52 Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerim*, 208-211.

53 Yönetici olmada daha fazla hak sahibi olma meselesi için bk. el-Bakara 02 247; Şâhitlik etmede daha fazla hak sahibi olma meselesi için bk. el-Mâide 02/107; Güven duyulmaya daha fazla layık olma meselesi için bk. el-En'âm 06/81; Takvâya daha ehil olma meselesi için bk. el-Fetih 48/26; Kocanın daha fazla hak sahibi olması konusu için bk. el-Bakara 02/228.

54 Eğer müminseniz Allah'tan korkmanız daha uygundur ayeti için bk. et-Tevbe 09/13; Allah ve Resulünün rızasını gözetmeniz daha uygundur ayeti için bk. et-Tevbe 09/62; Takvâ için yapılan meşit, içinde ibadet edilmesi için daha uygundur ayeti için bk. et-Tevbe 09/108; Allah kendisinde korkulması için daha uygundur ayeti için bk. el-Ahzâp 33/37; Hakka götüren kendisine tabi olunmaya daha uygundur ayeti için bk. el-Yûnus 10/35

55 Bk. el-A'râf 07/105

biçimindeki kullanımı ile *aslında olması gerektiği gibi, hakkıyla, hakkını vererek* bir eylemde bulunmanın veya bulunmamanın ölçüsü olmaktadır.<sup>56</sup> Ancak hak, tersi bir durum söz konusu olduğu *bi-gâyri'l-hak* *حق بغير الحق* ifadesinde *haddi olmamak, uygun düşmeme, hakkı olmama* anlamına gelir.<sup>57</sup> Bu haliyle *haksız yere* yani hakka *aykırı* anlamındaki kullanım biçimiyle hak kavramı merkezinde bir adalet arayışına delalet etmektedir. Kur'an'da hak kelimesi üç yerde isim olarak *haqqahu* (*حقه*) şeklinde somut anlam içeriklerine dayanması bakımından bazen de *doğrudan faydalanılan malın hakkı* anlamı ile *sadaka, pay* manasına gelir.<sup>58</sup>

İsim haldeki *haqq* (*حق*) kelimesi Kur'an'da,<sup>59</sup> farklı söylem ve bağlam ilişkileri içinde 247 yerde geçmektedir.<sup>60</sup> Buralarda hak kelimesi birçok anlama delalet etmektedir. Bu anlamların üretilmesinde söylem ve bağlam üzerinde belirleyici olan harf-î cerlerin önemli etkisi bulunmaktadır. Bu duruma *li'l-hakk*,<sup>61</sup> *mine'l-hakk*<sup>62</sup> *le'l-hakk*<sup>63</sup> deyişleri örnek gösterilebilir. Bunun dışında isim haldeki *hakk* (*حق*) kelimesi Kur'an'da, vâkiâya, gerçeğe uygun söz,<sup>64</sup> doğru haber,<sup>65</sup> doğru yol, aslına uygun bilgi, inanç, yakîn,<sup>66</sup> delil,<sup>67</sup> bir işin doğrusunun ortaya çıkması,<sup>68</sup> adâlet,<sup>69</sup>

56 Hakka Tilâvetihi için bk. el-Bakara 02/121; Hakka tukâtihi için bk. Âl-i İmrân 03/102; Hakka Kadrihi için bk. el-En'âm 06/91, el-Hac 22/74, el-Zümer 39/67; Hakka Cihâdihi için bk. el-Hac 22/78; Hakka Riâyetihi için bk. el-Neml 27/27.

57 Peygamberleri kanunlara aykırı şekilde öldürme için bk. el-Bakara 02/61; Âl-i İmrân 3/112, 181; eş-Şûrâ 42/42; Âl-i İmrân 03/21, 181; Zulümle yurtlarından çıkarılanlar bk. en-Nisâ 04/155; 22/40; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/34.

58 Bk. ez-Zâriyât 51/19; el-En'âm 06/141; el-Meâric 70/24-25.

59 Bk. el-Bakara 02/26, 42, 91, 09, 44, 146, 147, 213, 282, 60; Âl-i İmrân 03/62, 71, 154; Nisâ 04/171; el-Mâide 05/48, 77, 83, 84; el-En'âm 06/57, 62, 66, 73, 93; A'râf 07/08, 33, 105, 118, 146, 169; el-Enfâl 08/16, 17, 08, 32; Tevbe 09/29, 33, 48; el-Yûnus 10/23, 30, 32, 35, 36, 76, 82, 94, 108; el-Hûd 11/17, 45, 120; Yûsuf 12/51; er-Ra'd 13/01, 14, 17, 19; İbrâhim 14/22; el-İsrâ 17/81; el-Kehf 18/29, 44, 56, 34; et-Tâhâ 20/114; el-Enbiyâ 21/24, 97; el-Hac 22/06, 54, 62; el-Mü'minûn 23/71, 116; Nur 24/25, 49; el-Furkân 25/26; el-Neml 27/79, el-Kasas 28/39, 48, 53, 73; Lokmân 31/30; es-Secde 32/33; Sebe' 34/04, 06, 23, 49; Fâtır 35/31; el-Mümin 40/05, 75; Fussilet 41/15, 53; eş-Şûrâ 42/18, 24, 42; ez-Zuhuf 43/29, 30; el-Ahkâf 46/30; Muhammed Süresi, 47/02, 03; el-Fetih 48/28; en-Necm 53/28; el-Hadid 57/16; el-Mümtehine 60/01; es-Sâf 61/09; en-Nebe 78/39.

60 Abdülbâki, *el-Mu'cemül-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 208-211.

61 Bk. el-Yûnus 10/35, 77; el-Mü'minûn 23/70; Sebe' 34/43; ez-Zuhuf 43/78.

62 Bk. el-Bakara 02/213; el-Mâide 05/48, 83, 84; el-Yûnus 10/30; el-Ahzâp 33/55.

63 *Mescidi Haram* anlamı için bk. el-Bakara 2/149.

64 Bk. el-A'râf 7/169; es-Sâd 38/84; es-Secde 32/13; el-Yâsîn 36/7.

65 Bk. el-Mü'minûn 23/62.

66 Bk. el-Yûnus 10/35-36; en-Necm 53/28; Vâkia 56/95.

67 Bk. el-Yûnus 10/76, 77.

68 Bk. Yûsuf 12/51.

69 Bk. el-A'râf 7/89, el-Enbiyâ 21/112; es-Sâd 38/22, 26; el-Zümer 39/69, 75.

görev, ödev, hüküm manasına gelir.<sup>70</sup> Bununla birlikte yükümlülükler aykırı davranışların niteliğini belirtmek üzere *bi-gayri'l-hakk* ifadesi içinde kullanıldığında, hak kelimesi, haksız yere ve hükmün dışına çıkmaya cevâz veren *ancak haklı bir sebeple*<sup>71</sup> anlamındaki *illâ bi'l-hakk* tabirleri içinde yer bulmaktadır.<sup>72</sup>

Kur'ân'da hak kelimesi gerçek, doğru ve sabit gibi anlamları nedeni ile Kur'ân'ı ve İslâm'ı<sup>73</sup> ifade etmektedir. Hak kelimesi varlığı kesin olan, mutlak gerçek olan manasında aynı zamanda Allah'ın bir ismi veya sıfatı şeklinde de kullanılmıştır.<sup>74</sup> Nitekim Tâhâ Sûresi'nde el-Hak kelimesi Allah'ın bir ismidir.<sup>75</sup> Aynı şekilde gerçekleşmesi kesin olan ölüm, hesap, azâp, mükâfat, cennet ve cehennem için de kullanılmıştır.<sup>76</sup> Daha çok *va'd* kelimesiyle birlikte cennet ve cehennem ahvali için istihdam edilmiştir.<sup>77</sup> Bütün bunlarla birlikte *hak bir kelime* ile *bâtıl bir şeyin kastedilmesi* mümkün olmuştur. İnsanın, gerçek olmayan şeyleri düşünebilme yetisi ile mecaz ifade etme kabiliyetini birleştirmesi buna imkân sağlamaktadır. Örneğin Urve b. Ömer b. Hudeyr, Siffin savaşı esnasında 'Allah'tan başka hüküm koyucu yoktur' derken Hz. Ali, *söylenilen hak, talep edilen bâtıldır anlamında* şu cevabı vermiştir: *Kelimetün hakkun, yurâdu bihâ bâtilun*.<sup>78</sup>

Hak kelimesinin bir diğer anlamı da bâtil olmayandır. Bu anlamda hak kelimesinin zıddı bâtıldır.<sup>79</sup> B<sup>a</sup>T<sup>a</sup>L<sup>a</sup> ( ب ط ل ) kök harflerinden oluşan bâtil kelimesini Kur'ân'da otuz altı yerde geçmektedir.<sup>80</sup> Geçtiği yerlerde *bâ tã lâm* ( ب ط ل ) kök

70 Bk. el-Bakara 02/180, 236, 241; er-Rûm 30/47.

71 Bu anlam daha sonra "yasa" olarak düzeltilecektir.

72 Bk. el-En'âm VI/151; el-İsrâ 17/33; el-Furkân 25/68.

73 Bk. el-İsrâ 17/81, 105; el-Kehf 18/29.

74 Bk. el-En'âm 6/62; Yûnus 10/30, 32; el-Hac 22/62.

75 Bk. Tâhâ 20/11.

76 Bk. *Kâf* 50/19. *Konu ile ilgili bilgi için Bk. Şahin İskender, Semantik Analizler Işığında Kur'an'da Diriliş Gerçeği*, (İstanbul: Ekin Yay., İstanbul, 2013), 319-320; Ali Akpınar, "Kur'an-ı Kerim'de Hak Kavramı ve Seyahat Etme Hakkı", *İslâmî Araştırmalar*, 1998, cilt: XI, sayı: 3-4, 187-197.

77 Bk. el-Enbiyâ 21/97; Mü'min 40/55.

78 Ebû Bekir Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, *el-İştikâk*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, (Lübnan: Dârü'l-Celil, 1991), 220 ; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-milel ve'n-nihâl*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1975), 1/116; Abdullah b. Muhammed b. Ali Herevi, *Zemmu'l-kelem ve ehlehu*, thk. Abdurrahman Abdulaziz Şibli, (Medine: Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikme, 1998), 4/249; Abdülkerim b. Muhammed Şehristani, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Maktabatü'l-Asriyye, 2013), 1/116; Abdurrahman b. Nasir İbn Fûrek, *Şerhu'l-Âkidedüt- Tahâviyye*, thk. Abdurrahman b. Salih el-Sudeysî, (Beyrut: Dârü'l-Tedmüriyye, 2008), 75.

79 Bk. el-Bakara 02/42; Âl-i İmrân 03/71; el-A'râf 07/118; el-Enfâl 08/08; er-Ra'd 13/17; el-İsrâ 17/81; el-Kehf 18/56; el-Enbiyâ 21/18, 22/62; el-Mü'min 40/05, 78; eş-Şurâ 42/24; Muhammed Sûresi 47/03.

80 Abdülbâki, *el-Mu'cemül-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 123-124.

harflerinden türetilmiş batıl الباطل cesaret anlamına gelirken الباطل *bâtıl* kelimesi gerçeğe uymayan inanç hüküm ve düşünceler, hakkın zıddı, anlamsız, yokluk, temelsiz, sabit olmayan, gidici, abes boşa gitmek anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>81</sup> Örneğin, *hak vaki olduğunda onların bildikleri bâtil oldu* ifadesinde geçersiz olma, boşa çıkma anlamında kullanılmaktadır.<sup>82</sup> İbtal ise bir şeyin izâle edilmesi veya ifsâd edilmesi için kullanılır. *Allah hakkı gerçekleştirmek, sahte olanı kaldırmak istiyor* âyeti bu anlamdadır.<sup>83</sup>

Hakikati olmayan şeyler için de bâtil kelimesi kullanılır.<sup>84</sup> Örneğin Allah gerçek olandır. Onların çağırdıkları ise bâtildir ayeti buna işaret etmektedir.<sup>85</sup> Aynı şekilde şeytan için de bâtil sıfatı kullanılır. Çünkü şeytanın fillerinin bir doğruluğu yoktur. Bu anlamları ile bâtil kelimesi bir şeyin nesne olarak var olmasında rağmen asliyetinin olmaması, gitmesi, yerini ve formunu koruyamaması anlamına gelmektedir.<sup>86</sup> Burada bir şey bâtil olduğunda, dış gerçeklik bakımından var olmasına rağmen, dini-ahlaki anlamda ihtiva ettiği değer bâtildir.

Hak kelimesinin muzârî sigâ ile kullanıldığı dört âyette amellerin iptâl edilmesi, onların geçersiz ve boşa çıkarılması anlamında kullanılmaktadır. Sadakanın manevi değerini minnetle düşürme anlamındaki âyette geçen bâtil kelimesi değersizleştirme manasındadır.<sup>87</sup> Bunun gibi *bi'l-bâtili* kelimesi başkasına ait malın ve mülkün zulümle ilhak edilmesi, bir kimsenin onu zorbalıkla kendi zimmetine geçirmesini belirtmektedir.<sup>88</sup> Allah ve Resulüne itaat edin de ameliniz boşa çıkmasın<sup>89</sup> anlamlarını veren âyetlerde de bâtil kelimesi fiilin değerini yok eden bir anlamı bildirmektedir.

81 Ahmed b. Farîs b. Zekeriya El-Kazvinî İbn Farîs, *Mücmeli'l-Luğa*, thk. Zehir Abdul Muhsin Sultan (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 1986), 129; *İsfahâni, el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, 129.

82 Bk. el-A'râf 07/118.

83 Bk. el-Enfâl 08/08.

84 Bk. er-Rûm 30/58; İbrâhim 14/ 127; en-Nisâ 04/66; el-Enfâl 08/30.

85 Bk. el-Hacc 06/62.

86 Ahmed b. Farîs, *Mu'cemu'l-mekâyisu'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beirut: Dâr-rû'l-Fikr, 1979), 1/259.

87 Sadakaları boşa çıkarma manası için bk. el-Bakara 02/264.

88 Bk. el-Bakara 02/188; en-Nisâ 04/29, 161.

89 Amellerin boşa çıkarılması manası için bk. Muhammed Süresi 47/33.

Bâtıl kelimesinin isim halde kullanıldığı âyetlerde bâtil kavramı geçerli olmayan temelsiz,<sup>90</sup> zulûm,<sup>91</sup> doğru olmayan,<sup>92</sup> abes,<sup>93</sup> boş nafile,<sup>94</sup> kizb,<sup>95</sup> ihbat,<sup>96</sup> zulûm,<sup>97</sup> şirk,<sup>98</sup> Allah dışındaki her şey anlamına gelir.<sup>99</sup> Modern ıstılahlarda ise ictinâb, hüsrân, zulûm, sihir ve küfür anlamlarında te'vil edilmiştir.<sup>100</sup> Bu âyetlerde hak-ki bâtil ile karıştırıp onu belirsizleştirme eylemi olarak *iltibas*,<sup>101</sup> dinin yıkılması ve yapılan işlerin boşa gitmesi anlamında *ihbat*,<sup>102</sup> Hz. Musa'nın *bu yaptıklarınız sihir Allah onları boşa çıkaracaktır* âyetinde olduğu gibi *iptal* olmayı ifade eder.<sup>103</sup> Allah'ın hakkı ihkâk edip bâtil olanı geçersiz kılmayı istemesi,<sup>104</sup> Hristiyan din adamlarının halkın mallarını zulûmle ilhâk etmeleri,<sup>105</sup> yapılanın ve amelin boşa gitmesi,<sup>106</sup> gerçek ve sahte olanın ifade edilmesi,<sup>107</sup> bir kimsenin temelsiz şeylere inanıp daha sonra inkâr etmesi,<sup>108</sup> hakkın geldikten sonra temelsiz ve boş olanın yok olması,<sup>109</sup> inkârcıların hakkı yok etmek isteyip bâtil olan şeyler için mücadele etmeleri,<sup>110</sup> Allah'ın hakkı bâtil olanın üzerine fırlatarak onu darmadağın etmek istemesi,<sup>111</sup> Allah'ın hak ve inkârcıların davet ettiği şeylerin bâtil olması,<sup>112</sup> temelsiz şeylere inanıp Allah'ı inkâr edenlerin zararda olması,<sup>113</sup> hakkın gelmesinden

90 Bk. el-Bakara 02/42.

91 Bk. el-Bakara 02/188; en-Nisâ 04/16.

92 Bk. Âl-i İmrân 03/71.

93 Bk. Âl-i İmrân 03/191.

94 Bk. el-A'râf 07/139.

95 Bk. el-Ankebut 29/48.

96 Bk. el-Bakara 02/264.

97 Bk. el-Bakara 02/188.

98 Bk. el-Bakara 02/31.

99 *İbn Farîs, Muçmeli'l-Luğa*, 1/128; *Askerî, el-Vücûh ve'n-nezâir*, 129.

100 *Zeyn, Mu'cemul mufahres li meâni'l-Kur'âni'l-Azîm*, 184-185.

101 Âl-i İmrân 03/71.

102 Bk. el-A'râf 07/139.

103 Sihirlerin boşa çıkarılması manası için bk. el-Yûnus 10/81.

104 Bâtıl olanı ortadan kaldırma manası için bk. el-Enfâl 08/08.

105 Bk. et-Tevbe 09/34.

106 Bk. el-Hûd 11/16.

107 Bk. er-Ra'd 13/17.

108 Bk. el-Nahl 16/72, 29/67.

109 Bk. el-İsrâ 17/81.

110 Bk. el-Kehf 18/56, el-Mü'min 40/05.

111 Bk. el-Enbiyâ 21/18.

112 Bk. el-Hac 22/62, 31/30.

113 Bk. el-Ankebut 29/52.



sonra bätül olanın ortaya çıkamayacağı gibi bir şey de geri getirmemesi,<sup>114</sup> yer ile gök ve arasındakilerin bätül olarak yaratılmaması,<sup>115</sup> Kur'an'ın önünden ve arkasından bätülün yaklaşmaması,<sup>116</sup> Allah'ın bätülü mahvedip hakkı ihkâk etmek istemesi,<sup>117</sup> inkârcıların bätül ve temelsiz şeylere tâbi olması<sup>118</sup> ve bätülün yok olmaya mahkum olması<sup>119</sup> şeklinde gelen örnekler bätül kelimesinin kullanım biçimlerine birer örnektir.

## 2. Hak Kelimesinin Saklı Anlamları: “Hikmet” ve “Yasa”

Bu çalışmada hak kelimesinin *Vücûh ve Nezâir*<sup>120</sup> kitaplarında yer alan otuz anlamı derlenmiştir.<sup>121</sup> Buna göre Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) hak kelimesine *Allah, Kur'an, İslâm, Adalet, Tevhîd, Sıdk, Vâcib, Bätül olmayan, mal, evlâ* anlamlarını verirken bätül kelimesine de *kizb, ihbat, şirk ve zulüm* anlamlarını uygun görmüştür.<sup>122</sup> Ebu Hilâl Askerî (ö. 400/1009'dan sonra), hak kelimesine *Allah, Kur'an, İslâm, Adâlet, Vücûb, Hilâfu'l-Bätül, Sıdk, Hakikat, Din, Pay* manalarını vermiştir.<sup>123</sup> İsmail b. Ahmed Hirî (ö. 430/1039'dan sonra), *Vücûhu'l-Kur'an* adlı eserinde hak kelimesi-

114 Bk. Sebe' 34/49.

115 Bk. Sâd 38/27.

116 Bk. Fussilet 41/42.

117 Bk. eş-Şûrâ 42/24.

118 Bk. Muhammed Sûresi 47/36.

119 Bk. el-İsrâ 17/81.

120 Kur'an'da aynı kelimenin farklı manalarda kullanılmasına vücûh, aynı anlamın farklı ayetlerde tekrar edilmesine de nezâir denir. Mehmet Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2013), 43/141-143.

121 Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Hatem Salih (Bağdad: Merkezi Cumue'ti'l-Mâcid, 2006), 103-104, 182-185; İsmail b. Ahmed Hirî, *Vücûhu'l-Kur'an*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mektebetü'l-Fikr, 1332), 187-192; Hüseyin b. Muhammed Dameğani, *el-Vücûh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitâbullâhi'l-azîz*, thk. Abdulhamid Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 188-9; Ebû Hilâl Askerî, *Vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007), 185; Abdurrahman b. Ali b. Muhammed *İbnü'l-Cevzî, Nüzhetü'l-a'yun en-nevâzir fi İlmi'l-vûcuhi ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerim Kazım (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984), 265-9; Ebû Mansûr Mâtûridî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 1/510; Mahmud b. Ahmed Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 2/584; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 7/132-133; Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, 208-211.

122 Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 103-104, 182-185.

123 Ebû Hilâl Askerî, *Vücûh ve'n-nezâir*, 185.

ne Allah, sıdk,<sup>124</sup> Hz. Muhammed'in sıfatı,<sup>125</sup> Şeylerin sıfatı,<sup>126</sup> Gereklilik,<sup>127</sup> Kâbe,<sup>128</sup> Âmel,<sup>129</sup> Evlâ,<sup>130</sup> Mal,<sup>131</sup> Hak ile batılın beyânı,<sup>132</sup> Cûrûm,<sup>133</sup> Zevâl bulma,<sup>134</sup> Bâtılın zıddı,<sup>135</sup> Kıyas,<sup>136</sup> İslâm,<sup>137</sup> Vücûb,<sup>138</sup> Cebrâil,<sup>139</sup> Lâilâheillallah,<sup>140</sup> Nâsîh ve Mensûh,<sup>141</sup> Sıla-i Rahim,<sup>142</sup> Tevhîd,<sup>143</sup> Ciddiyet,<sup>144</sup> Azâp,<sup>145</sup> Hz. Muhammed,<sup>146</sup> Adalet,<sup>147</sup> Hz. Muhammed'in içtihadı,<sup>148</sup> Kur'ân,<sup>149</sup> Kısım,<sup>150</sup> Şekâvet ve saâ'det,<sup>151</sup> Kâin,<sup>152</sup> olmak üzere otuz anlam vermiştir.<sup>153</sup> Hüseyin Damağani de (ö. 478/1085) *İslâm, Tevhîd, Hâce, Pay, Bâtılın zıddı, Sıdk, Adalet, Kur'ân, Allah, Mal, vücûbiyet* anlamlarını vermiştir.<sup>154</sup> İbnü'l Cevzi (ö. 597/1201) *Allah, Kur'ân, İslâm, Adalet, Tevhîd, Sıdk, Mal, Vücûb, Hâce, Pay, Beyân, Kâbe, Helâl ve Harâmın İzâhı, Lâilâheillallah, Ecelin Dol-*

124 el-Bakara 02/144, en-Nisâ 122, et-Tevbe 09/111, Yunûs 10/4; en-Nahl 16/38, el-Câsiye 45/32

125 el-Bakara 02/42

126 el-Bakara 02/71, el-Furkân 25/32.

127 el-Bakara 02/121, el-Enâ'm 06/91; el-Hac 22/74, Âl-i İmrân 03/102.

128 el-Bakara 02/144, 149.

129 el-Bakara 02/176.

130 el-Bakara 02/247; et-Tevbe 09/12, 62; Yunûs 10/35; el-Arâf 105,

131 el-Bakara 02/282

132 Âl-i İmrân 03/108.

133 el-Bakara 02/61, Âl-i İmrân 03/112.

134 el-Enâ'm 06/73; en-Nahl 16/3

135 el-Enâ'm 06/62; el-Hac 22/6; Lokmân 31/30.

136 el-Enâ'm 06/151, 33; el-Furkân 25/68.

137 Yunûs 10/82; el-Enfâl 8/8; el-İsrâ 17/81; en-Neml 27/79.

138 Yûnus 10/33, 96; es-Secde 13, 25; Yâsîn 36/7; el-Ahkâf 46/18.

139 Yûnus 10/94.

140 er-Ra'd 13/14; Zuhruf 43/86.

141 en-Nahl 16/102.

142 er-Rûm 30/38.

143 el-Kehf 18/29; es-Saffât 37/37.

144 el-Enbiyâ 21/55.

145 el-Enbiyâ 21/112; Mü'minûn 23/71, Asr 103/3.

146 el-Mü'minûn 23/70; Zuhruf 43/78.

147 el-Mü'minûn 23/62; Nûr 24/25.

148 Nûr 24/49,

149 Sebe' 34/32; Zuhruf 43/30,39; Kâf 50/5.

150 Sâd 38/84.

151 Kâf 50/19.

152 Yûnus 10/53.

153 *İsmail b. Ahmed Hirî, Vücûhu'l-Kur'ân*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mektebetü'l-Fikr, 1332), 187-192.

154 Damağani, *el-Vûcuh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-Azîz*. 188.

*ması, Mûnciz, Cürüm ve Bâtılın Zıddı* manasını vermiştir.<sup>155</sup> Bu anlamlara ek olarak modern Kur'ân sözlüklerinde hak kelimesi *vasiyet*,<sup>156</sup> *mehir*,<sup>157</sup> *sadaka*,<sup>158</sup> *ölçüye riâyet*<sup>159</sup> ve *eda yükümlülüğü* anlamlarında yorumlanmıştır.<sup>160</sup> Kur'ân'da bulunmasına rağmen yukarıda belirtilen *Vücûh ve Nezâir* kitaplarında geçmeyen hak kelimesinin anlamları ise *hikmet ve yasa* manalarıdır.

Hak kelimesinin *Vücûh ve Nezâir* kitaplarında geçmeyen, bu nedenle saklı kalan anlamlarından biri *hikmet* manasıdır. Kur'ân'da hikmet kelimesine *Kur'ân, Zebûr, nübüvvet, feraset, akıl, Allah korkusu, fıkıh, ilim, doğru konuşma, taâccüb, helal ve haramın bilgisi, hâdis, sünnet, hayâ, ve ahlâk* anlamları verilmiştir.<sup>161</sup> Hikmet kelimesinin anlamları arasında *hak* bulunmamaktadır. Fakat yaratmanın ifade edildiği ayetlerde hikmet, bi'l-hak terkihi ile hak kelimesinin bir anlamı olarak açığa çıkmaktadır.<sup>162</sup> Kur'ân'da hakk için, hakk ile, *yasa* ve *kanun* anlamında 'bil-hakk' terkihi yetmiş dört yerde,<sup>163</sup> 'bi'l-batıl' terkihi dokuz yerde, 'bil-kıst' terkihi ise on dört yerde geçmektedir. Kur'ân'da gayri kelimesi ise altmış dokuz yerde geçmesine rağmen *bi-gayri'l-hak* ifadesini alan terkipler kırk bir yerde ve bunlardan *hakk* ile birlikte oluşan terkipler ise sadece dokuz yerde geçmektedir.<sup>164</sup>

Kur'ân'da yer verilmesine rağmen hikmet kelimesinin hak ile ilişkili bir şekilde kullanılmadığı tespit edilmiştir. Bu durumun ortaya çıkmasında, hak kelimesinin hikmet anlamının örtülmesinde, dîn ve felsefe geriliminin etkisi yadsınamaz. Nitekim *bi'l-hak* ifadesi, sıklıkla *tevhid* ve *adalet* manasında çevrilmiş,<sup>165</sup> onun bi'l-hikme manası göz ardı edilmiştir. Muhammed b. İdris eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) *Kitâb-Kur'ân* ilişkisi üzerinden *Hikmet-Sünnet* özdeşliğini kurmasından sonra, hak

155 *İbnü'l-Cevzi, Nuzhetü'l-'ayân, 265-269.*

156 Bk. el-Bakara 02/180.

157 Bk. el-Bakara 02/236, 241.

158 Bk. en-Nisâ 04/92; el-Rûm 30/38; el-Zâriyât 51/19.

159 Bk. el-En'âm 06/141; el-A'râf 07/85; el-İsrâ 17/35; el-Rahmân 55/8-9.

160 Muhammed Bessam Rüşdü Zeyn, *Mu'cemü'l-Müfehres li Meâni'l-Kur'âni'l-Âzim*, thk. Muhammed Adnan Salim (Dimeşk: Darul Fikril Measir, 1995), 337.

161 Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, 193-4; Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City: The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, (BRILL, 2011), 86.

162 Bk. en-Nisâ 04/163-170; Ali İmran, 03/66; en-Nahl 16/03

163 Bk. el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/33; el-Furkân 25/68.

164 Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 208-211; Ebû Hilâl Askerî, *el-Furûk fi'l-Luğâ*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dârü'l-İlm, 1980), 58.

165 Dameğani, *el-Vûcuh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-Azîz*. 188-9; Askerî, *Vûcuh ve'n-nezâir*. 206; *İbnü'l-Cevzi, Nuzhetü'l-a'yun en-nevâzir fi ilmi'l-vûcuhi ve'n-nezâir*. 285.

kelimesinin felsefi ve akli yetkinliği ön plana çıkaracak düzen, inayet ve sağlam iş yapma manalarında istihdam edilmesi riskli bir durumdu.<sup>166</sup> Hikmet kelimesine mevi'ze,<sup>167</sup> sünnet,<sup>168</sup> fehm, nübüvvet,<sup>169</sup> Kur'ân, helâl ve harâmın bilgisi şeklinde anlamlar verilse de hak kelimesi ile ilişkili kullanımlarda bu fehm gibi akli manalar göz ardı edilmiştir.<sup>170</sup> Ehlî Sünnet'in politik ve teolojik kurumsallaşmasında rol oynayan Alî b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) meseleyi ele alma biçimleri bu kanıyı pekiştirmiştir. Nitekim *hikmet-sünnet* özdeşliğinden sonra akılcılığı belirtecek bir kavram ihtiyacı ortaya çıkmış ve bizzat Gazzâlî Müslüman düşüncesindeki hakikat krizini aşmak için mantık terimini kelâm düşüncesine yerleştirmiştir.<sup>171</sup>

Hak kelimesinin hikmet anlamında yorumlanması sürecinde evreni inayet delili üzerinden değerlendiren İslam filozoflarının etkisi yadsınamaz.<sup>172</sup> Nitekim İran ve Horasan bölgesinde felsefi düşüncenin kök salması ile birlikte hikmet teolojisi bu bölgede yayılmıştır. Mu'tezile ekolünün bu anlamdaki görüşü filozoflara zaten yakındı. Örneğin Zemaşşerî *bi'l-hak* ifadesini hikmet anlamında yorumlamıştır.<sup>173</sup> Fakat süregelen Mu'tezile karşıtlığı bu mezhebin birçok görüşünün reddedilmesine yol açmaktaydı. Dolayısıyla hikmet teolojisini Ehl-i Sünnet alanına taşımak için Mâtürîdî'yi beklemek gerekmekteydi. Hikmete büyük önem

166 Muhammed b. İdris Şafîi, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Mısır: Meketebetü'l-Halebi, 1940), 32, 73, 90; Hikmet Yaman, *Prophetic Niche in the Virtuous City : The Concept of Hikmah in Early Islamic Thought*, (BRILL, 2011), 86.

167 el-Kamer 54/5.

168 el-Bakara, 02/129, 151, 231; Âli İmrân 03/48; en-Nisâ 04/54, 113; el-Maide, 05/110; el-Cumâ 62/02.

169 el-Bakara 02/251; es-Sad 38/20

170 Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/171; Askerî, *Vücuha ve'n-nezâir*. 180; Askerî, *Vücuha ve'n-nezâir*. s.261.

171 Ali b. Muhammed Maverdî, *Edebü'd-din ve'd-dünya* (Dimeşk: Dârü'l-İbni'l-Kesir, 2008), 142; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdusselam (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 6-7; Râzî, *Mefâtihi'l-Gayb*, 4/94, 4/123.

172 İbni Sinâ, *Metafizik*, 2/160, 188; İbni Sinâ, *İşâretler ve Tenbihler*, thk. Ali Durusoy, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 134; İbni-Sinâ, *"Risâletü'l-Arşîyye"*, *Risaleler* (Ankara, 2004), 42, 55; Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbni Rüşd, *el-Keşf âlâ menâhici'l-edille fi âkaidi'l-mille*, thk. Muhammed Abid Cabiri (Beyrut: Vahdetü'l-Arabiyye, 1998), 161-169; Mehmet Ata Az, *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 180; Kasım Turhan, *"İnayet"*, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV, 2000)*, 22/265-266.

173 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/460; Zemaşşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil*, 2/584; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, thk. Muhammed Aruşî - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2010), 199-200.

veren Mâtürîdî, hikmet kavramını *fıkıh*, haram ve helal ile ilgili *hüküm bilgisi*, *sünnet*, *isabet*, *Kur'ân* olduğunu ifade eden görüşlere yer vermiştir.<sup>174</sup> Mâtürîdî, sünneti bir hikmet modeli olarak kabul etmekle birlikte hikmet kavramını akıl, sağlamlık ve inayet anlamında kullanmayı terk etmemiştir. Daha sonra Mâtürîdî ekolüne mensup alimler, özellikle Ragıp İsfahânî, süreç içinde bu anlamı kullanmaya iştirak etmişlerdir.<sup>175</sup> Mâtürîdî ekolü ile birlikte kelâm düşüncesinin varlık, salâh-aslah, hüsün-kubuh, fiil ve irade gibi meseleler hikmet teolojisi üzerinden yeniden yorumlanmıştır. Gazzâlî'nin mantığı meşrulaştırmasının ardından gelen Fahreddin Râzî ile birlikte hak kelimesinin hikmet anlamı akılcı düşünceyi ima eden pasajlar içinde kendisine yer bulmuştur. Böylece Eş'arî geleneğinde de hikmet, hem Hz. Muhammed'in model yaşantısı<sup>176</sup> hem de her şeyi yerli yerinde anlama ve yapma, ilim ve amelde *isabet* etme gibi felsefî temalarda kullanılmaya başlanmıştır.<sup>177</sup>

Hak kelimesinin *Vücûh ve Nezâir* kitaplarında geçmeyen bir diğer anlamı da yasa manasıdır. İsmail Ahmet b. Hîrî (ö. 430/1039) hak kelimesinin bu bağlamdaki manasına cürüm anlamını verse de hak kelimesinin yasa anlamında kullanıldığını tespit edememiştir.<sup>178</sup> Hak kelimesinin yasa anlamında kullanıldığı iki olaydan birincisi İsrailoğullarının kendi peygamberlerini ve iyi insanları "hakka" aykırı bir şekilde öldürmeleridir.<sup>179</sup> İsrailoğullarının bu davranışı Kur'ân'da *bi-gayri'l-hak* ifadesi ile belirtilmiştir. Meâllerde *bi-gayri'l-hak* ifadesi çoğunlukla *haksız bir şekilde* anlamı ile çevrilmiştir. Hâlbuki ifadeyi bu şekilde tercüme etmek, bir şeyin mefhumu muhalifini olumlama bakımından doğru olmayan bir sonuca götürmektedir. Peygamberler ya da sıradan insanlar haksız bir şekilde öldürülemezlerse haklı bir şekilde öldürülebilir mi sorusuna cevap hakkı doğmaktadır. Dolayısıyla burada kastedilen öldürme eyleminin yasaya aykırı olmasıdır. Nitekim Zemahşerî özünde zaten haksızlık bulunan bir şeyin neden ayrıca haksız bir şekilde nitelendiği hususunu tartışmaya açmaktadır. Buna göre burada kast edilen suç, söz konusu kişiler Yahudi şeriatına göre öldürülmeyi gerektirecek bir suç işlemedikleri halde bizzat öldürmeyeceksin ilkesine aykırı olarak ve üstelik kötülüğünü

174 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/572.

175 *İsfahânî, el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. 246-247; Mustafa Öztürk, "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme (Ankara Okulu Yayınları, 2018), 177-178.

176 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4/94, 4/123.

177 Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 4/59; Zemahşerî, *Keşşâf an hakâik'l-gavâmidî't-tenzil*. 1/189.

178 Hîrî, *Vücûhu'l-Kur'ân*, 187-192.

179 Âl-i İmrân 03/21, 183.

bile bile peygamberleri öldürmüş olmalarıdır.<sup>180</sup> Bu durumda hak kelimesinin burada delalet ettiği mana yasadır. Çünkü Tevrat'ta peygamberlerin öldürülmesi yasaklanmıştır.<sup>181</sup> Burada bir çelişkiye dikkat çekilmektedir. Kur'ân'da daha önce indirilen vahiy mirası tasdik edilmesine rağmen Ehli Kitap'tan inanmayanlar, kendilerine indirilene inandıklarını söyleyerek Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmişlerdir. Vahiy olgusunu bir bütün olarak kabul etmemişlerdir.<sup>182</sup> Kur'ân'da onların esasında kendi kitaplarına da yürekten bağlı olmadıkları, tam bir imânla sahiplenmediklerini ifade edilirken İsrailoğullarının Kutsal kitaplarda yapılması yasaklanmış öldürme fiilini işlediklerinden bahsedilmekte, onların çelişkileri yüzlerine vurulmaktadır.<sup>183</sup>

Hak kelimesi, Kuzey Semitik Bölgede *ağaca, taşta veya metale oyulmuş sarsılmaz ilahi yasa, ödev, hukuk, kanun, ferman, gelenek*,<sup>184</sup> kural anlamında istihdam edilmektedir.<sup>185</sup> Mülkiyet meselesinde hak, rızık düşüncesi ile takdir edilmiş olanın, hak sahibine uygun ölçüde ve şekilde ulaştırılmasıdır. Mesela Yûsuf topraktan elde edilen ürünün beşte birinin Firavun'a verilmesini de içerecek şekilde Mısır'da Toprak yasası anlamında *hok* yaptı pasajında *hok* ya da *hak* kelimesi mülkiyetin tahakkuku ile ilgili *yasa* anlamındadır.<sup>186</sup> Kıtlik döneminde Firavun'un verdiği *maaş* ya da istihkak da hak kavramı ile ifade edilmiştir.<sup>187</sup> Kur'ân'da hak kelimesinin pay, ücret anlamında kullanıldığı bazı ayetler bu anlama paraleldir.<sup>188</sup> Aramca'da istemek, emretmek, sınırlandırmak anlamında kullanılan ve müşteri- rek Sami kavramı olan kelime,<sup>189</sup> günümüz İbranice'sinde ise *ḥuqqā* חֻקָּא anayasa,

180 Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 1/481; Zemahşerî, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil*, 1/146; Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 3/535.

181 Suyutî, *Tefsiru'l-celâleyn*, 19; Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/510; Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 3/600.

182 Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, 3/602.

183 el-Bakara 02/91.

184 *Kitâb-ı Mukaddes (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003)*, 2. Tarihler 35:25.

185 *Kitâb-ı Mukaddes*, Levililer 10/11, 13; Çıkış 15/25; 18:16; Çıkış 30/20-21; Tesniye 4/5-6; 6:20; 2.Kıralar 17/39, 40, 41; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Quran* (Kahire: Oriental İnstitute, 1938); J. Hoftijzer - K. Jongeling, *The Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, Handbook of Oriental Studies Handbuch Der Orientalistik*, 1997. חֻקָּא [ḥuqqā] md; D. B. McDonald, "Haqq", *Encyclopedia of Islam*, ed. Bernard Lewis - J. Schacht (Leiden: E.J. Brill, 1986), 82.

186 *Kitabı Mukaddes*, Yaratılış, 47/26.

187 *Kitabı Mukaddes*, Yaratılış, 47/22.

188 İsrâ Sûresi, 17/26; el-En'âm Sûresi, 06/141; Ebû Mansûr Mâtûrîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdi Baslum (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 4/274; Fahreddin Râzî, *Mefâtiḥü'l-gayb*, (Beirut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1420), 13/72.

189 *Şahin, Iskender, Kur'an-ı Kerim ve Sami Dillerinde Ortak Sözcükler*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 205-206.

tüzük, kanun anlamlarında kullanılmaya devam edilmektedir. Benzer anlamları Süryanice'de bulmak mümkündür. Süryanice'de de *hkk* kökü *hakikat*, *gerçek*, *kanun*, *töre*, *onaylamak* anlamlarına gelir.<sup>190</sup> Ayrıca hak kelimesinin kısasa işaret edilen anlamı yasa manasını doğrulamaktadır.<sup>191</sup>

Hak kelimesinin yasa anlamında kullanıldığı bir diğer olay yine İsrailoğullarının kefarete kurban etmeleri beklenen sığır hakkında ayrıntıya indikleri meseledir. Kur'an'a göre, Musa'nın kırk gece vahiy almak için toplumundan ayrı kaldığı bir dönemde İsrailoğulları buzağıyı tanrı edinmişlerdir.<sup>192</sup> Fakat Allah'ın affettiği ve devamında doğru yolu bulmaları için Hz. Musa'ya kitabın ve hakk ile batılı ayıran Furkân'ın verildiği hususu ayetlerde belirtilmektedir. Devamında onların biz Allah'ı açıkça görmedikçe asla inanmayız dedikleri, bunun üzerine yıldırım çarpması sonucu hepsinin öldüğü ve sonra tekrar diriltildiklerinden bahsedilmektedir.<sup>193</sup> Sonra tekrar sözlerinden döndükleri için çölde yaşadıkları sıkıntılar Kur'an'da kıssanın devamını oluşturmaktadır.<sup>194</sup> Bu süreçte maymuna çevrildiklerinden de bahsedilmektedir. Apokaliptik açıdan ibret verici bir ders olarak İsrailoğullarının hafızasına sunulan bu olaylar dizisi kurtuluş yolu bulmanın çabasına dönmüştür. Fakat Hz. Musâ, Allah'ın kendilerinden bir sığır kesmelerini emrettiğini söylediğinde onlar bu emri detaylara girerek sürekli ertelemeye ve sorumluluktan kaçmaya çalışmışlardır.<sup>195</sup> Yine de meselenin dikkat çekici başka bir boyutunun bulunduğunu belirtmek gerekmektedir.

Hz. Musâ rengini, türünü ve niteliğini ayrıntılandığı uzun bir diyalogdan sonra İsrailoğulları şimdi *hakk olan şeyle geldin* diye cevap vermişlerdir.<sup>196</sup> Zemahşeri'ye göre burada kastedilen sığırın vasıflarıdır.<sup>197</sup> Mâtüridî de Ebu Hanife'ye referansla bulursa da bi'l-hak ifadesine yasa manasını vermemektedir. Fahreddin Râzî, ayette geçen mahiyet sorusunu bir şeyin harici hakikatini anlamaya dönük olduğunu söylemektedir. Nitekim *el'an ci'te bil-hakk* ifadesi sığırın diğerlerinden ayrı

190 R. Payne Smith, *Compendious: Syriac Dictionary*, thk. J. Payne Smith, (New York: Oxford Clarendon Press, 1957), 153.

191 el-Bakara 71, el-Enâm 151, 33, Furkan 32, 68; *İsmail b. Ahmed Hîrî, Vücûhu'l-Kur'ân*, thk. Necef Arşî (Meşhed: Mektebetü'l-Fikr, 1332), 187-192.

192 el-Bakara 02/51.

193 el-Bakara 02/55.

194 el-Bakara 02/63, 64.

195 el-Bakara 02/65.

196 el-Bakara 02/71.

197 Zemahşeri, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzîl*, 1/152.

olarak bilinmesi anlamında yorumlamıştır. O da beyyene kelimesine referansta bulunmuştur.<sup>198</sup> Çünkü beyyene en az iki şey arasında olur.<sup>199</sup> Fakat Fahreddin er-Râzî de hak kelimesinin yasa anlamını belirtmemiştir. Kuşkusuz bu bilgilerden hareketle hakk kavramını kesilecek sığırın tarifinin bilinecek kadar ayrıntılı bir şekilde anlaşılması olarak yorumlamak mümkündür.<sup>200</sup> Fakat *el'an ci'te bil-hakk* ifadesinde belirtildiği şekli ile işaret edilen ölçünün ne olduğu meselesi müphem bırakılmıştır. Hz. Muhammed bu meselenin neresindedir? Yani İsrailoğulları açısından bu ölçüleri anlaşılır kılacak referans noktası nedir? Bu soruların cevaplarını almak için Yahudi şeriatına bakmak gerekmektedir. Yahudi şeriatında günah sunusu olarak kurban edilecek hayvanın en üstün niteliklere sahip olması, hiçbir kusurunun olmaması şartı bulunmaktadır. Bu anlamda işte şimdi hakk olana geldin ifadesinde geçen *hak*, esasında şeriatlarında var olan yasaya delalet etmektedir.<sup>201</sup> Onların yasalara karşı olan asilikleri bu anlama gönderme yapıldığını doğrulamaktadır. Örneğin ayette nerdeyse kesmeyeceklerdi ifadesi geçmektedir ki bu ifade kesmemeye yaklaşma anlamını verilir.<sup>202</sup> Fakat bu ayette geçen yasa anlamı örtülmüştür. Ayetin dindarlığı teşvik edecek şekilde yorumlanması hak kelimesinin buradaki anlamının saklı kalmasına yol açmıştır. Meselenin soru sormayı yasaklayan bir anlama evrilmesi ayrıca manidar bir durum arz etmektedir. Nitekim bu üslup biçimi, yani detaylandırarak soru sorma meselesi, günümüz İslâm kültüründe dahi hoş karşılanmamaktadır.<sup>203</sup> Bu durum, bir kavramı yanlış anlamda kullanmanın oluşturduğu olumsuz sonuçlara bir örnektir.

## Sonuç

Her metin gibi Kur'ân'ın da sahip olduğu bir anlam evreni vardır. Bu anlam evrenini birbirine bağlayan bir kavramlar sistemi bulunmaktadır. Hak, İslâm düşüncesinin bu tasavvurâtını birbirine bağlayan odak kavramlardan biridir. Hak, sûreler içinde ve kavramlar arasında kurucu bir fikir olarak düşünce geçişini sağlayan arka plandır. Örneğin vahiyden bahsedilmiş bir âyetten sonra insanoğlu kavra-

198 Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 3/547-550.

199 Zemahşeri, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidi't-tenzil*, 1/150.

200 Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 3/550; Suyutî, *Tefsiru'l-Celâleyn*, 15.

201 *Kitâb-ı Mukaddes*. Levililer 9/2, 3.

202 Beydavî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 1/87; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 3/550; Zemahşeri, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidi't-tenzil*, 1/152.

203 Zemahşeri, *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidi't-tenzil*, 1/152; Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, 3/544-7.



mının işlendiği başka bir âyette geçildiğinde, metnin fikir birliği içinde kalmasını sağlayan taşıyıcı ilkedir. Buradan hareketle denilebilir ki Kur'an'ın *kaynağı* Allah, *muhatabı* insan *odak düşünce* de haktır. Bu amaçla çalışmamızda Kur'an'da hak kelimesinin anlam biçimleri araştırılmıştır. Yaptığımız incelemenin sonucunda hak kelimesinin vücûh ve nezâir kitaplarında geçen *Allah, sıdk, Hz. Muhammed'in sıfatı, gereklilik, Kâbe, amel, evlâ, mal, beyân, cürûm, zevâl bulma, batılın zıddı, kısas, İslâm, vücûb, Cebrâil, lâilâheillallah, nâsîh ve mensûh, sıla-i rahim, tevhid, cid-diyet, azap, Hz. Muhammed, adalet, Hz. Muhammed'in içtihadı, Kur'an, kısım, şekâvet ve saâdet, kâin*, anlamlarına ek olarak *yasa* ve *hikmet* anlamları tespit edilip listeye eklenmiştir. Hak kelimesinin hikmet anlamı Mâturîdî ve Zemahşeri gibi kelâmcı müfessirler ile Mâturîdî ekolünün alimleri tarafından farklı kaynaklarda zikredilmiştir. Fakat hak kelimesinin Kuzey Semitik Bölgede doğrudan *yasa* anlamında var olan yerleşik manası Kur'an sözlüklerinde geçmemektedir. Bu anlam dilbilimsel incelemeler ve tefsirlerdeki bilgilerin eş zamanlı değerlendirilmesi sonucunda tespit edilmiştir.

## Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Mansur Fehmi. Kahire: Dâru'l Kütübî'l-Misriyye, 1364.
- Akpınar, Ali. "Kur'an-ı Kerim'de Hak Kavramı ve Seyahat Etme Hakkı", *İslâmî Araştırmalar*, 1998, cilt: XI, sayı: 3-4.
- Âmidî, Seyfuddin. *Gâyetu'l-merâm fi İlmi'l-Kelâm*. Thk. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: Dâru'l Kütübî'l-Misriyye, 1971.
- Askerî, Ebu Hilâl. *el-Furûk fi'l-luğa*. Thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Daru'l-İlm, 1980.
- Askerî, Ebu Hilâl. *Vûcuh ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- Az, Mehmet Ata. *İlahi Basitlik Bağlamında Tanrı'nın Bilinebilirliği*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Beydavî, Abdullah b. Muhammed. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-tevil*. Thk. Muhammed A. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1418.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Ta'rifât*. Thk. Abdurrahman Umeyr. Mısır: Matbaatul Hayriyye, Mustalahât, 1306.
- Dameğânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Vûcuh ve'n-nezâir li elfâzi'l-Kitabullâhi'l-Azîz*. Thk. Abdulhamid Ali. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2010.
- Durmuş, Zülfikar. "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, (8) 20 (2004): 111-130.
- Ebu'l-Feyd, Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak. *Tacul ârus min cevâhiri'l-kâmus*. çev. Dârü'l-Afâk. Kahire: Dârü'l-Hidâye, 1995.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-luğa*. Thk. Muhammed Avdi Marab. Beyrut: Dârü'l-İh-yâi't-Tûrâs, 2001.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Mustasfâ*. Thk. Muhammed Abdusselam. Dâr-ür'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 1993.
- Güler, İlhami. "el-Hak Kavramının Kur'ân'daki Dini ve Ahlaki İçeriğinin Tahlili", *AÜİFD* (Ankara, 2002).
- Herevî, Abdullah b. Muhammed b. Ali. *Zemmu'l-kelâm ve ehlehu*. Thk. Abdurrahman Abdulaziz Şibli. Medine: Mektebetu'l-Ulum ve'l-Hikme, 1. Basım, 1998.
- Hîrî, İsmail b. Ahmed. *Vücûhu'l-Kur'ân*. Thk. Necef Arşî. Meşhed: Mektebetü'l-Fikr, 1332.
- Hoftijzer, J. - Jongeling, K. *The Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions. Handbook of Oriental Studies Handbuch Der Orientalistik*, 1997.
- İbn Asâkir, Hasan. *Tebyinu kizbi'l-müfterî fi mâ nesebu ila'l-İmam ebi'l-Hasan el-Eşâ'ri*. Beyrut: Dâr-ür'l-Kûtûbi'l-Arab, Şamile, 3. Basım, 1404.
- İbn Dureyd, Ebu Bekir Muhammed b. Hasan. *El-İştikâk*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Lübnan: Daru'l-Celil, 1. Basım, 1991.
- İbn Farîs, Ahmed b. Faris b. Zekeriya El-Kazvini. *Mu'cemu'l-Mekâyisu'l-Lugga*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Farîs, Ahmed b. Faris b. Zekeriya El-Kazvini. *Mücmeli'l-luğa*. Thk. Zehir Abdul Muhsin Sultan. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1986.
- İbn Fûrek, Abdurrahman b. Nasir. *Şerhu'l-Âkidetu Tahâviyye*. Thk. Abdurrahman b. Salih El-Sudeysi. Beyrut: Daru'l-Tedmüriyye, 2. Basım, 2008.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-ehvâ ve'l-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. Basım, 1975.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Âzim*. Thk. Sami b. Muhammed Selame. Beyrut: Dârü't-Tay-yîb, 1999.
- İbn Manzûr, Cemaleddin. *Lisânu'l-Arâb*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1990.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *el-Keşf âlâ menâhîci'l-edille fi âkaidi'l-mille*. Thk. Muhammed Abid Cabiri. Beyrut: Vahdetu'l-Arabiyye, 1998.
- İbn Sinâ. "Risâletu'l-Arşîyye". *Risaleler*. Ankara, 2004.
- İbn Sinâ. *İşâretler ve Tenbihler*. Thk. Ali Durusoy. çev. Ali Durusoy vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbn Sinâ. *Metafizik-I*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay., 2004.
- İbn Sinâ. *Metafizik-II*. çev. Ekrem Demirli vd. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.
- İbnu'l-Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nuzhetu'l-a'yun en-nevâzir fi ilmi'l-vûcuhi ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Abdulkarim Kazım. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1984.
- İsfehânî, Râgîb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. Thk. Savfan Adnan Davedi. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1412.
- İskender, Şahin. *Kur'ân-ı Kerim ve Sâmi Dillerinde Ortak Sözcükler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- İskender, Şahin. *Semantik Analizler Işığında Kur'ân'da Diriliş Gerçeği*, İstanbul: Ekin Yayınları, İstanbul, 2013
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of The Quran*. Kahire: Oriental İnstitute, 1938.
- Kuşeyrî, Abdulkarim b. Abdulmelik. *Letâifu'l-İşârât*. Thk. İbrahim El-Besyuni. Kahire: Heyet el-Misri el-Âmme, 2005.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhid*. Thk. Muhammed Aruşı - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Thk. Mecdi Baslum. Beyrut: Dârü'l-Kûtûbi'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ali b. Muhammed. *Edebü'd-din ve dünyâ*. Dimeşk: Daru'l-İbni'l-Kesîr, 2008.
- McDonald, D. B. "Haqq". *Encyclopedia of Islam*. ed. Bernard Lewis - J. Schacht. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Vücûh ve ezâir". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 43/141-143. İstanbul: TDV, 2013.
- Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Kur'ân'da Hak Kavramı", *Diyanet İlmi Dergi*, 1996, cilt: XXXII, Sayı:1
- Mukâtil b. Süleymân. *el-Vücûh ve'n-nezâir*. Thk. Hatem Salih. Bağdad: Merkezi Cumue'ti'l-Mâcid, 2006.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Muhammed Şuhat. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 1. Basım, 1423.
- Öztürk, Mustafa. "Kıssaların Dili" Üzerine Bir Değerlendirme. Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Mahsûl*. Thk. Taha Cabir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Tûrâs, 3. Basım, 1420.
- Rahbar, Daud. *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'ân*. Netherlands: E.J. Brill, 1. Basım, 1960.
- Reçber, Mehmet Sait. "Hakikat". *İslamiyet- Hristiyanlık Kavramları Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1. Basım, 2013.
- Şafîî, Muhammed b. İdris. *Er-Risâle*. Thk. Ahmed Şakir. Mısır: Meketebetu'l-Halebî, 1. Basım, 1940.
- Şehristânî, Abdulkerim b. Muhammed. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Maktabatü'l-Asriyye, 2013.
- Smith, R. Payne. *Compendious: Syriac Dictionary*. Thk. J. Payne Smith. New York: Oxford Clerandon Press, 1. Basım, 1957.
- Suyutî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr. *Tefsîru'l-celâleyn*. Kahire: Daru'l-Hadis, 1. Basım, 1998.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Teymî, Ebu Ubeyd Muammer b. *Mecazu'l-Kur'ân*. Mektebetu Hanci, 1381.
- Topaloğlu, Bekir. "Hak". *DİA*. İstanbul: TDV, 1997.
- Turhan, Kasım. "İnayet". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 22/266-266. İstanbul: TDV, 2000.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ahmed. *Keşşâf an hakâiki'l-gavâmidî't-tenzil*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.
- Zeyn, Muhammed Bessam Rüşdü. *Mu'cemu'l-mufehres li meâni'l-Kur'âni'l-Âzim*. Thk. Muhammed Adnan Salim. Dimeşk: Dârü'l-Fikri'l-Meâsir, 1995.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003.



# Arap Dilinde Emâlî Geleneği: İbnu'ş-Şecerî'nin *el-Emâlî* Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme\*

**Öz:** Bu çalışmamızda Arap dili alanında yazılmış en önemli emâlî türü eserlerden olan İbnu'ş-Şecerî'nin *el-Emâlî* adlı eseri ele alınmıştır. Yazdırmak, dikte ettirmek anlamlarına gelen imlâ kelimesinin çoğulu olan emâlî genel olarak şu şekilde tarif edilebilir: "Bir âlimin belli günlerde başta hadis olmak üzere Arap dili, tefsir, fıkıh ve diğer ilimlerle ilgili bilgilerini ders halkasındaki öğrencilerine yazdırmasıyla ortaya çıkan bir eser türüdür." Muhaddislerden sonra en çok emâlî türü eser ortaya koyanlar Arap dili âlimleridir. Bu âlimler eserlerinde lugat ve nahiv konularını esas almakla birlikte imlâ esasında kimi zaman ayetlerin tefsirine, hadislerin şerhine ve meşhur şairlerin şiirlerine de yer vermişlerdir. Bu anlamda İbnu'ş-Şecerî de *el-Emâlî*'sinde başta sarf, nahiv ve belâgat olmak üzere Arap dilinin bütün alanlarına değinmiştir. Çalışmamızda ilk olarak *el-Emâlî*'nin genel özellikleri, imlâ süreci, müellifin eserdeki metodu ve eserde işlenen konular ele alınmıştır. Daha sonra eserin kaynakları, eserden istifade edenler ve bu eser üzerine yapılmış çalışmalar tespit edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Emâlî, Meclis, İbnu'ş-Şecerî, Arap Dili.

Hüseyin  
ERSÖNMEZ 

## Amâlî Tradition in Arabic Language: A Study on Ibn al-Shajari's al-Amâlî

**Abstract:** This study deals with al-Amâlî of Ibn al-Shajari which is one of the most important examples of them. Amâlî, which is plural of imlâ that means dictation, is a kind of book which is written by the author's students. It includes information about (mostly) hadith, Arabic language, interpretation of Qur'an, Islamic law and other religious sciences. In perspective of number, the second most written Amâlî works are belongs to Arabic scholars after hadith scholars. The Arabic scholars mostly mentions about lexicology, grammar and in addition these two topics interpretations of ayahs, explanations of hadiths, wise words and poems of Arabic philosophers, poets and preachers. In this sense, al-Amâlî of Ibn al-Shajari mentions every aspects of Arabic language mainly notably morphology, syntax, rhetoric. At first in the study, features, process of writing, method, and topics of Amâlî have been discussed. Besides, sources, effects of the book, and other research about it have been examined.

**Keywords:** Amâlî, Majâlis, Ibn al-Shajari, Arabic Language.

\* Bu makale, "İbnu'ş-Şecerî ve el-Emâlî Adlı Eserinin Belâgat Açısından İncelenmesi" başlıklı doktora tezimizden türetilmiştir. (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020).

\*\* Arş. Gör. Dr. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâğatı Anabilim Dalı. E-Posta: huseyin.ersonmez@ikc.edu.tr ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7875-9960>.

## Giriş

### 1. Emâlî Kavramı

#### 1.1. Lugat Anlamı

Emâlî (أَمَالِي) imlâ (إِمْلَاء) veya umliye (أَمْلِيَّة) kelimesinin çoğuludur. İmlânın sözlükte “uzatmak, mühlet vermek, yazdırmak, dikte etmek”<sup>1</sup> gibi manaları vardır. İmlâ kelimesinin aslının imlâl (إِمْلَال) olduğu, imlâyı Benî Temîm’in, imlâli de Benî Esed’in kullandığı ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Bununla birlikte kelimenin her iki şekli de “yazdırmak” manasında Kurân-ı Kerîm’de yer almaktadır.<sup>3</sup>

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ  
كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ الَّذِي  
عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ

“Ey iman edenler! Belli bir süre için birbirinize borçlandığınız zaman bunu yazın. Aranızda bir yazıcı adaletle yazsın. Yazıcı, Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde yazmaktan kaçınmasın, (her şeyi olduğu gibi dosdoğru) yazsın. Üzerinde hak olan (borçlu) da **yazdırsın** ve Rabbi olan Allah’tan korkup sakınsın da borçtan hiçbir şeyi eksik etmesin (hepsini tam yazdırsın).”<sup>4</sup>

وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اِكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

“Yazıp durduğu şey evvelkilerin masallarıdır; gece gündüz kendisine **dikte edilmektedir**, dediler.”<sup>5</sup>

Görüldüğü üzere birinci ayette Benî Esed’in kullandığı اَمَلَّ kelimesi, ikinci ayette ise Benî Temîm’in kullandığı اَمَلَى kelimesi benzer anlamlarda kullanılmıştır.

1 Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, (Mektebetu'l-Hilâl, tsz.), VIII, 344; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-lugâ ve Sihâhu'l-arabiyye*, (Beirut: 1990), VI, 2498; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beirut: 1993), XV, 290.

2 Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, (Beirut: 1993), I, 344.

3 Abdullah Aydınlı, “İmlâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), XXII, 225-226.

4 el-Bakara 2/282.

5 el-Furkan 25/5.

## 1.2. Terim Anlamı

Terim olarak imlâ, “bir kimsenin etrafındakilere ezberinden veya kitaptan bir şey yazdırması” manasında kullanılmaktadır. Emâlîye ise *Kâtip Çelebi* (ö. 1657/1067) *Keşfu'z-Zunûn*'da şöyle bir tarif yapmıştır: “Emâlî imlâ kelimesinin çoğuludur. O da bir âlimin (ders halkasına) oturması, etrafındaki talebeler ise kalem ve defterleriyle oturup, âlimin söylediği bilgileri yazmasıdır. Zamanla bu yazılanlar kitap halini alır ve buna imlâ veya emâlî denir. Şâfîî âlimler bunu ta'lik olarak isimlendirirler.”<sup>6</sup>

Bu anlamda yazılan esere imlâ veya emâlî denilmektedir. Talebeye yazdıran hocaya mümlî, hocanın söylediklerini yazan talebeye müstemlî veya bazen *kâtib adı* verilmektedir. *İmlâ ile ilgili olarak kullanılan istimplâ* da imlâ meclisinde hocanın yazdırdıklarını yazmak veya hocanın bu yazdırdıklarını uzaktakilere nakletmek anlamını ifade eder. Meclisin kalabalık olması halinde hocanın söylediklerini yüksek sesle uzaktakilere nakledenlere ise müstemlî veya mübellîğ denilmiştir.<sup>7</sup>

es-Suyûtî (ö. 911/1505) *el-Muzhir* adlı eserinde imlânın hadis hafızlarının en önemli vazifesi olduğunu söyledikten sonra dil ile ilgili emâlîleri şu şekilde tarif eder: “Dil ile alakalı emâlîlerin metodu hadis emâlîlerinin metoduyla aynıdır. Müstemlî öncelikle dersin başına dersin yapıldığı meclisi, hocasını, nerede, hangi tarih ve günde yapıldığını yazar. Daha sonra mümlî Arap kelamından sözleri isnadiyla birlikte zikreder. İçerisinde açıklanması gereken yerleri açıklar. Arap şiirlerinden senetleriyle aktarma yapar, dille ilgili faydalı gördüğü bilgileri ise ister senediyle isterse senetsiz olarak zikreder.”<sup>8</sup>

el-Kettânî (ö. 1927) ise emâlîyi şöyle açıklamıştır: “Emâlî imlânın çoğuludur. Eskiden âlimlerin, özellikle de ehli hadis hafızlarının en önemli görevlerindendi. Salı ve cuma günleri mescitte toplanılarak yapılırdı. Müstemlî (dersi yazan öğrenci) imlâsının baş kısmına imlâ yaptığı meclisi, hocasını, gününü ve tarihini yazardı. Mümlî (dersi yazdıran hoca) hadisleri senetleriyle zikreder daha sonra garip kelimeleri açıklardı. Konuya ek olarak söylemek istediklerini de aktarırdı.”<sup>9</sup> İmlâ daha çok hadis ilminde başvurulan bir metot olmasından dolayı yapılan tanımlar da bu ilmin etrafında şekillenmiştir.

6 Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, (Bağdat: yy, 1941), I, 160.

7 Aydın, “İmlâ”, XXII, 225.

8 Celâluddin es-Suyûtî, *el-Muzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâ'ihâ*, (Beyrut: 1998), II, 269.

9 Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, (Beyrut: 1986), 160.

Bu bilgiler doğrultusunda emâlî kavramına şöyle bir tanım yapabiliriz: *Emâlî*, "Bir âlimin belli günlerde başta hadis olmak üzere, Arap dili, tefsir, fıkıh ve diğer ilimlerle ilgili bilgilerini ders halkasındaki öğrencilerine yazdırmasıyla ortaya çıkan bir eser türüdür"

## 2. Emâlî Alanında Yazılan Eserler

Emâlî türü eserler başta hadis olmak üzere, Arap dili, fıkıh, akâid ve tefsir alanlarında ortaya konmuştur. İlk olarak emâlîyi kimin telif ettiği kesin bir şekilde belli olmamakla birlikte bilinen en eski emâlîler Leys b. Sa'd'ın (ö. 791/175) *Meclis min fevâid*, İmam Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) *el-Emâlî*, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Cüz' mine'l-Emâlî* ve Ahmed b. Habîb eş-Şucâî'nin 184/800 yılında yazdığı *Cüz' mine'l-Emâlî* adlı eserleridir. Abdurrezâk es-San'ânî'nin (ö. 211/826-27) *el-Emâlî fî Âsâri's-Sahâbe'si* de ilk emâlîlerden sayılabilir.<sup>10</sup>

Hadis âlimlerinden sonra emâlî türünde en çok eser ortaya koyanların Arap dili ve edebiyatı, özellikle de lugat âlimleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu âlimler eserlerinde nahiv ve lugat konularını esas almakla birlikte imlâ esnasında belli bir konuya bağlı kalmamışlardır. Ayetlerin tefsirine, hadislerin şerhine, meşhur şairlerin hikmetli söz ve şiirlerine de yer vermişlerdir. Ayrıca öğrencilerin çeşitli sorularını cevaplandırmaları, yazdırdıkları hususları şerh etmeleri bu meclislere olan ilgiyi daha da arttırmıştır.<sup>11</sup>

Arap edebiyatında Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Musennâ (ö. 210/825), İbnu'l-Arabî (ö. 219/834), Süleymân b. Muhammed el-Hâmid (ö. 305/918), el-Ahfeş (ö. 316/928), Niftaveyh (ö. 323/935), Cahza el-Bermekî (ö. 324/936), Ebû Bekr es-Sûlî (ö. 335/946), İbn Hâleveyh (ö. 370/980), İbn Fâris (ö. 395/1005) gibi önemli dilciler tarafından *Kitâbu'l-Emâlî* adı altında eserler telif edilmiş olmakla birlikte bu eserler günümüze ulaşmamıştır.<sup>12</sup>

Günümüze ulaşan eserlerden Sâ'leb'in (ö. 291/904) *el-Mecâlis'i*, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abbâs el-Yezîdî (ö. 313/925), İbn Dureyd (ö. 321/933), ez-Zeccâcî (ö. 337/949), Ebû Ali el-Kâfî (ö. 356/967), eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), İbnu'ş-Şecerî (ö. 542/1148) ve İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Emâlî'si* alanın en meşhur eserlerindedir.<sup>13</sup>

Bu anlamda Arap dili alanında yazılmış emâlîler arasında önemli bir yer tutan İbnu'ş-Şecerî'nin *el-Emâlî'si* üzerinde durmak istiyoruz.

10 M. Yaşar Kandemir, "Emâlî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XI, 71.

11 Kandemir, "Emâlî", XI, 71.

12 Kenan Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 39.

13 Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 39.



### 3. İbnu'ş-Şecerî'nin *el-Emâli'si*

*el-Emâli* Seyyid Zeynelâbidîn el-Mûsevî, Habîb Abdullah b. Ahmed el-Alevî ve Abdurrahman el-Yemânî'nin birlikte yaptıkları tashihle Haydarâbâd'da 1349/1930 yılında iki cilt halinde basılmıştır. Bu baskı, eserin Âsafîye Kütüphanesi'nde bulunan birinci cildiyle Freitz Krenkow vasıtasıyla elde edilen İstanbul kütüphanelerindeki nüshalarına dayanmaktadır. Faydalanılan İstanbul nüshasının ise yeri ve numarası belirtilmemiştir.<sup>14</sup>

Beyrut'ta ofset baskıları da yapılan bu neşir eksiktir. Hâtim Sâlih ed-Dâmin tarafından yetmiş sekizinci meclisin bir kısmını ve son altı meclisi ihtiva eden kısım *Mâ Lem Yünşer mine'l-Emâli's-Şecerîyye* (مَا لَمْ يُنْشَرْ مِنَ الْأَمَالِي الشَّجَرِيَّةِ) adıyla Beyrut'ta 1984 yılında yayımlanmıştır. ed-Dâmin eserinin mukaddimesinde esas aldığı nüshalarla ilgili bilgiler de vermiştir.<sup>15</sup> Bu nüshalar;

- Bağdat Yüksek Öğretim Kütüphanesi'nde 369 numarada bulunan ve h. 614 yılından yazılmış bir nüsha. Bu nüshada elli altıncı meclisten eserin sonuna kadar olan kısmı vardır.
- Teymûriyye Kütüphanesi'nde 672 numarada bulunan 1920 yılında yazılmış bir nüsha.

Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ise eserin birçok nüshasından bahsetmekle birlikte Râgıb Paşa Kütüphanesi'ndeki (Edeb-59) nüshayı esas alıp Âsafîye Kütüphanesi'ndeki (Belâgat-70) nüshadan da yararlandığını belirtmiş<sup>16</sup> ve müellif hakkında geniş bir mukaddime ilâve ederek kitabın tamamını Kâhire'de 1413/1992 yılında üç cilt halinde neşretmiştir.<sup>17</sup>

### 4. Eserin *el-Emâli* Olarak Adlandırılması ve İbnu'ş-Şecerî'ye Aidiyeti

*İbnu'ş-Şecerî* eserinin farklı yerlerinde bu kitabını *el-Emâli* olarak isimlendirmiştir. Eserde yaklaşık on sekiz yerde İbnu'ş-Şecerî kitabından *el-Emâli* olarak bahsetmektedir.<sup>18</sup> Örneğin, müellif eserinde "*el-Emâli'de bunu daha önce zikrettik*", "*el-Emâli'de daha önce bunu şerh ettim*", "*bu konuda el-Emâli'de daha önce yeterli bilgi*

14 Hüseyin Elmalı, "el-Emâli", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XI, 73.

15 Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *Mâ lem yünşer mine'l-Emâli's-Şecerîyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 7.

16 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, (Kâhire, yy, 2014), (*muh. mukaddimesi*), I, 205, 206, 207.

17 Elmalı, "el-Emâli", XI, 73; Ayrıca bkz. Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 45-46.

18 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 126, 169, 233, 243, 256, 273, 384, 433; II, 18, 32, 84, 237, 454, 460, 585, 601; III, 133, 209.

verdim”, “bu beytin irâbını el-Emâlî’de daha önce verdik ancak burada bir problemi gidermek için ve daha faydalı olduğunu düşündüğümüzden tekrar ediyoruz” gibi ifadeler kullanmıştır. Dolayısıyla buradan hareketle eserin el-Emâlî olarak isimlendirilmesinde herhangi bir ihtilafın olmadığını söyleyebiliriz.

Eserin İbnu’ş-Şecerî’ye aidiyetine gelince, müelliften bahseden tabakât kitaplarının tamamı onun el-Emâlî adlı bir eserinin olduğunu zikretmişlerdir.<sup>19</sup> Ayrıca eserin İbnu’ş-Şecerî’ye aidiyeti ile ilgili herhangi bir görüş ayrılığının olmadığını da görmekteyiz.

## 5. Eserin İmlâ Süreci

Seksen dört meclisten oluşan İbnu’ş-Şecerî’nin el-Emâlî’sinin bir diğer özelliği ise bazı meclislerin başında o meclisin ne zaman yapıldığının tarihinin yazılmasıdır. Bu tarihler İbnu’ş-Şecerî tarafından mı yazdırıldı yoksa eseri imlâ eden talebeleri tarafından daha sonra mı yazıldı, bununla ilgili kesin bir bilgi elimizde bulunmamaktadır. Eserde ilk olarak sekizinci meclisin tarihi, son olarak ise otuz üçüncü meclisin tarihi belirtilmiştir. Tarih kaydı düşünülen meclisler ve tarihleri şu şekildedir:

- Sekizinci meclis: h. 524 yılı Cemâziyelevvel’in ilk Cumartesi günü.<sup>20</sup>
- Dokuzuncu meclis: 8 Cemâziyelevvel h. 524 Cumartesi.<sup>21</sup>
- Onuncu meclis: 22 Cemâziyelevvel h. 524 Cumartesi.<sup>22</sup>
- On birinci meclis: h. 524 yılı Cemâziyelevvel’in son Cumartesi günü.<sup>23</sup>
- On üçüncü meclis: 4 Cemâziyelâhir h. 524 Cumartesi.<sup>24</sup>
- On beşinci meclis: 28 Cemâziyelâhir h. 524 Cumartesi.<sup>25</sup>
- On altıncı meclis: 6 Recep h. 524 Cumartesi.<sup>26</sup>
- On yedinci meclis: 13 Recep h. 524 Cumartesi.<sup>27</sup>

19 Örnek için bkz. İbnu’l-Enbârî, *Nüzhetu’l-Elibbâ*, (Ürdün: yy, 1985), 300; Yâkût el-Hamevî, *Mu’ce-mu’l-udebâ*, (Beirut: yy, 1993), VI, 2775; el-Kiftî, *İnbâhu’r-ruvât*, (Beirut: yy, 1982), III, 356.

20 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 71.

21 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 83.

22 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 95.

23 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 104.

24 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 126.

25 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 148.

26 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 157.

27 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 166.

- On sekizinci meclis: 20 Recep h. 524 Cumartesi.<sup>28</sup>
- On dokuzuncu meclis: 27 Recep h. 524 Cumartesi.<sup>29</sup>
- Yirminci meclis: 4 Şaban h. 524 Cumartesi.<sup>30</sup>
- Yirmi birinci meclis: 13 Şaban h. 524 Cumartesi.<sup>31</sup>
- Yirmi ikinci meclis: 23 Cemâziyelevvel h. 526 Salı.<sup>32</sup>
- Yirmi üçüncü meclis: h. 526 yılı Cemâziyelevvel'in son Salı günü.<sup>33</sup>
- Yirmi dördüncü meclis: 8 Cemâziyelâhir h. 526 Salı.<sup>34</sup>
- Yirmi beşinci meclis: h. 526 Cemâziyelâhir ayının ortasındaki Salı günü.<sup>35</sup>
- Yirmi altıncı meclis: h. 526 Cemâziyelâhir ayının son Salı günü.<sup>36</sup>
- Yirmi yedinci meclis: 7 Recep h. 526 Salı.<sup>37</sup>
- Yirmi sekizinci meclis: 26 Şaban h. 526 Salı.<sup>38</sup>
- Yirmi dokuzuncu meclis: 9 Şevvâl h. 526 Salı.<sup>39</sup>
- Otuzuncu meclis: 16 Şevvâl h. 526 Salı.<sup>40</sup>
- Otuz birinci meclis: 23 Şevvâl h. 526 Salı.<sup>41</sup>
- Otuz ikinci meclis: 8 Rebîulevvel h. 536 Cumartesi.<sup>42</sup>
- Otuz üçüncü meclis: 15 Rebîulevvel h. 536 Cumartesi.<sup>43</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere sekizinci meclisten başlayarak otuz üçüncü meclise kadar tarihler belirtilmiştir. Ancak arada on ikinci ve on dördüncü meclislerin tarihleri belirtilmemiştir. Verilen tarihlerden on üçüncü ve on beşinci meclislerin tarihlerinden birisinin ise yanlış olarak kayda geçildiğini görmekteyiz. Zira aynı

28 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 176.

29 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 187.

30 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 198.

31 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 207.

32 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 216.

33 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 228.

34 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 238.

35 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 248.

36 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 259.

37 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 270.

38 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 280.

39 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 293.

40 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 304.

41 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 314.

42 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 368.

43 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 383.

ayın 4'ü ile 28'inin aynı gün (cumartesi) olması mümkün görünmemektedir. On üçüncü ve on beşinci meclislerin öncesine ve sonrasına baktığımız zaman, on üçüncü meclisin tarihinin 14 Cemâziyelâhir yerine 4 Cemâziyelâhir olarak yanlış kaydedildiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda tarihleri belirtilmeyen on ikinci meclisin 7 Cemâziyelâhir h. 524 Cumartesi, on dördüncü meclisin ise 21 Cemâziyelâhir h. 524 Cumartesi günü yapıldığı kanaatindeyiz.

