



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



Sayı: 14
Aralık 2021
ISSN: 2148-6700



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF BAYBURT UNIVERSITY

ISSN:2148-6700 - e-ISSN 2630-595X

Üniversitesi Adına Sahibi / Owner on behalf of Bayburt University
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN (Dekan / Dean)

Yazı İşleri Müdürü / Editor in Chief
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ

Editör / Editor
Dr. Öğr. Üyesi Hasan SÖZEN

Editör Yrd. / Editorial Assistants
Dr. Muhammet Emin KIZILAY
Öğr. Gör. Süheyb OKUR

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Tevhit AYENGİN / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Emin AŞIKKUTLU / Trabzon Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ALICI / Erzincan Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık KILIÇ / Ordu Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ / Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa et-Toubi / İbn Zohr Üniversitesi FAS
Prof. Dr. Abdulaziz Arb / Taif Üniversitesi S. Arabistan
Prof. Dr. Abdulaziz Şeyban / Kasım Üniversitesi S. Arabistan
Doç. Dr. Yusuf ŞEN / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yakup MAHMUTOĞLU / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ömer DEMİR / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan SÖZEN / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hamdi TÜRKOĞLU / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Eid Fathi Abdullatif Abdulaziz / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet SEVER / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdussamet VARLI / Bayburt Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU
Recep Tayyip Erdoğan Ün. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN
Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Hulusi ARSLAN
İnönü Ün. İlahiyat Fakültesi
Prof. Dr. Şehmus DEMİR
Gaziantep Ün. İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU
Atatürk Ün. İlahiyat Fakültesi

İndeksler


OpenAIRE


RISAM
TÜRKİYE DİNİYAT VAKFI
İSLAM ARAŞTIRMALARI MERKEZİ

Yazışma Adresi / Contact Address

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), BAYBURT
Tel: +90 458 211 11 53, +90 458 211 11 92 -93 Fax: +90458 211 11 95
e-mail: ilafdergi@bayburt.edu.tr

Tasarım / Baskı

Rana Ajans / Muhammet S. KARACA



SAYI HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ**, Dicle Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman ALTUNTAŞ, Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Berat SARIKAYA, Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Ercan ESER, Çankırı Karatekin Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KAYHAN, Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Suat ERDEM, Yozgat Bozok Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi M. Rami AWWAD, Uşak Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk GÜNEY, Kırklareli Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Rabia Zahide TEMİZ, Giresun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih BAYRAM, Hakkari Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi İsmail AKKOYUNLU, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Sibel KAYA, Erciyes Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Tuğba GÜNAL, Ankara Üniversitesi
Arş. Gör. Dr. Hafzullah GENÇ, Hitit Üniversitesi
Öğr. Gör. Dr. Muhammed Hayri ŞAHİN, Kastamonu Üniversitesi



İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri

FEVZİ EL-MA'LÛF ŞİİRLERİNDE ÜZÜNTÜ FENOMENİ (PSİKOLOJİK BİR İNCELEME)

ظاهرة الحزن في شعر فوزي المعلوم "قراءة في المنهج النفسي

THE IMPACT OF SADNESS IN THE POETRY OF FAWZI ALMAALOF
"READING IN THE PSYCHOLOGICAL CURRICULUM"

Abdelkarim Amin Mohamed SOLİMAN

7-40

EBİ ABDULLAH EL-HATİB EL-İSKAFİ'NİN EL-MECALİS KİTABINDA KUR'ANI MESELELER

QUR'ANIC ISSUES IN THE "AL-MAJALIS BOOK" BY
ABU ABDULLAH MOHAMMED AL-KHATİB AL-ISKAFİ

Abdul Rahim Almohamad ALMAHMOUD

41-53

ÖMER ÇORUMÎ'NİN EL-URVETÜ'L-MÜNÇİYE FÎ'L-FİRKATİ'N-NÂCİYE ADLI FIRAK RİSALESİNDE 73 FIRKA RİVAYETİNE DÂİR DİLSEL ANALİZLER VE İSLAM FIRKALARININ TASNİFİ

SEMANTIC ANALYSIS OF SEVENTY-THREE SECTS HADİTH AND THE
CLASSİFICATION OF İSLAMIC SECTS IN OMAR CORUMİ'S HERESİOGRAFICAL
EPISTLE AL-URWA AL-MUNJİYA Fİ'L-FİRQA AL-NAJİYA

Ahmet Selim HARPUTLUN

55-80

AYASOFYA-I KEBİR CAMİİ ŞERİFİ HAT LEVHALARI VE KİTÂBELERİNDE YER ALAN HADİS METİNLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

AN EVALUATION ON THE HADİTH TEXTS INCLUDED IN CALLİGRAPHY
PLATES AND İNSCRIPTIONS OF THE HAGIA SOPHIA MOSQUE

Recep ERTUĞAY

81-107

MUHAMMED EL-EMİN EL-HERERİ'NİN HAYATI, ESERLERİ VE HADÂİKUR-RAVH VE'R-RAYHÂN'DA TEFSİR YÖNTEMİ (ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ (ÖRNEĞİ) *

MUHAMMAD AMİN AL-HARARİ'S İNTELLECTUAL BIOGRAPHY AND
METHOD OF EXEGESIS IN HIS WORK HADĀ'IQ AL-RAWĤ WA
AL-RAYĤĀN WITH SPECIAL REFERENCE TO SÛRAT ĀLİ'İMRĀN

Servet DEMİRBAŞ

109-132

**SON OSMANLI ÂLİMİ MUHAMMED EMİN ER (Ö. 1434/2013)
VE FIKIH ANLAYIŞI**

THE LAST OTTOMAN SCIENTIFIC MUHAMMED EMİN ER (Ö. 1434/2013)
AND HIS UNDERSTANDING OF FIKIH

Yusuf ŞEN

133-149

Kitap Tanıtımı

**DİNİN BİREYSEL TABİATI, BERAT SARIKAYA
İLÂHİYÂT. ANKARA 2020. 177 SAYFA.**

ISBN 978-625-7992-47-3

Aynur Atar AKSOY

151-156

**İBN RÜŞD'ÜN KELAM ELEŞTİRİSİ, AHMET ERKOL,
DİVAN KİTAP, İSTANBUL 2018, S. 352.**

Esra DÜZENLİ

157-160

**KELAM VE FELSEFE AÇISINDAN NÜBÜVVET, RECEP ARDOĞAN
KLM YAYINLARI. KAHRAMANMARAŞ 2021. 299 SAYFA.**

ISBN: 978-605-06963-8-7

Mustafa BENLİ

161-165

YAYIN İLKELERİ

167-169

FEVZİ EL-MA'LÛF ŞİİRLERİNDE ÜZÜNTÜ FENOMENİ (PSİKOLOJİK BİR İNCELEME)

ظاهرة الحزن في شعر فوزي المعلوف "قراءة في المنهج النفسي
The Impact of Sadness in the Poetry of Fawzi
Almaalof " Reading in the Psychological Curriculum

Abdelkarim Amin Mohamed SOLİMAN

Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
İzmir/Türkiye
PhD, Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department
of Arabic Language and Rhetoric
Izmir/Turkey.
abdelkreemameen@yahoo.com

ORCID ID: 0000-0003-2999-1031

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Eylül / 17 September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 5 Aralık / 5 December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Abdelkarim Amin Mohamed Soliman, "Fevzi El-Ma'Lûf
Şiirlerinde Üzüntü Fenomeni (Psikolojik Bir İnceleme)"
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (Kış) 2021: 7-40,
doi:

الملخص

يعد الحزن والتشاؤم من الظواهر البارزة، والخصائص المميزة للشعر العربي الحديث، وقد ارتبط شيوع ذلك بواقع الأمة وتراجعها الحضاري، وهزائمها المتتالية في سنى المجالات، ويعود ذلك لتحكم الطائفية والمذهبية عند البعض، وبقاء التابعية للقرار العربي، وتفشي الجهل، وغياب الوعي، وانتشار الظلم، وغلبة الفساد، وفقدان العدالة، وتراجع القيم، واهتزاز المبادئ والمثل، وقد انعكس كل ذلك على الشعر والشعراء، فصبغ الشعر بصبغة الحزن، ولفه برداء من التشاؤم، وظهر من الشعراء من أوقف جل إبداعه على الحديث عن الحزن. ويعد الشاعر فوزي المعلوف حالة خاصة بين هؤلاء الشعراء، فهو أحد أكثر شعراء العربية المعاصرين قاطبة حزنا في شعره، فقد سيطر الحزن عليه حتى بات أكثر مضامينه الشعرية، وتحاول هذه الدراسة أن تتناول ظاهرة الحزن عند فوزي المعلوف، مستعينة بالمنهج النفسي الذي يمثل أهم المناهج في دراسة الظواهر النفسية، وقد جاءت الدراسة في مقدمة، وفصلين هما: الفصل الأول: الدراسة الموضوعية، وتناول ثلاثة مباحث، هي، الأول: تعريف بالمنهج النفسي. الثاني: خصوصية الحزن عند فوزي المعلوف، وحيرة النقاد في تحديده أسبابها. الثالث: عوامل نزعة الحزن عند الشاعر. الفصل الثاني: الدراسة الفنية، ويتناول مبحثين، هما، الأول: اللغة والأسلوب. الثاني: الصورة الشعرية.

الكلمات المفتاحية: ظاهرة، الحزن، شعر، فوزي المعلوف، قراءة نفسية

Öz

Üzüntü ve kötümserlik olguları, modern Arapça şiirinin, ayrıcı vasfı ve yaygın bir gerçeğidir. Elbette yaygınlığın birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bunlar İslam dünyasının geri kalmışlığı, medeniyetler arasındaki yeri, pek çok çeşitli alandaki süregiden üst üstü gelen yenilgilerdir. Ayrıca kimilerindeki tarafgirlik, mezhep ve meşrep taassubu, batıya bağımlılık, boyundurukluk, cehaletin artması, kendini bilmezlik, aidiyet duygusunun körelmesi, kimliksizlik ve kişiliksizlik, toplumdaki eşitsizlik, adaletsizlik, kayırmacılık, ahlâki yozlaşma, ilkeldeki sarsıntı, rol modellerin yetersizliği de bu üzüntü olgusunu tetikleyen unsurlardır. Tüm bu sıralananların izdüşümünü şairlerde ve şiirlerinde izlemek mümkündür. Şiirlerdeki temel vurgu üzüntü ve türevleri olan kötümserlik duygularıdır. Anılan kötümserlik duyguları kimi şairlerin köklü eserlerine ana rengini vermiştir. Fevzi el-Ma'lûf'un zikredilen şairler arasında ayrıcalıklı bir yeri vardır. O, şiirlerinde üzüntüyü işleyen çağdaş Arap şairlerinin en önemlileri arasındadır. Üzüntü olgusu, şairin düşünce dünyasının öyle bir sarmıştır ki, bu duygu şiirlerinin her bir satırına sinmiştir. Bu araştırma Fevzi el-Ma'lûf'taki üzüntü olgusunu ayrıntılı inceleyecektir. İnceleme sırasında, Psikoloji araştırmalarının başında yer alan psikolojik yöntemden de yardım alınacaktır. Bu minvalde çalışma, bir giriş ve iki bölümden oluşacaktır. Bunlar sırasıyla. İlk bölüm: Objektif çalışma üç başlıktan oluşur. Bunlar. İlk başlık: Psikolojik Yöntem Hakkında Bilgi, İkinci başlık: Fevzi el-Ma'lûf'taki üzüntünün özellikleri ve Şairdeki üzüntü olgusunun nedenlerini araştırmak. Üçüncü başlık: Şairdeki üzüntü olgusunun temelleri. İkinci bölüm: Edebiyat çalışması iki başlıktan oluşur. Bunlar, Birinci başlık: Dil ve üslûp, İkinci başlık: Şiirlerin biçimleri.

Anahtar Kelimeler: Üzüntü, Fenomen, Şiir, Fevzi el-Ma'lûf, Psikolojik, İnceleme.

Abstract

The sadness and pessimism is a phenomena prominent, distinctive phenamenon that characteristics the modern Arabic poetry, and the prevalence was associated with it by nation's reality and the decline of civilization, successive defeats in various fields, due to the control of sectarianism at the other, and the survival of subsidiarity Western decision, and the spread of ignorance, lack of awareness, Ancharzlm, and the predominance of corruption, the loss of justice, and the decline in values, shake of principles and ideals, and all that was reflected in the poetry and poets, coloring the their poetry with grief, and wrapped the cloak of pessimism, and emerged from the poets stopped his creativity most of the talk about grief. The poet Fawzi Maalouf is a special case among these poets, he is one of the most contemporary Arab of poets Almasrien entire sorrow in his poetry, grief has dominated it until it has become more contents of poetry, and study attempts to deal with the phenomenon of grief with Fawzi Maalouf, aided by the psychological approach, which represents the most important curriculum The study of the psychological phenomena, and the study came in an introduction, and two chapters that include discussions as follows: The first chapter: An objective study, which includes three sections, namely: Introduction to the psychological method, The peculiarity of sadness with Fawzi Al-Maalouf, and the confusion of critics in

determining its causes and Factors of the phenomenon of sadness for the poet. The second chapter: An artistic Study, and it includes tow sections, which are the Pronunciation and style and the poetic image.

Key words: Phenomenon, Sadness, Fawzi Al-Maalouf, A Psychological Study.

المقدمة:

الحنن ظاهرة شائعة في الشعر العربي الحديث، فقد شاعت نعمة الحزن فيه حتى أصبح خاصة من خصائصه البارزة التي تلفت أنظار كل من يخالعه، وخاصة في شعر التيار الرومانسي (الديوان، والمهجر، وأبوللو) فقد مثل الحزن التراجيدي أو الساخر ظاهرة تستحق الاعتناء، والدراسة عند عبد الرحمن شكرى، والمازني، وإبراهيم ناجي، ومحمود حسن إسماعيل، وجبران، ميخائيل نعيمة، وإيليا أبي ماضي، ونسيب عريضة والكثير، وليشوع الحزن كظاهرة في الشعر العربي الحديث، فقد بدأ الاهتمام بدراستها، ومن الدراسات في ذلك:

- ظاهرة الحزن في الشعر العربي الحديث، أحمد سيف، كلية الآداب، جامعة البعث، مجلد 37، عدد 10، 2015م، وقد درس الظاهرة عند رواد الشعر الجديد.
- نزعة الحزن في شعر عبد الله البردوني رؤية تحليلية فيية، عدل الله محمد عبد المنعم محمد زيد، مجلة قطاعات اللغة العربية والشعب المناظرة لها، جامعة الأزهر، مجلد 12، عدد 1، 2018م.
- ظاهرة الحزن والموت في قصائد ديوان أنين الصواري، للشاعر البحريني علي عبد الله خليفة، جاسم غالي رومي المالكي، مجلة الخليج العربي، مجلد 47، عدد 1-2، 2019م.

وتتناول هذه الدراسة ظاهرة الحزن عند فوزي المعلوف¹، والذي تمثل حياته وشعره حالة متميزة في الشعر العربي الحديث، وقد حاولت الدراسة الكشف عن أسباب هذه الظاهرة في شعر الشاعر، وأثر ذلك في شعره، مستعينة بالمنهج النفسي الذي يتشابه مع الذات الشاعرة من الداخل والخارج، والذي أخذ يطور نفسه في الممارسة النقدية المعاصرة، وقد جاءت الدراسة في مقدمة، وفصلين.

الفصل الأول: الدراسة الموضوعية وتناول ثلاثة مباحث، الأول: تعريف بالمنهج النفسي. الثاني: خصوصية الحزن عند فوزي المعلوف، وحيرة النقاد في تحديد أسبابها. الأخير: عوامل نزعة الحزن عند الشاعر.

المبحث الأول: تعريف المنهج النفسي

منهج التحليل النفسي في أبسط تعاريفه هو: "ذلك المنهج الذي يخضع الأدب للبحوث النفسية في تفسير الظواهر الأدبية، والكشف عن عللها وأسبابها ومنابعها الخفية وخيوطنها الدقيقة، ومالها من أعماق وأبعاد وآثار ممتدة"². وينطلق التحليل النفسي

¹ فوزي المعلوف أحد أبرز شعراء المهجر عامة، والمهجر الجنوبي خاصة، ولد فوزي المعلوف في مدينة زحلة اللبنانية في الحادي والعشرين من أيار/مايو سنة ألف وثماني مئة وتسع وتسعين، فكان بكر إخوته لأسرة مرموقة في العلم والأدب، فأبوه العلامة عيسى إسكندر المعلوف، والدة عفيفة ابنة إبراهيم باشا المعلوف الذي نال حظوة كبيرة لدى الحكومة التركية حتى أن السلطان أكرم عليه بفرمان برتبة أمير الأمراء سنة 1906م، وأخواته الشاعران الشهيران شفيق المعلوف، ورياض المعلوف، وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وسقوط سوريا تحت الانتداب الفرنسي، هاجر إلى البرازيل حيث سبقه أخوه وأخواله إلى هناك، وقد حقق الشاعر في مهجره شهرة أدبية ومالية حيث كانت الحركة الأدبية لشعراء المهجر في الأمريكتين نشطة، كما نجح في تجارة الحرير، وذاعت شهرته الأدبية وتعرف عليه كبار شعراء البرازيل، "فالتقى بالشاعرين الكبيرين سوبرينو الذي ترجم ملحمة الطيارة" لفوزي إلى البرتغالية، وفرانسيسكو فيلامبوسا الذي ترجمها إلى الإسبانية كما أتقن الشاعر اللغتين الإسبانية والبرتغالية مما مكّنه من الاطلاع على الأدبين البرتغالي والإسباني"، وقد توفي الشاعر 7 يناير 1930 نتيجة إجرائه عملية الزائدة الدودية. (انظر: عيسى الناعوري، أدب المهجر، ط3، دار المعارف، مصر، 1977م، ص 439، و: صموئيل عبد الشهيد، فوزي عيسى إسكندر المعلوف، سيرته، وأدبه، وفنه، ص4، و: عيسى إسكندر المعلوف، ذكرى فوزي، مطبعة زحلة الفتاة، زحلة، لبنان، 1931، و: البدوي الملقب، شاعر الطيارة، دار المعارف، مصر، و جورج صيراح، أدبنا وأدبناؤنا في المهاجر الأمريكية، جورج صيراح، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، 1964م

² عبد الجواد الخمض، المنهج النفسي في النقد "دراسة تطبيقية على شعر أو الوفا"، (مجلة الحرس الوطني، رئاسة الحرس الوطني السعودي، العدد 155، سنة 1417هـ)، ص80.

للأدب من عد العمل الأدبي وليد اللاشعور، رمزا للربغبات المكبوتة في لاشعور الأديب، وهو ما يجعل علم النفس العلم الأقدار الذي يختص بتحليل اللاشعور، مشترطا "المزاوجة والالتفات بعين إلى حياة الأديب ونفسيته، ويعين أخرى إلى الأثر الأدبي، واستجابته للحالة النفسية للأديب، أو صوره عنها"³.

يرجع "سيجموند فرويد Sigmund Freud" سلوك المبدع إلى منطقة اللاشعور، اللاوعي، فهي عنده المسؤولة عن الإبداع، حيث تختزن فيها الربغبات والمكبوتات التي لا نستطيع تحقيقها نظرا لأنها تخالف تقاليد المجتمع ومبادئه، غير إن هذه الربغبات لا تختفي بل تبقى مكبوتة في منطقة اللاشعور، وتظهر في أشكال مختلفة كالأحلام وزلات اللسان وكذلك في الأعمال الفنية وفيها يستطيع الأديب أن يلبسها أقتعة فنية في صياغة فنية جميلة تمنحها قبولا، وهو ما يعرف بالتسامي، الذي يكسر حدة انكشافها بالشكل المباشر. فالفن إذا عمل تعويضي لما لم يستطع الفنان تحقيقه في عالمه الواقعي، هو استجابة لاشعورية لتلك المثيرات القابعة في أعماق النفس، والتي أرجعها (فرويد) للجنس، وأرجعها أدلر Alfred Adler إلى الشعور بالنقص، وأرجعها يونج Karal young إلى التجارب والأفكار الموروثة والمخزنة في اللاشعور⁴.

وقد عمدت الدراسات النفسية الأولية المتأثرة بفرويد إلى تطبيق عقد نفسية جاهزة ومعروفة على النصوص الأدبية وأصحابها، وهذا ما يخالف الأساس الذي اعتمد عليه علماء النفس وعلى رأسهم فرويد، فقد استوحوا هذه العقد من النصوص الأسطورية والأدبية والدينية، فعقدة (أوديب) أو عقدة (نرجس) مستوحاة من الأساطير الإغريقية، وغيرها مستمد من نصوص أخرى مسرحية أو روائية، ومن هنا فإنه ليس من المفيد للنصوص الأدبية أن نفرض عليها عقد علم النفس التي تستعمل للمعالجة المرضي لنكشف عن مشكلات وعقد الأديب مهملين في ذلك القيمة الفنية والجمالية للنصوص ذاتها، ويلاحظ على دراسة الفرويديين "أن الكثير من تلك الدراسات النفسية قد اهتمت بتحليل الفنان من حيث هو فرد، فإذا تعرضت هذه الدراسات لشيء من إنتاجه الفني إنما يحدث ذلك لا لأهمية خاصة بهذا الإنتاج في ذاته ولكن لأنه يلقي بعض الأضواء التي تساعد على فهم شخصية الفنان ذاته. وهذا النوع من الدراسات ما زال أقرب إلى النفس منه إلى علم النفس الأدبي"⁵.

حاول بعض نقاد علم النفس تطوير المنهج النفسي، وتجاوز الطريقة الفرويدية في تحليل النصوص الأدبية، وكان على رأس هؤلاء "شارل مورون Charles Mouron" فقد تقدم بالمنهج النفسي عندما اتجه به وجهة مغايرة لطريقة فرويد في تحليله لشخصية الأديب، وذلك باهتمامه بالنصوص ذاتها، دون فرض العقد النفسية على النص، بحيث أصبح النص هو المرجح في الوصول إلى شخصية الأديب، وتحديد سماته النفسية المميزة، فإذا ما كان فرويد اعتمد في رؤيته على تحليل شخصية الأديب بإسقاطه لعقده النفسية على نصوصه الأدبية، نجد (مورون) ينطلق من النص ذاته لكشف شخصية الأديب، وكشف خصائصه الفنية، وقراءة الأدب قراءة فنية تكشف جمالياته، وعمد (مورون) على أن "يلتقط في أكثر قصائد مالارمي كما في تراجيديات راسين شبكة من الصور الثابتة... فهو يصرح بأن كل صورة بلاغية تكون واعية"⁶.

لقد حاول شارل مورون في دراساته أن يفضل النقد الأدبي عن علم النفس، ويجرره من تلك القيود التي تحكمه، وفكه من القيود السريزية بأن جعل النقد الأدبي يرتقي ويخرج من كونه أكبر من مجرد شارح وموضح ومبين لعلم النفس، وعلى ذلك اقترح منهجا لا يجعل التحليل النفسي غاية في ذاته، بل ينظر إليه على أنه وسيلة منهجية للاستعانة بما في تحليل النصوص الأدبية⁷.

كان هدف مورون الأساسي من طريقته في التحليل النفسي هي كشف وبيان إبداع الأديب من خلال التركيز على نصه الأديب، لذا تراه بدأه بتحليل شخصية مالارمي من منظور أنه شاعر مبدع في نصوصه الشعرية، وكشف من نصوصه كل موهبة

³ محمد عبد الكريم الرديني، وشلنغ عبود، منهج البحث الأدبي واللغوي، (دار الهدى، مليلة، الجزائر، ط2010م)، ص136.

⁴ انظر: عز الدين إسماعيل التفسير النفسي للأدب، (ط4، مكتبة غرب، القاهرة، 1984م)، ص35-40، يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، (ط1، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، 1428هـ-2007م)، ص22.

⁵ عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص12.

⁶ جان بيلمان نوبل، التحليل النفسي والأدب، ترجمة: حسن المودن، (مجلس الأعلى للثقافة المشروع القومي للترجمة، مصر، 1997م)، ص112.

⁷ انظر في ذلك: - يوسف ميخائيل أسعد، سيكولوجيا الإبداع في الفن والأدب، ط1 (الهيئة المصرية، 1986م)، ص52.

- محمد حلف الله، من الوجهة النفسية في دراسة الأدب ونقده، ط2 (معهد البحوث والدراسات، 1970م)، ص32.

أدبية تميز بها ملازمي، وأكد أنها واعية، والشاعر عنده مبدع على خلاف فرويد الذي رآه مريضاً، وبالإضافة إلى ذلك "حاول شارل بودوان الإفادة من أخطاء الفرويديين في دراساته فذهب مذهبا يختلف قليلا عن منهجهم في المعالجة. وعلى العكس من ذلك فإن التحليل عند بودوان تحليل نفسي أدبي"⁸

خطا شارل مورون خطوة مهمة في تحويل النقد النفسي من دراسة نفسية تجعل النص في خدمة علم النفس، إلى دراسة نقدية تجعل علم النفس في خدمة النقد، وأصبح التحليل النفسي للأدب لا يهدف إلى دراسة علم النفس، إنما هدفه الأساسي هو الأدب ذاته، فما هو إلا وسيلة لدراسة الأدب، فهو ينطلق من النص ويعود إليه، ليكشف خباياه، ويفض أسراره، ويساعد في تبين خصائصه وجمالياته، وفي ذلك يقول جورج طرابيشي: "نقطة وصولنا، كما نقطة انطلاقنا، هي النقد الأدبي، وليس التحليل النفسي، كما نحرص على مداورته، إلا أداة منهجية، ولا ندعي أننا نقدم كشوفا جديدة في مجال التحليل النفسي، بل كل مبتغانا توظيف كشوف التحليل النفسي في خدمة النقد الأدبي"⁹

لقد أصبح المنهج النفسي يتكامل بفضل توجهه إلى أركان الكتابة الأدبية، وهي: الأديب، والنص، والمتلقي، وفي ذلك يرى عز الدين إسماعيل: "ضرورة الربط بين الفنان وفنه ومتلقي فنه حتى تتكامل لدينا نظرية عامة في الفن. لا يمكن أن تكون دراسة الفنان وحدها كافية، ومن أجل ذلك أخذت بعض الدراسات تتجه إلى الأعمال الإبداعية ذاتها"¹⁰، واتخذت الدراسات التحليلية النفسية للأدب - سواء في البحوث الأدبية الغربية الحديثة أو العربية المعاصرة - مجالات ثلاث هي: "دراسة نفسية الأديب من خلال آثاره الأدبية، ودراسة العمل الأدبي ذاته، ودراسة نفسية المتلقي - فردا أو جمهورا - وهو يستقبل العمل الأدبي، وينفعل به"¹¹.

المبحث الثاني: خصوصية الحزن عند فوزي المعلوف، وحيرة النقاد في تحديد أسبابها

أولا: خصوصية الحزن عند فوزي المعلوف: يصف حسن جاد فوزي المعلوف بأنه: "الحن حزين لم يتم، وساجع حنون طار عن أيكه في إبان الربيع، وروح أسير ضاق بسجن الأرض فصعد إلى مملكته في السماء"¹². وهذا اللحن العظيم كما يراه طه حسين قد: "مر بالأرض مرا سريعا، كما تمر النسمة الهادئة، الحلوة الوديعه، التي تحمل على هدوئها وحلاوتها وعلى دعيتها وعدويتها خصبا كثيرا، فيه شفاء للقلوب، وفيه مادة لتفكير العقول، فتلقي ما تحمل، ثم تمضي في طريقها هادئة وادعة، إلى هذا العالم الذي لا يرجع من يذهب إليه، أو قل إنه مر بالأرض مسرعا كما تمر نعمة الغناء، أو كما يمر لحن الموسيقى، فمضى حيث لا يعلم أحد، ولكنه ترك في النفوس صدى يتردد فيها حلولا لا دعا محرقا معا"¹³.

فموت فوزي كشرعه، يحمل الأسى والألم، ويحمل على البكاء والنحيب، فهو أحد القلائل في عالم الشعر العربي الذين أخلصوا للحزن والألم والتشاؤم أيما إخلاص حتى صار ديدنه وإنجيله الذي يرتله، وكأنه كان يعلم قرب ذوبله ووشوك موته، فقد مات في شيخ الشباب وريعانه وكان ألمه وحزنه وغرارة دموعه وأنين قلبه، إنما هو رثاء لنفسه وتأبين لها، وقد استوقفت عند حزن الشاعر وتشاؤمه دون غيره لعاملين مهمين، هما:

⁸ زين الدين المختاري، المدخل إلى نظرية النقد النفسي "سكولوجية الصورة الشعرية في نقد العقاد نموذجا"، (منشورات اتحاد كتاب العرب، دمشق، 1998م)، ص 17.

⁹ جورج طرابيشي، الأعمال النقدية الكاملة، ج 3، (الرجولة وأيدولوجية الرجولة - أننى ضد الأنوثة - الروائي وبطله)، ط1 (دار مدارك للنشر، دبي، 2013م)، ص 491.

¹⁰ عز الدين إسماعيل، التفسير النفسي للأدب، ص 13.

¹¹ زين المختاري، المدخل إلى نظرية النقد النفسي، ص 19، ومحمد عبد الكريم الرديني، وشلتاغ عبود، منهج البحث الأدبي واللغوي، ص 138.

¹² حسن جاد، الأدب العربي في المنهج، الطبعة الأولى، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1963م، ص 495.

¹³ طه حسين، حديث الأربعاء، ط 13، دار المعارف، القاهرة، ج 3، 1989م، ص 178.

العامل الأول: امتلاك الشاعر لبعض الأمور التي من شأنها أن توفر لصاحبها سعادة وهناء وتجعله يحيا حياة مستقرة تغلب فيها البسمة على الدمعة، وتكثر الأفراح على الأتراح، ويزداد انشراح الصدر وانبساط القلب عن ضيقه وانقباضه، فقد "تحدّر فوزي من أسرة طيبة الأعراق، سامية الأخلاق، جمعت إلى فخامة الجاه، فخامة الثراء، وترعرع في محيط راق وبيئة عريقة النسب، عريضة الحساب"¹⁴.

وبجانب ما توافر لفوزي داخل أسرته من ثراء وجاه وتربية خلقية نبيلة، اجتمع له مناخ أدبي قلما توفر لقرنائه وأترابه من الشعراء اللبنانيين في تلك الظروف القاسية، فالأسرة المعلوفة أسرة أدب وعلم وذات اهتمام سياسي واع بمشاكل وطنها وأمتها¹⁵. هذه الميزات والسمات لهذه الأسرة كثيرا ما تمنح أبناءها رغبة في الحياة، وحباً لها، وتمسكا بها، لما يتولد بداخلهم من طموحات ذاتية وأسرية وقومية تفجر بداخلهم أملا وإشراقا وتفاؤلا بمستقبل مضيء منير، غير أن هذا الوضع انعكس في حالة فوزي، واستحال إلى النقيض حيث التشاؤم القائم والبأس المحبط المमित، والحزن الدائم، والدمع الذي لا ينقطع.

العامل الآخر: سيطرة الحزن والألم والتشاؤم على الشاعر سيطرة المستبد أو لنقل سيطرة المعشوق على العاشق الذي هام وتيم به، فسلمه القلب والجوارح، وأخلص له وأوفى، فأوقف حياته على حبه وتذكاره، هكذا كان فوزي فقد صار الحزن والألم داءه لازمه في حله وترحاله، ولم يفارقه في يقظته وسباته، وصحته واعتلاله، فراح يبثه في كل أشعاره وأقواله، منظومة كانت أم منثورة، فأخرج لنا شعرا معجونا بالدموع، ومخلوطا بدماء الجروح والقروح، موشحا بسواد ليل حالك أرنخي سدوله، شد بنجوم يزيل فما من أمل في إشراق. هذان العاملان جعلتا حالة الحزن وانتشار ظاهرة الألم والتشاؤم في شعر فوزي المعلوف حالة قليلة ولا نبالغ إن قلنا إنها نادرة في شعرنا العربي قديمه وحديثه.

ثانيا: حيرة النقاد في تحديد أسباب نزعة الحزن عند فوزي المعلوف: أصاب شيوع الحزن وغلبة نزعة التشاؤم على شعر فوزي كل من تعرض لشعره بالدهشة، وأوقعتهم في حيرة تأويل ذلك؛ لأن الشاعر كما ذكرنا متميز اجتماعيا وماليا وأديبا ومعروف في كل الأوساط سواء في وطنه أم في مهجره بذلك، فما المبرر لهذا الحزن العميق؟ لقد حاول كل من تناول شعر فوزي أن يعطي تفسيراً أو سبباً لهذا الحزن، يقول طه حسين عند تناوله لقصيدة (على بساط الريح): "القصيدة كلها حزن، وكلها إثارة للعواطف. عاش هذا الشاب بين الأمل والذكرى والحنين، ومات هذا الشاب بين الأمل والذكرى والحنين، وتغنى هذا الشاب في قصيدته هذه بأسا مهلكا، وحزنا محرقا، لا مصدر لها إلا الأمل والذكرى والحنين"¹⁶.

ولكلمة الأمل التي يذكرها طه حسين معان ومقاصد، قد يكون الأمل في العودة إلى وطنه ومسقط رأسه، وربما كان العودة إلى الإنسان الأول حيث الهدوء والطهارة والنقاء والصفاء، فلا مدينة تعكر حياة الإنسان وتخفقها، ولا شرور وآثام تحيل الإنسان إلى مجرم وجان على نفسه وغيره، وقد يراد به عودة الروح الطاهر إلى الجسد الذي افتقدتها بسبب آثامه وجرائمه التي لا تنتهي فكثيرا ما شعر المهاجر بمهدة الغربة الروحية لاصطدامه بعالم المادة الغربي المخيف الذي يحيل الإنسان إلى شبح إنسان يفترقه روحه. ويرجع شوقي ضيف الحزن عند فوزي إلى الغربة عن الوطن والحنين إليه، يقول: "وهذا البأس وما يدمج فيه، من حزن مصدره الغربة والإحساس بالشقاء بعيدا عن الوطن، والشعور بالحرمان من الأهل والأصدقاء، فتبدو الحياة، كأثما القفر المحوش، ويبدو الوجود مخيفا"¹⁷.

¹⁴ البدوي الملثم، شاعر الطيارة، ص25.

¹⁵ للتعرف ارجع إلى: شعراء المعالفة، للطبعة الكاثولوكية، بيروت، 1962، ص27.

¹⁶ طه حسين، حديث الأرياء، ج 3، ص197، 180.

¹⁷ شوقي ضيف، دراسات في الشعر العربي المعاصر، (دار المعارف، مصر، 1979م)، ص270.

ويرى حسن جاد أن السر في كآبته الكثيفة ورومانسيته السوداء يعود إلى "التأمل في الحياة والموت الذي استبد بفكره استبدادا لم يكن له فيه اختيار، وربما كانت هناك صدمة عاطفية جرحت قلبه"¹⁸، وهو ما أخذ به عيسى الناعوري في قوله: "ونحن نرى أن هذا التشاؤم المر العنيف عند فوزي المعلوف، وهو في ميعة الشباب وفي عنفوان العافية والجمال الفني، إنما مصدره التأمل الطويل، الذي لا إرادة للشاعر فيه ولا اختيار، وفي الموت، وفي آلام الحياة، وكل منا لابد أن تكون قد مرت به فترات مثل هذا التأمل القسري، ولكنه في حياة فوزي كان متواصلًا مستمرًا، مما أدى إلى صبغ شعره بمهذه الصورة التي نراها"¹⁹

ويرى زكي المحاسني أن تشاؤمه وحزنه سببه مرض نفسي نتج من الخيبة في حب عظيم أو لوجود داء عضال يقون المرء بحتفه²⁰. ويتفق عيسى الناعوري مع زكي المحاسني في أن سبب ظاهرة الحزن عند فوزي صدمة عاطفية كبيرة تعرض لها الشاعر نتيجة لحب عميق فاشل عاشه الشاعر، يقول: "أما الحب فإننا نرى في شعر فوزي نفسه كثيرا من الأدلة الساطعة على أن هذا الشاب المرهف الشعور قد أصيب بصدمة عاطفية عنيفة نغصت عليه صفو الحياة، وحولت فكره إلى التشاؤم المر، والنظرة السوداء إلى الحياة. ثم تمدت معه الغصة من أثر هذه الصدمة، فصار يرى الحياة وكل ما فيها أشباحا مجرمة مرعبة، وصار يشتاق إلى الموت ليرجيه من حياة الدموع والألم"²¹، ويتفق الشاعر المصري محمود أبو الوفا مع عيسى الناعوري في إرجاع حزن فوزي إلى صدمة عاطفية، فأبو الوفا يرى أن شاعرنا فوزي المعلوف لم يمت إلا "بضربة غدر أصابت قلبه في مأمنه"²². ويرجع صموئيل عبد الشهيد ظاهرة الحزن عند فوزي إلى "طبيعته الرومانتيكية، وتلذذه بالألم"²³. بينما يرى عبد اللطيف شرارة أن سبب حزن فوزي هو: "التعاسة الروحية التي يعانها المجتمع من حوله وتلقى على الناس في دنياه، وفي بلاده ظلا كثيفا من الهموم والأوجاع"²⁴. ويؤكد الشاعر شفيق المعلوف شقيق الشاعر فوزي ورفيقه أن التشاؤم عند فوزي أصل في روح الشاعر نابع من داخله، "فالتشاؤم إذا أصل في روح فوزي لم يكن للطوارئ يد في تكييفه، فلقد دارجه منذ الطفولة، ففتح عينيه في المهدي وأغلقها في اللحد"²⁵.

المبحث الثالث: عوامل ظاهرة الحزن عند الشاعر

رغم كثرة أسباب ظاهرة الحزن وتعددتها وغلبة نزعة التشاؤم التي ذكرها النقاد على شعر فوزي المعلوف، فإنني لا أستبعد في حزن فوزي وتشاؤمه أي سبب من الأسباب المذكورة أو أرفضه أو أقصر حزن الشاعر على سبب بمفرده دون غيره، ولكن سأحاول أن أثبت أقوى العوامل وأشدها أثرا في تأصيل الحزن والتشاؤم في نفسية الشاعر، وذلك من خلال شعر الشاعر نفسه مع الاستعانة بسيرة حياته، وبعد قراءة أشعار فوزي المعلوف واستقراءها وتحليلها تبين لي أن العوامل التي شكلت ظاهرة الحزن، وغرست حالة التشاؤم في نفس الشاعر يمكن تقسيمها إلى نوعين، هما: نوع خارجي يرتبط بوطنه لبنان وأمته العربية، وبالجمتمع البشري ونظرة الشاعر إليه، والآخر داخلي يرتبط بطبيعة نفسه، وإن كان العاملين غير منفصلين، بل هما متصلان تمام الاتصال، يؤثر أحدهما في الآخر ويتأثر به.

18 حسن جاد، *الأدب العربي في المهجر*، ص 498.

19 عيسى الناعوري، *أدب المهجر*، ط3، (دار المعارف، مصر، 1977م)، ص 443.

20 زكي المحاسني، مجلة الرسالة المخلصية، "شاعر قلبت فيه الألهة"، ص 7، نقله عن: صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف، سيرته، أدبه وفته، ص 133.

21 عيسى الناعوري، *أدب المهجر*، ص 443.

22 محمود أبو الوفا، *على بساط الريح*، المقتطف، مجلد 78، (1931)، عدد3، ص 74، نقله عن: صموئيل عبد الشهيد، فوزي إسكندر المعلوف، شعره، وسيرته، وفته، ص 87.

23 صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف، سيرته، وأدبه، وفته، ص 88.

24 عبد اللطيف شرارة، "مزاج كئيب وشاعرية أصيلة"، مجلة الرسالة المخلصية، السنة الثالثة، عدد11، 1957م، ص 60، نقله عن: صموئيل عبد اللطيف، فوزي عيسى

إسكندر المعلوف، سيرته، وأدبه، وفته، ص 132.

25 شفيق المعلوف، ذكرى فوزي، ص 12.

أولاً: العوامل الخارجية: تتمثل العوامل الخارجية في ظروف عصر الشاعر، وحالة بلاده، وواقع أمته، فالشاعر ابن بيته يتأثر بما سلبا وإيجابا، فما من شاعر حقيقي يستطيع الانعزال التام عن ظروف عصره ومشاكله، يقول العقاد في تأثير العصر على العبقرية: "إن العصر إذا لم يخلق الموهبة خلقا فهو بلا ريب يوجهها ويهيئ لها أسباب تمامها واستوائها، بحيث يسهل علينا أن نفهم كيف أن عبقرية من العبقريات تحتدي على وجهتها في زمن ولا تحتدي إليها في زمن آخر، وكيف أن رجلا يكون صانعا في هذا العصر أو ذاك وهو لو ولد في غيره لكان من الأدباء أو السواس"²⁶.

وفوزي المعلوف قد ولد في عصر سيطر فيه الاحتلال الغربي على العالم العربي، وتفسخت فيه وحدة الأمة العربية، ونشبت فيه الفتنة الدينية بين المسلمين والمسيحيين في موطنه، ثم نشبت الحرب العالمية الأولى، وحدثت فيه المجاعة المهلكة في لبنان، لذا تنازع فكر فوزي في مواجهة عصره وظروفه نازعان، هما:

الأول: الدعوة إلى تطهير الإنسان وتخليه عن شروره والتخلص من آثامه: وقد ظهر ذلك النازع في شعر فوزي قبل الهجرة وبعدها، وإن زاد واشتد بعد الهجرة، بينما ظهر النازع الثاني في شعر فوزي بقوة قبل الهجرة وضعف بعد الهجرة وذلك يرجع إلى يأس فوزي من قدرته في تحقيق طموحاته ودعوته، فقد يأس فوزي سريعا، وشعر بعجزه عن تحقيق مآربه ففر هاربا حاملا في صدره كل توحس وخوف من الإنسان والمجتمع، وربما دفعه ذلك إلى البحث عن وسيلة ترفعه وتسمو به عن آثام الإنسانية فكانت قصيدته "على بساط الريح"، لقد تأكد للشاعر استحالة تحقيق رغائبه وأمانيه على ظهر الأرض، فقد تحول كل من عليها إلى أحق:

لم يبيسق في الأرض مــــن بغــــية ما الأرض إلا جنــــة الأحــــمق
الناس؟ ما فيهم سوى غادر مــــراوغ، أو مفســــد مقلــــق²⁷

لقد طبع مجتمعه على الشر، فما من رجاء في شفائه؛ فالشر نابع من حياة المجتمع الفاسدة التي تحيل إلى ثعبان بيث سمومه أينما حل، يقول:

هو يجيها للشر، فالشر يجيها أبدا حيث حل شؤم ركابه²⁸

والأمل الوحيد لتخلص الإنسان من شروره هو خلاصه من مجتمعه، وما الخلاص إلا بالرجوع إلى الثرى حيث نبت منه:

ليته عاد للثرى مثلما جا ءنقيبا بنفسه وإهابه
جاء والحسن والبروء رفيقاه وثوب العفاف كل ثيابه²⁹

ويرفض الشاعر وهم المدينة التي يدعيها الإنسان؛ لأنها مدنية كاذبة مزيفة، أما المدينة الحقيقية فهي التي تخلو من الحروب والدمار، وتقوم على الحرية والسلام والتفاهم والوثام:

قالوا تقدمت الشعوب فقل لهم هذا التقدّم للهلاك رواح
ما زال قتل الناس شرعا جائزا لا أمن تؤملمه ولا إصلاح³⁰

²⁶ عباس محمود العقاد، *ابن الرومي، حياته، من شعره*، (مشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1954م)، ص 48.

²⁷ فوزي المعلوف، *ديوان فوزي المعلوف*، ط 1، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013م)، ص 29.

²⁸ فوزي المعلوف، *على بساط الريح مطولة شعرية، ديوان فوزي المعلوف*، ط 1، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2013م)، ص 26.

²⁹ فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، ص 134.

³⁰ فوزي المعلوف، *ديوان فوزي*، (دار الريحاني، بيروت، 1975م)، ص 154، 155.

ويكرر الشاعر ثورته على المدنية وبغضه لها؛ لأنها كرم جرت على الإنسان من الويلات!، فيقول:

عاش في أرضه فحالت جحيما فأتى الخلد عائثا في جناحه
زج بالعلم في الفضلاء طيورا من جماد، يديرها بينانه
ما بناها إلا لهدم السمباني ولسفك السدماء في طيرانه
ليت عمرانه تأخر أجيما لا فكّل الخراب من عمرانه³¹

ففوزي ينظر إلى المجتمع وحياة البشر على أنها أصل الشرور، ومنبت المخاوف، ومصدر القلق للإنسان، وقد أصابه اليأس، واستبد به التشاؤم، واعتراه الشك من إصلاح هذا الإنسان وهذا المجتمع في ظل هذه الحياة المادية التي كبلت الإنسان وقيدته حتى صار عبدا لها.

أما النارع الآخر: وهو حالة لبنان والأمة العربية المتردية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا ودعوته إلى النهوض به، فقد اهتم الشاعر بقضايا وطنه ومشكلاته، ووجد داخل نفسه الرغبة والقدرة في المشاركة الفعالة والبنائة في توجيه الأحداث وتغيير المسار، غير أن هذا لم يتحقق حيث وجد الشاعر أن تغيير هذه الأوطان وما درجت عليه من صراع وتفكك وعبودية أقوى وأكبر من دعوته، فانطوى على نفسه ولملم جناحيه ليبتعد عن هذا الوطن الحزين وهذه الأمة الموبوءة، وإن تجوالا سريعا في بعض أشعار فوزي القومية قبل الهجرة وبعدها يؤكد التأثير القوي والمباشر لحال قومه وظروف عصره في انتشار مسحة الحزن والتشاؤم في شعر فوزي، فهو يقول في سبب تركه للسياسة وابتعاده عن الشعر الوطني:

تجافيت في شعري السياسة مدة لعلمي بما يرمى به قائل الصندق
وعندي شؤون لو أردت بيانها لكان نصيبي أن أساق إلى الشنق
أرى أممي تمشي بكل غباوة إلى حيث لا تلقى سوى البؤس والسحق
لقد قيل عن الشرق: أتعس أمة ونحن لسوء الحظ، أشقى بني الشرق³²

وهو يقر أنه ما أراد بهذا التقرع واللوم لأبناء أمتة إلا إثارة لليقظة واستنهاضا للهمم واستنفارا للحمية، فالوطن وأبناؤه هو كل ما يشغل روح الشاعر وأفكاره فأوقف عليه كل جهاده، يقول:

تالله إني قد وقففت عليهم روحني وأفكاري وكل جهادي
وإذا انتقدتهم فمالي غاية إلا قياداتهم لسنهج سداد
هم ضيعوا إرث الجدود فلهم غضب الجدود ولعنة الأولاد
قسما بأهلي لم أفارق عن رضى أهلي وهم ذخري وركن عمادي
لكن أنفت بأن أعيش بموطني عبدا وكنت به من الأسياد³³

وفي مبحرته لا ينقطع شعره الوطني وتأثير الوطن على شعره، ففي قصيدة "أمان المهاجر" يطلق فوزي صرخة متوجعة اختصرت كل صنوف الأدواء التي ابتلي بها العالم العربي يقول:

³¹ فوزي الملوغ، على بساط الريح (ملحمة شعرية)، ص 27-28.

³² البدوي المنعم، شاعر الطيارة، ص 28.

³³ فوزي الملوغ، ديوان فوزي، ص 27.

أنا الغريب فلا أهل ولا وطن
ضافت بنا أرضنا وهي التي رحبت
صرنا وصارت هاننا منزلا خريبا
والجهل والسدين والإهمال علتته
إذا انتسبت أمام الناس وانتسبوا
قدما وسال عليها الدر والذهب
يدب في ساحه من دائنا العطب
وليس علتته غزاز ومنتدب
ونحن يأخذنا من حالنا العجب³⁴
فيينا الدواء وفيينا الداء وا عجبني

يحصر الشاعر علل قومه ومجتمعه فيراها متمثلة في الجهل والتناحر والطائفية والإهمال، والعجب أن هذه العلل التي مزقت جسم الأمة مصدرها المجتمع نفسه، وما للمجتمع من خلاص إلا الخلاص والتخلص من هذه العلل.

لقد كان الوطن بحالته المتردية أحد أكبر الأسباب في بكاء الشاعر وحزنه وتشاؤمه لذلك نراه لا يشعر بأي لذة في حياته، ما دام وطنه مسلوب المجد والحرية، فالشاعر مفتقد للسعادة بافتقاد قومه لعزتهم وكرامتهم:

لا المجد في الأرض يرضيني ولا الذهب
ولا السعادة بين الناس تقنعنني
إن لم يكن في بلادي المجد والنسب
إن كان من حظ قومي الضيم والنصب³⁵

ومن هنا يتأكد لنا أن ظروف قومه وحالة وطنه بافتقاده حريته وانقياده كالأعمى لعدوه كان من أكبر عوامل بروز ظاهرة الحزن والتشاؤم في شعر فوزي المعلوف.

ثانيا: العوامل الداخلية: ما كان للعامل الخارجي الذي أسهم في تشكيل ظاهرة الحزن عند الشاعر أن يعمل بمفرده ما لم تكن شخصية فوزي تمتلك من العوامل الداخلية ما يجعلها تتجانس وتتكامل مع العامل الخارجي لينتجا سويا هذه الشخصية الحزينة المتشائمة، وفي الآتي أهم العوامل الداخلية التي شكلت ظاهرة الحزن عند فوزي المعلوف.

1. إيمان فوزي العميق بسمو الإنسان الروحي: آمن فوزي المعلوف بسمو الروح الإنسانية، ولكن هذا الإيمان وهذا الاعتقاد اصطدم بالحقبة الثابتة وهي طينية الإنسان³⁶. فالإنسان ابن للأرض ومن ثم هناك صراع مستمر بين روح الإنسان الباحثة عن السمو والارتقاء وجسد الإنسان اللاصق بالأرض والذي تستحوذ عليه الرغائب والشهوات، فحزن فوزي وتشاؤمه مرده إلى "التناقض والفجوة السحيقة بين أشواق النفس المتسامية ورغائب الجسد الفانية"³⁷.
إن موطن الشاعر الحقيقي الذي يحلم بالوصول إليه إنما هو السماء بعيدا عن هذه الدنيا، ولكن كيف يخلق الشاعر بمناحيه وجاذبية الأرض أقوى من طيرانه:

في عباب الفضاء
فوق نسره ونجمته
حيث بث الهوى
بشغور نسيمه
كل عطره

³⁴ فوزي المعلوف، *ديوان فوزي*، مؤسسة هنادي للتعليم والثقافة، ط1 (القاهرة، 2012م)، ص49، وصموئيل عبد الشهيد، *فوزي المعلوف، سيرته، أدبه، فنه، الملح*، ص23.

³⁵ البدوي الملهم، *شاعر الطيارة*، ص29.

³⁶ وهي فكرة منتشرة في شعر المهجر، لذلك كثيرا ما تردد لفظ الظن في شعر المهجر، للتوسع، راجع: *التيار الوجداني في الشعر العربي المعاصر*، عبد القادر القط، (مكتبة الشباب، القاهرة)، 1992م، المرحلة الأولى والثانية.

³⁷ صموئيل عبد الشهيد، *فوزي المعلوف، سيرته، أدبه، فنه*، ص134.

موطن الشاعر الخلق - منذ
البدء . لكن بروحه لا يجسّمه
أنزلته فيه عروس قوافيه
بعيدا عن الوجود وظلمته³⁹

فالشاعر يسكن موطنًا بعيدًا كل البعد عن مرتع أحلامه وموئل حبه وأشواق نفسه، وكأنما سقط من جنة الفردوس كسقوط آدم، وعاش في أرض لم يخلق لها منذ البدء والشاعر تطارده كثيرا فكرة الخلاص والانتعاق من آثار الأرض، فما هي بعالمه ولا مسكنه، وما وهب الجسد روحه إلا كل عبودية، غير أن شاعر البساط كثيرا ما كان واقعيًا يعود سريعا إلى حيث لا مرد لقضائه، وما عليه إلا القبول بالواقع قسرا وجبرا.

ليت شعري ما الشاعر ابن هذي
الأرض إلا بلحمه ويعظمه
فإذا اختار هجرها برضاه
أفما جاءها مقبّودا برغمه؟
هو منها وليس منها ومازا
ل غريبا ما بين أبناء أمه⁴⁰

ونفس فوزي تشعر بغربتها عن الأرض وغربتها عن أبناء أمته، وهي تواقّة ومشتاقّة دائما إلى عالمها الأول من حيث جاءت، هذا التناقض بين عالمين يحياهما الشاعر، عالمه المثالي الذي خلقه خياله وشعره ويرغب في المعيشة فيه، وعالمه الواقعي الملموس الذي يجد نفورا منه ورغبة في الخلاص والانتفلات منه، هذا التناقض بين هذين العالمين، وشعور الشاعر بعجزه عن اختيار عالمه الذي يرغب فيه فجر في نفسه ألما بلغ إلى حد الألفة، يتحدث الشاعر عن روحه:

لست من عالم التراب وإن كنت
تقمصت بالتراب عليه
أنت من عالم بعيد عن الأرض
يفيض الجلال عن جانبيه⁴¹

وهو في نظرتة تلك متأثر بفلسفة شاعره المفضل أبي العلاء المعري من حيث نغمته على الحياة التي وفد إليها مرغما ولو كانت له الخيرة ما اختار البقاء فيها.

2. عدمية الحياة وفناؤها: كان لتفكير فوزي في مسألة العدم والفناء أثر واضح وقوي في تشاؤمه وحزنه، لقد قاربت العدمية الألوان أمام الشاعر فأصبح لا يميز بينها فكلها تلتقي وتجتمع عند اللون الأسود، فأدرك الشاعر عبثية الحياة وعجزها وعدم استطاعتها أن تمد النفس المظلمة بأية رجاء، ومن ثم فهي لا تشبع رغباته ولا تحقق آماله، فما في الوجود إلا الشقاء والعناء، كأن الإنسان ما خلق إلا ليشقى ويمني بمأساة الموت:

برعم الزهر ما وجدت لتبقى
بل ليمضي بك الخريف
هذه حالنا: خلقنا لنشقى
ولتقضي بنا الحتوف⁴²

والحياة عند الشاعر ليست سوى وهم سريع الانحفاء، وهو كذلك وهم سريعا ما يفنى وينعدم يقول:

كل هذي الحياة وهم وهذا
الرسم وهم وما أنا غير وهم
غير أن الرسوم تبقى طويلا
وأنا أمحي بروحي وجسمي⁴³

³⁸ فوزي المعلوم، على بساط الريح، ص 61.

³⁹ فوزي المعلوم، على بساط الريح، ص 61.

⁴⁰ فوزي المعلوم، على بساط الريح، ص 63.

⁴¹ فوزي المعلوم، على بساط الريح، ص 70.

⁴² هكذا وجدت البيت في المصادر، انظر: البدوي الملمم شاعر الطائرة، ص 43. وكذلك: مناهل الأدب، عدد 53، مكتبة صادر بيروت، 1953م، ص 53.

⁴³ البدوي الملمم، شاعر الطائرة، ص 46.

وعدمية الحياة وعبتها يتجليان بصورة خاصة في قصيدة "نصيبك" إذ يدوي فيها ذلك النغم المتشائم الرهيب، فلا تكاد ترى طيف ابتسامة ترف على ثغر الحياة، وتسررب إلى النفس كآبة غامرة، هي كآبة قلب الشاعر، وقد انقضى عمره في شقاء دائم، فما نصيب الإنسان من هذا الوجود؟ يقول فوزي:

نصيبك من هذا الوجود مصائبه وداة تقاسميه وموت تحاربه
تسر بمولود وتأسى لراحيل وطالعته رهمن الفنساء وغاربه
فما أحقر الدنيا وأشقى نزيلها ومرجعته هذا الثرى وغياهبه⁴⁴

ومن روائعه التي تحمل فلسفته في عدمية الحياة وفنائها قصيدة (الشيخ الهائم)⁴⁵، والجميل فيها أنها تسير مع مرثية المعري في الفقيه الحنفي (غير مجد في ملي واعتقادي) في فلسفتها وأفكارها، ومنها دعوته إلى إيقاف النسل؛ فالطفل يولد بالرغم عنه، وهو لو خير لاختار عدم الجيء إلى الدنيا، وعلى هذا الأساس كثيرا ما وجه اللوم والاتهام للوالدين فهما أصل شقاء الطفل وعناته⁴⁶:

لا تكووني أصل السبلاء لئذاك الطفل يبا أم ورحميه جنينا
أنت أدري بحسرة العييش إذ لا قيت من شقوة الحياة فنوننا
وهو ينقم على الزواج والولادة، وتصل به الحدة أن يلعن الأم، ويتمنى نقض الزواج، فالأم لن ترحم طفلها ولن تركه هائتا بدنياه في عالم الغيب⁴⁷، يقول:

يتمنى نقض الزواج من النا س فلا يجلبون أو يلبدوننا
يلعن الأم تكثر النسل للرغبة في النسب ثم تشقى البنينا
تحمل الطفل في حشاها شهورا ثم تلقه للعذاب سنينا

إن في استمرار التناسل استمرارا للألم والشرا، وتواصل لشقاء الإنسان وعناته:

ينظر الناس يكترون على الأرز ض فيبكي لأنهم: يكترونا

موقف تشاؤمي مطلق، حيث يربط الشاعر بين التكاثر والتناسل والشور والآتام وازدياد الأحران والآلام، وربما كانت تلك النظرة إحدى أسباب عزوف فوزي المعلوف عن الزواج رغم ثرائه وحسبه وشهرته.

3. جهل الشاعر لمصيره: انشغل فوزي المعلوف بمسألة المصير الإنساني فوقف عندها، قلب نظره في بعض تساؤلاتها، غير أنه أعياب الجواب؛ فلم يصل فوزي رغم طول وقوفه وكثرة تساؤلاته إلى ما يطمئنه ويريح قلبه، لذلك نراه يتساءل في عجز واضح. كيف جئنا الدنيا؟ ومن أين جئنا؟ وإلى أي عالم سوف نقضي

⁴⁴ ديوان فوزي المعلوف، ص 37.

⁴⁵ مناهل الادب، عدد 53، ص 66، البديوي الملقب، شاعر الطيارة، ص 48، صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف، سيرته، أدبه، فنه، الملحق، ص 8.

⁴⁶ يتأثر فوزي في ذلك بفكرة أبي العلاء بأن الوالدين أصل شقاء الطفل، فهما سبب وجوده، ومما قاله في ذلك:

على الولد يجي والد ولو أنهم ... ولادة على أمصارهم خطباء (أبو العلاء المعري، لزوم ما لا يلزم، شرح نانم عدي، ط2، (دار طلاس، دمشق، 1988م)، ج 1، ص 32)، وانظر الفكرة نفسها عند القاسم بن يوسف بن صبيح، في شعره لفقده ثلاثة من أبنائه، في كتاب القاسم بن يوسف حياته وشعره، تحقيق دكتور عيد فتحي عبد اللطيف عبد العزيز، دار الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015م: ص 15 - 16، 24 - 30، الديوان تحقيق دكتور عيد فتحي عبد اللطيف عبد العزيز: ص 24 / 34 - 29

⁴⁷ نتج من اعتقاد أبي العلاء بأن الوالدين يجيبان على ولدهما مجيبته إلى عالم الشقاء الأرضي، أن تبنى الدعوة إلى عدم الزواج حتى لا يجي على أولادنا ومن أقواله في ذلك: أرى النسل ذنبا للفتى لا يقاله فلا تتكحن، الدهر، غير عقيم لزوم ما لا يلزم، ج3، ص 1389).

هل جننا قبل الوجود وهل نبعث؟ بعد الـردى؟ وفي أي أرض؟
هو كنه الحياة، ما زال سـرا كل حكم فيها يؤول لنقض⁴⁸

إن تساؤل الشاعر عن المصير قاده بطبيعة الأمر إلى التساؤل عن الوجود الغيبي السابق للوجود المادي، سلسلة من التساؤلات تتسلك في سلك واحد ذات طابع فلسفي حاول الشاعر أن يعوض على أبعادها، غير أن النجاح فيها عسير، فارتد ذلك على الشاعر بالحيرة والقلق، وهو يدرك عجزه عن اكتناه سر الماضي والمستقبل؛ لأنه لا يستطيع أن يكتنه سر حاضره، فكيف يكشف ما هو غيبي:

كيف أجلو غدي، وأدرك أمسي؟ وأنا حرت كيف يومي سيمضي⁴⁹

ويلتقي الشاعر في تساؤله عن المصير الإنساني بالخيام والمعري مع الفارق في الدرجة والموقف؛ فالخيام يغلب عليه موقف اللامبالي بالمصير الإنساني وما يألو إليه، لذلك كان همه من دنياه كأس خمر وقينة وغناء، أما المعري فالفضية اتخذت عنده مساحة أكبر، واتخذت المنحنى العقلي وذلك نتيجة لازمة لفكره ومعاناته.

4. الموقف من الموت: يعد الشاعر فوزي المعلوف من أكثر شعرائنا المعاصرين انشغالا بقضية الموت وكتابة عنه، فعلى رغم قصر حياة الشاعر فإنه أوفى الموضوع حقته، حيث شغل الموت بقضاياها؛ الفناء، والعدم، والخلود لب الشاعر واستحوذ على قلبه فصرنا نرى خيوط الموت ورسله تنبعث مع كل بيت من أبياته وهذا يعود إلى حدة إحساس الشاعر بالموت وانفعاله العنيف به، ولا نبالغ إذا قلنا: إن فوزي المعلوف وجه جل طاقاته الشعرية وقواه النفسية في تناوله للموت، على أن هذا التوجيه العنيف للطاقات الروحية والنفسية كثيرا ما يودي بحياة الشاعر كما ترى نازك الملائكة، ذلك "أنه يستنفذ قواه الروحية والشعورية في بضعة سنين، ثم يقف لاهثا فجأة ويضطر إلى أن يموت"⁵⁰. كان انفعال فوزي بالموت هو أول طريقه إلى الموت المبكر؛ "لأن رصيد الإنسان من الطاقة العاطفية محدود بحيث إذا بلغ في صرفه انتهى إلى "إفلاس" انفعالي مبكر وهذا الإفلاس هو المؤدي إلى الموت"⁵¹. وقد مر فوزي المعلوف في رؤيته للموت، وموقفه منه، وتناوله له والتعبير عنه بثلاث مراحل.

المرحلة الأولى: خاف فيها الموت وارتعد منه، ورأى شبحة في كل صورة يراها، حتى تحولت الحياة إلى وهم بكل ما فيها، يقول:

كل هذي الحياة وهم وهذا الرسم وهم وما أنا غير وهم
غير أن الرسوم تبقى طويلا وأنا أمحى بروحي وجسمي⁵²

وهو على رغم تحقيره الدنيا وشقائه فيها ما زال يرى الموت عدوا يحاربه، يقول:

نصيبك من هذا الوجود مصائب وعمرك إن العيش صفتة خاسر
وداء تقاسميه وموت تحاربه
تقتضي سني العمر سببا لمطلب وتقتضى ولا يقضى الذي أنت طالبه
إذا وزنت لذاته ومتاعبه ومرجعته هذا الثرى وغيابه⁵³

⁴⁸ فوزي المعلوف، ديوان فوزي، ص 212.

⁴⁹ فوزي المعلوف، ديوان فوزي، ص 212.

⁵⁰ نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص 279.

⁵¹ نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص 280.

⁵² البدوي المنتم، شاعر الطيارة، ص 46.

⁵³ فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص 37.

ومثل هذا جاء في قصيدته "الشبح الهائم"⁵⁴ وهو يرى أن في الموت استعبادا، حيث يقود الموت الإنسان إلى قبره مجبرا دون اختيار منه، يقول:

أنا عبد الحياة والموت، أمشي مكرها من مهودها لقبوره⁵⁵

رفض فوزي كل أشكال العبودية وعلى رأسها الموت، الذي يذهب بالإنسان دون رحمة، وإذن منه، فهو يقطع الأرواح في أي وقت وعلى أي حالة، وهو من أجل ذلك رفض الزواج وحاربه، ونعى على الأمهات إنجابهن الأطفال فهن يلقين بهم إلى حيث الشقاء والبلاء والفناء.

يتمنى نقض الزواج من الناس
يلعن الأم تكثر النسل للرغبة
تحمّل الطفل في حشاها شهورا
فلا يجلبون أو يلبسوا
في النسـل ثم تشقى البنينا
ثم تلقيه للعذاب سنينا⁵⁶

ويتجى الشاعر الموت أن يتركه على قيد الحياة قليلا لينعم بوداع محبوبته، فيقول:

الـحـب؟ قـف يا مـوت واعطـف عـلى
دع مقلتي تبكي قبيل النوى
قلبي ودعه لحظة يخفق
تبكي على الورد، على الزنبق⁵⁷

يظهر الموت في فكر الشاعر في البيتين بمفهومه المعتاد كهادم للذات، ومفرق للجماعات، كما يبدو فيهما - أيضا- تمسك الشاعر بالدنيا، وتعلقه بجمالها، وحزنه وبكاؤه الشديد على فراق الجمال الدنيوي.

المرحلة الثانية: نراه يرحب بالموت مخلصا من آلام الدنيا ومآسيها، يقول:

ما وليد الآلام غير أسير
ضماقت الأرض في الحياة عليه
والورد وحده يحرر أسره
وكفنه في الموت أضيق حفرة⁵⁸
وصار فوزي لا يعبأ بالموت كالسابق، ولا يخشاه، فقد وصل إلى جوهر الخلود.

إنني شاعر بروحي، فوق الـ
إيه يا موت! لن تمس خلودي
موت تمشي بكل حيي وبغضبي
فأنا خالد بشعري على رغ
م زمان عن قيمة الشعر بغضبي!⁵⁹

ثم يناجي الشاعر الموت مناجاة الصوفية الذين يرون الموت معتقا للروح من أسر الجسد ورغائبه، يقول:

والآن ييا موت إلي اقترب
معتق نفسي من قيود الأسى
ييا مرجبا بالموثق المعتق
موثق جسـمي في الـمدى الضيق

54 صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف سيرته وأدبه وفنه، الملحق، ص 8

55 فوزي العلوف، على بساط الريح، ص 11-12.

56 صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف سيرته وأدبه وفنه، الملحق، ص 8

57 فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص 29.

58 فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص 75.

59 فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص 72-73.

هاكــا شـابـا ناضـرا، فاحتسـب
هاكــا قـلبـا نابضـا فـاخـنق
لم يبيـق لي في الأرض مـن بغيـة
ما الأرض إلا جنـة الأحمق⁶⁰

وقد ظهر ذلك الاطمئنان إلى الموت والدعوة إليه في الشعر الصوفي كما أن هذه النظرة المرحة بالموت متأثرة أيضا بالفكر الرومانسي ورفضه للتحكم المادي وقسوته على الإنسان... إن الشاعر الذي يخفق في تحقيق أحلامه مع الحياة، ويشعر ان كل ما شاده من أحلام جميلة كان محض سراب، يكتسب من إخفاقه إحساسا بالألم، وينشد معه الموت وحينئذ يصبح الموت غاية ينشدها الشاعر بعد إخفاقه في تحقيق تلك الأحلام، ومن هنا يعيش أيامه معذبا مهموما منتظرا مجيء لحظة الموت⁽⁶¹⁾

وهذه النظرة المغنية للموت بالترحيب والانتظار، والمستعذبة لتكرار ذكره، ليست خاصة فنية خاصة على فوزي المعلوف، بل هي إحدى خصائص الشعر العربي الحديث والقدم⁽⁶²⁾.

المرحلة الثالثة: نرى الشاعر فيها يستعجل الموت، محبذا الانتحار وداعيا إليه، يقول في قصيدة "المنتحر":

إنما القبر راحة الجسم من
آلامه والفؤاد من أكراده
كبري يا قبور حواءك ضيف
هو غـير الأحياء في أطواره
يذهب الناس مرغمين إلى القبر
ر وقد حواء بمملء اختيـاره
شاعر لا يرى الحياة سوى لـ
سل بحـيم والموت من أسـحاره⁶³

لقد تحول القبر في هذه المرحلة إلى راحة وسكينة وخلاص من أعباء ومعانات الدنيا، كما يلاحظ انتفاء فلسفة القدرية، وتقبله بانسراح لحكم الموت وبقضائه، بل وإقباله عليه، ودعوة إلى الخلاص به من حقارة الدنيا، لذا يجيز الشاعر الانتحار ولا يرى فيه عيبا ولا جرما، يقول في ذلك:

هجر العيش باحتقار وهـل في العـ
هيش شـيء يـدعو لغير احتقاره
كل ما يحتويه هم فهم
ينقضني بين ليلته ونهاره
إن عمر الشقاء عمر طويل
ومصـيب مـن يعتـني باختصاره
ليس عار في الانتحار مشـين
فهو خير من البقاء وعـاره⁶⁴

⁶⁰ فوزي المعلوف، *ديوان فوزي المعلوف*، ص 29.

⁶¹ انظر: طلعت أبو العزم، *الرؤية الرومانسية للمصير الإنساني لدى الشاعر العربي الحديث*، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م)، ص 76.

⁶² انظر في ذلك كلا من: طلعت أبو العزم، *الرؤية الرومانسية للمصير الإنساني*، ص 77. نازك الملائكة، *فضايا الشعر المعاصر*، (منشورات دار الآداب، بيروت)، 1962: 273، 276، 279، 280. رجاء النعاش، *أبولقاسم الشابي شاعر الحب والثورة*، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2003م، ص 65. نعمات أحمد فؤاد، *شعراء ثلاثة، إبراهيم ناجي، أبولقاسم الشابي، الأخطار*، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1987م)، ص 176. خليفة محمد التيس، *الشابي وجبران*، (ط 1، دار الثقافة، بيروت، 1976م)، ص 103. أبولقاسم الشابي، *ديوان أغاني الحياة*، (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2002)، المقدمة، ص 20. وفي العصر العثماني وجدنا النظرة نفسها عند كثير من الشعراء في تلك المرحلة، انظر في ذلك الرثاء عند الدكتور عبد اللطيف في حديثه عن اتجاهات الشعر في مصر العثمانية، دار الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015 م، ص 49 - 59، اتجاهات الأدب العربي في القرن الحادي عشر الهجري في مصر وبلاد الشام، للدكتور / عبد فتحي عبد اللطيف، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الآداب، القاهرة، 2006م، ص 100 - 120

⁶³ هكذا الأبيات: انظر: فوزي المعلوف، *ديوان فوزي المعلوف*، ص 35، وكذلك: صموئيل عبد الشهيد، *فوزي المعلوف سيرته وفنه وأدبه*، ص 130، وكذلك ملحق الدراسة بقصائد الشاعر، ص 24.

⁶⁴ هكذا الأبيات: انظر: فوزي المعلوف، *ديوان فوزي المعلوف*، ص 35، وكذلك: صموئيل عبد الشهيد، *فوزي المعلوف سيرته وفنه وأدبه*، الملحق، ص 24، مع اختلاف في البيت الأول في حرف العطف، ففي الديوان "وهل" وفي دراسة صموئيل "فهل".

إن تبرم الشاعر من الحياة، ورغبته في الخلاص منها، والتحرر من عبوديتها، جعله يتقبل الانتحار، بل ويشجع عليه؛ لأنه يختصر عمر الشقاء الطويل للإنسان.

وليس الموت والقبر طريقا إلى التحرر من العبودية، ووسيلة من وسائل الراحة والخلاص من الآلام فحسب، وإنما في الموت خير عميم للبشرية؛ لأن ذلك الإنسان الشرير الذي أفسد الأرض، ويذر فيها الشقاء، حين يموت يتحول إلى قوة مغذية لا تضن بغيرها على النبات، وبالتالي على الكون:

وهو لا ينفـع البسـيطة إلا حين يمتصه الثرى فيغذي
حين يشوي في القبر بين رحابه منه، ما في الأدم من أعشابه⁶⁵

تحول الموت في هذه الأبيات من صيغة وجود إلى صيغة وجود أخرى؛ فهو يصير غذاء للنبات، وتحولا من شر إلى خير. فالإنسان إذ كان حيا كان يدوس على الأزهار، ويظأ أوراقها بأقدامه مع أنه يغذيها بدمه ولحمه وعظامه عند موته، فخيره إذا ينتج من موته، وفي ذلك تحقيق لإحدى فكر الخير إذ إن الإنسان الذي سبب الدمار في حياته أصبح الآن مصدرا للجمال وغذاء للزهور.⁶⁶

ثم ترتقي العلاقة بين الشاعر والموت فنجد فوزي يشترك في الموت؛ فالموت صار محرر روحه ومخلصها من ظلمة الجسد، وقيود المادة، يقول فوزي المعلوف داعيا الموت ومرحبا به:

والآن يـا مـوت إلي اقـترب يـا مـرجبـا بـالموتق المعـتق
معتق نفسي من قيود الأسى موثق جسمي في السمدى الضيق⁶⁷

5. التأثير بالمذهب الرومانيكي: ومن العوامل القوية في بروز ظاهرة الحزن، ونزعة التشاؤم وتعالي صيحات الألم في شعر فوزي المعلوف تأثره بالنزعة الرومانسية، فقد صادفت اتفاقا مع طبيعته، وهوى في نفسه، وهي "نزعة تقديس الألم، وتمجد الحزن، وتسمم بالأسى والكآبة، والانطواء والبأس والتشاؤم والتبرم"⁶⁸.

كانت الرومانسية عند فوزي متنفسه للتعبير عن غريمته وآلامه وأحزانه، فراح ينوح ويمجد الألم الذي هو في نظر الرومانتيكيين مدعاة للكشف والإبداع، يقول (دى موسىه): "إن أبداع الأغاني ما تسربل بالأسى"، كما أنه يرى أن الألم والحزن يهبان العظمة والخلود لصاحبهما يقول: "لا شيء يجعلنا عظماء إلا ألم عظيم"، وهو القائل: "كل ما بقي لي من نعيم الحياة أي قد بكيت مرارا"⁶⁹. وقد آمن شاعرنا بهذا المعتقد الرومانسي، ففاضت عيناه بالدموع الغزيرة الحارة التي تحمل كل صور التشاؤم والحيرة والضيق والغربة، لما صادفه من محن قاسية كانت تصارع لإيمانه، وتحدد حياته، فهو عندما يتحدث عن الشاعر نراه يتحدث عن روحه المختلفة عن غيره من بني البشر فهو دائم التحليق في عالمه السماوي، يقول:

⁶⁵ فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، ص 26.

⁶⁶ يبدو تأثر فوزي أو تشابهه مع عمر الحيام في قوله:

لم ينم في الصحراء روض شقائق..... إلا وكان دما جرى لأمر

وكذلك كل وريقة يبنفسح..... حال بدا زما نخذ غير (عمر الحيام، رباعيات الحيام، تعريب، أحمد الصافي النحفي، بيروت، رباعية رقم 175، ص 63)

وقول في موضع آخر: كل عشب يبدو بضفة نجر ... قد نما من شفاه ظني أفر

لا تطأ ويحك النبات احتقارا ... فهو نام من مزهر الخند نضر (الرباعيات، رباعية رقم 133، ص 49)

⁶⁷ هكذا البيتان: انظر: فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، ص 29، وكذلك: البدوي المثلثن شاعر الطيارة، ص 42، وكذلك: صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف، سيرته، وفنه، وأدبه، الملحق، ص 6.

⁶⁸ حسن جاد، *الأدب العربي في المهجر*، ص 263.

⁶⁹ محمد مصطفى هدار، *التجدد في شعر المهجر*، ص 115.

لست من عالم التراب وإن كنت
أنت من عالم بعيد عن الأرض
تقمصت بالتراب عليه
يفيض الجلال عن جانبيه
نسمة الشعر أنت فيه تبتلين
أرىح الشعر عور في بردتيه⁷⁰

يرفع فوزي الشاعر فوق بقية البشر، وينسبه إلى عالم السماء الذي يناسب أرواح الشعراء وخيالهم، ولكن هذا الاختلاف، وذاك التميز لم يصب الشاعر إلا بالألم، ولم يزد إلا شقاء، فالشاعر في حالة اغتراب دائمة عن ذلك العالم الحسي المادي البغيض، وهو ما كساه عبوساً، وألبسه يأساً لا يزول ولا ينقطع؛ ففي قصيدة خصصها لتصوير حال الشاعر يسميها "دولة الشعر أتعس الدول"⁷¹، يتكلم فيها عن نفسه، ويصف فيها تعاسة الشاعر وشقائه، رغم عظيم عطايه وتأثيره في كل من حوله، ويذكر فوزي بحزن الشاعر وشقائه الموروث منذ عصور الشعر الأولى، وكأنه قدر للشاعر لا يمكنه الفرار منه يقول فيها:

أسكر الناس وهو بينهم
هم يتلون آه من الطرب
فأقد الزهو حائب الأمل
وهو يتلو آهها من الملل
إن هذا، وأنت تعرفه
شاعر الأملس شاعر الأزل
كان أشقى السورى بحالته
وسيبقى كذلك ولم يزل
ويعلي الشاعر من قيمة الألم والدمع ويراها مما يظهر الجسد، ويغسل البدن مما علق به من أدران الدنيا، وشهوات الحس:
غسلت عينه بما سكتبه
من ندى الدمع كل أدران نفسه
والنظلى قلبه فطهر بالآ
لام ما دنسته شهوة حسه⁷²

6- إخفاقات الحب: من يقلب صفحات ديوان فوزي المعلوف، ويتصفح قصائده يجد أن الشاعر قد تعذب في جحيم الحب، أو أنه عاشه لونا من ألوان التمني على غرار كبار الرومانتيكين، وفي حديث فوزي عن حبيبته شغلته ثلاث حالات من الحبيبية، هي: الأولى: كتمان الحب داخل القلب وعدم إفشائه، والثانية: الحديث عن لحظة فراق الحبيبية ووداعها، والثالثة: وصف الحبيبية، وسأكتفي بالحديث عن الحالتين الأولى والثانية، مراعاة لمساحة البحث ولملءمتهما لفكرة الدراسة.

الحالة الأولى: كتمان الحب وعدم إفشائه: يتميز فوزي بحساسية شديدة في علاقته بالمرأة، قد تكون هذه الحساسية خوفاً من الفشل أو خوفاً على قلبه من صدود الحبيبية، وقد يكون للحفاظ على الجمال الروحي للحب في بقائه شعوراً نقياً بعيداً عن رغائب الجسد وشهوات النفس، فنراه في بواكير كتاباته يتكلم عن الحب فيقول:

حب كتمت عن العيون وجوده
مازلت أخفيه ويفضحني الضنى
ولو أنهما علمت به لم تهجع
أبدا فأظفئه بمساء الأدمع
والقلب مشتمل الجوانب خافق
يحيى الحياة بأننة المتوجع⁷³

يميل الشاعر في حبه إلى العفة وطهر العلاقة وسموها عن رغائب الجسد وشهوات النفس، ففي قصيدته "الحب الصامت" نجد هذا التكتم في الحب، والحرص عليه في أعماق قلبه دون البوح به، مع خشوع ووله به، يقول:

تبوح لها بالحب عيناي إنما
لساني يستحي فلا يتكلم

⁷⁰ فوزي المعلوف، على بساط الريح، ص 9-10.