Ayrıca yirmi birinci ve yirmi ikinci meclislerin arasında iki yıllık, otuz birinci ve otuz ikinci meclislerin arasında ise on yıllık bir ara verildiğini görmekteyiz. İbnu'ş-Şecerî başlangıçta meclislerini cumartesi günleri düzenlerken iki yıllık aranın ardından meclisleri salı günü yapmaya başlamıştır. Otuz birinci meclisten sonra vermiş olduğu on yıllık aranın ardından ise meclisleri tekrar cumartesiye almıştır.

Bunun dışında otuz birinci meclis ile otuz ikinci meclis arasında müellifin meclislerinden olmadığı ancak önemine binaen oraya h. 539 yılı Rebûlâhir ayında eklendiğine dair bir not bulunan bazı konular vardır.<sup>44</sup> Meclisin sonuna bu şekilde yapılan bir eklemenin, eserdeki tarihlerin de daha sonradan müellifin eseri imlâ eden talebeleri tarafından eklenmiş olabileceğini göstermektedir.

Genel olarak diyebiliriz ki, eserdeki tarih kayıtlarına baktığımız zaman -h. 539 yılına dair tarih kaydının daha sonradan eklendiğini düşünürsek- ilk otuz üç meclisin h. 524-536 yılları arasında imlâ edildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca son tarih kaydı otuz üçüncü mecliste olup seksen dördüncü meclise kadar olan kısmın tamamlanmasının *müellifin hayatının son anlarına kadar devam ettirilmiş olma olasılığı yüksektir.*

## 6. İbnu'ş-Şecerî'nin Eserdeki Metodu

*İbnu'ş-Şecerî meclislerin başında genellikle o meclisi hangi konuya ayıracaksa onu belirtir. Meclislere sarf-nahiv meseleleri, bazı ayetlerin tefsiri,<sup>45</sup> bazı şiirlerin irâb ve mana açısından tahlili<sup>46</sup> ile başlar. Kimi zaman ise kendisine sorulan soruları cevaplar.*

Eserde işlenen konuları üç grupta ele almak mümkündür. Birincisi müellifin bizzat kendisinin ortaya attığı meseleler, ikincisi müellifin talebeleri tarafından

44 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 323.

45 Örnek için bkz. İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 71, 83, 95.

46 Örnek için bkz. İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 33, 42, 51, 62.

sorulan sorulara verilen cevaplar, üçüncüsü ise başka şehirlerden gelerek İbnü's-Şecerî'ye sorulan sorulara verdiği cevaplar.<sup>47</sup>

*İbnü's-Şecerî konuları işlerken tekrardan kaçınmaya çalışır, ancak bazen önemine binaen bazı konuları tekrar eder. Tekrar ettiği konuları وَقَدْ ذَكَرْتُهَا فِي مَوْضِعَيْنِ "İki yerde bu konuyu zikrettim",<sup>48</sup> وَقَدْ ذَكَرْتُ هَذَا فِيهَا مَرَّةً "Bu sözümüz tekrar edildi",<sup>49</sup> وَقَدْ ذَكَرْتُ هَذَا فِيهَا مَرَّةً "Bunu el-Emâli'de daha önce zikretmiştim"<sup>50</sup> gibi ifadelerle daha önceden değindiğine işaret eder. Yine eserinde daha önceden detaylı olarak değindiği konulara kısaca değinip وَقَدْ بَسَّطْتُ الْكَلَامَ "(Bu konuda) sözü (daha önce) geniştir ele almıştım",<sup>51</sup> وَقَدْ أَشْبَعْتُ الْكَلَامَ فِي هَذَا النَّحْوِ فِيهَا تَقَدَّمَ "Bu konuda daha önce doyurucu bilgi vermiştim"<sup>52</sup> gibi ifadelerle önceki yerlere işaret eder. Örneğin, İbnü's-Şecerî muzafun ileyhten hâl gelmesi,<sup>53</sup> muzâfın hazfedilip muzâfun ileyhin onun yerini alması, fiillerin birbiri yerine kullanılması<sup>54</sup> gibi konuları tekrar etmiştir. Bununla birlikte müellif tekrar ettiği bir konuda öncekinden farklı bir görüş zikretmiştir. Şöyle ki, مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى "Rabbin seni terketmedi ve darılmadı"<sup>55</sup> ayetindeki "darılmadı" ifadesi için eserinin bir yerinde muhâtapı gâibe bir iltifât sanatının olduğunu söylerken,<sup>56</sup> başka bir yerinde ise ifadedeki mefûlun hazfedilmiş olduğunu ve takdîrinin "sana darılmadı" olduğunu söyler.<sup>57</sup>*

Müellif eserinde ele aldığı konularla ilgili daha önceki dilcilerin görüşlerinden bahseder. Bu görüşlerle alakalı olarak çoğu yerde kendi düşüncesini de söyler. Kimi zaman önceki dilcileri eleştirir kimi zaman ise görüşün doğruluğunu ortaya koyar. Bu anlamda doğru bulduğu görüşleri الصَّحِيحُ عِنْدِي "doğru olan...";<sup>58</sup>

47 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, (muh. mukaddimesi), I, 191.

48 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, III, 134.

49 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 375.

50 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 126, 384.

51 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 530, 585.

52 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 513.

53 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 26, 241, 256; III, 96.

54 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 67; II, 34, 453.

55 Duhâ 93/3.

56 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 177.

57 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 66.

58 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 274; II, 112, 193, 364, 368, 528; III, 51-52, 165-166.

"bana göre doğru olan";<sup>59</sup> مَا ذَكَرْتُهُ أَوْلَى الصَّحِيحُ "ilk olarak zikrettiğim doğru olan (görüş);"<sup>60</sup> هَذَا الْقَوْلُ صَحِيحٌ "bu söz doğrudur";<sup>61</sup> أَوْلَى "daha evlâdır";<sup>62</sup> جَيِّدٌ "güzelidir"<sup>63</sup> gibi ifadelerle belirtir.

Bunun yanı sıra katılmadığı ve doğru bulmadığı görüşlerle ilgili ise şu ifadeleri kullanır: هَذَا عَيْرٌ صَحِيحٌ "bu (görüş) doğru değildir";<sup>64</sup> لَيْسَ بِصَحِيحٍ "doğru değildir";<sup>65</sup> بَعِيدٌ (doğrudan) uzaktır";<sup>66</sup> غَلَطٌ "yanlıştır";<sup>67</sup> ضَعِيفٌ "zayıftır";<sup>68</sup> بَعِيدٌ مِنَ الصَّوَابِ "doğrudan uzaktır";<sup>69</sup> بَعِيدٌ مِنَ الْفَائِدَةِ "faydadan uzaktır";<sup>70</sup> ضَعِيفٌ بَعِيدٌ "zayıf ve (doğrudan) uzaktır"<sup>71</sup>

Farklı görüşler arasında tercihte bulunurken ise الْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَصَحُّ "birinci görüş daha sahihtir";<sup>72</sup> الْقَوْلُ الْأَوَّلُ أَصَحُّ "birinci (görüş) daha sahihtir";<sup>73</sup> هَالِكٌ ب. اَلْخَلِيلِ وَسَبِيحٍ أَصَحُّ "Halil b. Ahmed'in ve Sibeveyhi'nin görüşü daha sahihtir";<sup>74</sup> هَذَا أَصَحُّ الْقَوْلَيْنِ "bu iki görüşten en sahih olanıdır"<sup>75</sup> gibi ifadeler kullanmıştır.

İbnu'ş-Şecerî'nin eserinde takip ettiği metotlarından birisi de muhtemel sorulara cevap vermesidir. Bu metot klasik kitapların çoğunda karşımıza çıkan bir üsluptur. Genellikle فَيُنْقَلُ... فَيُنْقَلُ "şöyle denirse... (şu şekilde) derim" şeklinde muhâtabın sorabileceği soru üzerinden mesele açıklanır. Müellif de eserinin birçok yerinde meseleleri bu şekilde açıklar. Bu anlamda İbnu'ş-Şecerî daha çok... فَيُنْقَلُ

59 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 349, 363.

60 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 375.

61 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 282.

62 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 64, 110, 254, 315, 318, 320; II, 73, 526.

63 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 72, 182; II, 452, 538; III, 100.

64 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 414; II, 257, 394, 415; III, 187, 189, 269.

65 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 416; III, 16, 129, 167.

66 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 284, 386; II, 103; III, 100.

67 Aynı kelimenin fiil halleriyle kullanımını da vardır. Örnekler için bkz. İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 258, 451, 517; III, 29, 177, 179-180, 273.

68 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 72, 82, 118.

69 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 442.

70 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 254, 311.

71 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 147.

72 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 209.

73 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 398.

74 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 553.

75 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 151.

قِيلَ "şöyle denirse... şöyle denir (cevap verilir)"<sup>76</sup> ve الْجَوَابُ... فَإِنْ قِيلَ "şöyle denirse... cevap (şu şekildedir)"<sup>77</sup> ifadelerini kullanır. Bunun dışında ise قُلْتُ... فَإِنْ قِيلَ "şöyle denirse...şu şekilde derim";<sup>78</sup> جَوَابَانِ... فَإِنْ قِيلَ "şöyle denilirse...iki cevabı (vardır)";<sup>79</sup> فَإِنْ قِيلَ... قُلْنَا... فَإِنْ قِيلَ "şöyle denirse...benim sözüm (cevabım) şöyledir";<sup>80</sup> قُلْنَا... فَإِنْ قِيلَ "şöyle denirse...deriz ki"<sup>81</sup> gibi ifadeler de kullanmıştır.

Müellifin eserde takip ettiği metotlardan birisi de anlattığı konuları ayet, hadis, şiiir ve mesel örnekleriyle zenginleştirmesidir. İbnu'ş-Şecerî'nin bu özelliği hemen hemen bütün konularda kendini göstermektedir. Araştırmamızda özellikle belâgat, sarf ve nahiv ile ilgili müellifin görüşlerini açıklamaya çalıştığımız yerlerde onun bu yönüne işaret etmeye çalışacağız.

## 7. Eserin Genel Özellikleri

*el-Emâli* İbnu'ş-Şecerî'nin en önemli ve en geniş eseridir. Daha önce de değindiğimiz gibi eserde Arap dilinin bütün alanlarıyla ilgili konulara yer verilmiştir. Müellif konuları işlerken dili olabildiğince akıcı kullanmaya çalışmış, verdiği çokça örneklerle de konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır. İbnu'ş-Şecerî'nin meşhur talebelerinden İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) hocasının fasih, tatlı sözlü ve güzel bir anlatım üslubuna sahip olduğunu aktarır.<sup>82</sup> İbn Hallikân da (ö. 681/1282) benzer şekilde müellifin güzel sözlü, fasih ve anlatımı çok iyi olan bir üsluba sahip olduğunu nakleder.<sup>83</sup> İbnu'ş-Şecerî'nin bu özelliği eserinin hemen hemen her tarafına yansımıştır.

Müellif eserindeki kendi anlatım tarzını beğendiğini ve bununla övündüğünü de görmekteyiz. Örneğin, o bazı meseleleri izah ettikten sonra "*Bu faslı iyi tefekkür et. Zira başka birisinin bu şekilde anlattığını bilmiyorum*"<sup>84</sup> veya "*Bu faslı ezberle. Çünkü bu büyük bir asıldır*"<sup>85</sup> gibi ifadeler kullanmıştır.

76 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 1, 49, 164, 235, 433; II, 94, 119, 138, 148, 157, 186, 195, 260, 333, 342, 343, 350, 439, 529; III, 25, 195.

77 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 18, 113, 115, 237, 244, 251, 257, 268, 309, 331, 354; II, 8-9, 53, 155, 339, 350, 350, 491; III, 166, 210.

78 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 364.

79 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 375, 376; III, 206.

80 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 98.

81 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 105.

82 İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

83 İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-a'yân*, (Beyrut: yy, 1994), VI, 46.

84 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 117.

85 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 194.

*el-Emâlî*, çeşitli gramer konuları, meşhur Arap şairlerinin bazı şiirleri, lugat, belâgat, kafiye, arûz, bazı âyetlerin tefsirleri, tarih, ahbâr ve *müellifin* naklettiği şiirlerde geçen şehirlere dair bilgiler içermektedir. Bazen *fasıl* veya *mesele* başlıkları altında mevzû dışına çıkan İbnu'ş-Şecerî kimi zaman kendisine yöneltilen soruları veya muhtemel soruları cevaplandırmakta, kimi zaman ise tarihî ve edebî bilgilere de yer vermekte, meşhur dilcilerin konuyla ilgili görüşlerini aktarmakta, konunun sonunda ise kendi görüşünü ve tercihini belirtmektedir.

Eserde genel olarak sarf, nahiv ve belâgat konuları ele alınmakla birlikte, müellif hurûfu'l-meânî ve edatlara da önem vermiş, bazı meclisleri bu konulara ayırmıştır.<sup>86</sup>

Bazı meclis girişlerinde İbnu'ş-Şecerî'nin talebelerinden eseri imlâ edenlerce müellife övücü sözlerde bulunulmuştur. Örneğin, أَطَالَ اللَّهُ بِقَاءِهِ "Allah ömrünü uzat-sın"<sup>87</sup>, أَدَامَ اللَّهُ نِعْمَتَهُ "Allah nimetini daim kılsın"<sup>88</sup>, كَبَتَ اللَّهُ أَعْدَاءَهُ "Allah düşmanlarını ortadan kaldırsın"<sup>89</sup>, رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ "Allah ondan razı olsun"<sup>90</sup>, تَعَمَّدَهُ اللَّهُ بِرِضْوَانِهِ "Allah rızasıyla onu korusun"<sup>91</sup>, حَرَسَ اللَّهُ نِعْمَتَهُ "Allah ona verdiği nimeti muhafaza etsin"<sup>92</sup>

Bazı meclis girişlerinde o meclisin yapıldığı tarih ve gün yazılmıştır. Eserin imlâ süreci başlığı altında bu konuyu detaylı olarak incelemeye çalıştık. Genellikle salı ve cumartesi günleri yapılan meclisler ayet tefsiri, şiir irâbı ve tahlili, sarf-nahiv-belâgat konularının izahı gibi konularla başlar. Meclisin sonunda ise أَجْرُ الْمَجْلِسِ "meclisin sonu"<sup>93</sup>, تَمَّ الْمَجْلِسُ "meclis tamamlandı"<sup>94</sup> "انتهى المجلس" "meclis bitti"<sup>95</sup> gibi ifadelerle o meclisin tamamlandığı belirtilir.

*İbnu'ş-Şecerî eserinde bazı dilcileri sert bir dille eleştirmiştir. Bunlar arasında Meliki'n-Nuhât adıyla meşhur Ebû Nizâr'ı (ö. 568/1173),<sup>96</sup> el-Emâlî'ye reddiye yazan talebesi İbnu'l-Haşşâb'<sup>97</sup> ve Mekkî b. Ebî Tâlib'i sayabiliriz.<sup>98</sup>*

86 Örnek için bkz. İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 39, 46, 62, 70.

87 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 3.

88 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 13.

89 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 5, 23, 33, 62.

90 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 3, 5, 13.

91 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 5, 23.

92 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 5.

93 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 32, 70, 82, 103, 114, 156, 165, 186, 197, 215, 227, 247, 292, 303; II, 12; III, 142.

94 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 322, 416, 435.

95 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 204; 239.

96 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 363-364.

97 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 133.

98 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 164; Ayrıca bkz. İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 163, 183.



Müellif *el-Emâli*'sinde İbn Debbâs'ın *el-Mu'lem* adlı eserine bir reddiye yazdığını da söylemiştir.<sup>99</sup> Bu kitap İbnu'ş-Şecerî'nin *el-Emâli*'sinde zikri geçen tek eserdir.

Eserin tahkikini yapan et-Tanâhî mukaddimede eserin önemine dair maddeler halinde bazı bilgiler paylaşmıştır. Bu bilgiler genel olarak şunlardır:<sup>100</sup>

- *el-Emâli* Kurânî araştırma kitaplarından birisi sayılır. Öyle ki İbnu'ş-Şecerî eserinde bazı ayetlerin tefsirini, irâbını, ayetlerdeki hazfleri ve müşkilleri genişçe ele almıştır.
- *İbnu'ş-Şecerî Sibeveyhi*'nin (ö. 180/796) ve Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) şârihleri arasında sayılır. Müellif Sibeveyhi'nin meşhur eseri *el-Kitâb*'ın günümüzdeki baskılarında olmayan metinleri ve şevâhidi aktarmıştır.
- Müellif günümüze ulaşmayan bazı eserlerden de aktarımda bulunmuştur. Örneğin, Ebu'l-Hasan Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830) *el-Evsat* adlı eserini, Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *el-Vâsit* adlı eserini ve Ebû Ali el-Fârisî'nin bazı kitaplarını bunlar arasında zikredebiliriz.
- *el-Emâli* hazflerden, irâb meselelerinden, edatlar ve hurûfu'l-meânîden bahseden kitapların başında sayılır.
- *İbnu'ş-Şecerî eserinde basit ifadelerle, çokça örneklerle, zorluktan ve karmaşıklıktan uzak durarak nahvi öğretmeyi amaçlar.*
- Eserin dil ilimlerinden delâlet ve iştikâk ilimlerinde de önemli bir yeri vardır.
- Eserde her dönemden şairlerin şiirleriyle istişhâdda bulunmuş bu konuda birçok dilciden farklı davranmıştır. İbnu'ş-Şecerî'nin şiirdeki istişhâd meselesine bakışını *el-Emâli*'de *istişhâd/şiir* başlığı altında daha detaylı değineceğiz.
- Eserde el-Ahtal (ö. 92/710-11), Küseyyir (ö. 105/723), Ebû Duâd el-İyâdî (ö. 240/854), Ebû Hayye en-Numeyrî (ö. II/VIII. yüzyıl) gibi şairlerin divanlarının günümüz baskılarında mevcut olmayan şiirlerine de yer verilmiştir.
- Müellif el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) şârihlerinden birisi de sayılır. Zira el-Mütenebbî'ye ayırdığı ve onun faziletinden, hikmetlerinden ve şiirlerinden örnekler ayırdığı son meclis hariç, eserde seksen beş yerde el-Mütenebbî'den bahsetmiştir.

99 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 211.

100 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 9-10.

## 8. el-Emâli'de İstişhâd

Sözlükte *şahit getirmek*, *şahit göstermek* anlamlarına gelen istişhâd<sup>101</sup> terim olarak ise "bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek" anlamındadır. Bunun için getirilen örneğe *şâhid* denir. Bazı kaynaklarda istişhâd yerine ihticâc ve istidlâl ifadeleri de kullanılmıştır.<sup>102</sup> Misal ile şâhid arasında bir fark vardır. Şöyle ki, misal şâhiden geneldir ve şâhid bir kuralın doğruluğunu kanıtlamak için getirilirken, misal o kuralı daha anlaşılır kılmak ve açıklamak için getirilir.<sup>103</sup>

Bu anlamda İbnu'ş-Şecerî bir meseleyi ele alırken sözlerini desteklemek için başta Kurân-ı Kerîm olmak üzere, *hadis*, *şiiir*, *mesel* ve Arap kelâmından istişhâdda bulunmuştur.

### 8.1. Kurân ve Kıraat

Kurân-ı Kerîm en fasih ve beliğ söz olarak kabul edildiğinden istişhâdda kendisine başvuru temel kitap olmuştur. İbnu'ş-Şecerî de eserinde başta nahiv olmak üzere, sarf, lugat ve belâgatla ilgili meseleleri açıklarken Kurân'la istişhâdı çok fazla kullanmıştır. Ayrıca İbnu'ş-Şecerî Kurân kıraatlerini şâz olsun mütevatir olsun nahiv, sarf, lugat ve belâgat meselelerinde istişhâd olarak kullanmıştır. Bu her iki durumun örneklerinin tamamını burada ele almak mümkün değildir. Fakat bir fikir vermesi açısından bazı misaller zikretmeyi yararlı görüyoruz. Örneğin, müellif hâlin müştâk manasında gelebileceğine *فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ* "Size ne oldu da münafıklar hakkında iki gruba ayrıldınız?"<sup>104</sup> ayetini delil olarak getirmiştir. Ona göre, ayette *فِتْنَةٍ* kelimesi müştâk manasında hâl olup *مُخْتَلَفِينَ* anlamındadır.<sup>105</sup>

*İbnu'ş-Şecerî harfi cerlerin kimi zaman hafzedebileceğini söylemiş ve bu duruma* *وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا* "Musâ kavminden yetmiş adam seçti"<sup>106</sup> ayetini şâhid olarak getirmiştir. Ayette *قَوْمَهُ* lafzının aslının *مِنْ قَوْمِهِ* olduğunu ve başındaki harfi cerin hafzedildiğini ifade etmiştir.<sup>107</sup>

101 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III, 238-240; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, (Yy: Dâru'l-Hidâye, tsz.), VIII, 253.

102 İsmail Durmuş, "İstişhâd", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), XXIII, 396.

103 Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, (Beyrut: Mektebetu'l-Lübân, 1996), II, 1447.

104 en-Nisâ 4/88.

105 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 7.

106 el-A'râf 7/155.

107 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 285.

*İbnu'ş-Şecerî* آنْ harfinin أَيَّ anlamında gelebileceğini söylemiş, bunun da kendisinden önceki cümleyi tefsir edeceğini ifade etmiştir. Bu duruma Kurân'dan وَعَهْدَنَا إِلَىٰ إبراهيم ve İsmâil'e evimi temizleyin diye emretmiştik<sup>108</sup> ayetini şâhid olarak getirmiştir. Ayetteki طَهَّرَا أَنْ طَهَّرَا "yani temizleyin" şeklinde olup, kendinden önceki durumu tefsir eder. Ayrıca İbnu'ş-Şecerî bu durumun bazı özel durumlarda ve tam bir cümleden sonra olabileceğini söyler.<sup>109</sup>

*İbnu'ş-Şecerî* muhâtap emirlerde aslolanın ل "lam" harfiyle kullanılması olduğunu fakat dile ağır geldiğinden bu harfin muhâtap emirlerde kullanılmadığını söyler. Bu duruma ise muhâtap emirde lam harfinin kullanıldığı Ubey kıraatindeki فَالْتَمَرُوا "Bununla sevinin"<sup>110</sup> ayetini istişhâd olarak getirmiştir.<sup>111</sup>

## 8.2. Hadis

Kurân-ı Kerîm'den sonra ikinci temel kaynak olan hadislerle istişhâd meselesi tartışmalıdır. Bazı dilciler hadislerin mana ile rivayet olduğundan onlarla istişhâd caiz görmezken,<sup>112</sup> bazı dilciler ise hadisleri dilsel meselelerde istişhâd olarak kullanmışlardır.<sup>113</sup> İbnu'ş-Şecerî de eserinde Kurân ve şiirden daha az olmakla birlikte hadislerle istişhâdda bulunmuştur. Örneğin, hazf konusunu işlerken بُيُوتِ'nin haberinin hazf edilebileceğine ve bunun da lafzı güzelleştireceğini söylemiş ve şu hadisi şâhid getirmiştir:<sup>114</sup>

إِنَّ الْمُهَاجِرِينَ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الْأَنْصَارَ قَدْ فَضَّلُونَا، إِنَّهُمْ أَوْوْنَا، وَفَعَلُوا بِنَا وَفَعَلُوا، فَقَالَ: أَلَسْتُمْ تَعْرِفُونَ ذَلِكَ لَهُمْ؟ قَالُوا: بَلَى، قَالَ: فَإِنَّ ذَلِكَ

"Muhâcirler (Allah Rasûlüne) şöyle dediler: Ey Allah'ın Rasûlü, ensâr bize üstünlük sağladı. Bize sığınak oldular ve bize birçok iyilikler yaptılar. Allah Rasûlü ise şöyle dedi: Bunun onlar için ne anlama geldiğini bilmiyor musunuz? Onlar ise: Evet (bil-

108 el-Bakara 2/125.

109 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 159.

110 Yunûs 10/58.

111 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 354, 522; Ayet Âsım kıraatinde فَالْتَمَرُوا "Bununla sevininler" şeklinde gâib emir olarak gelir.

112 Durmuş, "İstişhad", 396.

113 Saîd el-Afgânî, *fi Usûli'n-Nahv*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987), 42.

114 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 62-64.

miyoruz) dediler. Allah Rasûlü de "işte budur" dedi.<sup>115</sup> Hadiste geçen ذَلِكَ ifadesinde كَذَا kelimesi إِنَّ'nin ismi olup haber hazfedilmiştir. Hadisin takdîri ise şu şekildedir: لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ لَهُمْ: فَإِنَّ ذَلِكَ مُكَافَأَةٌ مِنْكُمْ لَهُمْ: "İşte bu sizden onlara bir mükâfattır."

İbnu's-Şecerî haberin<sup>116</sup> emir manasında gelebileceğini söylemiş ve şu hadisi şâhid olarak getirmiştir:<sup>117</sup>

لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ

"Fatihâ'yı okumayanın namazı yoktur."<sup>118</sup> Yani إِقْرَأُوا فِي الصَّلَاةِ الْفَاتِحَةَ "Namazlarda Fâti'hâ okuyun" anlamındadır.

Bir başka istişâdda bulunduğu hadis ise emrin mendûb ve mubâh anlamına gelebileceği durumla ilgilidir.<sup>119</sup>

مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ إِلَى الْجُمُعَةِ فَلْيَغْتَسِلْ

"Sizden kim Cuma'ya gelirse gusletsin."<sup>120</sup> İbnu's-Şecerî'ye göre hadisteki "gusletsin" emri vucûbiyet değil, mendûb ve müstehâb bir mana ifade eder.

Son olarak Antere b. Şeddâd'ın (ö. 614) beyitlerini açıklarken hadisi istişâd olarak kullandığı şu örneği vermek istiyoruz:

أَنَا الْهَجِينُ عَنَّتَهُ ... كُلُّ امْرِيٍّ يَحْمِي حِرَّهُ  
أَسْوَدُهُ وَأَحْمَرُهُ ... وَالشَّعْرَاتِ الْوَارِدَاتِ مَشْفَرُهُ

"Ben melez Antere'yim. Siyahı kırmızısı uzun saçlısı ve (sarkık) dudaklısı herkes namusunu (kadını) korur." Müellif beyitteki الأَسْوَدُ "siyah" lafzının Araplardan; الأَحْمَرُ "kırmızı" lafzının ise Arap olmayanlardan kinâye olduğunu söylemiş ve "Ben kırmızılara (Arap olmayanlara) ve siyahlara (Araplara) gönderildim"<sup>121</sup> hadisini şâhid olarak getirmiştir.<sup>122</sup>

115 Ebû Ubeyd Kâsim b. Sellâm, *Gâribu'l-Hadis*, thk. Muhammed Abdulmuîd Hân, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arâbî, 1396), II, 270-271.

116 Buradaki haber belâgattaki haber olup "kendisinde doğruluk veya yanlışlık bulunan söz" anlamındadır.

117 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 394.

118 Buhâri, *Kitâbu'l-Ezân*, 756; Müslim, *Kitâbu's-Salât*, 34.

119 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 411.

120 Buhâri, *Kitâbu'l-Cumâ*, 2; Müslim, *Kitâbu'l-Cumâ*, 2.

121 Müslim, *Kitâbu'l-Mesâcid*, 3; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 304; IV, 416; V, 145, 148.

122 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 325.

### 8.3. Meseller ve Arap Kelâmı

Sözlükte *benzer*, *denk*, *örnek* anlamlarına gelen mesel,<sup>123</sup> istilahta ise “açıklamak amacıyla benzeri hakkında söylenen söz” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>124</sup> Meselin kapsamı olarak şu şekilde tarifi yapılabilir: “Kuvvetli tasvir içermesi, veciz olması ve kulağa hoş gelmesi gibi özelliklerinden dolayı, herkes tarafından kabul gören, nesilden nesile aktarılmasıyla meşhur olmuş, bir tecrübeye dayanan, dilden dile aktarılırken de lafzı değişmeyen, genellikle gerçek manası kastedilmeyip mecâzen başka şeylere delalet eden ve benzetme kastıyla söylenen kalıplaşmış ifadelerdir.”<sup>125</sup>

Şehirli Araplar için hicri II. (VIII.) yüzyılın yarısına, bedevî Araplar için ise Câhiliye devrinden itibaren başlayan ve hicri IV. (X.) yüzyılın sonuna kadar uzanan dönem istişhâd dönemi olarak kabul edilmiş ve bu dönemlerde ortaya çıkan meseller kadîm meseller olarak nitelendirilmiştir. Bu dönemlerde Araplar diğer milletlerle karışmadığı ve dolayısıyla da dilleri bozulmadığı için onların meselleri ve şiirleri gramer kurallarını belirlemede şâhid olarak görülmüştür.<sup>126</sup>

Bu anlamda İbnu'ş-Şecerî de mesellerle istişhâdı uygun görmüş ve eserinde mesellerle istişhâdda bulunmuştur. Örneğin, *Allah'ın haram kıldığı kimseyi öldürmeyin*<sup>127</sup> ayetindeki *النَّفْسِ* kelimesindeki elif lamın cins için olduğunu söylemiş ve *İnsanları dirhem ve dinar helak etti* meselini şâhid olarak kullanmıştır. Bu meseldeki *النَّاسِ* kelimesinin başındaki elif lam da ayetteki *النَّفْسِ* kelimesindeki elif lam gibi cins ifade eder.<sup>128</sup>

M üenneslik ta'sının durumlarını ele aldığı yetmiş ikinci mecliste, müenneslik ta'sının izdivâc (*her iki durumu eşitleme*) için *de gelebileceğini söylemiş ve* *لِكُلِّ سَاقِطَةٍ لَاقِطَةٌ* “Her düşen şeyin bir alıcısı vardır.”<sup>129</sup> darb-ı meselini buna şâhid olarak getirmiştir. Burada *لَاقِطَةٌ* olarak gelmesi gereken kelime önceki kelimeye uyum sağlaması için *لَاقِطَةٌ* şeklinde getirilmiştir.<sup>130</sup>

123 Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Meydânî, *Mecma' u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd, (Beirut: Dâru'l-Mârifet, tsz.), I, 1-6; Ebû Hilâl el-Askerî, *Cemheratü'l-emsâl*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, tsz.), I, 7; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, 610.

124 er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kurân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), I, 759.

125 Yakup Kızılkaya, “Arap Dilinde Kâmin Meseller”, (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014), 10.

126 İsmail Durmuş, “Mesel”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), XXIX, 295.

127 el-İsrâ 17/33.

128 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 75.

129 el-Meydânî, *Mecma' u'l-emsâl*, II, 193.

130 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 38.

Zamirin mercii konusunu işlerken, zamirin mercii'nin kendisinden sonraki bir kelimedede olabileceğini ifade etmiş ve bu duruma *"Hakem'in evine gidilir"*<sup>131</sup> darb-ı meselini şâhid olarak getirmiştir. Bu meselde *فِي بَيْتِهِ يُؤْتَى الْحَكْمُ* ifadesinde zamirin mercii kendisinden sonra gelen *الْحَكْمُ* lafzıdır.<sup>132</sup>

*İbnu'ş-Şecerî eserinde darb-ı mesellerin yanı sıra sahabe ve tabiin sözlerinden de istişhâdda bulunmuştur. Örneğin, nidânın istiğâse manasına gelebileceğine, inkârcı birisinin Hz. Ömer'i yaralayınca söylediği "يا لله وَاَلْمُسْلِمِينَ" "Ey Allahım Müslümanlara yardım et" sözlerini şâhid olarak getirmiştir.*<sup>133</sup>

*İbnu'ş-Şecerî nidâda duyurulma kastı olmayabileceğini söylemiş; bu duruma Hz. Ali'nin dünyaya yaptığı nidâyı şâhid olarak getirmiştir.*<sup>134</sup>

يا دُنْيَا أَلِي تَعَرَّضْتِ، لَا حَانَ حِينِكِ، قَدْ بَتَّتِكِ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ لِي فِيكَ، فَعَمْرُكَ  
قَصِيرٌ، وَعَيْشُكَ حَقِيرٌ، وَخَطْرُكَ يَسِيرٌ

*"Ey Dünya! Bana mı kastediyorsun, zaman senin zamanın değil. Üç talakla seni boşadım ve artık benim için sana dönüş yoktur. Senin ömrün kısa, yaşamın hakîr, tehlikelerin ise kolay aşılır."*

#### 8.4. Şiir

Dille ilgili çalışmalarda hangi şairlerin şiirleriyle istişhâd edileceği meselesi dil âlimleri arasında ihtilaf konusu olmuştur. Fasih Arapçanın kurallarını tespit eden ve lugat hazinesini toplayan dil âlimleri eski dilsel malzemeyi değerlendirip ondan yararlanırken şairleri birtakım tabakalara ayırmışlar ve bu tabakaları ölçü olarak kullanmışlardır.<sup>135</sup>

Bu bağlamda Abdulkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) *Hizânetu'l-Edeb* adlı eserinde birtakım tasnifler yapmıştır. Bunlar arasında genel olarak kabul gören tasnif ise şu şekildedir:<sup>136</sup>

131 el-Meydânî, *Mecma 'u'l-emsâl*, II, 72.

132 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 115.

133 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 420.

134 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 420.

135 Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 4; Ayrıca bkz. Hüseyin Tural, "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'esi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990): 67-79.

136 Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve Lübbü'lübâbi Lisâni'l-Arab*, (Kâhire: yy, 1997), I, 5-6.

Câhiliyyûn: İmru'ul-Kays (ö. 540 civarı) ve el-A'şâ (ö. 7/629) gibi İslâmiyetten önce yaşamış şâirler bu tabakaya aittir.

Muhadramûn: Lebid (ö. 41/661), Hassân b. Sâbit (ö. 60/680) gibi hayatlarının bir bölümünü *Câhiliye döneminde bir bölümünü de İslâmiyet döneminde yaşamış olan şairlerden oluşan tabakadır.*

Mutekaddimûn veya İslâmiyyûn: İslâmi devrin ilk zamanlarında yaşamış şâirlerin oluşturduğu tabakadır. Cerîr (ö.110/728) ve el-Ferazdak (ö.114/732) gibi şâirler bu tabakaya aittir.

Muvelledûn veya muhdesun: Beşşâr b. Burd (167/783) ve Ebû Nuvâs (ö. 198/813) gibi üçüncü tabakadan sonra gelen şairlerdir.

el-Bağdadî'ye (ö. 1093/1682) göre ilk iki tabaka şairlerinin şiirleriyle istişhâdda bulunma konusunda ittifak varken; üçüncü tabakada yer alan şâirlerin şiirleriyle istişhâdda bulunma konusunda ihtilaf olmakla birlikte yaygın olan görüşe göre delil olarak kabul edilmiştir. Dördüncü tabakaya ait şâirlerin şiirleriyle ise bazı hususi sebepler ve istisnalar dışında genel olarak istişhâd uygun görülmemiştir.<sup>137</sup>

Bununla birlikte edebî ilimlerden sarf, nahiv ve lugatte ilk üç tabakadaki *şairlerin şiirleriyle istişhâd edilirken, belâgat ilimleri olan meânî, beyân ve bedî'* de ise ilk üç tabakadaki şairlerin şiirlerinin yanı sıra muvelledûn (muhdesûn) *dönemi şairlerinin, hatta Arap olmayan şairlerin şiirleriyle* de istişhâd câiz görülmüştür.<sup>138</sup>

*İbnuş-Şecerî de eserinde Arap şiirinden istifâde etmiş, başta sarf ve nahiv olmak üzere belâgat, lugat, edebiyat, arûz gibi ilimlerle ilgili konularda Arap şiirinden istişhâdda bulunmuştur.*

*İbnuş-Şecerî el-Emâli'sinde tekrarlar ve son meclisteki el-Mutenebbî'ye (ö. 354/965) ait şiirler dışında bin yüz beyitten istişhâdda bulunmuştur.*<sup>139</sup> İbnuş-Şecerî yukarıda zikrettiğimiz cahiliyyûn, muhadramûn, mutekaddimûn/islâmiyyûn ve muhdesûn/muvelledûn tabakalarının hepsinden istişhâdda bulunmuştur. Kendisiyle istişhâdın caiz görülmediği muhdesûn/muvelledûn tabakasından Di'bil el-Huzâî (ö. 246/860), Mervân b. Ebî Hafsâ (ö. 182/798), İbnu'l-Mutez (ö. 296/908), Ebû Temâm (ö. 231/846), el-Buhturî (ö. 284/897), el-Mütenebbî (ö. 354/965) ve İbn Nuvâte (ö. 405/1014) gibi şairlerin şiirlerinden istişhâdda bulunmuştur.

137 el-Bağdadî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 6-7.

138 el-Bağdadî, *Hizânetü'l-edeb*, I, 5; Durmuş, "İstişhâd", 396.

139 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, (*muh. mukaddimesi*), I, 102.

*İbnu'ş-Şecerî en çok istişhâdda bulunduğu şairlerin başında muhdesûndan olan el-Mütenebbî (ö. 354/965) gelmektedir. el-Mütenebbî'ye tahsis ettiği son meclisindeki şiirleri dışında, seksen beş yerde kendisinden şiirler zikretmiş ve istişhâdda bulunmuştur.<sup>140</sup> Örneğin, istifhâmın talep ifade edebileceğini söyleyen *İbnu'ş-Şecerî bu duruma el-Mütenebbî'nin şu beytini şâhid olarak getirmiştir:*<sup>141</sup>*

أَتَأْذُنُ لِي وَلكَ السَّابِقَاتُ ... أَجْرَبُهُ لَكَ فِي ذَا الْفَتَى

*"Geçmiş iyilikler senin olsun- şu gençte (kılıcı) senin için tecrübe etmeme izin verir misin?" İbnu'ş-Şecerî beyitteki "أَتَأْذُنُ" "izin verir misin?" ifadesinin lafzen istifhâm olmakla birlikte "أَتَأْذُنُ لِي" "bana izin ver" anlamında talep ifade ettiğini belirtmiştir.*

*İbnu'ş-Şecerî'nin el-Mütenebbî'ye olan ilgisi onu şairin şârihleri arasında zikredilmesini sağlamıştır. Bu bağlamda şairin beyitlerindeki kelimeleri izah ederken başka şairlerin beyitlerinden istişhâdda bulunmuştur. Örneğin,*

أَمْطِرْ عَلَيَّ سَحَابَ جُودِكَ تَرَّةً ... وَاَنْظُرْ إِلَيَّ بِرَحْمَةٍ لَا أَعْرَقُ

*"Cömertliğinin bulutuyla bana çokça yağmur yağdır. Ve rahmetinle bana bak ki boğulmayayım." İbnu'ş-Şecerî buradaki سَحَابُ تَرَّةً ifadesinin "çok su" manasında olduğunu, çok koşan attan istiâre yapıldığını söylemiş ve şu beyti istişhâd olarak getirmiştir:<sup>142</sup>*

وَقَدْ أَغْدُو إِلَى الْهَيْجَا ... ءِ بِالمَحْتَنِكِ التَّرِّ

*"Savaşa çok tecrübeli atlarla gidiyorum."*

*İbnu'ş-Şecerî belâgat konularından olan tağlîb konusunu işlerken الْقَمْرَانُ lafzının güneş ve ay manasına geldiğini söylemiş ve mütekaddimûn/islâmiyyûn dönemi şairlerinden el-Ferezdak'tan (ö. 114/732) şu beyti şâhid getirmiştir:*

أَخَذْنَا بِأَفَاقِ السَّمَاءِ عَلَيْكُمْ ... لَنَا قَمْرَاهَا وَالتُّجُومُ الطَّوَالِعُ

140 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, (muh. mukaddimesi), I, 103.

141 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 327.

142 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 122.



"Size karşı semânın âfâkını tuttuk. Semânın iki kameri ve doğan yıldızlar bizimdir."<sup>143</sup>  
İbnuş-Şecerî bu beyitte فَمَرَّ اها lafzıyla zikredilen iki kamerle güneş ve ayın kastedildiğini belirtmiştir.<sup>144</sup>

*İbnuş-Şecerî'nin eserindeki beyitlerin sayısına baktığımız zaman bu örnekleri arttırmak mümkün fakat bu kadar örneğin fikir vermesi açısından yeterli olacağını düşünüyoruz. Genel olarak şunu söyleyebiliriz ki, İbnuş-Şecerî her dört tabaka şairlerin şiirlerinden istifade etmiştir. Diğer dilcilere kıyasla muhdesûndan olan şairlerin şiirlerini istişhâd olarak daha çok kullanmıştır.*

## 9. *el-Emâlî*'de Ele Alınan Konular

*İbnuş-Şecerî'nin el-Emâlî*'si seksen dört meclisten oluşmaktadır. Bu meclislerde Arap dilinin hemen hemen bütün alanlarıyla ilgili konulara temas edilmiştir. İbnuş-Şecerî bazen bir nahiv meselesini ele almış, bazen sarfla ilgili bir konuyu işlemiş, verdiği örnek beyitlerdeki kelimelerin izahını ve irâbını yapmıştır. Bazı meclisleri belâgat konularına ayıran İbnuş-Şecerî, bazı meclislerde ise ayet-hadislerin tefsir-şerh ve irâblarını yapmıştır. Kimi zaman arûz ve kâfiyeye değinmiş kimi zaman ise tarihi bilgiler aktarmıştır. Bunun yanı sıra fıkıh ve felsefe gibi alanlarla ilgili bazı bilgiler de zikretmiştir. Özellikle Arap dili alanında temâyüz eden İbnuş-Şecerî'nin birçok ilme vakıf olduğunu ve bunları da eserine yansıttığını görmekteyiz.

*İbn Hallikân* (ö. 1282/681) *el-Emâlî*'nin İbnuş-Şecerî'nin en geniş ve en faydalı eseri olduğunu ve özellikle Arap edebiyatıyla ilgili birçok fayda içerdiğini söylemiştir.<sup>145</sup> *Yâfi'î*'de (ö. 1367/768) *el-Emâlî*'nin İbnuş-Şecerî'nin en geniş ve en faydalı eser olduğunu söylemiş ve bu eserin Arap edebiyatıyla alakalı beş ilmi ihtiva ettiğini ifade etmiştir.<sup>146</sup> Bu beş sanatın ne olduğu bilindiğinden olsa gerek *Yâfi'î* bununla ilgili bilgi vermemiştir. Ancak meşhur Arap edebiyatı âlimi Abdulkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) Ebû Câ'fer Ahmed b. Yûsuf el-Endelûsî'den naklen

143 Ayrıca İbnuş-Şecerî burada güneşle İbrâhim'in (a.s.), ay ile Muhammed'in (a.s.), yıldızlarla da ehli beytin işaret edildiğini aktarmıştır.

144 İbnuş-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 19.

145 İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-A'yân*, VI, 45.

146 Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Ali b. Süleymân el-Yâfi'î, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma 'rifeti havâdisi'z-zamân*, thk. Halil el-Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), III, 211.

Arap edebiyatıyla ilgili ilimlerin altı olduğunu aktarmıştır. Bunlar lugat, sarf, nahiv, meânî, beyân ve bedîdir.<sup>147</sup>

*el-Emâlî*'nin de ihtiva ettiği bu konulardan başta sarf, nahiv, lügat ve belâgat olmak üzere diğer bazı konulara burada kısaca temas etmek istiyoruz.

### 9.1. Nahiv

*İbnu'ş-Şecerî'nin meşhur talebelerinden İbnu'l-Enbârî* (ö. 1181/577) hocasının kendi çağdaşları arasında nahvi en iyi bilen kişi olduğu söylemiştir.<sup>148</sup> Bunun yanı sıra İbnu'ş-Şecerî uzun yıllar nahiv dersleri vermiştir.<sup>149</sup> İbnu'ş-Şecerî'nin nahve dair görüşlerini *el-Emâlî*'sinde görmekteyiz. Bu anlamda İbnu'ş-Şecerî'nin nahve ait görüşleri birçok çalışmaya da konu olmuştur. Bunlardan en önemlilerinden birisi, Abdulmun'im et-Tikrîti'nin *İbnu'ş-Şecerî ve Menhecuhû fi'n-Nahv* adlı yüksek lisans (Bağdat Üniversitesi) çalışmasıdır. et-Tikrîti bu eseri daha sonra aynı isimle 1974 yılında kitap olarak yayımlamıştır. Eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, müellifin hayatını, hocalarını, talebelerini ve eserlerini ele almıştır. İkinci bölümde *müellifin görüşlerinin* Basra ve Kûfe ekollerinin görüşleriyle olan ilişkisine ve müellifin kendine ait olan görüşlerinden bahsetmiştir. Üçüncü bölümde ise müellifin eserdeki metodunu, mensup olduğu dil ekolünü ve etkilediği dilcileri zikretmiştir. et-Tikrîti sonuç kısmında İbnu'ş-Şecerî'nin nahivde genel olarak Basralı dilcilerle aynı görüşleri paylaştığını, çok az meselede Kûfeli dilcileri desteklediğini aktarmıştır. Bu bağlamda et-Tikrîti'nin bu çalışmasının İbnu'ş-Şecerî'nin nahve dair görüş ve yöntemini anlamada önemli bir eser olduğunu söyleyebiliriz.

*İbnu'ş-Şecerî'nin nahve dair görüşlerini inceleyen diğer bir önemli eser ise Mahmûd Muhammed et-Tanâhî'nin İbnu'ş-Şecerî ve Ârâuhû'n-Nahviyye* adlı doktora tezi (Kâhire Üniversitesi, 1978) çalışmasıdır. et-Tanâhî ayrıca *el-Emâlî*'nin tamamını tahkik ederek geniş bir mukaddimeyle birlikte 1992 yılında Kâhire'de yayımlamıştır. et-Tanâhî mukaddimeyi üç bölümde ele almıştır. Birinci bölümde müellifin hayatını, ikinci bölümde ise müellifin nahve dair görüşlerini zikretmiştir. et-Tanâhî müellifin bu görüşlerini altmış dört maddede toplamıştır. Ayrıca bu bölümde *el-Emâlî*'deki irâb olgusundan, hazfden, eserdeki istişâd metodundan, eserin kaynaklarından, etkilediği dilcilerden, müellifin mensup olduğu dil ekolünden bahsetmiştir. et-Tanâhî de et-Tikrîti gibi İbnu'ş-Şecerî'nin Basra ekolüne mensup

147 el-Bağdâdi, *Hizânetü'l-edeb*, I, 5.

148 İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, 300.

149 Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI, 2775.

olduğunu söylemiştir. Üçüncü bölümde ise emâli kavramını açıklamış, müellifin eserindeki metodunu zikretmiştir. *et-Tanâhî'nin tahkiki ve mukaddimesi İbnu'ş-Şecerî ve el-Emâli'si* üzerine çalışan araştırmacılar için önemli bir kaynak konumundadır.

Zikrettiğimiz bu iki eserde İbnu'ş-Şecerî'nin nahve dair görüşleri ayrıntılı olarak bulunabilir. Burada örnek olması açısından birkaç görüşünü zikretmek istiyoruz:

*İbnu'ş-Şecerî* ism-i işaretin zamir yerine kullanılabileceğini söylemiştir.<sup>150</sup> Örneğin, "إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" "Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur."<sup>151</sup> ayetteki أُولَئِكَ ism-i işareti zamirin yerini almıştır. Takdîri ise şu şekildedir: "كُلُّهُنَّ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا" "Onların hepsi o şeyden sorumludurlar."

*İbnu'ş-Şecerî'ye göre gayr-i âkil müzekker kelimelerin çoğulunun elif-ta (ات) ile gelmesi caizdir. مَكَانٌ kelimesinin çoğulunun مَكَانَاتٌ şeklinde gelmesi gibi. Bu durumu şu ayetin tefsirini yaparken de zikretmiştir: "لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ" "Andolsun ki, Allah birçok yerde size yardım etmiştir."<sup>152</sup> Ona göre, ayetteki فِي مَوَاطِنَ yani مَكَانَاتٍ "savaş yerleri" anlamındadır.<sup>153</sup> Görüldüğü üzere ayeti tefsir ederken مَوَاطِنَ kelimesinin karşılığı olarak مَكَانَاتٌ kelimesini vermiştir.*

*İbnu'ş-Şecerî bir kelimenin çoğulunun çoğulunun çoğulu (جَمْعُ جَمْعِ الْجَمْعِ) olabileceğini de söylemiş ve buna أَصِيلٌ kelimesini örnek vermiştir. Ona göre bu kelimenin çoğulu أَصِيلٌ onun da çoğulu أَصَالٌ olup bu kelimenin de çoğulu ise أَصَائِلٌ şeklindedir. İbnu'ş-Şecerî'nin bu görüşü talebesi İbnu'l-Haşşâb tarafından eleştirilmiştir.<sup>154</sup>*

*İbnu'ş-Şecerî لَدُنْ kelimesinin مِنْ harfi ceri olmaksızın kullanımının az olduğunu söyleyen İbn Cinnî'yi (ö. 392/1002) eleştirmiştir. Bu duruma şiirlerden örnekler vermiştir. Küseyyir'e (ö. 105/723) ait şu beyit gibi:<sup>155</sup>*

وَمَا زِلْتُ مِنْ كَيْلِي لَدُنْ أَنْ عَرَفْتَهَا ... لِكَالْهَائِمِ الْمُقْصَى بِكُلِّ مَكَانٍ

"Leylâyı tanıdığımдан beri (sürüsünden) uzaklaştırılmış her tarafa giden şaşkın (deve) gibiyim."

150 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 103.

151 el-İsrâ 17/36.

152 et-Tevbe 9/25.

153 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 272.

154 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 381-382.

155 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 338-339.

*İbnu'ş-Şecerî nahivde önemli tartışmalardan birisi olan zunbûriyye meselesinde Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) görüşünün doğru olduğunu aktarmıştır. Zunbûriyye meselesi Sîbeveyhi (ö. 180/796) ve el-Kisâî (ö. 189/805) arasında gerçekleşen bir münâzaradır. Buna göre, nahiv meselelerini konuşmak için bir araya gelen bu iki dil âliminden el-Kisâî, Sîbeveyhi'ye كُنْتُ أَظُنُّ أَنَّ الْعُقْرَبَ أَشَدَّ لِسْعَةً مِنَ الرَّئِبُورِ فَإِذَا هُوَ هِيَ "Ben akrep sokmasının eşek arısının sokmasından daha şiddetli olduğunu zannediyordum. Bir de ne olsun o da onun gibiymiş" cümlesinin son kelimesinin merfû mu yoksa mansûb mu okunacağını sormuş. Sîbeveyhi de فَإِذَا هُوَ هِيَ şeklinde merfû olarak okunması gerektiğini söylemiştir. el-Kisâî ise bu okumanın hatalı (lahn) olduğunu doğrusunun ise هُوَ إِيَاهَا şeklinde mansûb olması gerektiğini ifade etmiştir. Sîbeveyhi de kendi görüşünde ısrar edince münâzarayı düzenleyen Yahyâ b. Hâlid ihtilafı gidermek için kimin hakem olacağını sormuş, el-Kisâî ise her taraftan gelerek kapıda bekleyen ve Arapçayı en fasih şekilde konuşan bedevî Arapların olduğunu ve onlara bu durumun sorulmasının uygun olacağını belirtmiştir. Kapıda bekleyen ve hakemliklerine müracaat edilen bedeviler arasında yer alan Ebû Fak'as, Ebû Ziyâd, Ebu'l-Cerrâh, Ebû Servân içeriye girmişler, mesele onlara aktarıldığında ise, bunlar el-Kisâî'nin kullanımını doğru bulmuşlardır.<sup>156</sup> Zunbûriyye meselesinin ve bu meselenin arka planının Basra ve Kûfe ekollerinin görüşlerinin değerlendirilmesi noktasında önemli bir yeri vardır.<sup>157</sup> İki ekol arasındaki temel meselelerden birisi olan bu konuda İbnu'ş-Şecerî çoğu meselede olduğu gibi Basra ekolünün görüşünü desteklemiştir. Bu mesele bir anlamda İbnu'ş-Şecerî'nin hangi ekole mensup olduğunu da gösteren bir durumdur.*

## 9.2. Sarf

*el-Emâli'de geniş bir şekilde ele alınan konulardan birisi de hiç şüphesiz sarf ilmidir. İbnu'ş-Şecerî'nin el-Emâli'sindeki sarfa dair görüşleri bazı bilimsel çalışmalara da konu olmuştur. Bunlardan birisi de Ahmet Tekin tarafından hazırlanmış olan İbnu'ş-Şecerî'nin el-Emâli Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi adlı çalışmadır. Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında Arap edebiyatında emâli geleneği üzerinde durulmuş, birinci bölümde İbnu'ş-Şecerî'nin hayatı ve eserle*

156 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 348-349; İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilil-hilâf*, (el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003), II, 576.

157 Bkz., Nevin Karabela, "Zunbûriyye Tartışması ve Arka Planı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler*, 2 (2001): 257-264.

ilgili bazı konular işlenmiştir. Çalışmanın temelini teşkil eden ve İbnu'ş-Şecerî'nin sarfa dair görüşlerinin ele alındığı ikinci bölümde ise mîzan-mevzûn, fiiller, te'kid nunları, mastarlar, ism-i tafdil, sıfat-ı müşebbehe, taaccûb, ism-i mensûb, tekil-i kil-çoğul lafızlar, maksûr-memdu'd-menkûs isimler, i'lâl, ibdâl, idğâm vasl-kat' hemzeleri gibi konular ele alınmıştır.

*el-Emâli*'de sarfa dair bilgiler seksen dört meclisin tamamına yayılmış bir şekildedir. Müellif bir ayeti, hadisi veya bir şiiri tahlil ederken buralarda geçen kelimelerin sarf yönleriyle ilgili bilgileri aktarmıştır. Bununla birlikte eserdeki sarfla ilgili kuralların nahve dair daha az oluşu o döneme kadar bu kuralların tespitinin yapılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bu açıdan İbnu'ş-Şecerî'nin sarf ilmine dair görüşleri önceki dilcilerin görüşlerinden çok farklı olmayıp genellikle onları pekiştiren ve açıklayan türden görüşlerdir. Nitekim eserdeki sarfa dair bilgilere Sibeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*'ında, el-Müberred'in (ö. 286/900) *el-Muktedab*'ında ve İbnu's-Ser-râc'ın (ö. 316/929) *el-Usûl*'ünde görmekteyiz. Fakat İbnu'ş-Şecerî'nin vermiş olduğu bilgilerin daha detaylı ve sistematik olduğu söylenebilir.<sup>158</sup>

*İbnu'ş-Şecerî'nin el-Emâli*'sindeki sarfla ilgili görüşleri hakkında fikir vermesi açısından birkaç örnek vermek istiyoruz:

*İbnu'ş-Şecerî edilgen fiiller için فَاعِلُهُ لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ*<sup>159</sup> ve الْمَبْنِيُّ لِلْمَفْعُولِ ifadesini<sup>160</sup> kullanırken etken fiiller için ise لِلفَاعِلِ الْمَبْنِيُّ ifadesini<sup>161</sup> ve سُمِّيَ فَاعِلُهُ ifadesini<sup>162</sup> kullanmıştır. Bazı fiillerin ise sürekli edilgen olarak geleceğini söylemiştir.<sup>163</sup> Örnek olarak ise Şerif er-Radi'nin (ö. 406/1015) divanından şu beyti vermiştir:

تُرْهَى عَلَى تِلْكَ الظَّبَا ... ءِ فَلَيْتَ شِعْرِي مَنْ أَبَاهَا

"Şu ceylana karşı kibirleniliyor, keşke babasının kim olduğunu bilseydim."

*İbnu'ş-Şecerî* تُرْهَى fiilinin aslının زهو olup kibir manasında kullanıldığını söylemiştir. Fiilin mechûl halde kullanıldığını ifade eden İbnu'ş-Şecerî أَنْتَ مَرْهُوٌّ ve رُهِيتَ عَلَيْنَا gibi

158 Ahmet Tekin, *İbnu'ş-Şecerî'nin el-Emâli Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019), 154.

159 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 46; 232.

160 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 314.

161 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 518.

162 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 200.

163 Tekin, *İbnu'ş-Şecerî'nin el-Emâli Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*, 95.

ifadelerin “kibirlendin” manasında olduğunu aktarmıştır. Ona göre bu fiil malûm olarak kullanılmaz.<sup>164</sup>

*İbnu’ş-Şecerî cümlede fiili veya ismi zikredilen mastarların yerine zamir getirmenin daha güzel olduğunu söylemiş ve şu ayeti örnek olarak vermiştir:*

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا أُتِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ

“Allah’ın kendilerine lütfundan verdiği nimetlerde cimrilik edenler, bunun, kendileri için hayırlı olduğunu sanmasınlar. Bilakis, o kendileri için bir şerddir.”<sup>165</sup> Ayetinde يَبْخُلُونَ fiilinin mastarı yerine هُو zamiri kullanılmıştır.<sup>166</sup>

### 9.3. Belâgat

*İbnu’ş-Şecerî’nin eserinde geniş olarak ele aldığı konulardan birisi de belâgattir. Müellif özellikle meânî ilmi üzerinde durmuş ve bazı meclislerini bu konuya ayırmış<sup>167</sup> bunun yanı sıra beyân ve bedî ilmiyle alakalı bazı sanatları açıklamıştır.*

Meânî ilminin altında haber-inşâ meselesini inceleyen İbnu’ş-Şecerî haberin, meânî ilminin en geniş konusu olduğunu söylemiş ve haberi “haber kendisinde doğruluk veya yanlılık bulunan sözdür” şeklinde tarif etmiştir.<sup>168</sup> Haberin tarifini yaptıktan sonra haber cümlelerinin ifade ettiği manalar üzerinde durmuştur. Bu anlamda şu durumlara ilgili örnekler vererek izah etmiştir. Emir ifade eden haber,<sup>169</sup> ta’ziye (teselli) ve sabır anlamında emir ifade eden haber,<sup>170</sup> nehiy ifade eden haber,<sup>171</sup> terbiye amacı güden emir ifade eden haber,<sup>172</sup> ibâha ifade eden haber,<sup>173</sup> nedb ifade eden haber,<sup>174</sup> duâ ifade eden haber,<sup>175</sup> **igrâ ifade eden**

164 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 46.

165 Âl-i İmrân 3/180.

166 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 37, 385, 507; Tekin, *İbnu’ş-Şecerî’nin el-Emâli Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*, 110.

167 Bkz. İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 314-435.

168 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 390, 424; II, 80.

169 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 392.

170 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 393.

171 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 393.

172 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 394.

173 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 394.

174 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 394.

175 İbnu’ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 395; II, 150. Ayrıca bkz. I, 253.

**haber**,<sup>176</sup> vaîd ifade eden haber,<sup>177</sup> lafzen olumlu cümle olmakla manası olumsuz olan haber.<sup>178</sup>

Müellif diğer belâgatçılardan farklı olarak haber başlığı altında taaccub, kasev ve cezâyı (cevap cümlesi)<sup>179</sup> da işlemiştir. Ona göre, taaccubda mübâlağa manası olup habere dâhildir. Çünkü bir kimse ما أَحْسَنَ زَيْدًا "Zeyd ne kadar da güzel!" dediği zaman aslında زَيْدٌ حَسَنٌ جِدًّا "Zeyd çok güzel oldu" demek istemiştir. Dolayısıyla ona göre, kastedilen mana itibarıyla taaccubun haberin içerisinde olması daha doğrudur.<sup>180</sup>

Kasem bazı belâgatçılar tarafından gayr-i talebî inşâ altında değerlendirilmekle birlikte<sup>181</sup> İbnu's-Şecerî'ye göre kasem de haber çeşitlerindedir. Örneğin, أَقْسِمُ بِاللَّهِ لَأَفْعَلَنَّ "Allah'a yemin olsun ki, (o işi) yapacağım." "Allah'a yemin olsun ki gideceğim" gibi. Müellif kasemin doğrulanabilir veya yanlışlanabilir olduğundan dolayı haberin altında değerlendirmiştir.

*İbnu's-Şecerî'nin inşâ kavramının genel bir tanımını yapmadığını görmekteyiz.* Bununla birlikte emir, nehiy ve istifhâmın cümledeki haberî manayı zayıflattığını çünkü haberde doğruluk ve yanlışlık ihtimali söz konusu olduğunu ama bahsi geçen cümle çeşitlerinde böyle bir durumun olmadığına dikkat çekmiştir.<sup>182</sup> Buradan hareketle İbnu's-Şecerî'nin inşâyı, haberin zıddı olarak "Kendisinde doğruluk ve yanlışlık ihtimali olmayan sözdür" şeklinde tanımladığını söyleyebiliriz. Ayrıca inşâda talebî, gayr-i talebî ayrımını da kabul etmediğini anlamaktayız. Zira gayr-i talebî inşâ altında değerlendirilen taaccubu, kasemi habere dâhil etmiştir. Bu anlamda inşâ başlığı altında istifhâm, emir, nehiy, nidâ ve temennîyi ele alarak açıklamıştır.

Müellif meânî ilminde haber-inşâ meselesinin yanı sıra iltifât,<sup>183</sup> kalb,<sup>184</sup> tağlîb<sup>185</sup> ve hazf gibi konulara temas etmiştir. Bunlardan özellikle hazf konusu üzerinde duran İbnu's-Şecerî hazfle ilgili şunları söyler: "İhtisâr (icâz) maksadıyla

176 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 396.

177 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 399.

178 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 399.

179 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 390.

180 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 390. Ayrıca İbnu's-Şecerî 59. ve 60. Meclislerde taaccub meselesini detaylı olarak ele almıştır. Bkz. *el-Emâli*, II, 381-422; II, 401.

181 Sadeddîn Mesûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-miftâh*, (Beirut: yy, 2013), 406.

182 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 80.

183 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 176.

184 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 135-136.

185 İbnu's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 19.

yapılan hazfler Arap sözlerinin en fasih olan şeklidir. Çünkü kelam mahzûfa ihtiyaç duyduğundan ve mana da ancak onunla tamamlandığından mahzûf söylenmiş gibi kabul edilir.<sup>186</sup> Bunun yanı sıra otuz dokuzuncu meclisin ortasından elli altıncı meclisin sonuna kadar yaklaşık on yedi mecliste hazf konusunu işleyen İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*'sinde en uzun değindiği konulardan birisi hazf olmuştur.

*İbnu's-Şecerî* belâgatın üç ana bölümünden birisi olan *beyân* ilminden eserinde birçok farklı meclislerde işlediği teşbîh, istiâre, mecâz ve kinâye sanatlarını örnekler üzerinden açıklamıştır. *Bedî' ilminden* ise cinâs,<sup>187</sup> mübâlağa,<sup>188</sup> aksu'z-zâhir,<sup>189</sup> tarsi,<sup>190</sup> *tıbâk*,<sup>191</sup> te'kidu'l-medh bimâ yüşbihu'z-zem,<sup>192</sup> tazmîn,<sup>193</sup> tevcîh,<sup>194</sup> *istitbâ'*,<sup>195</sup> mukâbele,<sup>196</sup> ittisa'<sup>197</sup> gibi sanatları ele almıştır.

#### 9.4. Lugat

*İbnu's-Şecerî*'nin üzerinde durduğu önemli konulardan birisi de *lugat*tır. *İbnu's-Şecerî* kelimelerin delâletlerine, iştikâkına önem vermiş özellikle şevâhid olarak getirdiği ayet, hadis, şiiir ve mesellerde garip olsun veya olmasın bütün lafızların izahını yapmaya çalışmıştır. Ayrıca bu izahları yaparken İbnu's-Sikkît (ö. 244/858),<sup>198</sup> İbn Kuteybe (ö. 276/889),<sup>199</sup> İbn Dureyd (ö. 321/933),<sup>200</sup> İbn Fâris (ö. 395/1004)<sup>201</sup> gibi meşhur dilcilerden nakillerde de bulunmuştur. Bu dilcilerin görüşlerini aktarmakla kalmamış, onlar arasından zayıf bulduğu görüşleri eleştirmiş, doğru bulduğu görüşleri pekiştirmiş, ayrıca dilcilerin görüşleri arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları ortaya koymuştur.<sup>202</sup>

186 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 123.

187 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 87.

188 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 280, 284; II, 18.

189 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 297-298.

190 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 380.

191 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 185.

192 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 276.

193 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 433.

194 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 72.

195 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 136-137, 239.

196 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 502; III, 242.

197 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 53.

198 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 183, 219, 397, 417; II, 170-171, 190, 536, 555.

199 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 78, 80-81, 226, 238; II, 462, 570; III, 227.

200 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 148, 229; II, 488; III, 110.

201 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, II, 487-488; III, 95, 110.

202 İbnu's-Şecerî, *el-Emâlî*, I, 220; II, 233-234, 488.



*İbnu'ş-Şecerî'nin yapmış olduğu lugavî izahlardan birkaçını örnek olarak vermek istiyoruz:*

لَا يَسْتَكِينُ الرَّعْبُ بَيْنَ ضُلُوعِهِ ... يَوْمًا وَلَا الْإِحْسَانُ أَنْ لَا يُحْسِنَا

"Korku onun göğsünde bir gün bile kendine yer bulamaz. İyilik yapmaya da iyilik yapmaz." İbnu'ş-Şecerî, el-Müte'nebbî'ye (ö. 354/965) ait bu beyitte geçen الْإِحْسَانُ kelimesini şu şekilde açıklar:<sup>203</sup> İhsan kelimesinin sözlükte iki anlamı vardır. Bunlardan birincisi *iyilik yapmak ve nimet vermekle* aynı anlamda olup *kötülük yapmanın zıddıdır*. Ayrıca bu kelimenin fiili إلى veya ب harfi ceriyle müteaddî olur. Örneğin, "وَأَحْسِنُ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ" *"Allah'ın sana iyilik yaptığı gibi sen de iyilik yap."*<sup>204</sup> İhsan kelimesinin sözlükteki ikinci manası ise, *bir işi sağlam yapmak* anlamındadır. Örneğin, "وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا" *"Onlar sağlam bir iş yaptıklarını sanıyorlardı."*<sup>205</sup>

*İbnu'ş-Şecerî* جَمٌّ غَفِيرٌ "çok kalabalık" ifadesinin izahını şu şekilde yapar: جَمٌّ çok anlamındadır. Örneğin, "وَتَجِبُونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا" *"Malı da pek çok seviyorsunuz."*<sup>206</sup> غَفِيرٌ ise örtmek anlamındadır. Günahları örtmek anlamındaki غُفْرَانٌ ve savaşlarda başı örten alet anlamında مِغْفَرٌ kelimeleri de aynı kökten gelir. جَمٌّ غَفِيرٌ ifadesi ise insanların çokça olup yeryüzünü örttüklerinden dolayı bu şekilde kullanılır.<sup>207</sup>

*İbnu'ş-Şecerî* lâmul filleri *hazfedilmiş kelimelerin izahını yaptığı kırk dokuzuncu mecliste* دَدٌ kelimesini de onlar arasında zikretmiş ve kelimenin aslının دَدٌ olduğunu söylemiştir. Kelimenin *oyun ve eğlence* anlamında kullanıldığını ifade eden müellif bu duruma şu hadis-i şerifi istişhâd olarak getirmiştir:<sup>208</sup>

مَا أَنَا مِنْ دَدٍ وَلَا الدَّدُ مِنِّي

"Ben oyun ve eğlence ehlinde değilim ve oyun-eğlence benim özelliğim değildir."<sup>209</sup> Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü üzere İbnu'ş-Şecerî kelimelerin sözlük anlamlarını verip izahını yaparken getirdiği şâhidlerle de görüşünü desteklemektedir.

203 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 192.

204 el-Kasas 28/77.

205 el-Kehf 18/104.

206 el-Fecr 89/20.

207 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, III, 20.

208 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 232-233.

209 Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Gâribu'l-Hadis*, (Beyrut: 1976), I, 40; Buhârî, *Edebu'l-Müfred*, (Beyrut: yy, 1989), 274.

### 9.5. Tefsir-Kıraat

İbnu'ş-Şecerî sarf, nahiv meselelerini ele alırken Kurân-ı Kerîm'den çokça istişhâdda bulunmuştur. İstişhâd olarak getirdiği bu ayetlerin tefsir ve irâbını da yapmıştır. Bunun yanı sıra müellif yedinci,<sup>210</sup> sekizinci,<sup>211</sup> dokuzuncu,<sup>212</sup> onuncu,<sup>213</sup> yirmi üçüncü<sup>214</sup> meclisleri ve diğer meclislerin bazı bölümlerini bir kısım ayetlerin tefsir ve irâbına ayırmıştır.<sup>215</sup> İbnu'ş-Şecerî'nin tefsirini yaptığı ayetlerden birkaçı şu şekildedir:

فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ

"Boynunu ve bacaklarını kesmeye başladı."<sup>216</sup> Ayetteki طَفِقَ fiili efâl-i mukârebeden olup *başladı* anlamındadır. مَسْحًا ise *kesmek* anlamındadır. Deniz canlısı olan *timsahla* aynı kökten gelir. Çünkü timsahta dişleriyle kılıcın kestiği gibi keser.<sup>217</sup> İbnu'ş-Şecerî burada مَسَحَ kelimesine birçok müfessirden farklı anlam verir. Bir başka örnek ise şu ayettir:

اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا

"Ey Dâvûd ailesi, şükredin."<sup>218</sup> İbnu'ş-Şecerî ayet-i kerimedeki اِعْمَلُوا شُكْرًا ifadesinin farklı bir kullanım olduğu üzerinde durmuştur. Zirâ Kurân-ı Kerîm'in diğer yerlerinde geçen الشُّكْرُ şükür kelimesi اِعْمَلُوا fiiliyle birlikte kullanılmaz. Örneğin, وَأَشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ "O'na şükredin. O'na döndürüleceksiniz."<sup>219</sup> Ayrıca İbnu'ş-Şecerî Arapların شَكَرْتُ لِفُلَانٍ "Falancaya teşekkür ettim" ifadesini kullanırken, عَمِلْتُ لَهُ شُكْرًا ifadesini ise kullanmadıklarını söyler. İbnu'ş-Şecerî ayetteki bu kullanımın bazı kişiler tarafından kendisine sorulduğunu söyler ve bu duruma şu şekilde cevap verir: Ayette geçen شُكْرًا kelimesi mefûlun bih değil, mefûlun lehtir. اِعْمَلُوا fiilinin mefûlu ise hazfolunmuştur. Takdîri ise şu şekildedir: اِعْمَلُوا الْأَعْمَالَ الصَّالِحَةَ

210 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 66.

211 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 71.

212 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 83.

213 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 95.

214 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 228.

215 Örnek için bkz.; İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 220; II, 431; III, 100.

216 Sâd 38/33.

217 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 92.

218 Sebe 34/13.

219 el-Ankebût 29/17.

وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ  
 "Bu nimetlere şükretmek için, sâlih ameller yapın."<sup>220</sup> Müellifin tefsirini yaptığı ayetlerden bir diğer örnek şudur:

وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ

"Andolsun biz, daha önce de Âdem'e ahit vermiştik. Ne var ki o, (ahdi) unuttu."<sup>221</sup> İbnuş-Şecerî'ye göre ayetteki نَسِيَ "unuttu" ifadesi تَرَكَ "terk etti" anlamındadır. Benzer bir kullanım da şu ayette vardır: تَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ "Onlar Allah'ı unuttular; Allah da onları unuttu."<sup>222</sup> Ayetin takdîri: تَرَكُوا طَاعَةَ اللَّهِ فَتَرَكَهُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ "Onlar Allah'a itaati terk ettiler, Allah da onları rahmetinden terk etti (uzaklaştırdı)" şeklindedir.<sup>223</sup>

İbnuş-Şecerî yukarıda örneklerini zikretmeye çalıştığımız tefsirlerinin yanı sıra bazı ayetlerin sebebi nüzûluna dair bilgiler de nakletmiştir. Örneğin, Enfâl sûresinin ilk ayetlerine değinirken şu açıklamaları yapmıştır: Bazı sahabenin Bedir Savaşı'na olan ilgisizliğini gören Hz. Peygamber (a.s.) onları teşvik amacıyla ganimet mallarından kendilerine verileceğini söylemiş ancak savaştan sonra ganimet mallarının paylaşımında sorun yaşanınca قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ "De ki: Ganimetler Allah ve Peygamber'e aittir"<sup>224</sup> ayeti nâzil olmuştur. Ancak bu durum bazı sahabenin hoşuna gitmemiştir. Bunun üzerine فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلَحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ "Allah'tan korkun, aranızı düzeltin, Allah ve Resûlüne itaat edin"<sup>225</sup> ayeti nâzil olmuştur. Yani, "Allah ve Rasûlü ganimet konusunda size ne emrediyorsa onu kabul edin" anlamında bir bakıma sahabe uyarılmıştır.<sup>226</sup>

İbnuş-Şecerî eserinde kıraatler üzerinde de durmuş, bazı harflerin sıfatlarını açıklamış,<sup>227</sup> ayetlerin farklı vecihlerinden bahsetmiş ve bunları istişhâd olarak da kullanmıştır. Müellif diğer dilcilerden farklı olarak şâz kıraatleri de istişhâd olarak kullanmıştır.<sup>228</sup> Ayrıca kıraatlerden bahsederken kendisinin hangi kıraati

220 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 126.

221 Tâ-hâ 20/115.

222 et-Tevbe 9/67.

223 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 323.

224 el-Enfâl 8/1.

225 el-Enfâl 8/1.

226 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 131-132; III, 186.

227 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 99.

228 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 69, 85, 86, 112, 146, 225, 229, 232, 319, 384, 396, 429; II, 42, 46, 86, 172, 187, 189, 222, 237, 304, 306, 368, 419, 431, 522, 526, 550; III, 10, 43, 113, 203, 220.

kabul ettiğini ve bunun gerekçelerini de izah etmiştir. İbnu'ş-Şecerî kıraatla aynı anlamda harf terimini de kullanmıştır.<sup>229</sup>

*İbnu'ş-Şecerî'nin kıraat meselesine yaklaşımla ilgili fikir vermesi açısından birkaç örnek zikretmek istiyoruz:*

هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ  
وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

*"Sizi acı bir azaptan kurtaracak ticareti size göstereyim mi? Allah'a ve Rasûlü'ne inanın ve Allah yolunda cihad edin."*<sup>230</sup> İbnu'ş-Şecerî ayet-i kerimedeki تُوْمِنُونَ آمِنُوا ifadelerinin anlamının "iman ediyorsunuz ve cihad ediyorsunuz" olarak "iman edin ve cihad edin" şeklinde emir anlamında olduğunu ve وَجَاهِدُوا olarak gelen Abdullâh b. Mesûd (ö. 32/652-53) kıraatının de bunun delili olduğunu söylemiştir.<sup>231</sup>

*İbnu'ş-Şecerî kıraat-ı seb'a arasından tercihte de bulunmuştur. Örneğin,*

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ

*"Sen de sabah akşam Rablerine dua edenlerle birlikte sabret"*<sup>232</sup> ayetindeki بِالْغَدَاةِ lafzını İbn Âmir (ö. 118/736) بِالْغَدْوَةِ şeklinde okumuştur. İbnu'ş-Şecerî ise İbn Âmir kıraatını zayıf bulmuş ve diğer kıraatin neden daha doğru olduğunu geniş bir şekilde izah etmiştir.<sup>233</sup>

Son olarak İbnu'ş-Şecerî'nin şâz kıraatlerden vermiş olduğu bir örnekle bu konuyu noktalamak istiyoruz. Müellif mastar ve ism-i mefûllerin aynı anlama gelebileceği durumu açıklarken şâz kıraattan gelen şu okuyuşu örnek olarak vermiştir: وَمَنْ يُهِنِ اللهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرَمٍ *"Allah, kimi alçaltırsa ona saygınlık kazandıracak hiçbir kimse yoktur"*<sup>234</sup> Ona göre, ayetindeki مُكْرَمٍ ism-i mefûlu şâz bir okuyuş olup اِكْرَامٍ anlamındadır.<sup>235</sup>

229 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 396

230 es-Saff, 61/10-11.