⁷¹ فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص 51.

⁷² هكذا البيتان: انظر: فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص 151، وكذلك: البديوي الملمم، شاعر الطيارة، ص 126.

⁷³ صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف، سيرته، وقته، وأدبه، الملحق، ص 1.

خليلبي ذاك الصمت من أدب الهوى ومن أدب العشاق ذاك التكميم⁷⁴
فالشاعر رغم اتقاد الحب، وتبادل العشق، والتهاب نيران الشوق، مازال يقدم أدب الهوى على رغبة الحب، ومازال يعلي من عفة النفس والحب العذري الذي يهتم بالروح على الجسد، كما أن التكميم يشعل اللهب أكثر، ويزيد الشوق، ويضعف التعلق، وتبقى معه الصورة الزاهية النبيلة النقية للمحبوب في قلب الحب وهو ما يناسب رومانسية فوزي.

الحالة الأخرى: وصف لحظة الفراق: أكثر الشاعر من الحديث عن لحظة الفراق، لما لهذه اللحظة من مشاعر حزينة تهيح النفس، وترققها، وتوجع القلب وتؤلمه، ولما تحملها كلمات النوى، والبين، والفراق، والبعد، والوداع من دلالات حزينة مفعجة في تراثنا الشعري، ولما تحدثه في النفس من شجو وأسى تنهمر على إثره الدموع، وبين القلب له، وهو ما يتلاءم مع نفسية الشاعر وتوجهه الرومانسي⁷⁵. ومن قصيدته "ساعة البين" التي يتحدث الشاعر فيها إلى القطار الذي تستقله حبيبته، أمرا القطار بالتوقف عن الحركة، وعدم الامتثال لأوامر نيران الفحم التي تحترق فيه؛ لأن داخل صدر الشاعر نيران أشد اشتعالا وحرقة، يقول:

رويـدا قطـار الشـؤم حـتام تـلتـوي وتنجد في عرض السبلاد وتتهم
مكانـك لا تنقل عن الخط قطعة ولا تتحسرك إن ذلكك أسلم
سلبت التي كانت لقلبي نعمة ونورا لعيني تحتليته فتنعيم⁷⁶

لقد حول الشاعر القطار إلى خصم يصارعه على محبوبته، ويريد أن يختطفها منه، فيعقد مقارنة بينهما، يؤكد الشاعر من خلالها سيطرة الحب على تلابيب فؤاده، وأغوار نفسه، وأن هذا الحب أكسبه شجاعة المواجهة من أجل الحفاظ عليه. فالشاعر يعلي من وقع الحب على النفس، ويعلي من تأثيره على الحب حيث يمنحه قوة المواجهة للماديات والمتغيرات التي أوجدتها المدنية والتي اجتاحت الحياة الإنسانية فانقضت من براءتها، وأحالتها إلى حياة قاسية موحشة.

7- تأثر فوزي المعلوف بأبي العلاء المعري: ومن الأسباب القوية لظهور ظاهرة الحزن ومسحة التشاؤم في شعر فوزي المعلوف اطلاع الشاعر على شعر أبي العلاء المعري، وتأثره به، بل واتخاذ فوزي المعلوف أبا العلاء مثلا يجب الاقتداء به فهو رسول الشعر العربي الذي يجب الافتخار به والاعتزاز بشعره، لقد أجل فوزي أبا العلاء، وأعجب به إعجابا كبيرا، دفعه إلى محاكاته والاقتراب منه وترديد آرائه وأفكاره أحيانا كثيرة، ففوزي لم يحمل لأحد من شعراء العرب احتراما ولا تقديرا ولا حبا مثلما حمل لأبي العلاء المعري.

وقد أعلن فوزي المعلوف تأثره بأبي العلاء، وذكره في شعره، فقد تمثل الشاعر الروح العلائية وتمصصها تمصص الحب الوله، حتى ليتمكن لنا أن نقول: إن فوزي المعلوف من أكثر الشعراء العرب المعاصرين تأثرا بنفسية أبي العلاء وفلسفته وتشاؤمه وشككه، فقد انطبقت نظرة الشاعرين إلى الدنيا فهي مبعث الألم ومنبته، يقول فوزي:

ألم كلها الحياة فلا تضحك ثغرا إلا لتبكي عيوننا⁷⁷

⁷⁴ فوزي المعلوف، ديوان فوزي، طبعة مؤسسة هنداوي، ص 67.

⁷⁵ نظرة واحدة في عتبات العنوان لقصائد الشاعر كفيلة لكشف وتوضيح تلك الطبيعة الرومانسية الحزينة لنفسية فوزي، فعندما يتحدث فوزي المعلوف عن الحب يختار لقصائده عناوين مؤلمة حزينة مفعجة، مثل: "ساعة البين"، "الزين" انظر: البدوي الملثم، شاعر الطيارة، على الترتيب، ص 52-53، ص 53-54. وقصائد "غاية العالم" و"الحب الصامت" و"الحب يكبر بالصدود" انظر: فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، طبعة مؤسسة هنداوي، على الترتيب، ص 29، 67، 79.

⁷⁶ البدوي الملثم، شاعر الطيارة، ص 52-53.

⁷⁷ صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف، سيرته، وأدبه وقته، الملحق، ص 8.

وتعد مطولته "على بساط الريح"، و"شعلة العذاب" من أكثر كتاباته التي تقطر بالروح العلائية، ومن مقاطعه "في شعلة العذاب" التي يظهر فيها التأثير العلائى بتشاؤمه أوضح ما يكون قوله:

ليت شعري لمن بسـمتم؟ أـلآآي
عـلى من بـكيتـم؟ أـلـعلى الـراـحـل
يولـد الـطفـل للـعـذاب، وهـذـي
إن من جـاء مـهـدـه مـكـرـها مـضـي
"تـعـب كلـها الحـيـاة" وهـذـا
إلى الكـون مـسـتـهـلا بـعـيـره!
عـنـه، وـزادـه مـنـه حـسـره
سـنة الـدـهر وقـي الـطفـل شـره
إلى لـحـدـه غـدا وهـو مـكـره!
كـل ما قـال فـيـلسـوف المـعـره⁷⁸

الفصل الثاني: الدراسة الفنية

ويتناول مبحثين، هما، الأول: اللغة والأسلوب. الثاني: الصورة الشعرية.

المبحث الأول: الألفاظ والأساليب

أولاً: الألفاظ: الألفاظ الشعرية هي أداة الشاعر في التعبير عن ذاته، ونقل ما يدور في فكره، وإيصال ما يعتلج به صدره، فلكل لفظة دلالتها الخاصة. والألفاظ كما يرى العقاد: "رموز يفتن كل منها بخواطر وملابس تتيقظ في الذهن متى طرقت ذلك اللفظ، ولا يشترك فيه معه لفظ آخر، وإذا ترادفا في ظاهر المعنى، فملتصحات لا تتشابه في المدلول تماماً"⁷⁹.

وعلى أساس اختيار الألفاظ الشعرية تتشكل بنى الشعر المختلفة، تقول إليزابيث درو: "العمرى إنما عملية شاققة، فعلى الإنسان أن يغرق نفسه في الألفاظ، أن يغوص فيها حقيقة لا مجازاً، حتى يتشكل اللائق المناسب منها في الصورة الشعرية"⁸⁰. ومن يطالع شعر (فوزي المعلوف) يجد أن ألفاظه تمثل نفسية أتم تمثيل، وتعكس طبيعته، وتنقل فكره، وتجسد رؤاه وتصوراتها؛ فألفاظ الشاعر قطعة قد قادت منه روحاً ووجداناً وفكراً وشعوراً، كل لفظة هي نبضة من قلبه تتدثر بوميض روحه، لتجسد لنا تجربة الشاعر وما يعايشه، ويمكن تقسيم ألفاظ الحزن وما يتعلق بها من حقول إلى الآتي:

1- حقل ألفاظ الحزن⁸¹: من شعره الذي يتحدث فيه عن حزنه قوله في النشيد السادس من مطولته (على بساط الريح) والذي سماه (رمز الألم) يرسم فوزي المعلوف صورة حزينة كئيبة للشاعر (فوزي نفسه) الذي صار رمزاً للألم وعنواناً دالاً عليه، وهي صورة إسقاطية من قبيل ذكر العام ويراد به الخاص، يقول الشاعر:

انظـر يـهـ يـمـشـي وفي خـطـواتـه
بـقـوام كـأن قاصـمة الظـهـر
وجـبـين ألتـقت عـلـيـه شـجـون
ألف الـيأس قلبـه، فهـو والـيأس
إذا الـيأس صـد عـنـه قلبـيلا
نـنـزوات مـن الأـلم
أناخـت عـلـيـه حـمـلا ثـقـيلا
الـنفس ظـلا مـن العـبـوس ظـلـيلا
يـحـياكي بـثـنـة وجمـيلا
راح بـيـكـسي عـلـى نـسـواه طـويلا

⁷⁸ فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص75.

⁷⁹ عباس محمود العقاد، المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، (ط1، دار الكتاب اللبناني، 1983م)، ص24، ص23.

⁸⁰ إليزابيث درو، الشعر كصنعة وفن، ترجمة، إبراهيم محمد الشوباشي، (ط1 بيروت 1961م)، ص24.

⁸¹ ومن الألفاظ التي ذكرها الشاعر في شعره - مع كثرة تعدد بعضها-: (حزن، هم، هموم، غم، نكد، تنكيد، أكابيد، كيد، كبود، آلام، أوجاع، أكدار، أضلاع، متاعب، مصائب، نفث، زفير، نزع، النظى قلبه، تذيب، راعي، تقاسي، تحارب، تأسى، تحطم، أرثي، أندب، الكلال، أشقى، شقاء، شقرة، فشل، معدم، بمنهن، مربع، هفي، منفع، صادي، عليل، مريض)

حائر الطرف، شارد الفكر، يحكي
مدلجا في الظلام ضل السبيل
تاه في عالم الخيال، فضاعت
نفسه وهي تنشد المستحيلاً⁸²

نجحت ألفاظ الشاعر في رسم تلك الحالة الشاحبة للشاعر المثيرة للشفقة، وما يملأها من حزن وهم، وما يسيطر عليها من يأس وإحباط من تحقيق أمانيه نعص عليه حياته، وبدل حاله، وأفقدته لذة الشعور والتمتع بريعان شبابه، فقد حلت الشيخوخة محل الشباب، والضعف محل القوة، فانحنى الظهر لكثرة الهم، وثقل أعباء الحياة ومشاكلها، وارتسمت الشجون على جبين الشاعر فأبدلت نضارته تجاعيدا سبقت أوامها، وقد تميزت ألفاظه بالوضوح والبساطة، وتجنب الألفاظ الوحشية والغريبة، فلغته أقرب إلى اللغة اليومية منها إلى اللغة المعجمية، ولا مشاحة في بساطة اللغة وسهولتها مادامت قادرة على نقل معانيها ودلالاتها وتحقيق منشودها، ومثل هذه الألفاظ التي تتحدث عن الحزن والألم، والتي تستبطن نفسية الشاعر وتكشف شخصيته، وتعبّر عن شعوره وانفعالاته كثيرة فهي تغلب على جل قصائد الشاعر، وتعد مطولنا "على بساط الريح" و"وشعلة العذاب" - التي لم يكملها لوفاته- أهم أشعاره التي تعبر عن ذات الشاعر وتكشف لنا عن عواطفه وأفكاره.

2- حقل ألفاظ البكاء⁸³: يستفز الحزن مدامع العين فنهدر منها الدموع الحارقة لينفس بما الشاعر عن أوجاعه، وقد أكثر الشاعر من تكرار استعمال الفعل بكى مع اختلاف الضمير والزمن، كما أكثر من تكرار لفظة الدمع. ومن حديث الشاعر عن البكاء، قوله:

إيه لبنان! كم بكيت وتبكي
بين عهد مضى، وعهد جديد!
كنت تبكي فيه وهما أنت تبكي
ه على رغم يؤسه المعهود⁸⁴

لقد كان الوطن بحالته المتردية وغربة الشاعر عنه، وحنينه إلى وطنه وتشوقه إلى عودة الوطن في صورة ماضيه المشرفة حيث المجد والحضارة والأزدهار أحد أكبر الأسباب في بكاء الشاعر وحزنه وتشاؤمه، فالشاعر يقر أن الوطن كثيرا ما تسبب في إيلاسه وبكائه فكما كان سببا في بكاء الشاعر بمحجته منه وظلمه فيه، صار يبكي عليه (أي الوطن) شقاءه وبؤسه الذي صار سمة مميزة لوطنه عن غيره من الأوطان، ولكي ينقل لنا الشاعر آلامه مما أصاب وطنه، نجدد يكرر الفعل (بكى) أربع مرات ما بين الماضي والمضارع، كما استعمل التقابل بين (مضى، وحديد) ليدلل على سبب هذه الحزن وفجيئته بمانزل بوطنه، وكذلك استعمل الشاعر لفظة (بؤس) ووصفها بالمعهود ليشير إلى طول زمن البؤس التي سقط فيها (لبنان) حتى صارت سمة له.

3- حقل ألفاظ التشاؤم واليأس⁸⁵: تؤدي شدة الحزن ودوامه إلى حالة من التشاؤم تسيطر على الإنسان، وقد بدا ذلك على معجم ألفاظ الشاعر، ومن نماذج ذلك قول الشاعر:

ألف اليأس قلبه فهو واليأس
يحياكي بشينة وجميلا
وإذا اليأس صد عنقه قليلا
راح بيكي على نسواه طويلا⁸⁶

صورة توضح إلى أي مدى امتلك اليأس الشاعر وسيطر عليه، لقد انفراد به الشاعر أليفا وحزينا، يشفاق إليه عن رغبة، وينشده كلما نأى عنه، وهو سعيد متلذذ بمجده الألفة فلا يريد من اليأس هربا، ولا يبغى منه نجاة، ولذلك نجد الشاعر يكرر لفظة (اليأس) ثلاث مرات، هذا مع استعمال الفعل (ألف) الذي زاد طبيعة الارتباط بين قلب الشاعر واليأس، كما استعمل الفعل

82 هكذا الأبيات: انظر: فوزي المعلوف، على بساط الريح، ص 17-18، وكذلك: البديوي الملتهم، شاعر الطيارة، ص 102.

83 من ألفاظ هذا الحقل في ديوان الشاعر (بكي، يبكي، بكاء، باكيا، دمع، دموع، مدمعك، مدامعي، ماتقي، مقل، محجريه، صرخوا، نوح، عويل)

84 فوزي المعلوف، ديوان فوزي، ص 20.

85 من ألفاظ اليأس في الديوان: (اليأس، الوهم، شؤم، المستحيل، يومه، وكر، بؤس، نعوب، شبح، عبد، قبضة العبودية، الاستعداد، خدم، أسير، رق، أعمى، عمياء، مكروها، مكرو، مرغما، مرغمين، رغبه، بالرغم منه، مقودا، مقادا).

86 فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص 102.

(بحاكي) الذي يدل على تشبيه العلاقة بين قلب الشاعر واليأس بعلاقة الحب التراثية بين (جميل وبثينة)، واستعمل ألفاظ (اليأس، صد، ييكي، نوى) في البيت الثاني في أسلوب شرط تحكمي حزين يفيد اعتياد الشاعر على اليأس حتى أصبح لا يتحمل فراقه، فصد اليأس عن قلب الشاعر يدمي عينيه ويصيبه بالحزن.

4- حقل ألفاظ شرور الإنسان⁸⁷: ذكرنا أن الشاعر ممن يرون بشروية الإنسان مادام يعيش فوق الأرض، وأن شره ينتهي بموته، ومن أمثلة حديث الشاعر عن شرور الإنسان، قوله:

قالوا تقدمت الشعوب فقل لهم	هَذَا التَّقَدُّمُ لِلَّهِ سَلَاحٌ رَوَّاحٌ
ما زال قتل الناس شرعا جائزا	لَا أَمْنٌ نُوْمَلُهُ وَلَا إِصْلَاحٌ
أيمن التمردن يا دعاة وجوده	وَالْأَرْضُ يَحْضَبُهَا الدَّمُ السَّجَّاحُ؟!
لم تندمل فيها جراح شعوبها	إِلَّا لِتَخْلِفَهَا هُنَاكَ جِرَاحٌ
إن كان هذا في الحياة تمدنا	فَلِيَهْنَأُ الْقُرُورِيُّ وَالْفِجْلَاحُ ⁸⁸

ظل فوزي الملعوف في كل شعره يردد تحوفا من الإنسان، ويراه سبب كل المآسي التي تحدث للإنسانية وللكون؛ فالإنسان - كما رسخ في عقيدة الشاعر - شرير، ولا يضمن قلبه خيرا، ولا يدبر إلا شرا، ولا يحوك إلا مكرا، وأن هذه الطبيعة لا تفارقه أبدا مادام يعيش، وأن شره يزيد مع مدنيته المزعومة ولا يقل كما يدعي البعض، ولذلك نجده يؤيد فكرته في الأبيات بما يدل عليها من ألفاظ من قبيل: (هلاك، قتل، لا أمن، لا إصلاح، دعاة، يحضب، الدم، السجاح، تندمل، جرح، جراح)، وقد استهل الشاعر الأبيات بالفعل (قالوا) ليدل على الادعاء وعدم صدق ما قالوه وزعموه، كما استعمل نفي الأمن والإصلاح للإنسان (لا أمن نُومله ولا إصلاح)؛ ليؤكد يأسه من إصلاح هذا الإنسان الذي جبل على الشر فلا أمن في ظل بقائه حيا.

5- حقل ألفاظ الموت⁸⁹: لا تخطئ العين لمن يقرأ شعر (فوزي) أن الموت مثل قضيته الميتافيزيقية الأولى، فلم تشغل الشاعر قضية مثلما شغله الموت، ولذا نجده استعمل لفظة الموت ومرادفاته ومتعلقاته مع تكرار قل نظيره، وقد قمت بإحصائية لتكرار لفظة الموت وما يرتبط بها، فجاءت كالتالي:

الموت	الردى	الفناء	الحتف/حتوف	راحل	القبر	لحد/لجود	نعش	كفن/مكفن	مدفون
28	9	2	2	2	16	2	3	3	2

وبقية الألفاظ وردت مرة واحدة، وبمجوعها نجد أن لفظة ألفاظ الموت وما يرتبط بها وردت 69 مرة في إنتاج شاعر مات شابا ولم تكتمل تجربته، هذا بدون إضافة الألفاظ التي تقابل الموت وتتصل بها مثل الحياة والعيش، والبقاء، والخلود وغيرها، وهو ما يثير ويدلل مدى استحوذ موضوع الموت على فكر ووجدان الشاعر وتأثير كل ذلك على شعره، ومن نماذج الشاعر التي تناول فيها الموت، قوله:

نصيبك من هذا الوجود مصائب	وَدَاءُ تَقَاسَمِيهِ وَمَوْتٌ تَحَارِيهِ
تسمر بمولود، وتأسى لراحل	وَوَطَالَعَهُ رَهْمَنُ الْفَنَاءِ وَغَارِيهِ
لعمرك إن العيش صفة خاسر	إِذَا وَزَنَّتْ لذَاتِهِ وَمَتَاعِبِهِ

⁸⁷ من ألفاظ هذا الحقل الشائعة في الديوان: (شر، شرور، جور، ظلم، جبار، تكيل، اكساح، جحيم، ويل، نير، أذى، استعباد، غدر، غادر، مراوغ، مظالم، مفسد، مقلق، عاث، غر، هربا، يستعمر، لظى، حراب).

⁸⁸ فوزي الملعوف، *ديوان فوزي*، دار الريحاني، بيروت، 1975م، ص 155، 154.

⁸⁹ من ألفاظ هذا الحقل الشائعة في الديوان: (مات، موت، الموت، الممات، مانت، مت، ميت، ميتا، موتي، راحل، الفناء، الميتة، الردى، الحتوف، صريع، هلاك، رفات، قبر، حفرة، نعش، لحد، مدفون، مدفونة، مسحى، مئوى، ضجيع، كفن، مكفن، المدفون، تولى، بئوى، يقضي، يقضي).

يمر لمامنا كالتخيال صفاؤه
 وتقتضي سني العمر سببا لمطلب
 عليك - ما بقيت - نوابه
 فتقتضى ولا يقضى الذي أنت طالبه
 فما أحقر الدنيا وأشقى نزيلها
 ومرجعته هذا الثرى وغيابه⁹⁰
 وقد استعمل الشاعر ألفاظا تدل على قلقه الدائم من الموت وحريره في فهم فلسفة وجوده، ومنها: (نصيبك، وجود، مصائب، داء، تقاسي، موت، تحارب، تأسى، راحل، رهن، الفناء، خاسر، متاعب، نواب، تقضي، أحقر، أشقى، نزيل، الثرى، غياهب) ، وقد استعمل الشاعر صبغة الجموع في (مصائب، متاعب، نواب) ليدل على كثرة معاناة الإنسان، كما استعمل المقابلة بين (تسر، وتأسى)، و(مولود، راحل)، و(طلعه، غاربه)، و(لذاته ومتاعبه)؛ ليزيد من قتامة صورته عن الموت، ويقنع متلقيه برؤيته للموت، وليؤكد فقدان الحياة لقيمتها بسبب وجود الموت الذي يفسد على الإنسان حياته ويقضي على أي أمل له.

ثانيا: الأسلوب:

يأخذ الأسلوب الشعري في مجال الدراسات الحديثة مكانة مهمة، والأسلوب اختيار واع لمفردات اللغة وتراكيبها وأبعادها، "فضغط الرصيد المعجمي على المتكلم أو الشاعر يتناسب عكسيا مع تقدمه في سلسلة الكلام، ومعنى ذلك أن الرصيد يتزاحم بأفعاله وأسمائه وحروفه على لسان المتكلم عندما يهيم بالكلام، فإذا انطلقت الجملة على لسانه، وبدأها بفعل مثلا، انسحبت كل الأفعال من الضغط، وبقيت الأسماء والحروف، وهكذا كلما تقدمت سلسلة الكلام، خف الضغط"⁹¹، والأسلوب كما يعرفه (أحمد الشايب) هو: "الصورة اللفظية التي يعبر بها عن المعاني أو نظم الكلام وتأليفه لأداء الأفكار وعرض الخيال، أو هو العبارات اللفظية المنسقة لأداء المعنى"⁹²، وقد اعتمد (فوزي المعلوف) في نقل تجربته وتصوير أحزانه على أسلوب الخبر والإنشاء.

أولا: الأسلوب الخبري:

وما يجب أن يكون واضحا منذ البداية أن الشعر في عمومه إطار حسن لاحتضان مختلف الأساليب فإذا كان "الخبر يمثل اللغة في جانبها القار فإن الإنشاء يمثلها في جانبها المتحرك، فالأساليب الإنشائية أبرز مظاهر اللغة التي تعبر عن حيويتها"⁹³، وقد أكثر الشاعر من توظيف الأسلوب الخبري، ويعود ذلك إلى التحرية الحياتية الخاصة بفوزي وبحساسية نفسه وتفاعلها وتأثرها بمهذ الأحداث والتجارب التي عاشها بنفسه أو شاهدها في بيئته سواء في موطنه أو مهجره، كما يعود ذلك إلى تأثر فوزي بالقضايا الفكرية التي دفعته كثيرا إلى اتخاذ موقف أو تقديم تعريفه لرؤاه وأفكاره، وهو ما يناسبه الأسلوب الخبري، ومن أمثله في ذلك تعريفه للإنسان، فهو عندما يتحدث عن طبيعة الإنسان وطبيعة الشر فيه، نجد يعرف الإنسان بالأسلوب الخبري فيقول في نشيده العاشر من مطولته "على بساط الريح":

هو في الأرض حنفة من تراب
 هو من نفخة كفت لتجليه!
 فأبوه طنين ومساء
 وتكفسي بذاقها لاحتجابه
 والأرض، يغمدو مصيره لترايبه⁹⁴
 وكما كان أصله من تراب

⁹⁰ فوزي المعلوف، ديوان فوزي المعلوف، ص 37

⁹¹ محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، لونهمان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994، ص 187.

⁹² أحمد الشايب، الأسلوب، مكتبة النهضة المصرية، ط8، 1991، ص 46.

⁹³ محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1996، ص 349.

⁹⁴ فوزي المعلوف، على بساط الريح، ص 23.

اعتمد الشاعر على الأسلوب الخبزي في تأكيد طبيعة الشر المتأصلة في الإنسان والملازمة له طالما بقي حيا، ولا تفارقه تلك الطبيعة الشريرة إلا بموته، فالموت فقط هو القادر على تطهير الإنسان من شروره، وتخليص الحياة من آثامه، وقد نجح الشاعر في نقل تصوره، وتقدم رؤيته بعيدا عن التقريرية والمباشرة، ساعده في ذلك صورته البيانية المعبرة عن وجدانه وقلقه من الإنسان. كما استعمل الشاعر الأسلوب الخبزي في حديثه عن بعض قضايا الإنسان الفكرية مثل قضية الحرية والجزيرة حيث نراه يوظف الأسلوب الخبزي لنقل رؤيته وتقدم حججه التي تدعم موقفه وثبتت صحته، يقول:

أنا عبد الحياة والموت أمشي مكرها من مهودها لقبوره
عبد ما ضمت الشرائع من جور يخطط القوي ككل سطوره
أنا عبد القضاء، تمألاً نفسي رهبة من بشيرته ونذيره
أنا في قبضة العبودية العمياء أعمى مسير بغروره!⁹⁵

اعتمد الشاعر على بنية تركيبية تقوم على الجملة الاسمية البسيطة المكونة من مبتدأ معرفة وهو الضمير (أنا) والضمير أعرف المعارف، وخبر مفرد، والضمير هنا يعتبر أداة ربط يفيد الوحدة، مما يعكس وحدة الشكل الذي تتوافق ووحدة المضمون المتمثلة في العبودية. فالإنسان عبد، يعيش العبودية لأسياد أكثر، ولا يملك في أطوار عبوديته أن يرفض هذه العبودية أو أن يخرج عليها، فهو عبد الحياة والموت لا يملك رفض الجمي إلى الحياة أو الخروج منها، وهو عبد الشرائع التي تستعبده بالترغيب والترهيب، فهو يعيش في الحياة أبدا أعمى، منقادا لأعمى مثله في كون كل ما فيه أعمى.

كما استخدم الشاعر الأسلوب الخبزي في التعبير عن نظرتة للحياة وتشاؤمه منها، ونظرتة إلى الحياة، وبخه المستمر عن وسيلة خلاص ومهرب، يقول فوزي المعلوف معلنا نظرتة إلى الحياة:

ما وليد الآلام غمير أسير والوردى وحده يحرر أسره
إن من جاء مهده مكرها يمضي إلى لحده غدا وهو مكره!
من يموت ألف مرة كل يوم وهو حي، يستهون الموت مره!
تعيب كلها الحياة وهذا كل ما قال فيلسوف المعره!⁹⁶

فالشاعر يقدم وجهة نظره في الحياة وفلسفته فيها التي بلغت حد الاعتناق والمذهب، ومن ثم اعتمد الشاعر في ذلك على بنية التركيب الخبزي المؤكد بوسائل متنوعة ليؤكد لنا ويدلل صواب رأيه، وصدق معتقده، فالببيت الأول يؤكد بأسلوب القصر والثاني يؤكد بأن الناصبة والأخير يأتي الشاعر فيه بتضمين شاعر البؤس والشقاء في التاريخ العربي أبي العلاء ليؤكد أن معتقده ليس جديدا قاصرا عليه، بل هو فلسفة ومعتنق قدم له جذوره المتشعبة في التراث العربي والإنساني.

ثانيا: الأسلوب الإنشائي:

هو أسلوب الكلام الذي لا يصح أن يوصف قائله بالصدق أو الكذب، والإنشاء طلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب، ويعطي الأسلوب الإنشائي الشعر حيوية، حيث يتمتع بالقدرة على جذب انتباه المتلقي بواسطة الصور التي يجيء عليها، مثل: التمني، والاستفهام، والأمر، والنهي، والنداء، والشرط، والقسم، والدعاء، والتعجب، وغيرها، أساليب الإنشاء كما يرى

⁹⁵ فوزي المعلوف، *على سباط الريح*، ص 11-12.

⁹⁶ فوزي المعلوف، *ديوان فوزي المعلوف* من مطولة شعله العذاب، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012، ص 75.

الطرابلسي: "تنشط مراحل النص إذا دخلته، وتعرب أكثر من غيرها من الأساليب عن حاجة الباحث إلى مساهمة المستقبل الذي يتحول فيها من مستقبل مجرد إلى طرف مشارك".⁹⁷

أولاً: الاستفهام:

هو طلب الحصول على جواب من المسؤول بأدوات وضعية مخصوصة، وهي: الهمزة، وأم، وهل، وما، ومن وأي، وكيف، وأين، وأني، متى، وأيان. فالحصول على جواب هو الوظيفة النحوية الوضعية لهذه الأدوات الطلبية⁹⁸، ومن يقرأ شعر فوزي المعلوف يلحظ حضوراً كمياً بارزاً، فلا تكاد تخلو قصيدة من قصائده من تساؤل، ومرجع ذلك - في رأبي - شخصية الشاعر القلقة الحائرة الشاكة والمتأمل في الكثير من القضايا الإنسانية والميتافيزيقية. وبالاعتماد على هذا الضرب من الأسلوب يقول فوزي:

أي حلــــــــــــــــم ســــــــــــــــكبتــــــــــــــــة ذهبيــــــــــــــــاً	لم تذبــــــــــــــــه بناهــــــــــــــــة الأيــــــــــــــــام؟
ورجاء حبكتــــــــــــــــه من خيــــــــــــــــوط النــــــــــــــــ	ور لم ينــــــــــــــــدل عليــــــــــــــــه ظــــــــــــــــلام؟
أي كــــــــــــــــأس قريــــــــــــــــته من شــــــــــــــــفاهي	لم تحــــــــــــــــل حــــــــــــــــنظلا عليــــــــــــــــه الــــــــــــــــمدام؟
وفــــــــــــــــؤاد ذوبــــــــــــــــت فيــــــــــــــــه فــــــــــــــــؤادي	لم يضحــــــــــــــــ عنهــــــــــــــــده لهــــــــــــــــدي ذمــــــــــــــــام؟ ⁹⁹

التساؤل هو أسلوب شاعرنا المفضل، فبه يستطيع أن يخفف من شدة ما تعانیه نفسه وفكره من صراعات، لذلك نجد شاعرنا لا يتوقف عن التساؤل في كل أشعاره وموضوعاته خاصة في بعض القضايا التي صارت مركزية في فكره ووجدانه، وعلى رأسها شورية الإنسان، وشقاء الحياة، وفسوة القدر، واغتراب روحه وعدم قدرته على معايشة الواقع المليء بالأحقاد، يقدم الشاعر في قصيدة تساؤلية مبنية على الاستفهام عما يقلقه وهذه بعض أبياتها، فهي سلسلة متصلة من التساؤلات الحانقة الغاضبة على الحياة، أسئلة كثيفة تراجمت على عقل الشاعر ألقته، وذهبت بنعيمه وراحته، وأوقعت صريعاً في هذه الظلمة المتكاثفة في أعماقه، أسئلة أعيت عليه الجواب، ولونت الحياة في عينيه بظل قائم يعث على الأسى والشقاء، أسئلة تحمل على هذا التناقض العجيب بين ما يريده الشاعر وبين واقعه الأليم الذي يحياه، فما كانت نتيجة هذه الخيرة وهذه التساؤلات المضنية إلا أن ضاع عمره دون أن يصل إلى حقيقته المرجوة ورغائبه المنشودة، وقد استخدم الشاعر أداة الاستفهام "أي" التي تقطع بانعدام فوز الشاعر وتحقيقه لأي شيء يسبب سعادة أو أملاً ولو كان مؤقتاً، وقد كرر الشاعر الصيغة ليحيط بتأكيد فشله في مواجهة عبثية الحياة وأقدارها، ومن تساؤلات الشاعر المنتشرة تساؤلاته عن الإنسان ومصيره ميلادا وموتا، جسداً وروحاً، فكراً وعاطفة، ومنها قوله:

كيف جننا الدنيا؟ ومن أين جننا؟	وإلى أي عــــــــــــــــالم ســــــــــــــــوف نفــــــــــــــــضي
هل جننا قبل الوجود وهل نبعث؟	بعــــــــــــــــد الــــــــــــــــردى؟ وفي أي أرض؟
هو كنه الحياة، ما زال ســــــــــــــــرا	كل حــــــــــــــــكم فيــــــــــــــــها يــــــــــــــــؤول لنقــــــــــــــــض
كيف أجلسو غدي؟ وأدرك أمسي؟	وأنا حرت كيف يــــــــــــــــومي سيمــــــــــــــــضي ¹⁰⁰

يحاول الشاعر أن يتساءل بشكل فلسفي عن قضايا ميتافيزيقية مثل: كيف جرى بالإنسان إلى الدنيا؟ ومن أين جاء؟ وإلى أي عالم سيرحل؟ وهل جاء قبل الوجود؟ وهل سيبعث وفي أي مكان؟ وكيف يستشرف غده ويدرك ماضيه وهو أعجز عن معرفة

⁹⁷ محمد الهادي الطرابلسي، خصائص الأسلوب في الشوقيات، ص 350

⁹⁸ السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، (ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م)، ص 418.

⁹⁹ فوزي المعلوف، على بساط الريح، ص 21-22.

¹⁰⁰ فوزي المعلوف، ديوان فوزي، ص 212. وانظر كذلك، ص 16.

مآله في يومه الذي يجيا فيه، ورغم تراحم التساؤلات وتتابعها، فإنها - في رأيي - بسيطة لا تحمل فكرا فلسفيا بقدر ما تعبر عن وجدان الشاعر.

ثانيا: النداء:

حضر أسلوب النداء في شعر فوزي المعلوف بنسبة أقل كثيرا من نسبة أسلوب الاستفهام، ومآل ذلك - فيما أرى - يعود لنفسية الشاعر الحزينة التي تشعر دائما بالغرابة والاعتراب والانكفاء على الذات، فمن يقرأ للشاعر يجده وحيدا لا يخاطب أنيسا ولا يداعب حبيبا. يقول في قصيدة الأرض:

وإذا بي أهـوي إلى الأرض وحـدي
فأرأيت اليراع قرري يواسيني،
يا يراعسي مازلت خير صديق
كم حبيبا سلا وعهدك باق
بعهد حـريتي أكابـد رقا
ويبكي لي لما لقيت وألقى!
لي- منذ امتزجت بي- وسـتبقى
فهو أوفى من كل كل عهد وأبقى
فارو عني ما كان حقا وصدقا!¹⁰¹
يا يراعسي رافقت كل حياتي

ثالثا: التعجب:

يعرف ابن يعيش التعجب بقوله: "اعلم أن التعجب معنى يحصل عند المتعجب عند مشاهدة ما يجهل سببه، وقل في العادة وجود مثله، وذلك المعنى كالدھشة والحيرة، مثال أنه لو رأينا طائرا يطير لم نتعجب منه لجري العادة بذلك، ولو طار غير ذي جناح لوقع التعجب منه؛ لأنه خرج في العادة وخفي سبب الطيران"¹⁰². ويستخدم الشاعر هذا الأسلوب للإعجاب عن الاعتراب النفسي، يقول:

وانبرت نجمة لأحـرى تقـول:
أهو نجم مـذنب أم دخـيل
انظريه يدنو ويدنو، فهل غلغل
وإذا نجمة تجيب: وقاك البعد
هو مخلوق عالم اسمـه الأرض
لا تخافي منه، وخليه يعلمو
من يحوم من البعيد؟
في النجوم؟ وماذا يريـد؟
في جونا بقصد اكتساحه؟
أخوتي، شر انطلاق جناحه!
يغطي الشقاء كل بطاحه!
فقريبا يهوي صريع كفاحه!¹⁰³

رابعا: التمني:

يعرف سعد الدين الفتازاني التمني بأنه: "طلب حدوث شيء على سبيل المحبة"¹⁰⁴، فالتمني يطلب أمرا مرغوبا فيه، ولكن لا يرحى تحققه؛ لصعوبة ذلك واستحالة، وحرف الباب في التمني هو (ليت) وتقيد استحالة المطلوب، ويمكن استعمال أدوات (هل، لو، لعل) بقصد إمكانية حصول المطلوب والتوق إليه¹⁰⁵، وقد استعمل الشاعر أسلوب التمني، وقد جاء استعمال الشاعر لأسلوب التمني متناغما ومتسقا مع شخصيته ومعبرا عن نفسيته القلقة الخائفة المنزعجة من وجود الإنسان على الأرض، ومع

¹⁰¹ فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، ص 33-34. وانظر كذلك: *ديوان فوزي المعلوف*، فوزي المعلوف، ص 6-8

¹⁰² ابن يعيش، *شرح المفصل*، تقديم: إميل بديع يعقوب، (ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م)، ج 4، ص 411.

¹⁰³ فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، ص 19، 20. وانظر كذلك: فوزي المعلوف، *ديوان فوزي*، ص 51.

¹⁰⁴ سعد الدين الفتازاني، *المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني*، ج 2، (بدون تاريخ)، ص 239.

¹⁰⁵ انظر: عبد العزيز عتيق، *في البلاغة العربية، علم المعاني*، (ط 1، دار النهضة العربية، بيروت، 1430هـ/2009م)، ص 212، وعيسى على العاكوب، *المفصل في*

علوم البلاغة العربية، (جامعة حلب، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية الجامعية 1421هـ/2000م)، ص 278.

قناعته بتأصل الشر في النفس البشرية مادامت ملتصقة بالحياة الدنيا، ولذلك نراه يتمنى الموت للإنسان ورحيله عن الدنيا نقيًا طاهرا كما جاء إليها نقيًا طاهرا، يقول:

ليته عاد للشرى مثلما جاء نقيًا بنفسه وإهابه

وفي ذات الفكرة، ولكن في موضع آخر يكرر الشاعر أسلوب التمني في بيتين متالين مما يؤكد انشغال الشاعر بالقضية، وإلحاحها عليه، فهو يتمنى لو أن الإنسان لم يكن ذكيا¹⁰⁶.

المحور الثاني: الصورة الشعرية:

الصورة أكثر أدوات الشعر ارتباطا به منذ بداياته، وقد نالت الصورة اعتناء المحدثين إبداعا ونقدا لاختلاف الموقف من الجواز بين القدماء والمحدثين، والصورة من المصطلحات الفضفاضة التي تعددت مفاهيمها¹⁰⁷ لها باختلاف مشاربهم، ومنابع فكرهم، وهي كما يعرفها أنس داود: "وسيلة الشاعر الأولى لاكتناه أسرار الوجود، وتمثيل مشاعر النفس وخواطر الفكر، في معادل تعبيرية يكشف أبعاد رؤيته للواقع الخارجي ومدى استبطانه للظواهر، ومدى عمق الإحساس بالذات والمجتمع"¹⁰⁸، وفي الآتي عرض لأهم الوسائل البيانية التي اعتمدها عليها الشاعر في تشكيل صورته.

أولا: التشخيص والتجسيد:

1- التشخيص: يقول عز الدين إسماعيل عن التشخيص إنه: "عملية نفسية صرف، تجعلنا نمارس في العمل الأدبي حياة حسية تتمثلها في الألفاظ وفي إشاعات الألفاظ وفي الدلالات الرمزية للألفاظ"¹⁰⁹. يقول فوزي:

سوف تنامين على صدرها	يهنئك هذا الحظ لو كان لي!
وتنهلين الشهد من ثغرها	يا نعم ذاك الثغر من منهل
وتحملين العطر من شعرها	وغير عيب المهيم لم أحمل
وحين تلقيني في الدجى رأسها	فوق الفرائض الخافق الحالم
فدغدغي بالعطر إحساسها	وليتشعر في جسدها الناعم
وقبلي بالسسر أنفاسها	وحشدني في حسبتها الحائم ¹¹⁰

لقد جعل الشاعر باقة الزهر عاشقا، بينما الشاعر مهموما حزينا لحظة تعثره في عدم الوصال بحبيته، وهو لذلك يسقط على طاقة الزهر كل شحنته وأشواقه ورغائبه على محبوبته.

¹⁰⁶ انظر في هذا: فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، ص 27، 28. و *مناهل الأدب*، عدد 53، ص 66. البدوي المظم، *شاعر الطيارة*، ص 48، صموئيل عبد الشهيد، *فوزي المعلوف، سيرته، أدبه، فنه*، الملحق، ص 8.

¹⁰⁷ انظر في ذلك: صلاح فضل، *علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته*، (ط1، دار الشروق، القاهرة، 1998م)، ص 239، الولي محمد، *الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي*، (ط1، المركز الثقافي العربي، 1990م)، ص 8، سيسيل دي لويس، *الصورة الشعرية*، ت. أحمد نصيف، بدون تاريخ، دار الرشيد، 1982: 20، علي البطل، *الصورة في الشعر العربي*، (ط2، دار الأندلس، القاهرة، 1981م)، ص 30، مصطفى ناصف، *الصورة الأدبية*، (مكتبة الفحالة، القاهرة، 1958م)، ص 18، محمد حسن عبد الله، *الصورة والبناء الشعري*، (دار المعارف، القاهرة، 1981م)، ص 37، و: فرانسو موزوا، *البلاغة المدخل لدراسة الصورة البيانية*، ت. الولي محمد، وجرير عائشة، (أفريقيا الشرق، المغرب، 2003م)، ص 19.

¹⁰⁸ أنس داود، *شعر محمود حسن إسماعيل "محاولات للتدفق الفني"*، (دار حجر للطباعة بمصر، 1986م)، ص 16.

¹⁰⁹ عز الدين إسماعيل، *الأسس الجمالية في النقد العربي*، (دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، ص 208.

¹¹⁰ فوزي المعلوف، *ديوان فوزي المعلوف*، ص 114، وانظر كذلك: السابق، قصيدة (قبل القمر): 96.

2- التجسيد: أطلق الشاعر الإنجليزي (ت. س. إليوت) على التجسيد مصطلح المعادل الموضوعي وعرفه بأنه "الأداة البلاغية الإبداعية التي يستخدمها الشاعر حتى لا يقع في فخ التقرير أو الإخبار أو التعبير المباشر عن العاطفة وبدلاً من المباشرة يبحث الشاعر عن صورة حسية تجسد العاطفة وتعبر عنها أى تعادها"¹¹¹. يقول فوزي:

نسمة الشعر أنت فيه تبتين أريج الشعور في بردتية
هو فردوسك السحيق فلا الإثم ولا الشعر يبلغان إلييه
وفتى الشعر يستنزل الوحي بياننا يجثو الخلود لدييه
حافرا في اللظى على مصحف الأفسق سطورا تنسير دفتيه¹¹²

فالمجرد يستحيل إلى تجسيم، فيصبح للشعور أريج يشم، وللشعور نسمة تهب وتحس إلخ. والشاعر في تجسيمه لهذه الصور لا يفقدها حيويتها، بل نازها حية متحركة، تلمحها البصيرة بوضوح.

ثانياً: المفارقة التصويرية

يعرف على عشري زايد المفارقة التصويرية بأنها: "تكنيك في استخدامه الشاعر المعاصر لإبراز التناقض بين طرفين متقابلين بينهما نوع من التناقض، وهي تختلف عن الطباق والمقابلة سواء من ناحية بنائه الفني أو من ناحية وظيفتها الإيجابية؛ لأن المفارقة التصويرية قد تمتد لتشمل قصيدة برمتها"¹¹³. وترتبط المفارقة التصويرية بنفسية الشاعر؛ لذا يلجأ إليها "لكونها وليدة موقف شعوري، فهي لا تحاك بمجزل عن النص، وإنما نتيجة لذلك الحس التهكمي لدى الشاعر مما يحيط به، وفي عدم الثقة بما يراه، فتصبح المفارقة موقفاً استراتيجياً، مجاله إدراك الشاعر لخطئه، وباعته اختلاف رؤيته للأشياء عن غيره"¹¹⁴. وهنا يقول الشاعر:

أيها الورد والضحي فض كملك كيف تبكي بلا سبب؟
لم تشر بعد شقوة العمر غمك فالتشكي إذن عجب
كيف تبكي والفجر يفتقر للأر ض فيمحو قلوبهما بافتراه
ما عرفت الوجود بعد، ولا ما فيه من صفوه ومن أكاره
ما عرفت الربيع غضا جميلا لأمناني بسومة في اغتراره
لا ولا الصيف ناسجا في محيا كخيوط الحياة من أنواره
ما رأيت الخريف في صدرك العا ري يوشكي عقيقه بنضاره
والشتاء الحزين يغسل ساقيه ك بدمع ينهل في أمطاره
ما عرفت النسيم روحا خفيا عطر أنفاسه دليل مزاره¹¹⁵

يدير الشاعر نصه على حوار بين متحدث ناصح الشاعر، وبين مستمع وهو الورد، أو بالأحرى بين لائمي الشاعر في حزنه، وبين الشاعر الحزين نفسه؛ فالشاعر يلجأ كثيرا إلى استعمال قناع يقدم من خلاله أفكاره وهو اجسه وما يمور في صدره

¹¹¹ عبد العزيز حمودة، المرآة المقعرة نحو نظرية نقدية عربية، (عالم المعرفة، الكويت، عدد 272)، ص 382.

¹¹² فوزي المعلوف، على بساط الريح، ص 70. وانظر: مطولته شعلة العذاب من ديوان فوزي المعلوف، ص 128.

¹¹³ انظر: عن بناء القصيدة العربية الحديثة، (ط4، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2002م)، ص 129-130.

¹¹⁴ علي قاسم الزبيدي، درامية النص الشعري الحديث، (ط1، دار الزمان للطباعة، دمشق، 2009م)، ص 206-207.

¹¹⁵ فوزي المعلوف، ديوان فوزي، ص 77.

ليحاول مناقشته مع متلقيه، يقدم الناصح للورد في مناقشته صورا وردية للكون تسر العين، وتشرح الصدر، وتربط على القلب، وتزيد من الأمل.

لكن المستمع وهو الورد (قناع الشاعر) لا يقتنع بمجده الصور الجمالية التي رسمها الناصح، ويراهما مجافية للحقيقة التي يراها، وعندئذ يشرع الورد/ الشاعر في تقديم تصويره المفارق لتصوير ناصحه، ليفند بما فكر محاوره، ويدلل على واقعية موقفه ووجهة أسباب حزنه وتشاؤمه في أسلوب حجاجي لطيف يصور لنا فيها حال الورد الحزين وبيان أسباب هذا الحزن، يقول:

نظـمـت وـردـة إلي وقالـت: أنت مثلـي في الكـون، للـكـون كـاره
فلمـأذا تـلـومـني وبـكـائي؟ كان ممـا أخافـه من أخطـاره
ويـح نفسـي من الـريـع فقـيه أجتـنـى بـين آسـه وبهـاره
ومن الصـيف فهـو يحرق أكـما مي علـى رـغمـها بلفـحـة نارـه
كـيف أهـوى الحـزـيف ينـثر أورا قـي ويكـسو اخـضـرارها باصـفراره
وأحـب الشـتاء ينـفـي بقاـيـا ي علـى ثلجـه وفي تـيـاره
والنـسـيم البـليـل؟ وهـل هـو إلـا قـاتـلي بـين وصلـه ونفـاره
يتصـالي حـتى أسـلمـه نفـى سـي فيحـفـو والعطـر ملـء إزاره
ثم يـرـتـد وهـو رـيح فـيرديـ ثمشمـي مهـمـنا لانـتصـاره¹¹⁶

ثالثا: التشبيه:

يأتي التشبيه كأحد الأدوات البلاغية الأساسية التي اعتمد عليها الشاعر في رسم صورته، ونلاحظ من شعر الشاعر ميله إلى التشبيه البليغ وربما يعود ذلك لاقتراب التشبيه البليغ من الاستعارة التي تلغي الفواصل بين طرفي التشبيه، وهو ما يفضله الشاعر ويميل إليه على عكس بقية أنواع التشبيه الأخرى التي تظل محافظة على الفصل بين طرفي التشبيه؛ فالاستعارة تعمل على التقريب والصهر بين طرفيها، وهو ما يتوافق مع نفسية الشاعر الذي تشغله قضايا بعينها قد حدد موقفه منها، وهو ما أدى إلى انصهاره بقضاياها، فلا فصل بينه وبين ما يأتي في قصائده وأشعاره وهو ما منح صورته حالة من التناغم والتنسيق، ومن صورته التشبيهية الطريفة، قوله:

لعمرك إن العيش صفة خاسر إذا وزنت لذاته ومتاعبه
يمر لماما كالحتيال صفاؤه عليك - ما بقيت - نوائبه
خشوعا أمام الموت، فالموت هيكل مباحره الأرواح، والموت راهبه¹¹⁷

نوع الشاعر في تشبيهاته التي رسم بها صورته، ففي تشبيهه بليغ يشبه الحياة بالصفة الخاسرة التي لن يربح صاحبها سوى الألم والوجع، كما يشبه الموت بالهيكل الذي يجب احترامه وقداسته، والأرواح بالمباخر التي تذكي رائحته، والهول بالراهب الذي يجرسه ويحافظ على أداء طقوسه، كما يستلخدم التشبيه المرسل في تشبيهه قصر الحياة وسرعة انقضاء أعمارنا بالخيال في خطفه وسرعته، وهي صور تكشف عن تلك النفس التي أنت من الحياة، وتساءمت البقاء فيها، وفضلت الموت عليها، فالحياة عنده موت والموت عنده حياة، انظر كيف يتحدث عن الحياة باحتقار وعن الموت بحببة ووقار.

¹¹⁶ فوزي المعلوف، ديوان فوزي، ص78.

¹¹⁷ فوزي المعلوف، ديوان فوزي، ص47. صموئيل عبد الشهيد، فوزي المعلوف سيرته، وشعره، وفنه، الملحق، ص7. وانظر في تشبيهاته الحسية، فوزي المعلوف، الديوان، طبعة هندواي: 55. وعلى بساط الريح، فوزي المعلوف: 87.

رابعاً: الاستعارة:

تعد الاستعارة مرحلة أكثر وعياً لطبيعة الصورة وعلاقتها بالخيال، وهي أكثر عمقاً في إحساس الشاعر بالمادة التي يشكلها، ولذا زاد اعتماد الشعراء المعاصرين على الاستعارة في تشكيل صورهم، وقد نوع الشاعر (فوزي المعلوف) في استعاراته بين التصريحية والمكنية، ولكنه اتكأ بشكل كبير على استعمال المكنية، وذلك لقدرة الاستعارة المكنية على إكساب المعنى ثبوتاً، والصورة رسوخاً، ومن الاستعارات المكنية التي وردت بكثرة نداءات عناصر الطبيعة، مثل قوله من فوق بساطه:

إيه يا نجمي، ألم تعرفني: شاعرا بنصت الدجى لنواحه؟
كم ليال في الروع أحيتها أب — كسي، وأشكو إليك بين أقاحه¹¹⁸

يخاطب الشاعر نجمته مخاطبة الحبيب المعشوقته آخذاً عليها نسيانه لها، ويساءلها في أسلوب تعجبي يملؤه الحزن على سرعة نسيانها ونكرانها له وهو الوفي لها، فقد كانت بالنسبة له مكنم أسرارها التي يثق فيها ويأتمنها في البوح بكل ما يعتلج في صدره، لقد ربطت الاستعارة ربطاً محكمًا ماهي بين طرفيها، فأصبحت لا تعرف أيهما يقصد الشاعر النجمة أم الحبيبة.

خامساً: الصورة الكلية:

وهي الصورة التي تتناغم صورها الجزئية وتتلاحم في سياق تعبيرى ونفسي واحد، فهي كما يرى (محمد أحمد العزب): "نوع من التعبير الشعري يتكى في حركته على تجميع كل الظلال والألوان في مساحة واحدة... لتكون هذه الظلال وهذه الألوان بؤرة واحدة، ولوحة واحدة"¹¹⁹، ويعد (فوزي المعلوف) - في رأيه - من كبار الشعراء المصورين في عصره، فقصاد الشاعر لوحات فنية، تشترك فيها ألوان عدة ليرسم منها صورته الكلية التي يرغب في كشفها للمتلقي، والتي تعبر عن نفسية الشاعر وعن رؤيته للذات وللكون، وفي الآتي عرض لصورتين:

الصورة الأولى: تتعلق برؤيته لذاته والتي مثلها في طبيعة الشاعر واختلافه عمن يحيطون به من بني البشر، ففوزي يرفع ذاته/الشاعر فوق بقية البشر، وينسبه إلى عالم السماء الذي يناسب أرواح الشعراء وخيالهم، ولكن هذا الاختلاف، وذلك التميز لم يصب الشاعر إلا بالألم، ولم يزد إلا شقاء، فالشاعر في حالة اغتراب دائمة عن ذلك العالم الحسي المادي البغيض، وهو ما كساه عبوساً، وألبسه يأساً لا يزول ولا يتقطع، يقول فوزي:

هو في ميعة الشباب ولو حـد قـت فيه أبصرت شيخاً هـزلاً
بقوام كأن قاصمة الظهر — رر أناخت عليه حملاً ثقيلاً
وجبين ألقنت عليه شجون النفس ظلاً من العبوس ظلليلاً
فهو لا يعرف التبسيم إلا عندما يستعيد حلمها جميلاً
ألف اليأس قلبه، فهو واليأس س يحاكي بثينة وجميلاً
وإذا ما النسيم مر عليه فعليل أتى يعبود عليلاً¹²⁰

وقد بنى فوزي المعلوف صورته الكلية لهذا الشاعر البائس من صور جزئية، كان التشبيه والاستعارة هما الأدوات الفيتان اللتان اعتمد عليهما في تشكيل لوحته، فالصور التشبيهية في قوله: "شيخاً هزلاً" شبه الشاب بالشيخ الهزيل، والبيت الثاني صورة تشبيهية، حيث شبه قوام هذا الشاعر الهزيل بقوام من أناخت عليه قاصمة الظهر حملاً ثقيلاً... إلخ. وفي البيت الخامس "فهو

¹¹⁸ فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، طبعة مؤسسة هنادوي، ص20، وانظر: فوزي المعلوف، *ديوان فوزي*، ص79.

¹¹⁹ محمد أحمد العزب، *العبء الآخر في الإبداع الشعري قراءة نصية*، (مطبعة رفاعي، القاهرة، 1984م)، ص284.

¹²⁰ فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، ص17-18.

والأس يحاكي بثينة وجميلا"، حيث شبه علاقته الوثيقة والحميمية مع اليأس، بعلاقة الحب التراثية المشهورة بين الشاعر (جميل) وبين حبيبته (بثينة)، فهي علاقة غرام وارتباط وثيق. وقد جاءت الصور الاستعارية لتجسيد هذا الحزن وتشخيصه؛ لتؤكد شدة ارتباطه بالشاعر، وفي قوله: "أناخت عليه حملا ثقيلا" حيث شبه "قاصمة الظهر" أي: المصائب والموم والأحزان بمن ينزل ويحمل على ظهر الشاعر الأحمال الثقيل. وفي البيت الثالث جعل للعوس ظلا يلازم الشاعر طيلة حياته، وفي البيت الرابع جعل التيسم شيئا غائبا أو مفقودا أو مجهولا يصعب تعرف الشاعر عليه أو الوصول إليه، كما جسّد الحلم المعنوي بالمادي الذي يستعار، وهو ما يؤكد افتقاد الشاعر للتيسم. وفي البيت الأخير شبه التيسم في إقباله على الشاعر بالزائر المريض الذي لا يزيد الشاعر إلا ألما ويهبه إلا وجعا وكآبة. هكذا تآزرت الصور الجزئية لتكامل صورة كلية لشاعرنا فوزي المعلوف¹²¹.

الخاتمة والنائج

على هذا النحو، بدت لي ظاهرة الحزن عند الشاعر فوزي المعلوف. وقد تبين من خلال الدراسة العلاقة الوثيقة بين بروز هذه الظاهرة وبين نفسية الشاعر المتقلبة في أغلب الأحيان والقلقة على مدى حياة الشاعر التي عاشها. وتخلص من ذلك إلى النتائج الآتية : **أولا:** يعد منهج النقد النفسي أحد أهم المناهج القادرة على دراسة الظواهر الفنية ذات الصلة بنفسية الشاعر ومجتمعها؛ لتطوره، واعتناؤه بالمبدع، والنص، والمتلقي. **ثانيا:** إجماع النقاد الذين تعرضوا لشعر فوزي المعلوف على تميز شعر فوزي بالحزن والتشاؤم، واحتلوا في تحديد أسباب هذا الحزن المفرط لديه رغم توفر أسباب السعادة **ثالثا:** كانت ظروف العصر من غربة وهجرة وحزن أشد الأسباب في ظهور الحزن وسيطرته على فوزي المعلوف **رابعا:** كانت نظرة فوزي إلى المجتمع سلبية، مما أثر في نفسية فوزي الحساسة المرهفة فأصابه اليأس واستبد به التشاؤم واعتراه الشك من إصلاح هذا المجتمع في ظل هذه الحياة. **خامسا:** مثل الموت والقضايا المرتبطة به من فناء، وخلود فكر فوزي المعلوف ووجدانه، مما غير رؤيته للموت من مرحلة إلى أخرى. **سادسا:** تأثر فوزي المعلوف بالمذهب الرومانتيكي تأثرا كبيرا، فاهتم بالمثالية، ومال إلى الطبيعة والغاب، واعتنى بالروح، وقدمها على الحس. **سابعا:** جاءت ألفاظ الشاعر دالة ومعبرة عن معانيها من خلال المعجم اللغوي للحزن. **ثامنا:** اعتمد الشاعر على الأسلوبين: الحزبي والإنشائي في التعبير عن تجربته. **تاسعا:** تميز الشاعر بالقدرة على التصوير، فقصائده لوحات تنطق بأفكاره ومشاعره

المصادر والمراجع

- أبو العزائم، طلعت، *الرؤية الرومانسية للمصير الإنساني*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1981م.
- إسماعيل، عز الدين، *الأسس الجمالية في النقد العربي*، القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ.
- إسماعيل، عز الدين، *التفسير النفسي للأدب*، القاهرة: مكتبة غريب، ط4، 1984م.
- الفتتاواني، سعد الدين، *المختصر على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني*، بدون تاريخ.
- جاد، حسن، *الأدب العربي في المهجر*، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، 1963م.
- حسين، طه، *حديث الأربعماء*، القاهرة: دار المعارف، ط13، ج3، 1989م.
- حمودة، عبد العزيز، *المرايا المقعرة نحو نظرية نقدية عربية*، الكويت، عالم المعرفة، عدد272.
- خلف الله، محمد، *من الوجهة النفسية في دراسة الأدب وتقدمه*، القاهرة: البحوث والدراسات، ط2، 1970م.
- داود، أنس، *شعر محمود حسن إسماعيل "محاولات للتدقيق الفني"*، القاهرة: دار هجر للطباعة، 1986م.

¹²¹ ومنعا للإطالة، انظر في الصورة الأخرى: فوزي المعلوف، *على بساط الريح*، طبعة هنداوي، ص26.

- درو، إليزابيث، *الشعر كيف نفهمه وتناوقه*، ترجمة إبراهيم محمد الشوباشي، بيروت: ط1، 1961م.
- الدهان، سامي، *قدماء ومعاصرون*، مصر، دار المعارف، ط1، 1961م.
- الرديني، محمد عبد الكريم، وشلتاغ عبود، *منهج البحث الأدبي واللغوي*، الجزائر، دار الهدى، 2010م.
- زايد، على عشري، *عن بناء القصيدة العربية الحديثة*، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ط4، 2002م.
- الزيدي، علي قاسم، *درامية النص الشعري الحديث*، دمشق، دار الزمان للطباعة، ط1، 2009م.
- السادات، جيهان، *أثر النقد الإنجليزي في النقاد الرومانسيين في مصر*، دار المعارف، 1992م.
- السمري، إبراهيم عبد العزيز، *اتجاهات النقد الأدبي العربي*، دار الآفاق العربية، ط1، 2011م.
- الشايب، أحمد، *الأسلوب*، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط8، 1991م.
- ضيف، شوقي، *دراسات في الشعر العربي المعاصر*، مصر، دار المعارف، 1979م.
- الطرابلسي، محمد الهادي، *خصائص الأسلوب في الشوقيات*، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1996.
- طرايشي، جورج، *الأعمال النقدية الكاملة*، ج3، *(الرجولة وأيديولوجية الرجولة – أنثى ضد الأنوثة الروائي ويظهره)*، دبي، دار مدارك للنشر، ط1، 2013م.
- العاكوب، عيسى علي، *المفصل في علوم البلاغة العربية*، حلب، مديرية الكتب والمطبوعات 2000م.
- عبد المطلب، محمد، *البلاغة والأسلوبية*، القاهرة: لوجمان، الطبعة الأولى، 1994.
- عبد الشهيد، صموئيل. *فوزي المعلوف، سيرته، أدبه، فنه*، بيروت: مؤسسة نوفل، ط1، 1971م.
- عتيق، عبد العزيز، *في البلاغة العربية، علم المعاني*، بيروت: دار النهضة، ط1، 2009م.
- العزب، محمد أحمد، *البعد الآخر في الإبداع الشعري "قراءة نصية"*، القاهرة: مطبعة رفاعي، 1984م.
- العقاد، عباس محمود، *ابن الرومي، حياته من شعره*، صيدا، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، 1954م.
- العقاد، عباس محمود، *المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد*، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط1، 1983م.
- فؤاد، نعمات أحمد، *شعراء ثلاثة، إبراهيم ناجي، أبو القاسم الشابي، الأخطل*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1987م.
- عبد اللطيف، عيد فتحي، *القاسم بن يوسف حياته وشعره*، القاهرة: دار الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2015م.
- عبد اللطيف، عيد فتحي، *اتجاهات الشعر في مصر العثمانية*، القاهرة: دار الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2015م.
- عبد اللطيف، عيد فتحي، *الاغتراب في الأدب العربي في العصر العثماني*، مجلة مجموعات شرقية، جامعة استانبول، كلية الآداب، عدد (XIV)، سنة 2011م، ص 3 – 4، 6، 9.
- عبد اللطيف، عيد فتحي، *اتجاهات الأدب العربي في القرن الحادي عشر الهجري في مصر*.
- القط، عبد القادر، *الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر*، القاهرة: مكتبة الشباب، 1992م.

- محمد، علي عبد المعطي، *مشكلة الإبداع الفني رؤية جديدة*، القاهرة، دار الجامعة المصرية، ط1، 1977م.
- المختاري، زين الدين، *المدخل إلى نظرية النقد النفسي "سيكولوجية الصورة الشعرية في نقد العقاد نموذجاً"*، دمشق: منشورات اتحاد كتاب العرب، 1998م.
- المعلوف، فوزي المعلوف، *ديوان فوزي المعلوف*، القاهرة، مؤسسة هنداوي، طبعة1، 2013م.
- المعلوف، فوزي، *علي بساط الريح*، القاهرة: مؤسسة هنداوي، ط1، 2013م.
- مندور، محمد، *في الميزان الجديد*، القاهرة، دار نخضة مصر، بدون تاريخ.
- الناعوري، عيسى، *أدب المهجر*، مصر: دار المعارف، ط3، 1977م.
- نويل، جان بيلمان، *التحليل النفسي والأدب*، ترجمة: حسن المودن، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 1997م.
- هداره، مصطفى، *التجديد في شعر المهجر*، القاهرة، دار الفكر العربي، ط1، 1977م.
- يعقوب، عودات (البدوي المثلث)، *شاعر الطيارة، مصر*، دار المعارف، ط1، 1952م.
- يوسف، وغليسي، *مناهج النقد الأدبي، الجزائر، جسر للنشر والتوزيع*، ط1، 2007م.

Kaynakça

- Abdül-Muttalib, Muhammed, *el-Belagatü vel-Üslubiyye*, Kahire:Loncmen, 1.Baskı, 1994.
- Abdül-Şahîd, Sumuveil, *Fevzi el-Mâ'lûf, Siratüh, Edebu, Fennuh*, Beyrut: Muessesit Nevfel, 1.Baskı.1971.
- el-Akkad, Abbas Mahmut, *el-Mecmuatü el-Kemiletu li-Muellefêtil-Akkad*, Beyrut: Dârül-Kitabil-Lübnani, 1.Baskı, 1983.
- el-Akkad, Abbas Mahmut, *İbnur-Rumi, Hayetühü Min Şiirih*, Sayde, Beyrut: Menşurâtül-Mektebetil-Asriyye, 1954.
- el-Akkub, İsa Ali, *el-Mufassalu Fi Ülumil-Belagatil-Arabiyye*, Halep: Müdüriyyetül-Kutubi vel-Matbuât, 2000.
- Atîk, Abdül-Azîz, *Fil-Belagatil-Arabiyye, İlmul-Meâni*, Beyrut: Dârül-Nahda 1.Baskı, 2009.
- el-Azab, Muhammed Ahmet, *el-Budu el-Aharu Fi el-İbdai eş-Şiiri "Kırâtün-Nasiyye"* Kahire: Matbâatü-Rifâi, 1984.
- Câd Hasan, *el-Edebil-Arabi Fil-Mehcer*, Kahire: Dârüt-Tibeâtül-Muhammedîyye, 1.Baskı, 1963.
- Dâvüd, Enes, Şiir Muhammed Hasan İsmâil "Muhaveletün Lil-Tazavvukil-Fennî" Kahire: Dâr hecrin Lil-Tibââ, 1986.
- Dayf, Şavki, *Dirasêtün-Fiş-Şiiril-Arabi el-Muâsir*, Mısır, Dârül-Meârif,1979.
- Dru, İlyezebis, *el-Şiiru Keyfe Nefhemuhu ve Netezevvakhu*, Tercemiti :İbrâhim Muhammed eş-Şubeşi, Beyrutun Baskısı, 1961.
- Ebül-Azêim, Talat, *el-Ruyetur-Rumensiyetu Lil-Masîri el-İnsani*, Khire: el-Heyetül-Mısriyetül-Ammetü Lil-Kitap, 1981.

- ed-Dihân, Semî, *Kudemê ve Muâsirûn*, Mısır, Dârül-Meârif, 1.Baskı, 1961.
- er-Ridini, Muhammed Abdil-Kerim, ve Şelteg Abbüd, *Menhecül- Bahsil- Edebi vellugavi*, el-Cezayir, Dârül-Hude, 2010.
- es-Sedet, Cihan, *Eserün-Nakdil-İncilizi Fin-Nıkad er-Rumensiyen Fi Mısır*, Dârül-Mearif, 1992.
- es-Semeri, İbrahim Abdül-Aziz, *İtticehetin-Nakdil-Arabi*, Dârül-Afakil-Arabiyye, 1.Baskı, 2011.
- eş-Şeyib, Ahmet, *el-Üslup*, Kahire: Mektebetül-Nahdatil-Masriyye, 8.Baskı, 1991.
- et-Teftêzêni, Sadid-Dîn, *el-Muhtasaru Ale Talhîsil-Muftehi Lil-Hatîbil-Kazvîni*, TS.
- ez-Zübeydi, Ali Kasım, *Diramiyyetün-Nassiş-Şiiriyil-Hadis*, Dimaşk, Dârüz-Zamani Lil-Tibaati, 1.Baskı, 2009.
- Fevzi Ma'lûf, 'Alâ bisâti'r-rî ħ', Kahire: Muessesetü Hindevi 1.Baskı 2013.
- Fevzi Ma'lûf, *Dîvân Fevzil-Mâ'luf*, Kahire: Muessesetü Hindevi, 1.Baskı, 2013.
- Fued, Nimêt Ahmet, *Şuarau Selese, İbrahim Naci, Ebûl-Kasimiş-Şebbi, El-Ahtal*, Kahire: el-Heyetül-Mısriyyetü e-Ammetü, Lil-Kitap, 1987.
- Haddâra, Muhammed Mustafa, *et-Tecdîd fi's- şî'ri'l-Mehcerî*, Kahire: Dârül - Fikir el-Arabi 1.Baskı ,1977,
- Halefallah, Muhammed, *Minel-Vichetil-Nefsiyyeti fi -Dirasetil-Edebi ve Nakdih*, Kahire: el-Buhusu ved-Diraset, 2.Baskı, 1970.
- Hammude, Aüdil-Azîz, *el-Marâye el-Mukâratü Nehve Nazariyyetin Nakdiyettin Arabiyye*, el-Kuveyt, Alemül-Marife, Sayı 272.
- Hüseyin Taha, *Hadisil-Arbâe*, Kahire: Dârül-Meârif, 13.Baskı, Cüz 3, 1989.
- Îsâ en-Na'ûrî, *Edebü'l-Mehcer*, Kahire: Mısır, Dârül Meârif, 3. baskı,1977.
- İsmâil, İzzid-în, *el-Ususul-Cemêliyyeti Fil-Nakdil-Arabi*, Kahire: Dârül-Fikril-Arabi, TS.
- İsmâil, İzzidin, *et-Tefsîrün-Nefsiyyu Lil-Edep*, Kahire: Mektebetü Garîp, 4.Baskı, 1984.
- Kaddum, Mahmud, *Nahvu'n-Nassî zi'l-Cümleti'l-Vâhîde*, Riyad: Uluslararası Kral Abdullah Bin Abdülaziz Merkezi, 1.Baskı, 2015.
- el-Kutt, Abdül-Kâdir, *el-İtticehul-Vicdeniyyu Fiş-Şiiri el-Arabi el-Muâsir*, Kahire: Mektebetüş-Şebêb, 1992.
- Mendür, Muhammed, *Fil-Mizanil-Cedid*, Kahire: Dârü Nahdati Mısır Baskısız TS.
- Muhammed, Ali Abdül-Muti, *Muşkiletu el-İbdâi el-Fenni Ruyetün Cedideh*, Kahire: Dârül-Cemiatil-Mısriyye, 1.Baskı, 1977.

- El-Muhtari, Zinid-in, *el-Methelü ile Nazariyyetin-Nakdin-Nefsi “ Seykolojye el-Sureti eş-Şiiriyeti Fi Nakdil-Akkadi Nemuzecen”*, Dîmâşk: Menşurâtü İttihadi Küttabil-Arap, 1998.
- Nüvil, Cân Bilmen, *el-Tahlilul-Nefsi vel-Edeb*, Tercemit: Hasanil-Mudun, Kahire: el-Meclisil-Ale Lil-Sakafa, 1997.
- Tarâbişi, Corj, *el-Amelün-Nakdiyyel-Kemile, Cüz 3, (El-Ruculetu ve Eydülücüyütür-Rüçuletü- Ünse Dıddul-Ünse El-Ruveyyu ve Bataluh)*, Dubai, Dârü Medêrik lil-Neşr, 1.Baskı, 2013.
- el-Tarâbulsî, Muhammed el-Hadî, *Hasâsül-Üslubi Fiş-Şavkiyyet*, Kahire: el-Meclisü el-Ale Lil Sakafa, 1996.
- Yakup, Avdet (el-Bedevil-Mulessem), *Şairüt-Tayyara*, Mısır, Dârül-Meârif, 1.Baskı 1952.
- Yusuf, veglisi, *Menhicun-Nakdil-Edebi*, el-Cezayır, Cesur Lil-Neşr vel-Tevzî, 1.Baskı, 2007.
- Zaid, Ali Aşri, *An Binaîl- Kasidatil-Arabıyyetil-Hadise*, Kahire: Mektebetü İbni Sina, 4.Baskı, 2002.

**EBİ ABDULLAH EL-HATİB EL-İSKAFİ'NİN EL-MECALİS
KİTABINDA KUR'ANI MESELELER**
*Qur'anic issues in the "Al-Majalis Book" by Abu
Abdullah Mohammed Al-Khatib Al-Iskafi.*

Abdul Rahim Almohamad ALMAHMOUD
Öğretim Görevlisi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve
Belâğatı Anabilim Dalı,
Ankara, Türkiye
Lecturer, Ankara University Faculty of Theology Department of Arabic
Language and Rhetoric,
Ankara, Turkey

ORCID ID: 0000-0001-6194-4373

Makale Bilgisi / Article Information
Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 21 Mayıs / 21 May 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Aralık / 28 December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Abdulrahim Almohamad Almahmoud, "Ebi Abdullah
El-Hatib El-Skafi'nin El-Mecâlis Kitabında Kur'anî Meseleler"
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (Kış) 2021: 41-53,
doi:

المسائل القرآنية في كتاب المجالس لأبي عبد الله الخطيب الإسكافي

الملخص:

عرف تراثنا الإسلامي بغناه في مجالات العلوم كافة، ولا سيما ما يتعلق بعلوم اللغة العربية والدين الإسلامي. وقد وصلنا الكثير من كتب هذا التراث، وعمل علماء أفاضل على تحقيق قسم كبير منها، ووضعوها بين أيدي القراء في شتى أنحاء العالم، وما يزال قسم كبير آخر ينتظر من يعمل على تحقيقه ونشره بين الناس.

ويعد "كتاب المجالس" لمؤلفه أبي عبد الله محمد بن الخطيب الإسكافي المتوفى سنة 420 هـ أحد هذه الكتب التراثية التي وصلت إلينا، وقد قام بتحقيقه الدكتور غانم قدوري الحمد.

ويهدف هذا البحث إلى تعريف القارئ الكريم بهذا الكتاب، ثم يتناول جانب تفسير القرآن الكريم فيه وفق نظرة نقدية، تصف ما جاء في الكتاب من آراء وأفكار في تفسير الآيات التي وردت في الكتاب، ثم تذكر المزايا الإيجابية التي امتاز به هذا الكتاب عن غيره، ومواطن الضعف التي نالت منه. ويقدم هذا البحث تعريفا موجزا بالكتاب وصاحبه، ويبين الأسس التي اتكأ عليها في تفسيره، وينتهي بخاتمة ونتائج عامة، وثبت للمصادر والمراجع.

كلمات مفتاحية: تفسير، رؤية، المعشرات، روايات.

Qur'anic issues in the "Al-Majalis Book" by Abu Abdullah Mohammed Al-Khatib Al-Iskafi.

Abstract

Our Islamic heritage is known for its richness in all fields of science, especially with regard to the sciences of Arabic language and the study of Islam. Many scientists who have struggled a great deal in order to compile books of this legacy and on these areas of study are often attributed to the sharing of this knowledge to many readers around the world. However, there are still a great deal of works that are yet to be put out and shared with the wider population.

Al-Majalis Book , is one of these books that has reached us, written by Abu Abdullah Mohammed Al-Khatib Al-Iskafi, who died in 420 AH. and investigated by Dr. Ghanem Qaddouri Al-Hamad.

This research aims to introduce the reader to this book, as it deals with the exegesis of the Holy Qur'an in a critical manner, describing the writer's opinions and ideas that were formulated in the duration of the book as it regards to the exegesis of the verses that were mentioned. In addition to mention positive features that distinguished it from others, as well as the weaknesses that can be found.

This research provides a brief definition of the book and its author. It then concludes with general results, that has been proven from the sources and references.

Key words: Tafsir, perception, Almuasharat, narratives.

Ebi Abdullah el-Hatib el-Iskafi'nin

El-Mecelis Kitabında Kur'ani Meseleler

Öz

İslami mirasımız, bilimin her alanında, özellikle de Arap dili ve İslami ilimler bakımından zenginliği ile tanınmaktadır. Bu mirasın pek çok kitabı bize ulaştı ve seçkin bilim insanları tarafından büyük bir kısmı tahkik edilmeye çalışıldı ve dünyanın dört bir yanındaki okuyuculara sunuldu. Diğer büyük bir kısmı ise, tahkik edilmeyi ve okuyuculara ulaştırılmayı beklemektedir.

Hicri 420 yılında vefat eden Ebi Abdullah Muhammed İbn el-Hatib el-İskafi yazarına ait *Kitâb el-Mecelis* adlı eser bize ulaşan bu mirasın kitaplarından birisi olup Dr. Çanem Kaduri el-Hamed tarafından tahkiki yapılmıştır.

Bu araştırma, adı geçen eseri tanıtmakta ve bu eserdeki tefsirsel yönü eleştirel bir bakış açısıyla ele almaktadır. Ayrıca eserde geçen ayetlerin tefsiri ile ilgili görüş ve fikirleri

aktarmaktadır. Son olarak zikredilen eserin diğerlerinden ayrılan olumlu yönleri ile kendisine yöneltilen zayıflık yönlerine değinmektedir.

Araştırma, eseri ve müellifi kısaca tanıttıktan sonra müellifin tefsir meselesinde dayandığı esasları ele almaktadır. Ardından sonuç ve genel sonuçlar, kaynak ve referans listesi ile bitmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Görüş, Muşşirat, Rivayetler.

مقدمة:

يعد "كتاب المجالس" للإسكافي من الكتب المميزة بتنوع المادة العلمية فيها، والخطة المحكمة المنظمة التي تنم عن فكر منظم للمؤلف. وتضمن التفسير والحديث والشعر والنحو والصرف والأمثال مرتبة في الكتاب. ولعل أهم ما امتاز به هذا الكتاب طريقة التفسير التي اختارها الإسكافي فيه، وهي طريقة قلما نجدها في غيره من الكتب؛ فقد اختار بعض آيات القرآن الكريم مما أشكل فهمه على الناس، وفسرها بعشرة أوجه، وأطلق على وجوه التفسير هذه تسمية "المعشرات"، مظهرًا من خلالها ثقافة واسعة، وإلماما كبيرا بتفسير القرآن.

لهذا ارتأيت في هذا البحث أن أعرف القارئ بهذا المنهج الفريد، وأفضل القول في وعي المؤلف للقرآن الكريم، من خلال الحديث عن الآيات التي فسرها في كتابه، والأسس التي اعتمدها في تفسيره، وأبين نواحي القوة والضعف فيه. واعتمدت لهذه الدراسة المنهج الوصفي الاستدلالي، فوصفت ما جاء في الكتاب، وتوصلت من خلال هذا إلى نتائج أبرزتها في نهاية الدراسة.

1. تعريف موجز بالكتاب:

سمي الكتاب بـ (كتاب المجالس) نسبة إلى المجالس التي كانت تجمع الإسكافي مع طلابه في يوم الثلاثاء من كل أسبوع سنة سبع وثمانين وثلاثمائة للهجرة، حيث أملى ما دون في الكتاب عليهم بهدف تعليمهم¹.