231 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 395-396.

232 el-Kehf 18/28.

233 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 220-221.

234 el-Hacc 22/18.

235 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 319; ayetin Âsım kıraati مِنَ الْمُكْرَمِ şeklinde dir.

## 9.6. Hadis

*İbnü's-Şecerî eserinin değişik yerlerinde otuz yedi farklı hadis kullanmıştır.*<sup>236</sup> Bazı meselelere istiḥâd olarak kullandığı hadislerin şerh ve irâbını yapmıştır. İbnü's-Şecerî ayet ve şiirlere göre ise hadisleri daha az kullanmıştır. Örneğin,

الآن حمى الوطيسُ

"İşte şimdi tandır tutuştı (savaş kızıştı)."<sup>237</sup> İbnü's-Şecerî bir beyitte geçen الوطيسُ kelimesinin izahını yaparken bu hadisi istiḥâd olarak getirmiştir. Ona göre, الوطيسُ kelimesinin üç anlamı vardır. Birincisi *savaş meydanı*, ikincisi *demir tandır*, diğeri ise *ekmek yapılan çukur* anlamına gelir. Bu hadiste kastedilen ise savaştır. Hz. Peygamber bu sözü Huneyn Gazvesi'nde söylemiştir. Burada savaşın ateşini tandırın ateşine benzetmiş ve bununla savaşın hareketlilik kazandığını ifade etmiştir.<sup>238</sup>

*İbnü's-Şecerî* اِنْ şart edatının kullanıldığı bazı durumlarda fiilin hafzedileceğini söylemiş ve buna şu hadis-i şerifi örnek olarak vermiştir: النَّاسُ مَجْزُيُونَ بِأَعْمَالِهِمْ، اِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَاِنْ شَرًّا فَشَرٌّ "İnsanlar yaptıklarının karşılığını görürler, eğer hayır (yaparlarsa) hayırla karşılığını alır, eğer şer (yaparlarsa) şerle karşılığını alırlar." Hadis-i şerifinde şart edatından sonraki fiillerin hafzedildiğini ve takdîrinin اِنْ كَانَ اِنْ اَعْمَلْتُمْ خَيْرًا فَجَزَاؤُهُمْ خَيْرٌ، وَاِنْ كَانَ اَعْمَلْتُمْ شَرًّا فَجَزَاؤُهُمْ شَرٌّ şeklinde olduğunu söyler.<sup>239</sup>

*İbnü's-Şecerî yaptığı hadis şerhlerinin yanı sıra bazı hadislerin sebab-i vurûdunu da açıklamıştır.*<sup>240</sup> Örneğin، وَاَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ الْحَمْدَ لِلَّهِ "Sabah akşam Rablerinin rızasını dileyerek O'na dua edenlerle beraber sen de sabret."<sup>241</sup> ayeti nâzil olunca Hz. Peygamber (a.s.) şöyle buyurmuştur: اَلَّذِي جَعَلَ مِنْ اُمَّتِي مَنْ اَمَرْتُ اَنْ اَصْبِرَ نَفْسِي مَعَهُمْ sabretmekle emrolduğum kimseler yaratan Allah'a hamd olsun"<sup>242</sup>

236 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, III, 353-354.

237 Müslim, *Kitâbu'l-Cihâd ve's-Siyer*, 28.

238 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, III, 215-216.

239 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 95.

240 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 220-222.

241 el-Kehf 18/28.

242 Ebû Dâvud, *Sünen*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, tsz.), III, 362; İbnü's-Şecerî eserinde hadisinden farklı bir rivayetini nakletmiştir.

### 9.7. Fıkıh

*İbnu'ş-Şecerî eserinde Arap dilinin yanı sıra kimi zaman başka konulara da değinmiştir.* Bu konulardan birisi de fıkıhtır. Müellif *el-Emâli*'de farklı meclislerde at eti yemenin hükmünden,<sup>243</sup> had cezası gerektiren sözlerden,<sup>244</sup> alışverişte şahit tutmanın hükmünden<sup>245</sup> ve talak konusundan<sup>246</sup> bahsetmiştir. Örneğin, *İbnu'ş-Şecerî Mâlik b. Enes'in at eti yenilmemesi gerektiği görüşünde olduğunu aktarmıştır.* *“Atları, katırları ve eşekleri binmeniz ve (gözlere) zinet olsun diye (yarattı)”*<sup>247</sup> ayetini bu duruma delil olarak getirmiştir. Deve ile ilgili şu ayetle de *لَيَرْكَبُوا مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ* “*Kimine binesiniz, kimini yiyesiniz diye sizin için (hayvanları yarattı)*”<sup>248</sup> bu görüşü desteklemiştir.<sup>249</sup>

*İbnu'ş-Şecerî had cezasını gerektiren sözler ile ilgili de bilgi aktarmıştır.* Örneğin, birisine *يَأْفَسُقُ* “*ey (Fâsık) zinakâr*” dendiğinde bu bir haberdir. Çünkü bu nidâ doğruluk ve yanlışlık ifade eder. Ona göre, fukâha bu sözü söyleyen bir iftiracıya had cezasının uygulanması gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>250</sup>

*İbnu'ş-Şecerî emrin te'dîb ve irşâd ifade ettiği durumları izah ederken de fikhî bir meseleye değinmiştir.* Ona göre, emrin te'dîb ve irşâd anlamında kullanılması o işin daha sağlam ve düzgün yapılması içindir.<sup>251</sup> Örneğin,

وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ

*“Alışveriş yaptığınız zaman şahit tutun.”*<sup>252</sup> alışveriş esnasında şahit tutulmadığı durumların alışverişi ifsâd etmeyeceği hususunda ulemânın ittifak ettiğini belirten İbnu'ş-Şecerî buradaki şahit tutulma emrinin ise te'dîb ve irşâd amacıyla söylendiğini ifade etmiştir.

Genel olarak şunu söyleyebiliriz ki, İbnu'ş-Şecerî'nin verdiği fikhî bilgilerin hepsi ihtilafı konulardır. Bunlarla ilgili mezheplerin birbirinden farklı görüşleri vardır. Fakat müellif bu ihtilaflara değinmeden bir görüşü zikrederek konuyu geçmiştir.

243 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, 1, 94.

244 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, 1, 389.

245 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, 1, 412.

246 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, 1, 367.

247 en-Nahl 16/8.

248 el-Mümin 40/79.

249 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, 1, 94.

250 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, 1, 389.

251 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâli*, 1, 412.

252 el-Bakara 2/282.

### 9.8. Tarih

*İbnü's-Şecerî eserinde bazı tarihi olaylar, ahbâr,<sup>253</sup> ensâb,<sup>254</sup> ve eyyâmu'l-arab<sup>255</sup> ile ilgili bilgiler de aktarmıştır. Lebîd b. Rebî'a'nın (ö. 40 veya 41/660 veya 661) Müslüman olduktan sonra Hz. Ömer'le (r.a.) (ö. 23/644) arasında geçen bir konuşması,<sup>256</sup> Kays b. Zuheyr ile Rebî' b. Ziyâd arasında zırh pazarlığından kaynaklı bir tartışması,<sup>257</sup> Halife Me'mûn ve Ebû Ali el-Minkarî arasında geçen ve halifenin el-Minkarî'yi azarladığı bir konuşması,<sup>258</sup> Farsların en büyük melikleri arasında saydığı Enûşîrvân ile ilgili bazı tarihi olaylar,<sup>259</sup> Bekr ve Tağlib kabileleri arasında geçen savaşlar,<sup>260</sup> Muğire b. Şu'be (ö. 50/670) ve Hind bt. Nu'mân arasında geçen bir diyalog,<sup>261</sup> Ömer b. Abdulazîz'in (ö. 101/720) hayatından aktarılan bazı olaylar<sup>262</sup> bu anlamda eserde ele alınan konulardandır.*

*İbnü's-Şecerî zikrettiğimiz tarihi bilgiler dışında da eserin değişik yerlerinde bazı nakillerde bulunmuştur. Ancak bunların hepsini burada zikretmek mümkün olmadığından ilgili yerlere işaret ederek<sup>263</sup> bu konuyu geçmek istiyoruz.*

### 9.9. Felsefe

*İbnü's-Şecerî eserinde meşhur filozoflar Aristoteles (m.ö. 384-322) ve Platon'dan (m.ö. 427-347) da alıntılar yapmıştır. Örneğin, el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) beytini:*

ذُو الْعَقْلِ يَشْقَى فِي النَّعِيمِ بِعَقْلِهِ ... وَأَخُو الْجَهَالَةِ فِي الشَّقَاوَةِ يَنْعَمُ

253 Bir şey hakkında naklolunan rivayetler, bilgiler. Bkz. Nihad M. Çetin, "Ahbâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I, 486-489.

254 Arap literatüründe kabilelerin soyunu inceleyen ilim dalı için kullanılan bir terim. Mustafa Fayda, "Ensâb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XI, 244-249.

255 Câhiliye döneminde ve İslâmîyet'in ilk zamanlarında Arap kabileleri arasında meydana gelen savaşlar için kullanılan bir tabir. Mehmet Ali Kapar, "Eyyâmü'l-Arab", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), XII, 14-16.

256 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 20.

257 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 126.

258 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 130.

259 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 141-142.

260 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 171-172.

261 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 450.

262 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, II, 64.

263 İbnü's-Şecerî, *el-Emâli*, I, 23, 26, 175, 253, 254; II, 64, 164, 308, 347, 450, 455, 459, 460, 486; III, 135.

"Bilge kişi akıyla nimet içinde zorluk çeker, cahil ise zorlukta dahi nimetlenir." Aristoteles'e atfettiği "Akıl kötü yaşamın sebebidir" sözüyle açıklar.<sup>264</sup> İbnu'l-Mu'tez'in (ö. 296/908) ise bundan ilham alarak şu beyitleri inşâd ettiğini söyler:

وَحَلَاوَةُ الدُّنْيَا لِجَاهِلِهَا ... وَمَرَارَةُ الدُّنْيَا لِمَنْ عَقَلَا

"Dünyanın tatlılığı cahiledir. Dünyanın acılığı ise akıllıya."

Bir başka yerde ise yine el-Mütenebbî'nin (ö. 354/965) beyitleri üzerinden Aristoteles ve Platon'un ruh-beden ilişkisi hakkındaki görüşlerini aktarmıştır:

تَخَالَفَ النَّاسُ حَتَّى لَا اتَّفَاقَ لَهُمْ ... إِلَّا عَلَى شَجَبٍ وَالْخُلْفُ فِي الشَّجَبِ

"İnsanlar birbiri arasında ihtilafa düştüler ancak ölüm konusunda anlaşılabilirler daha sonra ise onda da ihtilaf ettiler." Şair burada ihtilafın şeklini bir başka beytinde şu şekilde açıklar:

فَقِيلَ تَخَلُّصَ نَفْسِ الْمَرْءِ سَالِمَةً ... وَقِيلَ تَشْرُكُ جِسْمِ الْمَرْءِ فِي الْعَطَبِ

"Denildi ki; kişinin ruhu (bedenden) sağlam bir şekilde çıkar. Ve yine denildi ki; ruh yok olmadığında (ölümde) kişinin bedenine iştirak eder (onunla birlikte ölür)."

İbnu'ş-Şecerî bu beyitleri verdikten sonra mühlidlerin, ruhun da beden gibi yok olacağını söylediklerini aktarır. Aristoteles ve Platon'un ise bu konuda farklı düşündüklerinin rivayet olduğunu söyler. Onlardan birisine göre<sup>265</sup> iyi ruh bedenden çıktıktan sonra yok olmaz. Diğerine göre ise iyi ruh da kötü ruh da yok olmaz. İbnu'ş-Şecerî'ye göre, her kim ki bu görüşü savunursa ruhun dünyada yaptığı hayırlı işlerden dolayı lezzetleneyeceğini iddia etmiştir.<sup>266</sup>

## 10. el-Emâlî'nin Kaynakları

İbnu'ş-Şecerî'nin Arap dili alanında oldukça zengin bir içeriğe sahip olan bu eserini anlayabilmek için onun kaynaklarına dikkatli bakmamız gerekmektedir. Zira

264 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 241. Ayrıca felsefe kitaplarının içeriğiyle ilgili bilgisinin olduğuna dair bkz. İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 240.

265 İbnu'ş-Şecerî burada Aristoteles'i mi yoksa Platon'u mu kastettiğini belirtmemiş olmakla birlikte zikri geçen ilk görüş Platon'a aittir.

266 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, III, 261.



İbnuş-Şecerî kendisinden önce yazılmış, dille ilgili eserlerden azami ölçüde istifade etmeye çalışmış, çok değerli bilgiler aktarmıştır.

*el-Emâli*'yi önemli kılan yönlerinden birisi günümüze ulaşmayan bazı eserlerden aktarımda bulunmasıdır. Örneğin, Ebu'l-Hasan Ahfeş el-Evsât'ın (ö. 215/830) *el-Evsât* adlı eserini, Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *el-Vâsit* adlı eserini bunlar arasında zikredebiliriz. Zirâ bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ından ve el-Müberred'in *el-Muktadab* ve *el-Kâmil* adlı eserlerinden aktardığı bazı bilgilerin bu eserlerin günümüzdeki baskılarında mevcut olmadığı görülmektedir.<sup>267</sup>

*İbnuş-Şecerî eserinde bir dilciyi eleştirirken onun* Arap dilinin bazı temel kitaplarını dikkatli incelemesi gerektiğini söylemiştir. Bunlar arasında ise Halîl b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbu'l-Ayn*'ını İbn Dureyd'in (ö. 321/933) *el-Cemhere*'sini, İbn Fâris'in (ö. 395/1004) *el-Mucmel*'ini, Ebû İbrâhim el-Farâbî'nin (ö. 350/961) *Dîvânu'l-Eddeb*'ini, el-Cevherî'nin (ö. 400/1009) *es-Sihâh*'ını zikretmiştir.<sup>268</sup> Buradan hareketle şunu diyebiliriz ki, İbnuş-Şecerî dille ilgili kendinden önce yazılmış eserlerden haberdar olduğu gibi, onlardan istifade etmekten de geri durmamıştır.

*İbnuş-Şecerî'nin eserinde ilk olarak aktarımda bulunduğu dilci İbn Cinnî* (ö. 1002/392) ve onun meşhur eseri *el-Hasâis*'tir.<sup>269</sup> Bunun yanı sıra, eserinde Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377/987) görüşlerini ona nispet etmeden aktardığı yerler olmuştur.<sup>270</sup>

*İbnuş-Şecerî'nin kendisinden en çok aktarımda bulunduğu dilci ise Sîbeveyhi'dir.* Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) meşhur eseri *el-Kitâb*'ını on bir yerde ismen zikrederken, Sîbeveyhi'nin adını da yüz elli kez zikretmiştir. Sîbeveyhi'den sonra ismini zikrederek nakilde bulunduğu diğer bir önemli dilci ise el-Ferrâ (ö. 207/822) olup altmış dokuz yerde adını zikretmiştir.<sup>271</sup> *Kırk bir meselede Hâlîl b. Ahmed'den* (ö. 791/175) alıntı yapan İbnuş-Şecerî, sadece bir yerde onun meşhur eseri *Kitâbu'l-Ayn*'a ismen değinmiştir.<sup>272</sup> Bunların yanı sıra el-Müberred (ö. 286/900) ve es-Sîrâfî (ö. 368/979) onun en çok istifade ettiği dilciler arasındadır. İbnuş-Şecerî kaynaklardan istifade ederken, kimi zaman sadece müellifin adını verirken kimi zaman eserinin adını da zikretmiştir. Bunlar dışında *İbnuş-Şecerî'nin el-Emâli'sinin kaynakları arasında şu isimleri de zikredebiliriz:*

267 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, (muh. mukaddimesi), I, 112.

268 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 370.

269 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, I, 4.

270 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, (muh. mukaddimesi), I, 132.

271 Tekin, *İbnuş-Şecerî'nin el-Emâli Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*, 64-65.

272 İbnuş-Şecerî, *el-Emâli*, II, 370.

Sıbeveyhi (ö. 180/796), el-Kisâî (ö. 189/805), Kutrub (ö. 210/825), Ahfeş el-Evsat (ö. 215/830), el-Asmaî (ö. 216/831), el-Cermî (ö. 225/840), İbn Sikkît (ö. 244/858), İbn Keysân (ö. 320/932), ez-Zeccâc (ö. 311/923), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), er-Rum-mânî (ö. 384/994), İbn Cinnî (ö. 392/1002), el-Kâdî el-Cürcânî (ö. 392/1001-1002), el-Herevî (ö. 401/1011), er-Rebeî (ö. 420/1029), eş-Şerîf el-Murtaza (ö. 436/1044), Mekkî b. Ebi Tâlib (ö. 437/1045), es-Semânîni (ö. 442/1051), Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057), el-Vâhidî (ö. 468/1076), et-Tebrîzî (ö. 502/1109).<sup>273</sup>

## 11. el-Emâlî'den İstifade Edenler

el-Emâlî özellikle sarf, nahiv, belâgat ve lugat ilmiyle alakalı bilgileri ihtiva ettiğinden bu alanlarla ilgilenen kişilerin her zaman dikkatini çekmiştir. Bu anlamda İbnu'ş-Şecerî kendi döneminde olduğu gibi *el-Emâlî*'siyle kendisinden sonraki dönemlerde yaşayan dilciler üzerinde de etkili olmuştur.

*İbnu'ş-Şecerî'nin kendi çağdaşları arasında nahvi en iyi bilen kişi olduğu rivayet edilmektedir.*<sup>274</sup> Ayrıca lugat, şiir ve edebiyat alanlarında da döneminin önde gelen isimlerinden birisi olduğu rivayet edilen<sup>275</sup> İbnu'ş-Şecerî birçok talebe de yetiştirmiştir. Bunlar arasından kendisini en çok etkilediği en önemli talebesi hiç şüphesiz *İbnu'l-Enbârî'dir. İbnu'ş-Şecerî'nin İbnu'l-Enbârî üzerindeki etkisi eserlerine de yansımıştır. İbnu'l-Enbârî'nin Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ihtilafı konu eden el-İnsâf fi Mesâilî'l-Hilâf* meşhur eserinde hocası İbnu'ş-Şecerî'nin görüşlerine çokça yer vermiştir.<sup>276</sup>

*İbnu'ş-Şecerî'nin etkilediği kişilerden birisi de meşhur müfessir el-Kurtûbî'dir (1273/671). el-Kurtubî ayetlerin tefsirini, irâbını yaparken el-Emâlî'den çok fazla istifade etmiştir.*<sup>277</sup> Yine ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) tefsir alanındaki meşhur eseri *el-Burhân*'da on dokuz yerde *el-Emâlî*'den yararlanmışır.<sup>278</sup>

273 Ayrıntılı bilgi için bkz. İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, (muh. mukaddimesi), I, 112-155.

274 İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-Elibbâ*, 300.

275 Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI, 2775.

276 İbnu'l-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf*, II, 367; Muhammed Hayr el-Hulvânî, *el-Hilâfu'n-nahvi beyne'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn ve Kitâbi'l-İnsâf*, (Halep: Dâru'l-Kalem, 1971), 131-134.

277 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), III, 112; V, 68, 83; VII, 131; XIII, 84; XIV, 347.

278 Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kurân*, (Kâhire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1957), IV, 474. Ayrıca bkz. Mustafa Öztürk, "Zerkeşî'nin Kaynakları -el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme-", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2003): 202.

*İbnu'ş-Şecerî'den azami ölçüde istifade edenlerden birisi de Arap nahvinin önde gelen isimlerinden olan İbn Hişâm'dır (ö. 761/1360). el-Muğnî adlı eserinde İbn Şecerî'den çokça nakilde bulunan İbn Hişâm zaman zaman eleştiriler de yapmıştır.<sup>279</sup> Arap dili ve edebiyatına dair geniş bir ansiklopedi mahiyetinde eser olan *Hızânetu'l-Edeb*'inde Abdulkâdir el-Bağdâdi (ö. 1093/1682) yüz doksan yerde İbnu'ş-Şecerî'nin ismini zikrederek nakilde bulunmuştur. *el-Emâlî*, el-Bağdâdi'nin en çok istifade ettiği eserlerden birisidir.<sup>280</sup> Yine meşhur belâgat âlimlerinden birisi olan Bahâuddin es-Subkî de (ö. 773/1372) *Arûsu'l-Efrâh* adlı eserinde İbnu'ş-Şecerî'den nakilde bulunmuştur.<sup>281</sup>*

Görüldüğü üzere İbnu'ş-Şecerî sarf, nahiv, lügat, belâgat, tefsir gibi farklı alanlardan birçok âlimi etkilemiştir. Yukarıda zikrettiğimiz isimler dışında İbnu'ş-Şecerî'nin etkilediği dilciler arasında şunları zikredebiliriz: el-Ukberî (ö. 616/1219), İbn Ya'îş (ö. 643/1245), el-Muzaffer b. Fadl (ö. 656/1258), İbn 'Ufûr (ö. 669/1270), İbn Mâlik et-Tâî (ö. 672/1274), Radiyuddîn eş-Şâtibî (ö. 684/1285), Ebû Hayyân el-Endelûsî (ö. 745/1344), İbn Ümmî Kâsım el-Murâdî (ö. 749/1348), İbn Mek-tûm (ö. 749/1348), İbn 'Akîl (ö. 769/1367), Bedreddîn el-'Aynî (ö. 855/1451), el-Eşmûnî, Hâlid el-Ezherî (ö. 905/1499), es-Suyûtî (ö. 911/1505), ez-Zebîdî (ö. 1205/1791).

## 12. *el-Emâlî* Hakkında Ulemânın Görüşü

*İbnu'ş-Şecerî'nin eserleri arasında en hacimlisi ve en önemlisi hiç şüphesiz el-Emâlî'dir. Müelliften bahseden tabakât kitapları ve diğer eserler de el-Emâlî'nin önemine değinmeden geçmemişlerdir. İbnu'ş-Şecerî'nin meşhur talebelerinden İbnu'l-Enbârî (ö. 577/1181) eser hakkında şöyle demiştir: "el-Emâlî, Arap diliyle ilgili birçok ilmi kapsayan, çok faydalı nefis bir kitaptır."<sup>282</sup>*

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) "*el-Emâlî, İbnu'ş-Şecerî'nin en büyük ve en faydalı eseridir. Onu seksen dört meclis olarak imlâ ettirmiştir.*" der.<sup>283</sup> İbn Hallikân (ö.

279 Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misbârî, *Muğnî'l-lebib 'an kutubi'l-e'ârib*, (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 62, 66, 67, 85, 86, 91, 93, 95.

280 İbnu'ş-Şecerî, *el-Emâlî*, (*muh. mukaddimesi*), I, 176-177.

281 Bahâeddîn es-Subkî, *Arûsu'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, (Beyrut: 2003), I, 38, 223, 329, 330, 446, 453, 539; II, 74.

282 İbnu'l-Enbârî, *Nüzhetu'l-elibbâ*, 300.

283 Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, VI, 2775.

681/1282) ise “*el-Emâli, İbnu’ş-Şecerî’nin en geniş ve en faydalı eseridir. Müellif eserini seksen dört meclis olarak imlâ ettirmiştir. Eser Arap diliyle ilgili birçok ilmi kapsar.*”<sup>284</sup>

el-Yemenî (ö. 743/1343) ise eser için şunları söyler: “*el-Emâli enfes bir kitaptır. Seksen dört meclisten oluşur ve Arap dilinin garipliklerini içerir. Müellif eserinde başta el-Mü-tenebbî’nin şiirleri olmak üzere şiirlerin tahlilini ve ayetlerin tefsirini yapar.*”<sup>285</sup> ez-Zehabî (ö. 748/1348) *Siyeru A’lâmi’n-Nubelâ* adlı eserinde,<sup>286</sup> es-Safedî (ö. 764/1363) *el-Vâfi bi’l-Vefeyât* adlı eserinde<sup>287</sup> benzer şekilde eseri övmüşlerdir. Mustafa Sâdık er-Râfi’î (ö. 1937) İbnu’ş-Şecerî’nin kendi döneminde Arap dilinin imamı olup, klasik üslupla emâlî yazan âlimlerin sonuncusu olduğunu söylemiştir.<sup>288</sup>

### 13. *el-Emâli* Üzerine Yapılmış Çalışmalar

*İbnu’ş-Şecerî’nin el-Emâlî’si* üzerine ülkemizde yapılan çalışmalar sınırlı sayıdadır. Araştırmamıza başladığımız dönemde müstakil bir çalışma olarak sadece TDV İslam Ansiklopedisi’nde Hüseyin Elmalı tarafından “*el-Emâlî*” (1995, C. XI, s. 73) adıyla bir madde hazırlanmış olan bu eserle ilgili olarak daha sonra Ahmet Tekin tarafından *İbnu’ş-Şecerî’nin el-Emâlî Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi (İlâhiyat Yayınları 2019-)* adlı bir çalışma ortaya konmuştur. Bu iki eser dışında ülkemizde yapılmış müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Bu anlamda Arap dilinin önemli eserleri arasında sayılan *İbnu’ş-Şecerî’nin el-Emâlî’sinin* ülkemizde yeterince incelenmediğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte ülkemiz dışında oldukça ilgi gören İbnu’ş-Şecerî ve *el-Emâlî’si* üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunlardan ulaşabildiklerimiz ise şu şekildedir:

- Abdu’l-Mun’im et-Tikrîti, *İbnu’ş-Şecerî ve Menhecuhû fi’n-Nahv*, Yüksek Lisans Tezi, Bağdat Üniversitesi. Bu eseri daha sonra aynı isimle 1974 yılında kitap olarak yayımlamıştır.
- Ali Abûd es-Sâhî, *İbnu’ş-Şecerî el-Lugavî el-Edîb*, Yüksek Lisans Tezi, Kâhire Üniversitesi, 1971.

284 İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-a’yân*, I-VII, (Beyrut: 1994), VI, 45.

285 Ebu’l-Mehâsin Tâcuddîn Abdalbâkî b. Abdilmecid b. Abdillâh el-Yemenî, *İşâratu’t-ta’yîn fi terâcimi’n-nuhât ve’l-lugaviyyîn*, thk. Abdulmecid Diyâb, (Riyâd: yy, 1986), 370.

286 ez-Zehabî, *Siyer-i a’lâmi’n-nübelâ*, (Kâhire: yy, 2006), XV, 40.

287 es-Safedî, *el-Vâfi bi’l-Vefeyât*, (Beyrut: yy, 2000), XXVII, 174.

288 Mustafa Sâdık er-Râfi’î, *Târihu âdâbi’l-arabî*, (Yy: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, tsz.), I, 206.

- Ahmed Hasan Ferhât, *Nazarât fî mâ Ehazehû İbnu'ş-Şecerî 'alâ Mekkî fî Kitâbi Müşkîlu İ'râbi'l-Kurân*, Mecmau'l-Lugatu'l-Arabiyye bi Dimeşk. Bu çalışma üç seri olarak elli birinci sayıdan (1976) itibaren yayımlanmıştır.
- İzzet Ali Abdullâh el-Ğâmidî, *Ârâuhu İbni'ş-Şecerî en-Nahviyye fî'l-Emâli'ş-Şecerî*, Yüksek Lisans Tezi, Cidde, 1404.
- Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, *İbnu'ş-Şecerî ve Ârâuhu'n-Nahviyye*, Doktora Tezi, Kâhire Üniversitesi, 1978. et-Tanâhî ayrıca bu eseri tahkik ederek geniş bir mukaddimeyle birlikte 1992 yılında Kâhire'de yayımlamıştır.
- Muhammed İbrâhim Hasan, *Ârâuhu İbni'ş-Şecerî 'inde İbni Hişâm fî'l-Muğni*, Doktora Tezi, Ezher Üniversitesi, 1997. Eser aynı yıl el-Matbaatu'l-İslâmiyye'de basılmıştır.
- Saïd b. Ali b. Abdân el-Ğâmidî, *İ'tirâdâtu İbni'ş-Şecerî'n-Nahviyye 'ala'n-Nahviyyîn fî'l-Emâli*, Doktora tezi, Ummu'l-Kurâ Üniversitesi, 1425-1426.
- Rihâb Hasan Abdurraûf, *ed-Dersu'd-Delâli fî Emâli İbni'ş-Şecerî*, Doktora Tezi, İskenderiye Üniversitesi, 2006.
- Âide bt. Şaïd el-Aribî, *el-Hilâfu'n-Nahvî fî Emâli İbni'ş-Şecerî*, Yüksek Lisans Tezi, Mûte Üniversitesi, 2007.
- Dua Ahmed Hâfız Abdu's-Semî, *ed-Dersu'n-Nahvî fî Kitâbi'l-Emâli li İbni'ş-Şecerî*, Yüksek Lisans Tezi, İskenderiye Üniversitesi, 2007.
- Kâsım İbrâhim Halîl el-Ûsî, *Rudûd İbni'ş-Şecerî 'ala'n-Nuhâti fî Mesâili'l-Hilâf Arz ve Tevcih*, Mecelletu Câmiatu Tikrît li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, C. 15, S. 7, 2008.
- Münire Muhammed Fâur, *İlmu'l-Meânî fî Emâli İbni'ş-Şecerî*, Mecelletu Mecmau'l-Lugatu'l-Arabiyye bi Dimeşk, C. 86, S. 4, 2011.
- Hâlid b. İbrâhîm en-Nemle, *Meâhizu İbni'ş-Şecerî 'alâ Mu 'ribi'l-Kurâni'l-Kerîm*, et-Tecdîd, C.16, S. 32, 2012.
- Fayiz Subhî Abdusselâm Turkî, *el-Hâlîl b. Ahmed min Hilâli Ârâihi's-Sarfiyye ve'n-Nahviyye fî Emâli İbni'ş-Şecerî*, el-Mu'temeru'd-Düvelî es-Sâbî li-Kısmi'n-nahv ve's-Sarf ve'n-nahv bi Unvân el-Hâlîl 'Abkariyyu'l-Arabiyye, 2012, 281-367.
- Cihâd Muhammed Ramazân el-Hannâvî, *Zâhiretu'l-İ'râb 'inde İbni'ş-Şecerî fî kitâbihi'l-Emâli*, Yüksek Lisans Tezi, Gazze İslam Üniversitesi, 2013.

- Nâdiye Tâha Muhammed Tâha, *ed-Dersu'l-Lugâvî fi'l-vav ve'l-ya 'inde İbni's-Şecerî fi'l-Emâlî*, Yüksek Lisans Tezi, İskenderiye Üniversitesi, 2016.
- Mahmûd Arâk el-Kureşî, *Müsteviyâtu't-Tahlîli'l-Lugavî li'n-Nassi'l-Kurânî (Kırâatun li Kitâb Emâli İbni Şecerî fi Davî'd-Dersi'l-Lisânî el-Hadîs)*, Mecelletu Lark li'l-Felsefeti ve'l-Lisâniyyeti ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye, C. 1, S. 27, 2017.
- Zeyn Eymen Fethî Abdusselâm, *el-Kırâatu'l-Kurâniyye fi Emâli İbni-Şecerî*, Mecelletu Kulliyetu'l-Âdâb, Câmîiatu'l-İskenderiyye, S. 85, 2017.
- Meryem Sâdik Abbâs el-Umeyrî, *eş-Şâhidu'l-Kurânî en-Nahvî fi Hazfî'l-Fi'li 'inde İbni's-Şecerî fi Kitâbihi'l-Emâlî*, Vâsit li'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, C. 14, S. 1, 2018.
- Hüseyin Mübarek İbrâhîm-Muhammed Tâha Mahmûd, *Min Mezâhiri't-Te'vîli'n-Nahviyyi'l-Kurâniyyi 'inde İbni's-Şecerî fi'l-Emâlî's-Şecerîyye*, Mecelletu Diyâli li'l-Buhûsi'l-İnsâniyye, S.77-1, 2018.
- Hâşim Câ'fer el-Musevî-Cabbar İhlîl Zağîr, *et-Tevcîhu'n-Nahvî li İbni's-Şecerî fi Kutubi'l-Müfessirîn*, Mecelletu Külliyyetu't-Terbiye, Câmîiatu Vâsit, C. 1, S. 37, 2019.

## Sonuç

*İmlâ kelimesinin çoğulu olan emâlî*, “Bir âlimin belli günlerde başta hadis olmak üzere, Arap dili, tefsir, fıkıh ve diğer ilimlerle ilgili bilgilerinin ders halkasındaki öğrencilerine yazdırılmasıyla ortaya çıkan bir eser türüdür.” İbnu's-Şecerî'nin *el-Emâlî'si* de Arap dili alanında yazılmış önemli emâlî türü eserlerdendir. Eserin ek-sik baskıları olmakla birlikte tamamı Mahmûd Muhammed et-Tanâhî tarafından uzunca bir mukaddime eklenerek üç cilt halinde 1413/1992 yılında Kâhire'de neşredilmiştir.

Seksen dört meclisten oluşan İbnu's-Şecerî'nin *el-Emâlî'sinde* bazı meclislerin başında o meclisin ne zaman yapıldığının tarihi yazılmıştır. Eserde ilk olarak sekizinci meclisin tarihi, son olarak ise otuz üçüncü meclisin tarihi belirtilmiştir. Eserdeki tarih kayıtlarına baktığımız zaman -otuz birinci ve otuz ikinci meclis arasındaki h. 539 yılına dair tarih kaydının daha sonradan eklendiğini düşünürsek- ilk otuz üç meclisin h. 524-536 yılları arasında imlâ edildiğini söylemek mümkündür. Ayrıca son tarih kaydı otuz üçüncü mecliste olup seksen dördüncü meclise kadar olan kısmın tamamlanması müellifin hayatının son anlarına kadar devam ettirilmiş olma olasılığı yüksektir.

*İbnu'ş-Şecerî meclislerin başında genellikle o meclisi hangi konuya ayıracaksa onu belirtmiştir. Meclislere sarf-nahiv meseleleri, bazı ayetlerin tefsiri, bazı şiiirlerin irâb ve mana açısından tahlili ile başlamış, kimi zaman ise kendisine sorulan soruları veya muhtemel soruları cevaplamıştır. İbnu'ş-Şecerî konuları işlerken tekrardan kaçınmaya çalışır, ancak bazen önemine binaen bazı konuları tekrar etmiştir. Müellif anlattığı konuları ayet, hadis, şiiir ve mesel örnekleriyle zenginleştirmiştir. İbnu'ş-Şecerî'nin bu özelliği hemen hemen bütün konularda kendini göstermektedir.*

*el-Emâlî*, çeşitli gramer konuları, meşhur Arap şairlerinin bazı şiiirleri, lugat, belâgat, kafiye, arûz, bazı âyetlerin tefsirleri, tarih, ahbâr ve müellifin naklettiği şiiirlerde geçen şehirlere dair bilgiler içermektedir. Bazen *fasıl* veya *mesele* başlıkları altında mevzû dışına çıkan İbnu'ş-Şecerî kimi zaman kendisine yöneltilen soruları veya muhtemel soruları cevaplandırmakta, kimi zaman ise tarihî ve edebî bilgilere de yer vermekte, meşhur dilcilerin konuyla ilgili görüşlerini aktarmakta, konunun sonunda ise kendi görüşünü ve tercihini belirtmektedir.

Arap dili alanında oldukça zengin bir içeriğe sahip olan bu eserinde müellif kendisinden önce yazılmış dille ilgili eserlerden azami ölçüde istifade etmeye çalışmış, çok değerli bilgiler aktarmıştır. *el-Emâlî*'yi önemli kılan yönlerinden birisi günümüze ulaşmayan bazı eserlerden aktarımda bulunmasıdır. Örneğin, Ebu'l-Hasan Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830) *el-Evsat* adlı eserini, Ebû Bekr İbnu'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *el-Vâsî*t adlı eserini bunlar arasında zikredebiliriz. Zirâ bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Ayrıca Sibeveyhi'nin *el-Kitâb*'ından ve el-Müberred'in *el-Muktadab* ve *el-Kâmil* adlı eserlerinden aktardığı bazı bilgilerin bu eserlerin günümüzdeki baskılarında mevcut olmadığı görülmektedir. Bunların yanı sıra Hâlîl b. Ahmed (ö. 175/791), İbn Cinnî (ö. 392/1002), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987), el-Ferrâ (ö. 207/822) ve es-Sîrâfî (ö. 368/979) gibi dilcilerden istifade etmiştir.

Kendi çağdaşları arasında nahvi en iyi bilen kişi olduğu söylenen ve yetmiş yıl boyunca nahiv dersleri veren İbnu'ş-Şecerî *el-Emâlî*'siyle gerek kendi döneminde gerekse kendinden sonraki *dönemde* birçok dilciyi etkilemiştir. Kendisinden en çok istifade edenler arasında başta meşhur talebesi İbnu'l-Enbârî'yi (ö. 577/1181) sayabiliriz. Bunun yanı sıra el-Kurtubî (671/1273), ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Hişâm (ö. 761/1360), Abdulkâdir el-Bağdâdî (ö. 1093/1682) *el-Emâlî*'den en çok istifade eden dilciler arasındadır.

## Kaynakça

- el-Afgânî, Said. *Fi usûlî'n-Nahv*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1987.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. I-VI Beyrut: yy, 1998.
- el-Askerî, Ebû Hilâl. *Cemheratu'l-emsâl*. I-II Beyrut: Dâru'l-Fikr, tsz.
- Aydınlı, Abdullah. "İmlâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXII, 225-226. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- el-Bağdâdî, Abdulkâdir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübâbi Lisâni'l-Arab*. I-XIII Kâhire: yy, 1997.
- el-Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahih*. I-IX Yy: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- \_\_\_\_\_. *Edebü'l-Müfred*. Beyrut: yy, 1989.
- el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-lugâ ve Sihâhu'l-Arabiyye*. I-VI, Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, 1990.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- \_\_\_\_\_. "Ahbâr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. I, 486-489. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- ed-Dâmin, Hâtim Sâlih. *Mâ lem yünşer mine'l-Emâlî's-Şeceriyiye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Durmuş, İsmail. "İstişhad". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXIII, 396. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- \_\_\_\_\_. "Mesel". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXIX, 295. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ebû Dâvud. *Sünen*. I-IV Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, tsz.
- Elmalı, Hüseyin. "el-Emâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XI, 73. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Ensâb". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XI, 244-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- el-Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. I-VIII Yy: Mektebetu'l-Hilâl, tsz.
- el-Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ*. I-VII Beyrut: yy, 1993.
- el-Hulvânî, Muhammed Hayr. *el-Hilâfu'n-nahvî beyne'l-Basriyyîn ve'l-Küfiyyîn ve Kitâbi'l-İnsâf*. Halep: Dâru'l-Kalem, 1971.
- el-İsfahânî, er-Râgıb. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Vefayâtu'l-a'yân*. I-VII Beyrut: yy, 1994.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısrî. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e`ârib*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1985.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. I-XV Beyrut: yy, 1993.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd Kâsım. *Gâribu'l-Hadis*. thk. Muhammed Abdulmuîd Hân. I-IV Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1396.
- İbnu'l-Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn. *el-İnsâf fi mesâilî'l-hilâf*. I-II Yy: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Nüzhetu'l-Elibbâ*. Ürdün: yy, 1985.
- İbnu's-Şecerî, Ebu's-Sa'âdât Ziyâuddîn Hibetullah b. 'Ali b. Muhammed b. Hamza el-Hâşimî el-'Alevî. *Emâli İbni's-Şecerî*. I-III Kâhire: yy, 2014.
- Kandemir, M. Yaşar. "el-Emâlî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XI, 70-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.



- Kapar, Mehmet Ali. "Eyyâmü'l-Arab". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XII, 14-16. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Karabela, Nevin. "Zunbûriyye Tartışması ve Arka Planı". *EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler* 2 (2001): 257-264.
- Kâtîp Çelebî. *Keşfu'z-Zunûn*. I-VI Bağdat: yy, 1941.
- el-Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletü'l-Müstetrafe*. Beyrut: yy, 1986.
- el-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâluddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhu'r-ruvât*. I-IV Beyrut: yy, 1982.
- Kızılkaya, Yakup. "Arap Dilinde Kâmin Meseller". Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2014.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. I-XX Kâhire: Dâru'l-Kutubî'l-Mısıriyye, 1964.
- el-Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emsâl*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. I-II Beyrut: Dâru'l-Mârifet, tsz.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. I-V Beyrut: yy, tsz.
- Öztürk, Mustafa. "Zerkeşî'nin Kaynakları el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân Üzerine Bir İnceleme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2003): 181-211.
- er-Râfî'î, Mustafa Sâdık. *Târîhu Âdâbî'l-Arabî*. I-III, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, tsz.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-Vefâyât*. I-XXIX Beyrut: yy, 2000.
- es-Subkî, Bahâeddîn. *Arûsu'l-Efrâh fî Şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. I-II, Beyrut: yy, 2003.
- es-Suyûtî, Celâleddîn. *el-Muzhir fî ulûmi'l-lugati ve envâ'ihâ*. I-II Beyrut: yy, 1998.
- eş-Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. I-VI Beyrut: yy, 1993.
- et-Teftâzânî, Sadeddîn Mesûd b. Ömer. *el-Mutavvel Şerhu Telhîsu'l-Miftâh*. Beyrut: yy, 2013.
- et-Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu İstîlâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*. I-II Beyrut: Mektebetu'l-Lübnân, 1996.
- Tekin, Ahmet. *İbnü's-Şecerî'nin el-Emâli Adlı Eserinin Sarf Açısından İncelenmesi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2019.
- Tural, Hüseyin. "Arap Dilinde Şiir ve Hadisle İstişhâd Mes'elesi." *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990): 67-79.
- el-Yâfiî, Ebû Muhammed Affüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibre-tü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. thk. Halil el-Mansûr. I-IV Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1997.
- el-Yemenî, Ebu'l-Mehâsin Tâcuddîn Abdulbâkî b. Abdilmecîd b. Abdillâh. *İşâratu't-ta'yîn fî terâcimi'n-nuhât ve'l-lugaviyyin*. thk. Abdulmecîd Diyâb. Riyâd: yy, 1986.
- ez-Zebîdî, Abdîrrezzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. I-XL Yy: Dâru'l-Hidâye, tsz.
- ez-Zehabî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyer-i A'lâmî'n-Nübelâ*. I-XVIII, Kâhire: 2006.
- ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kurân*. I-IV Kâhire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1957.



# Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf'ı Örneği\*

**Öz:** Kelâmcıların hadislerle yaklaşımı muhaddislerle nispeten daha katıdır. Bunda akaid gibi dinde önemli bir alanın sağlam temellere sahip olması gerektiği, binaenaleyh kelâm ilminin de yargıların kesin deliller üzerine bina etmesi gerektiği hususuyla birlikte belli bir dönemden sonra bu ilmin, felsefi argümanlardan etkilenmiş olmasının da payı vardır. Bununla beraber kelâm eserlerinde sübut ve delâlet bakımından birtakım problemler içeren hadisler de kullanılmıştır. Dolayısıyla teoride hadis ilmi açısından sağlam prensiplere sahip olan bu ilmin pratikteki durumunu anlamının en iyi yolu usûlü'd-dîne (kelâm) ait eserlerin incelenmesidir. Bu anlamda durumu daha yakından görmek ve teori ile uygulamayı mukayese etmek amacıyla bu çalışmada el-Cürcânî'ye (ö. 816/1413) ait *Şerhu'l-mevâkıf* isimli eser ele alınmıştır. Hicri IX/XV. asrın dil ve fıkıh âlimlerinden olan Seyyid Şerif el-Cürcânî, aynı zamanda kelâm ilminin de bu asırdaki önemli simalarındandır. Öyle ki şerh olarak yazdığı birçok eseri asıl metinlermiş gibi kabul görmüştür. Bu eserlerinden bir tanesi de Adudüddin el-İcî'ye (ö. 756/1355) ait olan *el-Mevâkıf* isimli esere yazdığı şerh'tir. Çalışmada el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkıf*'i özelinde mütekelliminin, ne tür rivâyetler kullandıkları ve hangi kaynaklardan beslendikleri; dolayısıyla rivâyet anlayışları, hadislere bakışları ve bu konuda bir usûllerinin olup olmadığı, mütevâtir rivâyetleri nasıl kullandıkları, mütevâtir olarak kullandıkları hadislerin mütevâtir kavramının tanımına ve şartlarına ne kadar uyduğu, eserlerinde isnâd ve kaynak gösteriminin ne sıklıkta olduğu gibi hususlar sorgulanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, el-Cürcânî, Kelâm, Âhâd Haber, Mütevâtir, Şerhu'l-mevâkıf.

## Use of Hadiths in Kalam Works (The Example of Sharh al-Mawâqif by al-Jurjâni)

**Abstract:** It is known that the approach of theologians to hadiths is stricter than muhaddiths. This has a share that such an important field in religion like akaid must have solid foundations, and therefore the science of kalam must base its judgments on definite proofs, as well as the fact that this science has been influenced by philosophical arguments after a certain period. However, hadiths including some problems in terms of proofs and references in kalam works have also been used. Thereby, the best way to comprehend the case of this science in practice which has solid principles with respect to hadith science in theory is to investigate the works of usûl'd-dîn (kalam). In this sense, in order to see the case closer and compare theory with practice, in this study, the work named *Sharh al-Mawâqif* by al-Jurjâni (d. 816/1413) has been investigated. Al-Sayyid al-Sharif al-Jurjâni, one of the linguistic and fıkıh scholars of Hegira IX/XV centuries, is at the same time the most important figure of the time in the field of kalam. So, many of his works that he wrote as commentary were regarded as original texts. One of these works is the commentary that he wrote for the work named *al-Mawâqif* by Adud al-Din al-Icî (d. 756/1355). In this study, it has been investigated in terms of al-Jurjâni's *Sharh al-Mawâqif* what kind of narrations theologians used, and from which resources they were fed, and therefore what their narration perspectives and look at the hadiths were, and whether they had any methods on the subject, and how much their narrations were compatible with mutawâtir concept, and how often they demonstrated their bases and sources.

**Keywords:** Hadith, al-Jurjâni, Kalam, Âhâd News (News Brought by Only One Person), Mutewâtir, Sharh al-Mawâqif.

Rıdvan  
KALAÇ\*\*

Hayrullah  
ENGİN\*\*\*

\* Bu makale, 9 Mayıs 2020 tarihinde Kayseri'de düzenlenen 3. Uluslararası Erciyes Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde sözlü tebliğ olarak sunulan "Usûlud-Din Geleneginde Hadis Kullanımı -Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıf Adlı Eseri Özelinde-" başlıklı bildirinin genişletilmiş ve gözden geçirilmiş şeklidir.

\*\* Arş. Gör. Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: r30kalah@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3257-2471>

\*\*\* Arş. Gör. Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Hadis Anabilim Dalı. E-Posta: h.engin8871@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6358-9666>.

## Giriş

Sözlükte “*yaralamak*” anlamındaki “*kelm*” mastarından<sup>1</sup> türemiş olan kelâm ilminin istilahta, çoğu birbirine yakın ya da farklı birçok tanımı yapılmıştır.<sup>2</sup> Bu tanımlardan çıkan ortak paydalar; onun dinin daha çok itikadî boyutuyla ilgilenme, dinî nasların yanı sıra aklî delillere de yer verme ve dini inancı bidatlerden muhafaza etme şeklinde zikredilebilir. Burada bizi ilgilendiren kısım kelâm ilminin dini nasları kullanmasıdır. Dinî naslar deyince de akla ilk gelen kitap ve sünnettir. Buradan yola çıkılarak kelâmçıların Kur’an’ın yanında sünnetin yazılı ve sözlü verileri konusunda olan hadisleri de kullandıkları ve eserlerinde onlara da yer verdikleri sonucuna varılabilir. Ancak usûlü’l-din alimlerinin gerek hadis/sünnete bakış açıları gerekse de takip ettikleri metodoloji bakımından ne tür rivâyetler kullandıkları ve eserlerine ne miktarda rivâyet aldıkları değişkenlik gösterebilir. Bu durumu tespit edebilmenin en sağlam yolu ise kelâmçıların eserlerini incelemektir. Bu anlamda çalışmada Seyyid Şerif el-Cürcânî’nin *Şerhu’l-mevâkîf* isimli eseri irdelenecektir.

Temel islâmî ilimlerde klasik ulemanın kendisini her alanda donattığı, ilmi çabasını sadece belli bir alana hasretmediği bir gerçektir. Hatta ilmin gelişip tekâmül etmesiyle bazı âlimler dini ilimlerin de ötesinde tabii ilimlerle de meşgul olmuş, tabir yerindeyse bu alanda da kalem oynatmışlardır. Yani her ne kadar özel olarak bir alanda derinleşme söz konusu olsa da bugünkü akademik anlamda bir branşlaşma söz konusu değildir. İşte söz konusu bu vasfa sahip âlimlerden birisi de Seyyid Şerif el-Cürcânî’dir. Aşağıda verileceği üzere müellifin yazdığı eserler bu durumu açık bir şekilde göstermektedir.

Hicri 740 senesinde Cürcân yakınlarındaki Takû’de doğan el-Cürcânî, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) soyundan gelen Muhammed b. Zeyd’in (ö. 287) torunu olduğundan Seyyid Şerif el-Cürcânî olarak tanınmıştır. İlköğrenimini memleketinde gördükten sonra ilim öğrenmek amacıyla birçok yeri gezmiştir.<sup>3</sup> O, Mısır’a gitmiş ve burada Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) ve başkalarından ilim almış, burada dört yıl kaldıktan sonra Anadolu’ya geçmiş, oradan da İran’a gitmiştir.<sup>4</sup> On

1 İbrâhîm Enis vd., *el-Mu’cemu’l-vesît*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1989), “klm”, 2/796.

2 Bu tanımları bir arada görmek için bk. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*, (Ankara: TDV Yay., 1989), 88-90.

3 Sadreddin Gümüş, “Cürcânî, Seyyid Şerif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1993), 8/134.

4 Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Bedru’t-tâli’ bi mehâsini men ba’de’l-karni’s-sâbi’*, (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), “es-Seyyid Alî b. Muhammed”, 1/488-489.

sene kaldığı Mısır'da arkadaşlarıyla beraber özellikle akli ilimleri Mübârekşah'tan (ö. 784/1382); nakli ilimleri de Ekmeleddîn el-Bâbertî'den almıştır. O, Anadolu'da Cemâluddîn el-Aksarâyî'nin şöhretini duymuş, ondan ilim almak için yola çıkmış; ancak vardığında el-Aksarâyî'nin vefatını duymuş ve burada Şemsuddîn Muhammed el-Fenârî ile karşılaşarak beraber Mısır'a dönmüşlerdir.<sup>5</sup> el-Cürçânî, Semerkant'ta Hâce Alâeddin Attar (ö. 802/1400) ile tanışmış; bu vesileyle onda tasavvufa karşı bir ilgi uyanmış ve Nakşibendiyye tarikatına girmiştir. 816/1413 yılında Şiraz'da vefat eden el-Cürçânî, Kelâm, Arap Dili ve Edebiyatı başta olmak üzere mantık, astronomi, matematik, mezhepler tarihi, fıkıh, hadis, tefsir, tasavvuf gibi akli ve nakli birçok ilim dalında telif, şerh ve haşiye türü eser yazarak hem kendi döneminde hem de sonraki yüzyıllarda adını duyurmuş çok yönlü bir âlimdir. el-Cürçânî'nin eserlerinin büyük bir kısmının şerh olmasına rağmen alimler tarafından asıl metinlermiş gibi kabul görmesi onun kendisinden sonrakileri ne derece etkilediğinin önemli bir göstergesidir.<sup>6</sup>

Doğunun âlimi ve asrının allâmesi olarak vasıflandırılan el-Cürçânî'nin, aynı zamanda çağdaşı olduğu Teftâzânî (ö. 792/1390) ile ilmi münazaralara girdiği ve henüz bu genç yaşında ona üstün geldiğini kaynaklar bize aktarmaktadır.<sup>7</sup> Onun ilimde fesahat sahibi olduğu, akıcı bir üslubunun olduğu, münazara, araştırma ve meseleleri delillendirme usûlünü iyi bildiği ifade edilmiştir.<sup>8</sup> Hocaları arasında Allâme Nur et-Tâvûsî, Kutbuddîn er-Râzî, Mahlâsuddîn b. Ebi'l-Hayr, İbn Mübârekşâh, Ekmeluddîn el-Bâbertî ve Alâuddîn el-Attâr gibi önemli isimler vardır.<sup>9</sup> Şöhreti her yere yayılan, her alanda eserleri meşhur olan ve ulemânın, eserlerini kaynak gösterip alıntı yaptığı el-Cürçânî,<sup>10</sup> Kâdızâde Rûmî, Fahreddîn el-Acemî ve Fethullâh eş-Şîrvânî gibi önemli birçok öğrenci de yetiştirmiştir.<sup>11</sup>

Müellifin elliden fazla eser yazdığı belirtilmiştir.<sup>12</sup> Onun bazı önemli eserleri şunlardır: 1- Şerhu'l-Mevâkif, 2- Şerhu'l-Akâidü'l-Adudiyye 3- Şerhu'l-esmâi'l-hüsnâ,

5 Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, thk. Ebû Ferrâs en-Ne'sânî (Yy: Matba'atu's-Sa'âde, h. 1324), "Alî b. Muhammed", 127.

6 Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerîf", 8/135.

7 Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmî li ehli'l-karnî't-tâsî*, (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), "Alî b. Muhammed", 5/329.

8 Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, "Alî b. Muhammed", 125; Sehâvî, "Alî b. Muhammed", 5/330.

9 Sehâvî, "Alî b. Muhammed", 5/328-329.

10 Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, "es-Seyyid Alî b. Muhammed", 1/488.

11 Gümüş, "Cürçânî, Seyyid Şerîf", 8/135.

12 Leknevî, "Alî b. Muhammed", 133.

4- Risâle fi beyâni'l-fırkatî'n-nâciye, 5- Hâşiyetu't-Tecrid, 6- Hâşiye ala Şerhi Hikmeti'l-ayn, 7- Hâşiye ala Şerhi Hidâyeti'l-hikme, 8- Hâşiye ala Şerhi Metâli'l-envâr, 9- Risâle fi'l-mantık, 10- Şerhu'l-Mulahhas fi'l-hey'e, 11- et-Ta'rifât, 12- Şerhu'l-İz-zî, 13- Şerhu'l-Kâfiye, 14- Hâşiye ala'l-Mutavvel, 15- Hâşiye ala Şerhi Muhtasari'l-muntehâ, 16- Hâşiye ala't-Telvih, 17- Şerhu'l-Ferâizi's-Sirâciyye, 18- Risâle-i Şevkiyye, 19- er-Risâletu'l-Bahâiyye, 20- Ta'lika ala Avârifî'l-me'ârif, 21- Hâşiye ala'l-Keşşâf, 22- Hâşiye ala Tefsîri'l-Beydâvî, 23- Tefsîru'z-Zehrâveyn, 24- Tercumânu'l-Kur'ân, 25- ed-Dîbâcu'l-müzheb (Hadis terimlerine dair olan eseri; "el-muhtasar fi usûli'l-hadîs" adıyla da bilinir.), 26- Hâşiye ala Hulâsati't-Tîbî (Tîbî'nin hadis usûlüne dair eserine yapılmış bir şerhtir).<sup>13</sup>

İtikatta genellikle Eş'arî kelamını; fıkhıta ise Hanefî mezhebini benimsemiş olan el-Cürcânî, dönemi ve şartları bağlamında felsefenin etkisi altında yetişmiş ve bu durumun eserlerine de yansdığı gözlemlenmiştir.<sup>14</sup>

Bu eserlerden çalışmaya konu olan *Şerhu'l-mevâkîf*, Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) tarafından Adudüddîn el-Îcî'ye (ö. 756/1355) ait *el-Mevâkîf* isimli esere yapılmış olan şerhlerin en meşhurdur. Eser, İslam beldelerinin tümünde ilgi gördüğü gibi özellikle Osmanlı devleti âlimleri arasında da büyük bir övgü ve alakaya mazhar olmuş ve yıllarca ders kitabı olarak okutulmuştur. el-Cürcânî'ye ait şerhler çok fazla ilgi görmüş ve bunlar müstakil birer eser olarak kabul edilip ana metinlerin önüne geçmiştir. Yani her ne kadar el-Cürcânî'nin şerh ettiği kitap başkasına ait ise de maharetli ellerinden geçtiği ve ilim ehlinin ona gösterdiği alakadan ötürü erbabınca kendisiyle özdeşleşmiş bir eser olarak nitelenmiştir. Nitekim *Şerhu'l-mevâkîf* da bu şekilde görülmüş ve ele alınmıştır. Eser, müellifin kelama dair en hacimli eseri olmasına rağmen içinde felsefi konuların da epey bir yekûn tuttuğu kaynaklarda ifade edilmiştir.<sup>15</sup> Bu durum aynı zamanda müellifin -döneminin de gerektirdiği şekilde- felsefenin etkisinde kaldığını gösteren açık

13 Şevkânî, "es-Seyyid Ali b. Muhammed", 1/488; Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", 8/136; ayrıca müellifin diğer eserleri ve eserler hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 6-7; Ömer Faruk Çalılı, "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Hayatı, Eserleri, Tarikatı ve Tasavvufî Görüşleri", (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2018), 45-74.

14 Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", 8/135.

15 Nitekim Sadreddin Gümüş bu oranın, eserin üçte ikisi kadar olduğunu belirtmiştir. Bk. Gümüş, "Cürcânî, Seyyid Şerîf", 8/135. Kanaatimizce her ne kadar belirli bir oran zikretmek doğru olmasa da el-Cürcânî'nin eserindeki açıklamalarının oransal olarak el-Îcî'nin açıklamalarından çok fazla olduğu aşıkardır. Dolayısıyla felsefi kelam hareketinin canlı olduğu bir zamanda, el-Cürcânî'nin ele aldığı felsefik konuların fazlaca olması doğaldır.

bir delildir.<sup>16</sup> Müellif, eserini hicri 807 yılında Semerkant'ta tamamlamıştır. Üzerine onlarca haşiye ve ta'likin yazıldığı eser, Abdurrahman Umeyre tarafından üç cilt olarak 1997 senesinde Beyrut'ta basılmıştır.<sup>17</sup>

Muhtevası incelendiğinde eserin '*mevkıf*' adında altı bölümden müteşekkil olduğu görülmektedir. Bu bölümler sırasıyla şu şekildedir: Birinci bölüm, mukaddimât hakkındadır; ikinci bölüm, mevcudun zorunlu, cevher ve arazdan ibaret olan kısımlarından birine özgü olmayan genel durumlar hakkındadır; üçüncü bölüm, arazlar; dördüncü bölüm, cevherler; beşinci bölüm, ilâhiyât hakkındadır; altıncı bölüm ise, sem'iyât'a dairedir. Eserde özellikle ilk bölümlerde temel konular yoğun felsefi argümanlarla işlenmekte, son bölümlerde ise dine taalluk eden temel kelâmî konular ayet, akıl ve rivâyetler ışığında ele alınmaktadır. Çalışmada bilhassa üzerinde durduğumuz bölüm eserin '*Sem'iyât*' kısmıdır. Zira bu bölümde müellif çokça rivâyet zikretmekte; geri kalan bölümlerinde ise rivâyetlere nadiren başvurmaktadır. Son olarak eserde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) 73 fırka rivâyetinden yola çıkılarak İslâm'daki fırkalar ele alınmaktadır.<sup>18</sup> Konuya girmeden evvel, kelâmcıların prensip olarak haber/hadis konularına yaklaşım biçimlerine kısaca değinmekte fayda vardır.

Kelâmcılar, haber konusunu genellikle 'bilgi' üst başlığı altında ele almışlardır.<sup>19</sup> Bu durum onların, haberi bir bilgi kaynağı olarak gördüklerini göstermektedir. Bir bilgi kaynağı olması bakımından haberi, genel olarak mütevâtir ve âhâd şeklinde iki kısma ayıran kelâmcıların neredeyse tümüne göre, mütevâtir haberin zaruri ilim ifade ettiği,<sup>20</sup> dolayısıyla ister ameli ister akidevî konularda olsun,

16 Çalımlı, *Seyyid Şerif Cürcânî*, 50; Gümüç, "Cürcânî, Seyyid Şerif", 135-136.

17 Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2004), 29/422-423.

18 Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâti, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), c. 1-8; ayrıca bk., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015), c.1-3.

19 Krş. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî (Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır-Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 69-72; Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin et-Teftâzânî, *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*, thk. Ali Kemâl (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, ts.), 29-34; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1/68 vd.

20 Burada Mu'tezilî ve Eş'arî âlimlerden bir kısmı istisna edilmektedir. Nitekim bazı Mu'tezilî ve Eş'arî âlimler arasında mütevâtir haberin zarûrî bilgi mi yoksa nazarî/mükteseb bilgi mi ifade ettiği hususunda tartışma vardır. Bk. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*, (Van: Bilge Adamlar Yay., 2008), 100-101; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, (Ankara: Otto Yay., 2018), 124; Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6/4 (Ağustos 2006): 162-163.

dinde hüccet olduğu; âhâd haberlerin ise zan ifade etmeleri sebebiyle akaidde delil olamayacağı belirtilmiştir.<sup>21</sup> Ebû Hanife'ye (ö. 150/767) göre Hz. peygamber Kur'ân'a aykırı bir şey söylemeyeceğine göre Kur'ân'a muğâyir olan haber-i vâhidlerin reddedilmesi gerekir. Bunların reddedilmesi Hz. Peygamber'i (s.a.v.) reddetmek ve onun yalanlanması anlamına gelmemektedir; aksine ona bu batıl şeyleri isnad edenin sözünün reddedilmesi demektir ki bu durum Hz. Peygamber'i Kur'ân'a muhalefet etmiş gibi göstermekten tenzih etmek için gereklidir.<sup>22</sup> İmâm Mâtürîdî (ö. 333/944), her ne kadar âhâd haberlerin, râvilerinin araştırılması ve muhtevasının incelenmesi neticesinde bir değerlendirmeye tabi tutulması gerektiğini zikretmişse de bu tür haberlerin gerçeği tam olarak ifade etmeyeceğini belirtmiştir.<sup>23</sup> İmam Eş'arî (ö. 324/935) *el-İbâne* isimli eserinde bidat ehli ve sapkın olarak gördüğü mezhepleri kınadıktan ve onların görüşlerine itiraz ettikten sonra kendilerinin Hz. peygamber, sahabe ve tabiundan gelen rivâyetleri kabul ettiklerini belirtmiş; birçok akidevi meseleyi bizzat rivâyetlerle delillendirmek sûretiyle de âhâd haberlerin itikadda delil olduğunu açıkça izhar etmiştir.<sup>24</sup> Eş'arî alimlerinden Cüveynî (ö. 478/1085) ise mezhebin kurucusu İmam Eş'arî'nin hilafına olarak, haber-i vâhidin kesin ilim ifade etmediği gibi ameli de gerektirmediğini belirtmiştir.<sup>25</sup> Yine Eş'arî kelâmçılarından olan Teftâzânî (ö. 792/1390) mütevâtirin zaruri ilim gerektirdiğini dile getirdikten sonra haber-i vâhidin, Peygamberin haberi oluşunda şüphe barındırdığı için kesin ilim ifade etmediğini belirtmiştir.<sup>26</sup> Eş'arî kelâm ekolüne müntesip Cürcânî de mezhebin genel teamüllerine mütabik düşünceler serdetmiş<sup>27</sup> ve genel olarak haber-i vâhidin kesin ilim ifade etmediğini belirtmiştir.<sup>28</sup>

Buraya kadar ehl-i sünnet âlimleri bağlamında kelâmçıların haberlere, özellikle de âhâd haberlere yönelik serdettiğimiz görüşlerinden öyle anlaşılıyor ki; kelâmçıların arasında mütevâtir haberin zaruri (kat'î) ilim ifade ettiği noktasında bir ihti-

21 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2010), 70.

22 Ebû Hanife Nu'mân b. Sâbit, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî (Kahire: yy, h.1368), 24-25.

23 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 72.

24 Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil *el-Eş'arî, el-İbâne an usûli'd-diyâne*, (Beirut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 7-12.

25 İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddin Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Devha: yy, 1979), 1/599.

26 Teftâzânî, *Şerhu Akâid*, 33-35.

27 Bu düşünceler çalışma içerisinde yeri geldikçe ortaya konup değerlendirilecektir.

28 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/274.



laf yoktur.<sup>29</sup> Yine onların kahir ekseriyetine göre haber-i vâhidler zannî olduklarından ötürü kesin ilim ifade etmemekte, dolayısıyla da itikadî konularda hüccet sayılmamaktadır.<sup>30</sup>

Eserde kullanılan rivâyetlerin durumuna geçmeden önce, çalışmanın gayesinin anlaşılması sadedinde şu iki sorunun cevaplanması uygun olacaktır: neden böyle bir çalışmaya ihtiyaç duyuldu ve bu çalışma için neden özellikle el-Cürcânî'nin *Şerhu'l-mevâkif* isimli eseri seçildi? Doğrusu böyle bir çalışmanın nedeni kelâmcıların, kaynaklarda geçtiği üzere, rivâyetlere yaklaşımlarının katılığının pratik düzlemde hakikat payının ne derecede olduğunun sorgulanmasıdır. Niçin *Şerhu'l-mevâkif* adlı eser hususuna gelince; esasında el-Cürcânî'ye ait hadis usûlüne dair eserler de mevcut olup onun hadislere yaklaşımının ne olduğu pek tabii bu eserlerden yola çıkılarak da tespit edilebilirdi. Ancak bu çalışmada esas üzerinde durulan husus onun pratikteki durumunun açığa kavuşturulmasıdır. Gerek bir kelâm kitabı olması ve büyük bir ilgiye mazhar olması, gerekse el-Cürcânî'nin en meşhur eseri olması hasebiyle *Şerhu'l-mevâkif* bu çalışma için uygun görülmüştür. Ayrıca rivâyet malzemesi bakımından da çalışmanın bir sonuca ulaşmasına katkıda bulunacağı düşünüldüğünden müellifin bu eseri seçilmiştir.

## 1. Müellifin Mütevâtir ve Âhâd Haber Anlayışı

Müellif, Kur'ân'ın icazına yönelik eleştirilere getirdiği cevaplarda âhâd haberlerden bahsetmektedir. Buna göre âhâd haber zan ifade eder. Şayet âhâd haber kesin haberle çelişirse bu durumda âhâd haber dikkate alınmaz. Zira kesinlik karşısında zan erir gider.<sup>31</sup> Bununla birlikte müellife göre karinelerle desteklenmiş olan haber bazen kesin bilgi ifade eder.<sup>32</sup>

29 Krş. Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzâk el-Affî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 2003), 2/22.

30 Krş. Hüseyin Kahraman, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (Ocak 2005): 97; Erdemci, "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri", 165; Hamdi Gündoğar, "Geleneksel Kelâm Sürecinde Sünnet-İtikat İlişkisi", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* Kitabı içinde, Bu bildiri, Elazığ'da 13-15 Eylül 2004 tarihlerinde arasında gerçekleştirilen Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu'nda sunulmuştur. (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2004), 305; Mehmet Kubat, "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu* Kitabı içinde, Bu bildiri, Elazığ'da 13-15 Eylül 2004 tarihlerinde arasında gerçekleştirilen Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu'nda sunulmuştur. (Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2004), 262.

31 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/274.

32 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/275.

Müellifin benimsediği görüşlerden biri de manevî tevâtürdür. Buna göre bir konudaki âhâd haberlerin çoğalmasında ortaya çıkan ortak paydaya kadr-i müşterek denilir ve bu rivâyetlerin her biri ayrı ayrı mütevâtîr olmasa da bunların bileşiminden ortaya çıkan ortak payda mütevâtîrdir. Müellif bu anlayışı özellikle Hz. Peygamberin Kur'ân dışı mucizeleri<sup>33</sup> ve kabir azabına yönelik rivâyetlerde sergilemektedir.<sup>34</sup> Ayrıca her ne kadar doğrudan kavramı zikretmese de haşırle ilgili rivâyetlerde de tevâtüre bir ima söz konusudur.<sup>35</sup> O, peygamberlerin masumluğu konusunda bazı kıssalar zikrettikten sonra şöyle demektedir: "... *Bunlar arasında âhâd haber olarak nakledilenlerin reddedilmesi gerekir. Çünkü râvîlere hata nispet etmek, peygamberlere hata nispet etmekten daha hafiftir.*"<sup>36</sup> Onun bu görüşünün çok isabetli ve yerinde olduğunu; esasında kelâmcıların teoride hadise yaklaşım biçimine de uygun olduğunu vurgulamak mümkündür. Ne var ki yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere müellifin bu kaideye uymadığı açıkça görülmektedir. Ayrıca müellife göre âhâd haberi inkâr etmek küfrü gerektirmez.<sup>37</sup> Aktardığımız tüm bu bilgilerle beraber müellifin özellikle mütevâtîr-âhâd konuları ekseninde bazı hususları farklı bakış açılarıyla tartışması,<sup>38</sup> usûl'd-dîn geleneğinin hadis ilmine bir katkısı olarak ifade edilebilir.

## 2. Eserde Kullanılan Hadisler ve Nitelikleri

Teorik anlamda hadis ilmi konusunda katı denebilecek kurallara sahip olan kelâm âlimlerinin, eserlerinde genel anlamda rivâyet malzemesini nasıl kullandıklarını; bir başka ifade ile bu durumun pratikteki iz düşümünü anlamanın en makul yolu onların kitaplarını incelemekten geçmektedir. Bu saikle çalışmada, tabir yerindeyse sahadaki durumu incelemek ve daha sonra yapılacak çalışmalara ışık tutması sadedinde *Şerhu'l-mevâkıf*'taki hadisleri irdelemek uygun görülmüştür. Esere genel olarak bakıldığında eserin tümüne yayılan bir rivâyet kullanımından bahsetmek oldukça zordur. Nitekim kullanılan rivayetlerin bazı konularda özellikle de sem'îyyât bölümünde yoğunlaştığı rahatlıkla görülebilir. Ancak sem'îyyât bölümünde dahi her başlıkta aynı yoğunlukta hadis zikredilmediği görülmektedir. Bu durum aşağıdaki alt başlıklarda daha açık bir şekilde görülecektir.

33 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/283.

34 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/347.

35 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/322.

36 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/293.

37 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/374-375.

38 Tevâtürün nasıl oluştuğu, tevâtürü gerektiren bilginin son haber olup olmadığı ve tevâtürdeki sayının mahiyeti hakkındaki pasajlar bu anlamda zikredilebilecek örneklerdir. Bk. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/264-266 v.d.

## 2.1. Eserde Kullanılan Mütevâtir Hadisler\*

'Vetere' kökünden gelen mütevâtir sözcüğü 'Tetabu' ile yakın anlamlı olup, lügatta "art arda, peşi sıra, aralıksız, kesintisiz olmak"<sup>39</sup> anlamına gelmektedir. Mütevâtirin istilâh anlamına gelince; bu konuda birbirine yakın tarifler yapılmıştır. el-Cürcânî, mütevâtirin tarifi ile alakalı şunları söylemiştir. "Mütevâtir, bir topluluğun bir topluluktan naklettiği haberdir", "yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilmeyen bir topluluğun dillerinde dolaşan sabit haberdir", "haber-i mütevâtir öyle bir sözdür ki Hz. Peygamber'den (s.a.v.) onu bir topluluk duymuş, ondan da başka bir topluluk duymuş ve bu durum onu delil olarak alan kişiye kadar devam etmiştir"<sup>40</sup> ya da "Adaletlerinden veya çokluklarından dolayı yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilmeyen bir topluluğun dillerinde dolaşan sabit haberdir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberlik iddia etmesi, eliyle mucize göstermesi gibi."<sup>41</sup> Burada birbirine yakın olarak verilen tariflerde "çokluk ve adalet" ön plana çıkmaktadır. İbn Hacer (ö. 852/1449) ise mütevâtir için dört şart ileri sürmektedir. Bunlar;

1. Yalan üzere birleşmeleri âdeten muhal olan bir çoklukta bulunması<sup>42</sup>
2. Baştan sona kadar kendileri gibi bir topluluk tarafından rivâyet edilmesi
3. Hisse yani görme veya işitmeye dayalı olması
4. Haberin işiten için ilim ifade etmesi.<sup>43</sup>

Mütevâtir konusunda tartışılan noktalardan biri de sayıdır. Yani tevâtürün zorunlu bilgi ifade edebilmesi için kaç kişi tarafından rivâyet edilmesi gerekir? Bu konuda çok sayıda farklı delile dayanılarak muhtelif sayılar zikredilmiştir. Ancak genel görüşe göre bunun pek önemi yoktur. el-Gazzâlî (ö. 505/1111) bu konuda şunları zikreder:

\* Başlıkta yer alan mütevâtir hadislerden maksat, mütevâtir olarak tespit ettiğimiz hadisler olmayıp bizzat Cürcânî'nin mütevâtir olarak addettiği hadislerdir.

39 İbrahim Enîs vd., *el-Mu'cemu'l-vesît*, "vtr", 2/1009.

40 Cürcânî, "el-Haberu'l-Mütevâtir", 101.

41 Cürcânî, "el-Mütevâtir", 199.

42 Burada İbn Hacer tevatürdeki mezkûr çokluğun her tabakada eşit olması şartını da koşmaktadır. Ancak buradaki çokluktan maksadın baştan sona kadar hiçbir tabakada bu çokluğun azalmaması olup artmasında bir beis yoktur. (Bk. Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*, thk. Amr Abdulmun'im Selim (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 35.

43 İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar*, 35-36.

*"Karinelerin yokluğunu varsaydığımızda kendisiyle zorunlu bilginin oluştuğu en az sayı Allah için malumdur, bizim için ise malum değildir ve bu sayıyı bilme imkânımız da yoktur.*

*Denirse ki: Asgari sayısını bilmediğimiz halde tevâtür ile zorunlu bilginin oluştuğunu nasıl biliyorsunuz?*

*Deriz ki: Tıpkı en az miktarlarını bilmediğimiz halde ekmeğin doyurucu, suyun kandırıcı ve şarabın sarhoş edici olduğunu bildiğimiz gibi ve yine tıpkı cinslerini hasretmeye ve en alt derecesini tespit etmeye muktedir olmadığımız halde karinelerin bilgi ifade ettiğini bildiğimiz gibi."<sup>44</sup>*

Dolayısıyla herhangi bir sayı belirlemeye gerek yoktur. Zaten tayin edilen sayılar da rağbet görmemiştir.

Âlimler mütevâtiri genel olarak *'lafzî mütevâtir'* ve *'manevî mütevâtir'* şeklinde ikiye ayırmışlardır. Buna göre lafzî mütevâtir, bütün rivâyetlerinde lafızları aynı olan mütevâtir hadislere denilir.<sup>45</sup> Bu anlamıyla âlimlere göre mütevâtir hadisin adedi pek azdır. Zira âlimlerin çoğuna göre *"men kezebe aleyye"* hadisi dışında mütevâtir hadis bulmak oldukça zordur. Ancak İbn Hacer ve onun gibi düşünen âlimler bunun aksine mütevâtir hadis sayısının oldukça çok olduğunu belirtmektedir. İbn Hacer'in buradaki delili doğuda ve batıda ilim ehli arasında dolaşan ve musanniflerine nispeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmayan, hadis kitaplarında geçen, üzerinde ittifak edilmiş hadislerdir.<sup>46</sup> Ancak İbn Hacer'in bu görüşü pek kabul görmemiştir.<sup>47</sup> Manevî mütevâtire gelince o, *"beyinlerinde kadr-i müşterek bulunan kazâyayı muhtelifeyi, ruvâtın ayrı ayrı elfâz ile nakletmeleriyle sübut bulan manâyı müşterektir."*<sup>48</sup> Yani bir konu hakkında birçok farklı hadis gelir, ancak tüm bu hadislerin işaret ettiği ortak bir nokta vardır. İşte bu ortak nokta (kadr-i müşterek) manevî mütevâtiri oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) dua ettiğine dair farklı versiyonlarda birçok hadis gelmiştir. Bu haberlerde Hz. Peygamber'in dua ederken farklı şekillerde ellerini kaldırdığı rivâyet olunmak-

44 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2015) 1/259-260; ayrıca bk., Gazzâlî, *el-Mustasfâ -İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi-*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yay., 1994), 1/207-208.