ويقع الكتاب في أربعمئة واثنين وخمسين صفحة من القطع الكبير، وينقسم إلى قسمين رئيسيين: المقدمة، وعرف فيها محقق المخطوط بالمؤلف والكتاب ومنهجه في تحقيق المخطوط. والنص المحقق: وانقسم إلى ثمانية أجزاء "لا تمثل أقسامًا منفصلة للكتاب، فقد يبدأ الجزء وسط الموضوع الواحد"²، وهي على الشكل التالي:

- الجزء الأول: وقع بين الصفحة الثالثة والثلاثين والصفحة الثالثة والثمانين، وضم أربعة مجالس كاملة ومعظم المجلس الخامس.
- الجزء الثاني: وقع بين الصفحتين الرابعة والثمانين والحادية والعشرين بعد المئة، وضم القسم المتبقي من المجلس الخامس والمجلس السادس والسابع والثامن والتاسع وجزءًا من العاشر.
- الجزء الثالث: وقع بين الصفحة المئة والثانية والعشرين والصفحة المئة والخامسة والستين، وضم الجزء المتبقي من المجلس العاشر والمجالس الحادي عشر إلى نهاية الرابع عشر.
- الجزء الرابع: وقع بين الصفحة المئة والخامسة والستين والصفحة المئتين والخامسة عشرة، وضم المجالس من الخامس عشر إلى نهاية المجلس التاسع عشر.
- الجزء الخامس: وقع بين الصفحة المئتين والسادسة عشرة والصفحة المئتين والخامسة والخمسين، وضم المجالس من بداية المجلس العشرين إلى نهاية المجلس الحادي والعشرين.
- الجزء السادس: وقع بين الصفحة المئتين والسادسة والخمسين والصفحة المئتين والتاسعة والثمانين، وضم المجلس الثاني والعشرين إلى منتصف المجلس الخامس والعشرين تقريبًا.
- الجزء السابع: وقع بين الصفحة المئتين والتسعين والصفحة الثالثة والحادية والثلاثين، وضم القسم المتبقي من المجلس الخامس والعشرين والمجالس السادس والعشرين إلى نهاية المجلس التاسع والعشرين والقسم الأكبر من المجلس الثلاثين.

1 أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب، كتاب المجالس، محق. غانم قدوري الحمد، ط1 (عمان: دار عمار، 2002م)، 21-22.

2 الخطيب، كتاب المجالس، ص20.

- الجزء الثامن: وقع بين الصفحة الثلاثمئة والثانية والثلاثين والصفحة الثلاثمئة والتاسعة والسبعين، وضم القسم المتبقي من المجلس الثلاثين والمجلس الخامس الأخيرة المتبقية.

وتناول مؤلفه في كل مجلس خمس قضايا، هي: تفسير آية مما اشتبه فهمه على بعض الناس، وشرح حديث مما أشكل فهمه أيضاً، وبيان مسألة نحوية، وتوضيح بيت شعري من أبيات المعاني، وكشف مناسبة (مثل) وبيان معناه. وأضاف المؤلف إلى المجالس الخمسة الأخيرة فقرة سادسة جعلها بعنوان "ألفاظ من ضوال الحكم" أورد فيها آيات قرآنية، وأحاديث نبوية، وأشعاراً، وأمثالاً، وأقوالاً شتى³.

2. تعريف موجز بمؤلف الكتاب:

صاحبه أبو عبد الله محمد بن عبد الله الخطيب⁴، وأضاف ياقوت الحموي إلى ذلك تلقيبه بالإسكافي⁵، ووصفه بخطيب القلعة الفخرية⁶، من أهل أصبهان⁷، لم تذكر المصادر تاريخ ولادته، عاش في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، وأغلب الظن أنه ولد في منتصف القرن الثالث للهجرة ونشأ في أصبهان ثم تحول إلى الري، تعمق في دراسة علوم الشريعة والعربية وآدابها؛ فهو مفسر، ولغوي، وأديب، وذو بصر بأحوال الزمان وسياسة الناس. كان من أصحاب الصاحب بن عباد، أشهر تلاميذه: إبراهيم بن علي بن محمد الأردستاني، وعبد الرحمن بن محمد بن زنجلة. وأشهر مؤلفاته: جامع التفسير، والحروف المقطعة، وحلق الإنسان، ودرة التنزيل وغرة التأويل، وشرح شواهد كتاب سيبويه، وشرح حماسه أبي تمام، والمجلس، وغيرها. توفي عام 420هـ⁸.

3. أسس تفسير القرآن الكريم:

يعتمد المفسرون على أسس ثابتة لتفسير القرآن الكريم، و"أفضل طريقة لاقت قبولاً عند أهل العلم والمشتغلين بالتفسير، هي تفسير القرآن بالقرآن، فإن لم يوجد في القرآن ففي السنة، وإلا ففي أقوال الصحابة ثم التابعين"⁹.

ولا بد من توفر ركنين أساسيين في المفسر: الأول: يتعلق بالآداب؛ فلا بد له من صحة الاعتقاد، وصحة المقصد، والتقوى، والعمل بما في القرآن، ومداومة ذكر الله، والبعد عن خوارم المروءة، والثاني يتعلق بالناحية العلمية، فلا بد أن يكون عالماً بقراءات القرآن الكريم، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، والحديث الشريف، وأصول الدين، وأمور العقيدة، وأصول الفقه، وعالماً باللغة متبحراً بها، وما يتعلق بها من صرف ونحو واشتقاق وبلاغة، بالإضافة إلى إلمامه ولو بطرف من العلوم الكونية كالطب والهندسة وغيرها.¹⁰

ويمكن القول إن الخطيب الإسكافي حاز على جل هذه الصفات، ويبدو هذا من خلال مؤلفاته التي سبق ذكرها، والتي تبين أنه امتلك أسس الركن الثاني لمفسر القرآن الكريم، أما الركن الأول، فما وصل إلينا من حياته، على قلته، يجعله أهلاً لتفسير كتاب الله بجدارة واقتدار.

4. أسس التفسير في الكتاب:

عنون المؤلف تفسير كل آية أوردتها في كتابه (بمسألة في القرآن)، "وسمى هذه المسائل بالمعشرات، وهي التي لكل واحدة منها عشرة أجوبة"¹¹. عدا الحروف المقطعة التي أورد لها عشرين وجهاً. واختار المؤلف الآيات من السور الثماني الأولى من القرآن الكريم، وأوردتها في مجالسه على الترتيب وفق المصحف الشريف، واعتمد في تفسيره على ما يلي:

3 الخطيب، كتاب المجالس، 9.
4 الخطيب، كتاب المجالس، 9.
5 شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، معجم الأديباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس، ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414 هـ - 1993 م)، 2549/6.
6 الحموي، معجم الأديباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، 124/18.
7 الحموي، معجم الأديباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، 2549/6.
8 الخطيب، كتاب المجالس، 10 وبعدها.
9 عماد علي عبد السميع حسين، التيسير في أصول التفسير، (الإسكندرية: دار الإيمان، 2006م)، 25.
10 حسين، التيسير في أصول التفسير، 27 وبعدها.
11 الخطيب، كتاب المجالس، 18.

1.4. القرآن الكريم:

أبدى الإسكافي حفاوة كبيرة في ارتكازه في تفسير الآيات التي اختارها على غيرها من آي القرآن، فقد بلغ عدد الأجوبة التي اعتمد هذه الطريقة ثمانية وتسعين جواباً، من أصل ثلاثمائة وأربعين ذكرت في الكتاب، وهذه، لا شك، نسبة عالية، لدى مقارنتها بكتب التفسير الأخرى. ولتوضيح هذه الطريقة نذكر بعض الأمثلة مما جاء في الكتاب.

اتبع المؤلف هذا الطريق ثلاث مرات في تفسير معنى الهداية في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ﴿٦﴾ (الفاتحة)، فسرها بالهداية بعد الموت¹² مدللاً على ذلك بقوله تعالى "والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل أعمالهم(4) سيهديهم ويصلح بالهم"(محمد 5). كما فسرها بالمنهاج الذي شرعه لأمة كل نبي¹³ ودلل على هذا بقوله تعالى: "لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً"(المائدة48). كما فسرها بمعنى زنا هدى¹⁴ ودلل على ذلك بقوله تعالى "ومن يؤمن بالله يهد قلبه"(التغابن11)، وقوله تعالى "والذين اهتدوا زادهم هدى"(محمد17)

وفسر معنى استهزاء الله في قوله تعالى: الله يستهزئ بهم ﴿١٥﴾ (البقرة) بمعنى تحطتته لهم وعيبه عليهم فعلهم¹⁵ وأيد هذا المعنى بقوله تعالى "إن إذا سمعت آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها"(النساء140). كما فسرها بمعنى الاستدراج معتمداً على قوله تعالى: "وهدمهم في طغيانهم يعمهون"(البقرة15). كما فسره بمعنى الجزاء على الذنب باسم الذنب للمائلة، أو للزواج، أو بمعنى التفرقة والتبكيك، ودعم كل رأي من هذه الآراء بدليل من آي القرآن¹⁶.

وفسر "بغير حساب" في قوله تعالى: والله يرزق من يشاء بغير حساب ﴿٢١٢﴾ (البقرة) بمعنى من حيث لا يحتسب¹⁷، ودلل على هذا بقوله تعالى: "ومن يتق الله يجعل له مخرجاً(2) ويرزقه من حيث لا يحتسب"(الطلاق3)، كما فسره بمعنى "عطاء لا يتناهى أمدّه ولا يحصى عدده"¹⁸، وأيد قوله هذا بالآية "فأولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب"(غافر40).

ويجد المرء كثيراً من هذا في الكتاب، وما دفع المؤلف إلى هذه الطريقة قناعته بأن القرآن يفسر بعضه بعضاً.

2.4. الحديث الشريف:

يلحظ الدارس قلة اعتماد الإسكافي على الحديث الشريف في تفسير الآيات التي أوردها في كتابه، فقد اكتفى بذكر أربعة أحاديث في أجوبته كلها. أولها ذكره للتدليل على أن آية: لله ما في السموات وما في الأرض ◌ وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ﴿٢٨٤﴾ (البقرة) منسوخة بقوله تعالى: لا يكلف الله نفساً..286 البقرة، فقال: حضر جماعة من الصحابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وأخبروه أن هذا القول يثقل عليهم وتعظم به الكلفة والمشقة، فقال - صلى الله عليه وسلم: أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين من قبلكم: سمعنا وعصينا، قولوا سمعنا وأطعنا غفرانك، فلما أقرت بما أنفسمهم، وذلك بما ألتسهم أنزل الله - تبارك وتعالى: آمن الرسول بما...اكتسبت (البقرة286)¹⁹.

وذكر الثاني في تفسيره معنى قوله تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴿١١٠﴾ (آل عمران) أي: "كنتم على ما أخبرتكم به على لسان نبيكم خير أمة، لأنه قال- عليه السلام- "إنكم أنتم تسمون سبعين أمة أنتم خيرها وأكرمها على الله"²¹²⁰.

وذكر الثالث في تفسير قوله تعالى: ليس لك من الأمر شيء ﴿١٢٨﴾ (آل عمران) "عن ابن عمر²² - رحمه الله - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هم أن يدعو على الحارث بن هشام وصفوان بن أمية فأنزل الله تعالى هذه الآية، ثم أسلمنا في من أسلم وحسن إسلامهم"²³.

12 الخطيب، كتاب المجالس، 34.

13 الخطيب، كتاب المجالس، 35.

14 الخطيب، كتاب المجالس، 36.

15 الخطيب، كتاب المجالس، 66.

16 الخطيب، كتاب المجالس، 67 وبعدها.

17 الخطيب، كتاب المجالس، 78.

18 الخطيب، كتاب المجالس، 78.

19 الخطيب، كتاب المجالس، 112.

20 أحمد بن حنبل، المسند، تحق. أحمد محمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، 1995م)، 10/193.

21 الخطيب، كتاب المجالس، 127.

22 عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت73هـ)، نشأ في الإسلام، وهاجر إلى المدينة مع أبيه، كان زاهداً عادياً مجاهداً. ينظر خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، (دمشق: الأعلام، ط15 بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 4/108.

23 الخطيب، كتاب المجالس، 137.

وذكر الرابع في تفسير قوله تعالى: وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا مما كانوا يكسبون ﴿١٢٩﴾ (الأنعام) "ما روي عن الأعمش²⁴، قال: سمعت الناس يقولون فيه إذا فسد الناس أمر عليهم شرارهم، وهو قوله عليه السلام: "عمالكم أعمالكم"²⁶²⁵.

3.4. الصحابة والتابعون:

اعتمد على كثير من الصحابة والتابعين في تفسير الآيات في كتابه، ونسب الأقوال التي ذكرها إلى أصحابها أحيانا، وسكت أحيانا أخرى، وبلغ عدد المرات التي نسبها لأصحابها ستا وثلاثين مرة، ذكر فيها أسماء الصحابة والتابعين الذين أخذ بأقوالهم في التفسير، منها أنه عزى أحد الأحوبة في تفسير معنى الحروف المقطعة إلى ابن عباس الذي قال في "معنى الم ﴿١﴾ (البقرة): أنا الله أعلم، ومعنى "الم" (الرعد1): أنا الله أعلم وأرى، ومعنى "المص" (الأعراف 1) أنا الله أعرف وأفضل. وأكد قوله هذا بما رواه عن أبي عبد الرحمن السلمى²⁷ أحد التابعين الذي قال في تفسير الم ﴿١﴾ (البقرة) بأنها آية تامة، ولا تكون إلا على هذا المعنى الذي يروى عن ابن عباس²⁸.

وذكر ما روي عن أحد التابعين الملقب برأي العالية²⁹ في تفسيره الم ﴿١﴾ (البقرة) "أن كل حرف من هذه الحروف مفتاح اسم من أسماء الله تعالى، فالألف مفتاح اسمه (إله)، واللام مفتاح اسمه (لطيف)، والميم مفتاح اسمه (مجيد)، قال: وسائر الحروف المقطعة على هذا السبيل"³⁰. وروى عن الحسن البصري³¹ بأنها أسماء للصور³².

وذكر ما روي عن ابن عباس في معنى الاستهزاء في قوله تعالى: الله يستهزئ بهم ﴿١٥﴾ (البقرة) بأنه "يفتح للكفار وهم في النار باب من الجنة، فيفسعون نحوه فإذا صاروا إليه سد عليهم، وفتح لهم باب آخر من موضع آخر فإذا انتهوا إليه سد عليهم، يفعل ذلك بهم مرارا"³³.

كما ذكر رأي ابن عباس في معنى "بغير حساب" في قوله تعالى: والله يرزق من يشاء بغير حساب ﴿٢١٢﴾ (البقرة) بمعنى "فوق ما يحسبه وأكثر مما يؤمله"³⁴.

وذكر رأي سعيد بن جبير³⁵ في معنى (اللعو) في قوله تعالى: لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ○ والله غفور حلِيم ﴿٢٢٥﴾ (البقرة) "أن تكون بين الغضب والاحتقار فيها ولا كفارة"³⁶.

وذكر ما رواه الضحاك عن عائشة -رضي الله عنها- أنها سئلت عن معنى قوله تعالى: لله ما في السموات وما في الأرض ○ وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ○ ﴿٢٨٤﴾ (البقرة)، فقالت: "قال لي رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في معنى هذه الآية: يا عائشة ما يهم عبد بمعصية إلا والله محاسبه عليها في الدنيا يمثل ما يناله من حمى ونكبة حتى الشوكة يشاكها، وحتى يضع الرجل البضاعة فيفقدتها ويحزن لها ثم يجدها في جيبه، وإن المؤمن ليخرج من الدنيا كما يخرج التبر من الكور"³⁷.

24 سليمان بن مهران (ت148هـ)، تابعي مشهور، نشأ وتوفي بالكوفة، كان عالما بالقرآن والحديث والفرائض. ينظر الزركلي، الأعلام، 3/135.

25 إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، كاشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، (القاهرة: مكتبة القدسي، 1351 هـ)، 1/164.

26 الحفط، كتاب المجالس، 287.

27 عبد الله بن حبيب (ت74هـ)، من التابعين. ينظر محمد بن محمد بن محمد علي بن الجزري الدمشقي الشافعي شمس الدين أبو الخير، غاية النهاية في طبقات القراء، تحق. ج برحستراسر، ط1 (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1351هـ)، 1/413.

28 الحفط، كتاب المجالس، 43.

29 أبو العالية: رافع بن مهران اليربوعي (ت93هـ)، من كبار التابعين. ينظر شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، 4/207.

30 الحفط، كتاب المجالس، 45.

31 الحسن بن يسار البصري (ت110هـ)، من التابعين. ينظر الزركلي، الأعلام، 2/226.

32 الحفط، كتاب المجالس، 45.

33 الحفط، كتاب المجالس، 68.

34 الحفط، كتاب المجالس، 78.

35 سعيد بن جبير الكوفي، تابعي كبير علما وفقها، قتلته الخجاج بواسطة سنة 59هـ. ينظر الزركلي، الأعلام، 3/93.

36 الحفط، كتاب المجالس، 89.

37 الحفط، كتاب المجالس، 110.

وذكر رأي مجاهد³⁸ في معنى هذه الآية "أن المراد بذلك اليقين أو الشك"³⁹.

وروى عن أبي هريرة في تفسيره لقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا ﴿٢٠٠﴾ (آل عمران) أنها نزلت في قوم عمرو المساجد ولزموها وأكثروا ذكر الله تعالى، فمعنى قوله (اصبروا) أي: اصبروا على الصلوات الخمس، وصابروا أنفسكم وأهواءكم، ورابطوا مساجدكم⁴⁰.

وروى عن الحسن البصري "أن المعنى: اصبروا على المصائب، وصابروا أنفسكم على الصلوات، ورابطوا في سبيل الله"⁴¹.

4.4. لمفسرون والعلماء من غير الصحابة والتابعين:

اعتمد الإسكافي على آراء هؤلاء بنسبة أقل من الصحابة والتابعين، وبلغ عدد الأجوبة التي اعتمد فيها على آرائهم ستا وعشرين جوابا نسب فيها الآراء لأصحابها، منها: ذكر رأي الفراء⁴² وقطرب⁴³ في الحروف المقطعة بأنه لما كانت أصولا للكلام المؤلف منها أخبر الله تعالى بأن هذا القرآن الذي أنزله إنما هو مؤلف منظوم من هذه الحروف، وذلك للتبنيه على إعجازه⁴⁴. وذكر رأي الأخفش⁴⁵ وأبي عبيدة⁴⁶ في أن الحروف المقطعة دلائل على انتهاء السورة التي قبلها وافتتاح الكلام الذي بعدها⁴⁷.

وذكر رأي مقاتل بن سليمان البلخي في تفسير معنى الاستهزاء في قوله تعالى: وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون ﴿١٤﴾ الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون ﴿١٥﴾ (البقرة) بأنه "يضرِب بينهم وبين المؤمنين سور على الصراط، وهم في ظلام والمؤمنون في ضياء، فيقولون لهم: انظرونا نقتبس من نوركم، فيمنعون ما حاولوا ويخيب ما أملوا إذا قيل لهم: ارجعوا فالتمسوا نورا، أي النور الذي معنا اسطحبنا من الدنيا بأعمالنا، فارجعوا وراءكم إلى الدنيا والتمسوا ما طلبتم منا فيكون ذلك كاستهزاء بهم"⁴⁸.

وروى عن أبي بكر بن عياش⁴⁹ في تفسير قوله تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم ﴿٣﴾ (المائدة) "أنه قال: ما أنزل الله بعد هذه الآية حلا ولا حراما، فهذا إكمال الدين"⁵⁰.

5.4. شعر العربي:

أيد بعض الأجوبة التي ذكرها في تفسير الآيات بالشعر العربي، بلغ عددها ثمانية عشرة جوابا، موزعة بين مجالسه الأربع والثلاثين التي ذكرت في الكتاب⁵¹، منها: ذكر في تفسير قوله تعالى: وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ﴿٦﴾ "أن تكون الأرجل محمولة على الفعل الذي قبلها، لأنها شاركتها في بعض معانيه، وهو كما قالت الشعراء في مثل قوله:

يا ليت زوجك قد غدا
متقلدا سيفا ورحما

أي متقلدا سيفا، وحاملا رحما، وكقوله: علفتها تبنا وماء باردا، يريد علفتها تبنا، وسقيتها ماء، وكذلك قوله تعالى: وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ﴿٦﴾ أي أمروا أيديكم على الرؤوس مسحاً، والماء على أرجلكم غسلًا⁵².

38 مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي(ت104هـ)، تابعي من أهل مكة، مفسر، أخذ التفسير عن ابن عباس. ينظر الزركلي، الأعلام، 278/5.

39 الخطيب، كتاب المجالس، 110.

40 الخطيب، كتاب المجالس، 158.

41 الخطيب، كتاب المجالس، 158.

42 أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء الكوفي البغدادي (ت207هـ)، عالم بالنحو واللغة والأدب. ينظر الزركلي، الأعلام، 145/8.

43 محمد بن المستنير(ت206هـ)، لقبه شيخه سيويه ب(قطرب)، عالم بالنحو واللغة والأدب. ينظر الزركلي، الأعلام، 95/7.

44 الخطيب، كتاب المجالس، 46-47.

45 أبو الحسن سعيد بن مسعدة الهاشمي البصري (ت215هـ)، نحوي عالم باللغة والأدب. ينظر الزركلي، الأعلام، 101/3.

46 معمر بن المتفي (ت209هـ)، أبو عبيدة التميمي، من أئمة العلم بالنحو واللغة والأدب وأيام الناس. ينظر الزركلي، الأعلام، 272/ 7.

47 الخطيب، كتاب المجالس، 47.

48 الخطيب، كتاب المجالس، 68-69.

49 شعبة بن عياش الكوفي (ت193)، من مشاهير الفراء. ينظر الزركلي، الأعلام، 165/3.

50 الخطيب، كتاب المجالس، 208.

51 المجالس خمسة وثلاثون، لكن سقط من المخطوط جزءا ذهب بآخر المجلس السادس وأول السابع الذي يتضمن تفسير القرآن. ينظر الخطيب، كتاب المجالس، 95.

52 الخطيب، كتاب المجالس، 218.

وذكر في تفسير قوله تعالى: قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون ○ فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ﴿٢٣﴾ (الأنعام) أي: لا تعتد بتكذيبهم، فإنه لا حقيقة له، ولا ضرر يعود عليك منه، فكلامهم كسكوتهم، وهذا كما يقال: فعل ولم يفعل، أي لم يدرك ما أراد بفعله، فكأنه لم يفعل، ومنه قوله:

شهدت ولم أشهد وقلت ولم أقل
ومارست حتى يعصب الريق الفم⁵³

وذكر في تفسير قوله تعالى: فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ○ قال هذا ربي ﴿٧٦﴾ (الأنعام) أن يكون بحذف ألف الاستفهام التي هي بمعنى الإنكار، أهذا ربي؟! أي ليس هذا ربي، كقول الهذلي:

رفوني وقالوا يا خويلد لا ترع
فقلت وأنكرت الوجوه هم هم

أي: أهم هم⁵⁴.

ذكر في تفسير قوله تعالى: ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ﴿١١﴾ (الأعراف) "أن يكون (ثم) بترتيب الخبر، لا لترتيب المخبر عنه، كأنه قال: ثم أخبرناكم، أنا قلنا للملائكة اسجدوا، وهذا كما قال الشاعر:

قل لمن ساد ثم ساد أبوه
ثم قد ساد قبل ذلك جده

وسيادة الجد متقدمة، فجعلها في اللفظ بعد (ثم) لما قصد من ترتيب الخبر، لا المخبر عنه⁵⁵.

6.4. النحو والصرف:

استعان الإسكافي بقواعد النحو والصرف في ما يربو على اثنتين وخمسين مرة في تأييد أجوبته، منها: فسر معنى (اهدنا) في قوله تعالى: اهدنا الصراط المستقيم ﴿٦﴾ (الفاتحة) بمعنى لزوم الصراط، وذكر هذا على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه⁵⁶.

وذكر في تفسير قوله تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس ﴿١١٠﴾ (آل عمران) "أن يكون (كنتم) من كان التامة، والتقدير: حدثتم خير أمة، ويكون نصب (خير) على الحال لا على أن يكون خير كان⁵⁷. وذكر أن يكون المعنى "ما ذهب إليه أهل اللغة من أنها أنتم خير أمة"⁵⁸.

وذكر غير وجه في تفسير قوله تعالى: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ○ ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم ○ ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً ﴿٨٣﴾ (النساء)، منها: أن يكون (قليلاً) مستثنى من المتبعين، ويكون المراد بفضل الله ورحمته فضلاً مخصوصاً ورحمة مخصوصة، وهما بعنه النبي - صلى الله عليه وسلم - وإنزال القرآن. أو أن يكون (قليلاً) مستثنى من أنواع الاتباع، ويكون المعنى: لا يتبعهم الشيطان إلا اتباعاً قليلاً، ويكون (قليلاً) صفة لمصدر محذوف، والمصدر مستثنى من الجنس الذي دل عليه الفعل، وهو اتبعتم. أو أن يكون (قليلاً) مستثنى من الكاف والميم في (عليكم) على معنى الانقطاع، أي لولا أن الله تفضل عليكم إلا قليلاً منكم لم يتفضل عليهم، ويكون التفضل هنا اللطف والرحمة، والقليل الذين لا يتفضل عليهم بذلك هم لأنهم لا يصلحون معها⁵⁹.

ذكر في تفسير قوله تعالى: قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ﴿١٦٢﴾ لا شريك له ○ وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ﴿١٦٣﴾ (الأنعام)، منها: أن يقال اللام متعلقة بفعل محذوف هو الكون، كأنه قال إن هذه الأشياء كائنة لله

53 الخفيف، كتاب المجالس، 257.

54 الخفيف، كتاب المجالس، 268.

55 الخفيف، كتاب المجالس، 312.

56 الخفيف، كتاب المجالس، 35.

57 الخفيف، كتاب المجالس، 128.

58 الخفيف، كتاب المجالس، 128.

59 الخفيف، كتاب المجالس، 186-187.

تعالى، فأفعالنا التي هي عبادات كائنة للدلالة على تعظيم الله، وأفعاله فينا من إحيائنا وإماتتنا للدلالة على عظمته، فجميع ذلك كائن لله تعالى من هذا الوجه⁶⁰.

ذكر في تفسير قوله تعالى: وقال الملأ من قوم فرعون أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الأرض ويذرك وآهلك ﴿١٢٧﴾ (الأعراف) "أن تكون الألهة جمع إله، والإله في الأصل مصدر من أله يأله إياها وإلاهة، كما تقول كتب يكتب كتابا وكتابة، فالكتاب مصدر كالكتابة، ثم إن المصدر قد يجعل اسما للفاعل، وقد يجعل اسما للمفعول، نحو عدل في اسم العادل، ورضى في اسم المرضي، فإله المعبود مصدر موضوع موضع المفعول، ويجوز موضع الفاعل، فيكون إله العابد، والألهة جمعه، ويكون المعنى على هذا الوجه: ويذرك والقوم يعبدنك فلا يدخل في جملتهم، ولا يعظملك كتعظيمهم"⁶¹.

7.4. فكره الخاص:

اعتمد في ذكر كثير من أوجه التفسير على فكره الخاص، كتأبيده لمعنى "زدنا هدى"، الذي خالف فيه رأي الطبري، في قوله في تفسير (اهدنا) في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم ﴿٦﴾ (الفاتحة)، وذكر أربعة أوجه أكد فيها هذا المعنى، هي: أن تكون بمعنى الانتقال من ظلمة الجهل إلى ضياء المعرفة في أمور الدين، أو بمعنى تزايد عمله بما يمكن الإيمان في صدره من الفكر فيما ينطق من آيات الله في خلقه، أو يقصد بالزيادة بلوغ الكمال في الدين، أو أن تكون للعارف المهتدي لدفع الشبه عنه حين ورودها⁶².

وذكر أن (الم) دليل على الإحاطة؛ فالألف من الطرف الأعلى، واللام من الطرف الوسط، والميم من الطرف الأخير بين مخارج الحروف. وذكر أن سائر الفواتح فيها حكم من هذا النحو إذا حمل التأويل على هذا الوجه⁶³.

كما ذكر أن الحروف المقطعة ذكرت "للدلالة على أن القرآن مما يدون ويكتب ويغير عن أبعاضه وأجزائه حرف حرف منه باسمه الذي يخصه، مدى الزمان، منقولاً عن السلف إلى الخلف"⁶⁴.

وذكر الإسكافي غير رأي في معنى "ليطمئن قلبي" في قوله تعالى: وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ○ قال أولم تؤمن ○ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ○ ﴿٢٦٠﴾ (البقرة)، منها: أن يكون سؤال إبراهيم عليه السلام "الله - عز وجل - إنما هو عن قومه، وإن كان الخبر لفظه عن نفسه، وكذلك الطمأنينة إنما هي لقومه الذين آمنوا به لنفسه، وهذا من عادة الرسل في أن يخاطبوا بما تخاطب به أمتهم، ويخبروا عن أمهم بمثل إخبارهم عن أنفسهم"⁶⁵.

وذكر رأيه في معنى قوله تعالى: وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ○ ﴿٢٨٤﴾ (البقرة) أي "إن تبدوا ما تحتمون من معصية بأن تفعلوها وتخرجوها إلى الوجود، وذلك إبدائها، أو تصدوا أنفسكم عنها وتنقضوا رأيكم فيها، وذلك إخفاؤها، فالله يحاسب عليها ومعاقب من فعلها، أو مثيب من صد نفسه عنها وحارب شيطانه فيها"⁶⁶.

وذكر عدة آراء في تفسير قوله تعالى: كنتم خير أمة أخرجت للناس ○ ﴿١١٠﴾ (آل عمران) منها: كنتم في معلوم الله قبل الخلق، أو أن يكون (كنتم) من كان التامة، والتقدير: حدثتم خير أمة، ويكون نصب (خير) على الحال لا على أن يكون خير كان⁶⁷.

وذكر في تفسير قوله تعالى: وشاورهم في الأمر ○ ﴿١٥٩﴾ (آل عمران) "أن تكون المشاورة لأن يحتج عليهم متى خلف واحد منهم ما دعت المشاورة إلى لزومه، فتحذر المعصية الكثيرة بمخالفتها، فيكون ذلك أمضى لخدمته وأبعث لخدمته"⁶⁸.

60 الخطيب، كتاب المجالس، 293.

61 الخطيب، كتاب المجالس، 345-346.

62 الخطيب، كتاب المجالس، 36.

63 الخطيب، كتاب المجالس، 47.

64 الخطيب، كتاب المجالس، 48.

65 الخطيب، كتاب المجالس، 100.

66 الخطيب، كتاب المجالس، 109.

67 الخطيب، كتاب المجالس، 127-128.

68 الخطيب، كتاب المجالس، 146.

وذكر في تفسير قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا ﴿٢٠٠﴾ (آل عمران) "أن يكون المعنى: اصبروا على ما يتأخر من فهركم للكفار وغلبتكم، وصابروا ما حكمت به عليكم ولكم"⁶⁹.

ذكر في تفسير قوله تعالى: فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته ۝ أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ۝ حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم ﴿٣٧﴾ (الأعراف) "أن يكون نصيبهم من الكتاب" ما أوجب لهم من حفظ عهدهم إذا أعطوا الجزية عن يديهم، وهذا مما حكم به الكتاب"⁷⁰.

5. محاسن الكتاب:

ثمة محاسن كثيرة يجدها الدارس في ما أورده الإسكافي من أوجه في تفسيره الآيات التي جاءت في كتابه المجالس، فقد توخى الدقة في المعاني، ولهذا ذكر أحيانا آراء قريبة جدا في تفسير آية واحدة، ونوع في مصادر التفسير التي اعتمد عليها، وهذا دليل ثقافته وسعه اطلاعه، ووضعنا أمام أوجه كثيرة من التفسير لآية واحدة، أو لكلمة في آية، وفصل في تفسير الآيات كما في تفسير (اصبروا)⁷¹، وتفسير المتشابهة في الآية السابعة من سورة (آل عمران)⁷²، وهو تفسير يوضح للقارئ المعاني المحتملة للآيات.

وذكر مختلف الأوجه بشكل مفصل ومقتع في كثير من الأحيان في تفسير كل مسألة عرض لها في كتابه، حتى أن القارئ يشعر أنه أتى بكافة الوجوه المحتملة في تفسير المسائل التي ذكرها، كتفسيره وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ﴿٤٦﴾ (الأعراف) على سبيل المثال، فقد ذكر آراء مختلفة في أصحاب الأعراف، فثمة آراء تقول هم الأنبياء، والأعراف أعالي الدرجات، وبعضهم قال هم علماء صالحون، وبعضهم قال: هم الذين استوت حسناهم وسيئاتهم، وبعضهم قال غير ذلك⁷³. وكتفسيره لقوله تعالى: سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض بغير الحق ﴿١٤٦﴾ (الأعراف)⁷⁴، و تفسيره قوله تعالى: ولا تمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض ۝ للرجال نصيب مما اكتسبوا ۝ وللنساء نصيب مما اكتسبن ﴿٣٢﴾ (النساء 32)⁷⁵، وغيرها. بالإضافة إلى إيراد بعض الأحكام الفقهية المفيدة لعامة المسلمين، ولا سيما تفصيله حول (الغو بالإيمان) وحكمه حول هذه المسألة⁷⁶.

و اختار آيات أشكل فهمها، وقدم تأويلات تزيل الإشكال، وأتى بكثير من الآراء التي لا نثر عليها في كتب المفسرين في زمانه أو في كتب الذين سبقوه، كما أتى بآراء من سبقوه من المفسرين واللغويين، ولم يستسلم إلى ما أخذه عن غيره، بل عرضه للمناقشة، فضعف بعضه وقوى بعضه الآخر، مستندا إلى آراء العلماء وآرائه، وأكثر من الأمثلة في الأجوبة التي اختارها ليبدو المعنى واضحا جليا للمتلقى يصله من غير عناء تفكير، وابتعد عن الفكر الصوفي في تفسيره للآيات، فجاءت معانيه واضحة ظاهرة جليلة لجميع المتلقين، وزاد من وضوحها استخدامه لغة سهلة واضحة سلسلة، حتى إن القارئ يشعر وكأن الكتاب ألف في العصر الحديث. فيشعر المتلقي أن أسلوبه يصلح لعامة الناس كما يصلح لخاصتهم، كما في تفسيره لقوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب ﴿٢١٢﴾ (البقرة)⁷⁷، وغيرها في كتابه. فامتلك بهذا فكر العالم المتفحص الأصيل، والمعلم الخبير الذي يمتلك الرأي السديد ويمتلك القدرة على إيصالها للمتلقين بطريقة سهلة ومفيدة في آن.

بالإضافة إلى أن كتاب المجالس يبين طرق التعليم في تلك الفترة، وهي طريقة مفيدة يمكن استثمارها في الزمن الحاضر.

6. المآخذ على الكتاب:

ثمة مآخذ يجدها الدارس في كتاب المجالس، يأتي في مقدمتها مخالفة صاحبه لما قاله في بداية الكتاب بأنه سيورد لكل مسألة قرآنية عشرة أوجه، بيد أنه خالف هذا القول في الحروف المقطعة، فأورد عشرين. ولم يرتب الأوجه بحسب القوة والضعف، فرما كان أكثرها قوة من آخر ما أورده. فعلى سبيل المثال أورد رأي عبد الله بن مسعود في معنى قوله تعالى وهو الذي أنشأكم من

69 الخفيط، كتاب المجالس، 158.

70 الخفيط، كتاب المجالس، 317.

71 الخفيط، كتاب المجالس، 158.

72 الخفيط، كتاب المجالس، 118 وبعدها.

73 الخفيط، كتاب المجالس، 325 وبعدها.

74 الخفيط، كتاب المجالس، 350 وبعدها.

75 الخفيط، كتاب المجالس، 83 وبعدها.

76 الخفيط، كتاب المجالس، 87 وبعدها.

77 الخفيط، كتاب المجالس، 77 وبعدها.

نفس واحدة فمستقر ومستودع ﴿٩٨﴾ (الأنعام) سابعا وكان الأول أن يكون بداية⁷⁸. ومنها ترتيب الأوجه في تفسيره قوله تعالى: وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون ﴿١٢٩﴾ (الأنعام)⁷⁹، وترتيب الأوجه في تفسير قوله تعالى: قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ﴿١٦٢﴾ لا شريك له ○ وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ﴿١٦٣﴾ (الأنعام) فالعاشر بينها أقوى من الأول⁸⁰.

ولم يلتزم منهاها واضحا في أخذها من غيره أو اعتمادها على فكره الخاص، فقد كان يذكر أحيانا المصدر الذي استقى منه تفسيره، وأحيانا أخرى لا يذكره، وهو كثير في كتابه، فاختلط رأيه مع آراء غيره من المفسرين والعلماء⁸¹.

ولكي يأتي بعشرة أوجه لكل مسألة اضطر إلى الإتيان بأوجه بعيدة في تفسيرها⁸². كما جاء بأوجه قريبة إلى درجة المطابقة، كما في الوجه الخامس والسادس والسابع في تفسير قوله تعالى: وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون ﴿١٤﴾ الله يستهزئ بهم ﴿١٥﴾ (البقرة)⁸³. وكذلك في الجواب الثالث والرابع في تفسيره لقوله تعالى: والله يرزق من يشاء بغير حساب ﴿٢١٢﴾ (البقرة)⁸⁴. وكذلك الجواب الثامن والتاسع في تفسير قوله تعالى: وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى ○ قال أولم تؤمن ○ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ○ ﴿٢٦٠﴾ (البقرة)⁸⁵. وكذلك ثمة تطابق بين الجوابين السادس والسابع مع الجواب العاشر في تفسيره لقوله تعالى: فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته ○ أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ○ حتى إذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم ﴿٣٧﴾ (الأعراف)⁸⁶. وكذلك يتشابه الجواب الأول والرابع في تفسيره لقوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا استحيبوا لله ولرسوله إذا دعاكم لما يحبيكم ○ واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إليه تحشرون ﴿٢٤﴾ (الأنفال)⁸⁷.

وفسر قوله تعالى: أو لتعودن في ملتنا ﴿٨٨﴾ (الأعراف) بعشرة أوجه معظمها لا حاجة له، ولا سيما الجواب الخامس والسادس والسابع والثامن. والمعنى: "لترجعن أنت وهم في ديننا وما نحن عليه"⁸⁸، أي ما كنت عليه أنت وقومك قبل بدء الدعوة. وهذا يقاس على النبي صلى الله عليه وسلم، فقبل بدء الدعوة لم يلق عداء من أحد، لكن حين تبعه بعض القوم بعد بدء الدعوة، وخرج هؤلاء عن دين أهل مكة أصبح يشكل خطرا على عبادتهم، لهذا حاربوه، وكذلك شعيب عليه السلام. فشعيب لم يكن مثلهم، لكنه لم يكن يشكل خطرا، لكنه بعد الدعوة واتباع الناس له شكل خطرا، فلجأ قومه الكفار إلى تحديده.

خاتمة ونتائج عامة:

على الرغم من اقتصار الإسكافي في كتابه على عدد قليل من المسائل القرآنية، بالقياس إلى ما يتضمنه القرآن الكريم، ورغم المآخذ التي ذكرناها آنفا، فإن الكتاب يبقي الباب مفتوحا أمام الدارسين للخوض في مثل هذه المسائل، كما فعل الإسكافي نفسه، أي بالاستفادة من آراء المفسرين واللغويين والعلماء، ومقارنة القرآن بالشعر، والاستفادة من العلوم العصرية أيضا، فالقرآن الكريم صالح لكل زمان ومكان، وتفسير بعض مسائله يجب أن يواكب تطورات العصر لنتمكن من تطبيق الأحكام على واقع المسلمين في العصر الحاضر.