45 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2012), 92.

46 Bk., İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 38.

47 Bk., Ahmet Yücel, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2011), 146.

48 Babanzâde Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: DİB Yay., 1984), 1/103.

tadır. İşte tüm bu farklı rivâyetlerde ortak nokta, Hz. Peygamber'in dua ederken ellerini kaldırmasıdır. Dolayısıyla bu manevî mütevâtir olmaktadır. Manevî mütevâtirin örneklerinin pek çok olduğu söylenmiştir.<sup>49</sup> Gerek kelâmcıların ve usûlcülerin kahir ekseriyetine göre, gerekse muhaddislere göre mütevâtir haber, yakînî (zarûrî) ilim ifade eder. Dolayısıyla râvileri araştırılmaz ve kendisiyle amel etmek gerekir.<sup>50</sup> Böylelikle mütevâtir haber güvenilirlik açısından en üst derecedeki haber olup ulemânın çoğunluğuna göre tevâtür şartlarını taşıyan bir haber araştırılmaksızın kabul edilir. Dolayısıyla mütevâtir hadis, hadis ilminin dışında kalır. Asıl incelemeye tabi olan kısım ise âhâd haberlerdir.

Görüldüğü üzere mütevâtir hakkında yapılan tariflerin birbirinden çok farklı tanımlar olmadığı, genellikle birbirine yakın tariflerin yapıldığı anlaşılmaktadır. Farklılıklar çoğunlukla mütevâtirdeki râvî sayısı ve mütevâtir hadisin mevcudiyeti; yani mütevâtir hadis var mıdır yok mudur, varsa sayıları ne kadardır gibi hususlarda söz konusudur.<sup>51</sup> Genel kabul gören yaklaşıma göre mütevâtirin herhangi bir isnadı yoktur. Dolayısıyla burada bir cerh tadil söz konusu değildir.<sup>52</sup> Asıl mütevâtirin, Kur'ân, beş vakit namaz; kılınış şekli ve vakitleri, ezan, bayram namazları v.s. gibi uygulamalara ait haberler olduğu ifade edilmiştir.<sup>53</sup> Buna göre müellifin mütevâtir olarak nitelediği hadislerle bir göz atalım.

- *"Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir, hepsi de yeterli ve doyurucudur."*<sup>54</sup>

Rivâyeti bu lafızlarıyla en-Nesâî (ö. 303/915) vermiştir. Ancak hadisin son kısmı en-Nesâî'de *"kulluhunne şâfin kâfin"* ve başka bir rivâyetinde *"fekullu harfin şâfin kâfin"* şeklinde geçmektedir.<sup>55</sup> Yani her iki durumda da *şâfin* kelimesi *kâfin* sözcüğünden önce gelmektedir. Kanaatimizce *"kulluha kâfin şâfin"* ibaresi ya müsten-

49 Muhammed Ebû Zehv, el-Hadis ve'l-muhaddisûn, (Kahire: el-Mektebetü't- Tefikiyye, ts.), 25.

50 İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 37; Ebû Zehv, *el-Hadis ve'l-muhaddisûn*, 24.

51 Geniş bilgi için bk., İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 35, 38; Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî (Yy: Dâru İbni'l-Cevzî, 2010), 2/750-756; ayrıca bk., a.mlf., *Tedribu'r-râvî*, çev. Muhammed Enes Topgöl-Faik Akçaoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 2/1098-1102.

52 İbn Hacer, *Nüzhëtü'n-nazar*, 37; Süyûtî, *Tedribu'r-râvî*, 751.

53 Şemsuddîn Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî Molla Hanefî, *Şerhu Dîbâci'l-müzehheb*, (Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, h. 1350), 9; ayrıca bk., M. Hayri Kirbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto Yay., 2013), 98-112.

54 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/279.

55 Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1986), "İftitâh", 37 (No. 939-940).

sih hatasıdır ya da müellifin kaynak olarak kullandığı eserde bu şekilde geçmektedir ki bu şekliyle de tespit edilememiştir. Ancak ibarenin ilk kısmı yani “*Kur’ân yedi harf üzere inmiştir*” ibaresi farklı versiyonlarıyla da olsa birçok hadis kitabında yer almaktadır.<sup>56</sup>

- “*Hz. Peygamber zamanında ay yarıldı ve ikiye bölündü. Biri dağın bir tarafına diğer parçası da dağın başka bir tarafına ayrıldı...*”<sup>57</sup>

Müellifin mütevâtir olarak nitelediği bir başka rivâyet ayın yarılması ile ilgili hadistir. Hadis farklı varyantlarıyla da olsa neredeyse tüm hadis kitaplarında rivâyet edilmiştir.<sup>58</sup> Müellif hadisin İbn Mes’ûd ve başkaları gibi kalabalık bir sahâbe topluluğu tarafından rivâyet edildiğini belirtmiş; ancak bu başkalarının kimler olduğunu açıklamamıştır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla müellifin mütevâtir olarak addedip isti’mâl ettiği hadisler bunlardan ibarettir. Ancak her ne kadar her iki hadis birçok hadis kitabında ve birçok râvi tarafından rivâyet edilmişse de hadislerin, yukarıda anlatılanlara göre mütevâtir addedilmesi tartışmalıdır. Zira müellifin bizzat bu eserinde mütevâtir bahsinde muayyen bir râvi sayısından bahsedilemeyeceğini belirtmesi ve bu konuda getirdiği örnekler<sup>59</sup> de bu durumu destekler niteliktedir. Ancak gerek rivâyetin birçok hadis kitabında geçmesi, gerekse birçok kişi tarafından rivâyet edilmiş olması müellifin hadisi mütevâtir olarak vasıflandırmasına neden olmuştur. Dolayısıyla burada müellifin bizâtihi mütevâtirden ziyade *manevî mütevâtiri*<sup>60</sup> kastettiği söylenebilir.

56 Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kâmil (Dimaşk: Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 2009), “Salât”, 355 (No. 1475, 1477); Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru’l-Hadis, 1995), 8/299 (No. 8372); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh (el-Medinetü’l-Münevvere: Mektebetu’l-Ulûm ve’l-Hikem, 2009), 1/425 (No. 300).

57 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 8/280-281.

58 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahih*, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1993), “Menâkıb”, 24 (No. 3437); Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-sahih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “Sıfatu’l-Kiyâme ve’l-Cenne ve’n-Nâr”, 2800; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahih*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1996), “Tefsîr”, 54 (No. 3285); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/60 (No: 3583).

59 Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 2/40-41.

60 Bu kavram için bk., Abdullah Aydınlı, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 2011), “el-Mutevâtiru’l-Ma’nevî”, 237.

## 2.2. Eserde Kullanılan Âhâd Hadisler

Vâhid ya da Âhâd Allah'ın sıfatlarından biri olup 'tek' anlamına gelir.<sup>61</sup> Az kullanılmakla beraber 'haber-i infirâd'<sup>62</sup> da denilen haber-i vâhidi eş-Şâfiî (ö. 204/820) 'haber-i hassa' olarak adlandırmış ve şöyle tanımlamıştır: "Haber-i vâhid, ya Hz. Peygamber'e (s.a.v.) ulaşacak şekilde (merfu olarak) ya da Hz. Peygamber'de değil bir râvide nihayet bulacak tarzda tek kişinin tek kişiden rivâyet ettiği hadistir."<sup>63</sup> Bu şekilde yapılan tarifler ilk dönem âlimlerine ait olup başlangıçta lügat manasıyla kullanılmıştır. Nitekim eş-Şâfiî'nin haber-i vâhidin delil olarak kabul edilmesi için verdiği örnekler<sup>64</sup> ve yine el-Buhârî'nin (ö. 256/870) haber-i vâhidin hücciyeti için delil olarak ortaya koyduğu hadisler,<sup>65</sup> ilk dönem âlimlerinin haber-i vâhidi bu anlamda kullandıklarını göstermektedir. Ancak daha sonraki asırlarda özellikle mütevâtir kavramının ortaya çıkmasıyla beraber haber-i vâhidin tarifinde değişiklik olmuştur. Usûl âlimleri ve muhaddisler konuyu ele alırken genel olarak her iki tarifi de zikretmişlerdir. el-Cürcânî, haber-i vâhidi şu şekilde tarif etmiştir: "Haber-i vâhid öyle bir sözdür ki, onu Hz. Peygamber'den (s.a.v.) bir şahıs, ondan da bir başkası, o başkasından da bir diğeri duyarak onu delil olarak alan kimseye kadar ulaşan haberdir" ve yine o haber-i vâhidi; "bir ya da iki veya daha çok kimsenin rivâyet ettiği hadistir ki tevâtür ve şöhret seviyesine ulaşmamıştır."<sup>66</sup>

Netice itibarıyla başlangıçta tek kişinin naklettiği haber anlamında kullanılan haber-i vâhid kavramı, daha sonraları râvi sayısı kaç olursa olsun tevâtür derecesine ulaşmayan ya da mütevâtir haberin şartlarını taşımayan haber/hadis olarak yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla mütevâtir dışında kalan tüm haberler haber-i vâhid kapsamına girmektedir. Buna göre müellifin kullandığı bazı âhâd hadisler şunlardır:

61 İbrahim Enîs vd., *el-Mu'cemu'l-vasît*, "vhd", 2/1016.

62 Mustafa Ertürk, "Haber-i vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/349.

63 Bk., Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Yy: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1938), 369-370; ayrıca bk., a.mlf., *er-Risâle -İslâm Hukukunun Kaynakları-*, çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalıışkan (Ankara: TDV Yay., 2018), 205.

64 Örnekler için bk., Şâfiî, *er-Risâle*, 401-415.

65 Örnekler için bk., Buhârî, "Temennî", 10 (No. 6819-6832).

66 Bk., Cürcânî, "Haberu'l-Vâhid", 101.

- “Mü'minin kalbi Rahman'ın parmaklarından iki parmak arasındadır”<sup>67</sup> Rivâyet farklı varyantlarıyla birçok hadis kitabında geçmektedir.<sup>68</sup>
- “Amellerin en üstünü en güç olanıdır”<sup>69</sup>

Araştırdığımız kadarıyla rivâyet, hiçbir hadis kitabında yer almamaktadır. Bilinmeyen bir rivâyet olup aslının olmadığı ifade edilmiştir.<sup>70</sup> Buna rağmen el-Cür-cânî söz konusu rivâyeti yorumlamaktadır. Dolayısıyla burada müellifin sübutu hakkında bilgi vermediği, bundan da öte uydurma olduğu ifade edilen bir rivâ-yeti te'vil etmeye çalıştığı görülmektedir.

- “Âdem, toprak ve su arasındayken ben peygamberdim”<sup>71</sup> Yine bu rivâyetin de aslı olmayan uydurma rivâyetlerden biri olduğu zikredilmiştir.<sup>72</sup>
- “Sen Allah'ın en hayırlı ve O'na en sevimli yerisin” ve “Bana senden daha hoş ve daha sevimli gelen bir yer yok”<sup>73</sup> hadisleri. Mekke hakkında rivâyet edilen bu hadisler *Kütübü Sitte* ile diğer hadis musennefâtı müelliflerinden bazıları tarafından rivâyet edilmiştir.<sup>74</sup>
- “Yaşlı kadınların dinine uyun” rivâyeti eserde geçen âhâd haberlerden bir diğere dir.<sup>75</sup> Rivâyetin uydurma olduğu belirtilmiştir.<sup>76</sup> Burada ‘şayet hadis sahihse’

67 Cür-cânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/127.

68 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulkâkî (Yy.: Matba'atü Dâr-i İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), “Mukaddime”, 199 (No. 199); Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî, *el-Cami'*, thk., Habîburrahmân el-Azamî, (Karaçi: el-Meclisu'l-İlmî, h. 1403), 10/442; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/160 (no: 12107); Tirmizî, “Kader”, 7 (No. 2140).

69 Cür-cânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/311.

70 Ebu'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tahrîcu ehâdisi Şerhi'l-Mevâkıf li'l-Cür-cânî*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi, (Kuveyt: Mektebetü Dâri'l-Aksâ, 1985), 20.

71 Cür-cânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/250.

72 Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdir b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Leâli'l-mensûra fi'l-ehâdisi'l-meşhûra*, thk. Mustafâ Abdükâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 172.

73 Cür-cânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 1/23.

74 Tirmizî, “Menâkib”, 69 (No. 3925, 3926); İbn Mâce, “Menâsik”, 103 (No. 3108); Nesâî, “Menâsik”, (No. 4238); Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi sahihi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1988) 9/23 (no. 370); Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.) 10/267 (No. 10624).

75 Cür-cânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/275.

76 Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsi-*



kaydı konulduktan sonra te'vil edilmesi ilginçtir. Ancak bundan daha garibi onun, rivâyetin sahih olmadığını teyit etmesiyle beraber; sebep olarak sahih hadis kitaplarında geçmemesini öne sürmesidir. Nitekim daha önce de ifade ettiğimiz gibi teorik anlamda hadis konusunda sağlam ilkelere sahip olan kelâmçıların bir rivâyetin sahih olmadığını böyle bir nedenle gerekçelendirmesi kanaatimizce pek isabetli olmamıştır.

Müellif 'Kur'ân Dışındaki Diğer Mucizeler' başlığı altında 14 âhâd rivâyet zikretmektedir.<sup>77</sup> Bunlardan bazıları şu şekildedir: Taşların Allah Resûlünün (s.a.v.) elinde sesli bir şekilde tesbih etmeleri. Rivâyet muteber hadis kaynaklarında yer almayıp daha ziyade tâlî kaynaklarda geçmektedir.<sup>78</sup> Yine Hz. Peygamber hastayken Cebrail tarafından kendisine getirilen nar ve üzümün tesbih etmesidir. Rivâyet Kadı İyâd'ın (ö. 544/1149) *eş-Şifâ*'sında geçmektedir.<sup>79</sup> Bir başka rivâyet Hz. Peygamberin Hz. Abbas'a ve ehl-i beytine dua ettiğinde kapı eşığı ve evin duvarlarının âmin demesidir. Bu rivâyeti el-Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebû Nu'aym (ö. 430/1038) *Delâilü'n-nübüvve*'lerinde zikretmişlerdir.<sup>80</sup> Diğer bir rivâyet, bir bedevinin Hz. Peygamber'in (s.a.v.) peygamberliğine delil getirmesini istemesi üzerine Hz. Peygamber'in vadinin kenarında bulunan ağacı yanına çağırarak buna şahitlik ettirmesidir. Bu rivâyet ise et-Taberânî<sup>81</sup> (ö. 360/971), ed-Dârimî<sup>82</sup> (ö. 255/869), İbn Hibbân<sup>83</sup> (ö. 354/965) ve el-Beyhakî<sup>84</sup> tarafından zikredilmiştir.

Müellif eserinde kudsi hadis de kullanmaktadır. Örneğin;

*du'l-hasene fi beyâni kesirin mine'l-ehâdisi'l-müştehire 'ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osmân el-Huşî, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985), 464 (No. 714).

77 Bu rivâyetler için bk., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/281-283.

78 Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfehânî, *Delâilü'n-nubuvve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî-Abdulberr Abbâs (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1986) 2/431-432 (No. 338-339); Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kadı İyâz, *eş-Şifâ bi tarîfi hukûki'l-Mustafâ* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2002), 190 (No. 775).

79 Kadı İyâz, *eş-Şifâ*, 190 (No. 782).

80 Ebû Nu'aym, *Delâilü'n-nubuvve*, 2/432-433 (No. 340); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Delâilü'n-nubuvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdulmut'î Kal'acî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 6/71-72.

81 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 12/431 (No. 13582).

82 Ebû Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 2000), 1/166 (No. 16).

83 İbn Hibbân, *el-İhsân*, 14/434 (No. 6505).

84 Beyhakî, *Delâilü'n-nubuvve*, 6/14-15.

- “Ben kırık kalpliler katındayım”<sup>85</sup> rivâyeti.

Rivâyet *el-Mekâsıdu'l-Hasene* gibi tali eserlerde yer almaktadır.<sup>86</sup> Müellif ayrıca ‘sahih hadiste’ ya da ‘bu sahih hadistir’ şeklinde ifadesini bulan bazı hadisler de zikretmiştir. Örneğin;

- “Şefaati ümmetimden büyük günah işleyenleredir”<sup>87</sup> rivâyeti.

Hadisi Ebû Dâvud,<sup>88</sup> et-Tirmizî<sup>89</sup> sahih isnadlarla rivâyet etmiştir. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şefaati ile ilgili rivâyetleri daha farklı ifadelerle el-Buhârî<sup>90</sup> ve Müslim<sup>91</sup> de eserlerinde zikretmişlerdir. Bunun dışında müellif ilerde de değineceğimiz üzere iktibas yoluyla da olsa sahih hadisler zikretmiştir.

Burada örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla beraber bu kadarıyla iktifa ediyoruz. Ancak müellifin ne tür rivâyetler kullandığını ve hangi kaynaklardan beslendiğini; dolayısıyla onun rivâyet anlayışını, hadislere bakışını ve bu konuda bir usûlün olup olmadığını tespit etmek önemlidir. Bu anlamda tespit edebildiğimiz kadarıyla eserde ‘sem’iyât’ başlığı altında, toplamda yaklaşık olarak doksan bir rivâyet serdedilmiştir; yine araştırdığımız kadarıyla bu rivâyetler başta el-Buhârî ve Müslim (ö. 261/874) gibi Müslümanların itibar ettiği kaynaklar olmak üzere aslî ve tâlî birçok eserde mevcuttur. Bununla birlikte bu hadislerden bir kısmının -özellikle de tali kaynaklarda geçen rivâyetlerin içerisinde- zayıf hadisler olduğunu, hatta uydurma rivâyetlerin de bulunduğunu belirtmekte fayda vardır.<sup>92</sup>

### 3. Eserde Hadislerin Kullanım Şekli

Burada müellifin rivâyetleri verirken takip ettiği metot, nelere dikkat ettiği nelere dikkat etmediği kaynaklara değinip değinmediği incelenecektir.

85 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/314.

86 Sehâvî, *el-Mekâsıdu'l-Hasene*, 169 (No. 188).

87 Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/341.

88 Ebû Dâvud, “Sunne”, 23 (No. 4739).

89 Tirmizî, “Sıfatu'l-kıyâme”, 76 (No. 2435- 2436).

90 Buhârî, “De’avât”, 1 (No. 5946).

91 Müslim, “İmân”, 334.

92 Nitekim Süyûtî'nin verdiği bilgilere göre tahric ettiği elli rivâyetin yirmi dokuzunun sahih, geriye kalan yirmi bir rivâyetin ise zayıf ya da uydurma olduğu ortaya çıkmaktadır. Bk. Süyûtî, *Tahrîc*, 5-38.

### 3.1. Eserde İsnad Kullanımı ve Hadis Kaynaklarına Atıf

Malum olduğu üzere kelâmcılar akaidde âhâd haberlerden ziyade mütevâtir haberlere itimat edileceğini belirtmişlerdir.<sup>93</sup> Ancak mütevâtir özellikle de lafzî mütevâtir yok denecek kadar azdır.<sup>94</sup> Mütevâtir haberler olsa dahi bunlar herhangi bir senede sahip olamayacakları için bir sened incelemesi söz konusu değildir.<sup>95</sup> Dolayısıyla teoride kelâmcıların senedle bir alâkaları yoktur. Ancak pratikte durum pek de öyle gözükmemektedir. Zira tüm bu söylenenlere rağmen kelâmcılar da eserlerinde âhâd haberlere yer vermiş dolayısıyla kısmen de olsa sened zikretmişlerdir. Çalışmada incelenen eser bağlamında bu durum şu şekildedir: el-Cürcânî, Şerhu'l-mevâkıf'ta onlarca âhâd haber zikretmiştir. Ancak incelediğimiz kadarıyla bu rivâyetlerin hiçbirisinde tam bir sened zikretmemiştir. Rivâyetlerin çoğunda "rivâyet edildiğine göre", "sahih hadiste geçtiği üzere", "Hz. Peygamber şöyle demiştir", "Hz. Peygamberin (s.a.v.) ... sözü gibidir", "Hadislerde zikredilenlerden biri ...", "Bizzat kendisinin... dediği gibi", "Hz. Peygamberin şu sözüdür..." şeklindeki ibareler kullanılmıştır. Rivâyetlerin bir kısmında ise kısmen sened zikredilmiştir. Bu sened zikrinde bile çoğunlukla sadece sahabe râvisi zikredilmekte; bazen de hadisi rivâyet eden musannif zikredilmektedir. Aşağıda bu durumlarla alakalı birkaç hadis zikretmek mümkündür.

- Hz. Peygamberin (s.a.v.) duasında şöyle demesidir: "*Ey büyük Kur'an'ın Rabbi, ey Tâhâ ve Yâsin'in Rabbi*"<sup>96</sup>
- Bundan dolayı hadiste "*Pişmanlık tövbedir*" buyrulmuştur.<sup>97</sup>
- Ebû Saîd el-Hudrî şöyle rivâyet etmiştir: "*Bir çoban Harre'de koyunlarını otlattıyordu...*"<sup>98</sup>
- Bu olaylardan biri Enes b. Mâlik'ten gelen şu rivâyettir: "*Enes'in annesi Hz. Peygamber'e (s.a.v.) küçük bir kapta kavrulmuş hurma gönderdi...*"<sup>99</sup>

93 Geniş bilgi için bk., Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönelimlerinden Değeri*, (İstanbul: Ensar Yay., 2014), 135-145; Saffet Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı -Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar-*, (İstanbul: Rağbet Yay., 2017), 126.

94 M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011), 17; Mustafa Karataş, *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*, (İstanbul: Ensar Yay., 2017), 189-190.

95 Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 98.

96 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/111-112.

97 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/343.

98 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/282.

99 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 8/283.

Netice itibariyle müellifin hadisleri serdetme metodu hususunda, neredeyse hiç sened zikretmediğini söylemek yanlış bir kanaat olmasa gerektir. Müellifin bu noktadaki diğer bir özelliği ise bazı rivâyetleri *temrîz* sığasıyla<sup>100</sup> verirken bazen de *cezm* sığasını<sup>101</sup> kullanmasıdır. Örneğin "*Marifetullah Hakkında Nazar*" konusunda eserine aldığı bazı rivâyetleri naklederken "*ruviye ennehu*" kalıbını kullanmıştır.<sup>102</sup> Ancak hemen belirtelim ki incelediğimiz kadarıyla bu tür bir kullanım *cezm* sığasıyla verdiği rivâyetlerden azdır. Bunları müellif, hadislerin zayıflığına işaret etmesi için kullanmış olabileceği gibi ihtisar veyahut manâ ile rivâyet etmesinden dolayı da kullanmış olabilir.

Eserin tümüne bakıldığında müellifin bazı istisnai durumlar dışında hadis rivâyetinde neredeyse hiç kaynak zikretmediği görülmektedir. Kanaatimizce bunda; birincisi kelâmcıların hadise bakışı, ikincisi eserin hadis veya hadis ilmiyle alâkalı bir telif olmaması, üçüncüsü el-Cürcânî'nin hadisi (âhâd haberleri) aslî delil olmaktan ziyade yan delil olarak kabul etmesi etkilidir.<sup>103</sup> Müellifin kaynak zikrettiği bazı rivâyetleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

- "Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde şu rivâyet vardır: "*Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Kim bunları sayarsa cennete girer.*"<sup>104</sup>

Yine bu rivâyetin açıklamasında Esmâu'l-hüsnâ'nın neler olduğu konusunda et-Tirmizî, el-Beyhakî ve İbn-i Mâce gibi müelliflere atıf yapmaktadır.<sup>105</sup>

100 Kavram için bk., Aydınlı, "Temrîz Sığası", 316.

101 Kavram için bk., Aydınlı, "Cezm Sığası", 51.

102 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 1/273-274.

103 Nitekim eserin geneline bakıldığında müellifin deliller hiyerarşisinde genellikle hadisin (haber-i vahidler), asli delillerden olmadığı, daha ziyade ikincil deliller arasında yer aldığı görülmektedir. Meseleleri delillendirme hususunda akıl, Kur'ân ayetleri, icma gibi deliller önceliklidir. Ancak hemen belirtelim ki bu durum her zaman bu şekilde tahakkuk etmemektedir. Birkaç örnekle bu durumu açıklamak gerekirse; örneğin "Müminler Kıyamet Günü Yani Ahiret Yurdunda Rablerini Göreceklerdir" başlığı altında ilk delil olarak 'icma' verilirken ikinci delil olarak 'ayet'ler serdedilmektedir. Ancak bu konudaki hadislerle hiç değinilmemektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/145-150; Yine 'Cennet ve Cehennem Yaratılmış mıdır' bahsinde ilk olarak 'Kur'ân'dan deliller getirilmek suretiyle konu açığa kavuşturulmakta daha sonra 'hadis'lere ise sadece işaret edilmekle yetinilmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/328-329; Bu duruma verilebilecek bir başka örnek ise şu şekildedir: 'Kabirde Ölülerin Diriltilmesi ve Münker-Nekir Sorgusu' bahsinde müellif, evvela bu konudaki 'icma'dan bahsettikten sonra konuyla alakalı 'ayet'leri delil olarak getirmekte ve son olarak 'hadis'lere başvurmaktadır. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/345-348. Ancak 'Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Şefaati' başlığında ise delil olarak konuyla alakalı 'hadis'i 'ayet'lerden önce zikretmektedir. Bk. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/341.

104 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/233.

105 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/233-234.

### 3.2. Şevâhid, Mütâbî Kullanımı

Müellif bazı yerlerde verdiği rivâyetlere ek olarak görüşünü ispatlamak amacıyla şevâhid ve mütâba'at<sup>106</sup> nev'inden rivâyetler de zikretmiştir. Aşağıda buna dair şu örnekleri sıralamak mümkündür.

- "Mü'minin kalbi, Rahmân'ın parmaklarından..." hadisine şahid olarak "Bütün Âdem oğullarının kalpleri tek bir kalp gibi Rahmân'ın parmaklarından iki parmak arasındadır. Rahmân onu dilediği gibi çevirir." hadisini getirmektedir.<sup>107</sup>
- "Bunun üzerine Cebbâr ayağını ateşe basar da..." rivâyetine ek olarak "Ta ki izze-tin Rabbi ayağını ateşe basar..." "Cehenneme doydun mu denir..." rivâyetlerini getirmektedir.<sup>108</sup>

Görüldüğü üzere müellif görüşünü ispat etmek üzere hadisçilerin sıkça kullanmış olduğu bir metoda başvurmuş ve neticede manen bir birbirini destekleyen mütâbî ve şevâhid niteliğindeki mecaz anlamlı rivâyetleri sıralamıştır. Kelamcı kimliğiyle ön plana çıkan Cürcânî'nin bu metodu dikkate değerdir.

### 3.3. Hadisleri Taktî' ve İktibâs Yoluyla Kullanma

Müellifin eserinde hadisleri kullanırken sıkça takip ettiği metotlardan birisi de hadisi keserek bir kısmını verme<sup>109</sup> ya da hadisi hiç zikretmeden ondan iktibâsta bulunma yöntemidir. Örneğin;

- "Mirac gecesini anlatan hadiste şöyle geçmektedir: "Avucunu kürek kemiklerim arasına koydu ki serinliğini göğsümde hissettim." görüldüğü üzere müellif burada miraç hadisesinin tümünü anlatmamış, rivâyeti keserek bir kısmını (kendisini ya da konusunu ilgilendiren kısmı) vermiştir.<sup>110</sup>
- Hadislerden iktibâsa örnek olarak da şunları zikredebiliriz: "Hadislerde yüce Allah'ın azı dişleri görününceye kadar güldüğü söylenmektedir."<sup>111</sup>

106 Bu iki kavram için bk., Aydınlı, "Mutaba'at", 228-230 - "Şâhid", 291.

107 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, 8/127.

108 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, 8/127.

109 Bu anlamı karşılayan kavramlar için bk., Aydınlı, "İktisâr", 121 - "İhtisâr", 130 - "Taktî'u'l-Hadis", 304.

110 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, 8/128.

111 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, 8/129.

- “Bununla birlikte sahih hadislerde geçtiği üzere O'nun kullarına ayın dolunay gecesi görünmesi gibi tam bir açıklıkla görülmesi...”<sup>112</sup>
- Hatta Hz. Peygamber (s.a.v.) soru sormada aşırıya giden Ebû Zerr'e şöyle demiştir: “Zina etse de hırsızlık yapsa da Ebû Zerr'in burnu yere sürtünse de ” Burada müellif rivâyeti keserek vermiştir.<sup>113</sup>

Yukarıdaki örneklerden anlaşıldığı üzere el-Cürcânî, hadisçilerin sıkça başvurduğu metodlardan olan taktî ve iktibasî başarılı bir şekilde kullanmıştır. Burada şunu ifade etmek gerekir ki her ne kadar bazı âlimler tarafından kabul edilmişse de ihtisar ve taktî'nin belirli şartlar altında muhaddislerce caiz görüldüğü hususunu hatırd tutmak gerekir.<sup>114</sup>

#### 4. Müellifin Hadisleri Yorumlama ve Tenkit Metodu

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki müellifin rivâyet yorumları daha ziyade muârizların getirdiği deliller üzerinde yoğunlaşmıştır. Müellifin rivâyetlere getirdiği yorumlar noktasındaki bazı tespitlerimiz şunlardır:

Müellif çoğunlukla rivâyetin sübutuna değinmeden, sıhhatini yani rivâyetin sahih, zayıf, uydurma olup olmadığını belirtmeden hemen te'vile girişmektedir.<sup>115</sup> Yine o, hadislerin lafızlarının birebir Hz. Peygambere (s.a.v.) ait olmadığını bildiği ve nakillerin dil konusunda delil getirilemeyeceğini ifade ettiği halde<sup>116</sup> bazen dil konularında hadislerle istişhad<sup>117</sup> etmektedir.<sup>118</sup> Onun, bazı yorumlarında Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne dikkat ettiği görülmektedir. Nitekim “*Münafığın alâmeti üçtür...*” rivayeti ile Kur'ân'daki Hz. Yusuf ve kardeşlerinin kıssasını mukayese etmekte ve buna göre yorumunu yapmaktadır.<sup>119</sup> Müellifin bu noktada dikkat ettiği bir başka husus ise Hadis-Sünnet bütünlüğü konusudur. Nitekim

112 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/131.

113 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/357-358.

114 Salih Karacabey, “Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Ocak 2002): 55-67.

115 Örnek durum için bk., Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/228, 387, 399-400.

116 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 2/51-52.

117 Dil hususunda hadislerle istişhad konusu için bk., Nusrettin Bolelli, “Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6, (1993): 165-176.

118 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/250.

119 Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 8/368-369.

onun "İyiliği emredeceksiniz, kötülüğü yasaklayacaksınız yahut Allah sizin kötülerinizi iyilerinize musallat edecek..." hadisinde olduğu gibi Sünnet delalet eder.<sup>120</sup> sözü buna işaret etmektedir. Ayrıca buradaki ifade, müellifin hadisle sünneti eş anlamlı kullandığını göstermesi açısından da önemlidir. Yine o, çoğu defa hasmının getirdiği rivâyetleri 'âhâd haberler bilgi ifade etmez' şeklinde reddetmekte; bazen de hem reddedip hem de rivâyeti kendince te'vil etmektedir.<sup>121</sup> Hâlbuki kendisinin de getirdiği rivâyetlerin hemen hepsi âhâd rivâyetlerdir. Bu durumda müellif çoğunlukla kendisiyle çelişmekte ve tutarsız bir tavır sergilemektedir.

Müellif bazı rivâyetlerin yorumunda yoğun ve zorlama te'villere girişmektedir. Bu durumu delillendirmek ve de bu hususa örnek olması bakımından müellifin bir hadis hakkındaki yorumunu aynıyla aktarmakta fayda mülâhaza ediyoruz. Şöyle ki; imâmetin Kureyş'ten olma şartını reddedenlerin delil olarak getirdiği bir hadisi şu şekilde vererek yorumlamaktadır: "...Kureyş'ten olma şartını reddedenler Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu sözünü delil getirmiştir: "*Başınızda Habeşli bir köle de olsa dinleyip itaat edin*" bu hadis imamın Kureyş'ten olmayabileceğini göstermektedir. Biz şöyle deriz: Bu hadis, imamın bir seriyeye veya bir nâhiye gibi başka bir şeye yönetici olarak atadığı kimse hakkındadır. Bu hadis ile icma arasındaki çelişkiyi gidermek için hadisin böyle yorumlanması gerekir. Yahut şöyle deriz: Hadiste varsayım yoluyla mübalağa sanatı kullanılmaktadır. Nitekim imamın köle olmasının icmayla caiz olmaması da bunu göstermektedir."<sup>122</sup> Burada müellifin yorumunun yanlış olduğunu söylemiyoruz. Ancak en azından hadiste ki emrin bir seriyeye veya bir nahiye gibi başka bir şeye yönetici olarak atadığı kimse hakkında oluşunu temellendirmesi gerekmektedir. Aksi taktirde zorlama bir yorum olarak kalmaktadır. Ayrıca 'hadisin böyle yorumlanması gerekir' şeklindeki bir gereklilik, tartışmanın önünü kapatan bir engel olarak düşünülebilir. Verilen örnekten de anlaşıldığı üzere müellif, bazen yorumlarında gerçekçi bir gerekçeye tutunmamaktadır. Esasında eserin tümünü göz önünde bulundurduğumuzda müellifin rivâyet yorumunda veya usûle müteallık bir konuda bazen belli bir metodunun olmadığını; dolayısıyla yorumunun bir sınırının da söz konusu olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim müellifin tevâtür yoluyla gelen bir haberin kendi görüşleriyle çelişmesi durumunda bunları zâhirî anlamlarında düşünmeyip te'vil edeceklerini belirtmesi<sup>123</sup> bu durumu kanıtlar niteliktedir.

120 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, 8/407.

121 Örnek durum için bk., Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, 8/372-373, 375.

122 Örnek durum için bk., Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, 8/382.

123 Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkif, 8/293.

## Sonuç

Kelâm eserlerinde hadis kullanımının böyle bir çalışmayla bir neticeye varması elbette ki zordur. Zira bu çalışmanın usûlû'd-dîn içerisinde çok küçük bir hacim kaplayan sadece bir eserden yola çıkılarak hazırlandığını hatırlatmakta fayda vardır. Ancak bir ön fikir vermesi açısından böyle bir çalışma yapmak da kanaatimizce bu iş için atılacak önemli bir adım olsa gerektir. Bundan dolayı çalışmada genel olarak İslâmî ilimler literatürü, özelde ise kelâm edebiyatı içerisinde son derece önemli bir eser olan *Şerhu'l-mevâkîf* seçilip bu eserdeki hadis kullanımı, daha ziyade kelâmcı kimliğiyle ön plana çıkmış bir âlimin -el-Cürcânî- perspektifinden irdelemeye çalışılmış ve aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

Tespit edebildiğimiz kadarıyla eserde yaklaşık olarak yüz yirmi dört hadis geçmektedir. Bunlardan doksan bir tanesi sem'îyyât, on sekiz adedi ilâhiyât bölümlerinde geriye kalan on beş hadis ise diğer çeşitli konu başlıkları altında zikredilmektedir. Ancak bu hadislerden bir kısmı müellifin hasmının delilleri olarak verilmiştir.

Bir kelâm kitabı olması hasebiyle eserde doğal olarak hadis rivâyeti az olmakla beraber<sup>124</sup> rivâyetlerin, görüldüğü üzere özellikle sem'îyyât bölümünde yoğunlaştığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Yani eseri incelediğimiz kadarıyla hadislerin kahir ekseriyeti sem'îyyât bölümünde yer almaktadır. Ne var ki burada da dengeli bir dağılımdan söz etmek pek mümkün değildir. Nitekim her başlıkta çok farklı sayıda hadis kullanılmıştır. Örneğin mucize konusunda kullandığı hadis sayısı on yedi iken aynı bölüm başlığı (sem'îyyât) altında bulunan ahiret konusunda kullandığı hadis sayısı dokuz, imamet konusunda kullandığı hadis sayısı ise kırk yedidir. Kanaatimizce rivâyetlerin sem'îyyât bölümünde temerküz etmiş olmasının en önemli sebebi önceki bölümlerden farklı olarak felsefi argümanların bu bölümde oldukça seyrekleştiği; daha ziyade dine taalluk eden kelâmî konuların ağırlık kazanmasıdır. Eserde verilen rivâyetlerde isnad ve kaynak gösterimi yok denecek kadar azdır. Bu durumu -özellikle kaynak gösterimi hususunda- bir noksanlık addetmekle beraber doğal karşılıyoruz. Zira eser bir hadis kitabı değil kelâm kitabıdır. Bu durumun getirdiği bir sonuç olsa gerektir ki eserde araştırdığımız kadarıyla verilen rivâyetlerin râvilerine yönelik herhangi bir cerh ta'dil ifadesine rastlanılmamıştır. Ayrıca verilen rivâyetlerin sübutuna yönelik herhangi

124 Süyûtî ise *Şerhu'l-Mevâkîf*'taki rivâyetlerin tahririne ayırdığı eserinde elli rivâyetin tahririni yapmıştır. Bk. Süyûtî, *Tahrîc*, 5-38.



bir çaba da söz konusu değildir. Bu durum da bir eksikliktir. Zira müellif sübut konusuna girmeden hemen rivâyetleri te'vil etmektedir. Halbuki müellifin hadislerin sübutunu belirtmesi halinde belki yoruma da gerek kalmayacaktır.

İncelemenin neticelerinden biri de müellifin rivâyetlerin yorumuna yönelik net bir duruş sergilememesidir. Zira yaptığı yorumlarda -özellikle âhâd ve mütevâtir haber konularında- birbiriyle çelişkili ve tutarsız ifadeler kullanmıştır. Müellife göre teoride âhâd haber kesin bilgi ifade etmez; ancak kendi görüşlerini savunmak söz konusu olunca müellif âhâd haberlerle rahatlıkla amel etmiştir. Dolayısıyla bu konuda teori ile pratik hususunda bir tutarsızlık söz konusudur. Mütevâtire gelince; müellifin bu konuda son derece rahat/geniş davrandığı açıkça ortaya çıkmıştır. Zira tevâtürün şartlarını hâiz olmayan rivâyetleri mütevâtir olarak ifade etmektedir. Bu durum, aslında her ne kadar teoride katı olsalar da kelâmcıların -en azından müellifin bir Sünnî olması hasebiyle Sünnî kelâmcıların- pratikte bu durumu koruyamadıklarını göstermektedir.

Müellifin, eserine aldığı rivâyetlerin büyük bir kısmı sahih olmakla beraber eserde azımsanmayacak kadar zayıf ve uydurma rivâyetlerin varlıkları da söz konusudur. Aslında bu durum müellifin rivâyetleri çok da önemsemediği, daha çok kendi fikirlerine uygunluk durumuna baktığı, ayrıca yaşadığı toplumun beklentilerini de göz önünde bulundurmuş olabileceğini göstermektedir.

Önemli bir başka tespit olarak da şunu zikretmek mümkündür: Eserin geneline bakıldığında müellifin deliller hiyerarşisinde Kur'ân birinci sırada yer almaktadır. Hadisler ise çok nadiren ilk delil olarak zikredilmektedir. Bu durum kelâm ilminde rivâyetlerin, -en azından incelenen eser itibarıyla- sistemin kurucu unsuru olmaktan ziyade yan delil olarak kullanıldıklarını göstermektedir. Bizce önemli olan ve çalışmamızın temel sorunsalına bir nevi cevap niteliğinde olan bir başka husus ise, kelâmcıların her ne kadar düşünsel planda hadislerle ilgili sert tutumları söz konusu olsa da aslında pratikte bunun pek de böyle olmadığı, en azından uydurma bir rivâyeti dahi kullanabildikleri ortaya çıkmış olmasıdır.

Son olarak mukayeseli araştırmaların ve interdisipliner çabaların faydadan hâli olmadığını; bu tür çalışmaların devam ettirilmesinin, ilmin gelişmesi için son derece önemli olduğunu vurgulamakta yarar vardır. Ayrıca kelâmcıların kullandıkları hadislerin istatistiksel olarak dağılımını ortaya koyacak çalışmaların kelâm sisteminde hadislerin kullanımı ile ilgili bize önemli bilgiler sunacağını; dolayısıyla böyle çalışmalara da ihtiyaç olduğunu belirtmek isteriz.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *el-lhkâm fi usûli'l-ahkâm*. nşr. Abdurrezzâk el-Affîf. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1. Baskı, 2003.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 5. Baskı, 2011.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. 13 Cilt. Ankara: DİB Yay., 1984.
- Beyhakî, Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetu ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. Abdulmut'î Kal'acî. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Bezzâr, Ebü Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfuzurrahmân Zeynullâh. 20 Cilt. el-Medinetü'l-Münevver: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 2009.
- Bolelli, Nusrettin. "Nahivde Hadisle İstişhad Meselesi". *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6, (1993): 165-175.
- Buhârî, Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Mustafâ Dîb el-Buğâ. 7 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 5. Baskı, 1993.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Alî b. Muhammed b. Alî. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı, 2003.
- Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkîf*, nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâti. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Cürcânî. *Şerhu'l-Mevâkîf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha: yy, 1979.
- Çakan, İsmail Lütüfî. *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 18. Baskı, 2012.
- Çalimli, Ömer Faruk. "Seyyid Şerif Cürcânî'nin Hayatı, Eserleri, Tarikatı ve Tasavvufi Görüşleri". Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2018.
- Dârimî, Ebü Muhammed Abdillâh b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Şu'ayb el-Arnaûd, Muhammed Kâmil. 7 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: yy, h. 1368.
- Ebû Zehv, Muhammed. *el-Hadis ve'l-muhaddisün*. Kahire: el-Mektebetü't- Tefikiyye, ts.
- Erdemci, Cemalettin. "Kelâm İlminde Haberin Epistemolojik Değeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/4 (2006): 154-176.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i vahid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/349-352. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.
- Gazzâlî, Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleymân el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.

- Gazzâlî. *el-Mustasfâ -İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi-*. çev. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yay., 1994.
- Gümüş, Sadreddin. "Cürcânî, Seyyid Şerif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/134-136. İstanbul: TDV Yay., 1993.
- Gündoğar, Hamdi. "Geleneksel Kelam Sürecinde Sünnet-İtikat İlişkisi", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. 290-306. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2004.
- Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber -Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri-*. Van: Bilge Adamlar Yay., 2008.
- Hansu. *Mutezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yay., 3. Baskı, 2018
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar şerhu Nuhbeti'l-fiker*. thk. Amr Abdun'im Selim. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *el-İhsân fi takrîbi sahihi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1. Baskı, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Yy: Matba'atu Dâri İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Delâilu'n-nubuvve*. thk. Muhammed Revvâs Kal'âcî-Abdubberr Abbâs. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 2. Baskı, 1986.
- Kadı İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûkî'l-Mustafâ*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Kahraman, Hüseyin. "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005): 89-110.
- Karacabey, Salih. "Hadiste İhtisar ve Muhtasar Rivayetten Kaynaklanan Problemler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (Ocak 2002): 53-70.
- Karataş, Mustafa. *Rivayet Tekniği Açısından Hadislerin Sayısı*. İstanbul: Ensar Yay., 2017.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto Yay., 4. Baskı, 2013.
- Kırbaçoğlu. *İslâm Düşüncesinde Sünnet -Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 9. Baskı, 2011.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Yay., 2. Baskı, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçilerle Kelamcılar Arasındaki Münakaşalar*. Ankara: TDV Yay., 1989.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV Yay., 2009.
- Kubat, Mehmet. "Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Hadis'in Rolü". *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*. 258-281. Elazığ: Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 2004.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâidu'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. thk. Ebû Ferrâs en-Ne'sânî. Yy: Matba'atu's-Sa'âde, h. 1324.
- Ma'mer b. Râşid, Ebî Amr el-Ezdi. *el-Cami'*. thk. Habîburrahmân el-'Azamî. Karaçi: el-Meclisu'l-İlmî, h. 1403.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Ârûşî. Beyrut-İstanbul: Dâru Sâdır-Mektebetu'l-İrşâd, ts.
- Molla Hanefî, Şemsuddîn Muhammed el-Hanefî et-Tebrîzî. *Şerhu Dibâcî'l-Muzehheb*. Mısır: Matba'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, h. 1350.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahih-i Müslim*. thk., Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *el-Muctebâ mine's-Sünen (es-Sünenü's-suğrâ li'n-Nesâî)*. thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu'l-Matbû'âtî'l-İslâmiyye, 2. Baskı, 1986.
- Nesâî. *es-Sünenü'l-kubrâ*. thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkârcılığı -Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar-*. İstanbul: Rağbet Yay., 2. Baskı, 2017.
- Şehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Mekâsıdu'l-hasene fi beyâni kesirin mine'l-ahâ-dîsi'l-muştehire 'ala'l-elsine*. thk. Muhammed Osmân el-Hušt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1985.
- Şehâvî. *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Sinanoğlu, Mustafa. "el-Mevâkif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/422-424. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tahrîcu ehâdisi Şerhi'l-mevâkif li'l-Cürçânî*. thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi. Kuveyt: Mektebetu Dâri'l-Aksâ, 1985.
- Süyûtî. *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevi*. thk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî. 2 Cilt. Yy: Dâru İbni'l-Cevzi, 2010
- Süyûtî. *Tedribu'r-râvi*. çev. Muhammed Enes Topgöl-Faik Akçaoğlu. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle -İslâm Hukukunun Kaynakları-*. çev. Abdulkadir Şener-İbrahim Çalışkan. Ankara: TDV Yay., 6. Baskı, 2018.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Bedru't-tâli' bi mehsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddin. *Şerhu Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Alî Kemâl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *el-Câmi'ul-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Baskı, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm ilmi*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2010.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., 3. Baskı, 2011.
- Zerkeşi, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Leâli'l-mensûra fi'l-ehâdisi'l-meşhûra*. thk. Mustafâ Abdükâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1986.

# Allâl el-Fâsî'de Reformist Selefî Düşünce, Siyasî ve Toplumsal Reform Çabaları\*

**Öz:** Bu makalemizde Fas'ın sömürgeci kurtulma çabaları ve kurtuluş mücadelesi yıllarında yaşayan Allâl el-Fâsî'nin selefîlik anlayışı ve gerçekleştirmek istediği siyasî ve toplumsal hedefleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. İlk bölümde Reşid Rıza, Muhammed Abduh gibi reformist düşünürlerin fikirlerinden etkilenen döneminin seçkin entelektüel İslam âlimlerinin en öne çıkan seslerinden biri olan el-Fâsî'nin siyasetçi ve direnişçi yönü ile metinsel selefîlik anlayışından farklı olarak modernist fikre açık liberal selefî düşüncesi açıklanmıştır. İkinci bölümde Fas'ın Fransa ve İspanya'nın ekonomik sömürgeci ve işgalinden kurtuluş mücadelesi verdiği yıllarda el-Fâsî'nin yeniden inşa edilen toplumun birlik ruhunu yok eden sosyo-ekonomik farklılıklarla mücadelesine yer verilmiştir. Son bölümde ise el-Fâsî'nin yeniden inşa edilecek olan devlet sisteminde siyasî düzeyde yaşanan sorunlara yönelik meşruyetlerini İslam dininden ve modern politik referanslardan alan demokratik talepleri ve bu taleplerini gerçekleştirmek için giriştiği siyasî mücadelesine yer verilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fas, Selefîlik, Reform, İslâm, Makâsîd, Monarşi, Modernleşme, Gelenekselliklik.

Tahsin  
YILDIRM 

## Reformist Salafist Thought Political and Social Reform Efforts in Allal al-Fassi

**Abstract:** In this article, it is tried to put forward the reformist understanding of Salafism and the political and social goals that Allal al-Fâsî lived during the years of the liberation and independence struggle of Morocco. In the first part, el-Fassi, one of the most prominent voices of the elite intellectual Islamic scholars of the period who was influenced by the ideas of reformist thinkers such as Rashid Reza and Muhammad Abduh, explained the liberal predecessor idea which is open to the modernist idea and politician and resistance aspect. In the second chapter, al-Fassi's struggle against the socio-economic differences that destroyed the spirit of unity of the reconstructed society was given in the years when Morocco struggled to get rid of the economic exploitation and occupation of France and Spain. In the last chapter, the democratic demands of al-Fassi, which takes their legitimacy from the Islamic religion and modern political references to the problems experienced at the political level in the state system to be rebuilt, and the political struggle it has undertaken to realize these demands are given.

**Keywords:** Morocco, Salafism, Reform, Islam, Maqasid, Monarchy, Modernization, Traditionalism, Politics, President of State, Caliphate, State Administration.

\* Bu makale, TUBİTAK 2214-A EBİDEB Yurt Dışı Doktora Sırası Burs desteği ile yazılmıştır.

\*\* Öğr. Gör. Dr. İzzet Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: tahsinyildirim@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0219-1421>

## 1.1. Giriş

On dokuzuncu yüzyılda siyasî ve sosyal kusurlarını gidermeye çalışan İslam dünyası Batı sömürgeciliğine karşı bölgesel direniş ve girifilen siyasî mücadeleler gerçek anlamda ıslahatçı hareketlerin ortaya çıkmasına sebep oldu. Yine bu yıllarda diğer Arap-İslam dünyasında ortaya çıkan hareketlere paralel olarak Kuzey Afrika'da Fransız ve İspanya sömürüsü altında olan Fas ulusunun tarihsel olarak geri kalmasında etkisi olan siyasî, içtimaî ve iktisadi hasarların onarılması için ortaya konulan çabalarda dikkat çekmektedir.

Bu aşamada gerçek anlamda gelişmenin lokomotifi olan reformist hareket eğilimlerini ortaya koymaksızın, ülkenin ileri gelen sembol isimlerinin yapmış olduğu büyük entelektüel ve politik girişimlerden bahsedemeyiz. O yıllarda Fas'ta çok güçlü olan liberal, selefi ve reformist eğilimler çeşitli entelektüel kaynakları, siyasî düşünceleri, sahip oldukları ulus ve yurtseverlik özelliği ile öne çıktılar. Bu ruhu ülkede oldukça etkin -belirgin- olan selefi akımın öncülerinin aslında kökleri ile hiç de uyuşmayan açılım stratejisini benimsemelerine, liberal akımın ileri gelenlerinin ise Fas'ın geleneksel köklerine bağlı kalma düşüncesini benimsenmesinde büyük rol oynadı.<sup>1</sup>

Fas'ın kendi hususi özelliklerinin gerektirdiği bir kısım ayrıcalıklara rağmen ülkede reformist akım doğu ile bağlantılı olarak meydana geldi. Bu en acı şekilde hüküm süren sömürge koşullarının üstesinden gelmeye çalışan güçlü bir özgürlük hareketiydi. Bu çabalar her türlü zorlayıcı koşullar altında bitkin düşen Fas'ı sömürgecilik mekanizmasının karşısında büyük bir uyanışın ve toplumsal direniş aşamasına getirmiştir.

Biz makalemizde Fas'ta bu radikal dönüşümü gerçekleştiren reformist entelektüelleri temsil eden direnişçi el-Fâsî'nin çabalarını ve reformlarla gerçekleştirdiği ulusal direniş fikrini ortaya koymaya çalışacağız.

İster liberal isterse selefi eğilime sahip olsun ülkenin bütün değerlerine sahip çıkan bu seçkinlerin meydana getirdikleri toplumsal dönüşüm açısından aralarında hiçbir farklılık yoktur. Çünkü kendi dar, şovenist çıkarları doğrultusunda hareket eden terkedilmiş entelektüel ve politik akımlar olarak kalmak yerine ulusal bir medeniyet direnişine dönüşme cesareti göstermiş ve ulusal yüce çıkarlar uğruna mücadele eden bir ruha sahip olmuşlardır.

1 Mahmud es-Seyyid, *Târîhü Düveli'l-Mağribi'l-Arabî*, (İskenderiye: Muessetu Şebâbi'l-Câmia, 2006), 78-82.

## 1.2. Fas'taki Selefilik ve Reform Sorunu, Bir Düşünür ve Siyasî Reformcu Olarak Allâl el- Fâsî

Fas ulusal direniş hareketinden bahsedilirken öncelikle geleneksel dinî ve di-  
renişiçi kişiliği ile öne çıkan Allâl el-Fâsî 'den bahsetmemek mümkün değildir.<sup>2</sup>  
Modern Fas tarihinde ıslahatçı, geleneksel selefi, entelektüel bir âlim, direniş sa-  
vaşçısı Allâl el-Fâsî şu ebedi beyitlerin de sahibi olarak anılmaktadır.

*Üzerinden on beş yıl geçti oynuyorum.  
Hayatın lezzetleri ile oyalanıp neşeleniyorum.  
Yüce bir idrakim ve onurlu bir canım var.  
Samanyolu'nda bir makam istiyorsun.  
Ulaşmak istediğim umutlarım var.  
Zamanımı oynar ve gidersen kaybolurlar.  
Kaderinden mahrum bırakan bir milletim var.  
Bulamadı istediği hayata dair bir yol.  
Ömrümün ihtişamlı yıllarını ona hasret kalarak geçirdim.  
Ne yiyeceğin ne de içeceğin tadı var.  
Ulusum atalarını bulduklarında beni tanıyacak.  
Eğer ihanet ettiysem bugün onlara.<sup>3</sup>*

Allâl el-Fâsî bu ebedi beyitleri yazarak Fas'ın işgaline karşı başlatılan direniş hare-  
ketine öncülük etmiştir. el-Fâsî, bağımsızlık sonrası Fas ulusal demokratikleşme  
sürecinde karşı karşıya kaldığı toplumsal ve siyasî engellemeleri aşmak için şair-  
lik misyonunu öne çıkarmıştır.<sup>4</sup>

## 1.3. Siyasetçi ve Direnişiçi Yönüyle Allâl el-Fâsî

Modern Fas'ın en önemli entelektüel ve politik sembollerden biri olarak kabul  
edilen Allâl el-Fâsî (1910-1974), dinî ve kültürel formasyonunu ve aynı zamanda  
onun politik bilincini oluşturmasına katkıda bulunan Karaviyyin Üniversitesinde

2 Muhammed Edib es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasîyyetü'l-Mağribiyyetü*, (Rabat: Matabî' Rabat Net 2015), 28,34.

3 "Allâl el-Fâsî," Erişim 19 Aralık 2019, [https://www.istiqlal.info/تاريخ-الحزب\\_a754.html](https://www.istiqlal.info/تاريخ-الحزب_a754.html).

4 Abdülkerim el-Filâlî, *et-Târihü's-Siyâsî li'l-Mağribi'l-Kebîri'l-Arabî*, (Kahire: Şeriketu Nâsi Li't-Tabia-  
ti ve'n-Neşr, 2006), 8: 25-30.

tamamladı. Allâl el-Fâsî hayatının ilk dönemlerinden itibaren sömürge ile mücadele yolunu seçti. 1926 yılında daha on altı yaşında iken Fes şehrinin sularını savunma ve köylülerin topraklarından sömürgecileri kovma amaçlı direniş girişimi hareketlerine öncülük etti.<sup>5</sup> Ayrıca, 1932 yılında Karaviyyin Üniversitesinde ulusal boyutta halka açık dersler sunmak için “*Ulusal Eylem Bloğu*” yönetimi altında gönüllü oldu.<sup>6</sup> Bu blok 1930 yılında işgal altındaki Fas'ta işgalci Fransız yönetimi tarafından yayınlanan Berberî zahir-î şerifi<sup>7</sup> politikasına yanıt veren kültürel ve siyasî tepkilerden birisi olarak ortaya çıkmıştı.<sup>8</sup> Allâl el-Fâsî ulusal bir bilince sahip kültürel politik genç seçkinlerin bir simgesi aynı zamanda Fas toplumunun çoğu sosyal sınıfına nüfuz etmeyi başarmış, onların tevecchühünü kazanmış ender siyasetçilerinden birisidir.<sup>9</sup>

Onun düşünceleri Fransız siyasî ve kültürel çevrelerine kadar ulaşarak Fransız siyaseti ve Fransız entelijensiyası içinde keskin çelişkiler yaratmıştır. el-Fâsî'nin çok çeşitli siyasal deneyiminin gelişim aşamaları vardır. Bu aşamaları Faslı düşünür ve politikacı el-Fasî'nin deneyimlerinin ulusal hareketin deneyimiyle etkileşime geçtiği iki aşamada özetlemek mümkündür.<sup>10</sup>

Bunlardan ilki Kasım 1934'te el-Fâsî'nin Fas halkının taleplerini içeren sunumudur. Bu bir siyasî mühendislik örneği olarak kabul edilir ve Fas Reform Kitabı olarak da bilinir. Bu olayın siyasî sonuçlarından biri ulusal hareketin işgalci Fransız yönetiminden 1936'da acil bir reform programı talep etmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu istek sömürge makamları ile ulusal hareket arasındaki görüşmelerin keskinleşmesine ve 1936 yılında Kazablanka'da bloğun öncülerinden “*Ulusal Eylem Bloğu*”nun lideri olarak Allâl el-Fâsî'nin, Ahmed Bla Farij ve Muhammed Hasan el-Vezani'nin tutuklanıp<sup>11</sup> önce Gabon Adasına ve ardından Kongo'ya sürgün edilmelerine neden olmuştur.<sup>12</sup>

- 5 Muhammed Darif, *el-İslamü's-Siyâsî fi'l-Mağrib*, (Rabat: Matbaatü'l-Mearifü'l-Cedide, 1992), 15-17.
- 6 Ahmed el-Musûlî, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslamiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, (Londra: Merkezü'd-Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabbiyyeti 1999), 211-213.
- 7 Fas ulusu içerisinde etnik bir grup olan Berberî'leri kışkırtarak onlara ayrıcalıklar tanıyan, onların Fas İslâm kanunları yerine Fransız yasalarına göre yargılanma yolunu açan kanun hükmünde kararname.
- 8 Muhammed Şükrî Selam, *el-Musakkafu's-Selefi ve İşkâliyyâtu'l-İslâhî ve'l-İctimâî*, (Kuveyt: Âlemu'l-Fikr, 2000), c. 29, 95.
- 9 el-Filâfî, *et-Târihü's-Siyâsî li'l-Mağribi'l-Kebiri'l-Arabî*, 29.
- 10 Selam, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslamiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, 96.
- 11 es-Selâvî, *el-Ahzâbü's-Siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, 37.
- 12 Cermân Ayyâs, *Dirâsât fi Târihi'l-Mağrib*, (Rabat: Matbbatü'n-Necâhi'l-Cedide, 1986), 77.



el-Fâsî'nin siyasî kimliğini meydana getiren ikinci tarihsel aşama ise, 11 Ocak 1944'te Fas'a bağımsızlık çağrısı yapan bir dilekçenin işgalci Fransız makamına sunulması ve sonrasında 1946'da sürgünden döndükten sonra siyasal faaliyetine devam edeceği İstiklal Partisinin kurucu lideri olması, Fas genelinde sendika hareketlerini teşvik etmek için Fas'a geri dönmesi ve İstiklal Partisi'nin kuruluşunun duyurulması ile bağlantılıdır.<sup>13</sup>

#### 1.4. el-Fâsî'nin Islahatçı Aydın Kişiliği

Allâl el-Fâsî'nin kişiliğinin siyasî ve direnişçi yönüne ek olarak, onu ulusal hareketin seçkinlerinden ayıran en büyük özelliği ıslahatçı bir yöne sahip olmasıdır. el-Fâsî'nin bu vasfı iki temel etkenin bir araya gelmesi sonucu olarak selefi hareket ile bağlantılı olarak değerlendirilmektedir.<sup>14</sup>

- Kişisel Etken: el-Fâsî, Karaviyyin Üniversitesi'ndeki İslam hukuku alanında eğitimini tamamladıktan sonra aynı üniversitede ders veren Mısır'da el-Ezher ve Tunus'taki Zeytûne'da ders veren âlimlerin yanı sıra İslam hukuku alanında seçkin âlimlerden biri olarak öne çıkıp Fas'ta dinî ilimlerin yayılmasında çaba sarf etmiştir.<sup>15</sup>
- Genel Etken: el-Fâsî'nin selefi hareketin Arap doğuda öncü entelektüel sembollerden olan Reşid Rıza (ö. 1935), Muhammed Abduh (ö.1905), Cemaeddin el-Afganî, (ö.1897) Ali Abdürrezzak (ö.1936)'ın içinde yer aldığı büyük ıslahat hareketi ile ilgilidir. Fas özellikle Mısır'da ortaya çıkan bu hareketten uzak durmamıştır. Böylelikle ıslahatçı selefilik hareketleri Fas'a özellikle geleneksel dinî seçkinler arasına nüfuz etmiştir.<sup>16</sup>

Bu etkenlerin bir araya gelmesiyle Allâl el-Fâsî'nin ismi Fas'taki selefi hareket ile ilişkili olarak özdeşleştirilmeye başlanmıştır. Onun İslam kültürünün ruhuyla özdeşleştirdiği ıslahatçı düşünceleri, Fransız sömürgeciliğinin Fas üzerinde uygulamaya koyduğu medeniyet planının başarısızlığına büyük katkı sağlamış ve onun millî duruşunda da ifadesini bulmuştur.<sup>17</sup>

13 Abdülhak el-Merîni, *el-Ceyşü'l-Mağribî Abara't-Târih*, (Rabat: Matbbatü'l-Maarifi'l-Cedide, 1997), 48.

14 Abdüddin Hamrûş, "en-Nizatu's-Selefiyyeti'l-Liberaliyye fi Vataniyyeti Allâl el-Fâsî", *Hespress*, 21 Nisan 2016. Erişim 19 Aralık 2019, <https://www.hespress.com/histoire/303236.html>.

15 el-Musûlî, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslamiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, 215-216.

16 Abdülhamid el-Merîni'si, *el-Hareketü'l-Vataniyyetü min Hilâli Şahsiyyeti Üstaz Allâl el-Fâsî*, (Rabat: el-Matbaatü'r-Risâleti, 1978), 56-58.

17 Hamrûş, "en-Nizatu's-Selefiyyeti'l-Liberaliyye fi Vataniyyeti Allâl el-Fâsî".

Bununla birlikte Allâl el-Fâsî'nin kişiliğinde selefiliğin etkileri açıkça görülmektedir. Ancak bu el-Fâsî'nin kapalı metinsel Vehhâbî Selefiliği düşünce ekolünün temsilcisi olduğu anlamına gelmemektedir.<sup>18</sup> el-Fâsî'nin selefiliği kapalı metinsel Vehhâbî Selefizm'i gibi geçmişin labirentlerinde eriyip kaybolmanın yerine çağdaş problemlere çözüm üretmeye yönelik entelektüel verimliliğe katkı sağlayan bir sefeliflik ekolü olarak ifade edilebilir.

#### **1.4.1. el-Fâsî'nin Selefilik Anlayışı**

Dini insan hayatında yeniden hâkim kılmaya önerisi olarak, İslahatçı İslâmcıların en önemli hedefleri arasında yer almaktaydı. İslam medeniyetinin Batı medeniyetinin bilimsel ve teknik ilerlemesinin gerisinde kalması birçok İslâmcıların düşüncelerine göre İslâmiyet'in temel kaynaklarından uzaklaşılmasıydı. Bunu gerçekleştirmenin yolu ana kaynaklara yani Kur'an ve sünnete dayalı bir İslâm'ı yeniden sosyal hayata hâkim kılmaktı. Bu hedefi gerçekleştirmek için de sonradan ortaya çıkan ve dinin temel prensipleri önüne geçen dinî geleneğin zamanın şartlarına uygun olarak ıslah edilmesiydi. İslâm düşüncesini etkisiz kılan, Müslümanları mezhep taklitçiliğine yönelten bid'at ve hurafelerin geleneksel din anlayışından temizlenmesiydi. Bu sebeple yenilikçi oluşumlar temel kaynaklara dönüşçü olmaları yönüyle yeni sefeliflik veya ıslahatçı sefeliflik olarak tanımlanmıştır.<sup>19</sup> Bu ıslahatçı oluşumlar genel olarak, ilerleme için içtihadın önemine, geleneksel sefelifliğin tamamen reddettiği tasavvufla uzlaşılması, dünya çapında İslâm birliğinin sağlanması, demokratik teamüllerin şuraya dayalı yönetim ilkesi ile yeniden gözden geçirilmesi, temel insan haklarının İslâm hukuku açısından yeniden ortaya konmasına vurgu yapmaktadırlar.<sup>20</sup>

Siyasi sözlüklerde sefelifliğin tanımı ile farklı birçok açıklamalar bulunsa da ıslahatçı sefelifler tarafından Muhammed Abduh'a, Faslı Sefelifler ise Allâl el-Fâsî'nin kurduğu fikrî ekole atıfta bulunmaktadır. Fas'taki sefelifliğin Muhammed b. Abdülvehhab'ın kurduğu "Vehhabilik" ile bağlantılı olduğu ve 1792-1822 yılları arasında Fas'a hükmeden Kral el-Alevî Mevlâyî Süleyman zamanında Fas'a geldiği yönünde genel bir kabul bulunmaktadır.<sup>21</sup>

18 Muntasır Hamade, "el-Haklu'd-Dînu'l-Mağribî ve Tehaddu't-Tedeyyuni's-Selefîyyî", *Mecelletu Rehânât*, 25 (2013): 11-12.

19 Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, (İstanbul: Klasik Yay. 2016), 27-28.

20 Kutlu Sönmez, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, (Ankara: Fecr Yay., 2016), 36.

21 Muhammed Darif, *Müessesetü's-Sultanu'ş-Şerif*, (Kazablanka: Mearifü'l-Cedide, 1988), 95-110.

Allâl el-Fâsî'nin seleflik eğiliminin daha çok dinî metinlerin okunmasında, anlaşılmasında akıl, içtihadın önemine ve gerekliliğine inanmaya dayalı olduğu ifade edilebilir.

el-Fâsî'nin temel amacı, dinin Kur'ân ve Hadis-i Nebevî'den hareketle anlaşılmasını sağlamaktır. İslam inancını Hz. Peygamber (s.a.v.) dönemindeki saflığına kavuşturmadır. İslâm itikadının akıl ve bilimle bağını güçlendirip yeni dünya düzeninde dini tekrar etkin kılmaktır. Modern bir din anlayışı tesis edebilmek için modern dünyadan ilmi gelişmelerin ve teknolojinin alınması gerekliliğini savunuyordu. Ayrıca batı medeniyetinin İslâm ile bağdaşmayan yönlerinden de uzak kalınması gerektiğini söylüyordu.

el-Fâsî, İslâm'ın insanların ilmi ve ahlaki seviyelerini yükseltmek için indirildiğini söyleyerek dinin anlaşılmasında vahyi merkeze yerleştiren sünnetin delaletini büyük ölçüde ihmal etmesiyle geleneksel seleflik düşüncesinden ayrılmıştı. Özellikle ayetleri kendi dönemindeki ilmi gelişmelere uygun olarak yorumlanmasının zaruretini ortaya koyarak Fıkıhta içtihadı öne çıkardı. Hüküm verilirken maslahat ilkesinin işletilmesini savundu.

el-Fâsî, dinî metinleri okuma ve hüküm çıkarma metodunu temel fıkıh usulü kitaplarından biri olarak kabul edilen *Mekâsîdu's-Şerâti'l-İslamiyye ve Mekârimihe*'de (İslam Hukuku'nun Amaçları ve Faydaları) açıkça şu şekilde açıklarak doğrulamaktadır: "İslâm âlimleri, İslam dininin akıl ve düşünceye dayandığı düşüncesine inanarak, İslâm yasalarının temel amaçlarını açığa çıkmasına özen göstermişlerdir."<sup>22</sup>

el-Fâsî selefliği liberalizm ve selefliğin bir karışımı olarak modernleşme fikrine ve bilimsel gelişime açtı.<sup>23</sup> Bu yönüyle el-Fâsî, başlattığı toplumsal ıslahat projesini Batı medeniyetinin İslâm medeniyetine dayattığı modernleşme projesine mücadeleye dönüştürdü. Fas bu alanda bir istisna değildi. Daha ziyade Batı'nın fikrî işgali Fas'ı siyasî istikrarın dışına çıkararak batı medeniyeti ile yüzleşmede başarısız oldu. Fas'ın kurtuluş mücadelesini sürdüren yeni ıslahatçı İslâmcılar sömürge ile gerçek bir mücadele sınavı başlatarak ulusal egemenlik fikrini ortaya koyma cesareti gösterdi.<sup>24</sup> Bu sırada orta doğu Arap ülkelerinde özellikle de se-

22 Allâl el-Fâsî, *Makâsîdu's-Şerâti'l-İslâmiyyeti ve Mekârimuhâ*, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 7.

23 Said Bensaïd el-Alevî, *el-İctihâd ve't-Tahdîs*, (el-Mağrak: Merkezi Dirâsâti'l-Âlemi'l-İslâmî, 1992), 21.

24 Türkî b. Abdullah ed-Dahîl, "es-Selefiyyüne fi Duveli'l-Mağribi'l-Arabî", *Merkezu'l-Misbâr li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs*, 13 Eylül 2013, Erişim 19 Aralık 2019, [https://www.almesbar.net/49\\_السلفيون-في-دول-المغرب-العربي/](https://www.almesbar.net/49_السلفيون-في-دول-المغرب-العربي/).

lefi kanatta olan İslâmcılar Batı modernizminin zorunlu kıldığı reformist düşüncenin erken dönemdeki zorlukların farkına vararak bununla başa çıkma yollarını aramaya başladılar.<sup>25</sup>

Batı modernliği tarafından empoze edilen problemleri çözmeye çalışan Arap-İslam ülkelerindeki yönetimler baskıcı doğasını korurken, Fas'taki selefi hareket de bu mücadele ruhunun dışına çıkmadı. Aksine, el-Fâsî'nin önderlik ettiği selefi hareketin ileri gelenleri medeni kimliğin korunması arasında Müslüman Arap-Berberî çok uluslu Fas halkının İslâmî statüsü ve Batı modernliği tarafından kurulan yeni bilimsel modernizm ile bir denge sağlamaya çalıştı.<sup>26</sup>

el-Fâsî kişiliğinde sömürgeye karşı selefi eğilimde olan direnişçilik düşüncesi ile reformist bir yurtsever düşüncesini bir araya getirmiştir. Ayrıca modern Fas tarihinin iki farklı aşamasında onun entelektüel kişiliğinin yanı sıra direniş mücadelesi de önemli bir etkiye sahiptir. Bunlar Fas'ın Fransız ve İspanyol işgal güçleri tarafından sömürsü esnasında ortaya koyduğu direniş mücadelesi ile işgalin sona erdirilmesi ve bağımsızlığın kazanılmasının ardından politik ve sosyal modernleşmeyi pekiştirmek için ortaya koyduğu mücadelelerdir.<sup>27</sup>

el-Fâsî, gerek düşünce gerekse uygulama düzeyinde olsun diğer ulusların direniş ve bağımsızlık deneyimlerinden faydalanarak bilinçli bir açıklıkla siyasî ve sosyal sorunları ortaya koymaya ve çözüm yolları aramaya çalışıyordu. Onun ortaya koyduğu bu çabalar, sahip olduğu metinsel selefi olmayan, daha çok düşünce ve uygulamaya dayalı, İslam hukukunun amaçlarına ve "Makasid" anlayışının ruhuna dayanan, zihni yöneten ve açık olan, aklına hükmeden, inanca dönük olan, köktenci bir dinî kültürünün doğasından kaynaklanmaktaydı.<sup>28</sup>

el-Fâsî bir çok konuda İslam dininin ruhuna göre düşünmeye çalışan, rasyonel ve ilerici kişidir. O dinin anlaşılmasında ve uygulanmasında selefi metinsel akımı (özellikle Vehhâbî) ile kutsanmış olan kapalı metinsel okunmanın ötesine geçmeyi amaçlamıştır. Tarihsel olarak Endülüs dinî alandaki içtihatlarla mükemmel bir otorite kurmuştu. Bu miras devralan Fas'taki bu yeni islahatçı selefi seçkinlerin ortaya çıkan yeni sorunlara yeni çözüm yolları aramada islahatçı selefi Muham-

25 Hamade, "el-Haklu'd-Dînu'l-Mağribî ve Tehaddu't-Tedeyyuni's-Selefiyyi", 13.

26 Muhammed Abid el-Câbirî, "es-Selefiyyetu'l-Vataniyyetu Fi'l-Mağrib," *el-İttihad*, 31 Ağustos 2004. Erişim 19 Aralık 2019, <https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/6643/-المغرب-السلفية-الوطنية-في>.

27 el-Merînişî, *el-Hareketü'l-Vataniyyetü min Hilâli Şahsiyyeti Üstaz Allâl el-Fâsî*, 59.

28 el-Musûlî, *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslamiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*, 249.

med Abduh ve Cemalettin el-Afganî ile etkileşime girmişlerdir. Bu da onların Fas kültürüyle etkileşime girmediğini düşündükleri Muhammed bin Abdulvehhab selefililiğine karşı ise çok fazla şüphe ile baktıkları anlamına geliyordu.<sup>29</sup>

Bağımsızlık sonrası Fas'ta ortaya çıkan yani siyasi ve toplumsal sorunlar, Vehhabî düşünce ekolünün ortaya koyabileceği çözüm yollarından temelde farklılık göstermekteydi. Bu farklılık yeni ıslahatçı selefi gruplar tarafından her alanda güçlü bir şekilde ortaya konulmaktaydı. Bunun neticesi olarak da Fas liberal nitelikte olan modernist eğilimler ile bu yerel nitelik taşıyan selefi ıslahatçı eğilimler arasında fikri çatışmalara sahne oluyordu.

el-Fâsî'nin ve genelde Faslı İslâm hukukçularının bu ıslahatçı tutumu ile devletin Vehhabî Selefi hareketine karşı ortaya koyduğu muhalif tutumları aynıdır. Bu örtüşme de Fas toplumunun yaşadığı modernleşme sorunuyla ilgili el-Fâsî'nin ifade ettiği düşüncelerinde açıkça görülebilir.<sup>30</sup> el-Fâsî mevcut siyasî koşulları değiştirmek için kullandığı bu metodu ıslahatçı bir eğilim olarak değerlendirmektedir.

Özgürlük savaşçısı el-Fâsî'nin sahip olduğu bu entelektüel ıslahatçı eğilim onun söylemlerinde açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır: "İslam hukukunun genel amacı, yeryüzü medeniyetini yeniden inşa ederek birlikte yaşama kültürünü korumak, daha sonraki nesillere de aynı şekilde bu medeniyeti aktarıp onların da çıkarları ve yararları gözetilerek, gerektiği şekilde adaletin tesis edilmesiyle onu düşüncede ve eylemde herkesin faydalanacağı hale getirmektir."<sup>31</sup>

Belki de bu "Makasid" yaklaşımı, Allâl el-Fâsî'yi hem maddî hem de manevî olarak ibadet kavramını hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde genişleterek düşünmeye ve direniş mücadelesine dönüştürmüştür. İslam'da ibadet kavramının toplumsal hayattan soyutlamak ve mücadeleden kaçınmak anlamına gelmediğine inanan el-Fâsî, "İnsan dünyada sadece ibadet etmek üzere yaratılmamıştır. Aksine insan, Allah (c.c.)'ın yasalarına ve meşru amaçlarına uygun olarak dünyanın yeniden inşası, ilahî emrinin ve O (c.c.)'nin yüce çağrısının yayılmasına yönelik her şeyden sorumludur."<sup>32</sup>

Böylece el-Fâsî bu makasid eğilimi ile selefililiği, dinî metinlerin katı, donuk ve metinsel okumasını, İslam dininin değerleri ile yüklenmiş ilerici bir yurtseverlik

29 el-Câbirî, "es-Selefiyyetu'l-Vataniyyetu Fi'l-Mağrib".

30 el-Alevî, *el-İctihâd ve't-Tahdîs*, 23.