78 الخطيب، كتاب المجالس، 277.

79 الخطيب، كتاب المجالس، 285 وبعدها.

80 الخطيب، كتاب المجالس، 293 وبعدها.

81 ينظر تفسيره في الجواب الأول والعاشر لقوله تعالى: لله ما في السموات وما في الأرض ○ وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ○ ﴿٢٨٤﴾ (البقرة)، ص 108 وبعدها. وتفسير الظري للأية نفسها 102/6 وبعدها. والقول التاسع في الكتاب ص 122 في تفسير الحروف المقطعة يشبه قول الفراء، ينظر أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الدليمي الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاشي و محمد علي النجار و عبد الفتاح وإسماعيل الشلبي، ط1 (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، د ت)، 190/1.

82 الخطيب، كتاب المجالس، الأوجه: الخامس التاسع والعاشر 248. والعاشر 321. والوجه الخامس 311. وكذلك الوجه السابع 345.

83 الخطيب، كتاب المجالس، 67-68.

84 الخطيب، كتاب المجالس، 78.

85 الخطيب، كتاب المجالس، 100-101.

86 الخطيب، كتاب المجالس، 318-319.

87 الخطيب، كتاب المجالس، 368-269.

88 الظري، جامع البيان في تأويل القرآن، 561/12.

كما يمكن الاستعانة بنموذج الكتاب لتعليم الطلبة طرق التفسير بأسلوب مناسب، بعيداً عن التعقيد اللفظي واللغوي اللذين يلحاً إليهما الكثير من العلماء لظنهم أن هذا يزيد من قوة المعنى وعمقه.

ولكي يبلغ المفسر مراده في تفسير معاني القرآن الكريم لا بد من أن يستفيد من محاسن الطريقة التي استخدمها الإسكافي في كتاب المجالس، وأن يستفيد من الطرق المستخدمة في كتب التفسير الأخرى، وأن يتجاوز المآخذ والمزائق التي وقع بها الإسكافي وغيره من المفسرين، ولن يتأتى هذا إلا بالاعتماد على آراء المفسرين الأوائل، والاستفادة ممن جاء بعدهم من المفسرين الذين امتلكوا أسس التفسير المعروفة، والانطلاق منها للوصول إلى معان جديدة واضحة تستجلي ما أشكل من أي الذكر الحكيم، وتضيف جديداً بناء على ما آلت إليه أحوال المسلمين نتيجة التطور الذي أصاب كافة مناحي الحياة، ولا سيما ما ظهر من قوانين وعلوم عصرية حديثة.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

ابن الجزري، محمد بن محمد بن محمد علي الدمشقي الشافعي شمس الدين أبو الخير. غاية النهاية في طبقات القراء. تحقق. ج برحستراسر. ط1. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1351هـ.

ابن حنبل، أحمد. المسند. تحقق. أحمد محمد شاكر. القاهرة: دار الحديث، 1995م.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم الأدياء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقق. إحسان عباس. ط1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414 هـ - 1993 م.

الخطيب، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. كتاب المجالس. تحقق. غانم قدوري الحمد. ط1. عمان: دار عمار، 2002م.

الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. سير أعلام النبلاء. تحقق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م.

أبو محمد القيسي، مكّي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمال من فنون علومه. تحقق. مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي جامعة الشارقة بإشراف الدكتور الشاهد البوشيخي. ط1. جامعة الشارقة: مجموعة بحوث الكتاب والسنة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، 1429 هـ - 2008م.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي. الأعلام. ط15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب. جامع البيان في تأويل القرآن. تحقق. أحمد محمد شاكر. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م.

العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. القاهرة: مكتبة القدسي، 1351 هـ.

الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الديلمي. معاني القرآن. تحقق. أحمد يوسف النجاتي و محمد علي النجار و عبد الفتاح و إسماعيل الشلي. ط1. مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، د ت.

حسين، عماد علي عبد السميع. التيسير في أصول التفسير. الإسكندرية: دار الإيمان، 2006.

Kaynakça

Kur'ân-i Kerîm

İbnu'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ali e's-Şâfii e'd-Dimaşki Şemseddin Ebu el-Hayr. Gayetu'n-Nihâye fî Tabakâti'l Kurra'.

- Thk. Gotthelf Bergsträser. Kahire: Mektebetu İbni Teymiyye, 1. Basım, 1351.
- İbn-u Hanbel, Ahmed. *el-Musned*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Hamavî, Şihabuddîn Ebu Abdullah Yâkût b. Abdullah e'r-Rumî. *Mu'cemu'l-Udebâ' İrşâdu'l-Erib ilâ ma'rifeti'l-Edîb*. Thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1. Basım, 1414/1993.
- Hatîb, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Kitâbu'l-Mecâlis*. Thk. Gânim Kaddûrî el-Hamad. Amman: Dâru Ammar, 1. Basım, 2002.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymaz. *Siyeru A'lâmu'n-Nübelâ'*. Thk. Mecmûa mîne'l-Muhakkikîn bi İşraf e's-Şeyh Şuayb Arnavût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Ebu Muhammed el-Kaysî, Mekkî b. Ebi Talib Hammûş b. Muhammed b. Muhtâr El-Kaysî el-Kayrevânî Summe el-Endelusî el-Kurtubî el-Mâlikî. *el-Hidaye ile Buluğ e'n-Nihâye fî İlmi Meânî el-Kuran ve Tefsîrihî ve Ahkâmihî ve Cûmelin min Funûni Ulûmihi*. Resâilu Câmi'yye bi Kulliyeti'd-Dirâsâti'l 'Ulyâ ve'l-Bahsil İlmî Camiatu'l-Şârika bi İşraf Dr. e's-Şahşd Bûşeyhîy. Camîatu's-Şârika: Mecmû'atu buhûsi'l-Kitâbi ve's-Sunne Kullîyyetu'i-Şeria ve'd-Dirâsâtu'l-İslamiyye, 1. Basım, 1429/2008.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris e'd-Dimaşkı. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesir b. Galip. *Câmiu'l- Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1. Basım, 1420/2000.
- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-Cerrâhî. *Keşfu'l-Hafâ ve Mezîlu'l-İlbâsî Ammâ İştehere Mine'l-Ehadîsî alâ Elsineti'n-Nâs*. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, h.1351.
- Ferrâ', Ebu Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdullah b. Manzûr e'd-Duyleymî. *Meânî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yûsuf e'n-Necâtî ve Muhammed Ali e'n-Neccâr ve Abdulfettâh İsmail e's-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Masriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1. Basım, ts.
- Hüseyn, 'İmâd Ali Abdulsemi'. *e't-Teyşîr fî Usulî't-Tefsîr*. İskenderiye: Dâru'l-İman, 2006.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 14 2021/2 - Aralık / December

**ÖMER ÇORUMÎ'NİN EL-URVETÜ'L-MÜNÇİYE
FÎ'L-FİRKATÎ'N-NÂCİYE ADLI FIRAK RİSALESİNDE 73 FIRKA
RİVAYETİNE DÂİR DİLSEL ANALİZLER VE İSLAM
FIRKALARININ TASNİFİ***

*Semantic Analysis of Seventy-three Sects Hadith and The
Classification of Islamic Sects in Omar Corumi's
Heresiographical Epistle al-Urwa al-Munjiya fi'l-Firqa
al-Najiya*

Ahmet Selim HARPUTLU

Araştırma Görevlisi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü
Eğitim Enstitüsü
Samsun/Türkiye
Research Assistant, Ondokuz Mayıs University Institute of
Postgraduate Education
Samsun/Turkey
ahmedsharputlu@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7302-2863

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Kasım / 10 November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Aralık / 13 December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ahmet Selim HARPUTLU, "Ömer Çorumî'nin El-Urvetü'l-Münçiyeye Fî'l-Firkatî'n-Nâciye Adlı Fırak Risalesinde 73 Fırka Rivayetine Dâir Dilsel Analizler ve İslam Fırkalarının Tasnifi", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (Kış) 2021: 55-80,
doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1021773

* Bu makale "Osmanlı Dönemi Mezhepler Tarihi Yazıcılığı: Ömer Çorumî'nin el-Urvetü'l-Münçiyeye fî'l-Firkatî'n-Nâciye İsimli Eserinin Edisyon Kritik ve Analizi" isimli yüksek lisans çalışmasından, bazı ilave ve düzenlemelerle türetilmiştir.

Öz

İslam Mezhepleri Tarihi alanında, klasik dönem düşünce tarihimizi konu edinen birçok çalışma bulunmakla birlikte özellikle Osmanlılar dönemi, sahanın kayıp halkasını oluşturmaktadır. Fırak edebiyatının ana metinlerinin bünyesinde şekillendiği Sünnî geleneğin tahtında incelenen Eş'arî ve Mâtürîdî ekollerin fırak yazıcılığına yön verdiği Osmanlılarda, her iki geleneğe de ait eserler telif edilmiştir. Bu makale öncelikli olarak söz konusu geleneklerin tarihi seyrine kısaca temas edecek, daha sonra ana konusu olan ve 18. asrın sonlarında yaşamış bir Osmanlı müellifinin İslam fırkalarına dair risalesini ele alarak, yazarının 73 fırka rivayeti başta olmak üzere İslam fırkalarını tasnifi, tekfir, imamet, efdaliyet gibi konular hakkındaki düşüncelerini inceleyecektir.

Anahtar Kelimeler: Ömer Çorumî, el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye, Yazma Eser, Fırak Yazıcılığı, Mâtürîdîlik.

Abstract

In the field of Islamic Heresiography, there are many studies dealing with various aspects of the Islamic thought in the classical period. However, one can realize that the studies about Ottoman period is the missing link. In this period, the *fıraq* literature consists of both Maturidi and Ash'ari heresiographical works and these works were compiled from a Sunni point of view. In this article, first, brief summary of the historical formation of these two heresiographical traditions will be given; secondly, a work of an author who lived at the end of 18th century in Ottoman period will be analysed. Secondly, the author's idea about 73 erraneous sects *hadith*, classification of Islamic sects, the issues such as *takfir* (declaring someone an unbeliever), *imama* (political authority) and *afdaliyya* (superiority-inferiority) are also the subjects dealt with.

Key Words: Omar Corumi, al-Urwa al-Munjiya fî'l-fırqa al-Najiyi, Manuscript, Islamic Heresiography, Maturidis.

Giriş

İslam Mezhepleri Tarihi bilimi, İslamî ilim geleneği içerisinde ortaya çıkmış öncelikli disiplinlerden biri olarak ilk telif örneklerini, Müslüman toplumun temsil ettiği umumi dini hareketten koparak görüş beyan edenlerin fikirlerini kaleme aldıkları risaleleri, makâle/makâlât şeklinde tesmiye etmeleriyle vermiştir. Böylelikle Sünnî bünye dışında ilk ürünlerini serdetmekle haddi zatında hâkim paradigmaya bir muhalefet hareketi olarak doğan fırak yazım geleneği ve müellifleri, daha sonra Ehl-i Sünnet müntesibi bilginler tarafından heretik ilan edilerek, bu ilmî geleneğin sözün ve kalem gücünü elinde bulunduranların eline geçmesiyle bir anlamda merkezîyet kazanmış ve en prestijli eserlerini de bu gelenek içerisinde vermiştir.

İslam Mezhepleri Tarihçiliğinin, Sünnî Mezhepler Tarihi literatürünün ana mihverini, Eş'arî ve Hanefî-Mâtürîdî makâlât gelenekleri oluşturur. Bu iki gelenek içerisinde muhtevâda birbiri ile uyumlu karakteristik özelliklerine rağmen mezheplerin isimlendirilmesi ve sınıflandırılmasında farklılık arz eden Hanefî-Mâtürîdî makâlât geleneği, Sünnî bünye içerisinde Eş'arîlik karşısındaki dezavantajına paralel olarak İslam Mezhepler Tarihi yazıcılığında da Eş'arî geleneğin gerisinde kalmıştır. Osmanlılar döneminde haddi zatında devam eden Eş'arî düşüncenin hâkim seyri, Irak merkezli gelişen

Eş'arilikten uzakta kendine hâs bir usul ve tertip geliştiren Mâtürîdîliğin, Sünnî-Şîi çekişmesine paralel olarak 15. asırda gördüğü iltifatın İslam Mezhepleri Tarihine de yansmasıyla, ilgili dönemde Mâtürîdî geleneğe rengini veren ana metinlerin izinde telif örneklerine şahitlik etmiştir. Bu makalenin konu edindiği Ebu'l-Mehâmid Ömer Çorumî (1207/1792) isimli bir Osmanlı müellifinin telifi olan *el-Urvetü'l-Münciye f'î'l-Firkatî'n-Nâciye*, Sünnîliğin içerisinde diğerine nispetle daha geri planda kalmış bu geleneğin izlerini taşıması bakımından önem arz etmektedir.

Sünnî Fırak Edebiyatı Yazım Geleneği

İslam Mezhepleri Tarihi yazıcılığında özellikle sahadaki araştırmalara yön veren ve bu doğrultuda bugünün yerli ve yabancı yazarlarının müstağni kalamayacağı otoriter bir metin geleneği oluşturan standart Eş'arî fırak edebiyatı,¹ kuşkusuz Sünnî bünye denildiğinde akla gelen ilk ekoldür. Eş'arî müelliflerin bizzat mezhebin kurucu figürü Eş'arî (324/935)'den başlamak üzere, kronolojik olarak kendilerinden önce teşekkül etmiş Mutezilî literatürden de ciddi bir şekilde yararlanmış olmaları nedeniyle Mutezilî-Eş'arî fırak geleneği şeklinde de anılan² bu gelenek içerisinde, Eş'arî'nin hicrî dördüncü asra tarihlenen ve bünyesinde farklı mezhebî kaynakların referans verildiği *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i,³ katı bir Sünnî tarafgirlikle dikkat çeken Bağdâdî (429/1037)'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*'ı,⁴ İsferyâinî (471/1078)'nin *et-Tebşîr fî'd-Dîn*'i⁵ bir Mezhepler Tarihi klasığı olmasının yanı sıra aynı zamanda bir dinler ansiklopedisi de olan ve oryantalist çevrelerde İslam kelamı tartışmalarının batı dillerine tercümesiyle başladığı Şehristânî (548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihâl*-i⁶ ve Fahreddin Râzî (606/1210)'nin *Tahsilü'l-Hak/İ'tikâdât*'ı,⁷ zikredilebilir.⁸

¹ Standart kelimesi Keith Lewinsein'in Eş'arî makâlât geleneğini ifade sadedinde vaz ettiği bir kavramdır. Onu böyle bir kelimeyi istimal etmeye sevk eden husus, bu eserlerin normatif değerine işaret etmekten ziyade söz konusu eserlerin hem Müslüman-Sünnî çevrelerde hem de oryantalist çevrelerde yaygın olarak kullanılmasından kaynaklıdır. Geniş bilgi için bkz. Keith Lewinsein, *Studies in Islamic heresiography: The Khawarij in two Firaq Tradition*, (Doktora Tezi, Princeton University, 1989), ss. 8-9.

² Lewinsein, *Studies in Islamic heresiography*, s.8.

³ Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980).

⁴ Ebu Mansûr b. Abdülkâhîr Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Beyrut: Daru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1982).

⁵ Tahir b. Muhammed el-İsferyâinî, *et-Tebşîr fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkatî'n-Nâciye ani'l-Fırak'ı'l-Hâlikîn*, (Lübnan: Âlimü'l-Kitâb, 1983).

⁶ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992); Lewinsein, *Studies in Islamic heresiography*, s.19.

⁷ *Tahsilü'l-Hak* isimli eserin ikinci bölümü, Râzî'nin İslam fırkalarını ve diğer inanç gruplarını ele aldığı *İ'tikâdât*'a hasredilmiştir. *İ'tikâdât* daha sonra müstakil bir risale şeklinde neşredilmiştir. Bkz. Kadir Gömbeyaz, "Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî" *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, haz. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İsam Yayınları, 2013), s.350.; Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Huseyn Râzî, *İ'tikâdâtü fırak'ı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, nşr. Ali Sami Neşşâr (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.)

⁸ Zikri geçen ve Eş'arî makâlât geleneğini oluşturan söz konusu temel eserler ile ilgili değerlendirme için bkz. Ümit Toru, *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiflik Algısı*, (Ankara: Astana Yayınları, 2020), 33-62

İslam Mezhepleri Tarihi sahasında Sünnî makâlât geleneği kapsamında kısaca örnek teliflerini zikrettiğimiz Eş'arî fırak geleneğinin yanında Hanefî-Mâtürîdî fırak geleneği şeklinde isimlendirilen bir literatürden bahsetmenin imkânı, batılı araştırmacı Keith Lewinstein'in araştırmalarıyla mümkün oldu. Söz konusu Mâtürîdî geleneğe ait bir fırak yazım literatürünün varlığının ipuçlarını İbnü'l-Cevzî (597/1201)'nin *Telbîsü İblis* isimli çalışmasında yakalayan araştırmacı, *Telbîs'i*, İbnü'l-Cevzî'nin Hanbelî kimliğinden hareketle Hanbelî geleneğe nispet eden Laoust'a da bir itirazla, İbnü'l-Cevzî'nin fırakların isim ve görüşlerine dair aktardığı bilgileri tetkik ederek bu eserin, Hanbelî veya hadis taraftarı alimlerin kaleme aldıkları eserlerle hiçbir paralelliğinin bulunmadığından bahisle, Hanbelî bir zeminde değerlendirilmesini mümkün görmedi.⁹ Nitekim bu doğrultuda ona göre *Telbîs'in*, Ebubekir el-Acurrî (360/970)'nin *Kitabu'ş-Şerîa'sı*, Ebu'l-Huseyn el-Malâtî (377/987)'nin *Kitabu't-Tenbih'i*, Hanbelî yazar İbn Batta el-Ukberî (387/997)'nin akâide dair kitaplarıyla, Hanbelî Sufî Abdulkadir Geylânî (561/1165)'nin *Kitabu'l-Gunye'si*, Şafîi muhaddis Abbas b. Mansur es Seksekî (683/1284)'nin *el-Burhan'ı* gibi eserlerin hiçbiriyle benzerliği bulunmamaktadır.¹⁰ Dolayısıyla Lewinstein'in *Telbîs'in* bir metin olarak aidiyet dünyasına dair kuşkuları Hanefî-Mâtürîdî geleneğe kapı aralayarak, Sünnî gelenek içerisinde tarih boyunca geri planda kalmış bir fırak geleneğinden daha söz etmenin imkanı verdi.

Standart Eş'arî geleneğin hakim etkisiyle ne zaman ortaya çıktığına dair kesin bir tarihlendirme yapmanın mümkün görünmediği Hanefî-Mâtürîdî fırak edebiyatının ilk örnekleri, hicri III./IX. asırda Hanefî ve diğer çevrelerce kaleme alınan eserlerle kendini gösterir. Bu bağlamda Hanefî Muhammed b. El-Yemân es-Semerkindî (268/881)'nin *er-Redd alâ'l-Kerrâmiyye* ve Muhammed b. Ahmed b. Hafs el-Kebîr (270/883)'in *er-Redd alâ'l Lafziyye* ve *Kitâbu'l-Ehvâ ve'l-İhtilâf* isimli reddiye türü eserleri, bu geleneğin günümüze ulaşmayan ilk örnekleri arasında kaydedilebilir.¹¹ Bunun dışında Mâtürîdî kelamcı Ebu'l Muin en-Neseî (508/1115)'nin de Ebû Mansur el-Mâtürîdî (333/944)'nin eserleri arasında zikrettiği *Kitâbu'l-Makâlât*, bu geleneğin günümüze ulaşmayan diğer bir telif örneğidir.¹²

⁹ Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar", trc. Sönmez Kutlu - Muzaffer Tan, *İmam Maturidi ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011) s.100.

¹⁰ Keith Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar" s.101.

¹¹ Muzaffer Tan, "Hanefî-Maturidî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49/ 2, (2008): ss. 122-123.

¹² Geniş bilgi için bkz. Muzaffer Tan "Geç dönem Hanefî-Maturidî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risâle: el-Makâlât fî Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd- Dalâlât", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/1, (2009), s.183.; Lewinstein, Pezdevî (493/1100)'nin *Usulü'd-Dîn* adlı eserinde Mâtürîdî ve Eş'arî fırak geleneklerini karşılaştırırken Mâtürîdî'nin Makâlât'ı yerine Mekhûl en-Neseî'nin eserine başvurması dolayısıyla böyle bir eserin varlığına şüphe ile yaklaşır ve bu durumu Mâtürîdî alimlerin, üstatlarının geri planda kalmamasına yönelik bir çaba olarak değerlendirir. Bkz. Lewinstein "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar", s.103.

Hanefî Mâtürîdî gelenek içerisinde bize ulaşan en erken tarihli eser ise Ebu'l-Mutî Mekhûl b. el-Fadl en-Neseffî (318/930)'nin kaleme aldığı *Kitabu'r-Red alâ Ehli'l-Bida' ve'l-Ehvâi'd-Dâlle'*dir. Marie Bernand tarafından 1980 yılında neşredilen eserin muhtevasında Ebu Hanîfe'ye yönelik yapılan atıflar, "*iman sözdür, ameller ise onun uygulamasıdır*" şeklindeki Hanefî-Mürçî iman tanımı, müellifin Hanefî kimliğini ortaya koyarken, Mutezilî karşıtı olmakla birlikte Eş'arî olmayan kelimelerin anlaşımının, eserin standart Eş'arî geleneğinin dışında Mâtürîdî bir çevrede gelişip kaleme alındığını göstermektedir.¹³

*Kitâbu'r-Redd'*in şematik yapısında, Eş'arî'nin *Makâlât'*ı hariç standart gelenekteki şekliyle 73 fırka rivayeti esas alınarak mezheplerin sınıflandırıldığı görülür. Ancak bu makalenin konusunu da teşkil eden *el-Urve'*de de görüleceği üzere 73 fırka sayısına ulaşmada izlediği metot, standart gelenekteki tasnif usulünden farklılık arz eder. Buna göre fırkalar Harûriyye, Ravâfida, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye ve Mürçie olmak üzere altı bir taksime tabi tutulmuştur.¹⁴ Bu altı ana fırkanın her biri kendi içerisinde 12 şubeye ayrılır ve böylelikle 72 fırka sayısına ulaşılmış olur. Kurtuluşa eren fırkanın da ilave edilmesiyle (6x12+1=73) şeklinde oluşturulan bu tasnif, her ne kadar Neseffî'nin fırkaların tasnifine dair "belegana an tesmiyetihim ennehüm sittetü esnafın" ifadesinden de anlaşılacağı üzere daha önce var olan bir tasnif metodunu gösterse de bu eser elimizde olması dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin yapısal formunu belirleyen en erken ve en önemli eser olarak kabul edilmektedir.¹⁵

Hanefî Mâtürîdî fırak geleneği içerisindeki *Kitabu'r-Redd'*in kendisinden sonra gelen telifler üzerindeki hakimiyeti, Mekhûl en-Neseffî'nin bu gelenek üzerindeki otoriter etkisini göstermektedir. Bu bağlamda Mekhûl en-Neseffî tesiri ile kaleme alınan eserlere örnek olarak, İbnü'l-Cevzî'nin (597/1200) *Telbîsü İblîs'i*, aidiyeti ile ilgili şüphelerin bulunduğu *Risâle fî Beyâni Gürûhi Ehli'd -Dalâl ve Makâlâtihim*,¹⁶ Osman el-Kirmânî el-İrâkî (642/1244)'nin *el-Firaku'l-Müfterika Beyne Ehli'z-Zeyg ve'z-Zandaka* isimli eserleri kaydedilebilir.¹⁷ Hanefî Mâtürîdî geleneğinin fırak literatürüne ait tüm bu eserlerin,

¹³ Ebu Mutî' Mekhûl b. Fazl Neseffî, *Le Kitâb al-Radd alâ l-Bida*, nşr. Marie Bernand, (Annales Islamologiques, 1980), ss. 54-55.; Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar" ss. 104-105.

¹⁴ Neseffî, *Le Kitâb al-Radd alâ l-Bida*, s. 60.

¹⁵ Neseffî, *Le Kitâb al-Radd alâ l-Bida*, s.60.; Tan, "Hanefî-Matürîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi", s. 123.

¹⁶ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Ak "Risâle fî Beyani Gürûhi ehli'd-Dalâl ve Makâlâtihim Adlı Eserin Matürîdî'ye Aidiyeti Meselesi ve Risaleda Mezheplerin Tasnifi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12/2, (2008), s.288.

¹⁷ Ebu Muhammed Osman b. Abdullah b. El-Hasen El-İrâkî El-Hanefî, *el-Firaku'l-Müfterika Beyne Ehli'z Zeyg Ve'-Zandaka*, nşr. Yaşar Kutluay, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961.); Bu eser müstakil bir telif olmayıp, müellifin *el-Kenzü'l-Hafî fî İhtiyârâtî'safî* isimli eserinin son bölümünde yer alır. Bkz. Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015), s.157.

altı ana fırkayı, 12 alt başlığa ayırıp ilâveten *Nâciye* fırkasıyla 73 sayısına ulaşmaları, Eş'arî geleneğin ayrıldıkları ana noktadır. Bununla birlikte bu geleneğin Eş'arî gelenekten bir diğer farkı, fırka isimlendirmelerinde karışımıza çıkar. Bu doğrultuda İslam fırkaları, sâir geleneklerde zikredilen alışılmış isimlerinin aksine sonlarına "-iyye" nisbiyye takısı kullanılarak kaydedilirler. Örneğin *Râfida* fırkası "*Râfidiyye*", *Mutezile* fırkası *Muteziliyye* olarak zikredilir. Ancak bu kullanım gelenek içerisinde yer aldığı halde tüm eserlerde görülen bir özellik değildir.¹⁸

Osmanlılar Dönemi Fırka Yazıcılığı

Osmanlılarda Sünnî doktrin kendisini Eş'arî ve Mâtürîdî olmak üzere iki temel itikadî bünye üzerinde konumlandırmış, İslam düşünce tarihinde Mâtürîdîlik karşısında her zaman ayrıcalıklı bir mevkiye bulunan Eş'arîlik, Osmanlı devletinde de bu avantajını devam ettirmiştir. Özellikle Osmanlı medreselerinin Selçuklu mirasçısı olması, kuruluş ve gelişim süreçlerinde Osmanlı ulemasının ilmi silsilede Eş'arî geleneğe olan mensubiyetleri, Osmanlı'nın Eş'arî düşünce sisteminin etkisi altında kalmasını da beraberinde getiren bir husustur.¹⁹ Bu dönemde inanç fırkalarına dair telif edilen fırak türü eserler, klasik dönemde olduğu gibi ağırlıklı olarak Eş'arî geleneğin etkisinde kaleme alınmıştır. Bu etki Osmanlı müellifleri tarafından, Adûdiddin el-Îcî (756/1355) şârihi Seyyid Şerif Cürçânî (816-1413) üzerinden tanınan ve Seyfeddin el-Âmidî (631/1233)'nin, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* eserinden esinlenerek, *Ebkâru'l-Efkâr*'ında oluşturduğu fırka tasnif metodu ile ağırlıklı olarak devam ettirilmiştir. Bu minvalde Adûdiddin el-Îcî'nin *Kitâbu'l-Mevâkıf*²⁰ ve aynı eserin şârihleri olan Şemseddin el-Kirmânî (786/1384) ve Seyyid Şerif Cürçânî'nin şerhleri, Âmidî etkisiyle kaleme alınan teliflerdir.²¹ Bunun yanında, Fahreddin Râzî (606/1210)'nin *Tahsilü'l-Hak/İtikâdât* isimli eserinde benimsediği fırka tasnifinin, Mehmet Emin b. Sadru'd-din eş-Şirvânî (1036/1627)'nin *Tercümânü'l-Ümem*'inde²² esas alındığı görülmektedir.²³

Sünnî fırak edebiyatının Hanefî Mâtürîdî veçhesine gelince, öncelikle Osmanlı tedaris geleneği, akaide dair şerhler ve haşiyeler dünyası, Mâtürîdî

¹⁸ Lewinstein, "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülahazalar", s.114.

¹⁹ Osman Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, (Ankara: Hitit Kitap, 2008), s.62.

²⁰ Adudiddin Abdurrahman b. Ahmed İcî, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, nşr, Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1997), s. 649.

²¹ Âmidî'nin geliştirmiş olduğu fırka tasnifinin Osmanlılar dönemindeki etkileri, Sünnî olmayan müellifler tarafından tercih edilmesi ve farklı coğrafyalardaki görünüşleri için bkz. Kadir Gömbeyaz, "Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütekellim: Adudüddin el-Îcî" *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*, ed. Eşref Altaş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), ss. 415-422.

²² Ethem Ruhi Fiğlalı, "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikadi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/ (1981), ss. 2-5.

²³ Gömbeyaz, "Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî", s.368.

ve Eş'arî mezhepleri arasındaki farklılıkları ele alan telif türü çalışmalar aracılığı ile de devlet ve eğitim tarihi boyunca Mâtürîdî metinleriyle sürekli ve kararlı bir birliklilik göstermiştir.²⁴ Özellikle 15. asırdan bil-itibar Sün-nî-Şii çekişmesinin Osmanlı-Safevî çekişmesine dönüşmesi bir Türk olan Mâtürîdî'nin din anlayışının önemini keşfedilmesine yol açmıştır.²⁵ Bu minvalde Osmanlılarda fırak yazıcılığına ait Mâtürîdî fırak geleneğini, Mekhûl en-Nesevî etkilemiş, onun *Kitabu'r-Redd'i* ise fırkaların tasnifi ve isimlendirilmesi gibi hususlarda Hanefî-Mâtürîdî çizgide seyreden Osmanlı müelliflerinin takip ettikleri bir metin olmuştur. Örneğin İbnü's-Sirâc (771/1369)'a izafe edilen *Tezkiretü'l-Mezâhib*,²⁶ Kemalpaşazâde (940/1534)'ye ait olduğu düşünülen *el-Makâlât fî beyâni ehli'l-bid'a ve'dalâlat*,²⁷ Birgili Mehmet Efendi'nin *Tuhfetü'l-Müsterşidîn fî Beyâni Fırakı'l-Mezâhibi'l-Müslimîn*'i²⁸ bu gelenek içinde gelişen teliflerden bazılarıdır.²⁹

Ömer Çorumî ve el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye Risâlesi

Hayatı hakkındaki kısa bilgiye Akifzâde'nin *el-Mecmû fî'l-Meşhûd ve'l-Mesmû* isimli eserinde rastlanan Ömer Çorumî (1207/1792), nisbesinden de anlaşılacağı üzere aslen Çorumlu olup İstanbul'da çeşitli dini hizmetlerde bulunmuştur.³⁰ Eserin İstanbul Süleymaniye³¹ Çorum Hasanpaşa,³² ve Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesinde³³ kayıtlı üç yazması bulunmaktadır. Bu makale boyunca risaleye yapılan atıflarda Süleymaniye'de kayıtlı nüsha esas alınmıştır.

Geniş bir kaynak yelpazesine sahip risalenin başlıca kaynaklarını, vaaz ve irşad, Kelâm, İslam Mezhepleri Tarihi, Fıkıh, Tefsir, Hadis gibi İslâmî

²⁴ Philipp Bruckmayr, "Maturidi Kelamının Yayılması, Kalıplaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)", trc. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, *İmam Maturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), s. 411.

²⁵ Sönmez Kutlu, "Bilinen Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturîdî", *İmam Maturîdî ve Maturidilik*, haz. Sönmez Kutlu, (Ankara: Otto Yayınları, 2011), s.63.

²⁶ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Burdur Kütüphanesinde Bulunan Bir Risale Tezkiretü'l-Mezâhib", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları, 2, (1975), s.100.

²⁷ Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, s.151.

²⁸ Avni İlhan, "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi ile ilgili Risalesi "Tuhfetü'l-Müsterşidîn fî Beyâni Fırakı'l-Mezâhibi'l-Müslimîn", (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi), 6, (1989), s.181.; Hanefî-Matürîdî Fırak Geleneği ve bu gelenekte şekillenen metinlerin ayrıntılı değerlendirmeleri, ilgili risalelerin müelliflerine olan aidiyetleri vb. hususlarla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, ss.125-172.

²⁹ Mekhûl en-Nesevî geleneğinde yazılan diğer eserler için bkz. Aydınlı, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, ss. 96-103.

³⁰ Akifzâde İstanbul'da bir takım şeriat hizmetlerinde bulunduğunu ifade ettiği Çorumî'nin vefat tarihini, 1207 olarak tarihlendirir. Bkz. Abdurrahman Efendi Âkifzâde el-Amâsî, *el-Mecmû fî'l-Meşhûd ve'l-Mesmû*, (Millet Kütüphanesi, A.E. Arabî, 2527.) 46b.

³¹ Ebu'l-Mehâmid Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*, (Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, no.1206.)

³² Ebu'l-Mehâmid Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*, (Çorum Hasanpaşa İl Halk Kütüphanesi, no.1056)

³³ Ebu'l-Mehâmid Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*, (Kütahya Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi, no. 852.)

ilimlerin muhtelif sahalarına dair eserler oluşturur. Bu minvalde risalede ağırlıklı olarak atıfta bulunulan eserler arasında, Gazzâlî (505/1111)'nin *Faysalü't-Tefrika'sı*, Ebu'l-Muin en-Neseî (508/1115)'nin *Bahru'l-Kelâm*'i, risale boyunca firkaları ele alırken sıkça referans gösterilen Ömer Neseî (537/1142)'nin *Beyânü'l-Mezâhib*'i ve aynı eserin şerhi olan *Câmiu İhtilâfî'l-Mezâhib*, Şehristânî (548/1153)'nin *El-Milel ve'n-Nihâl*'i, Beyzâvî (685/1286)'nin *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*'i, Adudüddin el-İcî (756-1355)'nin *el-Mevâkıf ve el-Akâid*'i ile bu eserlerin şerhleri olan Seyyid Şerif Cürçânî (816-1413)'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*, Celâleddin Devvânî (908/1502)'nin *Şerhu'l-Akâidi'l-Adüdiyye'si* ve Karabâğî (1035/10626)'nin *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adüdiyye'si*; Sa'dedin et-Teftezânî (792/1390)'nin *Şerhu'l-Mekâsıd*'ı, Hayâlî (875/1470)'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nuniyye'si*, Molla Hüsrev (885/1480)'in *Düreru'l-Hukkâm*'ı, Suyutî (911/1505)'nin *el-Câmiu's-Sagîr*'i ve Münâvî (1031/1622)'nin *Feyzü'l-Kadir Şerhu'l-Cami'is-Sagîr*'i, Birgivî/Birgili Mehmet Efendi (981/1573)'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediyye'si* ve aynı eserin şerhi olan Ebu Saîd el-Hâdimî (1176/1762)'nin³⁴ *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye'si*, Bursevî (1137/1725)'nin *Ruhu'l-Beyân ve Tefsîru'l-Kur'an*'ı gibi eserler zikredilebilir. Bunlar dışında eserin, Hanefî-Mâtürîdî fırka tasnif geleneğinin ayırıcı bir özelliği olan $6 \times 12 + 1 = 73$ şeklindeki metoda göre kaleme alınması, ana firkaların isimlerindeki farklılığa rağmen Mekhûl en-Neseî'nin *Kitâbur'redd*'deki yöntemini takip ettiğini gösterir. Bu minvalde ayrıca müellif Çorumî'nin, ana firkalar bağlamında altılı tasnif metodunun yaygın bir kullanım olduğunu belirtmesi, bunun dışında 7'li ve 8'li tasnif metotları bulunsa da kendisinin kelim ilminde şöhreti bulunan ulemanın yöntemini benimsediğini ifade etmesi, onun firkaların tasnifi konusunda Hanefî-Mâtürîdî çizgiyi özellikle tercih ettiğini göstermektedir.³⁵ Ayrıca bir nahiv alimi olan Ebû Ali el-Fârisî (377/987), Hanefî-Mâtürîdî aidiyetin etkili simalarından Ebu'l-Berekât en-Neseî (710/1310), Muhaddis İbn Hacer el-Askalânî (852/1449), Şeyhu'l-İslam Zekerîyya el-Ensârî (926/1520) Kemalpaşazâde (940/1534), dil ve edebiyat bilgini Şehâbeddin el-Hafâcî (1069/1659), eser boyunca anmış olduğu diğer İslam bilginleri arasında yer alır.

Risalenin yukarıda zikrettiğimiz kaynaklarından yola çıkarak, Ömer Çorumî'nin mezhebi aidiyetine dâir tespitite bulunmak mümkündür. Bu minvalde Hanefî-Mâtürîdî aidiyetleri ile marûf ve Osmanlılar döneminde Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasında gelişen ihtilaf literatürü çerçevesinde Mâtürîdîliğe vurgu yapan Birgivî ve Ebu Saîd el-Hâdimî gibi müelliflerin eserlerinin, risalede merkezi bir konumda yer alması, keza bir başka Mâtürîdî Ömer en-Neseî'nin zikrettiğimiz mezhepler ile ilgili risalesine "kezâ fî'r-Risâleti'l-Neseîyye" şeklinde yapılan müteaddit atıflar, Ömer

³⁴ Kelamcı ve mutasavvıf kimliği ile temeyyüz eden Ebu Saîd el-Hâdimî, Ömer Çorumî'nin en çok etkilendiği ve manevi kimliğine vurguda bulunduğu simadır.

³⁵ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*, 8b, 9b, 15a.

Çorumî'nin bir Osmanlı müellifi olarak Hanefî-Mâtürîdî hüviyete sahip olduğunu düşündürmektedir. Ancak onun mezhebi aidiyetini belirleyici daha önemli bir unsur, *fırka-i nâciye*'nin kapsamına dair yorumlarında karşımıza çıkar. Eserinin diğer ana kaynaklarından olan İcî ve Devvânî gibi müelliflerin, kurtuluşa eren fırkayı Sünnilik içerisinde gelişen kelâmî mezheplerden sadece Eş'arîliğe hasrederken, Çorumî'nin Eş'arîler'e ilaveten Mâtürîdîler'in de bu kapsamda olduğunu özellikle ifade etmesi, bunun yanı sıra Mâtürîdî'den övgüyle ve "şeyh" olarak bahsetmesi onun Hanefî-Mâtürîdî aidiyetini daha belirgin hale getiren bir husus olarak kaydedilmelidir.³⁶ Ayrıca Çorumî'nin bu satırlarda, İcî'nin *fırka-i nâciye* kapsamında sadece Eş'arîler'i zikretmesindeki maksadını "umulur ki onun muradı" (لعل مراده) şeklinde ele alarak, "Ebu Hanîfe'nin usûlüne tabi olan Mâtürîdîler'in, Eş'arîler ile birlik içerisinde olduklarından" İcî tarafından "ya tağlib, ya umum, ya mecaz niyetiyle ayrıca zikredilmediği" şeklinde iyimser bir kanat takındığı gözlenir.³⁷

Ömer Çorumî eserinin girişinde telif gayesini açıklar. Uzunca bir süredir böyle bir eseri ortaya koymak niyetinde olduğunu ifade eden müellifin gayesi, İslam fırkalarına ilgi duyanların meraklarını giderebilecek nitelikte ilgili fırkalar hakkında bilgi edinmenin kolay olacağı bir metin kaleme almaktır. Şüphesiz Osmanlı ilim havzasının müntesibi Hanefî-Mâtürîdî bir sima olarak Ömer Çorumî'nin asıl hedefi *ehl-i kible ve ehl-i ehvâ* olarak kategorize ettiği gayr-ı Sünnî oluşumların kendi aidiyetinden ne kadar uzak ve dalâlet içerisinde olduklarını ortaya koymaktır ve bunu yaparken insafı davrandığını belirtir.³⁸

Ömer Çorumî'nin 73 Fırka Rivayetine Dâir Değerlendirmeleri

İftirak hadisi olarak da anılan ve İslam ümmetinin 73 fırkaya ayrılacağını, bunlardan birinin kurtuluşa ereceğini haber veren 73 fırka rivayeti, kendilerini kurtuluşa erecek fırka, (fırka-i nâciye) kapsamında değerlendiren farklı mezhebi kimliklere sahip kesimlerin, ana referanslarından biri olmuştur. İslam Mezhepleri Tarihi literatürünü de büyük ölçüde etkileyen bu rivayet, fırkaların tasnif edilmesinde bir şablon işlevi görmesinin yanı sıra kurtuluşa erecek olan fırkanın tayin edilmesinde de belirleyici bir rol üstlenmiştir.³⁹

Bu minvalde Sünnî bünyenin tahtında Ashâbu'l-Hadis/Ehlü'l-Hadis geleneği içerisinde, bir akide ve reddiye vaz etmek gayesi ile hicrî II. asrın sonları ile hicrî III. asrın başlarında telif edilen *Kitâbu'l-İman*'lar ile

³⁶ Osmanlılar döneminde Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki ihtilaf edebiyatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Kalaycı, "Maturîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzduşumleri" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (2016): ss.52-62.