31 el-Fâsî, *Makâsıdu's-Şerîa*, 45-46.

32 el-Fâsî, *Makâsıdu's-Şerîa*, 8.

ruhuyla açık bir okumaya dönüştürmeyi başardı. Bu nedenle, el-Fâsî'nin marjinal fikhî meseleler konusundaki verimsiz, faydasız, sonuç getirmeyen ve kısır tartışmaların ötesine geçip siyasî ve sosyal çatışmanın özüne girerek pratik bir şekilde makasid teoreminin önemli sembolü olan İmam Şâtîbî (h.790'nin bakış açısını etkin bir şekilde kullanmıştır: "Allah (c.c.)'ın koyduğu hükümlerinin ve yasalarının ayrıntıları hakkında bizim kesin hükme ulaşmamızı ve kabul edip ikna olmamızı sağlayan şey, Allah (c.c.)'ın kullarının çıkarlarını göz önünde bulundurulmasıdır. Çünkü bu çıkarların varlığı birçok Kur'ân ayetinde belirgindir."<sup>33</sup> Son dönem Fas İslam hukukçularından olan Ahmed er-Raysûnî'de, bu konuyu şu şekilde ifade etmektedir: "Mekasid-ı Şerî'a, Allah (c.c.)'ın kullarının çıkarlarını gerçekleştirmek için koyduğu amaçlardır."<sup>34</sup>

el-Fâsî, bütün hayatı boyunca ülkesi ve milletinin meseleleriyle meşgul oldu. O, toplumun ve bireysel hayatın bütün alanlarını belirleyen tarih boyunca çözümlenmemiş sorunları düşünmeye ve bunlara yeni çözümler aramaya yönelmiştir. el-Fâsî başlangıçta iç içe girmiş gibi görünen bu sorunları dinî metinleri okuma ve yorumlamada kendisine has kişisel ictihadî becerilerini kullanmaya özen göstermiştir. Yani dinî metinlerin, dogmatik, kapalı, geleneksel selefi düşüncelerin sınırlarına götüren gerçeklikten uzak okunmasını, geriye dönüklükten çıkarmak istemektedir. el-Fâsî'nin içtihat metodu, düşüncesinin özgünlüğü ve vizyonunun netliğinde gücünü bulan sağlam bir entelektüel temele dayanmaktadır.

#### **1.4.2. Fas'taki Toplumsal Sorunlar ve Allâl el-Fâsî Projesindeki Makâsîdî Düşünce Ruhu**

Fas'ta en büyük problemlerden biri olan geri kalmışlıktan kurtulma ve gelişen çağa ayak uydurma düşüncesinin, entelektüellik ve mücadelelilik ruhunu harekete geçirme açısından el-Fâsî'nin projesinin hareket noktası olduğu ifade edilebilir. Bu açıdan bakıldığında, modern Fas'taki sosyal problemlerin çözümü uğrunda mücadele eden el-Fâsî'nin ortaya koyduğu bu makâsîd metodu, toplumsal yapının ve devletin yeniden inşasında sağlam bir temel olarak görülüyordu.

Allâl el-Fâsî'ye göre, bir milletin, toplumun menfaatlerini gerçekleştirmek için eğitilmediği ve bireylerin veya diğer sınıfların meselelerini kendisine uzak veya

33 İbrahim b. Musa Ebû İshâk eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, tah. Abdullah Dirâz, (Hubar: Dâru'l-İbnu'l-Af-fan, 1975), c. 2, s. 2.

34 Ahmed er-Raysûnî, *Nazariyyatu'l-Makâsîdi Inde'l-İmâmi's-Şâtîbî*, (Rabat: Dâru'l-Emân, 1990), s. 7.

ait olmayan problemler olarak görmediği sürece içine düştüğü bu dipsiz çukurdan kurtulması imkânsızdır.<sup>35</sup> Yani el-Fâsî'ye göre milletin geri kalmışlık ve tökezlemeden kurtuluşu, tüm bireylerin ve sınıfların sorunlarına çözüm aranmasına ve bunları sosyal problemler olarak görülmesine bağlıdır.

el-Fâsî, yerel olarak toplumsal meseleler hakkında düşünmenin tamamen eksik olduğunu, "Ülkemizde milletimizi ilgilendiren meselelerle ilgili düşünmemeye, tüm dünyayı kendi varlığımızla sınırlı görmeye aşına olduk."<sup>36</sup> ifadesiyle ortaya koymaktadır.

Fas toplumsal gerçekliğinin eleştirel değerlendirilmesinde el-Fâsî'nin yeterli derinliğe sahip olduğu açıktır. Fas toplumunda hâkim olan bencillik ruhunun tahakkümünü eleştirirken, yaşanan gerçeklikten yola çıkarak, "Her sabah kendi yaşantımıza dönüp baktığımızda, yemeklerin çeşitliliğinin uyumundan başka bir şeyi umursamayan sadece yemek yiyen ve gözlerini dikip bakmaya engel olamayan binlerce kadın ver erkek aç olanları düşünmeye gönülsüz olanlardan başkasını görmüyoruz."<sup>37</sup> el-Fâsî, bu tespitlerin ardından toplumsal sorunların her birini birçok biçime sahip dayanışma ve sinerji anlamına gelen sosyal ruhun yokluğunda bir araya getirmektedir.

Bu sefil gerçeklik karşısında insanlık kendi ruhu içerisinde beşerî duygularıyla çığlık atıyor: "Kendimizi, başkalarını düşünmeye götürdüğümüz gün ne zaman gelecek? Ne zaman kendimizin dışındakinin ciğerini sızlatan acısını hissedebileceğiz?"<sup>38</sup>

el-Fâsî'nin bu sözlerinin hiçbir faydası olmayan ucuz duyguların ötesine geçmeyen, sosyal adaletsizlik ve politik tiranlık ile öne çıkmaya çalışılan ifadeler olarak değerlendirmemek gerekir. Allâl el-Fâsî, kabul ettiğimizde sadece acı çektiğimiz sosyal bir meseleye çare bulmaya çalışırken derin bir siyasî farkındalık ortaya koymaya çalışmaktadır: "Çoğu zaman insan acı veya dehşet verici bir manzara görmeye alışkın olmasına rağmen, acı ve dehşet hissinin ötesine geçemez. Bunun aksine olayların ortaya çıkış nedenleri hakkında düşünme hissinin ötesine geçmeliyiz. Acıktığında açları aramalı, neden açlarsa ve onun doymasına engel olan sebebi araştırmalı ve bu durumu hafifletmek ve onun durumunu iyileştir-

35 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâtî*, (Kahire: Matbaatu'l-Alemiyye, 1952), s. 7.

36 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâtî*, 7.

37 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâtî*, 7.

38 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâtî*, 8.

mek için neler yapılabileceğini bulmak ve çok kısa surede gerçekleştirmemiz gerekir.<sup>39</sup> Bu sözler el-Fâsî'nin amaç ve çözüm odaklı "*Makâsıd Projesi*"nin özünü ifade etmektedir.

Allal el-Fâsî, sosyal ve siyasal alan arasındaki diyalektik ilişki hakkındaki derin farkındalığını ifade ettikten sonra "*Makâsıd Projesi*" doğrultusunda etkili, atalarımızdan bize miras kalan tarihsel çözümlerle sınırlı kalmaksızın duygulara ve doğaçlamalara -üzerinde çalışılmadan o an hazırlanan- yer olmayan, rasyonel çözümler önermek için harekete geçilmenin gerekliliğini vurgulamaktadır. İslam toplumunun şu an yaşadığı durumun isteğe bağlı gönüllü yardım severlik duygusundan daha fazlasını gerektirdiğini ifade etmektedir. Ayrıca ona göre bu toplumsal gerçeklik topluma baskı yapma hakkına sahip bu yardıma muhtaç insanların hak ettikleri onurlu yaşama erişmelerini sağlayacak çözüm arayışının bizim görevimiz olduğunu düşünmemizi gerektirmektedir. Yani biz nasıl kazanıyorsak ve rahat yaşıyorsak onların da bizim gibi kazanmaları ve bizim gibi rahat ve insan onuruna yakışır şekilde yaşamalarını sağlamamız için karşılıklı işbirliği ve dayanışma içerisinde olmamız gerekir.<sup>40</sup>

Dezavantajlı grupların bu umutsuz sosyal durumunun sorumluluğunu kimin üstleneceği ve etkili çözümlerin araştırılmasından kimlerin sorumlu olduğu konusunda el-Fâsî' yeni inşa edilecek toplumda ve devlette çeşitli kurumların oluşturulması ve zihniyet değişimi ile "*makâsıd*" anlayışı doğrultusunda çözümler aramaktadır.

el-Fâsî, Fas toplumunda egemen olan aşırı bencilliği sosyal adalet yokluğunun temel nedeni olarak nitelendirmektedir. Ancak o her türlü yenilikten yeni düşüncelerden korkan burjuva sınıfına odaklanmaktadır: "Bu sınıf, bu ruh haliyle kendi sosyal varlığını ortadan kaldırmak üzeredir. Ancak bu sınıfın sınırlamalarından kurtulmayı öğrenemediğimiz takdirde bütün Fas toplumunu ortadan kaldırma tehlikesi ile karşı karşıyayız."<sup>41</sup>

el-Fâsî, toplumun vicdanına seslenerek kötüleşen sosyal durumu değiştirme yükünü üstlenme görevini sadece tek bir tarafla sınırlandırmamaktadır. Bu sosyal fenomeni açıklayan ve ona tek taraflı bir yaklaşımla nihai çözümler sunan dar ideolojik perspektifin olduğunu düşünen el-Fâsî' olgunun evrensel olarak ele

39 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 9.

40 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 9.

41 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 10.



alınması gerektiğini ifade eder. O, bu sosyal problemin çözümünde düşünce ve uygulama yönteminin anlaşılmasının kolay olmadığını ve dolayısıyla görüşünün, gerçek bir devrime ihtiyaç duyduğunun tam olarak farkındadır: "Toplumun bu sorunu çağımızın gerektirdiği şekilde çözmesini sağlayacak, zihniyetimizi değiştiren bir düşünce devrimine ihtiyacı vardır."<sup>42</sup> el-Fâsî bu ifadeleriyle selefî metnin putperestliğini parçalayan entelektüel cesaretin çok daha ilerisine geçmektedir: "Kendimizi, son çöküş döneminde atalarımızın anlayışıyla değil bu çağda insanlığın anlayışıyla adalet ve yardımseverliğin gerektirdiği esaslara adapte etmeliyiz."<sup>43</sup>

el-Fâsî dinsel metinlerin okunmasında açıklık eğilimini savunmaktadır. Hukuki otorite ise mevcut konumunu muhafaza edebilmek için toplumsal farklılıklar ve siyasî zulmü referans göstererek dine bir silah gibi sarılmaktadır. Bu nedenle siyasi otorite sıradan ve dezavantajlı olan grupları koruduğunu öne sürerek resmî içtihat otoritesinin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

el-Fâsî sahip olduğu ıslahatçı selefî ruhu ve ulvî yurtseverlik değerleri ile tereddüt etmeksizin, Ömer b. Hattab (r.a.)'ın açıklık yılında Kur'ân'da açık hüküm bulunmasına rağmen hırsızın elinin kesilmesi had cezasının infazını durdurmasının bu cezanın ortadan kaldırılması anlamına gelmediğini şöyle ifade etmektedir: "Çünkü bu hükmü koyan Allah (c.c.)'in hırsızın cezalandırılmasındaki hedefi açıklık durumunda ihtiyaca zorlananları kapsamamaktadır. Çünkü bazı insanlar aç iken ve diğerleri ihtiyaç duyduklarından daha fazlasına sahipse, karınlarını doyuracak kadarını alma ve onun için mücadele etme hakkına sahiptirler."<sup>44</sup>

el-Fâsî, sosyal adaleti savunmak için İslam dininin ilerici ruhunu yeniden kurarak dinî metinlerin okumasında *makâsîd* anlayışını işletmektedir. Onun bu ruh hali Hz. Peygamber (s.a.v.'in büyük sahabelerinden Ebu Zer el-Ğifârî (r.a.)'nin: "Gece yatağa aç girip sabah kılıcını kuşanmayan adama şaşarım."<sup>45</sup> çağrısında bulunduğu ruh haline benzemektedir.

Onun düşünce yapısına nüfuz eden bu "*makâsîd*" ruhu dinî söylem kullanarak, savunmasız ve dezavantajlı sosyal grupları savunmak, onların yaşam koşullarının iyileştirilmesi, bütün insanların eşit şartlarda yaşama haklarına sahip olmaları yö-

42 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 10.

43 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 10.

44 el-Fâsî, *Makâsîdu'ş-Şeriatu'l-İslâmiyyeti ve Mekârimuhâ*, 56.

45 Muhammed Şevkî el-Fencerî, *el-İslâm et-Tevâzunu'l-İktisadî beyne'l-Efrâdi ve'd-Duvel*, (Kahire: Neşratu Vizâratu'l-Evkâf, 2007), 54.

nüyle hak ettikleri onurlu bir yaşama sahip olmaları için dinî söylem kullanarak metinsel selefi düşünceyle mücadele ruhunun ortaya çıkmasında katkıda bulundu. Çünkü Allah (c.c.)'ın yarattığı bütün insanlar aynı seviyede şerefli olduğundan İslam hukuku, açık metne dayanarak Allah (c.c.)'ın insanlara yüklediği bu onuru korumaya çalışmaktadır.

### **1.4.3. Fas'ın Siyasî Sorunları ve Allâl el-Fâsî Projesindeki Makâsîdî Düşünce Ruhü**

Allâl el-Fâsî'nin sosyal projesindeki dinî metinlerin okunması ile ilgili içtihad anlayışı olan "makâsîd" düşüncesi işletildiği takdirde, iyi tanımlanmış eşit haklara sahip, adalet ve dayanışmaya dayanan sosyal proje formüle etmede kendini açıkça ortaya çıkaracaktır.

Onun bu içtihat anlayışı sosyal meselelerin anlaşılması ile sınırlı kalmamış aynı zamanda her iki meselenin birbiriyle bağlantılı olduğu göz önüne alınarak siyasî sistemin meşruiyetine denk olan halkın meşruiyetine dayanan demokratik ve katılımcı bir siyasî çerçeve dışında sosyal adalete ulaşılabilmesi sebebiyle siyasî meseleleri de kapsamıştır.

Allâl el-Fâsî, Fas'taki siyasî meseleleri ele alırken, özellikle her zaman reform vizyonunun oluşturulmasında başlangıç noktası olan kuraldan sapmamıştır. Yani entelektüel projesinin tüm detaylarına "makâsîd" düşüncesinin ruhunu özellikle liberal düşünce ile ilgili çağdaş siyasal deneyimlere uygulamaya özen göstermiştir.<sup>46</sup>

## **1.5. Siyasî Meselelerle İlgili Makâsîd ve Köktencilik Çözümü**

Selefi bir düşünür olan el-Fâsî Fas'taki siyasî sorunların köklerine inerek, dinî metinleri yeniden ve tarihsel bir bakış açısıyla İslam'ın siyasî deneyimlerinden yararlanarak kendi "makâsîdî" içtihat yöntemiyle çözmek için dinî müktesebatını kullanmıştır. el-Fâsî yasama sorununu iki bakış açısıyla ele almıştır:

**Birinci bakış açısı şudur:** Siyasî sorunların yasama yönleri ile ilgili olarak el-Fâsî İslâm devletinde yasama kaynağının şer'î hükümler olduğunu kabul ederek bu ilahî temelin, eski ya da çağdaş insan yasalarının konumunda olmadığını ifade etmektedir. (20). Ancak o "makâsîdî" içtihat kabiliyetini açık bir bakış açısıyla de-

46 ed-Dahîl, "es-Selefiyyüne fi Duvelî'l-Mağribi'l-Arabî".

ğerlendirerek İslâm hukukunun ilahî niteliğine rağmen yasaların, bugünkü mevcut durumuna aykırı olmasını kabul ederek şu tespitte bulunuyor: Hüküm koyucu olarak Allah (c.c.) hüküm koymada içtihat yoluyla Müslümanları ortak kılma temelini koymuştur.<sup>47</sup>

Aynı zamanda el-Fâsî, kendi "*makâsîdî*" içtihat projesini hareket noktası yaparak Fas'ın tarihsel olarak yaşadığı ve yasa çıkarma yönünde kat ettiği tecrübeyi ortaya koymaya çalışmıştır: "Sultan Seyyid Muhammed b. Abdullah'ın kanunları çıkartırken dönemin hukukçularının onaylarını istemiş ve sonrasında millî anayasa hareketi ortaya çıkmıştır. Sultan Abdul Aziz'in döneminde ise ortaya çıkan bu millî anayasal hareket bir anayasa ve medenî hukuk tasarısı hazırlamıştır."<sup>48</sup>

el-Fâsî, Fas ve diğer İslam ülkelerinde yasama alanındaki bu türden gelişimleri, kendi dinamikleri ile ortaya çıkan gelişimler değil, Batı kültürünün istilacı etkisiyle ortaya çıkan gelişimler olarak görmektedir.<sup>49</sup>

Ancak, el-Fâsî'nin açılmasını istediği gerçek tartışma, mevcut yasaların meşruiyetiyle ilgili konular değildir. Çünkü el-Fâsî düşüncesine göre, Allah (c.c.) yasama/teşri' sorumluluğunu, ictihat yoluyla Müslümanları da ortak kılacak esaslar getirmiştir.<sup>50</sup> el-Fâsî'ye göre asıl sorun, şeriatın yasama sorumluluğunu kime verdiği ile ilgilidir. Bu sorumluluk halifeye mi verilmiştir? Yoksa her Müslüman ülkede farklı isimle bilinen (Osmanlı'daki el-fermânu'l- âlî, Tunus'taki el-mersûmu'l-âlî, Fas'taki ed-dahîru'ş-şerîf/emîru'l-mu'minin kararnamesi gibi) siyasî otoriteyi elinde tutan krallara mı verilmiştir? Yoksa bu yetki halkın iradesini temsil eden yasama meclislerine mi verilmiştir?<sup>51</sup>

Allâl el-Fâsî'nin cevabı çok açıktır: "İslâm'ın halifeye veya vasiye verdiği bu yasama/teşri' sorumluluğu, parlamenter meclislere, hükümetleri kuran iktidardaki meclislere verilen yetkilerle devredilmiştir."<sup>52</sup>

el-Fâsî bu düşüncesini dinî metinlere/naslara dayanarak ortaya koymaktadır: "Kral veya Emir'in görüş ve fikir alışverişinde bulunmasının, İslâm dininde yeni bir şey olmadığını göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü Kur'an bu fikri ina-

47 el-Fâsî, *Makâsîdu'ş-Şerîa*, 58.

48 el-Fâsî, *Makâsîdu'ş-Şerîa*, 58.

49 el-Fâsî, *Makâsîdu'ş-Şerîa*, 61.

50 el-Fâsî, *Makâsîdu'ş-Şerîa*, 59.

51 el-Fâsî, *Makâsîdu'ş-Şerîa*, 58.

52 el-Fâsî, *Makâsîdu'ş-Şerîa*, 61.

nanların öz niteliklerini Şûrâ Sûresi 39. ayetinde ifade ederek onaylamaktadır:<sup>53</sup> “Onların işleri kendi aralarında danışma ileidir.”<sup>54</sup> Ayrıca kanun koyucu Allah (c.c.), Peygâmbere (s.a.v.)’e devlet yönetimindeki uygulamalarında Müslümanlara danışmasını emretmiştir.<sup>55</sup>

el-Fâsî’nin ikinci bakış açısı ise egemenlik konusu ile ilgilidir. Allâl el-Fâsî metinsel selefi düşüncenin demokratik süreci engellemesine sebep olan, yasama yetkisindeki egemenliğin Allah’tan başka kişilere ait olduğu düşüncesinin “küfür” sebebi olduğu iddiasına dayanan çok hassas, çetrefilli, dikenli ve tarihsel güçlüklerle dolu bir soruna kendi “makâsîdî” bakış açısını işleterek yaklaşmaktadır.

el-Fâsî egemenlik sorununa dair bu problemi çözmek için, Allah (c.c.)’a ait olan emir ve yasakları referans alma gerekliliği anlamına gelen aslı, temel ve gerçek egemenlik ile İslâm ümmeti içerisinde “*ehlu’l-hal ve’l-akd*”’ın belirlemesi yönüyle halka ait olan pratik/amelî egemenlik olmak üzere ikiye ayırarak ele almaktadır.<sup>56</sup>

Allâl el-Fâsî reel ve pratik durumdan hareket ederek sistematik bir uzlaşma perspektifiyle modern demokratik düşüncenin temellerini genel olarak İslam kültüründe ve özel olarak da Fas kültüründe oluşturma gayretini ortaya koymuştur. Onun bu çabasına hiç şüphesiz İslamî ruhun ilkelerine bağlı kalındığı sürece “makâsîdî” görüşündeki özgünlük ve açıklık boyutlarını bir araya getirmesi yarıdım etmiştir.

el-Fâsî bu süreçte egemenliği orijinal ve pratik egemenlik şeklinde ikiye ayırdıktan sonra, İslam devletindeki yönetim hakkının, Müslüman halkın iradesi ve İslam toplumunun bu gücü elde etmede temel ilkelerini belirlediği anayasal metin olan Kur’an’a dayandığını görüyoruz. Öyleyse önceden krallar, sultanlar ya da bazı ayrıcalıklı guruplara hasredilen bu egemenlik hakkı İslam toplumunun tamamı için tanımlanmalıdır.<sup>57</sup>

İslamî tecrübe ile ilgili olarak yasama ve egemenlik konularını gündeme getiren el-Fâsî, bu konuda İslam âlimlerinin öngördüğü doktriner görüşlerin yeterli olmadığını ifade ederek, açık hukukî delillere dayanan yasaların ve hükümlerin belirlenmesinde/yapılmasında bunun da ötesine geçmektedir. el-Fâsî’nin Fas’ta

53 el-Fâsî, *Makâsîdu’s-Şerîa*, 61.

54 Halil Altuntaş, Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerîm Medlî*, (Ankara: DİB. Yay., 2011), 602.

55 el-Fâsî, *Makâsîdu’s-Şerîa*, 61.

56 el-Fâsî, *Makâsîdu’s-Şerîa*, 215.

57 el-Fâsî, *Makâsîdu’s-Şerîa*, 219.

tarihsel olarak egemen olan saltanat sisteminin temellerini sarsacak kadar güçlü ve iddialı “*makâsîd*” düşüncesinin fikri gücünün yanı sıra direnişçilik ruhunun da etkili olduğu görülmektedir.

## 1.6. Modernleşme Sorunu ve Fas'ın Siyasal Yapısı

Allâl el-Fâsî, Arap-İslam kültüründeki politik sorunların temellerine odaklanırken dinî metinleri okunmasında, içtihat mekanizmasının işletilmesinde ve örnek modern bir devlet anlayışını oluşturmada başarısız olduğuna ve ekonomik geri kalmışlığın da bunda büyük payı olduğuna inanmaktadır. el-Fâsî modern entelektüel ve politik düşünceleri referans almaya özen göstermiştir.<sup>58</sup> Bu nedenle el-Fâsî'nin Arap-İslam toplumunun tarihsel deneyimler ile modern siyasal çözümleri kullanarak devlet, güç ve ulusun modern bir vizyonunu oluşturmak için selefi aidiyetine dayandığı görülmektedir.<sup>59</sup> el-Fâsî'nin projesindeki bu modern algı aşağıdaki mihver ilkeler benimsenerek ele alınabilir:

### 1.6.1. Otoriteye Sahip Olan Millet

İslam düşüncesinde temel olan egemenlik sorunu el-Fâsî yaklaşımında, daha önce de ifade edildiği gibi temel ve pratik egemenlik olmak üzere iki kısma ayrıldıktan sonra pratik egemenlik halkla ilişkilendirilerek çözülmeye çalışılmıştır. O egemenlik kavramını geleneksel referanslarla ilişkilendirerek kurmayı başararak aynı kavramı modern siyasal düşüncenin dinamikleri ile de ilişkilendirmiştir.

el-Fâsî, otoritenin ahlâkî temelini herkesin yararına çalışması gerektiği ön kabülüne dayanmaktadır. Bu amaca sahip olmayan bir siyasî otorite düşünmek ona göre mümkün değildir.<sup>60</sup>

Allâl el-Fâsî bu ön kabule -gücün ahlaki temeli- dayanarak otoritenin, bütün halkın amaçlarına hizmet etmesi gerektiği düşüncesini savunmaktadır. Bu da siyasal denklemin tersine çevrilmesinde başarılı olan siyaset modernitesinin meyvelerinden biri olarak kabul edilmektedir.

58 Hasan Zuhur, “es-Seleffiyetu'l-Vataniyyetu'l-Mağribiyyetu”, *Sous* 24, 9 Aralık 2016. Erişim 20 Aralık 2019, <https://www.souss24.com/257107.html>.

59 Hamade, “el-Haklu'd-Dînu'l-Mağribî ve Tehaddu't-Tedeyyuni's-Selefiyyi”, 14.

60 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâtî*, 136.

Ortaya koyduğu bu esaslar üzerine el-Fâsî meşruiyeti ve kaynağı halkı olan siyasî iktidarı şu şekilde tanımlamıştır: “Otorite/iktidar egemen olan ve onun devamını sağlamakla sorumluluk sahibi olan güç millettir. Çünkü otorite yapısı ve amacı gereği millete ait ve doğal olarak onun içinde saklıdır. Ancak iktidar milletin verdiği yetkiyle ondan güç olarak seçilen yöneticilere geçer. İktidarların onun yetki verdiği yöneticilerden başkasına geçmesini belirlemek, iktidar değişimlerini sağlamak da ulusun görevi ve hakkıdır.”<sup>61</sup>

el-Fâsî, Fas'ta modern siyasal düşüncenin şekillenmeye başlaması aşamasında iktidarların işlenmesini ve kullanılmasını da millet ile ilişkilendirmekle birlikte aynı zamanda modern bir siyasal düşünceyi yöneten yeni bir siyasal kültür oluşturmayı hedeflemiş demokratik açılımlara öncülük etmiştir. Onun öncülük ettiği bu kültür, mutlak (kutsal, ataerkil, mutlak) otorite yönetim aşamasından; kutsal ve kutsallık dokunulmazlık zırhı ile korunmayan, insanların kendi iradelerine göre meydana getirdikleri, otoritenin tamamen insan olduğunu belirleyen, modern demokratik yönetim aşamasına geçişe dayanmaktadır.<sup>62</sup>

Bu yeni siyasî kültüre dayanarak, Allâl el-Fâsî, modern dünyada ortaya çıkan politik değişimin bilinciyle ortaya çıkan entelektüel yapıya olan güvenini şu şekilde ifade etmektedir: “ Makâsîd ilkesine göre ulusun kendi kendini yönetme hakkı, kendi temsilcisini seçme hakkı gibi (ehl-i hal ve'l-Akdın seçimi) şer'an uygundur.”<sup>63</sup>

Bununla birlikte, Allâl el-Fâsî karakterindeki siyasetçi ve özgürlük savaşçısı eğilimi ulusun kendi kendine hükmetme hakkının pratik bir uygulama olduğu kadar ideal bir senaryo olmadığı konusunda uymasına neden olmaktadır. Bu hakkın kullanılmasında ilk aşama olması yönüyle siyasî katılımı teşvik ederek bu alanın düzenlenmesine işaret eder: “Toplumun her bir üyesi ahlaki bir otoritedir. Yani, sahip olan herkes için ahlaki bir görevi gerektiren siyasî otorite için ortaya koyduğu iradesini koruma, denetleme ve onu yöneten gelenekleri sağlama hakkı olup ulusun her bir üyesinin siyasî faaliyetlerden uzak durması yani yetkilendirildiği siyasal iktidarı ve eylemlerini denetlemekten vazgeçmesi sistemin işleyişi için doğru değildir.”<sup>64</sup>

61 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 136.

62 el-Alevî, *el-İslâm ve'd-Demokratiyye*, (Rabat: Menşûrâtu Ramsîs, 2002), 52-53.

63 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 139.

64 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 137.

### **1.6.2. Yetki/Güçler Ayrılığı**

Allâl el-Fâsî, Montesquieu'nun "Yasaların Ruhu" kitabında ortaya konan iktidarda güçler ve yetkiler ayrılığı ilkesinin otoriter/mutlakiyetçi yönetimle mücadeleye yönelik olduğunu düşündüğü zaman derin bir siyasî farkındalığı dile getirdi: "Demokratikleşme doğası gereği yönetimden sorumlu olanlar için iş bölümünü gerekli kılmaktadır. Çünkü bütün yetkiyi bir kişide veya belirli bir bakış noktasında toplayıp birleştirmek yönetilenler aleyhinde otorite sahibine çok korkunç bir güç vermektedir. Fransa'da on sekizinci yüzyıldan bu yana güçler ayrılığı olarak isimlendirdikleri Montesquieu tarafından geliştirilen yasama, yürütme ve yargı olarak üç tür güce ayrılan genel itibariyle geleneksel form üzerinde çalışılmış ve uygulamaya konulmuştur."<sup>65</sup>

İktidar erkinin kullanılmasında güçlerin ayrılmasından bahseden el-Fâsî dolaylı olarak monarşide tek bir kişiye yasama, yürütme ve yargı ile ilgili bütün yetkileri veren, politik pratikten yoksun ve onu yeryüzünde Allah (c.c.)'ın halifesi kılan monarşik sistemin entelektüel eleştirisini yapıyordu.

### **1.6.3. Çoğunluk Partisinin İktidarı**

Allâl el-Fâsî, olası bir politik modernleşme için gerekli unsurlar olarak gördüğü iktidar erkinin milletle birleştirilmesinden bahsederken aynı zamanda da iktidarda güçler ayrılığın monarşik sisteme karşı koyabilmesi için tek başına yeterli olmadığını vurgulayarak derin bir entelektüel ve politik iç görüsünün olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre kraliyet sistemine politik karşı koymanın yolu sosyal ve politik değişim getirebilecek projeleri olan güçlü siyasî partilerden geçmektedir.

Allâl el-Fâsî, yönetimde yetki ve güçler dağılımını inşa ederken, siyasî partilerin yükselişinin devlet kurumları ile ortak eylem biçimleri arasında var olan ilişkilerin şeklini derinden değiştirdiği için siyasî partilerin güçleri nispetinde güçler ayrılığı kuramını savunan Maurice Duverger (ö.2014)'in görüşünden ayrılmaktadır.<sup>66</sup> el-Fâsî, aynı tezi temel alarak genel olarak siyasî kuruluşların demokratik sistemlerin analizinde de ortaya çıktığı gibi çoğunluk partisinin yürütme organı gücüne sahip olması nedeniyle parlamentoda en güçlü bağlantı haline gelerek "ehlu'l-hal ve'l-akd"ın seçiminde derin bir etkiye sahip olduğunu ekliyor.<sup>67</sup>

65 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 144.

66 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 144.

67 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 144.

Bu değerlendirmesi ile el-Fâsî, kurulmasında öncülük ettiği ve ilk genel başkanlığı yaptığı İstiklal Partisi'ndeki siyasî çalışmalarındaki gibi partilerin demokratik dönüşüme öncülük etmedeki rolünün bilincine sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak el-Fâsî'nin özgürlük ve çoğulculuğa olan inancıyla, bu politik farkındalığında asıl öne çıkaran nokta yönetimde modern liberal düşünce ile olan ilişkisidir. Bu nedenle, tek bir parti ile yönetim fikrini otoriter bir rejime bağlayan Allâl el-Fâsî, bu durumda bu tek partili sistemlerin devletin resmi rolünü yerine getirdiğini ifade ederek bu tür sistemlerde iktidar güçlerin tek bir grubun elinde bulunmasının doğal bir sonucu olduğunu net siyasî duruşuyla ifade etmektedir.<sup>68</sup>

Allâl el-Fâsî siyasî ve direniş mücadelesi sırasında İslam'ın siyasî geleneğini gündeme getirdiğı ölçüde siyasal modernleşmeyi de siyasî gündeme taşıyarak demokratik taleplerinden geri adım atmaksızın bu talepleri sisteme dayatmak için sistem içerisinde mücadele etmiştir. Makâsîd projesinin gücünü ortaya koymak için benimsemiş olduğı düşünsel yaklaşımları on yıllar boyunca entelektüel ulusal hareketin projesinde yankılanmıştır.

## 1.7. Sonuç

Allâl el-Fâsî, siyasî modernleşme ve İslam'ın siyasî geleneği tartışmalarıyla ilgili düşünceleri, İslâm'ın ılımlılığını ortaya koymaya çalışan açık fikirli bir selefi ve aynı zamanda muhafazakâr liberal yaklaşımıyla öne çıkmıştır.

Sistemik selefiligi ve direnişçiliğı kişiliğinde birleştiren bir düşünür olarak el-Fâsî'nin fikirleri ülkesinde denge ve tamamlayıcı figür niteliğinde öne çıkmıştır. Çok partili parlamenter krallık sistemini benimseyen bağımsız Fas'ın, İslam'ın temel ilkeleri gözetilerek oluşturulan kuruluş ilkelerinin oluşturulmasında onun makasîd temelli projesi kabul görmüştür.

Teorik uygulamalardaki gücü ve pratikteki esnekliğı göz önüne alındığında onun kişiliğinde ortaya çıkan fikirleri kolektif ve bireysel düşünceyi aşmıştır. Bu nedenle onun düşüncesine aşina olanlar onun düşüncesinde reformist fikre karşı çıkarak Arap-İslam düşüncesini tehdit eden selefi, liberal, milliyetçi ya da solcu olsun aşırılık tehditlerinden herhangi birisinin etkisine rastlayamaz.

el-Fasî'nin yolundan giden Faslı islahatçı düşünürler özellikle sosyal ve politik meselelerle ilgili gerçek soruları gündeme getirmeye başlanılmışlardır. Bu saye-

68 el-Fâsî, *en-Nakdu'z-Zâti*, 144.



de Arap-İslam dünyasında yaşanan politik tiranlık ve sosyal bozulma yüzünden yaşadıkları problemleri ülke gündemine getirmeyi başarmışlardır. Fas'ta el-Fasî ekolünün takipçileri, onun ilke ve düşüncelerinden hareketle mevcut siyasî sistem içerisinde İslâmcıların da temsil edilmesinde öncülük etmişlerdir. Onun ekolünün takipçileri ilk olarak kendisinin de kuruluşunda yer aldığı İstiklâl Partî'si, daha sonra da 2011 yılından itibaren en büyük parti olarak mecliste temsil hakkı kazanıp üç dönem koalisyon hükümetlerinin kurucusu Fas Adalet ve Kalkınma Partî'si (PJD) saflarında yer almışlardır.

el-Fâsî toplumsal düzeyde Fas'taki reformist seçkinlerin en öne çıkan seslerinden biridir. Az gelişmişlik sorunuyla mücadele onun temel görüşlerindedir. Bu hedefi gerçekleştirmek için ortaya çıkan haksızlıklar ile korku ve dehşet verici düzeye ulaşan, birlik ruhunu yok eden toplumsal bencillik ve sosyal farklılık gibi temel sorunlarla mücadele etmiştir.

Siyasî düzeyde ise Allâl el-Fâsî mevcut siyasal sistem içerisinde demokratik talepleri dile getirmiş bu taleplerin meşruiyetlerini İslam dininden ve modern politik referanslardan aldığı vurgulamıştır.

## Kaynakça

- Altuntaş, Halil, Muzaffer Şahin. *Kur'ân-ı Kerîm Mealî*. Ankara: DİB. Yay., 2011.
- Ayyâş, Cermân. *Dirâsât fi Târîhi'l-Mağrib*. Rabat: Matbbatü'n-Necâhi'l-Cedide, 1986.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yay., 2016.
- Darîf, Muhammed. *el-İslâmü's-Siyasî fi'l-Mağrib*, Rabat: Matbaatü'l-Mearifü'l-Cedide, 1992.
- ed-Dahîl, Turki b. Abdullah. "es-Selefiyyüne fi Duveli'l-Mağribi'l-Arabî", *Merkezu'l-Misbâr li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs*. 13 Eylül 2013. Erişim 19 Aralık 2019. [https://www.almesbar.net/49\\_\\_دول-في-السلفيون-في-المغرب-العربي](https://www.almesbar.net/49__دول-في-السلفيون-في-المغرب-العربي).
- el-Alevî, Said Bensaid. *el-İstihâd ve't-Tahdîs*. el-Mağrak: Merkezi Dirâsâti'l-Âlemi'l-İslâmî, 1992.
- El-Alevî. *el-İslâm ve'd-Demokratiyye*, Rabat: Menşûrâtu Ramsîs, 2002.
- el-Câbirî, Muhammed Abid. "es-Selefiyyetu'l-Vataniyyetu Fi'l-Mağrib". *el-İttihad*, 31 Ağustos 2004. Erişim 19 Aralık 2019, <https://www.alittihad.ae/wejhartarticle/6643/-المغرب-السلفية-الوطنية-في-المغرب>.
- el-Fâsî, Allâl. *Makâsıdu's-Şeriatu'l-İslâmiyyeti ve Mekârimuhâ*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- El-Fâsî. *en-Nakdu'z-Zâtî*. Kahire: Matbaatu'l-Alemiyye, 1952.
- el-Fencerî, Muhammed Şevki. *el-İslâm et-Tevâzunu'l-İktisadî beyne'l-efrâdi ve'd-duvel*. Kahire: Neşratu Vizârâti'l-Evkâf, 2007.
- el-Filâlî, Abdülkerim. *et-Târîhü's-Siyasî li'l-Mağribi'l-Kebîri'l-Arabî*. Kahire: Şeriketu Nâsi Li't-Tabiati ve'n-Neşr, 2006.
- el-Merîni, Abdülhak. *el-Ceyşü'l-Mağribî Abara't-Târîh*. Rabat: Matbbatü'l-Maarifi'l-Cedide, 1997.

- el-Merînîsî, Abdülhamid. *el-Hareketü'l-Vataniyyetü Min Hilâli Şahisyyeti Üstaz Allâl el-Fâsî*. Rabat: el-Matbaatü'r-Risâle, 1978.
- el-Musûlî, Ahmed. *Mevsûatü'l-Hareketü'l-İslamiyyeti fi'l-Vatani'l-Arabî*. Londra: Merkezü'd-Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabbiyyeti, 1999.
- er-Raysûnî, Ahmed. *Nazariyyatu'l-Makâsîd l'nde'l-İmâmi's-Şâtîbî*. Rabat: Dâru'l-Emân, 1990.
- es-Selâvî, Muhammed Edib. *el-Ahzâbü's-siyasiyyetü'l-Mağribiyyetü*, Rabat: Matabi' Rabat Net, 2015.
- es-Seyyid, Mahmud, *Târihü Düveli'l-Mağribi'l-Arabî*, İskenderiye: Müessesetü Şebâbî'l-Câmia, 2006.
- eş-Şâtîbî, İbrahim b. Musa Ebû İshâk. *el-Muvâfakât*. thk. Abdullah Dırâz, el-Hubar: Dâru'l-İbnu'l-Affan, 1975.
- Hamade, Muntasır, "el-Haklu'd-Dînu'l-Mağribî ve Tehaddu't-Tedeyyuni's-Selefiyyi", Kazablanka: Mecelletu Rehânât, sy. 25, 2013.
- Hamrûş, Abdud-din. "en-Nizatu's-Selefiyyeti'l-Liberaliyye fi Vataniyyeti Allâl el-Fâsî". *Hespress*, 21 Nisan 2016. Erişim 19 Aralık 2019. <https://www.hespress.com/histoire/303236.html>.
- Selam, Muhammed Şükri. *el-Musakkafu's-Selefi ve İşkâliyyâtu'l-İslâhi ve'l-İctimâi*. Kuveyt: Âlemu'l-Fikr, 2000.
- Kutlu Sönmez, *Çağdaş İslâmî Akımlar ve Sorunları*, Ankara: Fecr Yay., 2016.
- Zuhur, Hasan. "es-Selefiyyetü'l-Vataniyyetü'l-Mağribiyyetü". *Sous 24*, 9 Aralık 2016. Erişim 20 Aralık 2019. <https://www.souss24.com/257107.html>.

# Beğavî'nin Esbâb-ı Nüzûl'e Yaklaşımı (Meâlimü'l-Tenzîl Örneği)\*

**Öz:** Vahyin geldiği ortam olarak da değerlendirilen esbâb-ı nüzûl, âyetlerin inişine neden olan olaylar, insanlar ve onların tutumları hakkında göz ardı edilemeyecek malumatlar vermiştir. *Esbâb-ı nüzûl* adı verilen bu bilgilere, önceleri hadis mecmuaları içinde yer verilmiş, ardından bu bilgiler tefsir kitaplarına da aktarılarak müfessirlerce çokça istifade edilmiştir. Ne var ki bu rivâyetler geniş çaplı eleştiri ve değerlendirmeye tabi tutulmamıştır. Son dönemlerde esbâb-ı nüzûlün Kur'an'ı anlamadaki rolü gündeme gelince klasik tefsirlerdeki esbâb-ı nüzûl rivâyetleri bu gözle okunup üzerlerine çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışma Beğavî'nin *Meâlimü'l-Tenzîl* adlı eserini esbâb-ı nüzûl bağlamında değerlendirebilmek için kaleme alınmıştır. Makalede öncelikle Beğavî'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri hakkında genel bir çerçeve çizilmiş, sonrasında ise esbâb-ı nüzûlün Kur'an'ı anlamadaki önemi, Beğavî'nin *sebeb-i nüzûl* rivâyetlerini âyet ve sûre açısından takdim şekli ile bu rivâyetlerden nasıl yararlandığı ne gibi değerlendirmelerde bulunduğu ve ne tür açılımlar getirdiği gibi konular örnekler üzerinden ele alınmıştır.

**Ahahtar Kelimeler:** Tefsir, Meâlimü'l-Tenzîl, Esbâb-ı Nüzûl, Rivâyet, Âyet

Adem  
ÇALAR 

## Asbâb al-Nuzûl in al-Baghâvî's Commentary of the Quran

**Abstract:** The literature of *asbâb al-nuzûl*, which describe the contexts and occasions of the revelation of Quranic verses, abounds with information on the specific events, people and their attitudes in the time of the revelation of any particular verse. This literature was firstly confined to the collections of *hadith*, but not long after, commentators of the Quran started to make extensive use of this pieces of knowledge. However, this initial incorporation of the prophetic narrations did not undergo any level of critical evaluation. The rise in importance of *asbâb al-nuzûl* in recent decades, as a way of better understanding of Quran, has resulted in increased attention towards classical tradition of Quranic commentary in search of relevant narrations. Accordingly, this paper focuses on al-Baghâvî's *Ma'âlim al-Tanzîl* in order to evaluate its content from this perspective. The paper sets out to account for the author's life, work and standing in the scientific tradition briefly, and afterwards moves to explicating the crucial role of *asbâb al-nuzûl* in general, and lastly focuses on al-Baghâvî's use of these narrations in commenting on the Quran. In conclusion, al-Baghâvî's assessments and perspectives are clearly presented.

**Keywords:** Commentary, *Ma'âlim al-Tanzîl*, *Asbâb al-nuzûl*, Narration, Verse.

\* Makale, yüksek lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. Adem Çalar, "Beğavî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl", (Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004)

\*\* Öğr. Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. E-Posta: adem.calar@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-6544>

## Giriş

Allah (c.c.) her şeyi bir sebebe bağlamıştır.<sup>1</sup> Hiçbir şey sebepsiz değildir. Nasıl ki yağmur, sebebler dairesinde Allah'ın izniyle susuzluktan kavru lan toprağa göklerin göklerin bir lütfu armağanı ise Kur'ân da varoluş nedenini arayan, insana/ insanlığa yerlerin ve göklerin ilahının bir lütfudur. Kur'ân-ı Kerim'in indirilişinin temel amacı; insanın dünya hayatında yalnızca yaradana kulluk etmesini sağlayarak değerini yükseltmek ve onu doğru yola ileterek mutlu olmasını sağlamaktır.<sup>2</sup> Bu amaçları gerçekleştirmek için Kur'ân, değişen dünyaya pek çok evrensel değerler sunmuştur. Nasıl ki dün indiği toplumu dinî, ahlâkî, siyasî, sosyal ve kültürel açılardan şekillendirdiyse bugün de aynı şekilde şekillendirmeye devam etmektedir. Çünkü zaman değişse de insanoğlunun temel ihtiyaçları, merakları, soru ve sorunları değişmemektedir. Bu nedenle vahyin inişine şahit olan nüzûl asrının tecrübelerinden günümüz insanı için de temel ilkeler tespit etmek mümkündür.

Vahyin geldiği ortamı resmeden esbâb-ı nüzûl bilgisi, âyetlerin inişine neden olan olaylar, insanlar ve onların tutumları hakkında da göz ardı edilemeyecek malumat vermektedir. Bunlar her zaman ve mekânda, her nesilde görülen örnek olay ve kişilerdir.<sup>3</sup> Bu ise, Kur'ân'ın soyut bir düşünce sistemi olmayıp yaşanmış ve yaşanabilir bir hayat için, rehber olduğunun ispatı gibidir. Kur'ân'la yaşamak veya onu anlamak isteyen insan, yaşadığı dönemin olayları içinde yüzerken de kendisine Kur'ân'ın o anda iniyormuş gibi olduğunu hissedecektir.<sup>4</sup> Bu da insanın Kur'ân'ı daha iyi anlayıp hayatı anlamlandırmasına yardımcı olacaktır.

Ne var ki esbâb-ı nüzûlün bu olumlu yanlarının yanında, çeşitli dönemlerde yazılan tefsir kitaplarında bu rivâyetlere çoklukla yer verilip sıhhati, ayetin indiği dönem ve muhtevâsıyla uyumu, nüzûl sîgaların değeri açısından haklarında geniş çaplı bir eleştiri ve ayıklamaya gidilmemesi bir eksiklik olarak karşımızda durmaktadır. Zira bir âyetle ilgili olarak rivâyet edilen nüzûl sebebi, çoğu zaman, âyetin bağlamı ve ilgili olduğu konuyla uzaktan yakından ilgili olmamaktadır. Hatta İslâm'ın ilk üç asrında meydana gelen ihtilafların, siyasal, mezhepsel, etnik, fikhî ve kelamî bölünmelerin etkisi bu metinlerde net bir şekilde görülecektir.<sup>5</sup> Şunu kesin bir dille söylemek mümkündür ki esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin doğru bir şekilde anlaşıl-

1 Kehf 18/84.

2 Zâriyât 51/56; Bakara 2/256-257; Mâide 5/16; Yunus 10/57-58; İbrahim 14/1; Nahl 16/89; İsrâ 17/82.

3 Seyyid Kutup, *Kur'ân'da Edebi Tasvir*, çev. Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991), 261; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, (Şule Yayınları, 1994), 301.

4 Muhammed Kutup, *Kur'ân-ı Nasıl Okuyalım*, çev. Bekir Karlıağa, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988), 53.

5 Muhammed İzzet Derveze, *Kur'ânü'l-Mecid*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: 1997), 185-186.

maması, birçok meselenin çözümünü barındıran bir kaynağın bizzat kendisini bir problem haline dönüştürmektedir. Dolayısıyla bu rivâyetleri sadece nakletmekle yetinen klasik yaklaşım yetersiz kaldığından artık yeni bakış açılarıyla konuya yaklaşılıp genel ve özel ilkelerin tespit edilmesi kaçınılmaz gözükmektedir.

Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*'de yaklaşık 780 civarında âyet için sebep-i nüzûl rivâyetine yer vermektedir. Bu da *Meâlimü't-Tenzil*'i esbâb-ı nüzûl bilgisi bakımından önemli bir kaynak haline getirmektedir. Bunun yanında esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin takdim ve değerlendirilmesi, kaynakların kullanılma biçimi, rivâyetleri aktarırken değinilen konular kendine has özellikler taşıdığından sebep-i nüzûl konusu açısından da ayrıcalıklı bir yere sahiptir.

## 1. Beğavî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri

### 1.1. Hayatı

Çocukluk ve gençlik yılları hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlayamadığımız müfessirin asıl adı, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed'dir. Müfessir, Horasan'ın bir kasabası olan Bağ veya Bağşûr'da, 433/1041 yılında dünyaya gelmiştir.<sup>6</sup>

Herat ile Merverrûz arasında bulunan Bağ (Bağşûr) kasabasına nisbetle kendisine Beğavî denmiştir.<sup>7</sup> Babası, kürk alıp sattığı için Ferrâ (Kürkçü) veya İbnü'l-Ferrâ (Kürkçünün oğlu) lakablarıyla da anılır.<sup>8</sup> Bunların dışında birçok lakabı daha bulunup en meşhuru *Muhyissünne*'dir. Öyle ki hayatından bahseden tabakât kitaplarının neredeyse tamamı *Muhyissünne* lakabını zikretmeyi ihmal etmezler.<sup>9</sup>

6 Şihâbuddin, Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, (Beyrût: Dâru Sadr, 1955), 1: 468.

7 Ebû'l-Abbâs Şemsüddin İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân ve enbâu Ebnâi'z-Zamân*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Kahire: Mektebü Nehdati'l-Misriyye, trs) 1: 402; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm*, (Beyrût: 1969) 2: 284.

8 Şemsüddin b. Ali ed-Dâvûdi, *Tabakâtü'l Müfessirin*, (Beyrût-Lübnân: Dâru Kütübî'l-İlmiye), 1: 161; Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî *Tabakâtü'l Müfessirin*, (Tâhran: 1960), 13; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellefin*, (Dimeşk: Matbaatü't-Türasi, 1957), 4: 61; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974), 2: 461.

9 Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* 1: 468; Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed ez-Zehabi, *Tezkiratü'l-Huffâz*, (Haydarabad: 1957), 4: 1527; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, thk. Şuayb b. Arnaûd, (Beyrût: Müessesetü'r-Risale), 19: 439; Dâvûdi, *Tabakâtü'l Müfessirin* 1: 161, Suyûtî, *Tabakâtü'l Müfessirin*, 13; Zirikli, *el-A'lâm*, 2: 284; Tâcuddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, thk. Muhammed Tanahi, Abdulfettâh Muhammed, (İsa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1964), 7: 75; Abdülhay el-Hanbelî İbn İmâd, *Şezâretü'z-Zehab*, (Beyrût-Lübnân: trs), 4: 48; Bilmen *Tefsir Tarihi*, 2: 461.

Beğavî'nin vefat tarihi hakkında ihtilaf vardır. Vefatının h. 510 olduğunu söyleyenler varsa da<sup>10</sup> Yâkût el-Hamevî (ö. 622/1225), Beğavî hakkında bilgi veren en eski kaynak olan *Mu'cemu'l-Buldân*'da, vefat tarihini Şevval (Aralık) 516 olarak kaydeder.<sup>11</sup> Hayatından bahseden kaynakların çoğunluğu da bu tarih konusunda hem fikirdir.<sup>12</sup> Bununla birlikte ele geçen icâzetnâmelerde, Beğavî'nin h. 512 yılında icâzet verdiği, talebeleri tarafından yazılan icâzetnâmelerde ise onun h. 516 yılında vefat ettiği kayıtlıdır.<sup>13</sup> Dolayısıyla Beğavî, 80 küsur yaşlarında iken, h. 516 yılının Şevval (Aralık) ayında Merverrûz'da vefat etmiş, hayatında yanından ayrılmadığı hocası Kâdî Hüseyin'in yanına, Tâlekân Kabristanına defnolunmuştur.<sup>14</sup>

## 1.2. İlmî Kişiliği

Hayatını ilme adayan Beğavî, selef çizgisinden ayrılmayan,<sup>15</sup> Şâfî mezhebine mensup, fakih,<sup>16</sup> akidesi düzgün, ilmi ile âmil, dindar, muttaki, âbid, salih, Allah'a gönülden bağlı bir âlim olup<sup>17</sup> iyi niyetinden ötürü eserleri hüsnükabul görmüş, âlimlerin eserlerini elde etmek için yarıştığı değerli bir ilim adamıdır.<sup>18</sup> Beğavî'nin hayatı ve ilmi kişiliği hakkında bilgi veren tabakât kitapları onun tefsir, hadis, fıkıh, kırâat sahalarında otorite olduğunu belirterek kendisinden övgü ile söz etmekte özellikle hadis sahasındaki otoritesinden dolayı da Muhyissünne lakabı ile anmaktadır.<sup>19</sup> Eserleri, bugün bile İslâmî ilimlerde araştırma yapanlara kaynaklık eden önemli bir şahsiyettir.

10 İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*, 1: 402; Zirikî, *el-A'lâm*,2: 284; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, (Kahire: 1961), 1: 235.

11 Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân*, 1: 468.

12 Mustafa b. Abdillâh Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,1992), 1: 517; İbn İmâd *Şezârâtü'z-Zehab*, 4: 48; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 4: 1257; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 7: 77; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 19: 442; Dâvûdî, *Tabakâtü'l Müfessirin*, 1: 162; Suyûtî, *Tabakâtü'l Müfessirin*, 13; Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellefin*,4: 61.

13 Ali Eroğlu, *el-Kifâye fi'l-Kırâa li'l-Beğavî*, (Erzurum: Akev Kültür Eğitim Vakfı Yayınevi,2002), 29.

14 İbn İmâd *Şezârâtü'z-Zehab*, 4: 49; Dâvûdî, *Tabakâtü'l Müfessirin*, 1: 162; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 19: 442; Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 7: 77; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 4: 1257; Ebû'l-Fidâ, İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Komisyon, (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l İlmiye, 1987), 12: 206.

15 Subkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 7: 75.

16 İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*,1: 402; Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 19: 439; Suyûtî, *Tabakâtü'l Müfessirin*, 12; Dâvûdî, *Tabakâtü'l Müfessirin*, 1: 161.

17 İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 12: 206; Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirîn*, 1: 235.

18 Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, 19: 441.

19 Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* 1: 468; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-A'yân*,1: 402;

### 1.3. Eserleri

İslâmî ilimlerin daha çok tefsir, hadis, fıkıh ve kırâat alanlarında eser veren Beğavî'nin, kendisine nisbet edilen yaklaşık 15 civarında eseri vardır:

1. *Meâlimü't-Tenzil*
2. *el-Kifâye fi'l-Kırâa*
3. *el-Envâr fi Şemâili'n-Nebiyi'l-Muhtâr*
4. *el-Cem'u Beyne's-Sahîhayn*
5. *el-Erbâine Hadîsen*
6. *Şerhu Câmi'i't-Tirmizî*
7. *Mesâbîhu's-Sünne*
8. *Şerhu's-Sünne ve Beyânü İhtilâfi'l-Fukahâ*
9. *Şerhu Muhtasarı'l-Meznî*
10. *el-Kiyâfe fi'l-Fıkh*
11. *Tercemetü'l-Ahkâm*
12. *et-Tehzîb fi'l-Furû'*
13. *Fetâvâ'l-Beğavî*
14. *Tâcu'l-Arûs*
15. *Fedâilu's-Sahabe* <sup>20</sup>

## 2. Beğavî'nin Tefsiri ve Tefsirdeki Metodu

### 2.1. Meâlimü't-Tenzil

Asıl adı *Meâlimü't-Tenzil* olmasına rağmen ilim çevrelerinde *Tefsirü'l-Beğavî* diye meşhur olmuştur. Dünyanın birçok kütüphanesinde ve özellikle İstanbul kütüphanelerinde bu eserin pek çok yazma nüshası vardır.

Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil* adlı tefsirini yazmasının amacını, mukaddimesinde şu şekilde dile getirir: "İlim öğrenmeye gönül vermiş, ihlaslı dostlarımdan bir grup benden Kur'ân'ın prensipleri ve onun tefsiri hakkında bir kitap yazmamı istediler. Ben de Allah (c.c) 'ın lütfuna ve kolaylaştırmasına güvenerek, Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693)'nin Hz. Peygamber'den ilim tahsil etmek isteyenler hakkında rivâyet ettiği: 'Yeryüzünün çeşitli bölgelerinden dinlerini öğrenmek için gelen insanlar

20 Eserleri hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed İbrahim Şerif, *el-Beğavî el-Ferrâ' ve tefsiruhü li'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: 1986), 98-174; Afâf Abdulgafûr Hamîd, *el-Beğavî ve menhecühü fi't-tefsir*, (Ürdün: Dâru'l-Furkan, 1982), 43-53; Eroğlu, *el-Kifâye*, 44-59.

size başvurduklarında, onlara hayrı öğütleyin.' vasiyetine boyun eğip, ilmi kendilerinden sonra gelecek olan insanların faydalanması için tedvin eden selefin yoluna uyarak bu talebe olumlu cevap verdim."<sup>21</sup>

Rivâyet tefsiri geleneğine uygun bir şekilde yazılan *Meâlimü't-Tenzîl*, orta hacimli bir eserdir. Bu durum, tefsirin yazarı tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: "Ben ne bıktırarak kadar uzun ne de birçok bilginin eksik bırakıldığı kısa bir eser değil, tam da dostlarımla istediği gibi orta hacimli bir kitabı Allah (c.c)'ın yardımı ve güzel desteği ile telif ettim."<sup>22</sup>

Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzîl* adlı eseri bazı âlimler tarafından hülâsa edilmiş olup bunlardan en yaygını, Alâüddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin (ö. 725/1324) tarafından telif edilen *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl* adlı eserdir.

*Meâlimü't-Tenzîl*'in muhtasar Hintçe bir tercümesinin yanında bir de Bigalı Kadri Mehmet Efendi (ö. 1042/1632) tarafından Türkçeye çevrilip IV. Murad'a sunulan bir tercümesinden bahsedilmektedir. Ancak bu bilginin bir dayanağının olmadığı ve doğruyu yansıtmadığı da ifade edilmiştir.<sup>23</sup>

Buraya kadar ortaya koyduğumuz bilgiler ışığında, Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzîl* adlı eserinin, ilim çevrelerinde rağbet görüp tanındığını ve kendisinden asırlar sonra yazılan Kâsımî (ö. 1332/1914)'nin *Mehâsinü't-Te'vîl* adlı tefsirine kaynaklık etmiş olması Beğavî Tefsiri'nin değerinden bir şey kaybetmediğinin delilidir.

İlim ehli tarafından Beğavî'nin tefsiri hakkında övgü dolu sözler söyleyenlerin yanında onun eserini tenkit edenler de olmuştur. Sözgelimi, İbn Teymiyye (ö. 728/1328): "Beğavî tefsirini Sa'lebî (ö. 427/1035)'den özetleyerek telif etmiştir. Ancak o, tefsirini mevzû hadislerden ve bidat görüşlerden korumuştur."<sup>24</sup> demiştir.

Yine İbn Teymiyye eserinde kitap ve sünnete en yakın tefsirin hangisi olduğunu incelediği bölümde, "Kitap ve sünnete en yakın tefsir hangisi? Zamahşeri (ö. 538/1144)'nin mi, Kurtubî (ö. 671/1273)'nin mi, Beğavî'nin mi, yoksa bunların dışında başka tefsirler mi?" diye sorulan bir soruya şu şekilde cevap verir: "Hakkında soru sorulan bu üç tefsir içinde bidatlerden ve zayıf hadislerden en çok korunana Beğavî'nin tefsiridir. Ancak onun tefsiri Sa'lebî'nin tefsirinden ihtisar edilmiş olup

21 Beğavî, *Meâlim*, (Mukaddime), 1: 27.

22 Beğavî, *Meâlim*, (Mukaddime), 1: 28.

23 Eroğlu *el-Kifâye*, 44-59.

24 Takıyuddin İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, thk. Abdurrahmân Hümayra, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1988), 2: 220.



Sa'lebî'nin tefsirinde yer alan bidat görüşler ve mevzu hadislerden ayıklanmıştır. Yine bunların dışında bazı konular da esere alınmamıştır.”<sup>25</sup>

Beğavî'nin tefsirini ihtisar eden Hâzin, *Lübâbü't-Tevil fi Meâni't-Tenzil* adlı eserinde onun tefsiri hakkında övgü dolu sözlere yer vermektedir: “Beğavî'nin tefsiri, tefsir ilminde yazılanların en üstünü, en mükemmeli, en parlağı, sözlerin doğrularını bir araya getiren şüphelerden yanlışlıklardan değiştirmelerden uzak Hz. Peygamberin hadisleri ile süslü, şeriat hükümleri ile nakışlı, ilgi çekici hikâyelerle, geçmiş ümmetlerin şaşırtıcı haberleriyle işlenmiş en güzel öğütlerle bezenmiş en açık ifadelerin yer aldığı en fasih sözlerle güzel bir kalıptan çıkmış bilgilerdir.”<sup>26</sup>

Muhammed Hüseyin ez-Zehbi (ö. 1399/1978) *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* adlı eserinde, Beğavî'nin tefsirini şu şekilde değerlendirmektedir: “Beğavî'nin, tefsirinde aşırıya kaçmadan kırâatler hakkında bilgi verdiğini, Kelbî ve bunun dışında zayıf kabul edilen râvilerden rivâyette bulunduğunu gördüm. Ayrıca onun müfessirlerden birçoğunun düşkün olduğu irab ve belâğî nüktelere, tefsirle alakası olmayan diğer ilimlere uzun uzadıya dalmadığını müşahede ettim. Bazen manaları açıklamak için zorunlu olarak nahiv açıklamalarına giriştiği oluyorsa da bunlar pek fazla değildir. Kimi zaman da isrâiliyyâta dair haberler nakledip bunları eleştirmedigine şahit oldum.”<sup>27</sup>

Gerçekten de imam Beğavî birçok müfessirin eserine almaktan uzak durmadığı isrâiliyyât ile ilgili bir takım haberleri hiçbir tenkide tabi tutmadan eserine almıştır. Bu konuda Ebû Şehbe, İbn Teymiyye'nin Beğavî tefsiri hakkındaki değerlendirmelerine karşı çıkarak *Meâlimü't-Tenzil*'i bu noktadan şu sözlerle eleştirmiştir: “Beğavî, kitabında bazı uydurma haberleri ve birçok isrâiliyyâtı zikretmiştir. Ancak *Meâlimü't-Tenzil*'de bulunan isrâiliyyât ve uydurma haberler Sa'lebî'nin tefsirinden çok daha azdır.”<sup>28</sup>

Kettânî (ö. 1345/1926) de *er-Risâletü'l-Müstetrafe* adlı eserinde, Beğavî'nin tefsirini aynı bağlamda şu şekilde tenkit etmiştir: “*Meâlimü't-Tenzil*'de zayıflığına, hatta uydurma olduğuna hükmedilen mâna ve hikâyeler vardır.”<sup>29</sup>

25 İbn Teymiyye, *et-Tefsiru'l-Kebîr*, 2: 254-255.

26 Alâüddin Ali b. Muhammed Hâzin, *Lübâbü't-Tevil fi Meâni't-Tenzil*, (1317), 1: 3.

27 Zehbi, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, 1: 237.

28 Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-İsrailiyyât ve'l-Mevzûât*, (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408), 127.

29 Muhammed b. Cafer Kettânî, *er-Risâletü'l-Müstetrafe li beyâni meşhûri kütübîs-sünneti'l-müşerrefe*, thk. Muhammed el-Muntasır, Muhammed ez-Zemzemî, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiye, 1986), 78.

Cevdet Bey (ö. 1345/1926) ise *Tefsir Tarihi*'nde yukarıdaki eleştirilere katılmaktadır: "Yalan hikâyeler, hurafeler, peygamberlerin nezihliğine yakışmayacak kıssalar maalesef bu eserde görülmektedir."<sup>30</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1391/1971) de *Büyük Tefsir Tarihi* adlı eserinde, *Beğavî Tefsiri* hakkında: "Ashab-ı Kiram'dan Tâbiünden ve Tâbiüne tâbi olan zatlardan tefsire dair rivâyet edilen akvâli câmi' bulunmaktadır. Bununla beraber isrâiliyyât kabilinden olan bir kısım tarihi ma'lumâtı da hâvîdir."<sup>31</sup> demektedir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: *Meâlimü't-Tenzil* rivâyet tefsiri geleneğine göre kaleme alınmış olup birçok hadis-i şerifi barındıran orta hacimli bir eserdir. Eserde sahabe, tâbiün ve onları izleyen neslin tefsirle ilgili rivâyetlerine bolca yer vermiştir. Bunların yanı sıra diğer müfessirlerin de eserlerine almaktan müstağni kalamadıkları uydurma ve isrâilî haberleri tenkide tabi tutmadan eserine aldığı için de haklı olarak eleştiriye maruz kalmıştır. Bütün bunlara rağmen iyi niyetinden ötürü de tefsiri, ilim çevrelerince hüsnükabul görmüş ve kendisinden sonra da birçok esere de kaynaklık etmiştir.

## 2.2. Tefsirdeki Metodu

Beğavî, Mushaf tertibine göre Fâtiha Sûresi'nden başlayarak Nâs Sûresi'ne kadar Kur'ân-ı Kerim'i sûre sûre, âyet âyet tefsir eder. Tefsiri ne çok uzun ne çok kısa olup orta hacimdedir.

Beğavî, tefsirin başına koymuş olduğu kıymetli mukaddimesi ile tefsirini yazmadaki amacını, metodunu ve yaralandığı kaynakları açıkça ortaya koymaktadır. Tefsir, hadis, tarih, kırâat vb. ile ilgili tefsirinde geçen rivâyetlerin büyük çoğunluğunun sened zincirlerini, mukaddimesinde hangi yollarla aldığını belirtir. Daha sonra fasıl başlığı altında ulûmu'l-Kur'ân'la ilgili bazı konulara değinen Beğavî, te'vîl ve tefsir kelimelerinin tariflerini verip Kur'ân'ın yedi harf üzerine indirilişi hakkındaki kanaatlerini de ortaya koyduktan sonra Fâtiha Sûresi'nin tefsirine başlar.

Bu genel bilgilerden sonra tefsirde takip edilen metodun belli başlı özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Beğavî, her sûrenin tefsirine başlamadan önce nerede nâzil olduğunu ve kaç âyetten oluştuğunu belirtir.

30 Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, haz. Mustafa Özel, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002), 125.

31 Bilmen, *Tefsir Tarihi*, 2: 462.

2. Âyetleri âyetle, hadisle, sahabe, tâbiûn ve müctehid imamların görüşleriyle tefsir eder.
3. Âyetleri açıklarken hadislerden bolca yararlanır. Hadislerin büyük çoğunluğu merfû olmasına rağmen mevkûf ve maktû haberlere de yer verir. Az da olsa hadislerin sıhhatine değindiği olur.
4. Sebeb-i nüzûl rivâyetlerinde oldukça hassas davranır ve bunlar tefsirinde geniş bir yer tutar.
5. Kırâat ilminin otoritelerinden biri olmasından dolayı kelimelerin değişik kırâat vecihlerini belirterek, ortaya çıkan manalara dikkat çeker.
6. Lugavî açıklamalarda başta Kur'ân olmak üzere, hadislerden ve büyük filologlardan bazen isim vererek bazen de isim vermeden yararlandığı görülür.
7. Fıkıhta Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen taassuba düşmeden ahkâmı ilgili konuları, diğer mezhep imamlarının görüş ve delilleriyle birlikte sunar. Bunlar arasından bazen tercihte bulunduğu olur.
8. İtikadî konularda selef çizgisini takip eder. Ehl-i Sünnetin dışındaki fırkalara genelde isim vermeden üstü kapalı olarak eleştirilerde bulunur.
9. Tefsirinde zorunlu kalmadıkça nahiv ve irab açıklamalarına pek fazla dalmaz.
10. Aynı konu etrafında toplanan âyetleri beraberce tefsir ettiği olur.
11. Nesh prensibini kabul eden müellif, tefsirinde 100 küsur âyeti mensûh saymıştır. Özellikle Kıtâl âyeti ile mehsûh saydıkları büyük yekûn tutmaktadır.
12. Siyer ve megazi konularında sözü gereğinden fazla uzatır.
13. Tarih ve fikhî konulara bazen fasıl başlığı altında değindiği olur. Tefsirinin bir yerinde (Mâide Sûresi'nin başında) bu sûrede indirilen hükümlere topluca değinir.
14. Birçok müfessirin eserine almaktan kaçınmadığı uydurma haberlere ve isrâiliyyâta Beğavî de tefsirinde yer verir ve çoğu zaman onları eleştireye tabi tutmaz.
15. *Meâlimü't-Tenzîl*'in dili oldukça sade, üslubu basit, anlaşılır ve bir rivâyet tefsirine göre de gâyet vecizdir.

### 3. Esbâb-ı Nüzûl ve Önemi

Esbâbü'n-nüzûl "esbâb" ve "nüzûl" kelimelerinden meydana gelmiş Arapça bir isim tamlamasıdır. Bu tamlamada yer alan esbâb, sebep kelimesinin çoğulu olup terim olarak arzu edilen amaca ulaştıran şeydir.<sup>32</sup>

Nüzûl kelimesi ise ( نَزَلَ ) fiilinin mastarı olup yukarıdan aşağı inmek veya iniş anlamını ifade eder.<sup>33</sup>

Âyetlerin iniş sebeplerini ifade etmek için esbâbü'n-nüzûl terkibi yerine Türkçe'mizde esbâb-ı nüzûl kullanılır. Bunun yanında sebep-i nüzûl, nüzûl sebebi, âyetin iniş sebebi gibi ifadelerin de aynı amaç doğrultusunda sıklıkla kullanıldığı görülür.

Kısaca tahlilini yaptığımız esbâb-ı nüzûlün günümüze kadar birçok tanımı yapılmıştır. Bunlardan kapsamlı ve yeni bir tanımı ise şu şekildedir: "Nüzûl ortamında meydana gelen bir hadise veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soruya vuku bulunduğu günlerde bir veya daha fazla âyetin tazammun etmek (hadiseyi, soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek) cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nâzil olduğu ortamı resmeden hadiseye sebep-i nüzûl denir."<sup>34</sup>

Esbâb-ı nüzûl bilgisi, Kur'ân-ı Kerim'in nüzûl ortamının asli bir unsudur. Bu bakımdan o, İslâm'ın başlangıcından beri bilenen, bilinmesi istenen ve İslâmî ilimlerin birçok alanında âlimlerce önemle üzerinde durulan bir vakia olagelmıştır. Çünkü esbâb-ı nüzûl, Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılmasında gerekli bir bilgi olarak değerlendirilmiştir.<sup>35</sup>

Şüphesiz Kur'ân'ın anlaşılmasında nüzûl sebeplerini bilmek önemli bir husustur. Çünkü sebebi bilmek, o hali gerektiren şeyi bilmek demektir. Nüzûl sebeplerini bilmemek, şüphelere ve yanlış anlamalara düşürür, zâhiri nasları anlaşılmaz kılar. Bunun için ihtilaf olur çekişme ve çatışmalar doğar.<sup>36</sup>

32 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, (Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem, Daru'ş-Şamiye,1992), 391; Şerif Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitabü't-Ta'rifât*, (Beyrût, Lübnân: Dâru's-Surûr, trs), 51.

33 el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, 799.

34 Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, 68; Esbâb-ı Nüzûlün diğer tanımları için bkz Serinsu. *Esbâb-ı Nüzûlün Rolü* 62-68; Abdullah, Aydemir, "Esbâbü'n-Nüzûl", *Diyanet Dergisi*, 11: 1, (1972), 28.

35 Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, 15.

36 Cemâleddin el- Kâsımî, *Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 25-26.

Vâhidî (ö. 468/1075): "Nüzûl sebebini açıklamadan ve indiği olayı bilmeden bir âyetin tefsirini ve amacını bilmek mümkün değildir"<sup>37</sup> diyerek konunun can alıcı öneme sahip olduğuna işaret eder.

İbn Dakîk el-İd (ö. 702/1302): "Sebeb-i nüzûlün açıklanması, Kur'ân'ın manalarını anlamada güçlü bir yoldur."<sup>38</sup> sözü ile Kur'ân'ı anlamada sebeb-i nüzûlün vazgeçilmez önemine değinir.

İbn Teymiyye ise: "Nüzûl sebeplerini bilmek, âyetin anlaşılmasını kolaylaştırır. Çünkü sebebi bilmek müsebbibi bilmeye götürür."<sup>39</sup> şeklindeki beyanları ile sebeb-i nüzûlün, Kur'ân tefsirinin yardımcı bir ilim dalı olduğununun altını çizer. Zaten tefsir tarihi boyunca müfessirlerin âyetlerin açıklanması için sıklıkla sebeb-i nüzûl bilgisinden yararlanması da bu ilmin ne denli önemli olduğuna tanıklık etmesi bakımından kayda değerdir.

Sebeb-i nüzûlü bilmenin dinî yönden herhangi bir faydasının olmadığını iddia edenler olmuşsa da<sup>40</sup> Kur'ân'ın doğru anlaşılması bakımından nüzûl sebeplerini bilmenin birçok olumlu yönünün olduğu da bir gerçektir. Nitekim bu faydalar, Zerkeşî (ö. 794/1391) ve Suyûtî gibi usulcû âlimler tarafından dile getirilmiş<sup>41</sup> ve daha sonraki âlimler tarafından da benimsenip geliştirilmiştir. Sebeb-i nüzûle dair önemli olduğunu düşündüğümüz hususları şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Sebeb-i nüzûl sayesinde Kur'ân'ı Kerim'de emredilen şeylerin hikmetini anlayabiliriz.<sup>42</sup>
2. Nüzûl sebepleri bilinirse âyetlerden kastedilen mâna kolaylıkla anlaşılır, şüphe ve yanlışlıklar giderilmiş olur.<sup>43</sup>

37 Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zeğlül, (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 10.

38 Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987), 1: 93.

39 Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 93.

40 Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: İsa el-Bâbi el-Halebî Matbaası, trs), 1: 109.

41 Bkz. Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez- Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkâdir Ata, (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Fikr, 1968), 1: 45-47; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 92-95.

42 Suyûtî, *el-İtkân* 1: 92; Abdulfettâh el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddislerine Göre*, çev. Salih Akdemir, (Ankara: Fecr Yayınevi,1996), 15; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 117.

43 Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1: 109; Mennâ Halil el- Kattân, *Ulûmu'l-Kur'ân*, çev. Arif Erkan, (İstanbul: Timaş Yayınları,1997), 114; Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 15-16; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 117.

3. Hasr ve tahsis şüphesini ortadan kaldırır.<sup>44</sup>
4. Nüzûl sebebi, âyetin ihtiva ettiği hükmü tahsis eder.<sup>45</sup>
5. Hakkında âyet inen kimsenin adının bilinmesi ve böylece başkası ile karıştırılmaması için âyette mübhem olanın belirlenmesine yardımcı olur.<sup>46</sup>
6. Âyetlerin nüzûl sebeplerine vakıf olmak, onların ulaşmak istedikleri gayeyi anlamaya, ihtiva ettikleri sırrı ve amaçları kavramaya yardımcı olur.<sup>47</sup>
7. Sebeb-i nüzûlü bilmek, âyeti içiten bir kimsenin vahyi tespit anlayış ve hıfzına kolaylık sağlar.<sup>48</sup>
8. Âyetler arasında var olduğu zannedilen müşkülleri giderir.<sup>49</sup>
9. Mübhem âyetlerin anlaşılmasını kolaylaştırır.<sup>50</sup>
10. Sebeb-i nüzûl, Kur'ân âyetlerinin doğru bir şekilde anlaşılması için arka plan oluşturur.<sup>51</sup>

Tüm bu faydalarından dolayı sebeb-i nüzûl bilgisi, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde değerli katkılarda bulunmuş, Kur'ân'ın indiği tarihi ve toplumsal zeminini, sonraki nesillere aktarmada önemli bir boşluğu doldurmuştur.<sup>52</sup>

Sebeb-i nüzûl bilgisinin yukarıda saydığımız olumlu ve faydalı yönlerinin yanısıra olumsuz yönlerinden de bahsedilmiştir. Bu olumsuzluklar;

1. Âyetleri, esbâb-ı nüzûl kabul edilen özel olay ve tarihi şartlarla sınırlı görüp ilahi mesajı genel ve ebedi maksatlarından uzaklaştırmak.
2. Yorum zenginliğine engel olmak.
3. Konuyu mezheb hareketlerine dayanak yapmak.
4. Müfessirleri gereğinden fazla meşgul edip onların çalışmalarını verimsizleştirmek.<sup>53</sup>

44 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1:46; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 94; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1: 112; Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 18.

45 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 46; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 92-93; Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1: 112-113.

46 Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1: 113; Kattân, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 116.

47 Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 20.

48 Zürcânî, *Menâhilü'l-İrfân*, 1: 113 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 118.

49 Muhammed b. Lûtfî Sabbağ, *Tefsir Usûlü Araştırmaları*, çev. Ömer Dumlu, (İzmir: Anadolu Yayınları, 1999), 105; Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 15.

50 Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İFAV. Yayınları, 1998), 109.

51 Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 1: 20.

52 Albayrak, *Tefsir Usûlü*, 159.

53 Demirci, *Tefsir Usûlü*, 110-111. Geniş bilgi için bkz. Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, 232-238.

Bu olumsuzlukları gidermek elbette zor değildir. Esasen burada yapılacak en önemli iş, bu olumsuzlukları doğuran âmilleri tespit edip ortadan kaldırmak ve böylece esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini olması gereken zemine oturtmaktır.<sup>54</sup>

Esbâb-ı nüzûle ait bilgiler öncelikle hadis mecmualarının tefsir bablarında bulunurken<sup>55</sup> ilk müfessirler âyetin tefsirine sebep-i nüzûlü zikrederek başlamayı gelenek haline getirmişlerdir.<sup>56</sup> Nitekim "Başlangıçta tefsir ilmi, sebep-i nüzûlü bilmekten ibaretti." sözü de bu hakikati ifade etmektedir.<sup>57</sup> Daha sonraları bu bilgiler ya müstakil kitaplar ya da Kur'ân ilimleri üzerine yapılan çalışmaların ilgili bölümlerinde yer almaya başlamıştır.

#### 4. Beğavî'nin sebep-i Nüzûl Rivâyetlerini Sunuş Tarzı

Tefsir geleneğimizde, Kur'ân'daki âyet ve sûrelerin iniş sebeplerini bildirmek, onları anlamada vazgeçilmez bir yöntem olarak benimsenmiştir. Bu yöntemin, Kur'ân'ın manalarının doğru bir şekilde anlaşılıp şüphelerin izâle edilmesinde büyük katkıları olduğu gibi, emir ve yasakların hikmetlerinin bilinmesinde de büyük faydaları vardır. Bu konuda Kuşeyrî (ö. 794/1391): "Aziz Kitab'ın manalarının anlaşılması konusunda, nüzûl sebebinin beyan etmek güçlü bir metottur."<sup>58</sup> diye açıklamada bulunur. Vâhidî ise: "Bir âyetin nüzûl sebebî bilinmedikçe onun hakiki manasını anlamak mümkün olamaz."<sup>59</sup> diyerek âyetin anlaşılmasındaki gerekliliğine işaret eder.

Müfessirimiz Beğavî de, "Kur'ân'daki yüce maksatları elde etmek; ancak Kur'ân'ın tefsirini, hükümlerini, nüzûl sebeplerini, nâsih mensûhunu bilmeye bağlıdır."<sup>60</sup> şeklindeki veciz ifadeleri ile nüzûl sebebinin bilmenin önemini belirtir. İşte bu yüzden Beğavî'nin tefsirinde sık sık âyet ve sûrelerin nüzûl sebeplerini rivâyetlere dayanarak takdim ettiğine şahit oluyoruz.

Müellif, tefsirinde sebep-i nüzûl rivâyetlerini genel olarak sûrelerin giriş kısımlarında, âyetlerin tefsirinden önce ve âyetleri tefsir ettiği bölümlerde olmak üzere üç yerde ele almaktadır.

54 Muhsin Demirci, "Esbâbu'n-Nüzûl'ün Kur'ân Tefsirindeki Yeri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11-12 (1997): 22-23.

55 Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, 75.

56 Zerkeşî, *el-Burhân* 1: 60.

57 Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 116.

58 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 45-46.

59 Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 10; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 93; Zurkânî, *Menâhilü'l-İrfan*, 1: 109

60 Beğavî, *Meâlim*, (Mukaddime), 1: 27.

#### 4.1. Âyet Açısından

Bu bölümde müfessirin sebab-i nüzûl rivâyetlerini âyet açısından nasıl ele aldığını ortaya koymak istiyoruz. Zira bize göre Beğavî'nin eserinde, sebab-i nüzûl rivâyetlerini vermesinin altında yatan en önemli neden, âyetin manasını doğru bir şekilde tespit edip âyetin mesajını güzel bir şekilde iletme, âyetin anlamının daha iyi kavranmasını sağlamaktır. Öte yandan bu konularda birçok ciddi ve önemli bilgileri barındıran sebab-i nüzûl bilgilerinin, âyetin yanlış anlaşılmasına mâni olup âyetin ruhunun en doğru şekilde anlaşılmasında büyük rolünün olduğunu söylemek de izahtan vârestedir.

##### 4.1.1 Kelime Anlamını Açıklamada Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Kullanması

Kur'ân-ı Kerim'de geçen kelimelerin anlamlarını doğru bir şekilde tespit etmek müfessirin olmazsa olmaz şartlarından. Bu noktada Beğavî'nin, kelime anlamlarını doğru bir şekilde tespit etmeye büyük önem verdiğini söylememiz yerinde olacaktır. Çünkü o, eserinde Ferrâ, Zeccâc, Müberred, Ahfeş, İbn Kuteybe başta olmak üzere birçok dil bilimciden filolojik açıklamalarda bulunur.<sup>61</sup> Bu noktada sözün bağlamını teşkil eden sebab-i nüzûl bilgisinden faydalanmayı da ihmal etmez.

Bu konudaki örneklerden birini buraya alıyoruz.

##### Örnek:

"Eğer size yasaklanan büyük günahlardan sakınırsanız sizin küçük günahlarınızı bağışlar ve sizi güzel bir makama yerleştiririz."(Nisâ 4/31)

"Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivâyet etmektedir: 'Büyük günahlar: Allah'a ortak koşmak, ana-babaya karşı gelmek, cana kıymak, yalan yere yemin etmektir.'"

Abdurrahmân b. Ebî Bükre, babasından rivâyet ederek, Rasûlullah (s.a.v.)'ın şöyle buyurduğunu nakleder: 'Size büyük günahların en büyüğünden haber vereyim mi?' Ashab: 'Evet ey Allah'ın elçisi' dediler. Hz. Peygamber: 'Allah (c.c.)'a şirk koşmak, ana babaya karşı gelmektir.' buyurdu. Bu sırada o yaslanmakta iken doğruldu ve: 'Haberiniz olsun yalan yere yemin, yalan yere yemin...' buyurdu. Ve bunu o kadar tekrar etti ki keşke Hz. Peygamber artık sussa...' diye fısıldaştık.

61 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 4: 47-48; Hamîd, *el-Beğavî*. 69-70.



Ömer b. Şurahbîl, Abdullah (r.a.)'ın dilinden naklederek: 'Ey Allah'ın Rasûlü, hangi günah Allah katında daha büyüktür?' diye sordum. Hz. Peygamber: 'O seni yaratmışken, senin O'na eş koşmandır.' diye cevap verdi. 'Ondan sonra hangisi?' diye sordum. 'Seninle beraber yemeğini yer korkusuyla çocuğunu öldürmendir.' diye cevapladı. 'Daha sonra hangisi?' diye sordum. 'Komşunun eşi ile zina etmendir.' diye buyurdu. Bunun üzerine Allah Teâlâ Rasûlullah (s.a.v.)'ın sözünü tasdik için, «Onlar Allah ile beraber başka bir tanrıya ibadet etmezler. Haksız yere Allah'ın kutsal saydığı cana kıymazlar ve zina da etmezler.» (Furkân 25/68) âyetini inzâl buyurdu.<sup>62</sup>

Beğavî, «كِبَائِر» kelimesinden neyin kastedildiği noktasında, kendisine varan sened zincirleri ile üç rivâyet aktardıktan sonra, Ebû Hureyre'nin rivâyetine yer verir. Hz. Peygamber: 'Helak edici yedi şeyden sakının; Allah'a ortak koşmak, büyü yapmak, haksız yere Allah'ın kutsal saydığı cana kıymak, yetim malı yemek, zina etmek, savaş meydanından kaçmak ve iffetli, namuslu kadınlara zina iftirasında bulunmaktır.' buyurdu. Bu rivâyetle de yetinmeyen müfessir, yine kendisine varan sened zincirleri ile «كِبَائِر» kelimesinin anlamını açıklamada daha başka rivâyetlere de yer verir.<sup>63</sup>

Yukarıda vermiş olduğumuz örnekten yola çıkarak diyebiliriz ki; Beğavî, kelime anlamlarını en doğru şekilde tespit etmek, kastedilen manayı belirginleştirmek amacıyla sebep-i nüzûl rivâyetlerinden faydalanmıştır. Müfessirin bu yaklaşımını ele aldığı epeyce örnek mevcuttur.<sup>64</sup>

#### 4.1.2. Âyetin Bir Bölümü İçin Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Vermesi

Müfessir, nâdir de olsa âyetin bir bölümü için sebep-i nüzûl rivâyeti nakletmektedir. Naklettiği bu nüzûl rivâyetiyle âyetin sadece o bölümünün indiğine işaret etmektedir. Bu tür rivâyetlere âyetin tefsiri bölümünde değinmektedir.

62 Beğavî, *Meâlim*, 1: 418-419; Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Mustafa el-Buğâ, (Beyrût: Dâru İbn Kesir el-Yamâme, 1987), "Tefsir", 4483 vd.; Müslim b. Haccâc, *Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyri, el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrût: Dâru İhyâ't-Turâsî'l Arabiyye, ty.), "İman", 86.

63 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 1: 419; Müslim, "İman", 89.

64 Bakara 2/104;138;177;238; Nisâ 4/12;43; En'âm 6/82; Hûd 11/17; Nahl 16/85; Furkân 25/27; Lokman 31/6; Fâtır 35/32; Duhân 44/10-11; Ahkâf 46/10; İnsan 76/24; Beled 90/4.

### Örnek:

“İnanlardan özürsüz olarak savaşa katılmayanlarla, Allah yolunda mallarıyla, canlarıyla cihad edenler eşit değildir..” (Nisâ 4/95)

Beğavî, kendisine varan sened zinciriyle Zeyd b. Sâbit’ ten onun şöyle dediğini naklediyor: “Rasûllah (s.a.v): «İnanlardan özürsüz olarak savaşa katılmayanlarla Allah yolunda mallarıyla canlarıyla cihad edenler eşit değildir.» âyetini bana yazdırıyordu. O sırada âmâ bir adam olan İbn Ümmü Mektûm geldi ve: ‘Ey Allah’ın Rasûlu, şâyet cihad etmeye gücüm yetseydi elbet cihad ederdim.’ dedi Bunun üzerine Allah Teâlâ vahyini indirdi. O sırada Hz. Peygamber’in dizi dizimin üzerindeydi. Öylesine ağırlık çöktü ki dizim kopacak sandım. Bir müddet sonra bu hal sona erip bir rahatlama oldu. Böylece Allah (c.c) «غیرأولی الضرر» özürsüz olarak kısmını inzâl buyurdu.”<sup>65</sup>

Bu örnek de görüldüğü gibi müfessir âyetin sadece bir bölümü için nüzûl rivâyeti vermiş, diğer bölümü hakkında her hangi bir rivâyet nakletmemiş, sebab-i nüzûl rivâyetinin âyetin tamamı hakkında değil sadece bir bölümü hakkında nâzil olduğunun altını çizmiştir.

#### 4.1.3. Âyetin Bölümlerinin İki Farklı Hadise Üzerine İnmesi

Beğavî, zaman zaman bir âyetin bölümlerinin birbirinden tamamen farklı iki hadise üzerine inmesinden dolayı iki farklı sebab-i nüzûl rivâyeti nakleder. Bunu yaparken de âyetin iki bölümünün de nüzûl sebebini ayrı ayrı ele alır.

### Örnek:

“Evlence imkânı bulamayanlar, Allah kendilerini zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar. Ellerin altında bulunan köle ve cariyelerden mükâtebe akdi yapmak isteyenlere eğer kendileri hakkında hayırlı olacağını anlarsanız mükâtebe yapın. Ve Allah’ın size verdiği maldan onlara da verin. Dünya hayatının geçici menfaatini elde etmek için namuslu kalmak isteyen cariyelerini fuhşa zorlamayın. Kim onları fuhşa zorlarsa bilsin ki Allah fuhşa zorlanmalarından ötürü onları bağışlar ve onlara müşfik davranır.” (Nûr 24/33)

Beğavî öncelikle âyetin «فکاتبوهم» kısmına kadar olan bölümünün nüzûl sebebini aşağıdaki şekilde vermektedir.

65 Beğavî, *Meâlim* 1: 467; Buhârî, “Tefsir”, 4316 vd.; Müslim, “İmarât” 1898.

"Bu âyetin sebebi nüzûlü şudur: Huveytib b. Abdülzuzza'nın bir kölesi vardı ve efendisinden mükâtebe talebinde bulununca o, bu talebi reddetti. Bunun üzerine Allah (c.c) bu âyeti inzâl buyurdu."<sup>66</sup>

Beğâvi, âyetin «ولا تکرهوا فتیاتکم علی البغاء ان اردن تحصناً» kısmının nüzûl sebebi için ise iki rivâyet aktarmaktadır. Her iki rivâyet de Abdullah b. Ubey ve cariyeleri hakkındadır. Şöyle ki: "Âyetin bu bölümü münafık Abdullah b. Ubey b. Selûl hakkında inmiştir. Onun Muâze ve Müseyke adında iki cariyesi vardı. Her ikisini de yaptıkları işten ellerine geçecek parayı onlardan almak için zina yapmaya zorluyordu. Cahiliye döneminde aynı şekilde başkaları da cariyelerini ücretle kiralarak bu işi yapıyorlardı. İslâm gelince Muâze, Müseyke'ye: 'Bu içinde bulunduğumuz durum iki yoldan biridir; eğer bunda bir hayır varsa bu işi çok yaptık, yok eğer bir şer varsa onu terk edeceğimiz an artık geldi demektir.' dedi. Bunun üzerine Allah (c.c) bu âyeti inzâl etti.

Rivâyet edilir ki bir gün cariyelerden biri bir hırka diğeri ise bir dinar getirdi. Abdullah b. Ubey onlara: 'Dönün ve zina yapın' dedi. Onlar ise: 'Vallahi artık zina yapmayacağız. Şüphesiz İslâm gelmiş ve zina yasaklanmıştır.' dediler ve Hz. Peygamber'in yanına gelip onu şikâyet ettiler. Bunun üzerine «ولا تکرهوا فتیاتکم» âyeti indirildi"<sup>67</sup> Yukarıdaki örnekte de net bir şekilde görüldüğü gibi, âyetin bölümleri birbirinden farklı iki hadise üzerine nâzil olmuştur. Beğavî bu iki bölümü de birbirinden bağımsız bir şekilde ele alıp böylece ilgili sebab-i nüzûl rivâyetlerini vermektedir. Müfessirin bu şekilde ele aldığı başka âyetler de vardır.<sup>68</sup>

Kanaatimize göre, Beğavî'nin zaman zaman âyetleri bu şekilde değerlendirmesindeki amacı, âyetin iki farklı zaman diliminde, iki farklı hadise nedeniyle inmiş olduğunu belirtmektir. Böylece her ne kadar tek bir âyet olsa dahi âyetin muhtelif konuları içinde barındırdığına sebab-i nüzûl ile dikkat çekmek istenmektedir.

#### 4.1.4. Bir Âyet İçin Tek Bir Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Vermesi

Beğavî sıkça gördüğümüz üzere eserinde tek bir âyet için sadece bir tek sebebi nüzûl rivâyeti sunmaktadır. Bu arada âyetle ilgili benzer ya da farklı sebab-i nüzûl rivâyetinin olup olmadığına değinmemektedir. Bu konudaki örneklerden birini buraya alarak müfessirin bu yaklaşımını ortaya koymak istiyoruz.

66 Beğavî, *Meâlim*,3: 342; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 335.

67 Beğavî, *Meâlim*,3: 344; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 336.

68 Bakara 2/143; 187; 189; 197; 198; 221; 229; 238; 267; En'âm 6/93; Nahl 16/1; İsrâ 17/110; Furkân 25/68; Lokman 31/20; Ahzâb 33/4; Mücâdele 58/14.

### Örnek:

“Ey iman edenler, hepiniz birlikte İslâm’a tam olarak girin, şeytanın peşine takılmayın. Çünkü o, sizin apaçık düşmanınızdır.”(Bakara 2/208)

Bu âyet, kitap ehlinen iman eden Abdullah b. Selâm en-Nadîrî ve arkadaşları hakkında nâzil olmuştur. Çünkü bunlar, müslüman olduktan sonra bile Sebt (Cumartesi) gününü tazim ediyor, deve etini yemeği ve sütünü içmeyi hoş karışlamıyor ve şöyle diyorlardı: ‘Ey Allah’ın Rasûlü Tevrat da Allah’ın kitabı, bizi serbest bırak da geceleri namazımızda Tevrat okuyup onunla amel edelim.’ Bunun üzerine Allah Teâlâ, «Ey iman edenler, hepiniz birlikte İslâm’a tam olarak girin.» âyetini inzâl etti.”<sup>69</sup>

Görüldüğü gibi müfessir, bu âyette de tek bir sebep-i nüzûl rivâyeti vermiş; âyetle ilgili başka sebebi nüzûl rivâyetinin olup olmadığına değinmemiştir.

Verdiğimiz bu örnekleri ve *Meâlimü't-Tenzîl*'deki konuyla ilgili diğer örnekleri de göz önünde bulundurduğumuzda Beğavî'nin tek bir âyet için sadece bir sebep-i nüzûl rivâyeti sunmasının altında bize göre şu sebepler yatmaktadır:

1. Âyetle ilgili tek bir sebep i nüzûl bilgisinin olması.
2. Âyetle ilgili naklettiği sebep-i nüzûl rivâyetinin âyetin mesajını, ruhunu yansıtmada yeterli görmüş olması.
3. Âyetle ilgili şâyet birden fazla sebep-i nüzûl rivâyeti varsa bunlar arasından nakletmiş olduğu rivâyetin zikre şayan olduğunu göstermek istemesi.
4. Âyet için tek bir sebep-i nüzûl rivâyeti naklederek tercihinin ortaya koyması ve âyetin anlamının net bir şekilde kavranmasını istemesi.

#### **4.1.5. Bir Âyet İçin Birden Fazla Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Nakletmesi**

Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzîl* adlı eserinin en dikkat çekici özelliklerinden birisi, âyetler için bazen iki üç, bazen dört beş, bazen de daha fazla sebep-i nüzûl rivâyetini art arda vermiş olmasıdır. Beğavî bir âyet için birden fazla sebep-i nüzûl rivâyeti aktarıırken bunların hemen hepsini sahabe ve tâbiûna nispet ederek aktarır. Aslında o, aynı konu etrafında dönen ve özünde aynı mesajı taşıyan bu rivâyetlerden birini tercih edip diğerlerini dışlamaz. Aksine hepsini sırayla nakleder.

69 Beğavî, *Meâlim*, 1: 183; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 68.

### Örnek:

"İman ettikten sonra inkâr edip sonrada inkârlarında aşırı gidenlerin tövbeleri asla kabul edilmeyecektir. İşte onlar sapkınların ta kendileridir". (Âl-i İmrân 3/90)

"Katâde ve Hasan der ki: 'Bu âyet peygamberlerine iman ettikten sonra, Hz. İsa'yı ve İncil'i inkâr eden daha sonra da Hz. Muhammed ve Kur'ân-ı Kerim'i inkâr eden Yahudiler hakkında inmiştir.'

Ebû Âliye der ki: 'Bu âyet, Hz. Muhammed'in kitaplarında anlatılan sıfat ve özelliklerine iman ettikten sonra, onu görünce bunları inkâr eden, sonra da günahlarını katmerleştiren Yahudi ve Hristiyanlar hakkında nâzil olmuştur.'

Mücâhid der ki: 'Bu âyet, Allah'ın yaratıcıları olduğunu kabul edip onayladıktan sonra, şirk koşan tüm kâfirler hakkında nâzil olmuştur. Öyle ki bunlar, küfürlerinde ısrar konusunda uğruna ölecekleri dereceye varmışlardı.'

Hasan der ki: 'Her ne zaman bir âyet nâzil olsa, onu inkâr ettiler de inkârlarında aşırı gittiler.'

Bir de şöyle denilmiştir: Onlar Hz. Muhammed için, 'Biz onun hakkında ölüm belasını bekliyoruz.' sözleri ile küfürlerini artırdılar.

Kelbî şöyle demiştir: 'Âyet-i kerime müslüman olduktan sonra irtidat eden Hâris b. Süveyd ve onun on bir arkadaşı hakkında nâzil olmuştur. Hâris daha sonra İslâm'a dönünce onlar, küfürlerinde ısrar edip Mekke'de kaldılar ve bizim için her şey açığa çıkana kadar inkârimızda ısrar edelim, üstelik ne zaman vazgeçmeyi arzularsak Hâris'in hakkında nâzil olan bizim hakkımızda da nâzil olur dediler. Rasûlullah (s.a.v.) Mekke'yi fethettiği vakit onlardan tekrar İslâm'a girenlerin tövbesi kabul edildi.'" Ayrıca onlardan kâfir olarak ölenler hakkında da «İnkâr edip, kâfir olarak ölenler dünya dolusu altın ve fidye verseler dahi hiç-birinden bu verdikleri kabul edilmeyecektir.» (Âl-i İmrân 3/91) âyeti nâzil oldu.<sup>70</sup>

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi müfessirimiz, özde aynı konuyu anlatan birçok sebab-i nüzûl rivâyetini, aralarında tercihte bulunmaksızın peşpeşe sıralamaktadır. Bu tutum Beğavî'nin sebab-i nüzûl rivâyetleri hakkındaki birikiminin bir göstergesi olmasının yanında, âyetin mesajını net bir şekilde ortaya çıkarmasında ki samimiyetinin ve ciddiyetinin bir işareti olarak da yorumlanabilir.

Bununla beraber bize göre, Beğavî'nin bir âyet için birçok sebab-i nüzûl rivâyeti nakletmesinin nedenleri şunlardır:

70 Beğavî, *Meâlim*, 1: 324; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Fikr, 1995), 4: 464; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 118.

1. Bir rivâyette eksik kalan bir bilgiyi, başka bir rivâyetle tamamlamak.
2. Râvî farklılıklarına dikkat çekmek.
3. Âyetin mesajını belirginleştirerek yanlış anlamaya engel olmak.<sup>71</sup>
4. Rivâyetlerin tamamı hakkında okuyucuyu bilgilendirmek.<sup>72</sup>
5. Nakledilen sebab-i nüzûllerdeki hadiselerin birbirine yakın zamanlarda cereyan etmiş olmaları ve zıtlık hilafı arz etmemelerinden dolayı bu görüşleri cem etme noktasında bir gelinin olmayışı.<sup>73</sup>
6. Âyetin anlatılan bütün sebeplerin ardından nüzûlünün taaddüt etmesinin imkân dâhilinde olması.<sup>74</sup>

#### **4.1.6. Bir Grup Âyet İçin Ortak Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Vermesi**

Beğavî eserinde birbirini takip eden bir grup âyet için zaman zaman ortak sebeb-i nüzûl rivâyeti sunmakta ve âyetlerin bu sebeb-i nüzûl rivâyetleri etrafında değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu bakış açısıyla ele aldığı âyetlerin sayısı farklılık göstermektedir. Bunlar bazen iki âyet olurken, bazen on âyet olabilmekte, bazen de bunların sayısı seksenlere ulaşabilmektedir.

#### **Örnek:**

“Gerçekten inanalar kurtuluşa ermişlerdir ki onlar, namazlarında saygılıdırlar. Boş şeylerden yüz çevirirler, zekâtı verirler ve onlar namuslarını korurlar. Cinsel ilişkilerini yasal eşleri ile giderirler. Bundan dolayı da onlar kınanmazlar. Artık kim bunun dışında bir şey arzu ederse onlar da haddi aşanlardır. Onlar emanetlerini korur ve verdikleri sözleri de gözetirler. Onlar namazlarını geçirmezler. İşte onlar varislerdir.” (Müminûn 23/1-10)

“Abdurrahmân b. Abd el-Kâri, Ömer b. Hattâb (r.a.)’dan işittiği şu rivâyeti nakletmektedir: ‘Hz. Peygamber’e vahiy indiği zaman, yüzünün etrafında arı uğultusu gibi bir ses işitilirdi de biz de bir müddet beklerdik. Başka bir rivâyette, ona bir gün vahiy nâzil oldu da biz bir müddet bekledik, ardından Hz. Peygamber kıbleye yöneldi ve ellerini kaldırarak: ‘Ey Allah’ım bizim sayımızı arttır, bizi noksan-

71 Şerif, *el-Beğavî*, 422.

72 Şerif, *el-Beğavî*, 423.

73 Hamid, *el-Beğavî*, 133.

74 Şerif, *el-Beğavî*, 423.

laştırma, bizi şerefleendir. Bizi seçip üstün kıl, başkalarını bize üstün kılma ve bizlerden razı ol' diye dua etti. Daha sonra: 'Şüphesiz bana on âyet indirildi. Her kim bunları yerine getirirse Cennet'e girer' buyurdu, sonrada «Gerçekten müminler kurtuluşa ermişlerdir...» âyetinden başlayarak on âyet okudu. Bunu Ahmed b. Hanbel, Ali b. el-Medenî ve Abdurrezzâk'tan bir cemaat rivâyet etti ve şöyle dediler: 'Bize ihsan et, bizi mahrum etme, bizi hoşnut kıl ve bizlerden hoşnut ol.'<sup>75</sup>

Beğavî bu örnekte müminlerin özelliklerinden bahseden on âyet için ortak sebep-i nüzûl rivâyeti aktarmıştır.

Buradan hareketle şunu söyleyebiliriz: Beğavî, birbirini takip eden ve aynı konuyu anlatan âyetler hakkında, ortak sebep-i nüzûl bilgisi verirken âyetlerin konu bütünlüğü çerçevesinde değerlendirilmesini arzulamaktadır. Bu yaklaşımı ile ele aldığı başka âyet grupları da vardır.<sup>76</sup> Ayrıca o, bu tutumunu birbirini takip etmeyen fakat aynı konuyu anlatan bir grup âyet için de sergiler. Bu bahis ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

## 4.2. Sûre Açısından

### 4.2.1. Bir Sûre İçin Tek Bir Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Vermesi

Beğavî'nin sebep-i nüzûl rivâyetlerini âyet açısından ele alış tarzını genel hatlarla takdim ettikten sonra, onun sebep-i nüzûlû sûre açısından nasıl değerlendirdiğini bu başlık altında incelemek istiyoruz. Zira sebep-i nüzûlün tanımına baktığımızda -ki çok değişik tanımlarının olduğu aşikâr- öne çıkan bir unsurun da bir sûrenin inmesine yol açan olay, durum ya da soruyu ifade etmek üzere kullanıldığı görülür.<sup>77</sup> Bu sebeple biz müfessirin sûrenin bütünlüğü açısından sebep-i nüzûl rivâyetlerine yaklaşımını değerlendirmenin yanında, konuyla yakından ilgili gördüğümüz bazı hususları da bu başlık altında incelemeyi düşünüyoruz.

75 Beğavî, *Meâlim*, 3: 301; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. İbrahim Adve Avad, (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Babî el Halebî, 1975), "Tefsir" 3173.; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (Mısır: Müessesetü Kurtuba, ty.), Hadis no: 223.

76 Âl-i İmrân 3/1; Mâide 5/44; 55; Tevbe 9/83; 117;128; Ra'd 13/11; Hac 22/52; Nûr 24/11; Kasas 28/52; Ankebût 29/1; 23; Rum 30/1; Zümer 39/17; Gâfir 40/18; Zuhruf 43/30; Hücurât 49/5; Kamer 54/47; Vâkıa 56/75; Saf 61/1; Mülk 67/12; Kalem 68/50; Kiyâmet 75/34; Abese 80/1; Lely92/1; 18; Duhâ 93/1; Alak 96/9.

77 Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", 360; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları,199), 135; Eroğlu, *Kur'ân Tarihi* 175; Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 235; Serinsu, *Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*, 68; Halid Abdurrahmân el Akk, *Teshilü'l-Vusûl ilâ Ma'rifeti Esbâb'in-Nüzûl*, (Beirut-Lübnan: Dâru'l- Ma'rife, 2000), 8.

**Örnek:**

“Ebû Leheb’in elleri kurusun; nitekim kurudu da! Ne malı ne kazandığı onu kur-taramadı. Alevli bir ateşe girecektir yakında. Odun hamalı olarak karısı da. Hurma lifinden bir yıfta olacaktır hem de boynunda.” (Mesed 111/1-5)

“Saîd b. Cübeyr, İbn Abbas’ın şöyle dediğini nakleder: ‘Rasûlullah (s.a.v.) bir gün Safa tepesine çıktı ve ‘Ya Sabâhâh! diye seslendi. Bunun üzerine Kureyş ona doğru toplandı ve: ‘Ne oldu? Niçin bizi topladın?’ dediler. Hz. Peygamber ‘Ben size düşmanın sabaha kalmadan baskın yapacağını haber versem beni tasdik eder misiniz?’ diye sordu. Onlar da: ‘Evet’ diye cevap verince Hz. Peygamber sözüne devam ederek: ‘Şüphesiz ben sizi önünüzdeki şiddetli azaba karşı uya- rıyorum.’ buyurdu. Bunun üzerine Ebû Leheb: ‘Kahrolasıca! Hepimizi buraya bunun için mi topladın?’ dedi. İşte bu sebeple Allah (c.c) «Ebû Leheb’in elleri kurusun kurudu da...» âyetinden sûrenin sonuna kadar inzâl buyurdu.”<sup>78</sup>

Verdiğimiz örnekte de görüldüğü gibi müfessir bazen sûrenin tamamı için bir sebep-i nüzûl rivâyetini verdikten sonra sûrenin tamamının indiğini belirten ifa- deler kullanmaktadır. Kanaatimizce sûrenin tamamı hakkında sebep-i nüzûl rivâ- yetini vermesinin amacı, sûrenin tek bir seferde indiğine vurgu yaparak onun bir bütün halinde değerlendirilmesini sağlamaktır.

**4.2.2. Bir Sûre İçin Birden Fazla Sebeb-i Nüzûl Rivâyeti Vermesi**

Beğavî, bazen de bir sûrenin hakkında birden fazla sebep-i nüzûl rivâyeti ver- mektedir. Buradaki kastımız müfessirin, bir sûrenin değişik âyetleri için muhtelif yerlerde atomik bir anlayışla âyetlerin izahı için verdiği, sebep-i nüzûl rivâyetle- ri değildir. Çünkü bunlar, her müfessirin eserinde olduğu gibi doğal olarak Be- ğavî’nin tefsirinde de büyük bir yekün tutmaktadır. Dolayısıyla burada Beğavî’nin sûrenin bütünlüğünü göz önünde bulundurarak başlı başına sûrenin inişi için verdiği sebep-i nüzûl rivâyetlerini sunacağız.

**Örnek:**

“De ki: O Allah birdir. Her şey Allah’a muhtaçtır. Kendisi doğurmamış ve doğurul- mamıştır. Hiçbir şey O’nun dengi değildir.” (İhlâs 112/1-4)

78 Beğavî, *Meâlim*, 4: 543; Buhârî, “Tefsir” 4687; Müslim, “İman” 208.



"Ebu'l-Âliye, Übey b. Ka'b'tan rivâyet ederek onun şöyle dediğini nakleder: 'Müşrikler, Allah'ın Rasûlüne: 'Bize Rabb'ini tanı! dediler. Bunun üzerine Allah Teâlâ bu sûreyi inzâl buyurdu.'"

"Ebû Zıbyân ve Ebû Sâlih, İbn Abbas'tan rivâyette bulunarak onun şöyle dediğini nakleder: Âmir b. Tufeyl ile Erbed b. Rabîa Hz. Peygamber'in yanına geldiler. Âmir: 'Ey Muhammed, bizleri neye davet ediyorsun?' diye sordu. Hz. Peygamber: 'Allah'a...' diye cevap verdi. Âmir: 'O'nu bize vasfet; altından mı, gümüşten mi, demir den mi yoksa odundan mı?' deyince bu sûre nâzil oldu. Bir müddet sonra Allah Erbed'i yıldırımla, Âmir b. Tufeyl'i de taun hastalığı ile helak etti. Biz bunu Ra'd Sûresi'nde anlattık.'"

'Dahhâk Katâde ve Mukâtil der ki: 'Yahudilerden bir grup insan, Hz. Peygamber'e gelerek: 'Ey Muhammed bize Rabb'ini vasfet, bakarsın sana inanırız. Zira Tevrat'ta vasfını anlatmıştı. O'nun hüviyeti nedir? Yer, içer mi? Yeryüzüne ve gökyüzüne kimleri varis kılmıştır. Hadi bunları bize haber ver bakayım.' dediler. Bunun üzerine Allah bu sûreyi indirdi.'"<sup>79</sup>

Yukarıda verdiğimiz örnekte müfessir bir sûre için birçok sebab- i nüzûl rivâyeti sunmuştur. Beğavî'nin bu yaklaşımı, bir âyet için birçok sebab-i nüzûl rivâyeti vermesiyle paralellik arz eder. Ancak burada naklettiği sebab-i nüzûl rivâyetleri ile sûreye bir bütün olarak yaklaşılmasını amaçlamaktadır.

#### 4.2.3. İki Sûre İçin Ortak Sebeb- i Nüzûl Rivâyeti Vermesi

Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil* adlı eserinde sadece bir yerde iki sûreye ait ortak sebab-i nüzûl rivâyetleri nakletmektedir. Bu rivâyetleri Felâk sûresinin başında, bu sûre ve Nâs sûresi için vermektedir.

##### Örnek:

"De ki: Sığınırım ben karanlığı yarıp sabahı ortaya çıkaran Rabb'e; yarattığı şeylerin şerrinden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düşümlere üfleyip tüküren büyücülerin şerrinden ve haset ettiği zaman hasetçinin şerrinden." (Felâk 113/1-5)

"De ki: Sığınırım ben insanların Rabb'ine, insanların sahibine, insanların Tanrısına, o sinsî vesvesecinin şerrinden. Ki o, insanların içlerine vesvese düşürür. Gerek cinlerden gerekse insanlardan olan bütün vesvesecilerin şerrinden Allah'a sığınırım." (Nâs 114/1-6)

79 Beğavî, *Meâlim*, 4: 544; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 500.

"İbn Abbas ve Hz. Aişe der ki: 'Yahudilerden bir çocuk Rasûlullah (s.a.v.)'a hizmet ediyordu. Yahudiler ona yaklaşıp Nebi (a.s.)'nin saçının tellerinden ve tarağının dişlerinden birkaç tanesini alıncaya kadar çocuğun yanından ayrılmadılar. O da bunları Yahudilere verdi, onlar da bunlarla Hz. Peygamber'e büyü yaptılar. Bu işi yahudilerden Lebîd b. A'sam üslendi. Bunun üzerine bu konuda iki sûre nâzil oldu."

Beğavî bu rivâyeti zikrettikten sonra kendisine varan sened zinciri ile Hz. Aişe'den şunu nakleder:

'Hz. Peygamber hastalandı, öyle ki yapmadığı bir şeyi yaptığını zannediyordu. Sonra Rabb'ine duâ etti ve 'Ey Aişe biliyor musun, Allah, hakkında bilgi istediğim şeyi bana bildirdi' buyurdu. Bunun üzerine Hz. Aişe: 'Ey Allah'ın Rasûlü, Allah'ın size bildirdiği nedir?' dedi. Hz. Peygamber devamla: "İnsan sûretinde iki melek yanıma gelip, biri başucuma diğeri de ayakucuma oturdu. Onlardan biri diğere sordu: 'Bu adama rahatsızlık veren nedir?' Diğeri: 'O büyülenmiş.' dedi. Öteki tekrar sordu: 'Ona kim büyü yapmış?' Diğeri: 'Lebid b. A'sam.' diye cevap verdi. Öteki: 'Ne ile ve niçin büyü yapmış?' diye sordu. Diğeri de: 'Tarak ve tarağa takılan saç kılları ile erkekliğini kurutmak için.' diye cevap verdi. 'Peki, o büyü nerede?' diye sorunca da öteki: 'Benî Züreyk'deki Zervân kuyusundadır.' diye yanıt verdi. Hz. Aişe diyor ki: Rasûlullah, 'Vallahi o kuyunun suyu kına suyuna; etrafındaki hurması da şeytanların başına benziyordu.' buyurdu. Hz. Aişe devam ederek şöyle diyor: 'Ey Allah'ın Rasûlü, o büyüü oradan çıkartsaydınız ya...' Hz. Peygamber: 'Şüphesiz Allah, bana bunun şifasını verdi. Hem de bununla insanlara bir kötülüğün dokunmasından endişelendim.' buyurdu.

Rivâyet edildi ki: Bu büyü, kuyunun yanındaki taşın altındaydı. Dolayısıyla taşı kaldırıp tarağın dişlerinin ve saç tellerinin içinde bulunduğu hurma kabuğunu çıkarmışlar.

Beğavî, yine kendisine varan sened zinciri ile Zeyd b. Erkam'ın şöyle dediğini nakleder:

"Yahudilerden bir adam, Hz. Peygamber'e büyü yaptı da Hz. Peygamber bundan dolayı günlerce rahatsız oldu. Bunun üzerine Cebrâil (a.s.) geldi ve: 'Yahudilerden bir adam sana düğümler bağlayarak büyü yaptı.' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.), Hz. Ali'yi gönderdi, o büyüü çıkarttı ve kendisine getirdi. Ardından her bir düğüm çözüldükçe Hz. Peygamber bir rahatlama hissetti. Sonra Rasûlullah (s.a.v.), ipleri çözülmüş birisinin çevikliğiyle ayağa kalktı. Bu durum Yahudiye anlatılmadı. Hz. Peygamber'in üstünde de bu durumdan eser kalmadı.

Mukâtil ve Kelbî der ki: 'Her telde bir düğüm olmak üzere on bir düğüm vardı.'

Denildi ki: Dügümlere iğne batırılmıştı. Bunun üzerine Allah, toplam on bir âyet olan bu iki sûreyi indirdi. Hz. Peygamber, her bir âyeti okudukça bir düğüm çözülmüş ve nihâyet bütün düğümler çözüldüğünde de Hz. Peygamber iplerinden çözülmüş dinç birisi gibi ayağa kalkmıştı.<sup>7</sup>

Rivâyet edildi ki: 'Büyü altı gün sürdü. Bunun üç gecesinde tesiri şiddetli oldu. İşte bunun üzerine Muavvizeteyn sûreleri nâzil oldu.'<sup>80</sup>

Müfessir tefsirinde sadece Felâk ve Nâs sûreleri için ortak sebab-i nüzûl rivâyetleri nakletmiştir. Beğavî, bu rivâyetleri çeşitli varyasyonları ile Felâk sûresinin başında dile getirmiştir. Beğavî'nin bu iki sûre için ortak sebab-i nüzûl rivâyetleri vermesinin altında bu iki sûrenin de Mûnacaât ve yakarıştan bahsetmiş olması ve aralarında konu birliği olmasının etkili olduğunu düşünüyoruz.

Bu örneğin dışında iki sûre için ortak sebab-i nüzûl rivâyetine rastlayamadığımızı ifade etmek istiyoruz.

#### 4.2.4. Sûrelerin Mekkî ve Medenî Oluşuna Değınmesi

Sûrelerin Mekkî ve Medenî oluşunu bilmenin, nâsîh-mensûhu ayırt etmede, İslâm hukukunun bireyi ve toplumu terbiye etmedeki takındığı tedrici metodu anlamada ve müminlerin inandıkları kitaba verdiği değeri ortaya koymadaki önemli rolleri ve faydaları açıktır.<sup>81</sup>

Tefsir âlimleri, bir sûrenin Mekkî ve Medenî olduğunu tespit etmede, zaman zaman birbiriyle de örtüşen farklı kriterler kullanmışlardır. Bu kriterlerde genel olarak zamanı, mekânı ve muhatabı dikkate almıştır.<sup>82</sup>

Tefsir uleması nezdinde, zamanı yani hicreti esas alan sınıflandırma kabule şayan görülmüş ve en çok bu taksim meşhur olmuştur. Fakat Beğavî'nin, *Meâlimü't-Tenzil*'de, mekânı esas alan bir taksime yöneldiğini görürüz. Dolayısıyla o, Mekke ve Medine arasında nâzil olan âyetleri ne Mekkî ne de Medenî olarak değerlendirir. Âyetler nerede inmişse oraya nisbet eder.<sup>83</sup>

Beğavî'nin, sûreleri bu açılardan sınıflandırmasını başlıklar halinde görelim;

80 Beğavî, *Meâlim*, 4: 546-547; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 502. İbn Kesir, bu haberleri naklettikten sonra, bunların isnadlarında garebet olduğunu ve bazılarının da münker olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrût: Dârul-Fikr, 1401), 14: 575.

81 Eroğlu, *Kur'ân Tarihi*, 75.

82 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 239; Salih, *Mebâhis*, 167; Turgut, *Tefsir Usûlü*, 92.

83 Şerif, *el-Beğavî*, 431.

#### **4.2.4.1. Sırf Mekkî Olan Sûreler:**

Fatiha, Yusuf, Hicr, İsrâ, Kehf, Meryem, Tâhâ, Enbiyâ, Müminûn, Furkân, Neml, Ankebût, Rûm, Lokman, Sebe, Fâtır, Yâsin, Saffât, Sâd, Gâfir, Fussilet, Şûrâ, Zuhrûf, Duhân, Ahkâf, Kâf, Zâriyât, Tûr, Necm, Kamer, Vâkıa, Mülk, Kalem, Hâkka, Meâric, Nûh, Cin, Müzzemmil, Müddessir, Kıyâmet, Mürselât, Nebe, Nâziât, Abese, Tekvîr, İnfîtâr, İnşikâk, Burûc, Târik, A'lâ, Gâşiye, Fecr, Beled, Şems, Leyl, Duhâ, İnşirâh, Tîn, Alak, Kadir, Âdiyât, Tekâsür, Hümeze, Fil, Kureys, Mâûn, Kevser, Kâfirûn, Mesed, İhlâs olmak üzere toplam 70 sûredir.

#### **4.2.4. 2. Sırf Medenî Olan Sûreler:**

Bakara, Âl-i İmrân, Nisâ, Nûr, Ahzâb, Muhammed, Fetih, Hucurât, Rahmân, Hadîd, Mücâdele, Haşr, Muntehine, Cuma, Münâfikûn, Talak, Tahrîm, Beyyine, Zilzâl, Nasr olmak üzere toplam 20 sûredir.

#### **4.2.4. 3. Medenî Âyetlerin Yer Aldığı Mekkî Sûreler:**

En'âm, A'râf, Yûnus, Hûd, Ra'd, İbrâhîm, Nahl, Hac, Şuarâ, Kasas, Secde, Zümer, Câsiye, Teğâbü'n sûreleri olmak üzere toplam 14 sûredir.

#### **4.2.4.4. Mekkî Âyetlerin Yer Aldığı Medenî Sûreler:**

Mâide, Enfâl, Tevbe olmak üzere toplam 3 sûredir.

#### **4.2.4.5. Mekkî ve Medenî Oluşunda İhtilafa Yer Verdiği Sûreler:**

Saf, İnsan, Mutaffifin, Kâria, Asr, Felâk ve Nâs olmak üzere toplam 7 sûredir.

Böylece müfessirin, Mekkî ve Medenî sûreleri sınıflandırmasını ortaya koyduktan sonra bunları eserinde nasıl verdiğini sırasıyla birer örnekle belirgin bir hale getirelim:

#### **Örnek 1:**

"Yusuf sûresi, Mekkî'dir ve 111 âyettir."<sup>84</sup>

**Örnek 2:**

"Ahzâb sûresi Medenî'dir ve 70 âyettir."<sup>85</sup>

**Örnek 3:**

"Hûd sûresi, «وأقم الصلاة طرفي النهار» âyeti hariç Mekkî'dir ve 113 âyettir."<sup>86</sup>

**Örnek 4:**

"Mâide sûresi «اليوم أكملت لكم دينكم» âyeti hariç, tamamı Medenî olup 120 âyettir. Bu âyet ise Arafat'ta nâzil olmuştur."<sup>87</sup>

**Örnek 5:**

"Asr sûresi Mekkîdir. Medenî olduğu da söylenmiştir, 3 âyettir."<sup>88</sup>

Yukarıda vermiş olduğumuz örneklerde de görüldüğü gibi, Beğavî, eserinde her sûrenin tefsirine başlamadan önce, nerede nâzil olduğunu, kaç âyetten oluştuğunu belirtir. Bunun yanında, Mekkî sûrelerdeki Medenî âyetlere, Medenî sûrelerdeki Mekkî âyetlere ve bu konularda ihtilaf varsa bunlara da dikkat çekmeye özen gösterir. Ayrıca bu konularla ilgili olarak sahabe ve tâbiûn görüşlerini nakletmeyi, bezen de bunlar arasından tercihlerde bulunmayı da ihmal etmez.<sup>89</sup>

## 5. Beğavî'nin Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Değerlendirişi

Bu başlık altında Beğavî'nin sebeb-i nüzûl rivâyetlerini ele alırken bir müfessir olarak yapmış olduğu değerlendirmeleri başlıklar altında ortaya koymaya çalışacağız. Ancak konuya geçmeden önce müfessirin tefsirinde sebeb-i nüzûl rivâyetlerini nerede ve nasıl kullandığına özet olarak temas etmek istiyoruz.

1. Rivâyetleri sûrelerin giriş bölümünde vermesi.<sup>90</sup>
2. Âyetlerin tefsirine başlamadan sebeb-i nüzûl rivâyeti vermesi.<sup>91</sup>
3. Rivâyetleri âyetlerin tefsiri bölümünde vermesi.<sup>92</sup>
4. Rivâyetin ileride geleceğini haber vermesi.<sup>93</sup>

85 Beğavî, *Meâlim*, 3: 505.

86 Beğavî, *Meâlim*, 2: 372.

87 Beğavî, *Meâlim*, 2: 5.

88 Beğavî, *Meâlim*, 4: 522.

89 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 1: 37; II, 27; Hamîd, *el-Beğavî*, 130-131.

90 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 4: 535; 4, 446.

91 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 3: 60; 4: 235.

92 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 2: 58-59; 3: 502.

93 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 1: 502; 2: 312; 2: 325; 4: 312; 4: 186; 4: 312; vb.

5. Daha önce zikrettiği bir rivâyete atıfta bulunması.<sup>94</sup>
6. Rivâyetleri toplu bir şekilde ana hatlarıyla vermesi.<sup>95</sup>
7. Rivâyetleri yeri geldikçe detaylandırarak vermesi.<sup>96</sup>
8. Rivâyetlerin farklı varyasyonlarını vermesi.<sup>97</sup>
9. Rivâyetleri özetleyerek vermesi.<sup>98</sup>
10. Rivâyetleri sadece bir râviden nakletmesi.<sup>99</sup>
11. Rivâyetleri birkaç râviden birleştirilerek nakletmesi.<sup>100</sup>

### **5.1. Birden Fazla Rivâyet Verip Tercihle Bulunması**

Bilindiği gibi müfessirler bir veya bir grup âyet için zaman zaman birden fazla sebep-i nüzûl rivâyeti zikrederler. Böyle bir durumda usulcüler çeşitli tercih kriterleri ortaya koymuşlardır.<sup>101</sup> Çalışmalarının büyük bölümünü hadis ilmine teksif etmiş olan Beğavî tefsirinde bir gurup âyet için sahabe, tâbiün ve selef âlimlerinin görüşlerine oldukça fazla yer verir. Bunu daha önce de belirtmiştik. Zehebî, Beğavî'nin tefsirini değerlendirirken, "Beğavî'nin selefe ait birbirine muhalif görüşleri naklettikten sonra rivâyetler arasında tercihte bulunmadığını ve bunların arasından sıhhatli olanı olmayandan ayırmadığını gördüm."<sup>102</sup> demektedir. Ancak Zehebî'nin bu kanaatine katılmak kolay değildir. Zira çalışmamız boyunca bu görüşün aksini ispat eden pek çok misalle karşılaştık. İsmail Cerrahoğlu da haklı olarak Zehebî'nin bu görüşüne itiraz etmektedir.<sup>103</sup>

Aşağıda vereceğimiz örnekler de bu durumu destekleyecektir.

94 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 4: 143; 4: 167; 4: 189; 4: 313; 2: 69; III, 492.

95 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 1: 276; 1: 113; 1: 134-135; 191.

96 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 1: 309; 1: 277-278; 1: 279; 1: 280; 1: 287; 1: 288-289; 1: 293; 1: 294; 1: 309; 1: 311; 1: 315; 1: 316; 1: 317-318; 1: 318-319; 1: 3201: 322; 1: 323; 1: 324; 1: 326; 1: 327-328; 1: 330 vb.

97 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 1: 240; 4: 520.

98 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 2: 63; 2: 135.

99 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 2: 329; 4: 516.

100 Beğavî, *Meâlim*, 2: 85-86; 3: 19. Örnekler ve açıklamalar için bkz. Çalar, "Esbâb-ı Nüzûl", 25-48.

101 Bir âyetin nüzul sebebi hakkında birden fazla rivâyetin bulunması halinde, önce bu rivâyetlerin sıhhat dereceleri araştırılıp, sahih olanı alınır. Hepsinin sahih olması durumunda râvinin olayı biz-zat görmesi veya rivâyetin daha sahih yolla gelmesi gibi hususlar tercih sebebi sayılır. Bu şekilde bir tercih sebebinin bulunmaması durumunda, anlatılan olaylara zaman bakımından birbirine yakın olmaları şartıyla, rivâyetlerin cem ve telif yoluna gidilerek âyetin o olaylardan sonra nâzil olduğu kabul edilir. Eğer zaman farkından dolayı cem edilemiyorsa, âyetin mükerer olarak nâzil olduğuna hükmedilir. Bkz. Zürkânî, *Menâhilü'l-Irfân*, I: 116; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 119.

102 Zehebî, *et'Tefsir ve'l-Müfessirün*, 1: 237.

103 Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2: 170.

### Örnek:

“Sana kendilerine neyin helal kılındığını soruyorlar. De ki, ‘size iyi ve temiz şeyler helal kılındı. Allah’ın size öğrettiği bilgilerle yetiştirdiğiniz avcı hayvanların, sizin için yakaladıklarınızı yeyin. Ve üzerine Allah’ın adını anın, Allah’tan korkun, çünkü Allah hesabı çabuk görendir.”(Maide 5/4)

“Saîd b. Cübeyr dedi ki: ‘Bu âyet Tay kabilesine mensup Adiy b. Hatim ve Zeyd b. Mühelhil hakkında nâzil olmuştur. Kendisine Zeydülhayl denilen bu zata Rasûlullah, Zeydülhayr ismini vermiştir. Bu iki zat’ Ey Allah’ın Rasûlü, biz köpekler ve doğanlarla avlanan bir topluluğuz. Bunların avladıkları bize nasıl helal olur’ diye sordular. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu.

Denildi ki: Bu âyetin nâzil olmasının sebebi şudur: Hz. Peygamber köpeklerin öldürülmesini emredince halk: ‘Ey Allah’ın Rasûlü öldürülmesini emrettiğin şu hayvanlardan hangisi bize helal kılındı?’ diye sordular. Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu. Bu âyet nâzil olunca da Hz. Peygamber kendisinden yararlanan köpeklerin öldürülmemesini, zararlı olan köpeklerin ise öldürülmesine müsaade etti.’

Beğavî sebeb-i nüzûl ile ilgili olarak verdiği bu rivâyetlerden sonra kendisine varan isnad zinciri ile Ebû Hureyre’den şu mealde bir hadis nakleder: Kim çoban köpeği, av köpeği ve ekinleri koruyan köpeklerin dışında bir köpek edinirse her gün o kişinin sevabından bir kırat<sup>104</sup> eksilir.<sup>105</sup>

İmam Beğavî, öldürme emrinin amacını, hangi hayvanlara yönelik olduğunu, Ebû Hureyre’den rivâyet ettiği hadis ile ortaya koyduktan sonra «الأول أصح في» و«سبب نزول هذه الآية» diyerek çok açık bir şekilde birinci rivâyetin daha sahih olduğunu belirtmiştir.

Tetkikimiz neticesinde birinci rivâyetin daha sahih olduğunu gördük. Çünkü ikinci rivâyetin isnadında Musa b. Ubeyde vardır.<sup>106</sup> Bu zatın da zayıf olduğu söylenmektedir.<sup>107</sup>

İmam Beğavî, tercihini genelde selefin görüşleri üzerinden bildirir. Tercihlerini bazen çok açık ifadelerle, bazen de üstü kapalı olarak ve ima yoluyla ortaya koyar.

104 a) Elmas, Zümrüt gibi değerli taşları tartısında kullanılan, miskalin yirmi dörtte biri değerinde olan, iki desigramlık ölçü birimi. b) Nitelik, değer, ölçü, seviye, kalite, kıymet. Bkz. *Millî Eğitim Bakanlığı Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2002), 2: 1660.

105 Beğavî, *Meâlim*, 2: 11-12.

106 Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 6: 119; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 193.

107 Ahmed b. Ali Ebu'l-Fadl İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, (Beyrût: Dâru'l- Fikr,1984), 10: 320.

Tetkikimize göre Beğavî'nin tercihini etkileyen faktörler şunlardır:

1. Başta, büyük bir muhaddis olarak hadis metodolojisini, rivâyetlerin sıhhatini ortaya koyan kriterleri göz önünde bulundurması.<sup>108</sup>
2. Ciddi anlamda selefin görüşlerinin etkisinde kalması, daha çok da ekserûnun görüşüne meyletmesi.<sup>109</sup>
3. Âyetin Mekkî ve Medenî oluşunu göz önünde bulundurması.<sup>110</sup>
4. Âyetin nüzûl zamanını dikkate alıp tarih bilgisinden yararlanması.<sup>111</sup>
5. Âyetin siyak sibakını göz önünde bulundurması.<sup>112</sup>
6. Âyetin lafzının umum üzere oluşunu dikkate alması.<sup>113</sup>
7. Hz. Peygamber'in sünnetini ve hulefâ-i râşidinin uygulamasını esas alması.<sup>114</sup>
8. Nâsih-mensûh prensibini göz önünde bulundurması.<sup>115</sup>
9. Tefsirinde sıkça yer verdiği kırâat ilminden istifade etmesi.<sup>116</sup>

## **5.2. Rivâyetleri Verirken Farklı Âyetlerle Bağlantı Kurması.**

Beğavî sebeb-i nüzûl rivâyetlerini ele alırken âyetin mesajının daha iyi anlaşılması için başka sûrelerdeki âyetlerle bağlantı kurarak rivâyetleri takdim eder. Bazen de bu bağlantı kurduğu âyetlerin nüzûl sebeplerine de yer vererek âyetlerin birlikte değerlendirilmesine imkân sağlar.

### **Örnek:**

"Allah bir sivrisineği hatta ondan daha da basit olanı örnek vermekten çekinmez. İnananlar onun, Rab'leri tarafından verilmiş doğru bir örnek olduğunu bilirler. İnkâr edenler ise, 'Allah bu örnekle ne demek istedi?' derler. Allah bu tür örneklerle birçoğunu saptırır ve yine onunla birçoğunu yola getirir. Aslında bununla sadece yoldan çıkmışları saptırır." (Bakara 2/26)

108 Nisâ 4/11; Mâide 5/4.

109 Tevbe 9/2; Rûm 30/4; Ra'd 13/30.

110 Araf 7/204.

111 Tevbe 9/2; 7.

112 Nisâ 4/60; Tevbe 9/74; İsrâ 17/76; Ahkâf 46/17.

113 Nahl, 16/4; Kehf 18/54; Hûmeze 104/1.

114 Muhammed, 47/4.

115 Şûrâ 42/23; Câsiye 45/14.

116 Muhammed 47/22.



“Bu âyetin sebab-i nüzûlü şudur: Allah Tealâ, «Allah'tan başka yalvardıklarınız var ya onların hepsi bir araya toplansalar kesinlikle bir sinek dahi yaratamazlar.» (Hac 22/73) ve «Allah'tan başka dostlar edinenlerin misali, ağdan bir yuva kuran örümceğe benzer. Hâlbuki evlerin en çürüğü örümcek evidir. Keşke bilselerdi.» (Ankebût 29/41) buyurup, sineği ve örümceği darb-ı mesel olarak verince Yahudiler: 'Allah bu gibi adi, değersiz şeyleri zikretmekle neyi murad ediyor?' dediler.

Denildi ki: Müşrikler, 'Bu gibi değersiz şeylerden bahseden bir ilaha biz ibadet etmeyiz.' dediler. İşte bunun üzerine Allah Tealâ: «Hiç şüphesiz, Allah bir sivri-sineği hatta ondan daha da basit olanı misal vermekten çekinmez...» âyetini inzâl buyurdu.<sup>117</sup>

Görüldüğü üzere, müfessir, âyetin anlamıyla uyumlu, âyetin mesajını belirgin hale getiren iki farklı sûredeki iki değişik âyetle irtibat kurarak nüzûl sebebini vermiştir. Beğavî'nin bu şekilde ele aldığı daha birçok örnek vardır.<sup>118</sup> Kanaatimize göre Beğavî, sebab-i nüzûl rivâyetlerini ele alırken âyetin anlamının daha iyi anlaşılması için başka âyetlerle bağlantı kurup zaman zaman da bunların nüzûl sebeplerine yer vermektedir. Böylece o, konu bütünlüğü oluşturarak, Kur'ân-ı Kur'ân'la tefsir etme yoluna gitmektedir. Beğavî, bu tavrı ile bir anlamda konulu tefsir metoduna yaklaşmaktadır.

### **5.3. Farklı Âyetlerin Sebeb-i Nüzûl Rivâyetlerini Birleştirmesi**

Müfessir, sebab-i nüzûl rivâyetlerini ele alırken bazen başka sûrelerin ya da başka sûrelerde yer alan âyetlerin nüzûl sebeplerini birleştirerek takdim etmektedir.

#### **Örnek:**

“İlahınız tek bir ilahdır. O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. O, Rahman'dır, Rahim'dir.” (Bakara 2 /163)

“Bu âyetin sebab-i nüzûlü şudur: Kureyş kâfirleri, Hz. Peygamber'e: 'Ey Muhammed, bize Rabb'inin özelliklerini vasfet ve O'nun soyundan bahset.' dediler. İşte bunun üzerine Allah (c.c.) bu âyeti ve İhlas sûresini inzâl etti.”<sup>119</sup>

117 Beğavî, *Meâlim*, 1: 58; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 26-27.

118 Bakara 2/125; 163; Âl-i İmrân 3/180; Nisâ 4/93;163; Mâide 5/58; Enfâl 8/67; Tevbe 9/113; Yunus 10/11; Yusuf 12/3; İbrahim 14/46; Nahl 16/1;4; Kehf 18/109; Meryem 19/64; Furkân 25/68; Ahzâb 33/9;53; Zümer 39/53; Duhân 44/10-11; Hucurât 49/13; vb.

119 Beğavî, *Meâlim*, 1: 134-135; Vâhidî, *Esbâbü'n-Nüzûl*, 500-501.

Örnekte görüldüğü gibi Beğavî, âyetin sebab- i nüzûlü verirken bu rivâyetin İhlas sûresi'nin de nüzûl nedeni olduğunu belirtir. Müfessir, burada kısaca değindiği nüzûl nedenini, İhlâs sûresinde detaylandırarak ele alır.<sup>120</sup> Beğavî'nin buradaki amacının da âyetler arasındaki anlam ilişkisinden dolayı konu bütünlüğünü sağlamak olduğunu söyleyebiliriz.

#### **5.4. Âyetin Nüzûlünün Hükümden Önce Gelmesi**

Beğavî, eserinin sadece bir yerinde oldukça ilginç ve bir o kadar da tartışmaya açık olan “Nüzûlün hükümden önce gelmesinin caiz olması” konusuna değinir. Gördüğümüz kadarıyla bu konu, müfessirin sebab-i nüzûl rivâyetirini değerlendirirken ele aldığı en orijinal yöndür.

#### **Örnek:**

“Doğrusu, mutluluğa ermiştir kendini arındıran, Rabb'inin adını anıp namaz kılan.” (A'lâ 87/14-15)

Müfessir, yukarıdaki âyetleri tefsir ederken “tezekki” den kast edilenin fitır sadakası; “salat” tan kastedilenin bayram namazı olduğuna dair seleften Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Mes'ûd, İbn Ömer Nâfi, Ebû Âliye ve İbn Sîrîn'in görüşlerini naklederek bu âyetlerin bu konularda indiğini söyler. Ardından, selef uleması tarafından ifade edilen bu görüşlere bazı âlimler tarafından yapılan: ‘Âyetlerin bu şekilde tefsir edilmesindeki gerekçeyi anlamıyorum. Zira bu sûre Mekki'dir. Hâlbuki Mekke devrinde ne fitır sadakası ne de bayram vardı.' şeklindeki itirazı, Muhyissünne İmam Beğavî şu şekilde cevaplandırır:

‘Âyetin nüzûlünün, hükümden önce olması caizdir. Nitekim Allah (c.c.) «Sen bu beldede hill<sup>121</sup> iken (Yani buradan çıkıp da sonra feth ile gireceğin zaman burada savaşman sana helal olduğu vakit) buyurmaktadır.» (Beled 90/2) Hâlbuki hill'in emaresi Mekke'nin fethinde ortaya çıkmıştır. Öyle ki Hz. Peygamber de o

120 Bkz. Beğavî, *Meâlim*, 4: 544.

121 Burada birkaç mana vardır: a) Sen bu beldede bulurken, b) Buradan çıkıp da sonra feth ile gireceğin zaman, c) Sen ki hillsin bu beldede; yani harem-i âmin olan bu beldede senin hakkına hürmet edilmiyor, burada bir ava bile saldırı haram iken sana saldırı helal sayılıyor. Bu nedenle sen ona o meşakketlere göğüs ger, çünkü insan meşakkat içinde yaratılmıştır. Bu manasıyla cümle itirazıyedir. d) Sen bu beldede bir an için hill halinde olacaksın / dilediğini yapmak sana helal olacak. Bkz. Elmalılı, Hamdi Yazır, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, haz. Dücane Cündioğlu, (İstanbul: İslamoğlu Yayıncılık, 1993), 593.

zaman, bu konuda 'Gündüz bir süre savaşmam bana helal kılındı.' diye buyurmuştur. Aynı şekilde, «Yakında o topluluk bozulacak, arkalarını dönüp kaçacaklardır.» (Kamer 54/45) âyeti de Mekke de nâzil olmuştur. (Fakat hükmü sonradan gerçekleşmiştir.) Nitekim Ömer b. Hattâb: 'Ben hangi topluluğun hezimeteye uğrayacağını bilmiyordum. Ta ki Bedir savaşı oldu. Hz. Peygamber'i zırhı içerisinde düşmana saldırırken, «Yakında o topluluk bozulacak ve arkalarını dönüp kaçacaklardır.» (Kamer 54/45) âyetini okurken gördüm.' der."<sup>122</sup>

Beğavî'nin eserinde, orijinal bir yaklaşım olarak gördüğümüz "âyetin nüzûlünün hükümden önce olmasının caiz olabileceği" konusunu Zerkeşî, hemen hemen aynı ifadelerle Beğavî'ye atıfta bulunarak eserine almıştır.<sup>123</sup> Daha sonraları da Suyûtî bu meseleye iki yönlü olarak yaklaşmış ve önce hükmün taahhürünü, sonra da nüzûlün taahhürünü ele alıp incelemiştir.<sup>124</sup>

## Sonuç

Nüzûl ortamının asli bir unsuru olarak da değerlendirilen esbâb-ı nüzûl bilgisinin tefsir tarihi boyunca Kur'ân'ın doğru bir şekilde anlaşılıp yorumlanmasında, âyetlerin açıklanmasında müfessirlerce çokça istifade edilen bir konu olduğu görülmüştür.

İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair bugün bile önemini koruyan 15 civarında eser vermiş olan Beğavî'nin en tanınmış eserlerinden birisi, tefsir sahasında kaleme aldığı *Meâlimü't-Tenzil*'dir.

Beğavî, tefsirini selef-i salihînin yolunu izleyerek âyetleri hadislerle, sahabe, tâbiûn ve onları izleyen müctehit imamların görüşleriyle açıklamıştır. Böylece Kur'ân-ı Kerim'in baştan sona kadar tefsirini yapan müfessir, âyetlerin açıklanmasında sebab-i nüzûl rivâyetlerinden oldukça yararlanmıştır.

Bu tefsirin en özelliklerinden biri, mukaddimesinde rivâyetlerin senet zincirlerini topluca verip ayetleri tefsir ederken bu rivâyetlerin ilk râvisi ile yetinmiş olmasıdır. Bu yöntem daha sonra yazılan tefsirlerde rivâyetlerin senetlerinin hazfedilmesi konusunda kırılma noktalarından birini oluşturmuştur.

122 Beğavî, *Meâlim*, 4: 476-477.

123 Zerkeşî, *el-Burhân* 1: 57-58.

124 Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 116 vd.

Müfessir, eserinde yaklaşık 780 âyetle ilgili olarak sebab-i nüzûl rivâyeti sunmuş ve bunları sunarken de belli bir metot takip etmiştir.

Beğavî, herhangi bir âyetle ilgili nüzûl sebebi verirken genellikle birden fazla rivâyetten istifade etmiştir. Bu noktada âyet hakkında kendine ulaşmış ne kadar sebab-i nüzûl rivâyeti varsa hepsini okuyucunun bilgisine sunma gayreti içine girmiştir. Bu durum tefsirinin başından sonuna kadar kendini hissettirir.

Müfessir, sebab-i nüzûl rivâyetlerini ele alıp sunarken tek bir metot yerine çeşitlilik arz eden bir yol takip etmiştir. Sözelimi birbirini takip eden bir grup âyet için sebab-i nüzûl rivâyeti vermiş ardından mukaddime sadedinde zikrettiği bu ön bilgiler ile konunun çerçevesini çizmiş ve yeri geldikçe de bunları detaylandırmıştır. Böylece zihinleri konunun detaylarını rahatlıkla anlamaya müsait bir hale getirmiştir. Sergilediği bu yaklaşımını, birbirini takip etmeyen fakat aralarında kişi, olay ya da konu birliği bulunan âyetler içinde ortaya koymuştur. O, izlediği bu yolla bir bakıma konulu tefsir metoduna yaklaşmıştır.

Müellif, âyet ve sûreler etrafındaki sebab-i nüzûl rivâyetlerinin büyük bölümünü varyasyonları ile birlikte sunmuş ve çoğu zaman da bunları özetleme yoluna gitmiş, özetlemeyi kendisine bir ilke edinmiş ve bunu tefsirinde çeşitli şekillerde kullanmıştır. Müellifin rivâyetleri özetleme yoluna gitmesindeki temel amacının, okuyucunun metin üzerinde daha fazla yoğunlaşmasını sağlamak olduğu görülmüştür.

Beğavî, âyetlerin açıklanmasında sebab-i nüzûl bilgisine duyulan ihtiyacı tefsirinde dile getirmiş ve bu konuda bazen âyette geçen bir kelimenin doğru anlamını tespit etmek için bazen âyetlerin bölümlerinin iki farklı hadise üzerine indiğine dikkat çekmek için, bazen de bir veya daha fazla âyeti izah ve beyan etmek için nüzûl rivâyeti zikretmiştir. Ancak O, her âyet için mutlaka bir sebab-i nüzûl bulma gibi bir sevdanın peşine takılmamış, gereksiz yere de sebab-i nüzûl rivâyetlerini çoğaltmamıştır.

Beğavî'nin tefsirinde sebab-i nüzul rivâyetleri ile alakalı olarak tespit ettiğimiz en orijinal yön, "âyetin nüzûlünün hükümden önce olmasının câiz olabileceği" konusudur. Bu husus önce Zerkeşî tarafından Beğavî kaynak gösterilerek aynen alınmış ardından Suyûtî tarafından bu düşünce hükmün teahhürü, nüzulün teahhürü olmak üzere iki yönlü olarak işlenmiştir.

Müfessir sûrelerin inmesine neden olan olay, durum ya da soruyu ifade etmek üzere nüzûl rivâyetleri sunmayı da ihmal etmemiştir. Ayrıca, aralarında konu

birliği olmasından dolayı Felak ve Nâs sûreleri için ortak nüzûl rivâyetlerini varyasyonları ile takdim etmiş, fakat eserinin genelinde yaptığı gibi, burada da rivâyetlerin sıhhatine değinmemiştir. Bu ise sebab-i nüzûl rivâyetleri için bir eksiklik olarak görülmektedir.

Son olarak Beğavî'nin, sözün (âyetin) bağlamını oluşturan zaman, mekân ve muhatabı göz önünde bulundurarak sebab-i nüzul rivâyetlerini sûre başlarında, âyetin tefsirine başlamadan önce ve âyetin tefsiri bölümlerinde belirtmesi âyetin mesajını doğru bir şekilde anlaşılmasına büyük katkı sağlamaktadır. Bütün bu özellikleri ile Beğavî'nin *Meâlimü't-Tenzil* adlı eseri esbâb-ı nüzûl alanında çalışma yapacakların kendisinden müstağni kalamayacakları önemli bir kaynak olarak önlerinde durmaktadır.

## Kaynakça

- el-Akk, Halid Abdurrahmân. *Teshîlü'l-vusûl ilâ ma'rifeti esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000.
- Aydemir, Abdullah. "Esbâbu'n-Nüzûl". *Diyanet Dergisi* (11) 1 (1972): 28-36.
- el-Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, Muhammed el-Ferrâ. *Meâlimü't-Tenzil*. Thk. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Sevvâr. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. Haz. Mustafa Özel. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974.
- el-Buharî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh. *el-Câmiu's-Sahih*. thk. Mustafa el-Buğa. Beyrût: Dâru İbn Kesir el-Yamâme, 1987.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- el-Cürçânî, Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru's-Surûr, ty.
- Çalar, Adem. "Beğavî Tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl". Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2004.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-Zunûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân Tarihi*. İstanbul: Dergâh yayınları, 1982.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü ve Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Demirci, Muhsin. "Esbâbu'n-Nüzûl'ün Kur'ân Tefsirindeki Yeri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1997): 7-25.
- ed-Dâvûdî, Şemsüddin b. Ali. *Tabakâtü'l-Müfessirin*. Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, ty.
- Derveze, Muhammed İzzet. *Kur'ânü'l-Mecid*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: yy, 1997.
- Ebû Şebhe, Muhammed b. Muhammed. *el-İsrailiyyât ve'l-Mevzûât*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1408.
- Eroğlu, Ali. *el-Kifâye fi'l-Kırâa li'l-Beğavî*. Erzurum: EKEV Yayınevi, 2002.
- Eroğlu, Ali. *Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri Üzerine*. Erzurum: EKEV Yayınevi, 2002.
- el-Hamevî, Şihâbuddin, Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sadr, 1955.

- Hamîd, Afâf Abdulgafûr. *el-Beğavî ve Menhecühü fî't-Tefsîr*. Ürdün: Dâru'l-Furkan, 1982.
- Hâzin, Alâüddîn Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-tevil fî meânî't-tenzil*. Yy: yy, 1317.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali Ebu'l- Fadl. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru'l- Fikr, 1984.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbas Şemsüddin. *Vefâyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâ'iz-zamân*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. Kahire: Mektebü Nehdatî'l-Mısıriyye, ty.
- İbn İmâd, Abdulhay el-Hanbelî. *Şezârâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. Beyrut: yy, ty.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1987.
- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401.
- el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgîb. *Müfradâtü elfâzî'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan Dâvûdî. Dimeşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem, Daru'ş-Şamiye, 1992.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takiyuddin Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *et-Tefsîru'l-kebir*. thk. Abdurrahmân Hümayra. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1988.
- el-Kâdî, Abdulfettâh. *Esbâb-ı Nüzûl Sahabe ve Muhaddisler Göre*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-mesâbih*. haz. Sıdkı Muhammed Cemil Attar. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- el-Kâsımî, Cemâleddin. *Tefsîr İlminin Temel Meseleleri*. çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- el-Kattân, Mennâ Halil. *Ulûmu'l-Kur'ân*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.
- Kettânî, Muhammed b. Cafer. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyânî meşhûri kütübî's-sünneti'l-müşerrefe*. thk. Muhammed el-Muntasır, Muhammed ez-Zemzemî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiye, 1986.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifin*. Dimeşk: Matbaatü't-Türasi, 1957.
- el-Kuşeyri, Müslim b. Haccâc Ebu'l-Hüseyin. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabiyye, ty.
- Kutup, Muhammed. *Kur'ân-ı Nasıl Okuyalım*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1988.
- Kutup, Seyyid. *Kur'ân'da Edebi Tasvir*. çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çizgi Yayınları, 1991.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Millî Eğitim Bakanlığı Örnekleriyle Türkçe Sözlük. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2002.
- Sabbağ, Muhammed b. Lütfî. *Tefsîr Usûlü Araştırmaları*. çev. Ömer Dumlu. İzmir: Anadolu Yayınları, 1999.
- es-Subkî, Tâcuddin Ebû Nasr Abdulvehhâb b. Ali. *Tabakâtu's-şâfiyye*. thk. Muhammed Tanahi, Abdulfettâh Muhammed. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, 1964.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûlün Rolü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1994.
- es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtu'l-müfessîrin*. Tahran: yy, 1960.
- es-Suyûtî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Dimeşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Şerîf, Muhammed İbrahim. *el-Beğavî el-Ferrâ' ve tefsîruhü li'l-Kur'ânî'l-Kerim*. Kahire: yy, 1986.
- eş-Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. Mısır: Müessesetü Kurtuba, ty.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.

- et-Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. İbrahim Adve Avad. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el Halebî, 1975.
- Turgut, Ali. *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1991.
- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûni Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin Muhammed. *Tezkiratü'l-huffâz*. Haydarabad: yy, 1957.
- ez-Zeheb, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. Kahire: yy, 1961.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*. thk. Şuayb el- Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ty.
- ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Abdulkâdir Ata. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1968.
- ez-Ziriklî, Hayruddin. *el-A'lâm*. Beyrût: yy, 1969
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî Matbaası, ty.





# İşrakî Teodisenin İslam Düşüncesindeki Yeri

**Öz:** Tanrı'ya inananların ve inmayanların arasında tartışılan en önemli problemlerden biri kötülüktür. Kötülük olgusu insanlığın karşısında bazen kendi yaşadığı bazen başkalarında müşahede ettiği bir gerçeklik olarak durmaktadır. İnanan bir kişi görmezlikten gelemeyeceği bu durumla ilgili cevaplar aramaktadır. Kötülük probleminin Tanrı inancı ile ilgili olarak karşımıza çıkardığı problemler özünde aynı olsa bile inanan kişilerin bu problemler karşısındaki tutumları özel durumlara göre birbirinden farklılık arz edebilmektedir. Bu çalışmada, kötülük olgusuna işrakî düşüncenin yaklaşımının ne olduğu anlaşıl-maya çalışılacaktır. İslam düşüncesinde kötülük problemiyle ilgili kelimalar, tasavvufçular ve filozoflar tarafından ortaya konulan açıklamalar özet bir şekilde sunulduktan sonra işrakî düşüncenin kötülük problemi karşısında geliştirdiği teodise ve bu teodisenin İslam düşünce sistemi içerisinde durduğu yer belirlenmeye çalışılacaktır. Böylece teosofik bir anlayış olarak varsayılan işrakî düşünce sisteminin kullandığı argümanların hangi alana yakın olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kötülük, Teodise, Zorunlu Varlık, İşrakilik.