³⁷ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkatî'n-Nâciye*, 62b.

³⁸ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkatî'n-Nâciye*, 2a.

³⁹ Muhammet Emin Eren, *Fırkaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), ss.1-2.

Kitâbu's-Sünen türü eserlerde kendine yer bulan söz konusu rivayet, özellikle IV. asırdan itibaren bu gelenek içerisinde kaleme alınmış eserlerde yaygınlık kazanmıştır.⁴⁰ Eş'arî gelenek içerisinde bir bütün olarak ilk kez Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-Firak* isimli eserinde kullanılan iftirak rivayeti, daha sonraki süreçte de bu gelenek içerisinde şekillenen İsferyânî'nin *et-Tebîr fî'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Nâciye ani'l-Firak*, Fahreddin Râzî'nin *Tahsilü'l-Hak/İ'tikâdât*, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* gibi eserlerinde kendisine doğrudan ya da dolaylı olarak yer bulmuştur.⁴¹ Hanefî gelenek içerisinde ise Mâtürîdî'ye kadar geçen süreçte 73 fırka rivayetine, Mekhûl en-Nesefî'nin *Kitâbu'r-Redd'inde* rastlanmaktadır. Daha sonra altıncı asırda kaleme alınan İbn Sirâc'ın *Tezkiretü'l-Mezâhib'i* ile Osman el-Kirmânî el-İrakî'nin *el-Firaku'l-Müfterika* isimli eserleri, Hanefî Mâtürîdî gelenek içerisinde 73 fırka rivayetini konu edinmiştir.⁴² Ayrıca, İslam ümmeti içerisinde ortaya çıkan inanç firkalarını tasnife tabi tutmak ve umumiyetle reddetmek amacıyla kullanılan 73 fırka rivayetinin sıhhati, rivayette ifade edilen 73 sayısının hakikat mi mecaz mı olduğu hususları da firak yazım geleneğinin gündeminde yer alan ana bahislerden biri olmuştur.⁴³ Bu minvalde Ömer Çorumî'nin *el-Urvetü'l-Münciye fî-Firkati'n-Nâciye'si* de 73 fırka rivayetini konu edinerek, bu rivayetin farklı varyantlarının sıhhat durumuna temas etmiş, ilgili rivayeti özellikle de dilbilimsel açıdan konu edinmiştir.

Eserinde, İslâm firkalarını tasnif ederken meşhur bir rivayet olarak değerlendirildiği ve muttasıl bir senetle kelam kitaplarında bize intikal ettiğini belirttiği rivayet doğrultusunda 73 sayısını esas alan Çorumî, bu rivayetle ilgili olarak ayrıntılı değerlendirmelerde bulunur. Çorumî risalesinde "Hucetü'l-İslâm" olarak andığı Gazzâlî'ye atıfla söz konusu hadis rivayetinin üç farklı versiyonuna yer verir. Bunlardan ilki "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacak bunlardan biri helak olacaktır." şeklindedir. İkinci bir rivayet, "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak bunlardan biri kurtuluşa erecektir." şeklinde iken iftirak hadisinin bir diğer ifadesi "ümmeitim yetmiş üç fırkaya ayrılacak zındıklar dışında hepsi cennette olacaktır" lafızıyla risalede kaydedilir.⁴⁴

İlgili rivayetleri kaydettikten sonra sıhhat değerlendirmesine giden Ömer Çorumî, zikri geçen rivayetin tüm varyantlarının sahih olabileceğini

⁴⁰ Bu dönemde ilgili hadis rivayetine ashâbu'l-hadis geleneği içerisinde yer veren eserler için bkz. Eren, *Firkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, ss.91-94.

⁴¹ Rivayetin, Eş'arî gelenek içerisindeki zikri geçen eserlerde nasıl ele alındığı ile ilgili bkz. Eren, Eren, *Firkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, ss. 96-101.

⁴² Eren, *Firkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*, ss. 105-106.

⁴³ 73 fırka rivayetinin sıhhati ve 73 sayısı etrafındaki tartışmalar için bkz. Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Firkaların Tasnifine Etkisi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2005): ss. 152-159.

⁴⁴ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*, 3a-3b.; Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika beyne'l İslâm ve'z-Zendeka*, (Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2017) s.104.

ileri sürerek, savını izah etmeye çalışır. Buna göre tek bir fırkanın helak olacağını haber veren rivayete göre, helak olacak olanlar, kurtuluşuna dair ümit olmayan kimselerdir ve bunların helak olduktan sonra kurtulma şansları da yoktur. Tek bir fırkanın kurtuluşa ereceğini ifade eden hadisin kastettiği grup ise şefaatsiz ve herhangi bir hesaba çekilmeden cennete girecek kimselerdir. Çünkü ona göre hesaba çekilerek ya da şefaet aracılığı ile cennete girecek olan kimseler tam anlamıyla kurtulmuş olmadıklarından bu hadisin ifade ettiği anlam kapsamına giremezler. Yine bu doğrultuda müellife göre ilgili rivayetlerde zikredilen *hâlike* ve *nâciye* kavramları mahlukatın şerli ve hayırlı taraflarını ifade ederken, bunların arasında kalan gruplar bu iki derece arasında kalmaktadırlar.⁴⁵

Ömer Çorumî'nin 73 fırka rivayetinin lafzî incelemesine bağlı olarak getirmiş olduğu yorumlar ayrıca dikkat çekicidir. Müellif bu doğrultuda hadis rivayetinde geçen *sin*, *iftirak*, *ümme*t ve *kül* lafızlarını dil bilim açısından analiz ederek rivayetin anlamı üzerinde bazı çıkarımlarda bulunur. Buna göre *sin* harfi gerçekleşmesi kesin ve yakın olan bir anlam ifade etmektedir. Bunun yanında *sin* lafzı kelime ile bütünleştiğinde ortaya çıkan *tehir* anlamını da ifade edebilmektedir. Böylelikle ümmetin gruplara ayrılacağından bahseden hadis rivayeti, bu hususun Hz. Peygamberin vefatından sonra gerçekleşeceğine işaret etmektedir. Ancak Ömer Çorumî'nin bu konudaki kanaati, *sin* harfinin aslında *istikbal* ve *tehir* anlamında iken mecazen gerçekleşmesi kesin olan bir hâdiseyi tekit sadedinde kullanılmış olduğudur. Bu minvalde müellif, *ولسوف يعطيك ربك فترض* "Pek yakında Rabbin sana verecek sen de hoşnut olacaksın" (ed-Duhâ 93/15) ayetindeki *lam* harfinin *sin* harfi gibi geleceğe dair bir anlamı ifade ettiğini belirterek, *iftirak* rivayeti ile ilgili yorumlarına Kur'an nassı üzerinden delil getirmektedir. Buna göre ayette geçen *sevfe* lafzı *vermek* anlamındaki *yü'tike* kelimesini vurguladığı gibi hadiste geçen *sin* lafzı da ayrılık anlamına gelen *iftirak* kelimesini vurgulamaktadır. Ayrıca rivayetin bazı varyantlarında *iftirak* tabirinin geçmiş zaman sıygası ile zikredilmesi yani haddi zatında olmuş bitmiş bir olay gibi aktarılması, bu anlamı vurgulayan diğer bir husustur. Dolayısıyla ümmetin fırkalara ayrılması gerçekleşme ihtimali bulunan bir hâdiseye değil, dil kuralları ve belâgat açısından kesin bir husustur.⁴⁶

Çorumî, rivayette geçen *iftirak* kelimesine de değinir. Buna göre *iftirak*/ayrılık, içtimâi/bir arada olmayı gerektirir. Dolayısıyla ümmet içerisinde bir ayrılıktan söz edilebilmesi için öncelikle var olan bir birlik ve beraberlik ortam ve sürecin yaşanmış olması gerekmektedir. Bu anlamda ilgili rivayetin sonunda zikredilen *benim ve ahabımın yolunda olanlar* ifa-

⁴⁵ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkatî'n-Nâciye*, 3b.

⁴⁶ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkatî'n-Nâciye*, 4b-5b.

desi bu beraberliğe işaret etmektedir. Ancak hevâ ehli kesimlerin, hevâlarına tâbî olarak peygamber ve ashabının yolundan sapmaları bu birlik ve beraberliği bozmuştur. Bu itibarla da *iftirak* lafzı ayrışmanın bidat ve dalâlet olduğuna işaret etmektedir.⁴⁷

Çorumî, rivayette ifade edilen *iftirak* sözcüğü üzerindeki değerlendirmelerine devam ederek bu kelimenin “Ümmetim dalâlet üzerinde birleşmez.”⁴⁸ “Allah bu ümmeti dalalet üzerinde toplamaz”⁴⁹ “Allah’ın eli cemaatin üzerindedir.”⁵⁰ gibi cemaat olmanın önemine vurgu yapan hadis rivayetleri dikkate alındığında ayrışmadan kaçındırıp bir arada olmaya teşvik edici bir anlam ifade ettiğini belirtir. Birlik ve beraberliğe vurgu yapan bu rivayetlerin ardından “*ümmeimin ihtilafı rahmettir.*”⁵¹ hadisine de yer vererek ümmetin ayrılığının neden bidat ve dalâlet olacağını irdeler. Bu doğrultuda rivayette geçen *ümme* kelimesinden kastedilenler, ümmetin müçtehit imamlarıdır. Rahmet olan ihtilaf ise dinin usulünü/asıllarını oluşturan inanç unsurlarına dair olmayıp fûrua ait meselelere aittir. Nitekim Çorumî’nin ifadelerine göre itikadi sahada yaşanan ihtilaf ve bu minvalde cereyan eden tartışma odakları bidat ve küfre götürür. Son olarak *iftirak* tabiri asırların en üstünü olan saadet asrı olarak nitelenen peygamber asrına da zımnen işaret etmektedir. Buna göre Hz. Peygamber devri Müslümanlar arasında ihtilafların yaşanmadığı bir dönemdir. Onun yaşadığı asrın üstünlüğü de bu sebepledir.⁵²

Hadis rivayetini oluşturan kelimeleri ele almaya devam eden Çorumî, hadis metninde geçen *ümme* hitabından kast edilen topluluğun, *ümme-i icâbet* yani *Ehl-i kible* diye de tanımlanan İslâm topluluğu olduğunu ifade eder. Eğer bu hitap, daha geniş bir kapsamlı *ümme-i davet* grubunu içerisine alsaydı İslâm dışı fırkaların da aynı şekilde tasnife tabi tutulmasını gerektirirdi ki bu da hadiste ifade edilen 73 sayısının aşılması anlamına gelirdi. Ömer Çorumî’ye göre *iftirak* hadisi inanç konuları etrafında ortaya çıkacak bidat ve fitnelere açıklamak amacıyla peygamber tarafından bir uyarı mahiyetinde dile getirilmiştir. Hz. Peygamberin kast ettiği anlamda inanç kırılmaları ise insanların şeriata itibar etmeyip akli tasarruflarıyla hareket etmeleri, tevile ihtiyaç duymadan nasları zahirine göre anlamlandırmaları ve nefislerinin arzuları doğrultusunda bidat ve dalalet düşürecek işler yapmaları gibi sebeplerle ortaya çıkacaktır. Hadiste *ümme-i icâbet* yani İslâm dinine iman etmiş birbirinden farklı İslâmî grupların kast edildiğinin bir diğer göstergesi ise Hz. Peygamberin *أمّتي / Ümmetim* tabirini,

⁴⁷ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fi'l-Firkati'n-Nâciye*, 5b.

⁴⁸ İbn Mâce, “Fiten”, 8.

⁴⁹ Tirmizi “Fiten”, 7.

⁵⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1:190.

⁵¹ El-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1:64; el-Munâvî, *Fezû'l-Kadir*, 1:210-212.

⁵² Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fi'l-Firkati'n-Nâciye*, 7a-8a.

yâ-i nisbîyye ile kendisine izafe etmesidir. Zira onun ümmeti olabilmek ancak ona iman ettikten sonra mümkün olabilir. Nitekim O'nun şeriatını hiçbir zaman tasdik etmeyip ona iman etmeyenlerin inanç sahasında herhangi bir dalâlete düşmeleri zaten beklenmez. Bu minvalde Çorumî'ye göre örneğin bazı hadis rivayetlerinde Yahudî ve Hristiyan firkalarından bahsedilirken mazi sıygasının kullanılması da bu ayrımı teyit eder. Dolayısıyla Hz. Peygamberin *ümmetim* şeklinde kelimeyi kendine izafe ederek kast ettiği ümmet, *Ehl-i kitap* olanlar değil *Ehl-i kible* olup daha sonra bidat ve dalâlete düşen İslam firkalarıdır.⁵³

Müellif, hadis rivayetinde yer alan *kül* lafzına dair yorumlarıyla çıkarımlarına devam eder. Buna göre hadiste firkaların cehennemlik olduklarını belirten *kül* lafzı *küllü'l-mecmû* anlamında olup genel bir anlamı ifade eder. Bu umumi ifade edatı, örneğin "kavmin tamamı bu taşı kaldırır" cümlesinin, kavimde bulunan herkesin tek tek taşı kaldırabileceği anlamını içermediği gibi, hadisteki kullanımı ile İslam firkalarına mensup olan herkesin fert fert cehenneme gireceklerini ifade ediyor değildir. Hadiste cehennemde olduğu ifade edilen kişiler, dinin zaruriyyatından birini inkâr eden kişilerdir.⁵⁴ Nitekim aynı durum haddi zatında *fırka-i nâciye* olarak anılan kesim için de geçerlidir. Şöyle ki, *fırka-i nâciye* içerisinde bulunan herkesin tek tek cennete olacağı şeklinde bir hükmün olmadığı malumdur. Öyle ki Sünnî akideye göre Allah'ın küçük günahlardan dolayı azap edip, büyük günahları bağışlaması mümkündür. Sonuç itibariyle cehennemde olduğu söylenen firkalara mensup kişilerin hepsinin tek tek kesin olarak cehenneme gireceğini söylemek doğru olmadığı gibi, aynı şekilde *fırka-i nâciye*'ye mensup olan her kişinin de cennete gireceğini söylemek mümkün değildir. Ömer Çorumî'nin bu izahı, Sünnî Mezhepler Tarihi literatürünü tümüyle dışlayıcı olmakla itham eden yaklaşımlara da bu yönüyle anlamlı bir itiraz içermektedir.

Küllühâ fi'n-Nâr ifadesinin kapsamı üzerinde de duran Çorumî, bu minvalde cehenneme girecek olan firkaların sadece *fırka-i nâciye* dışında kalan İslam firkalarının müntesiplerinden olmadığına dair yorumlarına devam eder. Ona göre cehenneme dahil olmak hem kurtuluşla müjdelenen firkaya, hem de diğer İslam firkalarına teşmil edilebilecek bir durumdur. Lakin bu iki farklı grubun cehenneme giriş sebeplerine dair mahiyet farkı bulunmaktadır. Buna göre bidat olarak addedilen firkalar, peygamberin ashabına tebliğ ettiği sahih İslâm inancından saptıklarından, itikatlarındaki sapkınlık sebebi ile cehenneme girecekken, *fırka-i nâciye* mensupları içerisinde kalan kesimler, akîdeleri yüzünden değil işlemiş oldukları günahlar sebebiyle

⁵³ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*, 5b-6b.

⁵⁴ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*, 8b.

cehenneme girerler. Bununla birlikte hadiste geçen ve kurtulacağı müjdelenen fırka dışında kalanların bütünüyle cehennemde olduklarının belirtilmesi bir hikmete mebnidir ki bu da diğer bidat ehli fırkaların sahih İslam inancına dönmelerine yönelik teşvik edici bir tarizdir. Çorumî'nin *Küllüha fi'n-Nâr* ifadesinden hareketle üzerinde durduğu bir diğer husus ise cehennemde olmanın mahiyeti hakkındadır. Ona göre bu ifade müminlerin ebediyen cehennemde kalacakları şeklinde anlaşılabilir. Nitekim iman sahibi olanların sonsuza kadar cehennemde kalmayacakları ümmetin icmâ ettiği bir konudur. Müminler kendileri için Allah tarafından takdir edilen cezayı çekmek üzere cehenneme girer ve çıkarlar.⁵⁵

Ömer Çorumî iftirak hadisi etrafında 73 sayısına yönelik cereyan eden tartışmalara da değinir. Buna göre “fırkaların asılları esas alınırsa fırka sayısı hadiste belirtilen 73 sayısından az olacaktır yahut hadiste belirtilen sayı fırkaların alt kollarına hamledilirse bu durumda zikredilenden çok daha fazla bir sayı ortaya çıkacaktır” mahiyetindeki itirazların, dayanağı olmayan vehimler olduğunu belirtir ve reddeder. Çünkü Çorumî için hali hazırdaki fırkaların sayılarının hadiste belirtilen miktarla uyuşmamasında bir problem yoktur. Zira fırka sayıları zaten zaman içerisinde artar, azalır veya hadiste belirtildiği şekliyle 73 sayısına tekabül eder.⁵⁶ Hadis rivayetindeki 73 sayısının ana fırkalar ve fırkaların fûrularının kast edildiği takdirde vakıa mutabık olmayışını izah etme çabasını da elden bırakmaz. Öncelikle bu hadisin ifade ettiği sayı kadar fırkanın, tarihin herhangi bir evresinde varlık göstermesi mümkündür. İkinci olarak 73 sayısının mutlak kesret anlamında kullanılması mümkün olduğundan hakiki anlamın terk edilerek mecaz olarak anlaşılabilmesi de keza imkân dahilindedir. Bunun yanında Çorumî, İslam fırkalarına dair yapılan meşhur taksimlerde 73 sayısına ulaşılmış olmasından yola çıkarak İslam fırkalarının fûrularının 73 sayısını aştığına dair düşünceleri reddetmektedir. Çorumî ulemanın bu konudaki taksimlerini esas kabul ederek hadis rivayetlerine yönelik itirazlara delil getirilebileceğini düşünmektedir. Zira ona göre İslam fırkalarını ve savundukları görüşleri aktarmayı kitaplarında ihmal etmeyen ulema, fırkaların alt kollarının 73'ü aşması halinde bu hususu da ihmal etmez ve eserlerine kaydetmiş olurlardı.⁵⁷

Çorumî kendi mezhebi aidiyeti olan Ehl-i Sünnet inanç sisteminin dışında kalan grupların tekfir edilmemesi konusunda ise hassasiyet sahibi görünmektedir. Gazzâlî'ye atıfla meseleyi ele almayı tercih eden müellif “şayet kişinin münkiri olduğu husus üzerinde icma dahi bulunsa dinin asıllarından değilse tekfir edilmemelidir” şeklinde bir kanaate sahiptir. Bununla

⁵⁵ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 10a-11b.

⁵⁶ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 8a.

⁵⁷ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 9b-10a.

birlikte herhangi bir şahıs konuyla ilgili icma bulunduğunu bildiği halde inatla bir hususu inkâr etmekten vaz geçmiyorsa tefrikaya neden olabileceği endişesiyle tekfir edilebileceğini belirtirken, şayet inkâra konu mesele hakkında icma bulunduğu bilinmemekte ise kişinin mazur görülmesi gerektiğini de kaydeder.⁵⁸ Tekfirin kapsadığı konuları ele alan Ömer Çorumî, sahabeye söven kişilerin kâfir sayılamayacağını ancak bununla birlikte bidat ehli olduklarını belirtir. Benzer şekilde Allah'ın keyfiyetsiz olarak cisim olduğunu söyleyenler de keza tekfir edilmezken, onu yaratılmışlar gibi anlayıp izah etmeye kalkanların tekfirine hükmeder. Çorumî, tekfir meselesinin salt bir hüküm vermekten ibaret olmadığını, kişinin cehenemde ebedi kalması, kanının mübah sayılması, nikâhının düşmesi, hayatta ve öldüğünde Müslümanlara uygulanan muamelelerin kendisine uygulanmaması gibi ahiret hayatına olduğu kadar Müslüman kişinin gündelik yaşantısına da etkisi olan birçok ağır neticesinin olduğunu farkındadır. Bu doğrultuda da tekfir konusunda aceleci davranılmaması gerektiğini ısrarla kaydederek bu konuda tevil kapısını zorlayacak istisnalar dışında tekfire dair fetva verilmemelidir demektedir.⁵⁹

Ömer Çorumî'nin İslam Fırkalarını Tasnifi

el-Urvetü'l-Münciye'de Sünnî geleneğin tarifine uygun bir şekilde *ehlül-ehvâi ve'l-kible* şeklinde kavramlaştırılan ve *dâlâlet/sapkınlık* kapsamında değerlendirilen İslâm fırkaları, "kible ehli oldukları halde inançları Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatin inançları gibi olmayanlar" şeklinde tanımlanır. Bu tanım doğrultusunda fırkalar 6 ana fırkaya ayrılmış ve her biri 12 alt şubeye taksim edilmek suretiyle 72 sayısına ulaşılmıştır. Ana fırkalar Cebriyye, Kaderiyye, Ravâfid, Havâric, Muattıla ve Müşebbihe'dir. Ana fırkaların 6'lı tasnifinde yer alan bazı fırka isimleri, Mekhûl en-Neseffî'den farklıdır.⁶⁰ Gömbeyaz'ın ilgili çalışmasında dikkat çektiği ve Muattıla ve Müşebbihe'nin altı ana fırka içerisinde ele alındığı bu tasnife ilk olarak Ebû Şekûr es-Sâlimî el-Hanefî (460/1968'den sonra)'nin *et-Temhîd fî Beyânî't-Tevhîd*'inde rastlanırken birebir Çorumî'nin kullandığı sıralama ile Hanefî-Mâtürîdî Sadru's-Şerîa (747/1346)'nın *Şerhu'l-Vikâyesi* ve Cürcânî (816/1413)'nin *ehlül'ehvâi* kavramını açıkladığı *et-Ta'rifât*'nda rastlanmaktadır.⁶¹ Nitekim Çorumî'nin *heva* ve *kible* ehlinin tanımı, Sadru's-Şerîa ve Cürcânî'nin tariflerinin aynısıdır. 72 fırkayı zikrettikten sonra *fırka-i nâciye*'yi ele aldığı başlıkla birlikte rivayette belirtilen 73 sayısına ulaşan müellifin bu sınıflan-

⁵⁸ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkatî'n-Nâciye*, 12a.

⁵⁹ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkatî'n-Nâciye*, 14a-15a.

⁶⁰ Mekhûl en-Neseffî'nin tasnif metodunda ana fırkalar, *Harûriyye*, *Ravâfida*, *Kaderiyye*, *Cebriyye*, *Cehmiyye*, *Mürce* şeklinde sıralanır. Bkz. Neseffî, *Le Kitâb al-Radd alâ'l-Bida*, s.60

⁶¹ Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* s. 164.; Sadru's-Şerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd, *Şerhu'l-Vikâye ve meahu Müntehâ'n-Nikâye alâ Şerhi'l-Vikâye*, Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc, (Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006), c.4, ss.142-143.; Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk. İbrâhim Ebyârî, (Dâru't tûras, Ty.) s.57.

dırmasını, (6x12+1=73) şeklinde formüle etmek mümkündür. Çorumî ulema arasında fırkaların asıllarının taksimine ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte meşhur olan şeklin kendi uygulamış olduğu 6'lı tasnif metodu olduğunu belirtir.⁶²

1. Cebriyye: Ömer Çorumî'nin *fırak-ı dâlle* başlığının ilk muhatabı olan Cebriyye fırkası, "kulun fiillerinde hiçbir tesiri olmadığını, gerçekleştirdiği eylemleri yapmaya mecbur olduğunu söyleyenler" şeklinde tarif edilir ve bu mezhep, *cebriyye-i mütevessita* ve *cebriyye-i hâlısa* olmak üzere ikiye ayrılır. Mütevessita, kulun fiilde yetisinin olduğunu söyleyenlerdir ve Eş'arîler de bu grup içerisinde yer alır. *Cebriyye-i Hâlısa* ise kulun fiilinde hiçbir etkisinin bulunmadığını söyleyenlerdir ki mutlak olarak Cebriyye dendiğinde anlaşılan da bu fırkadır. Çorumî, Cebriyye ve Kaderiyye'nin kulun fiilleri konusunda birbirine zıt iki mezhep olduğunu ifade ederek, Ehl-i Sünnet'in bu konuda iki uç mezhep arasında orta bir görüşü ortaya koyduğunu belirtir.⁶³

Çorumî daha sonra Cebriyye başlığı altında 12 alt fırkayı Ceybiyye?, Fikriyye, Mudtariyye, Sâbikiyye, Hanâniyye, Havfiyye, Cehmiyye, Zürâriyye, Şeybâniyye, Beyhesiyye, Sümâmiyye ve Hişâmiyye şeklinde kaydeder.

2. Kaderiyye: Risalede ikinci fırka olarak zikredilen Kaderiyye, "Allah'ın kadim sıfatlarını reddeden, itaat edene sevap vermenin isyan edene azap etmenin Allah üzerine vacip olduğu şeklindeki inancın savunucuları" olarak tanımlanır. Kaderiyye fırkasını Mutezile ile ilişkilendiren Çorumî, "Kaderiyye bu ümmetin Mecusileridir. Onlar kader konusunda Allah'ın hasmıdırlar"⁶⁴ hadisini nakleder. Çorumî, hadisteki benzetmeyi de açıklamaya çalışarak Mecusilerin hayır ve şer olmak üzere iki ilahları olduğunu, Allah'ın yaratması yanında kulların da yaratma yetisinin bulunduğunu iddia eden Kaderiyye'nin bu sebeple tıpkı Mecusiler gibi ilahlık konusunda ikilik ortaya attıkları gerekçesiyle Mecusilere benzetildiklerini savunur. Keza 12 alt fırkaya taksim ettiği Kaderiyye fırkasının bünyesinde yer alan *Vâsiliyye* başlığı altında Kaderiyye'nin görüşlerine dair genel bir perspektif çizer. Buna göre lütuf ve aslah din ve dünya işlerinde Allah'a vaciptir. Aynı şekilde itaat edene sevap asi olana azap etmek de Allah üzerine vaciptir. Allah harflerden ve seslerden oluşan bir kelamla mütekellimdir. Kul mutlak olarak fiillerinin yaratıcısıdır. Büyük günah işleyenler iman dışındadır fakat kafir de değildir. Tevbe etmeden öldükleri takdirde cehenneme gireceklerdir. Evliyanın kerameti yoktur, kabir azabı keza yoktur.⁶⁵ Bunun dışında

⁶² Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 14b-15a.

⁶³ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l-Münciye fi'l Firkati'n-Nâciye*, 15a.

⁶⁴ Ebu Davud, *Sünen*, 17.

⁶⁵ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 19b.

diğer 11 alt fırka, Cübbâiyye, Meymûniyye, Hamziyye, Bişriyye, Ka'biyye, Neccâriyye, Muammeriyye, Câhiziyye, Hüzeyliyye, Caferiyye, Kaderiyye'nin aşırılarından olarak zikrettiği ve altında İşkâfiyye, Müzdariyye ve İsvâriyye fırkalarını da barındıran Nazzâmiyye fırkasıdır.⁶⁶

3. Ravâfîd: Risalede ana fırkaların üçüncüsü olarak ele alınan Revâfîd, "Hz. Ali'nin şeriatından başkasına tabi olmayı terk edip başka hiç kimseyi taklit etmeyi caiz görmeyenler" şeklinde tanımlanır. Bu fırkanın batıl görüşleri, ruhların tenasühüne, beklenen İmam'ın ortaya çıkacağına, Cibril'in yanılarak vahyi, Hz. Ali yerine Hz. Peygamber'e inzal ettiğine ve Hz. Ali'nin Hz. Peygamberle şeriatla ortak olduklarına inanmak şeklinde sıralanır.

Bu başlık altında efdaliyet konusunu ele alan Çorumî, nebilerden sonra insanların en üstün olanının Hz. Ebubekir olduğunu ifade ederek bu inancın Ehl-i Sünnet ve Mutezile'nin öncülerinin görüşü iken sonraki dönem Mutezilî ve Rafizîlerin bu hususta üstünlüğü Hz. Ebubekir yerine Hz. Ali'ye hasrettiklerini belirtir.⁶⁷ Ömer Çorumî Hz. Ebubekir'in üstünlüğü konusunda kitap, sünnet, nakil gibi istidlal yöntemlerine başvurur. Bu minvalde "En çok korunan ise ondan uzaklaştırılacaktır. O ki, arınmak için zenginliğini başkalarına harcar. O yaptığı iyiliği birinden karşılık görmek için yapmaz" (Leyl 92/17-19) ayetlerini delil getirerek bu ayetlerin Hz. Ebubekir'e de Hz. Ali'ye de işaret edebileceğini belirtir. Ancak "O, yaptığı iyiliği birinden karşılık görmek için yapmaz" (Leyl 92/18) ayeti kesin olarak Hz. Ebubekir'e işaret etmektedir ki bu ayette kastedilenin Hz. Ali olma ihtimalini ortadan kaldırır. Bunun dışında "Yâ Ebâ'd-Derdâ! Senden daha hayırlı olan birisinin önünde mi gidiyorsun? Şüphesiz, nebîler ve peygamberlerden sonra Ebûbekir'den daha faziletli birisi üzerine güneş doğup batmamıştır."⁶⁸ hadisini de Hz. Ebubekir'in üstünlüğüne delil olarak zikreder. Benzeri nakli delilleri sıralayan Çorumî, Hz. Ebubekir'in insanların kalplerini İslam'a ısındırması, ardı ardına başarıyla neticelenen fetih hareketlerinde bulunması, dinden dönenlerin hakkından gelmesi, Arap yarımadasını şirkten temizlemesi, Rumları Şam'dan sürmesi, Fârisîleri karanlık sınırlara sürmesi, Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Osman b. Maz'un gibi sahabilerin onun duasının bereketiyle Müslüman olmaları gibi İslam dinine olan hizmetlerini onun üstünlüğünün birer göstergesi olan deliller olarak kaydeder.⁶⁹

⁶⁶ Çorumî haddi zatında Nazzâmiyye fırkasını, kendi içerisinde üç alt kola daha ayırmak suretiyle fırka tasnifinde hadiste ifade edilen sayıyı aşmış görünmektedir. Ancak ilgili fırkanın görüşlerinin farklılık arz etmesinden yakınan Çorumî'nin, bu farklılığı derlemek için böyle bir yol izlediği anlaşılabilir. Dolayısıyla muhtemelen Çorumî, bu durumu benimsediği tasnif metoduna aykırı bir durum olarak görmemektedir.

⁶⁷ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 25b.

⁶⁸ Mecmau'z-Zevâid, 9:44

⁶⁹ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 26a-26b.

Hız. Ali'nin üstünlüğünü iddia eden Râfîzî fırkanın delillerini de tartışan Çorumî, bu minvalde muhalif Şii grup tarafından istidlal edilen "Geliniz, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendi şahıslarımız ve şahıslarınızı davet edelim, sonra tazarru ve niyazda bulunalım, Allah Teâlâ'nın lanetini yalancılar üzerine kılalım" (Al-i İmran 3/61) ayetini ele alır. Bu ayet Hız. Peygamber Necran Hristiyanlarını İslam'a davet ettikten sonra nazil olmuştur. Kendileri açık deliller karşısında ısrarcı olunca Hız. Peygamber kendilerine mübâhale (lanetleşme) teklifinde bulunmuştu. Kararlaştırılan gün Hız. Peygamber, yanında Hız. Ali, torunları Hasan ve Hüseyin, kızı Fâtıma ile mübâhaleye katılmıştı. Bu hadisede peygamberin Ali'yi kendi yanında getirmesi onun üstünlüğüne dair bir alamet olarak görülürken bunun yanında ayette geçen "kendi şahıslarımız" ifadesinden kastedilen kişi de Şii'lere göre Hız. Ali'nin kendisidir. Ancak Çorumî bu ifadenin muhatabının bizzat peygamberin kendisi olduğunu belirtir. Bunun dışında Çorumî'nin Rafîzî olarak kaydettiği fırkanın, peygamberin "Ey Allah'ım yarattıklarından en sevgilisini şu kuşu beraber yemek üzere bana getir. Peygamber'in bu duası üzerine Hız. Ali gelir ve beraber o kuşu yerler"⁷⁰ şeklindeki beyanın Hız. Ali'nin üstünlük alameti olarak kaydedilmesine itiraz eden Çorumî, bu rivayette Ali'nin en sevgili olarak nitelendirilmesinin onun her bakımdan üstün sayılmasına delil olamayacağı dolayısıyla bu rivayetin üstünlüğe dair bir istidlal karinesi olamayacağını belirtir. Bunun dışında keza Ali taraftarları tarafından Hız. Ali'nin türlü meziyetleri şahsında toplaması, ulemanın Ali'yi kuvvetli bir kaynak olarak görmesi, kendisinin şecaat örneği olarak anılması, peygamberin onun hakkında "Ali'den başka yiğit, Zülfikârdan başka kılıç yoktur", "Ali'nin bir vuruşu insan ve cinlerin ibadetlerinden daha hayırlıdır" gibi övgülerinin onun üstünlüğüne birer emare olarak kaydedilmesini eleştirerek, zikredilen meziyetlerin başka bir kimsede de bulunması muhtemel özellikler olduğunu, bunun efdaliyet tartışmalarının malzemesi olmaktan ziyade Hız. Ali'nin sevabının ve hasletlerinin çokluğu anlamındaki üstünlüğüne delalet ettiğini belirtir.⁷¹ Çorumî Ravâfid ana fırkası altında Ğurabiyye, Emîriyye (Çorumî Aleviyye şeklinde anıldıklarını söyler), Cenâhiyye, Sebeiyye, Süleymaniyye, Şia, Nusayriyye, Zeydiyye, Keysâniyye, İsmâliyye, İmâmiyye, Nu'mâniyye fırkalarını ayırt edici görüşleriyle kısaca ele alır.

Çorumî, Ravâfid ana fırkasının altında zikrettiği İmamiyye başlığı altında İmametle ilgili olarak kısaca mezheplerin görüşlerine değinir. İmamiyye'ye göre peygamberden gelen açık bir nasla İmamet Hız. Ali'ye ait bir olgudur. İmamlar masumdur ve günah işlemezler. Gizlenen imamın açığa çıkacağına inanan bu fırka imamın halinin herkesçe sorgulanması

⁷⁰ Tirmizî, "Menâkıb", 5.

⁷¹ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Fırkatî'n- Naciye*, 27a.

gerektiğini söyler. Fırkanın sahabe hakkındaki görüşleri de imamet düşüncesi etrafında şekillenir. Bu minvalde Hz. Ebubekir'e biat sırasında orada bulunan sahabenin tamamı kafirdir. Çünkü bu fırkaya göre Sahabiler Hz. Ali'nin imameti hakkındaki nasları reddetmiş ya da gizlemişlerdir.⁷²

Bunun dışında genel olarak İslam Mezhepleri arasında imam seçiminin vacip olup olmadığı, vucubiyeti halinde Allah üzerine mi yoksa toplum üzerine mi vacip olduğu, vacip oluşunun nas yoluyla mı aklen mi yoksa her iki delille birlikte mi gerçekleşeceği tartışmalı bir konudur. Eş'arîler sem'î delille toplum üzerine vacip olduğunu söylemişlerdir. Zeydiyye ve Mutezile'ye göre ise İmamın nasbı halk üzere aklen vaciptir. Mutezile içerisinde sem'an ve aklen vacip olduğunu iddia edenler de mevcuttur. İmamiyye ve İsmailiyye fırkalarına göre ise İmamın nasbı Allah üzerine vaciptir. Ancak bu iki fırka arasında da bu konuda tam anlamıyla bir ittifak söz konusu değildir. İmamiyye, imametin dinin tahrif ve tebdilinin önlenmesi için imameti zaruri görürken İsmailiyye ise imameti Allah'ı bilmek ancak İmamla mümkün olacağı inancına sahip olduğundan zaruri görür. Hariciler ise İmameti gerekli görmeyip caiz işler kategorisinde ele almışlardır.⁷³

Çorumî ayrıca İmamiyye'nin imamın dine ait zaruri konuların tamamını bilen bir kişi olması ve "... Benim ahdim zalimleri kapsamaz" (Bakara 2/124) ayetine göre masum olması gerektiği kanaatini eleştirerek bu ayette zikredilen zalimlerden kastedilenlerin tövbe etmeksizin adalet vasfını ortadan kaldıracı nitelikte büyük günah işleyenler olduğunu belirtir. Şii mezheplerin aşırı grupları ise İmamet konusunda mucize şartını öngörürler. Çorumi ise bu şartın imametle ilgili değil doğrudan nübüvvet ile bağlantılı olduğunu ifade ederek aksi takdirde Ebubekir, Ömer ve Osman'ın imametini de açıklamanın mümkün olamayacağını belirtir.⁷⁴ İmametin sabit olması için mezheplerin görüşlerine de değinen Çorumî, ashap için bu hususta *ehl-i hâl ve'l-akd* olarak tanımlanan bir grubun biatinın yeterli olduğunu belirtir. Buna mukabil Şia ise Allah ve resulünden bir vekalet olduğunu iddia ederek biat etmeyi imametin sübut yollarından biri saymamıştır. Çünkü onlara göre bu şekilde biat ile iş başına gelen imamlar Allah'ın değil, biat edenlerin halifesi olur. Çorumî Şia'nın bu görüşüne karşılık olarak İmam'a biat etmenin imametin bir ispatlayıcısı değil, Allah ve resulüne vekalet ettiği delalet eden bir gösterge olduğunu belirtir.⁷⁵

Çorumi, imamet şartlarında da ihtilaf edildiğini belirterek bu konuda mezheplerin görüşlerine yer verir. Buna göre bu konuda cumhur, imamın dini işleri yerine getireceğinden, müçtehit derecesinde alim, orduları dü-

⁷² Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 35b.

⁷³ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 36a-b.