## Place of Ishraqi Theodicy in Islamic Thought

**Abstract:** Evil is one of the most important problems discussed among who believe in God and who do not believe. The phenomenon of evil stands as a reality that human beings sometimes experience in their own lives and sometimes in others. In this situation, the believer seeks answers as he/she cannot ignore it. Although the problems arising from the problem of evil are the same in terms of belief in God in essence, the answers given by the believer to it vary in accordance with particular problems. This study, focuses on Ishraqi approach to the phenomenon of evil. Having summarized major responses to evil in Islamic thought by Muslim theologians, Sufis and philosophers, it is our aim to determine the answers given to the problem of evil in the Ishraqi thought and where they stand in the Islamic thought system. In this way, it will be put forward to which area the arguments used by the Ishraqi thought system, which is presented as a theosophical understanding, are close.

**Keywords:** Evil, Theodicy, Necessary Being, Ishraqi.

## Giriş

Kötülük nedir? Yeryüzünde insanlar tarafından müşahede edilen veya kişinin kendisinin tecrübe ettiği acılar, ölen veya birileri tarafından öldürülen masum çocuklar, orman yangınlarında ölen masum canlılar, sel, deprem, kasırga vb. doğal afetler sonucu ölen insanlar ve canlılar bunların tümüne baktığımız vakit bunlar kötülük müdür, kötülük ise bu kötülükler gerçek midir yoksa bir yanılsama mıdır? Kötülüğün yaratıcısı Tanrı mıdır yoksa kötü fiillerin sorumlusu insan mıdır? Eğer Tanrı ise neden bu kötülükleri engellememektedir? Anlaşılan o ki kötülüğün insanı yüz yüze bıraktığı soru ve sorunlar üzerinde derinlemesine düşünülmesi ve cevaplanması gereken soru ve sorunlardır.

İslam düşüncesi içerisinde tasavvufçuların, kelamcılarının ve filozofların kötülük problemine yaklaşımları kimi zaman farklılıklar kimi zaman da benzerlikler arz etmektedir. Makaledeki temel amaç, genel olarak tasavvuf ve felsefenin metodlarını kullandığı kabul edilen teosofik İşrakî düşünce sisteminin kötülük problemine vermiş olduğu cevapların neler olduğunun ortaya konulmasıdır. Yine teosofik düşünme biçimine sahip olduğu iddia edilen İşrakî düşüncenin bu problem karşısındaki cevabının gerçekten teosofik mi, kelamî mi yoksa başka bir şey mi olduğu sorusunun da cevabı aranacaktır. Böylece kötülük problemi karşısında İşrakîlerin özgün bir cevaplarının da olup olmadığı ortaya çıkacaktır.

İyinin karşıtı olan, beğenilmeyerek kınanan, hür iradenin reddettiği ve kurtulmaya çalıştığı her şey olarak tanımlayabileceğimiz kötülük kavramı aslında gerçek dünyada insanın karşısında durmaktadır.<sup>1</sup> Evrende var olan kötülüğün iyi olarak nitelenen bir Tanrı anlayışı ile bağdaşmasında ortaya çıkan kötülük probleminin tarihi eskilere dayanmaktadır. Mantıksal olarak bunu ilk formüleştiren Epikuros'un formülasyonunu M.S. II. yy.da yaşamış olan kilise rahibi olan Lactantius şu şekilde aktarır:

*"Tanrı, ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de kaldıramaz veya kaldıracabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister ne de kaldıracabilir yahut hem kaldırmayı ister hem de kaldıracabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; eğer ortadan kaldıracabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kiskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer ne ortadan kaldırmayı*

1 Metin Özdemir, *İslam Düşüncesi'nde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Kitaplığı,2001), 19.

*istiyor ne de kaldırıbiliyorsa hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırıbiliyorsa ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O kötülükleri niçin ortadan kaldırmamaktadır?"<sup>2</sup>*

David Hume, "Din Üstüne" isimli eserinde bu problemi şu şekilde tekrar dile getirmiştir:

*"Epikuros'un eski soruları hala yanıtlanmamıştır: "Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da buna gücü mü yetmiyor? O zaman güçsüzdür. Gücü yetiyor da önlemek mi istemiyor? O zaman kötü niyetlidir. Hem gücü yetip hem de önlemek isteyen bir Tanrı ise kötülük nereden geliyor?"<sup>3</sup>*

Hume'un bu formülasyonundaki vurgulanan husus, Tanrı'nın ezeli ilmi ile varlık için öncenin ve sonranın bilgisine sahip olmasından dolayı kötü eylemlere kudret sahibi olarak engel olmamasıdır ki bazı filozoflar bundan dolayı gelecekteki olaylar hakkındaki bilgisini yâdsıma yoluna gitmişlerdir.<sup>4</sup> Bu düşünce kötülük probleminde cevap verilirken Tanrı'nın kudret sıfatına zarar vermemek adına ilim sıfatına bir şekilde sınırlandırma getirmektedir ki bu da beraberinde Tanrı'nın cüz'ileri bilemeyeceği sonucunu doğurmaktadır.

Bu şekilde ortaya atılan kötülük problemi agnostik, şüpheli ve ateistlerin Tanrı karşısında en önemli dayanaklarından birisidir. Epikuros'un dile getirdiği ve David Hume tarafından formüle edilen akıl yürütme biçimine karşı bazı teistler kötülüğün reel varlığını inkâr etmişler, bazıları insanın mükemmelleşmesi için bir araç olduğunu savunmuş, bazıları da Tanrı ile ilgili sıfatları sınırlandırarak cevap vermeye çalışmışlardır. Binaenaleyh, bazılarının göre kötülük gibi görünen şeylerin küllî düzen içerisinde iyilik olarak anlaşılması gerektiği, bazılarının göre ise iyiliğin asıl, kötülüğün arızî bir durum olduğu ve iyiliğe nispetle kötülüğün evrenin sistemini tamamlaması açısından az da olsa var olduğu savunulmuştur. Bununla beraber her şey zıddıyla kaim olduğundan dolayı kötülük olmadan iyiliğin fark edilemeyeceği bundan dolayı az da olsa kötülüğün var olması gerektiği delili de ileri sürülmüştür.<sup>5</sup>

2 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 11-12.

3 David Hume, *Din Üstüne*, çev. Mete Tunçay, 4. Baskı, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004), 231.

4 Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee Ya da Tanrının Haklı Kılınması*, çev. Levent Özşar, (İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009), 74.

5 Mustafa Çağırıcı, "Şer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2010), 38: 542; Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 9. Baskı, (İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001), 215.

Kötülük problemi karşısında ortaya konulan savunmalar teodise olarak isimlendirilmektedir.<sup>6</sup> İlk kez Gottfried Wilhelm Leibniz tarafından kullanılan Grekçe Tanrı ve adalet kavramlarından oluşturulan teodise kavramı özelde, Tanrı'nın insana karşı muamelesini haklı çıkarma teşebbüsü; genelde ise Tanrı'nın yaratmaya ilişkin ilgi ve iradesini göstermeye ilişkin kullanılan bir kavramdır.<sup>7</sup>

Leibniz kötülüğü metafizik, fiziksel ve törel kötülük olarak tasnif etmiştir. Metafizik kötülük varlığın tam yetkin olmamasından, fiziksel kötülük acı çekmekten, törel kötülük ise insanın fiillerinden yani günahlarından kaynaklanmaktadır.<sup>8</sup> Genel olarak kötülük diğer filozoflar ve teologlar tarafından da metafizik kötülük, tabii kötülük ve ahlakî kötülük olarak tasnif edilmektedir. Metafizik ve tabii kötülük varlığı itibarıyla eşyanın yetkinliğinin eksik olması olarak tanımlanırken, ahlakî kötülük ise insana atfedilen zulüm, düşmanlık, kıskançlık gibi olumsuz sıfatlar için kullanılan bir türdür.<sup>9</sup>

Tanrı'nın adalet, kudret, ilim ve rahmet sıfatları, ortaya koyulan teodiselerin kötülük olgusuna karşı savunduğu sıfatlardır. Bu sıfatların kötülük ile ilişkisi çözümlenmeye çalışılırken önemli olan husus Tanrı'nın bu sıfatlarına zarar vermemektir. Bu sıfatlar üzerindeki mutlak vurgu hangi tarafa doğru kayarsa bir diğerine zarar verecektir.<sup>10</sup> Tanrı tarafından yaratılan her şey bu ilahi sıfatların kapsamı içerisinde yer almaktadır. Bu kapsam içerisinde var olan Tanrısal sıfatları açıklarken sıfatların birbiriyle olan ilişkisini de göz ardı etmemek gerekir. Bundan dolayı bu sıfatlardan birini zayıflatmak veya yok saymak, kötülük olgusuna karşı ortaya koyulan teodiselerin geçerliliğine ve kendi içerisindeki tutarlılığına zarar verecektir.

Bu bağlamda kötülük olgusu inanmayanların olduğu kadar inananların da üzerinde düşünmesi gereken bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. İnanmayanların kötülük problemi üzerinden yönelttiği sorulara teolojik ve felsefi gelenekler farklı cevaplar vermişlerdir. Verilen cevapların farklı olmasının sebebi Tanrı, evren, insan, özgürlük, ahiret anlayışlarından kaynaklanmaktadır.<sup>11</sup> Öz itibarıyla

6 Savunma, kötülük probleminin belli bir formülasyonunun teizmin öğretilerini çürütmekte başarısız olduğunu ortaya çıkarmaktır. Teodise ise Tanrı'nın var olan kötülüğe neden engel olmadığını makul bir teistik açıklamadır. Detaylı bilgi için bkz. Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 41.

7 Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, çev. Metin Özdemir, 1. Baskı, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 15.

8 Leibniz, *Theodicee*, 127.

9 Özdemir, *Kötülük Problemi*, 19-29.

10 Ormsby, *İlahi Adalet Sorunu*, 16.

11 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 13.

baktığımız zaman bu kavramların anlamlandırılması yine Tanrı üzerindedir. Bundan dolayı aslında Tanrı'nın sıfatlarının bu kavramlar ile ilişkilendirilmesindeki farklılıklar verilen cevapları da farklılaştırmaktadır.

İslam düşüncesinde kötülük kavramı için kullanılan en önemli kavram *şer* olmakla beraber bazen onun yerine *cevr* ve *zulüm* kavramları da kullanılmaktadır. *Şer* kavramı hiç kimsenin arzulamadığı, istemediği uzak durduğu her şeyi ifade eder ve *hayr* kavramının zıddıdır.<sup>12</sup> Kur'ân-ı Kerim'de de *şer* kelimesine yakın anlam taşıyan *durr*, *fahşa*, *fesad*, *musibet*, *seyyie* ve *sû'* kavramları bulunmaktadır.<sup>13</sup> İslam düşüncesinde *şer* bir problem olarak ele alınmakla beraber ortaya koyulan savunma veya teodiselerin dayandığı temel argümanlar vahiy kaynaklıdır yani bu probleme cevap verilirken vahiy göz ardı edilmemiştir. Tasavvufta *nefs* kavramı üzerinden ele alınarak cevap verilen *şer* kavramını kelamcılar *kubuh* kavramı çerçevesinde ele almışlardır. Ayrıca Mu'tezilî düşüncenin (ileride detaylı olarak açıklayacağımız) ortaya koyduğu *aslah* kavramı da yani Tanrı'nın kulları için maslahatı gözetmesi zorunluluğu *şer* problemine verdikleri cevaplar bağlamında önemli bir yeri haizdir. İslam filozoflarına baktığımız zaman ise genel itibarıyla bu problem metafizik ve ahlak başlıkları içerisinde ele alınmıştır. Özellikle Meşşâî filozofların savundukları sudur teorisi bu problemin ortadan kaldırılması için verdikleri cevapların temelini oluşturmaktadır.

Öncelikli olarak İslam düşüncesinde kötülük problemine verilen cevapları tam anlamıyla kavrayabilmek adına vahyin bu problem karşısında ortaya koyduğu duruşa bakmak gerekmektedir. Kötülük probleminin ortaya çıkardığı sorulara ve sorunlara yönelik Kur'ân-ı Kerim'de bulunan cevapları imtihan ve eğitim, disiplin ve ceza, ahiret, cüz'î iradenin hatalı kullanılması ana başlıkları altında toplayabiliriz. Kuranî anlayışa göre musibetler doğru değerlendirildiği takdirde manevi ve dini eğitimin bir aracı olarak görülmektedirler (A'raf, 94). Musibetler psikolojik olarak insana daima Tanrı'yı kudret ve yaratılış açısından hatırlamasının, insanın O'nun emir ve yasaklarına uyup uymadığı noktasında kendi içe dönüşünü yaşayarak iç muhasebesini yapmasının bir aracı olarak önemli bir yeri haizdir.<sup>14</sup> Kötülük problemi bu dünya hayatında yaratılan sisteme bütüncül olarak bakılabildiği zaman tutarlı bir çözüme kavuşabilir. Kur'ân-ı Kerim'de ifade ettiği üzere Allah bu

12 Ragıb el-İsfehani, *Müfredat- Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 519, 791.

13 Yusuf Şevki Yavuz, "*Şer*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2010), 38: 539.

14 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 121.

dünyayı bir imtihan yeri olarak yaratmış ve bu imtihanın amacına hizmet edebilmesi yani insanın sınanabilmesi için her türlü inceliği içeren düzen yerli yerine yerleştirilmiştir (Mülk, 1). Sadece varlığın değil aynı zamanda düzeninde kaynağı olan Allah, insana imtihan için emir ve yasaklar bağlamında bir sorumluluk yüklemiştir; ayrıca sorumluluk verdiği insanoğluna bunu unutmaması, bilincini ve ilgisini sürekli canlı tutması için kimi zaman musibet ve belalar isabet ettirmiştir.<sup>15</sup> İmtihan dünyası içerisinde musibet ve belaların olmaması insanın sorumluluğunu unutmamasına sebebiyet vereceğinden dolayı asıl kötülük bunun sonucunda gerçekleşecektir. Zaten bir şeyin denenmesi yani imtihan olabilmesi için bu türlü zorlukların olması normal bir durumdur.

Disiplin ve ceza; *“başınıza her ne musibet gelirse kendi yaptıklarınız yüzündendir. O, yine de çoğunu affeder”* (Şura,30) ve *“insanların kendi ellerinin irade ve ihtiyarıyla yaptıkları işlerden dolayı karada ve denizde fesat çıktı ki Allah işledikleri günahlarından bir kısmının cezasını dünyada onlara tattırsın, olur ki dönerler”* (Rum,41) gibi birçok ayet-i kerimede zikredildiği üzere insanın ahlaki davranışlarının kötü olmasından dolayı Tanrı tarafından tabii kötülük denilen doğal afetlere maruz kalabileceği bildirilmektedir.<sup>16</sup> Gerçek adalet yurdu olarak ahiret; Kur’ân’ın kötülükler karşısında cevaplarından biridir. Allah’ın adaletinin ve insanı imtihan etmesinin zorunlu sonucu ahirettir ki insanın dünya hayatında emir ve yasaklar doğrultusunda yapmış olduğu tercihlerinin bir karşılığı ve sonucudur. Peygamberlerin gönderiliş gayeleri insanları uyarmak ve müjdelemektir ki bu görevin ifa edilmesinde cennet-cehennem kavramları önemli bir yer tutmaktadır.<sup>17</sup> Ahiret inancının temeli bunlara dayanmaktadır ki insanın zerre kadar yaptığı kötülüklerin ve iyiliklerin karşılığını göreceği Allah’ın adaletinin tam olarak gerçekleşeceği, insanların dünyadaki fiillerinin karşılığı olarak ya ebedi saadete ve yahut da acıya ulaşacağı düşüncesi, dünyadaki kötülüklerin ve musibetlerin sabır ile karşılanmasının insandaki psikolojik dayanağıdır. Cüz’i iradenin hatalı kullanılması; ahlaki fiillerin sorumluluğunun insana yüklenebilmesi açısından insanın yapmış olduğu fiillerinde özgür iradesinin ve hürriyetinin olması gerekmektedir. Bunun aksinde ise insanın yapmış olduklarından dolayı sorumlu tutulması

15 Fethi Kerim Kazanç, “Tanrı ve Kötülük: Kelami Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, EKEV Akademi Dergisi 35 (2008), 22.

16 Yaran, *Kötülük ve Teodise*, 129.

17 Ömer Özsoy, İlhami Güler, *Konularına Göre Kur’ân (Sistemik Kur’ân Fihristi)*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2004), 243.

düşünülemez.<sup>18</sup> Sorumluluk olmazsa imtihan olmayacağından, imtihan olmazsa bunun bir karşılığı düşünülemeyeceğinden dolayı da insanın yaratılışının bir anlamı kalmayacaktır. Bundan dolayı özgür iradeye sahip bir varlık olan insanın yaptıklarından dolayı sorumlu olması ve bu sorumluluğun sonucunda da doğal olarak bir karşılık görmesi tutarlı bir durumdur. Tutarsız olan, bu kavramlardan birini iptal etmeye çalışmaktır.

Kötülük problemine Kur'ân-ı Kerim'in ayetler üzerinden vermiş olduğu cevaplar özet olarak yukarıdaki gibidir. İşrakî düşüncenin kurucusu olarak kabul edilen Sühreverdî'nin evren ve varlık tasavvurunu üzerine bina ettiği kavram "*Allah göklerin ve yerin nurudur*" (Nur, 35) ayetindeki *nur* kavramıdır. İşrakîler kötülük problemine karşı ortaya koydukları argümanlarda da bu kavramı ön plana çıkarırlar. Bundan dolayı İşrakîlerin kötülük probleminde vahyi argümanları arasında kullanarak göz ardı etmediklerini açıkça ifade edebiliriz. Bu husus makalenin İşrakî teodise bölümünde daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. İşrakî teodisenin İslam düşünce sistemi içerisindeki bulunduğu konumu belirleyebilmek adına buna ek olarak tasavvufçuların, kelimcilerin ve filozofların bu probleme yaklaşımlarına bakmak gerekmektedir.

## 1. Tasavvufta Kötülük Probleminin Ele Alınışı

Tasavvufta kötülük probleminin ele alınarak incelenmesi için nefis kavramına bakmak gerekmektedir. Çünkü tasavvuf ehli, kötülüğün kaynağı olarak "*Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder*" (Yusuf, 53) ayet-i kerimesinde geçen nefis-i emmareyi yani kötülüğü emreden nefsi görürler.

Tasavvuf ehli nefis konusunda; nefsin mahiyeti, birliği, cisim olup olmayışı, kadim veya hâdis oluşu vb. felsefeci ve kelimcilerin tartıştıkları problemlerden öte nefsin zaafı, hastalıkları ve bunlardan kurtuluş yollarını ortaya koymaya çalışmıştır.<sup>19</sup> Tasavvuf nefis ve ruh temizliğini esas alarak tezkiye, riyazet, zikir, dua ve tevbe vb. yöntemler ile salîkin ruh olgunluğuna erişmesini amaçlamaktadır. Bu amacın yani nefis terbiyesi ve ahlakî güzelleştirmenin sebebi ise mutlak varlık olarak gördükleri Tanrı ile ilişki kurmaktır.<sup>20</sup>

18 Özsoy, Güler, *Konularına Göre Kur'ân*, 379.

19 Süleyman Uludağ, "Nefis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2006), 32: 527.

20 Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 2. Baskı, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 186-187.

Tasavvufta; nefsin ilahi olanın emrine uyarak ve nefis tezkiyesi ile ulaşacağı at-vâr-ı sebâ denilen yedi mertebesi vardır ki bunların en başında yukarıda da Yusuf suresinde belirttiğimiz ayette geçen nefis-i emmare gelir. Diğerleri ise nefis-i levvame, nefis-i mülhime, nefis-i mutmaine, nefis-i raziye, nefis-i marziyye ve nefis-i zekiye veya kâmile olarak isimlendirilmektedir.<sup>21</sup> İnsanın natik nefsi, ulvî ruhtan gelen nur ve hayvanî-tabîî ruh bileşkesinden meydana gelmektedir. Tasavvuf ehli, “nefse ve ona bir düzen içinde biçim verene, sonra ona fücürünü ve takvasını (iyiliği ve kötülüğü) ilham edene” (Şems, 8) ayet-i kerimesinde ifade edildiği gibi insanî nefste kötülüğün ve iyiliğin meyil açısından var olduğunu kabul eder.<sup>22</sup>

Tasavvuf ehline göre insandaki kötü ahlakın kaynağı ve yerilmiş sıfatların mahalli olarak görülen nefis; heva, nifak, riya, kendini beğenmişlik, cimrilik, hırs, tamah gibi olumsuz sıfatlardan sıyrılmadan ilahî olana ulaşmada bir yol kat edemez. Çünkü nefis her zaman hissî lezzetlere ve şehvetlere ulaşmayı arzular; nefsin yaratılmış olduğu dört tabiat unsuru olan sıcaklık, soğukluk, rutubet ve kuruluştan kaynaklanan nefsanî sıfatların kötü olanları insanın süflî âlemin ötesine geçmesine bir engel teşkil eder.<sup>23</sup>

Kötü sıfatlar nefse ait marazlardır ve bu marazlardan kurtulmanın yollarını enbiyalar ve onların takipçileri olan evliyalar insanlara sunmuşlardır. Bu kurtulma yolları ile kötü sıfatları nefsinde ilk neşet ettiği anda tanıyarak bunlardan uzaklaşana arif, ikinci seferde buna ulaşana mütearif, hiç ulaşamayana ise gafil denmektedir. Buradan hareketle ilk anda kötü olan sıfatı görüp, tanıyıp uzaklaşana arif denmesinin sebebi marifetun-nefstir. “Nefsini tanıyan Rabbini tanır”<sup>24</sup> tasavvufî vecizesinden hareketle tasavvuf ehli, rububiyetin marifetini nefsin marifetine meşrut ve merbut olarak görmektedir.<sup>25</sup>

Tasavvuf ehli, salık ile Hak Teâlâ arasında marifetullaha engel teşkil eden her şeye hicap yani perde ismini vermiştir. Bu perdeler ile ilgili farklı görüşler olmakla beraber ittifak halinde kabul edilen ilk ve en kalın perde nefstir. Diğer perdeler

21 Uludağ, “Nefis”, 528.

22 İzzeddin Mahmûd bin Ali Kâşânî Natanzî, *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*, Farsçadan çev. Hakkı Uygur, 2. Basım, (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012), 82.

23 Kâşânî, *Miftâhu'l-kifâye*, 84-88.

24 Ebu Sâid el-Harrâz'ın “nefsinde olanı bilmeyen Rabbini nasıl bilebilir” sözü zamanla “nefsini bilen Rabbini bilir” şeklinde tasavvufî bir vecizeye dönüşerek zaman içerisinde hadis olarak literatüre girmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Ma'rifet-i Nefs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV, 2003), 28: 56-57.

25 Kâşânî, *Miftâhu'l-kifâye*, 79-80; 88.



genel olarak şehvet, çoluk çocuk tutkusu, dünya, halk, makam ve mal hırsı, riya, bencillik vb. olarak zikredilmiştir. Tasavvuf ehli, “ölmeden önce ölmek” tabiriyle bu perdelerin keşf yolu ile mükaşefe ehline açılacağına inanırlar.<sup>26</sup> Tasavvufta bu tabir aslında insanın ahlakî olarak olumlu yönde ilerlemesine ve Allah (c.c)’a yaklaşmasına engel olan bedenden ve buna bağlı olarak dünyevileşmeden kurtularak ruhun hürriyetini elde etmesi anlamındadır. Tasavvufta hürriyetin karşılığı tam bir kulluk ile ölmeden önce dünyadan çıkmaktır.<sup>27</sup>

Genel olarak tasavvufun kötülük ilkesine bakış açısını özetleyecek olursak; tasavvuf ehli kötülüğün kaynağı olarak nefsi emmareyi görmekte ve bu nefsin olumsuz yönlerinden insanı kurtarmanın yollarını aramaktadır. İnsanın, nefsin mertebelerinde ilerleyerek Allah ile ilişki içine girebilmesi için tasavvufi tabirle hicabları yani perdeleri yırtması gerekir. Bu yolda yapılması gereken ilk iş marifetü’n-nefs yani kişinin kendini tanımasıdır ki bu kişinin marifetullahı ulaşmasını sağlayan yegâne yoldur.

## 2. İslam Kelamında Kötülük Problemi

İslam kelamında bazı önemli teolojik konulara temas edilirken, ilahi sıfatlar, kaza ve kader, insanın fiilleri vb. konularda kötülük problemi ele alınmıştır. İslam kelamında kötülük problemi Tanrı-evren ilişkisinin sağlam ve tutarlı bir şekilde anlaşılabilmesini sağlamak için ele alınmış ve Tanrı inancının meşruluğunun gösterilmesi açısından önemlidir.<sup>28</sup>

Kelam literatüründe kubuh olarak adlandırabileceğimiz kötülük meselesi; tabii, manevi ve cismani kötülük olarak da tasnif edilmektedir ki tabii kötülük varlığı yetkinlik bakımından eksik yaratılması, manevi kötülük cüzi iradeden meydana gelen günah, cismani kötülük ise âlemdeki elem, acı ve ıstırapın insanın cüzi iradesi ile ortaya çıkmasıdır.<sup>29</sup>

Husün ve kubuh meselelerinde hüküm merci olarak aklın mı naklin mi otorite olarak kabul edileceği hususunda başlıca iki bakış açısı olduğu söylenebilir. Bun-

26 Süleyman Uludağ, “Hicab”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1998), 17: 430-431.

27 Mustafa Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 116-117.

28 Kazanç, “Tanrı ve Kötülük”, 30-31.

29 Şerafeddin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam/Tarih-Ekoller-Problemler*, (Konya: Tekin Kitabevi, 2011), 290.

lardan ilki, iyinin ve kötünün nakille bilinebileceğini iddia eden Eş'arî, diğeri de aklın ve naklin her ikisine otorite atfeden Maturidi ve Mu'tezilî yaklaşımıdır.<sup>30</sup>

Tanrı-insan ilişkisi, şerrin kaynağı, insanın fiilleri, özgür irade vb. meselelere Mu'tezile, Maturidi ve Eş'arî ekollerinin vermiş olduğu cevaplara bakarak kötülük probleminde kelami açıdan nasıl yaklaşmış olduğunu görebiliriz. Bu açıdan şimdi bu ekollerin genel olarak kötülük problemi bağlamında ortaya çıkan soru ve sorunlara vermiş oldukları cevapları ortaya koymaya çalışacağız.

Mu'tezilî anlayışa göre Allah (c.c.) tarafından emredilen şeyler özlerinde bulunan güzellikler sebebiyle emrolunmuştur ve yasaklanan şeyler asıllarında bulunan çirkinlik sebebiyle yasaklanmıştır. Bundan dolayı akıl Mu'tezilîlere göre çirkinlik ve güzelliği ayırt edebileceğinden hüküm merci olarak görülmektedir.<sup>31</sup>

Teodise kavramının en temel ögesini oluşturan adalet Mu'tezile'nin savunduğu beş prensipten birisidir. Kendilerini "*ehlül adl ve't-tevhid*" olarak isimlendiren Mu'tezile'ye göre Allah, iyi ya da kötü arasında onların iyi ya da kötü oluşuna göre ayırım yapmaktadır. İyilik ya da kötülük varlıkların özlerinde bulunur ve bunların bir kısmı akılla da bilinebilir.<sup>32</sup>

Mu'tezile'ye göre fiiller, sonucunda ortaya çıkan fayda ve zarara göre değerlendirilmelidir ki her fiilin bir amacı vardır. Onlara göre Allah'ın fiillerinde amaç olmadığını düşünmek abesle iştigaldir ve O'nun kulları için aslahı gözetmediğini düşünmek, kullara zararı olabileceğini düşünmek O'nun zalim olduğunu ve adletsiz olduğunu düşünmekle aynıdır.<sup>33</sup>

Fiilleri fayda ve zarar açısından ele alan Mu'tezile, iyi fiili fayda gözetilerek yapılan kötü fiili ise zarar doğuran şey olarak tanımlamakta ve buna bağlı olarak Allah'ın bütün fiillerinde iyi bir gayeyi gözettiğini bunun için O'nun bütün fiillerinin iyi olduğunu savunur. Bu iyi gaye de faydayı beraberinde getirdiğinden dolayı Allah'ın bu fiilleri Mu'tezile'ye göre kulları içindir. Mu'tezile'nin bu anlayışı "*aslah*" anlayışını doğurmaktadır. Şer problemini de "*aslah*" anlayışından dolayı Allah'a

30 İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1999), 19: 62.

31 Cihat Tunç, *Kelam İliminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*, (Kayseri: Netform Matbaacılık, 2001), 107.

32 Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000), 20.

33 Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 19.

isnad etmeden Mu'tezile kulun fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunarak çözmeye çalışır.<sup>34</sup> Allah'ın adil olduğunu, O'nun asla zulüm yapmadığını ve O'nun yalnızca iyiliği değil aynı zamanda *aslahı* kulları için yaratmasında mecbur olduğunu savunan Mu'tezile, aslında bir yandan ilahi adaleti savunurken kötülüğü de kullara atfederek diğer yandan ilahi kudreti sınırlandırmıştır.<sup>35</sup>

Mu'tezililer insanın eylemlerini bizzat kendi hür iradesiyle yaptığını savunur ve Allah'ın bu noktada yani insanların eylemlerinde herhangi bir müdahalesi düşünülemez.<sup>36</sup> Mu'tezile şer veya kötülük durumlarını bu şekilde insanla ilişkilendirir. Allah hayır irade eder ve yaratır ise de şerleri ve kötülükleri irade etmez ve yaratmaz.<sup>37</sup>

Mu'tezile kötülüklerin Allah'a nispet edilemeyeceğini söylerken, bela ve felaketlerin, acı ve elemelerin O'na nispet edilemeyeceğini kastetmemekte bilakis sadece bunların ilahi fiillerle ilintili oldukları durumlarda kötülük olarak nitelendirilemeyeceğini vurgulamaktadır.<sup>38</sup>

Tabiattaki felaketler hususunda Mu'tezilî bakış açısı, bunların mecazî kötülük olduğu aslen ise iyi ve hayır olan şeylerdir ki Allah bu kötülükleri kullarının sabrına karşılık cenneti vermekte, ayrıca kullarına bu tür felaketlerle kıyametin azabını dünyada iken tattırmaktadır. Mu'tezililer bu görüşlerinin temelini fiilin güzel veya çirkin olması açısından bakmadan fayda ve yarar açısından belirlerler ve onlara göre her güzel fiil faydalı, her çirkin fiil de zararlı değildir.<sup>39</sup>

Mu'tezilî kelimcilerin metafiziksel kötülüklere şer dememesinin nedeni de Allah'ın varlık hakkında murad ettiği gaî eylemler dolayısıyladır. Zira onlara göre bir işe kötü diyebilmek için onun zulüm ya da abes olması gerekmektedir. Allah'tan kaynaklandığı bilinen hastalıklar, afetler veya şer olarak kabul edebileceğimiz her türlü kötü durumlar, ölüm sonrasında bedeli fazlasıyla ödenilecek bir durum dolayısıyla da eskatolojik bir gayeye yönelmiş olduğuna göre kötülük olmaktan çıkarlar.<sup>40</sup>

34 Avni İlhan, "Aslah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1991), 3: 495.

35 Ormsby, *İlahi Adalet Sorunu*, 32.

36 Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 26.

37 Emrullah Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (1988): 64.

38 Rafiz Manafov, "Meşşai Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi", *Seçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (2009): 114.

39 Özdemir, *Kötülük Problemi*, s. 66.

40 Manafov, "Adl-i İlahi Meselesi", 114.

Sonuç olarak Mu'tezile'nin şer problemine yaklaşımı insan iradesinin özgürlüğü nedeniyle kötüyeye kullanılması, tabii kötülük olarak bilinen şerlerin gai nedenlerle "iyi" oluşu, hayvan ve çocuk acılarının bedeli ödenilmekle aklanabileceği noktasında odaklanmaktadır.<sup>41</sup>

Mu'tezile'nin kötülük probleminin ortaya çıkarmış olduğu sorunlara genel olarak vermiş olduğu cevaplar bu şekildedir. Şimdi Eş'arîlerin bu hususta vermiş olduğu cevapları genel itibari ile sunmaya çalışacağız.

Eş'arîler güzellik ve çirkinliğin izafi olduğunu savunurlar ve bunların fiilin aslında bulunmadığını, dinin emir ve yasakları ile anlaşılacağını ileri sürerler. Onlar iyilik ve kötülük meselelerini Allah'ın dilediğini yapan fail-i muhtar olması düşüncesi ile açıklamaktadırlar.<sup>42</sup> Ayrıca Eş'arîler daha literal bir ilahi kudret anlayışına dönerken adalet hakkında daha büyük problemlerin ortaya çıkma riskini bile göze aldılar. Eş'arîlik iyilik ve kötülüğün objektif bir varlığının temeli olduğunu tamamen inkâr ederek iyilik ve kötülüğün ilahi hükümlle belirlendiğini savunurlar.<sup>43</sup> Eş'arî, iyilik ve kötülüğün fail-i muhtar olan Allah'ın takdir ve kazasıyla gerçekleştiğini; bizim de hayır ve şerriyle kader ve kazaya iman ettiğimizi ifade etmektedir. Çünkü O'na göre kul Allah'ın dilemesi dışında kendisi için ne iyiye ne de kötüyeye güç yetirebilir.<sup>44</sup>

Eş'arîlerdeki adalet anlayışı ise Allah'ın kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasıdır ve onlara göre Allah'ın fiillerinin ne kendine yönelik ne de insanlara yönelik maksat ve maslahat yönü bulunmamaktadır. Çünkü Allah bu şekilde eylemde bulunursa bir sebebe bağlanmış olur ki bu da bir eksikliklerdir. Amaç, maksat ve maslahat fiillerin sonucunda ortaya çıkar.<sup>45</sup> Eş'arîler bundan dolayı kötülüğün Allah tarafından yaratılmasının zulüm olarak ele alınamayacağını fiillerin Allah'a nispetle değil insanlara nispetle değer kazandığını savunur.<sup>46</sup>

Eş'arîler, Tanrı-evren ilişkisi hususunda ise Allah evren için daha mükemmeli olabilecek iken onu o şekilde yaratmasaydı O'na acizlik ve noksanlık ilişirdi diyerek, onlara göre Allah bunlardan münezzehe olduğu için O'nun yarattığı her şey tam

41 Manafov, "Adl-i İlahi Meselesi", 116.

42 Yüksel, "İlahi Fiillerde Hikmet", 65.

43 Ormsby, *İlahi Adalet Sorunu*, 36.

44 Ebu'l Hasen el-Eş'arî, *el-İbane ve usûlü Ehli's-sünnet-Eş'ari Akaidi*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 28.

45 Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 14.

46 Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", 62.

ve mükemmeldir; var olan kötülük türlerinin hiçbirisi zulüm değildir anlayışını benimsemişlerdir.<sup>47</sup>

Genel olarak Eş'arîlerin vermiş olduğu cevapları kötülük ve iyiliğin yaratma açısından Allah'a nispet edilmesi gerektiği ve bundan dolayı mülkün sahibi olanın zalim olarak nitelendirilemeyeceği, insanın fiillerinden sorumlu olduğu, evrenin yaratılabilecek en mükemmel şekliyle yaratıldığı ve iyi-kötü hususunda hüküm merciinin vahiy olduğu şeklinde özetleyebiliriz.

Konunun kelami açıdan önemi ve problemin tam olarak ortaya koyulabilmesi için kötülük probleminin ortaya çıkardığı sorulara Maturidilerin vermiş olduğu cevaplar bağlamında da bakmak gerekmektedir.

Maturidi *Kitabu't Tevhid* isimli eserinde zikrettiği üzere adalet bağlamında hikmet kavramını Allah için zorunlu görmemektedir. Maturidi hikmet ve adaletin husûn, zulüm ve sefihliğin kubuh olarak görülmesi gerektiğinin sabit olduğunu fakat bazı durumlarda hikmet ve sefihliğin, zulüm ile adaletin beraber ortaya çıkabileceğini ifade eder. Ona göre yaşadığımız âlemde insan hikmetli bir işi veya zıddını tercih edebiliyorsa, Allah da hikmetin zıddına kâdirdir. Fakat Maturidi, hikmete uygun hareket etmemenin sebebinin cehalet veya ihtiyaçtan kaynaklandığını ifade ederek bu sıfatlardan münezze olan Allah'a zulüm ve sefihlik vasıflarının ilhak edilmesinin batıl olacağını ve bundan dolayı Allah'ın hikmetin dışına çıkmayacağını savunur. Maturidi, insan fiillerinin iyi ve kötü olarak vasıflandırılmasını Allah'ın bu fiilleri murat etmesine değil insanın fiillere olan ahlaki yaklaşımıyla ilişkilendirmektedir.<sup>48</sup> Maturidi'ye göre bir fiilin insana nispeti başka bir yönden Allah'a nispetine engel değildir ki fiilleri oldukları gibi yaratması Allah'a, fiillerin kesbedilmesi yönünden insana aittir. Maturidi, fiillerin yalnızca tek yönlü olarak düşünülmesi halinde yani ya insana ya da Allah'a nisbeti durumunda sorumluluk ve Allah'ın kendisini Kuran'da sıfatlandığı vasıflar açısından sıkıntılar ortaya çıkacağını ifade eder.<sup>49</sup>

Bir fiilde yaratmak ve yapmak (kesb) olmak üzere iki yön bulunmaktadır ki yaratılış yönünden fiil Allah'a kesb yönünden insana atfedilir. Maturidiler, insanların

47 Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 16.

48 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, haz. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, (Ankara: İSAM, 2005), 346; Çağrırcı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, 107.

49 Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, (İstanbul: M.Ü. Vakfı Yayınları, 1996), 85.

fiillerinin yaratılışını Allah'a; iman-küfür, hayır-şer vb. vasıflarını insanın kudretine nispet ederler. Maturidi akımın temel görüşlerini aldığı Ebu Hanife, insanın her yönüyle yaratılmış bir varlık olmasını, fiillerinin de yaratılmış olmasının gerektiğinin delili olarak ileri sürer.<sup>50</sup> Aliyyu'l Karî de *Şerhu Fıkhil Ekber* isimli eserinde kötülüklerin meydana gelişini Allah'ın rızasına değil kaza ve iradesine bağlar ki rıza güzel işlere, irade ve takdir kulların iyi ve kötü bütün işlerine taalluk eder.<sup>51</sup>

### 3. İslam Filozoflarında Kötülük Problemi

İslam filozoflarında kötülük problemine verilen cevaplar hususunda bu konunun ayrı bir çalışma olacak kadar kapsamlı olmasından dolayı burada Meşşai geleceğinin öncüleri olarak sayabileceğimiz el-Muallimu's-Sani olarak anılan Farabi ve İbn Sina ile Aristo'nun kabul görmüş en önemli şarihi İbn Rüşd'ün bu probleme yaklaşımlarını açıklayacağız.

Farabi, sudur teorisinden hareketle tikellerin basit ve tek olan Tanrı tarafından yaratıldığını; bu yaratılan şeylerin ise bir kısmının akli niteliğe bir kısmının duyu-sal niteliğe sahip olduğunu savunur. Ona göre aklın ulvi âlemden getirdiği her şey yüce ve faziletlidir, kötülük ise aklın hissi olandan getirdiği şeyden kaynaklanmaktadır.<sup>52</sup> Varlıkların, Vacibu'l Vücut'dan feyezane ederek meydana gelmeleri sonucunda hiçbirinde zulüm, bozukluk, uyumsuzluk, kötü nizam vb. olumsuz diyebileceğimiz kötülüğü içinde barındıran hiçbir şey bulunmamaktadır. Mükemmel olarak tasarlanan bu evrenin nizamının kaynağı sırf iyi olan Vacibu'l Vücut olan Tanrı olduğundan dolayı salt iyi olandan kötü bir nizamın veya kötülüğün sadır olması düşünülemez. Sudur içerisindeki yaratılış düzeni ve nizamı Tanrı'nın fiil ve sıfatları ile alakalı olduğundan dolayı da kötü bir fiili Tanrı'ya atfetmek de muhal bir durumdur.<sup>53</sup>

Farabi, "*âlemin müdebbiri*" olan Tanrı'nın âlemde birlik ve nizamı her varlıkta aynı gaye üzerine tek bir vücut gibi hareket edecek yatkınlıklar yarattığını ifade eder ve âlemde kötülüğün var olmasını maddenin ilahi nizamı tam olarak kabul edemeyişinden kaynaklandığını savunur. Filozofa göre âlemde aslolan hayır ve nizamdır, kötülük ise arızı olarak ortaya çıkmaktadır ki burada bahsolunan tabii kö-

50 Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 29.

51 Kazanç, "Tanrı ve Kötülük", 23.

52 Farabi, *Risale fi'l-İlmi'l-İlahi*, çev. Fehrullah Terkan, *Divan Dergisi*, 1 (2006): 195.

53 Fârâbi, *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Arslan, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 90-91.

tülük türüdür. Sudur nazariyesi temeline dayanarak metafizik kötülüğe karşı bir cevap ortaya koyan Farabi, ahlaki kötülüğü de tabii kötülük ile ilişkilendirmekte yani insan bedenine-maddeye dayanarak açıklamaktadır.<sup>54</sup>

Kötülük hayrın eksikliğidir ve varlık hiyerarşisinde yukarı gidildikçe hayır artar, aşağı inildikçe de Mutlak Hayır olan Zorunlu varlıktan uzaklaşıldığı için kemal azalır. Bu ontolojik düzende kemal yönünden en eksik olan şey maddedir. Kötülüğün bir açıklaması bu olmakla beraber bir diğer açıklaması da onun arızı bir şey olduğu ve bize göre kötülük olanın aslında çok hayır için gerekli olduğudur.<sup>55</sup>

Farabi'ye göre kötülük bir noksanlık, yokluk ve zayıflık sebebiyle ortaya çıktığından yalnızca ay altı âlemde bulunmaktadır ve ay altı âlemde bulunmasının yegâne sebebi de heyuladır ki bir hatanın ona dâhil olmasından kötülük meydana gelmektedir.<sup>56</sup>

Farabi, insani şerlerden bahsederek bunların insanın yaratılış gayesini engelleyen melekeler ve iradi fiillerden kaynaklandığını ve insanın gerçek mutluluğu elde etmesinde bunların engel teşkil ettiğini ifade etmektedir. Adalet temini için suçlulara verilen cezaların kötü olmadığını savunan filozof, bu gibi şerlerin iyilik için araç olduklarını ifade eder.<sup>57</sup>

Farabi, her olup bitenin Allah'ın kaza ve kaderi ile gerçekleştiğini savunarak kötülüğü de buna bağlar. Ona göre kötülükler değişen suflî âlemde gerçekleşen izafi olarak bakabileceğimiz bir vasfa sahiptir ki iyiliklerin çok ve sürekli olmasının nedeni kötülük ile ilişkilidir. Farabi, iyiliğin ön şartı olan az kötülükten kaçınıldığında daha büyük bir kötülük yapılmış olacağını ifade eder.<sup>58</sup>

İbn Sina'ya göre Zorunlu Varlık sırf iyiliktir; iyilik ise her şeyin arzuladığı şeydir. Filozofa göre iyilik herkesin arzuladığı bir şey olduğu için ya varlıktır ya da varlığın yetkinliğidir, yokluk ise bunun tam zıddıdır. İbn Sina, Zorunlu Varlık'ın sırf iyilik olduğunu ifade eder, mümkün varlıkları ise yokluğu muhtemel olmasından ve kötülük ve eksiklikten uzak olamayacağından dolayı sırf iyilik olarak vasıflandırmaz.<sup>59</sup> Ayrıca filozof, sırf iyilik olan Tanrı anlayışı gereği âlemde de buradan feye-

54 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, 155.

55 Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, (İstanbul: M.Ü. Vakfı Yayınları, 2013), 136.

56 Farabi, *İlmi'l-İlahi*, 193.

57 Mustafa Çağrırcı, "Şer", 543.

58 Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 3. Baskı, (İstanbul: Klasik Yayınları 2005), 126.

59 İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa- Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 100-101.

zan eden bir iyilik düzeninin bulunduğunu ifade eder. Bu iyilik ve adalet düzeni filozofa göre âlemdeki bütün varlıklarda görülebilir.<sup>60</sup>

İbn Sina'nın sudur teorisi ile ortaya koyduğu varlık hiyerarşisi ve evren anlayışı, bunların Evvel<sup>61</sup> olanın bilgisiyle feyezân ettiğinden ve O'nun sırf iyilik olmasından dolayı Tanrı'nın hikmetinin bir sonucu olarak mümkün âlemin en yetkin biçimiyle var olduğunu gösterir. Yani filozofa göre inayet evrensel düzenin Tanrı'nın ilminde içkin olmasıdır ki bu da beraberinde âlemin en güzel biçimde yaratıldığına göstergesidir.<sup>62</sup>

İbn Sina'ya göre kötülük iyilik sınırları içinde olduğundan dolayı ikisi farklı tabiatı sahip değildir ve Zorunlu Varlık bu şekilde kötülükten soyutlanır, iyilik ve hayra fail olarak engel olmaz. Ona göre evrende var olan kötülük münfail olan varlıktaki istidat eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Örneğin; ateşin asıl yaratılışı bir fayda içindir, fakat bazen arızı ve cüzi zararı ortaya çıkabilir. Bundan dolayı ateşin çok faydasını bırakıp da az olan arızı zararına bakarak onu yok etmek saçmadır.<sup>63</sup>

İbn Sina'ya göre evrende iyilik ve kötülük bir arada bulunmasaydı, evrenin nizamı tam olmazdı; sadece iyilik ya da sadece kötülük bulunsaydı bu âlem başka bir âlem olurdu.<sup>64</sup>

İbn Sina *Kader Sırrına Dair* risalesinde kaderin sırrını kâinat düzeni, ceza ve mükâfatın olduğunu bildiren haberler ve ruhların haşri öncüllerine dayandırarak ortaya koymaya çalışmaktadır. Filozofun birinci öncülü olan kâinat düzeni, süfli ve ulvi tüm parçalarıyla müdebbir olan Allah'ın bilmesi, onları yaratması ve varlıklarını irade etmesinden müstağni olamayacak şekilde bir düzendir. Var olan âlem İbn Sina'ya göre düzeni tam olan gayrısı düşünülemez bir âlemdir ve iyiliği de kötülüğü de içinde bulundurarak meydana gelmiştir. Ona göre eğer bu âlemde sırf iyilik olsaydı veya sırf kötülük olsaydı bu âlem farklı bir âlem olurdu. Filozof ikinci öncülü olan mükâfat ve ceza hususunda mükâfatı ruhun olgunluğu

60 H. Ömer Özden, "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2010): 269.

61 Evvel; Meşşai düşüncede ortaya koyulan sudûr nazariyesinde "Bir'den yalnızca Bir çıkar" önermesi bağlamında Tanrı'nın kendini düşünmesi ve bilmesi sonucunda ortaya çıkan manevi cevhere verilen isimdir yani ilk akıldır. Bkz. Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 2009), 37: 467.

62 İbn Sina, *Metafizik*, 160.; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 1998), 155.

63 Taylan, *Tanrı Sorunu*, 155.

64 Taylan, *Tanrı Sorunu*, 157.



derecesinde lezzet alması; cezayı ise Allah'tan uzaklaştığı nispette ruhun noksan kalması olarak tanımlamaktadır. İbn Sina üçüncü öncülü olan haşri ise insan ruhunun kendi âlemine dönmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>65</sup>

Bu öncüllerden yola çıkan İbn Sina, Allah'ın emirleri, yükümlü olanın fiilleri işleminin, yasakları da sakınanın sakınmasının bir sebebidir. Ayrıca filozof Aristo'nun "âlemin yaratılmasındaki maksat iyiliklerdir, kötülük ise yokluktur" ve Eflatun'un "iyilik de kötülük de amaçlanmış, irade edilmiştir" görüşlerinden yola çıkarak Allah'ın emirleri ve yasaklarının bunlara uyacak insanlar için teşvik ve sakındırma amaçlı olduğunu savunmuştur. İbn Sina, Allah'ın kötülüklerden bir kısmını bu şekilde insanlardan uzaklaştırdığını ifade eder. İbn Sina, insanların aklın veya şeriatın gerektirdiği şekilde hareket etmesinin âlemin düzeni açısından önemli olduğunu ve eğer insanlar bu ikisinden hiçbirine bağımlı olmaz ise dünya düzeninin bozulacağını savunur.<sup>66</sup>

İbn Sina kötülüğü tabii, ahlaki ve metafizik olarak ele almıştır. Ona göre var olan her şey ya sırf iyidir ya da sırf kötüdür ya bir yönden iyidir ya da bir yönden kötüdür; bu durumda ya iyilik üstündür ya da ikisi eşittir. Bu bağlamda Yüce Tanrı ve O'na yakın akıllar sırf iyidir, mutlak anlamdaki kötülüğün varlığa çıkması ilahi hikmete aykırı düştüğü için imkânsızdır. Varlıkta şerrin hayra üstün gelmesi yani az iyilik için çok kötülüğü kabullenmek de ilahi hikmete aykırıdır ve bundan dolayı hayrın şerre üstün gelmesi ilahi hikmete en uygun olan durumdur.<sup>67</sup>

İbn Sina iyilik ve kötülüğü ortaya çıkmaları bakımından sırf iyi ya da sırf kötü, bir yönden iyi ya da bir yandan kötü veya iyilik kötülüğe üstün ya da eşit olarak tasnife etmektedir. Bu tasnife bağlı olarak Tanrı sırf iyidir, mutlak anlamdaki kötülükler ilahi hikmete uygun olmadığından imkânsızdır, kötülüğün iyiliğe üstün gelmesi veya eşit olması az bir iyiliği çok kötülüğü kabullenmek olduğundan imkânsızdır ve sonuç olarak iyiliğin kötülüğe üstün bulunması evrende çok olduğundan ilahi hikmete uygun olan da budur.<sup>68</sup>

İbn Sina kötülüğün çeşitlerini zayıflık, cehalet gibi sebebin yoksunluğuna ve elem, keder gibi sebebin idrakine bağlı olarak ele almaktadır. İbn Sina, güneşin ışığın-

65 İbn Sina, *Risaleler*, çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 31-32.

66 İbn Sina, *Risaleler*, 32-33.

67 İbn Sina, *Risaleler*, 62; Taylan, *Din Felsefeleri*, 202.

68 Taylan, *Tanrı Sorunu*, 156.

dan beslenen bir varlığın bulutun engellemesi sonucunda bu ışıktan yararlanamamasını örnek gösterir ki ona göre bu varlık bulutun engel teşkil ettiğini bazen idrak edebilir bazen de idrak edemeyebilir. Filozof idrak eden olduğu zaman bu varlığın eza duymayacağını belirtir. İbn Sina böyle bir durumda kötülüğün kendisinde değil kıyasla olduğunu ifade ederek sıcaklığın elem duyana kıyasla kötü olduğunu fakat başka bir kıyasla kötü olmadığı durumların da var olduğunu ileri sürer. Filozof kötülüğü mutlak ve bilaraz olarak tasnif etmekte; mutlak kötülüğü bir şeyin doğasında ve türünde gerekli olan yetkinliklerin yokluğu, bilaraz kötülüğü ise hak edenden yetkinliğin engellenmesi olarak tanımlamaktadır.<sup>69</sup>

İbn Sina, varlıkların mümkün olan en mükemmel şekilde var olduklarını savunur. Filozofa göre bazı varlıklarda görülen kötülükler hikmetten kaynaklanan ve düzeni tamamlayan unsurlardır. İbn Sina kötülüklerin şahıslara, zamanlara ve yapılarla izafe edilmesi gerektiğini ifade eder ki bir türün bir ferinde ortaya çıkan kötülük ona göre eksikliği kabullenenin yetkinliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>70</sup>

Filozof, sudur teorisi bağlamında Zorunlu Varlık'tan uzaklaştıkça kemaliyetin azalacağını ve en uzak olanın madde olduğu için şerrin en fazla olduğu yerin ay-altı âlem olduğunu savunmuştur. Bu görüşleri selefi olan Farabi'nin kötülük problemi hakkında söylemiş oldukları ile benzerlik arz etmektedir.<sup>71</sup>

İbn Sina, eşyadaki kötülüğün varlığını iyilik için gerekli görmekte ve bazı durumlarda bulunabilecek iyiliğin bir kötülüğün gerçekleşmesi mümkün olduktan sonra ortaya çıktığını ifade etmektedir. Filozof, ender bir kötülük nedeniyle ortaya çıkacak genel bir iyiliği terk etmenin, maddenin doğasında bulunabilecek şeyin yokluğunun iki yokluk olmasının tek bir yokluk olmasından daha kötü bir durum olacağına binaen daha büyük bir kötülük olacağını savunur. İbn Sina, İlk Yöneticinin kötülükten arınmış sırf iyiliği var etmesinin mümkün olduğunu bu varlık tarzı için düşünemeyeceğini ve bu varlık tarzının olmamasının olmasından daha büyük bir kötülük olacağını savunmaktadır. Ayrıca ona göre var olan bu düzen imkân dâhilindeki en iyisidir ve kötülüğün varlığının O'ndan feyzan etmesi zorunludur.<sup>72</sup>

İbn Sina, Tanrı'nın bilmesi ile insanın bilmesini birbirinden ayırt ederek Tanrı'nın külli olarak bildiğini insanların ise cüzi bilgisi ile buna vakıf olamayacağını ifade

69 İbn Sina, *Metafizik*, 161-162.

70 İbn Sina, *Risaleler*, 126.

71 Taylan, *Din Felsefeleri*, 206.

72 İbn Sina, *Metafizik*, 164.

ederek bundan dolayı şer ve hayrın arkasındaki hikmetin insan tarafından bilinmeyeceğini belirtir.<sup>73</sup>

İbn Sina, yerilen fiillerin ve bu fiillerin ilkeleri olan huyların kötülük olduğunu belirterek huyların kötü olmasının sebebi olarak yerilen fiillerin onlardan çıkmasını gösterir. Ona göre “kötü” denilen fiillerin tamamı kendi fail sebebine kıyasla yetkinliktir ve kötü denilen fiil kabul edene veya maddedeki fiilini engelleyen başka bir faile kıyasla kötülük olarak kabul edilebilir. İbn Sina burada gazap gücü örneğini vererek, zulmün gazap gücünün yetkinliğinden ortaya çıktığını ve galip gelmeye kıyasla duruma göre kötülük veya iyilik olarak nitelendirilebileceğini ifade etmektedir. Ona göre natık nefsin yetkinliği de zulüm gibi kötü vasıfları yenmekle gerçekleşecektir ve natık nefis bu gayeye ulaşamaz ise bu durum ona kıyasla kötülük olacaktır.<sup>74</sup>

İbn Sina kötülüklerin çoğunlukta olduğunu savunanlara çok olmak ile çoğunluk arasında fark olduğunu vurgulayarak kötülüğün çok olduğunu, çoğunlukta olmadığını cevaben verir.<sup>75</sup> Ona göre kötülüğün çok olması ile çoğunlukta olması farklı şeylerdir. Bizim dünyada gördüğümüz birinci türden yetkinliklerin eksikliğinden kaynaklanan kötülüğün çok olduğunu savunan İbn Sina, ikinci türden yetkinliklerin ise çoğunlukta olduğunu ifade eder. Ancak filozofa göre ikinci tür yetkinlikler yani insan için geometri veya matematik bilmemek türün devamı için gerekli olmadığından tam anlamıyla kötülük olarak adlandırılmaz. Çünkü filozofa göre ikincil tür yetkinlikler, ilk yetkinliklere ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan yararı açık olan yetkinliklere zarar vermezler. Filozof ikincil tür yetkinliklerin eksikliğinden ortaya çıkan kötülüklerin, failin fiili olmadığını yalnızca failin istidatlı olmamasından veya kabule hareket etmemesinden kaynaklandığını belirtir. Ona göre bu sebeplerden dolayı bu “ilave” kabilinden iyiliklerin yokluğu olan ikincil tür yetkinlik eksikliğinden kaynaklanan kötülükler çok değil çoğunluktadır.<sup>76</sup>

İbn Rüşd *Tehafüt-ü Tehafüt* isimli eserinde antik filozofların “Bir’den ancak Bir çıkar” görüşünü benimsediklerini ve ilk ilkelerin biri iyilik diğeri kötülük iki kısımdan oluştuğunu savunduklarını ifade eder. Ona göre daha sonra filozoflar, bütün varlıkları inceleyip evrendeki düzenin kentteki düzeni sağlayan bir yöneticinin olması gibi evrenin de bir müdebbiri olması gerektiği sonucuna ulaşarak iyiliğin

73 Taylan, *Tanrı Sorunu*, 158.

74 İbn Sina, *Metafizik*, 165.

75 Taylan, *Tanrı Sorunu*, 157.

76 İbn Sina, *Metafizik*, 168.

bütün varlıklarda yerleşik ve yaratılış gayeleri olduğu, kötülüğün ise ilintisel olduğu kanısına vardılar. İbn Rüşd, Kur'ân-ı Kerim'de bu görüşü destekleyen "Eğer yerde ve göklerde Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı, her ikisi de bozulup gitmişti" (Enbiyâ, 22) ayetinin bulunduğunu ve filozofların bu görüşlerine bağlı kalarak kötülüklerin erdemli yöneticilerin koymuş oldukları cezaların ilk amacının iyilik olması gibi bazı durumlarda iyiliğin kötülük ile beraber ortaya çıktığını savunmaktadır. Ayrıca ona göre, antik filozofların savunduğu gibi, azıcık kötülük var oldu diye büyük iyiliği terk etmek abes bir durumdur.<sup>77</sup>

İbn Rüşd, evrende kötülüğün var olmasının sebebini hikmet temelli açıklamaktadır: bu evren ya yaratılacaktı ya da yaratılmayacaktı, yaratılmasaydı az şerden dolayı çok hayır terk edilmiş olacak ve daha büyük bir kötülük meydana gelmiş olacaktı; bundan dolayı az şerli olan evrenin yaratılması daha hayırlıdır. Bununla beraber İbn Rüşd, Allah'ın meleklerle insanı halife olarak yaratacağını haber verdiği zaman meleklerin vermiş oldukları cevabın şerrin hikmetten oluşunu bilemediklerinden kaynaklandığını ifade eder. Ayrıca filozof, Kuran'da anlatılan bu olayın bir şeyin varlığında hayır ve şer ciheti bulunup, hayrın ağır basması halinde hikmet gereği onun var olmasının gerekli olduğunu gösterdiği şekilde yorumlamaktadır.<sup>78</sup>

İbn Rüşd'e göre bizlerde bulunan akıl varlıklardaki dizgeliğin ve düzenin tamamını algılama noktasında eksik kalmaktadır.<sup>79</sup>

İbn Rüşd kötülük problemini cevr ve tadil başlığı altında ele almaktadır ve problemi, bu kavramların Allah'a isnat edilip edilemeyeceği, bir şeyin iyi veya kötü oluşunu belirleyen ölçütün akıl mı yoksa şeriat mı olduğu hususları bağlamında ortaya koyarak çözmeye çalışmaktadır.<sup>80</sup> Filozof, Tanrı'nın "şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez; fakat insanlar kendilerine zulmederler" (Yûnus, 44) ayetine istinaden fiillerinin adil olması gerektiğini savunur. Buradan hareketle ve de müşahede yoluyla âlemde şerrin var olduğunu belirten filozof, âlemin mümkün olmayan yegâne âlem olduğunu benimser ve ona göre tersi olması ilahi hikmetin olmamasına yani zulme yol açar. Şer konusuna dogmatik yaklaşımı bu şekilde olan filozofun rasyonel yaklaşımı ise yararlı gıdaların nasıl hasta bedene

77 İbn Rüşd, *Tehafüt-ü Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, çev. Muharrem Hilmi Özev, (İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2006), 166.

78 İbn Rüşd, *Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 343.

79 İbn Rüşd, *Tehafüt*, 198.

80 Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003), 264-265.

faida vermiyorsa doğru bilginin, iyi öğütün bazı kimselere yarar vermeyeceği şeklindedir. Yani ona göre âlemde hayır şerre göre üstündür ve kötülük arızı bir durum olup fertlere ilişkin bir durumdan ibarettir.<sup>81</sup>

İbn Rüşd, hayrın da şerrin de Allah tarafından yaratıldığını ve dalalete sevk eden sebeplerin de O'nun tarafından yaratıldığını ifade ederek, bunun sebebinin hayır için şerrin gerekli olduğunu savunarak açıklamıştır. Filozofa göre Allah hayrı hayrın bizzat kendisi için, şerri de hayır için vesile olması amacıyla yaratmıştır ki bu da O'nun adaletinin bir eseridir. Bu noktada İbn Rüşd, ateş örneğini vererek, ateşin sayesinde var olan mevcudat için gerekli olduğunu ve bazı arızı surette ondan şer ortaya çıkabileceğini söylemektedir. Bundan dolayı ateşin yaratılış gayesi hayır içindir, arızı durumda ortaya çıkan şerden dolayı yaratılmamış olması daha büyük bir şer olacağından dolayı var olması daha hayırlıdır.

İbn Rüşd, "Allah yaptığından mesul değildir, ama insanlar mesuldürler" (Enbiyâ, 23) ayeti kerimesinden yola çıkarak Allah'ın bir işi kendisine vacip olduğundan dolayı yapmadığının ve insanın yaptığı şeyi bizzat kendisi için yaptığının anlaşılması gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bir fiili yapmaya mecbur olan varlık o fiile muhtaçtır ve bu fiille noksanını kemale erdiriyor demektir ki Allah bu durumlardan münezzehtir. Filozof, Allah'a ve insana nispet edilen adalet arasındaki farkın muhtaçlık ve noksanlık boyutlarıyla ele alındığı zaman anlaşılabilirliğini ifade eder. İnsan bizatihi hayırlı olan sonuca ulaşmak için adalete riayet eder ki Allah kesinlikle bundan münezzehtir.<sup>82</sup>

Genel olarak İslam filozofları, sudur teorisi temelli evren tasavvurları bağlamında kötülüğün kaynağını ve meydana gelmesinin sebebinin madde ile ilişkilendirerek açıklamaktadırlar. Yaratılmış olan bütün varlıkların kemal derecelerine bakıldığı zaman, bu derecelerin bir olan Vacibu'l Vücud'dan varlığın uzaklaşması ile doğru orantılı bir şekilde azaldığı inancına sahip filozoflar, bütün kötülüklerin kevn ve fesad âlemi denilen maddi dünyada gerçekleşmekte olduğu düşüncesini genel olarak benimsemiş ve savunmuşlardır. Kısaca, teosofik bir yapıya sahip olduğu genel görüşle kabul edilen İşrakî düşüncenin, İslam filozofları özellikle Meşşâî filozoflar tarafından savunulan sudur teorisi ile belirli açılardan benzerlik arz eden nur hiyerarşisi anlayışı bağlamında birbirlerine yakın durduklarını ifade edebiliriz. Kötülük problemine verilen cevaplardaki karşılaştırmayı İşrakî teodiseyi açıkladıktan sonra sonuç bölümünde yapmak yerinde olacaktır.

81 Taylan, *Din Felsefeleri*, 252.

82 İbn Rüşd, *Faslu'l-makal*, s. 345-346.

#### 4. İşrakî Teodise

Sühreverdî ve takipçileri tarafından oluşturulan İşrakî düşünce sistemi “nur” kavramı üzerine bina edilmiştir. Bundan dolayı bu kavram bu düşünce sisteminin içerisinde her şeyin temelini oluşturmaktadır. İşrakî evren, insan ve Tanrı tasavvurları nur ekseninde açıklanmış ve bunlarla ilgili ortaya çıkan problemler de aynı şekilde bu kavram etrafında bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Metafizik, fiziki ve ahlakî kötülöklere karşı da İşrakîler tarafından verilen cevapları sudur teorisine belli açılardan benzeyen Nuru'l Envar'dan yansıyan nurların durumlarını göz önünde bulundurarak değerlendirmek gerekir.

Sühreverdî şerrin zatının olmadığını aksine zatın veya zatın kemalinin yokluk hali olduğunu ve bir şeyin yokluğuna bağlı olarak bulunduğunu savunur. Ona göre şayet şer mevcut bir şey olsaydı bir şeyden diğerine geçmesi gerekirdi. Sühreverdî, bir eldeki parmakların sayısının fazla olması durumunun elin yaratılmış olan güzellik heyetini batıl kılacağından dolayı bu halin şer olduğunu savunur.<sup>83</sup> Ona göre şer var olsaydı, şer ya kendinden ya da gayrından dolayı var olurdu. Her iki durumun da olamayacağını savunan Sühreverdî, yokluğun yalnızca arazî olarak faile nispet edilebileceğini ve bundan dolayı da şerrin faile arazî olarak nispet edilebileceğini savunmaktadır.<sup>84</sup>

Şehrezurî de Sühreverdî gibi şerrin zatı olmadığını aksine şerrin yokluk hali, zatın yokluğu veya zatın kemalinin yokluğu düşüncesini savunmaktadır. Ona göre şer eğer var olan bir şey olsaydı kendiliğinden veya bir başkası için şer olması gerekirdi ki linefsihi şer olması caiz değildir. Öyle ki bir şeyin varlığı olarak bulunsaydı, kendisinin yokluğunu da gerektirirdi veya kemalatlarından bir şeyin eksikliğini gerektirirdi. Bir şeydeki kemalatlardan bazı şeylerin yokluğu olan şey zaten şerdir, bu yokluktur, onun kendisi değildir. Şer bizim farz ettiğimiz gibi kendisi için veya gayrı için var olan bir hal değildir diyen Şehrezurî şu şekilde kıyas olunması gerektiğini belirtir: “Şayet şer var olan bir durum olsaydı şer, gayr-i şer olurdu ki talî olan batıldır, bundan dolayı mukaddem de batıldır”. Ona göre talî olanın butlanı, onun takririni gerektirir. Şer yokluğun halidir yani zatın yokluğu veya zattaki kemalin yokluğudur. Filozof kötülüklerin dünyadaki halleri üzerine teemmül ve

83 Sühreverdî, *Kitabu'l-İemehat*, thk. Emil Ma'luf, 2. Baskı, (Beirut: Darü'n-Nehar li'n-Neşr, 1991), 143.

84 Sühreverdî, *el-Elvahu'l İmadiyye, Mecmua-i Musannefat-ı Şeyhi'l-İşrâk* içinde, tsh. Necefkuli Habibi, (Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380), 4: 78; Mahmud b. Mes'ud Kazeruni, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdî*, düzenleyen Abdullah Nurani, Mehdi Muhakkik, (Tahran : Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005), 497.

istikra edildiği zaman şer ismine itlak edilen her şeyi saf yokluk veya yokluğun sebebi olarak bulacağımızı açıklar.<sup>85</sup>

Şehrezûrî bir başka eşyaya kemalatine erişmesinde mâni olan bir başka eşya, meyveyi ifsat eden soğuk, meyveyi çürüten sıcak, elbisenin kumaşının beyazlamasına mâni olan yağmur gibi ölüm, cehalet, fakirlik vb. kavramları saf olan yokluk olarak açıklar. Ona göre cimrilik, israf, sefihlik, korkaklık vb. kötü huylar ve zina, hırsızlık, gıybet, nemime, cevr ve zulüm gibi olan elemeler, hüznler, kederlerin ve diğerlerinin benzerleri yerilmiş fiiller nefislerin aklı olan kemalatlara ulaşmasına mâni olmaktadır. Bu sıfatların veya eşyaların her biri zatı sebebiyledir, şer değildirler. Şehrezûrî soğuk ve sıcak fiillerinin cismanî kemalattan olduğunu ifade ederek bunların aslen şer olmadığını savunur. Şer, fasit olan meyvenin mizacından ve ona yapışık olan eşyanın yokluğundandır. Filozof aynı şekilde ahlakta bulunan şehvanî ve gazabî kuvvetlerden ortaya çıkan fiillerin de kemalattan olduğunu açıklayarak bunların şer olamayacağını savunur. Şehrezûrî mezmum ahlakın ve fiillerin tam olarak bedenî ve diğer kuvvetlerden dolayı aciz olan nefsin zayıflığına nispetle şer olduklarını savunur. Bu bağlamda filozof, zinanın medenî siyasete nispetle; acılarda, hüznlerde ve kederlerde olduğu gibi zulüm, mazluma nispetle şer olduğunu belirtir. Şehrezûrî cumhurun da bu görüşe sahip olduğunu ifade ederek dünyada şer olarak isimlendirilen mevcut eşyanın hepsi tetkik edildiğinde şerrin bulunamayacağını aksine diğer işlere nispetle şer olduklarını savunur.<sup>86</sup>

Sühreverdî'ye göre şer Allah'tan sadır olmaz aksine Allah'ın yaratmış olduğu ilk nurun mümkün olan yönünden kaynaklanır.<sup>87</sup> Ona göre Nuru'l Envar'a heyetlerin ve karanlık cihetlerin ilişmesi imkânsız olduğundan dolayı O'ndan kötülük sadır olmaz. Zatî olarak akıllardan da şerrin hâsıl olamayacağını ifade eden Şeyh'ül İşrak aksine hareketin ve karanlık akılların fakr yönüyle yani muhtaçlığından dolayı arazî olarak şerrin hâsıl olabileceğini savunur.<sup>88</sup>

Sühreverdî insanın dünyadaki elemnin kaynağının maddi âleme duyulan şevk ve iştiyak olduğunu ifade eder. Ona göre Allah'tan uzaklaştığı için insan nasıl

85 Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-ilahiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*, edisyon kritik Necip Görgün, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 3: 553.

86 Şehrezûrî, *Hakâiki'r-rabbâniyye*, 553.

87 Sühreverdî, *Makâmâtus-sûfiyye*, thk. Emil Ma'luf, (Beyrut: Daru'l-Maşrik, 2002), 14.

88 Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdî*, 496.

elemelere maruz kalacaksa bu uzaklaşmanın elemi kütlesel ateşin yani cehennem ateşinin şiddeti ile gerçekleşecektir.<sup>89</sup>

İşrakî düşünceye göre kötülük ve mutsuzluk, karanlıklar ve hissî âlemlerde hâsıl olur. Bu âlemlerde hâsıl olmasının sebebi kahir -yani akıllar- ve müdebbir -yani nefis- nurların muhtaçlıkları yönüyle ve âlemlerin hareketlerinden dolayıdır. Kötülük vasıtalarla hâsıl olur. Kahir ve müdebbir nurların muhtaçlığından hâsıl olan karanlık ve hareketlerin vasıtasıyla kötülük meydana gelir.<sup>90</sup>

İşrakî düşünceye göre şekavet ve şer hissî âlemde ve hareketlerin meydana getirdiği karanlık misal âleminde mevcut olmakla beraber müdebbir feleklerin nefisleri ve aklî kahir nurlardaki fakr (muhtaçlık) sebebiyle meydana gelen karanlıklar âleminde zulmet gereklidir. Müdebbir ve aklî nurlardaki muhtaçlık cihetiyle gerekli olan zulmet ve hareketten dolayı şer vasıtalarla lazım hale gelir. Nuru'l Envar için zulmanî cihetten imtina edilmesi gerekir ki bundan dolayı aslen şer O'ndan sadır olmaz. Mücerred akıllara gelince, şer zatî olarak onların zatından sadır olmaz. Fakat fakr (muhtaçlık) cihetiyle arazî olarak şerri gerektiren hareket ve zulmetin onda lazım olmasından dolayı şer sadır olur. Feleklerden sadır olan hareketlerdeki bu hal aslında saf bir hayırdır. Onlara göre hayır; kevn ve fesadın, büyümenin, doğmanın aslıdır ancak bazı yaratılanlarda ve fesad olmuş şeylerde bazen kötülük bulunabilir.<sup>91</sup>

İşrakîlerin genel kabulüne göre muhtaçlık ve karanlıklar maluller için zaruriyetten hâsıl olur ki engellenmesi zor mahiyetlerin hâsıl olması gibi bir şeyin yaratılması illet ile gerçekleşir. Bu illet onun mahiyeti için gereklidir ve onun yaratılması bir diğerine muhtaçlık yönüyledir ki bu muhtaçlık karanlıklardan kaynaklanmaktadır. Şer, maluller için meydana çıkar ve bundan soyutlamak imkânsızdır. Bunun örneği zatî ve mahiyeti için üçgenin üç açıdan soyutlanmasının imkânsız olması durumu gibidir. Şerre ihtiyaç olmadan malulun yaratılması durumu daha iyi bir durumdur ve varlık bu sayede şerden beri olurdu fakat bu durum imkânsızdır.<sup>92</sup>

89 Sühreverdî, *Makâmâtü's-süfiyye*, 13-14.

90 Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, *Mecmua-i Musannefât-ı Şeyhi'l-İşrâk içinde* tsh. Henry Corbin, (Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380), 2: 235; Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdî*, 495.

91 Şehrezurî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak*, trc. Hasan Ziyai Terbeti, (Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993), 558.

92 Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdî*, 496.



Şehrezurî'ye göre şerlerin kaynağı imkân ve yokluktur ki şayet bu ikisi olmasa kötülük de var olmazdı. Zatında vacip olanın yarattıkları saf hayırdır, aslen onlarda şer yoktur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere şer yokluk veya yokluğa sebep olandır. Orada yokluk yoksa şer de yoktur. Her yönden bilfiil olan eşyada kötülük yoktur, kötülük eşyada ortaya çıkan kuvvetlerde vuku bulur. Şarî, kaderin sırrını zikretmemiştir. Avam, kaderi keşfederse Barî Tealanın hâşâ aczi noktasında vehme kapılabilirdi. Şayet Allah mümkün olan varlıkların gayrını yaratamaz densesydi ateşi sıcaklık olmadan yaratmaya güç yetiremeyeceği gibi diğerlerinde de aynı düşünce üzerinden insanlar O'nun acziyeti hususunda vehme kapılırdı.<sup>93</sup>

Şehrezurî, şer ve mutsuzluğun Allah'ın ilk kazasının tafsilatı olan kaderinden sayılacağını ve bunların O'nun rızasına bağlı olarak kötülük olmaksızın çok iyiliğin hâsıl olmasının, hayır ve şerrin birbirinden ayrılmasının düşünülemediğini savunur.<sup>94</sup> Ona göre kevn ve fesad âleminde var olan şerler kader konusuna dâhildir ve kader, ilk kazanın tafsilatıdır ki bu tafsilatları tertib eden ilk küllî hükümdür. Şehrezurî, Allah'ın her canlı için ölüm hükmünü koymasını ilk kaza; her canlı için belirli bir zaman, belirli bir yerde bir hastalık veya özel bir illetle ölüm olayını ise kader olarak açıklar ki bu ilk hükmün detayıdır. Ona göre bu kötülükler ilahi inayet bilgisi ve rızası (çok hayrın gerekliliği için bir rızadır) ile gerçekleşir.<sup>95</sup>

İşrakîler varlık ve evren tasavvurunun kemâliyeti bağlamında varlığın bulunduğu hal üzerinden daha tam veya mükemmel olarak tasavvur olunamayacağını savunurlar. Onlara göre şüphesiz Hak olanın zatı, daha aşağı olanı ve mümkün olan şerefileri terk etmeyi gerektirmez. Aksine O'nun zatı şerefliyi ve sonra daha şerefli olanı lazım kılar.<sup>96</sup> İşrakî üstün mümkünlük kaidesine göre şiddeti fazla olan nur, şiddeti daha eksik olandan etkilenmez. Allah Teâlâ cehalet, acziyet veya cimrilikten berî olduğundan dolayı O'nun Zatı şerefli olanı sonra daha şerefli olanı lazım kılar.<sup>97</sup> Devvanî *Şevakilu'l Hur fi Heyakilu'n Nur Li's Sühreverdî* isimli eserinde Şeyhu'l İşrak olarak kabul edilen Sühreverdî'nin bu durumları kitaplarında zikrettiğini ifade eder. Sühreverdî'ye göre daha aşağı olan var olduğunda ondan

93 Şehrezûrî, *Hakâiki'r-rabbâniyye*, 527.

94 Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk-ı Sühreverdî*, 495.

95 Şehrezûrî, *Hakâiki'r-rabbâniyye*, 527.

96 Sühreverdî, *Heyâkilü'n-nûr*, takdim Ahmet Abdürrahim Sayih, Tevfik Ali Vehbe, (Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009), 142; Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 154.

97 Celaleddin ed-Devvani, *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkilü'n-nûr li's-Sühreverdî*, thk. Muhammed Abdülhak, Muhammed Kokan, (Bağdat: Beytü'l-Verrak, 2010), 234.

daha önce daha şerefli bir mümkün varlığın bulunması lazımdır. Daha aşağı olan bir vasıta yoluyla var olur ki bu vasıtanın ondan daha şerefli bir varlık olmaması mümkün değildir. Çünkü illet malulden daha üstündür. Vacip olandan daha şerefli olanın sudur etmesi mümkün değildir. Vasıtasız meydana gelme daha şerefli için geçerli bir durum olmakla birlikte birden çokluğun sadır olmasını lüzum eder ki bu durumda muhaldir. Çünkü bu durum malulden daha aşağı bir illeti yaratması durumunda daha aşağı olan için vasıtanın onu sınırlandırması durumunu gerektirir ki bu durumda Bir'den yalnızca Bir sadır olmaz.<sup>98</sup> Ayrıca daha iyi bir evreni yaratmak Allah Teâlâ'ya mümkün olsaydı ve daha iyisini yaratmanın imkân dâhilinde olduğunu bilmeseydi küllileri ve cüz'ileri kuşatan ilmini nefyetmiş olurdu. Mümkün olduğunu bilseydi kudreti yetmeseydi, bütün varlığı kuşatan varlığına ters düşen bir durum meydana gelmiş olurdu.<sup>99</sup>

Nurun yansımalarının, yansımalarının yansımısından daha şerefli olması öğretisiyle İşrakîlerin vardığı sonuç varlığın daha mükemmel olarak tasavvur olunmasının muhal olduğudur. Bu muhallik hiçbir kadirin kudreti altında değildir. Bu hal nizamın ve âlemin en mümkün halidir ki burada bulunan afetlerin yani, hastalık ve kusurların erişemediği başka bir âlem mevcuttur.<sup>100</sup> Devvanî hastalıkların ve afatların erişemediği bu âlemlerin felekler, misaller ve bunların üstünde bulunan nefisler ve akıllar âlemleri olduklarını açıklayarak bu âlemlere nefislerimizden tahire olanların ve hilkatlerinde bulunan reziletlerden arınanların ulaşacağını ifade eder. Temiz insanî nefisler tabii kuvvetlerini kullanarak şevklerinin fazlalığından dolayı taallukları şiddetli olacak ve nuranî misalî bedenlerinin unsurî beden ile taalluklarını keserek bu âlemlere intikal edeceklerdir. Bu âlemin iştah açıcı yiyeceklerinin ve güzel kadınlarının suretlerini müşahede ederek lezzete erişeceklerdir. Bazen felekî kütlelerle taalluk ederek suretlerin temsillerini müşahede edeceklerdir. Bu müşahede esnasındaki suretlerin zararlardan arınmış menfi yönlerini elde edeceklerdir.<sup>101</sup>

İşrakîler çokluk bakımından şerrin hayırdan daha az olduğu görüşünü savunurlar. Onların nur temelli evren ve varlık tasavvuruna göre bu âlem felekler âlemine nispetle, felekler âlemi akıllar âlemine nispetle, akıllar âlemi de rububiyet âlemine nispetle daha aşağıdadır. Bundan dolayı bu âleme nispetle şerre asıl olarak iti-

98 Devvanî, *Şevâkilü'l-hûr*, 235.

99 Kazerunî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdî*, 496.

100 Sühreverdî, *Heyâkilü'n-nûr*, 142.

101 Devvanî, *Şevâkilü'l-hûr*, 242-243.

bar olunmaz. Ayrıca kevn ve fesad âlemi tamamen şer olsaydı varlığın tamamına nispetle yine az bir şey olurdu. Düzen ve selamet varlıkta daha üstündür; hastalık ve acı çoktur ancak sıhhat ve selamet daha fazladır. İşrakîler bu görüşlerinden hareketle hayrın âlemde galip olduğu şerrin ise nadir olduğunu savunarak zatî olarak gerçek maksudun hayır olduğunu ifade ederler.<sup>102</sup> Şehrezurî şerrin kevn ve fesad âleminde zıtlıklar sebebiyle var olduğunu, yaratılan âleme nispetle şerrin canlılarda az olarak bulunduğu görüşünü fesadın varlığa nispetle daha aşağıda bulunması durumuyla destekler. Ona göre de canlılarda sıhhat ve selamet daha fazladır; şer olarak nitelenen zararlar canlılarda bazen meydana gelmektedir.<sup>103</sup>

Şehrezurî varlıkta hayrın galip geldiği ve şerrin bizatihi maksut edilmeyen az bir şey olduğu hususunda bazı hükemanın şerrin niçin aslî olarak bulunmadığını hatta varlıkta yalnızca sırf hayır bulunduğu sorusunu yönelttiklerini söyler. Şehrezurî hükemanın bazısının yönelttiği bu soruya, çok hayır ile bulunan az şer ve tamamen hayır olan içinde şer bulunmayan kısmın aynı olması durumunda aslî olarak şer bulunmayacağını cevap olarak vermektedir. Ayrıca filozof sözlerine Şeceretü'l İlahiyye isimli eserinde şöyle devam eder:

*"Senin dediğin niçin birinci kısım ile ikinci kısım aynı değil, niçin ikinci kısım gayr-i nefsi, bu kısma giren cüziyattan olan ateş niçin yaratıldı veya aynı durumda olan diğerleri niçin yaratıldı? Cüziyattan olanlar kötülükleri nefsinde barındırmazlar. Bunların hepsi fasittir, bu kısmın terki az şerre bağlı olan çok hayırdır ki terk olunursa bu durumda ortaya çok kötülük çıkar".<sup>104</sup>*

Şehrezurî, ulvî felekî kütlelerin tamamının nuranî olması durumunda, onların nurlarının kevn ve fesad âleminde her şeyi yakacağını savunur. Ona göre eğer şeffaf veya nurdan arî olsaydı, cehenneme dönerdi ve heyula şiddetli bir karanlıkta kalırdı. Yıldızlar ve ışıkları olmasaydı hayvan ve nebatın varlıkları imkânsız olurdu. Nuranî yıldızlar sabit ve hareketsiz olsaydı unsurların şekillerinin olması gerçekleşmezdi. Onun etkileri yok olsaydı şiddetli soğuk, donmuş sular, rutubet gerçekleşirdi ve sonuç olarak hayvan ve nebatat yok olurdu. Nitekim filozof Kassar suresi 71-72. ayeti kerimelerde Allah (c.c.)'ın şöyle buyurduğunu belirtir: "De ki; ne dersiniz? Allah üzerinize kıyamet gününe kadar geceyi sürekli kılssa Allah'tan başka kim hangi ilah size ışığı getirebilir? De ki; ne dersiniz? Allah kıyamet gününe

102 Kazerunî, Şerhu Hikmeti'l-İşrak-ı Sühreverdî, 497-498.

103 Şehrezurî, Hakâiki'r-rabbâniyye, 528.

104 Şehrezurî, Hakâiki'r-rabbâniyye, 528.

*kadar gündüzü sürekli kılsa Allah'tan başka hangi ilah dinleneceğiniz geceyi getirebilir? Görmüyor musunuz?". Şehrezûrî'ye göre bunların hepsi âlemin düzeninin elde edilmesi, yer ve gökteki harikalıkların, rahmetin tamamlanması, nimetlerin aslı olan kevn ve fesadın devamı için vardır. İnsanların bunların hepsini ihata etmesi mümkün değildir ve insanlar gurbet âleminde. Karanlık, ulvî varlıklar, suffî varlıklar nefislerin kahrı altında perdelenmiş; nefisler akılların egemenliği altında, akılların hepsi ilk aklın egemenliği altında ve hepsi egemen olan Allah'ın altında perdelenmişlerdir. Şehrezûrî bunlara da delil olarak şu ayetleri verir: "Allah kulları üzerinde hakimiyet sahibidir" (En'am, 18) ve "Allah onları arkalarından kuşatmıştır" (Buruc, 20).<sup>105</sup>*

Kısaca İşrakîlerin şer anlayışını özetleyecek olursak şer bizatihi var olan bir şey değildir. Onlara göre metafizik ve fiziksel kötülük eşyanın tam ve mükemmel bir kemal derecesine erişebilme yetkinliğine sahip olmamasından kaynaklanmaktadır. İşrakîler tarafından verilen yukarıda da zikrettiğimiz parmak ile ilgili verilen basit örnek aslında yaratılan evrendeki nizamın tanzim açısından olabilecek en iyi nizam olduğunu göstermektedir. Ahlakî şerlere gelince burada insan yaptıklarından sorumlu olduğu için maddi aleme duyulan iştiyaktan kaynaklanan fiillerinin karşılığını elbette görecektir. İşrakîlere göre Nuru'l Envar'dan sadır olan ilk nur ve devam edegelen nur hiyerarşisi yukarıdan aşağıya üstün mümkünlük ilkesi bağlamında şeref veya hayr derecesini aslında belirlemektedir. Kötülüğün yani şerrin gerçekleştiği yerin kevn ve fesad aleminde olduğu görüşünü benimseyen İşrakîler bu alemde de hayrın şerden fazla olduğunu ve aslen maksud olunanın hayr olduğunu savunmaktadırlar. Bundan dolayı da İşrakîler az şerden dolayı daha üstün hayrı terk etmenin daha büyük bir şer olacağını savunurlar.

## Sonuç

Kötülük probleminin karşı İslam düşüncesinde verilen cevaplar incelendiğinde her sistemin kendi içerisinde verdiği cevapların bir dayanağı mevcuttur. Verilen bu cevaplar bağlamında İslam kelamında ilahi adalet ön planda iken İslam filozoflarında ilahi inayet ön plana çıkmaktadır. İslam tasavvufunda ise kötülük probleminin daha çok nefis gelişimi çerçevesinde cevaplar sunulmuştur.

Kötülük probleminin temelinde Tanrı ve sıfatları, ayrıca bu sıfatların evren ile ilişkisi yatmaktadır. Bundan dolayı verilen cevapları bir tasnife tabi tutarsak ekol ve

105 Şehrezûrî, *Hakâiki'r-rabbâniyye*, 535.

düşünürlerin Tanrı ve evren tasavvurlarına bakmakla beraber Tanrı-evren ilişkisini de göz önünde bulundurmak gerekir. Bundan dolayı İşrakî teodisenin İslam düşüncesi içerisinde hangi alana daha yakın durduğunu gösterebilmek adına İşrakîlerin Tanrı ve evren tasavvurlarından yola çıkmak gerekir.

İşrakî düşüncenin kurmuş olduğu sistem tamamen nur kavramına dayalıdır. İşrakîler, Nuru'l Envar anlayışından hareketle evren tasavvurlarını da nur kavramı üzerine bina etmişlerdir. Bu sistem İslam filozoflarının özellikle Meşşâî ekolde olanların evren tasavvurlarındaki akıllar hiyerarşisi üzerine bina edilmiş olan sudur teorisi ile birtakım kavramsal ve düzensel farklılıklar olmakla birlikte benzerlik de arz etmektedir. Bu hiyerarşide İslam filozoflarının ve İşrakîlerin kötülüğün gerçekleşme alanı olarak gördükleri mahal kevn ve fesad alemi denilen maddî alemdir.

Meşşâîlerin sudur teorisinde de ve İşrakîlerin nur teorisinde de ilk olandan uzaklaşıldıkça yani maddî aleme yaklaşıldıkça değer derecesi varlıklarda düşmektedir. Bu düşüş zatın kemalindeki düşüş anlamına geleceğinden zattaki kemal yoksunluğu da bizatihi var olmayan şerri de maddî alemde ortaya çıkaracaktır.

Genel olarak şer kavramının tanımı, mahiyeti ve buna verilen cevaplara baktığımızda İşrakî düşünce sisteminin kullandığı argümanlar bağlamında İslam filozoflarının kullandığı argümanlar ile açıkça benzerlik arz ettiğini ifade edebiliriz. Fakat argümanlar benzerlik göstermekle birlikte İşrakî düşünce sisteminin temelini oluşturan *nur* kavramı İşrakîlerin ortaya koydukları teodisede de önemli bir yer tuttuğundan dolayı bu bağlamda özgün bir anlayış ortaya koyduklarını da ifade edebiliriz.

## Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet. *Din Felsefesi*. 9. Baskı. İzmir: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2001.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Çağrı, Mustafa. "Şer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 542-544. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- ed-Devvani, Celaleddin. *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkilü'n-nûr li's-Sühreverdî*. thk. Muhammed Abdülhak, Muhammed Kokan. Bağdat: Beytü'l-Verrak, 2010.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne ve usûlü Ehli's-sünnet (Eş'ari Akaidi)*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelecek Yayınları, 2010.

- el-İsfahâni, Râğıb. *Müfredât- Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yayınları, 2012.
- Fârâbî. *İhsâu'l-ulûm (İlimlerin Sayımı)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.
- Fârâbî. "Risâle fi'l-ilmî'l-ilâhî". çev. Fehrullah Terkan. *Divan Dergisi* 1 (2006): 185- 226.
- Filiz, Şahin. *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. 2. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Gölcük, Şerafeddin, Süleyman Toprak. *Kelam/Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 2011.
- Hume, David. *Din Üstüne*. çev. Mete Tunçay. 4. Baskı. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2004.
- İbn Rüşd. *Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- İbn Rüşd. *Tehafüt-ü Tehafüt (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*. çev. Muharrem Hilmi Özev. İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınları, 2006.
- İbn Sina. *Risaleler*. çev. Alpaslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbazoğlu. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- İbn Sina. *Kitabu's-Şifa: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İlhan, Avni. "Aslah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 495-496. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kaya, Mahmut. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 3. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Kaya, Mahmut. "Sudûr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37: 467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Tanrı ve Kötülük: Kelami Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *EKEV Akademi Dergisi* 35 (2008): 11-32.
- Kazeruni, Mahmud b. Me's'ud. *Şerhu Hikmeti'l-işrak-ı Sühreverdi*. nşr. Abdullah Nurani, Mehdi Muhakkik. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengi, 2005.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicee*, çev. Levent Özşar. İstanbul: Biblos Kitabevi, 2009.
- Manafov, Rafiz. "Meşşai Felsefe ve Kelam Düşüncesinde Adl-i İlahi Meselesi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2009): 32-51.
- Mâtürîdî. *Kitâbu't-Tevhid*. haz. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: İSAM Yayınları, 2005.
- Natanzi, İzzeddin Mahmûd bin Ali Kâşânî. *Misbâhu'l-hidâye ve miftâhu'l-kifâye (Tasavvufun Ana Esasları)*. Farsçadan çev. Hakkı Uygur. 2. Basım. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2012.
- Ormsby, Eric Lee. *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*. çev. Metin Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özden, H. Ömer. "İbn Sina ve Leibniz'de Kötülük Problemi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2010): 269- 286.
- Özsoy, Ömer, İllhami Güler. *Konularına Göre Kuran (Sistematik Kuran Fihristi)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2004.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Sühreverdi. *Kitabu'l-İemehât*. thk. Emil Ma'luf. 2. Baskı. Beyrut: Dârü'n-Nehar li'n-Neşr, 1991.
- Sühreverdi. *Hikmetu'l-işrak. Mecma-i musannefât-ı Şeyhi'l-işrak* içerisinde. tsh. Henry Corbin. 2. Cilt. Tahran: Pejûheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380.

- Sühreverdî. *el-Elvâhu'l-İmadiyye. Mecmua-i musannefât-ı Şeyhi'l-İsrâk* içerisinde. tsh. Necefkuli Habibi. 4. Cilt. Tahran: Pejüheşgah-ı Ulum-u İnsani ve Motaleat-ı Ferhengi, 2001/1380.
- Sühreverdî. *Makâmâtü's-süfiyye*. thk. Emil Ma'luf. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 2002.
- Sühreverdî. *Heyâkilü'n-nur*. takdim Ahmet Abdürrahim Sayih, Tevfik Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, 2009.
- Şehrezürî. *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*. trc. Hasan Ziyai Terbeti. Tahran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengi, 1993.
- Şehrezürî. *eş-Şeceretü'l-ilâhiyye fi ulûmi'l-hakâiki'r-rabbâniyye*. thk. Necip Görgün. İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 1998.
- Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M. Ü. Vakfı Yayınları, 2013.
- Tunç, Cihat. *Kelam İlminin Tarihçesi ve İlk Kelam Okulları*. Kayseri: Netform Matbaacılık, 2001.
- Turhan, Kasım. *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: M. Ü. Vakfı Yayınları, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Hicab". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Uludağ, Süleyman. "Ma'rifet-i Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 56-57. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32: 526-529. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Birinci Basım. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yüksel, Emrullah. "İlahi Fiillerde Hikmet". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1988): 43-76.





*Kitap Tanıtımları*  
*Book Reviews*  
تعريف الكتب





Ahmet GÖKDEMİR (Ed.)

## İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)

İstanbul: Ravza Yayınları, 2019, I. Baskı, 231 sayfa. ISBN 978-605-80211-3-6

■ İhsan SÜTŞURUP\*

Yüce kitabımız Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği günden itibaren ta'lim ve tedrisine büyük önem verilmiş, bu faaliyetler gerek bireysel çalışmalar gerekse çeşitli kurumlar vasıtasıyla gerçekleştirilmiştir. Hz. Peygamber'in ilk inen âyetle beraber başlatmış olduğu bu ilmî faaliyet dönemselsel olarak daralmalar yaşasa da dört halife, Emevî, Abbâsî, Selçuklu ve Osmanlı Devletleri; daha sonrasında Cumhuriyet döneminde devam etmiş, en nihayetinde akademik alanda da yerini almıştır. Bu tedris faaliyeti ülkemizde kurumsal olarak yüksek din öğretim kurumları (ilahiyat ve İslami ilimler fakülteleri), Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı birimler ve Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde yapılmaktadır. Söz konusu kurumlardaki eğitim faaliyetinin içeriği çeşitli akademik çalışmalar vesilesiyle gündeme gelmekte ve bu konuyla alakalı birçok yayın yapılmaktadır. Ülkemizde özellikle yüksek din öğretim kurumlarının yüklenmiş olduğu misyon dolayısıyla bu kurumlardaki Kur'ân eğitiminin ilmî seviyede tartışılıp sorunlarının tespit edilmesi ve bunların çözümlenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu bağlamda tanıtımını yapacağımız kitapta Kur'an eğitim ve öğretimine dair sorunlar, çözümler ve yöntemler İlahiyat ve İslami İlimler fakülteleri özelinde dile getirilmiştir.

Eser, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Ahmet Gökdemir'in editörlüğünde, aynı alanda çalışma yapan dokuz akademisyenin katkılarıyla hazırlanmıştır. Çalışmada, örgün ve lisans tamamlama (İLİTAM) programlarında ders esnasında karşılaşılan sorunlar ve bunların çözümlerine dair kitap bölümleri yer almaktadır. İlahiyat ve İslami İlimler fakültelerinin ülkemizde Kur'ân-ı Kerîm öğreticisi yetiştiren en önemli kurumlardan birisi olması sebebiyle çalışma,

\* Arş. Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı. E-Posta: [ihсан.sutsurup@ikcu.edu.tr](mailto:ihсан.sutsurup@ikcu.edu.tr) ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5757-6447>.

söz konusu kurumların alandaki sorunlarının tespit edilip çözüm önerileri sunulması ve yapılacak eğitimin nasıl olması gerektiğine dair öneriler getirmesi sebebiyle, önem arz etmektedir. Bizzat alanda görev yapan akademisyenler tarafından hazırlanan bu eser sorunları ortaya koyması ve bunlara çözüm önerileri sunması yanında ilk olması özelliğiyle de dikkat çekmektedir.

Kitapta yüksek din öğretim kurumlarındaki Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerinde karşılaşılan ya da karşılaşılması muhtemel problemler ve konuyla ilgili çözüm önerileri yer almaktadır. Müstakil 9 bölümden oluşan çalışmada başlıklar şu şekildedir:

- Kur'ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler.
- İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'ân-ı Kerîm Dersleri.
- Kur'ân-ı Kerîm Derslerinin Koro Halinde Okutulması Üzerine Bir Değerlendirme.
- Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirilmesine Yönelik Bir Teklif.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Tecvid Dersi Müfredâtının Talebe Başarısı Üzerinde Etkisine Dair Bir Değerlendirme.
- Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri.
- Ana Dili Arapça Olmayanlara Verilen Kur'ân-ı Kerîm Eğitiminde Eğitimin Aşamalandırılmasının Önemi ve Ezbere Katkısı.
- Kur'ân-ı Kerîm Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Uygulamalı Olarak Yararlanma Üzerine Bir Yöntem Denemesi.
- Kur Sistemine Dayalı Kur'ân-ı Kerîm Eğitimi Üzerine Bir Deneme: Yöntem-Analiz-Teklif.

"Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)" isimli bölüm, Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Ahmet Gökdemir tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, kısa bir giriş bölümünün ardından Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler adlı bir başlık açmış ve bu başlık altında şu konuları incelemiştir: Sınıfların kalabalık, derse ayrılan sürenin de kısıtlı olması, Kur'an der-

sinin hocaların bir kısmı tarafından önemsenmemesi, Kur'an dersi verecek hoca sayısının yetersiz olması sebebiyle bu derse başka alanlardan hocaların girmesi, vize veya finallerde hocalar arasındaki değerlendirmelere yönelik uyumsuzluk sonucunda talebenin hocalara olumsuz bakışı, ilahiyat ve İslami ilimler fakültele-  
rinin öğretmenlik için bir basamak olarak görülmesi sebebiyle öğrencinin Kur'an dersini çok fazla gerekli görmemesi, ezberlerin alımında karşılaşılan problemler, kurumlar arasında müfredat ve ders işlenişindeki birlikteliğin oluşmaması, dersin profesyonelce işlenmesi açısından yeterli teknolojik donanımına sahip olunmaması ve daha önce yanlış Kur'an eğitimi alan talebelerin yanlışlarını düzeltmede karşılan problemlerdir. Gökdemir, sonuç bölümünde bu çalışmada özellikle daha önce görev yaptığı Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi özelindeki sorunlara değinmiş olsa da yaşanan bu sorunların tüm kurumlar için geçerli olduğunu belirtmiş ve konuyla alakalı özellikle; dersin fiziki ortamının uygunsuzluğu ile öğretici, süre ve teknolojik donanım yetersizliği konularına dikkat çekmiştir.

"İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarında Kur'an-ı Kerim Dersleri (Samsun Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)" isimli ikinci bölüm, adı geçen üniversitede Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Dr. Yaşar Akaslan tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, giriş bölümünde uzaktan eğitimin tarihçesini anlatmış ve yükseköğretim düzeyinde kamu yönetimi, iktisat, işletme, tarih, Türk dili ve edebiyatı, sosyoloji, felsefe ve nihayetinde ilahiyat gibi alanlarda açık öğretim ve uzaktan eğitim programlarının yer aldığını ifade etmiştir. Uzaktan eğitimin tarihine detaylı bir şekilde değinen yazar ilk olarak "İLİTAM Programları" adlı başlığı incelemiştir. Türkiye'de ilk defa 2005 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde faaliyete geçen bu program daha sonra Sakarya, Atatürk, İstanbul, İnönü, Ondokuz Mayıs, Dokuz Eylül, Cumhuriyet, Dicle ve Fırat Üniversitelerinde öğrenci almaya başlamıştır. Akaslan, İLİTAM programında Kur'an-ı Kerim müfredatı, derslerin işlenişi ve sınav şekli gibi konulara temas ettikten sonra yaşanan sorunları detaylı bir şekilde dile getirmiş, sonuç ve öneriler başlığıyla çalışmasını tamamlamıştır.

"Kur'an-ı Kerim Derslerinin Koro Halinde Okutulması Üzerine Bir Değerlendirme" isimli bölüm, Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı öğretim üyesi Doç. Osman Bayraktutan tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, giriş bölümünün ardından toplu/koro halinde Kur'an öğretiminin avantajlarından bahsetmiş; zamanı doğru ve verimli kullanmak suretiyle utangaçlığın ve hata yapma korkusunun ortadan

kaldırılması, ders dışı durum ve davranışların önüne geçilmesi ile Kur'an okuma esnasında öğrenci tarafından meydana gelen bu sıkıntıların giderilmesinin gerekliliğine temas etmiştir. Tecvidli ve güzel okuma, Kur'an eğitiminde vakf ve ibtidâ kurallarını doğru yapma, öğretmen-öğrenci ilişkileri, birlik ruhu ve uyum, geri dönüt gibi açılardan koro çalışmasının faydalarından bahsetmiştir.

"Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Sınavlarının Ölçme ve Değerlendirilmesi-ne Yönelik Bir Teklif: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği" isimli bölüm, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Murat Akkuş tarafından yazılmıştır. Bu bölümde yazar, Kur'an okuma ve tecvid dersi sınavlarının ölçme ve değerlendirilmesi hususunda öncelikli olarak zaman, mekân ve öğretim elemanı yetersizliği gibi konulara değinmiş ve bu dersin değerlendirilmesiyle alakalı yüzüne okuma, ezber ve tecvid bilgilerinin puanlanması gibi hususlar üzerinde durmuştur.

"Kur'an-ı Kerim ve Tecvid Dersi Müfredatının Talebe Başarısı Üzerinde Etkisine Dair Bir Değerlendirme (Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)" isimli bölüm, aynı üniversitede Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Kadir Taşpınar tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, kısa bir giriş bölümünün ardından ilgili konuyu öğrencinin başarısını olumsuz yönde etkileyen faktörler ve Kur'an dersi müfredatının öğrenci başarısına etkisi olmak üzere iki ana başlık altında incelemiştir. İlk başlıkta, imam-hatip liselerindeki Kur'an dersi müfredatı ve bu müfredatın uygulanabilirlik sorunu, diğer liselerden mezun olan öğrencilerin ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerini tercih etmeleri ve bu oranın giderek artması, tercihlerde İslami ilimleri tahsil etme gayesinden ziyade atanma kolaylığının ve aile yönlendirmesinin ön planda olması, bu fakültereye ayrılan kontenjandan dolayı öğrenci sayısının çokluğu ve buna bağlı olarak sınıfların kalabalık oluşu ve ders saatlerinin yetersizliği gibi konulara değinmiştir. Kur'an dersi müfredatının öğrenci başarısına etkisi başlığı altında ise Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid dersi müfredatı, bu müfredatın yüzüne, ezber ve tecvid kısmında uygulanışı ile başarı odaklı değerlendirilmesi gibi alt başlıkları tablolarla da destekleyerek açıklamıştır.

"Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri" isimli bölüm, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Recep Koyuncu tarafından yazılmıştır. Yazar, bu bölümde ilgili konuyu dış (öğrenci ve öğretici açısından) ve iç (dersin içeriği açısından) unsur olmak üzere iki

ana başlıkta incelemiş, akabinde harflerin seslendirilmesine, mahreç ve sıfatlarının uygulanmasına yönelik önerilerle yüzüne okuma, tilavet usulleri gibi hususları zikredip bölümü sona erdirmiştir.

“Ana Dili Arapça Olmayanlara Verilen Kur’ân-ı Kerim Eğitiminde Eğitimin Aşamalandırılmasının Önemi ve Ezbere Katkısı” isimli bölüm, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Mehmet Sami Yıldız tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde Kur’an’ı düzgün okuma ve kolay ezberleme yöntemi ana başlığı altında zihni hazırlık, öğretici, öğrenci ve ailesinin işin ehemmiyeti noktasından bilinçlendirilmesi, Kur’an-ı doğru okuma noktasında fiili hazırlık ve bunların katkısıyla ezber melekesinin kazandırılması gibi konulara temas edilmiştir.

“Kur’ân-ı Kerim Eğitiminde Harflerin Sıfatlarından Uygulamalı Olarak Yararlanma Üzerine Bir Yöntem Denemesi” isimli bölüm, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı öğretim üyesi Dr. Mustafa Kılıç tarafından hazırlanmıştır. Yazar, bölüme tecvidi detaylı bir şekilde tarif ederek başlamış ve harflerin sıfatlarından bahsederek birbirine zıt olan sıfatları beş grup halinde örnekler vererek ele almıştır.

“Kur Sistemine Dayalı Kur’ân-ı Kerim Eğitimi Üzerine Bir Deneme: Yöntem-Analiz-Teklif” isimli bölüm, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur’ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı öğretim görevlisi Dr. Süleyman Yıldız tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, bu bölümde programın amacı ve gerekçesi, kur sisteminin mahiyeti ve uygulanma biçimini anlattıktan sonra ders dönemine göre olması gereken kur sayısından bahsetmiştir. Bu bilgilerden sonra ilgili kurlarda takip edilmesi gereken müfredat konusunu detaylı bir şekilde ele alan yazar, örnek bir ders işleniş seyrinin nasıl olacağıyla alakalı bilgi vermiş, sonuç ve önerilerle çalışmasını tamamlamıştır.

Tanıtımını yaptığımız bu kitap, ülkemizdeki yüksek din öğretim kurumlarındaki “Kur’ân Okuma ve Tecvid” derslerinde kalitenin artırılması amacıyla hazırlanmıştır. Eser, ilahiyat ve İslami ilimler fakültelerindeki “Kur’ân Okuma ve Tecvid” derslerine dair sorunları; bunların çözümüne yönelik önerileri ve farklı teknikleri ihtiva etmesi açısından önem taşımaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla daha önce bu konuyla alakalı sınırlı sayıda makale yazılmış olsa da, bahsi geçen konuları farklı yönleriyle ayrıntılı bir şekilde ele alan başka bir eser bulunmamaktadır. Kitapta eğitim-öğretime yönelik sorunlar üzerinde durulurken “Kur’ân Okuma ve

Tecvid" derslerinin günümüzde uygulanan metotlarının incelenmeye tabi tutulduğu; sorunlara örneklem grupları üzerinden değinilirken, çözüm önerilerinde genel bir yaklaşımın sergilendiği görülmektedir. Esasen kitabı hazırlayan akademisyenler "Kur'ân-ı Kerîm ve Tecvid" derslerinde bizzat şahit oldukları sorunları, kendi üniversiteleri özelinde dile getirmiş olsalar da bahsi geçen problemlerin ülkemizde tüm yüksek din öğretimi kurumlarında yaşanabilecek hususlar olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç olarak bu çalışmanın verilerinden hareket edildiğinde, en büyük problemin öğrencilerin Kur'ân-ı Kerîm dersine gereken önemi vermemeleri olduğu anlaşılmaktadır. Buna ek olarak; genel hatlarıyla dersin işleneceği fiziki ortamın uygunsuzluğu, öğretici, süre ve teknolojik donanım yetersizliği gibi sorunlara da dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla alanında ilk olması, konuları ana ve alt kategoriler çerçevesinde ele alması, en önemlisi de sorunlara çözüm odaklı öneriler sunması gibi özellikleriyle eser; bu alanda çalışma yapan, eğitim alan, öğreticilik görevini üstlenen ve politika geliştiren tüm araştırmacılara faydalı olacaktır.



## Beyza BİLGİN

# İslam ve Çocuk

Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004. 6. Baskı, 162 sayfa. ISBN: 975-19-0342-4

### ■ Samet YAĞCI\*

Din eğitimi alanında öncü bir isim olan Beyza Bilgin'in çalışma alanları arasında çocuk eğitimi önemli bir yer tutmaktadır. Bilgin'in bu konudaki görüşlerini ortaya koyduğu önemli eserlerden biri, ilk baskısı 1985 yılında yayımlanan *İslam ve Çocuk* kitabıdır.<sup>1</sup> Bilgin'in ifadesiyle "İslami bilgilerle tecrübi bilgilerin birleştirilmesi" ile hazırlanan eser, ele aldığı konu ve konunun işlenmesinde yararlanılan kaynaklara yönelik yaklaşım açısından önem taşımakta, çocuk ve onun eğitimine yönelik bir bakış açısı sunmaktadır.

Din eğitimi alanında bilgi üretmede temelde iki kaynak/araştırma alanı bulunmaktadır. Bu alanlardan biri din, diğeri eğitim alanıdır. Bunu biraz daha açmak gerekirse vahiy, sünnet, gelenek ve günümüzde yaşanmakta olan dine dayalı kaynaklar din alanını oluştururken; yönetim, öğrenci, öğretmen, program, materyal, eğitim ortamı gibi unsurlar üzerinde yapılan çalışmalar ise din eğitimi bilgi kaynaklarının eğitim boyutunu oluşturmaktadır.<sup>2</sup> Bilgin'e göre deney ürünü bilgilerin çoğalması vahiy ürünü bilgilerin daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamaktadır. Dolayısıyla vahiyden gelen bilgilerin iman konusu olarak korunması, buna ek olarak deneysel araştırmalardan elde edilen bilgilerin de vahiy ürünü bilgilerle değerlendirilmesi gerekmektedir.<sup>3</sup> Temelde bu bakış açısı ile hazırlanan *İslam ve Çocuk*, beş bölümden oluşmaktadır.

Eserin "Yaradılış Açısından Çocuk" başlığını taşıyan birinci bölümünde yaratılış açısından insanların özellikleri ortaya konulmuştur. Bu bölümde insanın yaratılış süreci ayetler, hadisler ve bazı bilimsel veriler ışığında incelendi.

\* Arş. Gör. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı. E-Posta: sametyagci45@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9394-5801>

1 Şükrü Keyifli, "Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Çocuk Eğitimi", *Prof. Dr. Beyza Bilgin'e Armağan* içinde, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 353.

2 Cemal Tosun, "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi ve Prof. Dr. Beyza Bilgin", *Prof. Dr. Beyza Bilgin'e Armağan* içinde, ed. Mualla Selçuk vd. (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 113.

3 Beyza Bilgin, *İslam ve Çocuk*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 6.

sonra yaratılışın bir gayesi/hedefi olduğu ifade edilerek fıtrat olgusuna dikkat çekilmiştir. Bu anlamda yaratılışın/fıtratın korunması ve geliştirilmesi için kesb/edinme kavramına ve böylece eğitimin önemine vurgu yapılmıştır. Bu bölümün sonunda kalıttan kaynaklı farklılıkların çocuğun gelişimine etkisine değinilmiş ve netice olarak bireyin davranışlarının hem kalıttan hem de çevre ile gerçekleşen etkileşiminin bir sonucu olduğu ifade edilmiştir.

Eserin ikinci bölümü İslam'ın çocuğa verdiği değere ayrılmıştır. Çocuk sevgisinin kaynağının Allah sevgisi olduğu belirtilerek çocuğun zayıflığından kaynaklanan bir gücü olduğuna ve bu gücün çocuk etrafında bir çekim merkezi oluşturduğuna vurgu yapılmıştır. Çocuğa yönelik bu sevginin, kadın ve erkek her insanın yaratılışında var olduğu, ayetler ve hadisler çerçevesinde ortaya konulmuştur. Bu bölümde özellikle İslam hukukunda, çocukların hakları ve çocukların velilerine düşen sorumluluklar ele alınarak İslam'da çocuğa verilen değer ve öneme dikkat çekilmiştir. Buna göre çocukların anne karnında teşekkül etmelerinden itibaren bir şahsiyet olarak kabul edikleri, dünyaya gelmelerinden itibaren bakımı, korunması, ihtiyaçlarının karşılanması, kendilerine güzel isimler verilmesi gibi hususlarda ebeveynlerin sorumluluk sahibi oldukları belirtilmiştir. Ayrıca bu konularda Hz. Peygamber'in hayatından çocuklara yönelik davranış örneklerine yer verilmiştir.

Çocuklar bir anne babadan dünyaya gelmekte ve onların ilgi, alakasına ihtiyaç duymaktadırlar. Bu noktada İslam'a göre anne babalara düşen görev ve sorumluluklar, üçüncü bölümde, geniş bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda anne babaların çocuklarının doğumuna hazırlıklı olmaları, kendi aralarındaki ilişkilerinde sevgiyi merkeze alarak hareket etmeleri önemli görülmektedir. Bilgin, anne babaların çocuklarıyla ilişkilerinde dengeli olmaları konusunda bazı hususlara dikkat çekmektedir. Buna göre anne babalar çocukların istekleri karşısında ve çocuklarına yönelik sevgilerinde dengeli bir tutum sergilemeli, çocuklar tarafından takip edildiklerinin ve onlara örnek olduklarının bilinciyle davranışlarına yön vermeli, çocukların öğrenmelerine imkân tanıyacak, ilgi ve meraklarına uygun bir ortam sağlamalıdır.

Okul öncesi dönem, çocukların korkularının arttığı bir dönem olarak görülmektedir. Eserde anne babaların, çocuklarının korkularını önemsemesi, çocukların beden ve ruh sağlığı için korkularıyla başa çıkma konusunda onlara destek olmalarının önemi belirtilmiştir. Ayrıca din ile ilgili kavramların yanlış kullanımından kaynaklanan korkulara da dikkat çekilerek çocuklara davranış kazandırmada dini

kavramların korku aracı olarak kullanılmasının onları derinden etkileyeceği ve onların dini gelişimlerine olumsuz yansıtacağı çeşitli örneklerle ifade edilmiştir.

Anne babaların çocuklarına karşı görev ve sorumlulukları olduğu gibi çocukların da anne babalarına karşı sorumluluk ve görevleri bulunmaktadır. Eserin dördüncü bölümünde bu konuya yer verilmiştir. Bu hususta öncelikle çocukluk kavramı genişletilerek anne babanın hayatta olduğu sürece çocukluğun da devam ettiğine vurgu yapılmıştır. Bu konuda öncelik annede olmak kaydıyla anne babaya yaşlandıklarında da iyilik edilmesi, çeşitli örneklerle ortaya konulmuştur. Yine günlük hayattan çeşitli örneklerle de konunun psikolojik ve sosyolojik boyutlarına temas edilmiştir. Ayrıca ömrü olan herkesin bir gün yaşlanacağı bilinciyle yaşlılara karşı tutum ve davranışlarda sevgi ve saygı temelli bir yaklaşımın benimsenmesinin önemine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla ilişkilerde diğer tarafın ilgi ve ihtiyaçları dikkate alınarak iletişim kurulmasının her iki tarafın huzurlu bir hayat sürmesi için gerekli olduğuna vurgu yapılmıştır.

Eserin son bölümü İslam'da çocuk eğitimi ve öğretiminin önemine ayrılmıştır. Bu bölümde semavi kitaplardan ve kültürün önemli bir parçası olan atasözlerinden eğitimde yararlanılabileceği ve çocuk yetiştirmede yöntemlerin ancak yararlı olduğu sürece uygulanabileceği ifade edilmiştir. Eğitimi, *insanda var olan kabiliyetlerin ortaya çıkarılması* olarak tanımlayan<sup>4</sup> Bilgin'e göre eğitim faaliyetinin hareket noktasını çocuk oluşturmaktadır. Bunun için eserde çocuğun özelliklerinin bilinmesi ve eğitimde buna göre bir hedef belirlenmesinin önemli olduğu özellikle vurgulanmıştır. Söz konusu tespit, din eğitimi alanında çocukluk dönemine yönelik eğitim uygulamalarının çocuğun gelişim özelliklerine göre şekillendirilmesi gerektiğini ifade etmesi bakımından önemli görülmektedir. Bu bağlamda sahip oldukları özellikleri ile ihtiyaç ve beklentileri keşfedilerek çocukların eğitilmesi gerektiği belirtilmiştir. Böylece Bilgin, çocukların gelişim özelliklerini bütünsel bir bakış açısıyla daha fazla tanımamıza katkı sağlayacak yeni araştırmalara duyulan ihtiyaca da dikkat çekmektedir.

Çocuk eğitiminde önemli görülen bir diğer husus, çocuğun içine doğduğu aile ve toplum yapısı, yani çevresidir. Bu bağlamda eserde okullar yoluyla verilen eğitim önemsenmekle birlikte ailede verilen eğitimin çocuğun eğitiminde temel bir nitelik taşıdığına dikkat çekilmiş, çocuğun eğitimi için okul çağını beklemenin yanlış bir tutum oldu belirtilmiştir.

4 Bilgin, *İslam ve Çocuk*, 126.

Çocuğun eğitiminde özellikle 4 temel değere vurgu yapılmıştır. Bunlar doğru, iyi, güzel ve kutsal olarak ifade edilmiştir. Bu temel değerlerden hareketle çocuğun başkalarına karşı davranışlarına dikkat etmesi, cömertliğe ve tutumluluğa alıştırılması, oyun ve iş yoluyla öğrenmesine imkân ve ortam hazırlanmasının önemi çeşitli örneklerle ortaya konulmuştur. Burada dikkat çekilen konuların her biri günümüz problem alanlarına temas etmektedir. Biraz daha açmak gerekirse başkalarına karşı tutum ve davranışlarında ölçülü ve dikkatli olmak, ihtiyacı olana yardım edebilecek bir cömertliğe sahip olmak, tüketim toplumunda tutumlu olabilmek bugünün bireysel ve toplumsal problemlerine çözüm sunacak bireyin ihtiyaç duyduğu niteliklerdendir. Yine oyun ve iş yoluyla öğrenme ortamları hazırlanması, çocuklara yönelik eğitimde onların ihtiyaç ve beklentilerine uygun bir zemin oluşturma noktasında önem taşımaktadır. Ayrıca çocukların dini gelişimlerini desteklemek için ibadetlere alıştırılması, görgü ve nezaket kurallarının öğretilmesi için ailelere önemli sorumluluklar düştüğü belirtilmiştir. Hedeflenen alışkanlıkları kazandırmada sürecinde çocuklara yumuşak bir şekilde yaklaşılmasının olumlu etkisine dikkat çekilmiştir.

Sonuç olarak İslam'ın ana kaynakları ve tecrübi yollarla elde edilen bilgilerden yararlanılarak hazırlanan bu eserin, günümüzde önemi daha da artan çocuk eğitimi konusunda gerek ele aldığı konular gerekse bu konuları ele alış biçimi açısından, insanın bir nüvesi olarak çocuğa ve onun eğitimine yönelik bütüncül bir bakış açısı sunduğu ifade edilmelidir. Bununla birlikte son baskısı 2004 yılında yapılan eserin alanla ilgili literatüre giren yeni araştırmalar çerçevesinde gözden geçirilerek yeniden basılması ihtiyaç arz etmektedir. Bu bağlamda çocuk ve onun eğitimiyle ilgili gerek dini ilimler gerekse diğer bilimsel araştırma alanlarında yapılan çalışmalarda ortaya konulan güncel veriler ışığında yeniden hazırlanacak eserin, çocuk ve eğitimiyle ilgili güncel konu ve problemlere güncel cevaplarla katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### **Kaynakça**

Bilgin, Beyza. *İslam ve Çocuk*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Keyifli, Şükrü. "Prof. Dr. Beyza Bilgin ve Çocuk Eğitimi". *Prof. Dr. Beyza Bilgin'e Armağan* içinde. ed. Mualla Selçuk vd. 351-374. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.

Tosun, Cemal. "Din Eğitiminin Bilimselleşmesi ve Prof. Dr. Beyza Bilgin". *Prof. Dr. Beyza Bilgin'e Armağan* içinde. ed. Mualla Selçuk vd. 109-128. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.

# Yazım İlke ve Kuralları

## Guidelines

### قواعد النشر

#### Dergi Hakkında

*Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi (MİZAN)*, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin hakemli, ilmi bir süreli yayınıdır. Dergi, genelde dini, özelde İslami ilimlerin sahasına giren konularda akademik yöntemlerle gerçekleştirilen çalışmaları yılda iki kez, Aralık ve Haziran aylarında yayımlar.

*MİZAN*, telif, tercüme, derleme, bildiri, sadeleştirme, kitap/makale/tez/proje tanıtımı, bilimsel toplantı değerlendirmesi, tenkitli metin neşri gibi ilmi çalışmaları yayımlar. Derginin belli başlı amaçları, dini ve İslami ilimlerle ilgili çalışmaların paylaşımına, teori ve pratik arasında ilişki kurulmasına ilmi bir zemin hazırlamak, Müslüman birey ve toplumların karşılaştıkları meselelerin tartışılmasına ve çözüm önerileri sunulmasına katkı sağlamaktır.

#### Yazım İlke ve Kuralları

- MİZAN*, dipnot ve kaynakça gösteriminde *The Chicago Manual of Style -CMS-* 16. sürümünü esas almaktadır. Bu tarzda belli başlı dipnot ve kaynakça gösterim örneklerine aşağıda yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için *CMS*'nin el kitabına ve/veya <http://www.chicagomanualofstyle.org> internet adresine bakılabilir.
- Arapça ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan ve/veya ilgili olan çalışmalarda ise, *TDV İslam Ansiklopedisi*'nin imlâ kaideleri esas alınır.
- Başvurusu yapılacak yazıların sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olmalıdır: *Microsoft Office Word* programında A4 boyutunda Üst: 3.5 cm, Sol: 3.5 cm, Alt: 3 cm, Sağ: 3 cm; Karakter: *Times New Roman* (Ana metin: 12, dipnot: 10 punto; Arapça yazılar *Traditional Arabic* Ana metin: 14, dipnot: 12); Satır aralığı: Tam; Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk, sonra: 3 nk; Arapça metinlerde *Traditional Arabic* yazı tipi kullanılmalıdır. Metin iki yana yaslı olarak düzenlenmelidir.
- Her makaleden önce Türkçe ve İngilizce özleri yer almalı; yazı bunlardan başka bir dilde ise ayrıca ana metnin dilinde de öz eklenmelidir. Özler, yazının **amacını, metodolojisini/yaklaşımını, temel bulgularını, orijinalliğini/değerini** ifade etmeli; 100-150 kelime arasında olmalıdır. Makalenin başlığı, özü ve 5 kelimeyi geçmeyecek anahtar kelimeleri özün dilinde 10 punto *Times New Roman* (Arapça öz için 12 punto *Traditional Arabic*) ile yazılmalıdır.

5. Dergiye gönderilen makalelerin hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 10000 sözcüğü, kitap incelemesi 1500 sözcüğü geçmemelidir. Sözcük limiti aşımı durumunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
6. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelere sayfa düzeni genişliğinin 12 cm ebadında olması ve her birinin numaralandırılması gerekir.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazı başvurularına asıl metinlerin fotokopileri veya PDF'leri eklenmelidir.
8. Yazarların, başka bir yerde daha önce yayınlanmış, telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler için, telif hakkı sahiplerinden izin alması; etik kurullardan ya da başka kurumlardan aldıkları izinler varsa bütün bunları yazı başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Bu konularda sorumluluk, yazının sahibine aittir.
9. Teslim edilen çalışmanın dışında ek bir belgede yazar(lar)ın adı soyadı, unvanı, varsa çalıştıkları kurumun adı, telefon numarası, posta adresi ve e-posta adresi mutlaka belirtilmelidir. Bu bilgiler veya yazarın kimliğini belli edecek herhangi bir not, özlerde ve ana metinde yer almamalıdır.
10. Yazılar, karasal posta ya da internet yoluyla editöre ulaştırılır.
11. *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne yayımlanma isteğiyle gönderilen yazıların editör tarafından ön incelemesi yapılır. Daha sonra dergi Yayın Kurulu tarafından yapılan değerlendirmede uygun görülen çalışmalar iki hakeme gönderilir. Hakemlerin her ikisinin olumlu görüş bildirmesi ya da hakemlerin farklı görüşlerde olması durumlarında değerlendirilen yazının yayımlanması konusunda nihai kararı Yayın Kurulu verir.
12. *MİZAN* tarafından yayımlanan yazıların her türlü yayın hakkı *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi'*ne aittir.

### **CMS'ye göre başlıca dipnot ve kaynakça gösterim örnekleri:**

#### **A. Kitap**

##### **a. Tek yazarlı:**

**Dipnot:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Tekrarı:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Kaynakça:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

**b. İki ve üç yazarlı:**

**Dipnot:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 43.

**Tekrarı:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, 59–61.

**Kaynakça:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

**c. Dört ve daha fazla yazarlı:**

**Dipnot:** Aydın Sayılı vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Tekrarı:** Sayılı vd., *Türkçe*, 90.

**Kaynakça:** Sayılı, Aydın vd., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*.

**Ankara:** TTK Basımevi, 1978.

**ç. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olduğu eserlerde):**

**Dipnot:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Tekrarı:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Kaynakça:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

**d. Editör ve çevirmen yazar (müellif adının olmadığı eserlerde):**

**Dipnot:** Richmond Lattimore, çev., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Tekrarı:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Kaynakça:** Lattimore, Richmond, çev. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**e. Kitap bölümü:**

**Dipnot:** Muhsin Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Tekrarı:** Akbaş, "Ölüm ve Ölümsüzlük," 321–322.

**Kaynakça:** Akbaş, Muhsin. "Ölüm ve Ölümsüzlük." *Din Felsefesi: El Kitabı* içinde, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**f. Elektronik Ortamda Yayınlanmış Kitap:**

**Örnek-1:**

**Dipnot:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Tekrarı:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Kaynakça:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

**Örnek-2:**

**Dipnot:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), erişim 28 Şubat 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Tekrarı:** Kurland, Lerner, *The Founders' Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Kaynakça:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Erişim 28 Şubat 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Dergide Makale**

**a. Basılı Dergide:**

**Dipnot:** Mehmet Bahçekapılı, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Tekrarı:** Bahçekapılı, "Bazı Değerlendirmeler," 138.

**Kaynakça:** Bahçekapılı, Mehmet. "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler." *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Elektronik Dergilerdeki Makaleler:**

**Dipnot:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, erişim 03 Mayıs 2015, DOI: [varsa].

**Tekrarı:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Kaynakça:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Erişim 03 Mayıs 2015. DOI: [varsa].



## C. Gazete ya da popüler dergilerdeki makaleler

### a. Basılı Yayınlarda:

**Dipnot:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Tekrarı:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Kaynakça:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

### Elektronik Ortamlarda:

**Dipnot:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 Şubat 2010, erişim 28 Şubat 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Tekrarı:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Kaynakça:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 Şubat 2010. Erişim 28 Şubat 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

## Ç. Kitap İncelemesi:

**Dipnot:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>. Tekrar: Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Kaynakça:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

## D. Tez:

**Dipnot:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005), 30.

**Tekrarı:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Kaynakça:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2005.

## E. Toplantı ve konferans sunumu:

**Dipnot:** Rachel Adelman, "'Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Tekrarı:** Adelman, "Such Stuff as Dreams"

**Kaynakça:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihlerinde düzenlenen 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur.

*Bildiri Yayınlandıysa:*

**Dipnot:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. (İstanbul: Koçak, 2016), 33-35. Tekrarı: Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Kaynakça:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." 3. *Uluslararası Felsefe Kongresi Kitabı* içinde. Bu bildiri İstanbul'da 21-25 Kasım 2015 tarihleri arasında 3. Uluslararası Felsefe Kongresi'nde sunulmuştur. İstanbul: Koçak, 2016.

#### F. İnternet sitesi:

**Dipnot:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," erişim 20 Aralık 2015, [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Tekrarı:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Kaynakça:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Erişim 20 Aralık 2015. [http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

#### G. Yazma eser:

**Dipnot:** Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbendî, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Tekrarı:** en-Nakşbendî, *Risâle*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Kaynakça:** en-Nakşbendî, Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali, *Risâle fi beyâni'l- i'tikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel*, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

#### Ğ. Tıpkıbasım:

**Dipnot:** Gelibolulu Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Tekrarı:** Mustafa Âli, *Künhü'l-ahbâr*, 98.

**Kaynakça:** Mustafa Âli, Gelibolulu. *Künhü'l-ahbâr ve Levâkihü'l-efkâr*, haz. Mustafa İsen, *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı*. Ankara: TDK, 1994.

**Not:** Künyede eksik bilgi olduğunda kısaltma olarak belirtilecektir (Tarih yok: t.y.; Basım-yi yok: b.y.; Yer yok: y.y. gibi). Anonim eserlerin dipnot ve kaynakçada gösteriminde künye, eser adı ile başlayacaktır.

### Author Guidelines

1. *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies (MIZAN)* requires that the manuscripts are prepared for submission using the notes and bibliography system of the sixteenth edition of *The Chicago Manual of Style (CMS)*. Sample citations below illustrate the use of the *CMS* when citing such sources as books, articles, and other major scientific works. Further information can be found in the *Manual* published, and in its web page <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
2. Arabic and Ottoman Turkish transcription in the manuscripts should follow the spelling rules used in *TDV Encyclopedia of Islam*.
3. The paper format for the final submission should conform to the following specifications: A4 page layout size in *Microsoft Office Word*, top: 3.5 cm, left: 3.5 cm, bottom: 3 cm, right: 3 cm; typeface: Times New Roman (Body: 12, footnote 10 points); Line spacing: Full; Value: 14 pt; Paragraph spacing: before: 0 pt, after 3 pt; in Arabic texts Traditional Arabic font should be used. Text should be organized as justified.
4. The abstracts both in Turkish and English should take place before the body of the text; if the manuscript is in a different language rather than these two, an abstract in the original language of the text should be added along with the other two. It is expected that the abstracts should clearly state the objective, methodology/approach, principal findings, originality/value of the research; and each abstracts should be between 100-150 words. The title of the article, the abstract and the keywords after it should be written in the language of the body of the text in Times New Roman 10 point, and not more than 5 words.
5. The manuscripts submitted for publication should not exceed 10000 words including footnotes and bibliography. In case of excess of the limit, the Editorial Board gives the final decision.
6. If there is any table, graphics, pictures and the like in the manuscripts, the width of the layout of these objects should be set around 12 cm, and each numbered.
7. A copy of original texts should be added to the submitted texts of translation, transcription and the like.
8. The authors are required to present a letter of permission for previously published copyrighted text, tables and graphics from the copyright owner if relevant. In addition, if there are any permission/approval already received from an ethics committee or other institution, a copy of permission/approval letter should also be added at the submission. The applicant has full responsibility for these issues.
9. At the covers of the manuscripts the authors are expected to give information about themselves such as their names, surnames, titles, names of the institutions they work, if any, telephone numbers, postal and e-mail addresses. These information and any notes implying the identity of the authors should not take place in the abstract and in the text itself.

10. The manuscripts may be sent to the editor by terrestrial mail or the Internet.
11. A preliminary examination of the papers submitted to *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies* is made by the editor. After that the Editorial Board decides whether the manuscripts meet the requirements; if so, the Board assigns two referees within the relevant fields for double-blind reviewing. The works deemed appropriate in the assessment made by the Editorial Board are sent to two referees. Having considered the reports of the referees the Board gives the final decision on the publication of the manuscripts.
12. The copyright owner of the materials published in the journal is *Mizanu'l-Haqq: Journal of Islamic Studies*.

### The sample footnote and bibliography forms according to CMS:

#### A. Book

##### a. One author:

**Footnote:** Saffet Köse, *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*, (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014), 103-116.

**Recurrence:** Köse, *Aile Medeniyetinin Sonu*, 310.

**Bibliography:** Köse, Saffet. *Genetiğiyle Oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2014.

##### b. Two or more authors:

**Footnote:** İsmail E. Erünsal, Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*, (İstanbul: ISAM Yayınları, 2012), 43.

**Recurrence:** Erünsal, Ülker ve Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 2010-1953* 61-59.

**Bibliography:** Erünsal, İsmail E., Mustafa Birol Ülker ve Fatih Çardaklı, *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu, 1953-2010*. İstanbul: ISAM Yayınları, 2012.

##### c. Four or more authors:

**Footnote:** Aydın Sayılı et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*, (Ankara: TTK Basımevi, 1978), 56.

**Recurrence:** Sayılı et al., *Türkçe*, 90.

**Bibliography:** Sayılı, Aydın et al., *Bilim, Kültür ve Öğretim Dili Olarak Türkçe*. Ankara: TTK Basımevi, 1978.

##### d. Editor, translator, or compiler (in addition to author) :

**Footnote:** Nils G. Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 91-92.

**Recurrence:** Holm, *Din Psikolojisine Giriş*, 94.

**Bibliography:** Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*, trans. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

**e. Editor, translator, or compiler (instead of author) :**

**Footnote:** Richmond Lattimore, trans., *The Iliad of Homer* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 91–92.

**Recurrence:** Lattimore, *Iliad*, 24.

**Bibliography:** Lattimore, Richmond, trans. *The Iliad of Homer*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.

**f. Chapter or other part of a book:**

**Footnote:** Muhsin Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç vd. (Ankara: Grafiker, 2014), 333.

**Recurrence:** Akbaş, “Ölüm ve Ölümsüzlük,” 321–322.

**Bibliography:** Akbaş, Muhsin. “Ölüm ve Ölümsüzlük.” In *Din Felsefesi: El Kitabı*, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber, 319-340. Ankara: Grafiker, 2014.

**g. Books published electronically:**

*Sample-1:*

**Footnote:** Jane Austen, *Pride and Prejudice* (New York: Penguin Classics, 2007), Kindle edition.

**Recurrence:** Austen, *Pride and Prejudice*.

**Bibliography:** Austen, Jane. *Pride and Prejudice*. New York: Penguin Classics, 2007. Kindle edition.

*Sample-2:*

**Footnote:** Philip B. Kurland, Ralph Lerner, ed., *The Founders' Constitution* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), accessed 28 February 2010, <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**Recurrence:** Kurland, Lerner, *The Founder's Constitution*, chap. 10, doc. 19.

**Bibliography:** Kurland, Philip B., Ralph Lerner, ed. *The Founders' Constitution*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. Accessed 28 February 2010. <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/>.

**B. Journal article****a. Article in a print journal**

**Footnote:** Mehmet Bahçekapılı, “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler,” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 130.

**Recurrence:** Bahçekapılı, “Bazı Değerlendirmeler,” 138.

**Bibliography:** Bahçekapılı, Mehmet. “Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış, Hoşgörü ve Diyalog Ortamına Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler.” *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 21 (2011): 129-152.

**b. Articles in an online journal:**

**Footnote:** Nezihe Sayan, "Resurrection Day in Divan Literature," *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64, accessed 03 May 2015, doi: [if applicable].

**Recurrence:** Sayan, "Resurrection Day," 24.

**Bibliography:** Sayan, Nezihe, "Resurrection Day in Divan Literature." *Literature and Theology: An International Journal of Religion, Theory and Culture* 18/1 (2004): 64. Accessed 03 May 2015. doi: [if applicable].

**C. Article in a newspaper or popular magazine**

**a. Articles in a newspaper or popular magazine in print:**

**Footnote:** Daniel Mendelsohn, "But Enough about Me," *New Yorker*, 25 Ocak 2010, 68.

**Recurrence:** Mendelsohn, "But Enough about Me," 69.

**Bibliography:** Mendelsohn, Daniel. "But Enough about Me." *New Yorker*, 25 Ocak 2010.

**b. Articles in an electronic newspaper or popular magazine:**

**Footnote:** Sheryl Gay Stolberg, Robert Pear, "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote," *New York Times*, 27 February 2010, accessed 28 February 2010, <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**Recurrence:** Stolberg, Pear, "Wary Centrists."

**Bibliography:** Stolberg, Sheryl Gay, Robert Pear. "Wary Centrists Posing Challenge in Health Care Vote." *New York Times*, 27 February 2010. Accessed 28 February 2010. <http://www.nytimes.com/2010/02/28/us/politics/28health.html>.

**D. Book review**

**Footnote:** David Kamp, "Deconstructing Dinner," *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan, *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review, <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**Recurrence:** Kamp, "Deconstructing Dinner."

**Bibliography:** Kamp, David. "Deconstructing Dinner." *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*, Michael Pollan. *New York Times*, 23 Nisan 2006, Sunday Book Review. <http://www.nytimes.com/2006/04/23/books/review/23kamp.html>.

**E. Thesis or dissertation**

**Footnote:** Mehmet Dirik, "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat" (Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005), 30.

**Recurrence:** Dirik, "Maslahat." 78.

**Bibliography:** Dirik, Mehmet. "Tufi'ye Göre İslam Hukuk Metodolojisinde Maslahat." Doctoral Thesis, Dokuz Eylül University, 2005.

**F. Paper presented at a meeting or conference**

**Footnote:** Rachel Adelman, "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition" (The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009).

**Recurrence:** Adelman, "Such Stuff as Dreams."

**Bibliography:** Adelman, Rachel. "Such Stuff as Dreams Are Made On': God's Footstool in the Aramaic Targumim and Midrashic Tradition." The Society of Biblical Literature, New Orleans, Louisiana, 21–24 Kasım 2009.

*If the paper is published:*

**Footnote:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri," in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the *Third International Congress of Philosophy* in Istanbul on 21-25 November 2015.

**Recurrence:** Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri."

**Bibliography:** Ali Gültekin, "Düşüncenin Felsefi Temelleri." in *Proceedings of the Third International Congress of Philosophy* (Istanbul: Koçak, 2016), 33-35. This paper was presented at the Third International Congress of Philosophy in Istanbul on 21-25 November 2015.

**G. Website**

**Footnote:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri," accessed 20 Aralık 2015, [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**Recurrence:** "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri."

**Bibliography:** İslam Araştırmaları Merkezi. "İslam Araştırmaları Dergisi Yayın İlkeleri." Accessed 20 Aralık 2015. [http://www.ISAM.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.ISAM.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**H. Manuscript**

**Footnote:** Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali en-Nakshbandî, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**Recurrence:** en-Nakshbandî, *Risâla*, vr. 19<sup>a</sup>.

**Bibliography:** en-Nakshbandî, Naccarzada Rizâaddin Mustafa b. Ali, *Risâla fi bayâ-ni'l-i'tikâdât va'l-ahlâk va'l-amal*, Süleymaniye Library, A. Tekelioğlu, no. 85, vr. 19<sup>a</sup>.

**I. Facsimile**

**Footnote:** Gelibolulu Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr* (Ankara: TDK, 1994), 95.

**Recurrence:** Mustafa Âlî, *Kunhu'l-ahbâr*, 98.

**Bibliography:** Mustafa Âlî, Gelibolulu. *Kunhu'l-ahbâr va Lavâkihu'l-afkâr*, prep. Mustafa Isen, Tazkira part of *Kunhu'l-ahbâr*. Ankara: TDK, 1994.

**Note:** If any bibliographical information is missing in the original texts, these should be indicated by abbreviations (no date: nd.; no publisher: np.; no location: nl. etc.). The citation of anonymous works in the footnote and bibliography starts with its title.

## قواعد النشر

- ١- تستند مجلة ميزان الحق في توثيق الهوامش والمراجع إلى إصدار الـ ١٦ من أسلوب - The Chicago Manual of Style CMS . وسيرد أدناه أمثلة حول طريقة كتابة الهوامش والمراجع وفقاً لهذا الأسلوب. ولمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على دليل SMC و/أو زيارة الموقع الإلكتروني على شبكة الإنترنت: <http://www.chicagomanualofstyle.org>.
- ٢- وتستند في الدراسات المكتوبة بالخط العربي و/أو التركي العثماني إلى القواعد الإملائية المعتمد عليها في الموسوعة الإسلامية الصادرة عن وقف الديانة التركي.
- ٣- ويجب أن يكون حجم الصفحة وشكل الخط وتباعد الأسطر والفقرات في البحوث المقدمة على النحو التالي: برنامج مايكروسوفت أوفيس وورد Microsoft Office Word بحجم A4، الجزء العلوي: ٥,٣ سم، يسار: ٥,٣ سم، أسفل: ٣ سم، يمين: ٣ سم؛ إن كان النص مكتوباً بالأحرف اللاتينية فالخط: تاليز نيو رومان Times New Roman ، (حجم الخط في النص الرئيسي: ١٢ نقطة، وفي الهامش: ١٠ نقاط). تباعد الأسطر: تام. القيمة: حجم ١٤ نقطة. تباعد الفقرات: قبل: ٠ نقطة، بعد: ٣ نقاط. وينبغي أن يستخدم في النص العربي الخط العربي التقليدي Traditional Arabic. وينبغي محاذاة النص من الجانبين.
- ٤- وأن يلتزم الباحث بتقديم ملخص للبحث باللغتين التركية والإنجليزية قبل كل مقال؛ وإذا كان المقال بلغة أخرى غير التركية فتجب إضافة ملخص ثالث بلغة النص الرئيسي للمقال. والملخصات يجب أن تكون معبرة عن هدف المقال، ومنهجية / وأسلوبه ونتائجه الأساسية وأصالته وقيمتها؛ تكون في حدود «١٠٠-١٥٠» كلمة. ويجب كتابة عنوان المقال وملخصه وكلماته المفتاحية (لا تتجاوز ٥ كلمات) بلغة الملخص ويخط تاليز نيو رومان وبحجم ٠١ نقاط.
- ٥- يجب ألا يتجاوز عدد الكلمات في المقالات المرسله إلى المجلة ١٠٠٠٠ كلمة، وتحليل الكتب ١٥٠٠ كلمة. بما فيها الهوامش والمصادر والمراجع. وفي حالة تجاوز المقالة حد الكلمات فهية التحرير تعطي القرار النهائي.
- ٦- يجب أن يكون عرض الصفحة ١٢ سم إذا احتوت على أشكال مثل الرسوم والجداول والصور. ويجب أن تكون الصفحات والأشكال كلها مرقمة.
- ٧- ينبغي تقديم صورة أو صيغة PDF مرفق النص الأصلي إذا كان النص مترجماً.
- ٨- ينبغي للباحثين أن يحصلوا على إذن نشر النصوص والجداول والرسوم البيانية التي نشرت سابقاً في أماكن أخرى من أصحابها الذين يملكون حق التأليف؛ كما ينبغي لهم تقديم كافة الأذون التي حصلوا عليها من اللجان الأخلاقية أو من المؤسسات الأخرى. والمسؤولية التامة في هذا الأمر تقع على عاتق صاحب البحث.
- ٩- يجب ذكر اسم الباحث (أو الباحثين) ولقبه ودرجته العلمية والجامعة أو المؤسسة التي ينتمي إليها، إن وجدت. مع ذكر العنوان ورقم الهاتف وعنوان البريد الإلكتروني في وثيقة مرفقة خارج العمل المتقدم. ويجب عدم ذكر أي شيء من هذه المعلومات أو غيرها من الملاحظات بين هوية الكاتب في الملخص أو النص الرئيسي للبحث.
- ١٠- ويتم إرسال الأبحاث والمقالات إلى المحرر عن طريق البريد التقليدي أو الإلكتروني.
- ١١- تخضع الأعمال الفكرية العلمية المقدمة للنشر في مجلة العلوم الإسلامية ميزان الحق لتدقيق أولي من قبل هيئة التحرير. ثم ترسل الدراسات التي تراها هيئة التحرير مناسبة بعد التقييم إلى اثنين من الحكام. وفي حال صدور رأي إيجابي أو وجهات نظر مختلفة من كلا الحكامين، يكون القرار النهائي بشأن نشر المقال أو البحث الذي تم تقييمه لهية التحرير.
- ٢١- عند قبول البحث للنشر تنقل جميع حقوق الطبع والنشر المتعلقة بالبحث إلى (الناشر) مجلة العلوم الإسلامية «ميزان الحق».



نماذج يتبناها الباحث في عرض الهوامش والمراجع حسب CMS:

أ- الكتاب

مؤلف واحد:

الهامش: صفوت كوسا، مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة، (قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤)، ١٠٣-١١٦.  
تكراره: كوسا، نهاية حضارة الأسرة، ٣١٠.

المراجع: كوسا، صفوت. مفاهيم معيّرة وراثياً ونهاية حضارة الأسرة. قونيا: دار مؤسسة مهر الوقفية، ٢٠١٤.

مؤلفين أو ثلاثة:

الهامش: اسماعيل أرونسال، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، (إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢)، ٤٣.

تكراره: أرونسال، أولكار، وجردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠، ٥٩-٦١.

المراجع: أرونسال، اسماعيل، مصطفى بيرول أولكار، وفاتح جردقلي، دليل رسائل الماجستير والدكتوراه الممنوحة من كليات الإلهيات، ١٩٥٣-٢٠٠٠. إسطنبول: دار إسام، ٢٠١٢.

أربعة مؤلفين أو أكثر:

الهامش: أيدين صاييلي وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم، (أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨)، ٥٦.  
تكراره: صاييلي وآخرون، التركية، ٩٠.

المراجع: صاييلي، أيدين وآخرون، التركية كلغة للعلم والثقافة والتعليم. أنقرة: دار الجمعية التاريخية التركية، ١٩٧٨.

ب- محقق أو مترجم (الكتب التي ورد فيها اسم المؤلف):

الهامش: نيلس ج. هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ترجمة: عبد الكريم بمهادير (إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤)، ٩١-٩٢.

تكراره: هولم، مدخل إلى علم النفس الديني، ٩٤.

المراجع: هولم، نيلس ج. مدخل إلى علم النفس الديني. ترجمة: عبد الكريم بمهادير. إسطنبول: دار الإنسان، ٢٠٠٤.

ت- محقق أو مترجم (الكتب التي لم يرد فيها اسم المؤلف):

الهامش: عبد القادر بوباية، محقق، تاريخ الأنالس (بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٧)، ١٢.

تكراره: بوباية، الأنالس، ٢٦.

المراجع: بوباية، عبد القادر، محقق. تاريخ الأنالس. بيروت: دار الكتب العلميّة، ٢٠٠٧.

ث- البحوث المنشورة في كُتب:

الهامش: محسن آك باش، «الموت والخلود»، في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج وآخرين. (أنقرة: كرافيكير، ٢٠١٤)، ٣٣٣.

تكراره : أك باش، «الموت والخلود»، ۲۲۳-۳۲۱.

المراجع: أك باش، محسن، «الموت والخلود». في كتاب: فلسفة الدين: دليل اليد، تحرير: رجب كيليج، محمد سعيد رجب، ۳۱۹-۳۴۰. أنقرة: كرافيكير، ۲۰۱۴.

#### ج- الكتب المنشورة في الوسائط الإلكترونية:

مثال-۱:

الهامش: عبيد الله بن مسعود المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول (القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶)، كتاب بصيغة «كيندل».

تكراره: المحبوبي، متن تنقيح الأصول في علم الأصول.

المراجع: المحبوبي، عبيد الله بن مسعود، متن تنقيح الأصول في علم الأصول. القاهرة: المطبعة المحمودية، ۱۳۵۶. كتاب بصيغة «كيندل».

مثال-۲:

الهامش: عماد الدين الجبوري، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع (لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵)، ۹۸، الاستفادة ۲۸ آب <https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>، ۲۰۱۵.

تكراره: الجبوري، الفكر الإسلامي، ۹.

المراجع: الجبوري، عماد الدين، الفكر الإسلامي بين النظرية والواقع. لندن: إي-كتب، ۲۰۱۵. الاستفادة ۲۸ آب ۲۰۱۵. <https://drive.google.com/file/d/0B7-yP9NKQgUrRklwNzJGbFFvRmM/view>.

#### ح- مقالة (في مجلة مطبوعة):

الهامش: محمد بجه قابيلي، «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۳۰.

تكراره: بجه قابيلي، «بعض الملاحظات»، ۱۳۸.

المراجع: بجه قابيلي، محمد. «بعض الملاحظات حول إسهام التعليم الديني في مجال السلام بين الثقافات والتسامح والحوار في البلدان الغربية»، مجلة البحوث التربوية الدينية، ۲۱ (۲۰۱۱): ۱۲۹-۱۵۲.

#### خ- المقالات المنشورة في المجالات الإلكترونية:

الهامش: سليمان العميرات: «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم» مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷ (۲۰۱۶): ۶۴، الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶، الرابط: [إن وُجد].

تكراره: العميرات، «العلاقة بين علم البلاغة»، ۱۲.

المراجع: العميرات، سليمان، «العلاقة بين علم البلاغة وتفسير القرآن الكريم». مجلة جامعة السلطان محمد الفاتح لأبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية، ۷، (۲۰۱۶): ۶۴. الاستفادة: ۳۰ تموز ۲۰۱۶. الرابط: [إن وُجد].

#### د- المقالات المنشورة في الصحف والمجلات:

• في المنشورات المطبوعة:

## قواعد النشر

الهامش: توفيق السيف، «حول التعليم والتطرف»، صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦، ١٦.

تكراره: السيف، «حول التعليم والتطرف»، ١٦.

المراجع: السيف، توفيق. «حول التعليم والتطرف». صحيفة الشرق الأوسط، ٣ شباط ٢٠١٦.

### • في الوسائط الإلكترونية:

الهامش: مريم العنزي، «مهنة التعليم»، صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦، الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦،  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

تكراره: العنزي، «مهنة التعليم».

المراجع: العنزي، مريم. «مهنة التعليم». صحيفة صدى، ٣٠ كانون الثاني ٢٠١٦. الاستفادة ٢ شباط ٢٠١٦.  
[http://www.slaati.com.html.p468973/30/01/2016/](http://www.slaati.com/html.p468973/30/01/2016/)

### ذ- تحليل الكتب:

الهامش: عزت مرانكوزأوغلو، التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار. مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣.

تكراره: مرانكوزأوغلو، «قضية الإعجاز العلمي».

المراجع: مرانكوزأوغلو، عزت. التعريف بكتاب «قضية الإعجاز العلمي للقرآن الكريم وضوابط التعامل معها»، زغلول النجار، مجلة كلية الإلهيات بجامعة نجم الدين أريكان، ٣٨، ٢٠١٤، ٢٠٣-٢٠٨.

### ر- الرسائل الجامعية:

الهامش: محمد ديريك، «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي» (أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥)، ٣٠.

تكراره: ديريك، «المصلحة». ٧٨.

المراجع: ديريك، محمد. «المصلحة في منهجية الفقه الإسلامي عند الطوحي». أطروحة دكتوراه، جامعة دوكونز أيلول، ٢٠٠٥.

### ز- أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

تكراره: كولتاكين، «الأسس الفلسفية».

المراجع: كولتاكين، علي. «الأسس الفلسفية للفكر». هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول.

### إذا كان البيان منشوراً:

الهامش: علي كولتاكين، «الأسس الفلسفية للفكر»، ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥. (إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦)، ٣٣-٣٥.

**تكراره:** كولاتاين، «الأسس الفلسفية للفكر».

**المراجع:** كولاتاين، علي، «الأسس الفلسفية للفكر». ضمن كتاب المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة. هذا البيان قُدّم في المؤتمر الدولي الثالث للفلسفة المنعقد بتاريخ ٢١-٢٥ تشرين الثاني ٢٠١٥ في إسطنبول. إسطنبول: كوجاك، ٢٠١٦.

**س- موقع إلكتروني:**

الهامش: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية»، الاستفادة ٠٢ كانون الأول ٢٠١٥،

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

تكراره: «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية».

**المراجع:** مركز البحوث الإسلامية. «قواعد النشر لمجلة الدراسات الإسلامية». الاستفادة ٢٠ كانون الأول ٢٠١٥.

[http://www.isam.org.tr/yayin\\_ilkeleri.html](http://www.isam.org.tr/yayin_ilkeleri.html).

**ش- المخطوطات:**

الهامش: نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي النقشبندي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

تكراره: النقشبندي، رسالة، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

**المراجع:** النقشبندي، نجار زاده رضاه الدين مصطفى بن علي، رسالة في بيان الاعتقادات والاخلاق والاعمال، مكتبة السليمانية، أ. تكالي أوغلو، رقم. ٨٥، ورق. ١٩<sup>٣</sup>.

**ص- طباعة طبق الأصل:**

الهامش: كاليبوليلي مصطفى علي، كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار (أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤)، ٩٥.

تكراره: مصطفى علي، كنه الأخبار، ٩٨.

**المراجع:** مصطفى علي، كاليبوليلي. كنه الأخبار ولواقح الأفكار، إعداد: مصطفى إسان، قسم التذكرة من كنه

الأخبار. أنقرة: جمعية اللغة التركية، ١٩٩٤.