⁷⁴ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 38.a

⁷⁵ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 38b.

zenleyip, savaşları idare edeceğinden dirayet sahibi ve zalimleri def edecek kadar cesaretli olması gerekir. Fakat bu şartları sağlayacak kimse bulunmadığı takdirde imamın erkek, akıl bâliğ ve adil olması yeterlidir. Bu durumda imam olan kişinin imamet işlerinde başkasından yardım alması caizdir. Eş'ariler ve Cübbâî taraftarları bu şartlarla birlikte "imamlar Kureyştendir"⁷⁶ hadisine dayanarak imamet makamına dair tercihlerini bu minvalde gerçekleştirirler. Bu doğrultuda Haricilerin ilgili hadis hakkındaki itirazlarını ele alan Ömer Çorumî, Haricîlerin, Hz. Peygamber'in, "Sizin üzerinize burnu kesik Habeşli bir köle dahi emir tayin edilse ona itaat edin"⁷⁷ buyruğunun imamları Kureyş'e hasreden rivayeti boşa çıkardığı şeklindeki itirazlarının yersiz olduğunu belirtir. Ona göre bu hadis peygamber tarafından itaatın önemini vurgulamak için farz-ı muhal olarak beyan edilmiştir. Nitekim bir kölenin imamete layık olmadığı, üzerinde herkesin görüş birliğine vardığı bir konudur. Çorumî'ye göre bu ve benzeri Harici kaynaklı itirazlar onların yüzeysel din anlayışlarının da bir tezahürüdür.⁷⁸

4. Havâric: *el-Urve*'de ana fırkalarından biri olarak kaydedilen Haricîler, "Hz. Ali'ye tabi olmayı terk ederek dinde mutaassıp bir anlayışı benimseyen" fırka olarak tanımlanır. Bunun dışında başka bir tarif ile bu grubun Ali'ye itaatten çıkarak Hz. Ali, Osman, Talha ve Zübeyr ile birlikte sahabenin tamamını tekfir ettiklerini belirtir.⁷⁹

Çorumî bu başlık altında Hz. Ömer, Osman ve Ali'nin hilafete geliş şekillerini ele alır. Buna göre Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'in hayatında tayin ile bu makama gelirken daha sonra hilafet meselesi Hz. Ömer tarafından şûra'ya havale edilmiştir ki şûra üyeleri arasında Abdurrahman b. Avf'ın hakem seçilmesi Hz. Osman hilafeti sırasında yaşanacak olan sıkıntıların başlıca sebebi olarak kaydedilir. Müellifin bu doğrultudaki kanaati, Irak gibi uzak memleketlerde yaşayan Müslüman toplum, her ne kadar açıkça ortaya dökmese de Abdurrahman b. Avf'ın hakem seçilmesi ve akabinde Hz. Osman'ın halife seçilmesine sıcak bakmamaktaydı ki bu insanlar dört bin kişi ile Medine'ye gelerek Hz. Osman'dan Hz. Ömer'in hilafeti sırasında Basra valisi olarak tayin edilen Ebu Musa el-Eş'ari'nin valilikten azlini istemelerine kadar halife hakkındaki düşüncelerini de gizlediler. Nitekim bu taleplerinin yerine getirilmemesi bardağı taşıran son damla oldu ve Hz. Osman'ın evi kuşatılarak 88 yaşında şehit edildi.⁸⁰

Çorumî, Hz. Ali'nin hilafetini ele aldığı satırlarda Mervan b. Hakem'i, Hz. Osman döneminde yaşanan fitne olaylarının baş sorumlusu olarak gösterir.

⁷⁶ Ebu Davud, "Müsned", 2.

⁷⁷ Buharî, "Ahkâm", 4.

⁷⁸ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 38.a

⁷⁹ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 39 a.

⁸⁰ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 40b.

Sahih kaynakların kendisini doğruladığını belirten Çorumî, Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşanacak olan sıkıntı ve savaşların müsebbibi olarak da aynı şekilde Mervan'ı zikreder. Buna göre Mervan, Hz. Osman'ın evini kuşatıp onu şehit edenlerle birlikte Şam valisi Muaviye'ye giderek, "Hz. Ali'nin halife olmak için Hz. Osman'ı öldürttüğünü" iddia etmiş, böylece Hz. Ali ile Muaviye arasındaki fitne ateşini yakmıştır.⁸¹

Bununla birlikte ilk dönemde yaşanan söz konusu anlaşmazlık ve harplerin ümmet içindeki içtihat farklılığından kaynaklandığını bu olaylara temas etmekteki maksadının sadece yaşananlara temas etmek olduğunu, niyetinin kesinlikle sahabe hakkında Müslümanların kalbine şüphe düşürmek olmadığını özellikle belirterek Sünni aidiyetinden kaynaklı hassasiyetlerini de ortaya koyar.⁸²

Risalede Hz. Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesi doğrultusunda Yezid döneminde yaşanan bazı hadiseler de temas edilir. Yezid'in Hz. Hasan'ın zevcesini yalancı vaatlerle kandırarak Hz. Hasan'ı zehirlediği hususunu kaydeder.⁸³ Eserde daha sonra Hz. Hüseyin'in Yezid tarafından Kufe'ye çağrılmasına ve onun gidip gitmeme konusundaki karar sürecine ve şehit edilmesine yer verilir.⁸⁴ Haricilerin alt fırkaları arasında ise Şemrâhiyye, Mekremiyye, Ezrakıyye,⁸⁵ İbâhiyye, Câzimiyye, Hârisiyye, İbâdiyye, Hafziyye, Muhakkimiyye, Ma'lumiyye, Amriyye, Kâmilîyye şeklinde 12 fırka kaydedilir.

5. Muattıla: Altı ana İslâm fırkasından beşincisi Muattıla başlığı altında incelenir ki bu başlık altında Mültezikiyye, Vâkıfiyye, Şâkiyye, Mürcie, Haşeviyye, Sâlihiyye, Müstedrekiyye, Za'ferâniyye, Burğusiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Zenâdika fırkalarından kısaca bahsedilir.

Muattıla "yaratıcıyı ve yeniden dirilişi inkâr eden" fırka olarak tanıtılır. Bu fırka diriltici olarak *zaman* mefhumuna inanır. Çorumî Muattıla başlığı altında incelediği *Vâkıfiyye* fırkasını ele alırken Sünnî tasavvuf geleneğinin müntesipleri ile bu fırkanın akideleri arasında bir ayrıma gitme ihtiyacı hisseder. Bu minvalde öncelikle *Vâkıfiyye*'nin düşünce dünyasına kısaca temasla bu grubun resullere ve kitaplara gerek olmadığı kanaatini taşıdığını belirtir. Ayrıca bu fırka müntesipleri nasların zahiri manalarını yok sayarak batınî anlamlarına yönelir. Çorumî tam da bu noktada naslara batını

⁸¹ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fî'l Firkati'n- Naciye*, 41a.

⁸² Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fî'l Firkati'n- Naciye*, 44b.

⁸³ Hz. Hasan'ın zehirlenerek öldürüldüğü hususu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ünal Kılıç, "Hz. Hasan'ın Zehirlenerek Öldürüldüğü İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme" *İslam, San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi*, 13/26, (2015): 1-15.

⁸⁴ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fî'l Firkati'n- Naciye*, 45a-47b.

⁸⁵ Yukarıdaki satırlarda ifade ettiğimiz ve Doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğine ait olan mezhep isimlendirilmesindeki *-iyye* takısıyla farklı kullanım, Ezârika olarak bilinen fırkanın Ezrakıyye olarak adlandırılması şeklinde *el-Urve*'de tezâhür etmiştir. Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fî'l Firkati'n- Naciye*, 51b.

yorumlar yükleyen mutasavvıflara değinir. Ona göre tasavvuf ehlinin zahiri anlama ilaveten ulaşmış olduğu batınî yorumlar, zahiri anlama ters düşen veyahut ana metinden ilk anlaşılmalı olanı nakzeden bir nitelik taşımaz. Mutasavvıfların zahiri anlama getirmiş oldukları tüm batın içerikli yorumlar, zahiri anlamlarla uyum içerisindedirler. Bu minvalde örneğin Beyâzid-i Bistâmi gibi sufi yolun temsilcilerinin dile getirdikleri Kur'an'ın zahirine muhalif sözler, ya sahih bir anlama tevil edilmeli ya da manevi sekr halinde söylenmiş sözler olarak değerlendirilmelidir.⁸⁶

Ömer Çorumî bu başlık altında ele aldığı Mürcie'yi tanımlarken biraz da Ebu Hanîfe hakkındaki irca müntesibi olduğuna dair iddialara değinmek için ikili bir ayrıma gider. İlk olarak batıl Mürcie'den söz ederek bu grubu "küfürle birlikte itaat, insana fayda vermediği gibi iman ile birlikte masiyet işlemenin de imana herhangi bir zararı yoktur" şeklindeki iman tanımları üzerinden ele alır. Çorumî'ye göre bu akîde Mürcie'yi iman sahibi olduğu halde büyük günah işleyenlerin asla azap edilmeyeceği şeklinde batıl bir inanca ulaştırmıştır.⁸⁷

Çorumî, Ebu Hanife'ye izafe edilen irca fikrinin Ehl-i Sünnet içerisinde de benimsenen bir görüş olduğunu belirtir. Bu minvalde Sünnlüğün dolayısıyla Ebu Hanîfe'nin benimsemiş olduğu irca fikri büyük günah işleyenlerin ahiretteki durumlarına dâir cennetliktir yahut cehennemliktir şeklinde kesin bir hükümde bulunmamak şeklindedir ki bunun bidat ya da sapkınlıkla itham edilecek bir tarafı yoktur.⁸⁸

6. Müşebbihe: Ömer Çorumî'nin ele aldığı son fırka Müşebbihe fırkasıdır. Bu ana fırka alt başlığı altında Zâhiriyye, Etrâfiyye, Hâitiyye, Mâneviyye, Mezdekiyye, Sâbiyye, Berâhime, Sümeniyye, Vâridiyye, Benâniyye, Muğiriyye, Yunisiyye fırkaları ele alınır. Müşebbihe ve fırkaları genel olarak "Allah'ı sonradan yaratılmış olanlara benzeterak onu muhdes varlıklar üzerinden tanımlamaya çalışanlar" şeklinde tarif edilir. Müşebbihe başlığı altında incelenen fırkalar genel anlamda Allah'ı cisim olarak tanımlamış olsalar da bu cismin mahiyeti konusunda ilgili grupların hemfikir olduğu söylenemez. Örneğin bir fırka Allah'ı et ve kandan müteşekkil bir beden olarak tarif ederken diğer bir grup ise onu parlayan bir nur olarak tanımlamıştır. Bunun yanında risalede Allah'ı tüysüz genç bir insana benzetenlerin olduğu gibi, onu saçları ağarmış yaşlı bir adam gibi tanımlayanların da bulunduğu belirtilir.

Çorumî risalesinde Müşebbihe fırkası içerisinde Allah'ın cismaniyeti konusundaki tartışmalarda daha ılımlı sayılabilecek görüşü savunanların oldu-

⁸⁶ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 54a.

⁸⁷ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 54b.

⁸⁸ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Naciye*, 55a.

ğunu da belirtir. Buna göre bu kesim Allah'ı bir cisim olarak vasıflayıp bir mekan ile ilişkilendirse de bu cisim ve mekanın mahiyeti konusunda konuşmazlar. Bu yönelimleri ise onları diğer teşbihçi fırkalardan ayırır. Öyle ki Çorumî diğer Müşebbihe fırkalarını tekfir ederken bu grubu tekfir hükümünden istisna eder.⁸⁹

Fırka-i Nâciye ve Kapsamı

Ömer Çorumî, belirgin Hanefî-Mâtürîdî aidiyetine rağmen kısaca temas ettiğimiz Osmanlı Sünnî geleneğinin Eş'arîlik etkisi altında geliştiği tezine paralel olarak kurtuluşa erecek fırkayı ilk olarak Eş'ariyye şeklinde kaydeder. Kurtuluşa erenler dinin asıllarında Eş'arî mezhebinin vaz ettiği prensiplere uyanlardır. Peygamberin hadislerine ve onun ashabından nakledilenlere tam olarak uyan grup Eş'arî ekolüdür. İtidal yolunu tercih eden bu mezhep, ne Mutezile gibi salt akla önem vermiş ne de Şia gibi masumiyetine inandıkları imamın sözlerine uyararak haddi aşmışlardır.⁹⁰

Fırka-i Nâciye'nin neliği ve kapsamı üzerine İbn Mutahhar Hillî (726/1325) ve Nasîrüddîn Tûsî (672/1274)'ye izafe ettiği "Fırka-i Nâciye'nin diğer İslâm fırkalarına tam anlamıyla muhalif olması gerekir." şeklindeki tanımlarına değinerek Şia'nın imamet dışında tüm akîde unsurlarıyla Mutezile ile aynı çizgide olduğunu dolayısıyla kurtuluş vasfına layık olan mezhebin Eş'ariyye olduğunu ifade eder. Bununla birlikte hadiste ifade edilen *Nâciye* kavramının kapsamını genişletmeyi ihmal etmeyen Çorumî, iki kelamî ekol arasındaki farklılığın önemsiz olduğuna vurgu ile kendi aidiyeti olan Mâtürîdîliğine de bu kapsamda olduğuna değinir.⁹¹

Ömer Çorumî her fırkanın kendisini kurutuluşa eren fırka olarak değerlendirmesine de değinerek bu hususun kuru bir iddia ile sıhhat bulacak bir mesele olmadığını, kendini bu kapsamda değerlendirecek olan grubun söz ve fiillerinin peygamberin söz, fiil ve takrirlerinden oluşan hadislerine uygun olması gerektiğini belirtir. Bu minvalde Sünnî olabilmenin şartlarını sıralayan Çorumî, bu hususları Hz. Ebubekir ve Ömer'in diğer sahabilerden üstün olduğuna inanmak, peygamberin iki damadı Hz. Ali ve Osman ile, Hz. Hasan ve Hüseyin'i sevmek, haklarında ileri geri konuşmamak, mestler üzerine mesh etmeyi caiz görmek, her iki kibleye de hürmet beslemek, kaza ve kadere inanmak, fâcir ve iyi kişinin cenaze namazını kılmak, imama isyan etmemek şeklinde kaydeder.

⁸⁹ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Nâciye*, 58b.

⁹⁰ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Nâciye*, 62a.

⁹¹ Ömer Çorumî, *el-Urvetü'l Münciye fi'l Firkati'n- Nâciye*, 62a.

Sonuç

18. asrın sonlarında Ebu'l-Mehâmid Ömer Çorumî (1207/1792) tarafından telif edilmiş Osmanlılar dönemine ait bir fırak risalesi olan *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*, her ne kadar referans yelpazesinin geniş olmasının da etkisiyle Eş'arî fırak edebiyatından ve yine bu geleneğin kelâmî eserlerinden etkilenmiş olsa da iki Sünnî geleneği birbirinden tefrik edici bir alâmet-i fârika olarak, fırkaların sınıflandırılması konusunda kullanmış olduğu altılı tasnif bakımından yapısal özellikleri ve Hanefî Mâtürîdî geleneğin öncü isimlerine yapmış olduğu atıflar dolayısıyla da Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde değerlendirilmesi mümkün olan bir fırak risalesidir.

Eser, 73 fırka rivayetinde yer alan kelime ve lafızları ele alarak hadis rivayetinin nasıl anlaşılması gerektiği üzere getirdiği yorumlarla dikkat çekicidir. Risale, selefi olan klasik İslam Mezhepleri Tarihi eserlerinde de olduğu gibi, fırkaların doğuş ve gelişimini ve bu minvalde fırkaların İslam düşüncesine muhtemel katkılarını gündemine almaz. Haddi zatında Sünnî bünye içerisinde kaleme alınan fırak türü eserlerin genelinde de görüleceği üzere *el-Urve* müellifinin de böyle bir vaadi yoktur. Çorumî'nin İslam fırkalarını ele aldığı başlıklar altında; tekfir, imamet, sahabe arasında yaşanan ihtilaflar, efdaliyet konusu, *fırka-i naciye* olarak vasıflanabilmenin şartları ve bu kavramın kapsamı, değindiği diğer hususlardır. Bunun dışında risaleyi değerli kılan bir hususiyet olarak, Osmanlılar devrinde daha ziyade kelam kitaplarında bir zeyl olarak kendine yer bulan İslam fırkalarının, Ömer Çorumî'nin bu eserinde müstakil olarak konu edinilmesi zikredilebilir.

Kaynakça

Ak, Ahmet. "Risâle fi Beyani Güruhi ehli'd-Dalâl ve Makalâtihim Adlı Eserin Maturidi'ye Aidiyeti Meselesi ve Risalede Mezheplerin Tasnifi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2, (2008): 287-310.

Âkifzâde el-Amâsî. Abdurrahman Efendi. *el-Mecmû fî'l-Meşhûd ve'l-Mesmû*. No.2527 Millet Kütüphanesi.

Aydınlı, Osman. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Mezhepleri Tarihi Yazıncılığı*. Ankara: Hitit Kitap Yayınevi, 2008.

Bağdâdî, Ebu Mansur b. Abdülkâhir. *el-Fark Beyne'l-Fırak*. Beyrut: Daru'l-Afâkı'l-Cedîde, 1982.

Bruckmayr, Philipp. "Maturidi Kelamının Yayılması Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri(Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)". Trc, Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan. *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Haz. Sönmez Kutlu. 403-440. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. thk. İbrâhim Ebyârî, Dâru't tûras, ty.

Çorumî, Ebu'l-Mehâmid Ömer. *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*. Aşir Efendi no. 1206, Süleymaniye Kütüphanesi.

Çorumî, Ebu'l-Mehâmid Ömer. *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*. no.1056, Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi.

Çorumî, Ebu'l-Mehâmid Ömer. *el-Urvetü'l-Münciye fî'l-Firkati'n-Nâciye*. no.852, Kütahya Zeytinoglu İlçe Halk Kütüphanesi.

Eren, Muhammet Emin. *Fırkalaşma Olgusu Bağlamında 73 Fırka Rivayetleri*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-Musallîn*, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "Burdur Kütüphanesinde Bulunan Bir Risale Tezkiretü'l-Mezâhib". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Yayınları*, 2, (1975): 99-141.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbn Sadru'd-Din eş-Şirvânî ve İtikadi Mezhepler Hakkındaki Türkçe Risalesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, (1981): 249-276.

Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Faysalü't-Tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2017.

Gömbeyaz, Kadir. "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2, (2005): 147-160.

Gömbeyaz, Kadir. "Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. haz. Ömer Türker-Osman Demir. 347-378. İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Gömbeyaz, Kadir. "Fırak Literatürüne Dolaylı Ancak Etkili Bir Katkı Âmidî Tasnifini Meşhur Eden Mütekellim: Adudüddin el-İcî". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddîn el-İcî*. edt. Eşref Altaş. 409-428. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Gömbeyaz, Kadir. *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2015.

İrâkî, Osman el-Kirmânî. *el-Fıraku'l-Müfterika Beyne Ehli'z Zeyg Ve'Zandaka*. Nşr. Yaşar Kutluay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1961.

İcî, Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed. *Kitâbu'l-Mevâkıf*. Nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Daru'l-Ceyl, 1997.

İlhan, Avni. "Birgili Mehmet Efendi ve Mezhepler Tarihi İle İlgili Risalesi Tuhfetü'l-Müstershidın fı Beyani Fırakı Mezahibi'l-Muslimin". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989): 173-215.

İsferâyînî, Tahir b. Muhammed. *et-Tebsîr fı'd-Dîn ve Temyîzü'l-Firkati'n-Nâciye ani'l-Fırakı'l-Hâlikîn*. Lübnan: Âlimü'l-Kitâb, 1983.

Kalaycı, Mehmet. "Maturıdı-Hanefi Aidiyetin Osmanlı'daki İzduşumleri" *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20/2 (2016): 9-72.

Kılıç, Ünal. "Hz. Hasan'ın Zehirlenerek Öldürüldüğü İddiaları Üzerine Bir Değerlendirme" *İslam, San'at, Tarih, Edebiyat ve Musikîsi Dergisi*, 13/26, (2015): 1-15.

Kutlu, Sönmez. "Bilinen Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî". *İmam Maturîdî ve Maturîdilik*. Haz. Sönmez Kutlu. 25-66. Ankara: Otto Yayınları, 2011.

Lewinstein, Keith. "Doğu Hanefî Fırak Geleneği Üzerine Mülâhazalar. Trc. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan. *İmam Maturîdî ve Maturîdilik*. Haz. Sönmez Kutlu. 99-128. Ankara: Otto Yayınları, 2011.

Lewinstein, Keith. *Studies in Islamic heresiography: The Khawarij in two Firaq Tradition*. Doktora Tezi, Princeton University, 1989).

Nesefî, Ebu Mutî' Mekhûl b. Fazl. *Le Kitâb al-Radd alâ l-Bida*. Nşr. Marie Bernand, Annales Islamologiques, 1980.

Razi, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Huseyn. *İtikâdâtı fırakı'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. Nşr. Ali Sami Neşşâr. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, ty.

Sadru's-Şerîa, es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd. *Şerhu'l-Vikâye ve meahu Müntehâ'n-Nikâye alâ Şerhi'l-Vikâye*. Nşr. Salâh Muhammed Ebu'l-Hâc. Amman: Müessesetü'l-Verrâk, 2006, c. 4.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihâl*. Nşr. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Tan, Muzaffer. "Geç dönem Hanefî-Maturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Bir Risâle el-Makâlât fı Beyâni Ehli'l-Bida' ve'd- Dalâlât". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14,1 (2009): 181-202.

Tan, Muzaffer. "Hanefî-Maturîdî Fırak Geleneği Bağlamında Mezheplerin Tasnifi Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 49/2 (2008): 121-152.

Toru, Ümit. *Olgu İle Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğinin Şiflik Algısı*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 14 2021/2 - Aralık / December

**AYASOFYA-I KEBİR CAMİİ ŞERİFİ HAT LEVHALARI VE
KİTÂBELERİNDE YER ALAN HADİS METİNLERİ ÜZERİNE BİR
DEĞERLENDİRME**

*An Evaluation on the Hadith Texts Included in Calligraphy
Plates and Inscriptions of the Hagia Sophia Mosque*

Recep ERTUĞAY

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.
Erzurum / Türkiye
PhD, Atatürk University Faculty of Divinity, Department of Hadith
Erzurum / Turkey
receptertugay@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7289-0338

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 3 Kasım / 3 November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Kasım / 29 November 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Recep Ertuğay “Ayasofya-I Kebîr Camii Şerîfi Hat Levhaları
Ve Kitâbelerinde Yer Alan Hadis Metinleri Üzerine Bir Değerlendirme”,
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14 (Kış) 2021: 81-107,
doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1018532

Öz

İstanbul'un simgelerinden biri olan Ayasofya, 916 yıl kilise, fetihle birlikte 481 yıl cami, 86 yıl da müze olarak kullanılmış ve 2020'de yeniden camiye dönüştürülmüştür. İstanbul'un Fatih Sultan Mehmet tarafından fethedilmesinin ardından kiliseden camiye dönüştürülen Ayasofya'ya geçmişten günümüze bazı eklemelerde bulunulmuştur. Bu eklemelerin önemli bir unsuru da hat levhaları ve kitâbelerdir. Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerîfi ve manzumesinde bu manada birçok levha ve kitâbe yer almaktadır. Levha ve kitâbeler Arapça'dır. Az sayıda Osmanlıca Türkçesi ve Farsça metinler de bulunmaktadır. Dönemin hadislerle ve Kur'ân-Sünnet bütünlüğüne yaklaşımı nasıldır? Sünnetin dindeki yeri açısından dönemle ilgili bazı bulgular elde edilebilir mi? Hat levhalarında yer alan metinlerin tercih sebepleri nedir? Hadis seçiminde sıhhat açısından hassasiyet gösterilmiş midir? Hz. Peygamber'e muhabbetin izleri bulunabilir mi? Çalışma bu sorulara cevap bulma çerçevesinde sürdürülecek hadise verilen değer ve sünnete i'tisamın boyutları anlaşılmasına çalışılacaktır. Doğrudan ya da dolaylı olarak hadislerle ilişkili metinler tespit edilecek, hadis metinlerinin sened ağları verilecektir. Levhalarda yer alan metinlerin; sünnete bağlılık, Hz. Peygamber'e muhabbet, Kur'ân-Sünnet bütünlüğünü yansıtmaları ve teslîse karşı tevhid vurgusu açılarından içerik analizi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ayasofya, Hat, Levha, Kitâbe.

Abstract

Hagia Sophia, one of symbols of Istanbul, was used as a church for 916 years, as a mosque for 481 years, and as a museum for 86 years, and was converted into a mosque in 2020. Which is considered a characteristic of some extensions have been made to Hagia Sophia, which was transformed into a mosque after the conquest of Istanbul by the Conqueror. An important element of these additions is calligraphy plates. What is the attitude towards Qur'ân-Sunnah integrity in that period? Was sensitivity shown in terms of authenticity while choosing the hadîths? Can any traces be found about the fondness to the Prophet? The study will be in the direction of finding answers the extents of the value attributed to hadîths and the commitment to Sunnah. The mats which are directly or indirectly related to the hadîths will be determined, their isnâd hains will be provided, and the evaluations regarding the authenticity of the narrations will be given. The contents of the hadith texts on the plates will be evaluated in terms of their conformity with Sunnah, their love for the Prophet, reflecting the integrity of the Sunnah and the Quran and their emphasis on tawhîd against Tathlith.

Keywords: Hadîths, Hagia Sophia, Calligraphy, Plate, Inscription.

Giriş

Ayasofya, 916 yıl kilise, 481 yıl cami, 86 yıl da müze olarak kullanılmış ve 2020'de yeniden camiye dönüştürülmüştür. Büyük Kilise olarak bilinen bu yapı daha sonra *Ayasofya* adını almıştır. Fatih Sultan Mehmet, İstanbul'u fethedince Ayasofya'yı fethin sembolü olarak camiye çevirmiş ve hayratının ilk eseri olarak vakfetmiştir. Fetih sonrası özel ilgiye mazhar olan yapı, ilave donanımlarla yeni bir kimlik kazanmıştır. Tarihi süreçte tahrip olan eser, bir kısım değişiklikler ve bazı ek binalarla yeniden inşa edilmiştir.¹ Fatih'in, yapının ve çevresinin harap görüntüsünü tasvir eden meşhur Farsça beyti tarihe kayıt düşme niteliğindedir.

¹ Semavi Eyice, "Ayasofya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/446; Ahmet Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mâbed Ayasofya* (İstanbul: Osmanlı Araştırmalı Vakfı Yayınları, 2005),100.

“Perdedâri mîkûned der kasr-ı Kayser ankebût
Bûm nevbet mîzened her kubbe-i Efrâsiyâb”²

Ayasofya Camii, dış ve iç mekânda ıslâh edici çalışmaların yanında hat levhaları ve kitâbelerle de tezyin edilmiştir. Amaç, sadece tezyinât değil, âyet ve hadisleri mimariye ortak etmek suretiyle esere ruh, sanata mana ve medeniyete ihtişâm katmaktır.³ Bu manada kitâbe ve levhalar, Ayasofya Camii ve müstemilâtında çokça yer almıştır. 1934 yılında müzeye dönüştürülen Ayasofya, 86 yıl sonra 10 Temmuz 2020 tarihinde Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın kararı ile Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlanarak asli hüviyetine kavuşmuş ve kapısındaki *Ayasofya Müzesi* levhası sökülerek *Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi* kitâbesi yerleştirilmiştir.⁴ Ardından Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Ekim 2020 tarihinde *Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi Sempozyumu* düzenlenmiştir.⁵ Öncesinde de Ayasofya Camii birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Akgündüz tarafından kaleme alınan *Üç Devirde Bir Mâbed Ayasofya*, kitabı konuyla ilgili değerli bilgiler barındırmaktadır. Bir başka çalışma da Yasemin Sönmez tarafından hazırlanmıştır. Sönmez, *Ayasofya Külliyesi’nin Hat Levhaları ve Kitabeleri* konulu araştırmasında konuyu sanat tarihi açısından incelemiştir.⁶

Bu makalede ise Ayasofya’nın tanınmasına/tanıtilmesine katkı sunmak üzere Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerîfi hat levhaları ve kitabelerinde yer alan hadis metinleri analiz edilecektir. Levha ve kitâbelerin bazılarında doğrudan hadis metinlerinin yer aldığını, bazılarında yer alan metinlerde ise hadislerin etkili olduğu gözlenmektedir.

1. Hadislerin Etkisi ile Oluşan Levha ve Kitâbeler

Bu başlıkta; *Kelime-i şehâdet*, *Kelime-i tevhîd*, *Besmele*, *İsm-i celâl*, *Esmâ-i hüsnâ*, *İsm-i nebî*, *Hülefâ-i raşidîn*, *Hasaneyn*, *Salât ü selâm* ve *Şefâat* içerikli hatlar zikredilebilir.

1.1. Kelime-i Şehâdet

Şehâdet, İslâm binasının beş temel esasının ilk olup tasdik olunanın ikrarı anlamındaki "اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله" cümlesidir. *Kelime-i Şehâdet*, Cami-i Şerîf’in mihrap sütunlarının sağ ve sol tarafında, hün-

² Kayser’in kasrında örümcek perdedarlık ediyor, Efrasiyab’ın sarayında da baykuş nevbet çalışıyordu Akgündüz vd., *Üç Devirde Bir Mâbed Ayasofya*, 128.

³ Bünyamin Erül, “Çankırı Süleymaniye Camiinde Bulunan Kitâbeler Üzerine”, *Uluslararası Anadolu’da Hadis Geleneği ve Dârü’l-Hadisler Sempozyumu*, ed. Muhittin Düzenli (Samsun: Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 399.

⁴ Türkiye Radyo Televizyonları Diyanet Televizyonu (TRT Diyanet TV), “Ayasofya Camii’ne ‘Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi’ tabelası asıldı” (Erişim 23 Haziran 2020).

⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi Sempozyumu” (Erişim 29 Nisan 2021).

⁶ Yasemin Sönmez, *Ayasofya Külliyesi’nin Hat Levhaları ve Kitabeleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018)

kâr mahfili mihrabının sağ kısmındaki dehlizde ve kütüphane koridorunda⁷ olmak üzere üç ayrı yerde bulunmaktadır. Şehâdet kelimesinin *Kütüb-i tis'a* eserlerinde bazı farklılıklarla yaklaşık olarak 160 hadiste 12 ayrı cümle yapısıyla yer aldığı görülmektedir. Kelime-i Şehâdetle ilgili yapılan araştırma neticesinde *Kütüb-i tis'a* eserlerinde 60 kadar hadise ulaşılmaktadır. Şehâdet cümlesi, "Allah'a ve Rasûlüne iman ediniz." (en-Nisâ 4/136) ayetinin hadisle ifade edilmiş şeklidir. Kısmi bir hadis olarak Ayasofya hat levhaları ve kitâbelerinde yer aldığı anlaşılmaktadır.

1.2. Kelime-i Tevhîd

Kelime-i Tevhîd "لا اله الا الله محمد رسول الله" / *Allah'tan başka ilâh yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir*, anlamında olup imanın, ulûhiyet ve nübüvvet olmak üzere iki esasını ifade eder.⁸ Tevhîd kelimesi; Caminin mihrap sofa-sında, minberin taç kısmında, hünkâr mahfilinin sağında, mihrap kısmında, kütüphanede, imârethâne girişinde ve III. Murat türbesinin kubbesinde olmak üzere dokuz ayrı mekânda yer almaktadır.⁹ Tevhîd kelimesinin ilk cümlesi, Kur'ân'ı Kerim'de 32 âyette *Lâilâhe illallah*, 1 âyette de *Lâilâhe illâ ente* şeklinde geçmektedir. Tevhîd'in ikinci cümlesi ise 1 âyette *Muhammedün Rasûlüllâh* 3 âyette de *Muhammed* ve *Ahmed* kelimeleri ile yer almaktadır.¹⁰ *Kütüb-i tis'a*'da yaptığımız tarama neticesinde *Lâilâhe İllellâh* ve *Muhammedün Rasûlüllah* ifadelerinin ayrı ayrı olmak üzere hadis metinlerinde çokça geçtiği görülmektedir. Bu sonuçlara göre, *Kelime-i Tevhîd*, bir hadis metni olarak da değerlendirilebilir.

1.3. Besmele

Besmele, genel olarak her hayırlı işe Allah'ın zikri ile başlama ve "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ" cümlesini irad etmedir.¹¹ Ayasofya'da âyet, sûre, Esmâ-i hüsnâ bir de Arapça bir şiirle birlikte 16 ayrı yerde yazılı olan *besmele*, mihrapta, kitap deposu giriş kapısında ve sebilin sağ cephesindeki alınlıkta olmak üzere üç ayrı yerde müstakil olarak istiflenmiştir.¹² *Besmele* cümlesinin âyet olarak değerlendirilmesi daha doğrudur. Fakat önemini izah eden hatırlatmalar açısından bakıldığında *besmelenin*, hadisle de irtibatlı olduğu açıktır. *Kütüb-i tis'a*'da yaptığımız bir taramada 80 civarında hadis karşımıza çıkmaktadır. Hz. Rasûl; "Yüce Allah'ı anarak başlanmayan her anlamlı söz veya iş, bereketsizdir/sonuçsuzdur."¹³ buyurmuştur. Birçok eylemde, örne-

⁷ Sönmez, *Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitabeleri*, 24, 122.

⁸ Hatice Kelpetin Arpaguş, "Kelime-i Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/214.

⁹ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitabeleri", 48-207.

¹⁰ el-Fetih 48/29; Âl-i İmrân 3/144.

¹¹ Mehmet Görmez vd., *Hadislerle İslâm* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 1/77.

¹² Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitabeleri", 20-231.

¹³ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâûd-Âdil Mürşîd (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 8712, 14/239.

ğın yemeğe başlarken,¹⁴ eve girerken,¹⁵ kapıyı kaparken, ışığı kapatırken, yiyeceğin üzerini kapatırken, su kabının üzerini kapatırken¹⁶ cenâze kabre konulurken¹⁷ besmelenin zikredilmesi istenmiştir. Ayasofya'da yer alan besmelelerde âyetlerin yanında ilgili hadislerin de etkili olduğu söylenebilir.

1.4. İsm-i Celâl, Esmâ-i Hüsnâ, İsm-i Nebi, Hülafâ-i Râşidîn, Hasaneyn

İsm-i Celâl, "Varlığı zorunlu olan ve bütün övgülere lâayık bulunan zâtın öz adı, herhangi bir sözlük manası taşımayan *Allah* kelimesidir."¹⁸ *Esmâ-i hüsnâ*, ifadesi¹⁹ "*esmâ/isimler*" ile "*hüsnâ/en güzel*" anlamında iki kelimenin birleşmiş halidir. *Muhammed*, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) isimlerinden biridir. Çocuğu dünyaya geldiğinde Âmine annemiz, Abdülmuttalib'e (öl. 577) bir haberci göndererek torununu müjdelemiş, Abdülmuttalib de torununa *Muhammed* ismini vermiştir.²⁰ *Hülafâ-i râşidîn*, İslâm tarihinde Resûl-i Ekrem'den sonra iş başına gelen ilk dört kişi için yapılan isimlendirmedir.²¹ Hat yazılarında Hülafâ-i râşidîn öncelikli olarak yer almaktadır. Bu geleneğe Ayasofya'da da uyulduğu görülmektedir. *Lafzâ-i celâl*, *İsm-i nebî*, *Çehâr-ı yâr-i güzîn* ve *Hasaneyn* levhaları cami içinde; sütun başlarında, mihrap pencerelerinde, iç kubbe kemerlerinde, hünkâr kasrında, II. Selim türbesi kemerlerinde, türbenin kubbe pandiflerinde, III. Mehmet türbesinin kubbesinde, kütüphanede, şadırvan kubbesinin âleminde, III. Murat türbesinin tavanında ve kütüphane kubbesinde²² olmak üzere 9 ayrı mekânda yer almaktadır. Esmâ-i - hüsnâ, kütüphane okuma odasının duvarında, okuma odasının iç cepheye bakan pirinç bölümün alınlıklarında ve III. Mehmet türbesinin tavan kısmında²³ olmak üzere üç ayrı yerde bulunmaktadır.

Dört büyük halife ile ilgili taltif içerikli çok sayıda hadis bulunmaktadır. Bununla birlikte "*Herhangi bir ihtilâfla karşılaştığınızda size düşen görev, benim sünnetime ve Hulefâ-i râşidîn'in sünnetine uymaktır.*"²⁴ hadisi de bu-

¹⁴ Ebû İsa Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünen*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâyî el-Halebî, 1975), "Etime", 47.

¹⁵ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâûd (yy: Dârü'r-Risâleti'l-'Arabîyye, 2009), "E'time", 15.

¹⁶ Ebû Dâvûd, "Eşribe", 22.

¹⁷ İbn Mâce Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnâûd (Beyrût: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Cenâiz", 38.

¹⁸ Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 1/471.

¹⁹ el-Haşr 59/24.

²⁰ Mustafa Fayda, "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 30/408.

²¹ Mustafa Fayda, "Hülafâ-i Râşidîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/324.

²² Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 56-235.

²³ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 123-230.

²⁴ Ebû İsa Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünen*, nşr. Beşşâr b. Avvâd (Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "İlim", 16.

lunmaktadır. İlk dört halifenin hadiste işaret edilen raşid halifeler olduğuna dair kabul, *Ebübekir, Ömer, Osman* ve *Ali* isimlerini ayrıca ehemmiyetli kılmıştır. Hat levhalarında bu isimlerin yer almasında hadislerin etkili olduğu aşikârdır. Müslümanlar arasında birlik ve beraberliği vurgulamak maksadıyla dört büyük halifenin isimlerine camilerde yer verilmiş olabilir.

Hasaneyn isimlendirmesi ile Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in adlarının yazılı olduğu levhalar kastedilmektedir. Hasan ve Hüseyin isimlerine hat levhalarında yer verilmesi Peygamberimize ve onun ehl-i beytine olan sevginin bir tezahürüdür. Hz. Peygamber; Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i, *ehl-i beyt* olarak tanımlamış,²⁵ *cennetin efendileri*²⁶ olarak vasıflandırmış, her ikisi için "*Allah'ım, ben onları seviyorum, sen de sev*"²⁷ diye duâ etmiştir. Allah Resûlü'nün torunlarına düşkünlüğünü ifade eden çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Namaz esnasında sırtına çıktıklarında keyifleri bozulmasın diye secdeyi uzatmış,²⁸ onları sırtında taşıdığı bir esnada "*Ne güzel bir bineğe binmişsiniz*" diyen bir sahâbiye "*O da ne güzel süvaridir*"²⁹ sözüyle karşılık vermiştir. Bir kısmını aktardığımız bu haberler *Hasan ve Hüseyin* levhalarının hadislerle irtibatını göstermektedir.

Esmâ-i Hüsnâ ile ilgili olarak; Ebû Hüreyre, (öl. 58/78) Selmân-ı Fârisî, (öl. 36/656) Abdullah b. Abbas, (öl. 68/687-88) Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) ve Hz. Ali'den (öl. 40/661) gelen rivayetler bulunmaktadır.³⁰ Hadisin bazı farklılıklarla birçok tarikten temel hadis kaynaklarında yer aldığını görmekteyiz.³¹ Bu durumda Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerifi'nde yer alan Esmâ-i Hüsnâ hatlarının hadislerden beslendiğini söylemek mümkündür.

1.5. Salâtüselâm

Sözlükte '*dua, t'azim* ve *rahmet* olarak açıklanan *salât* ile güven manasındaki *selâm* sözcüklerinden meydana gelen *salâtüselâm* ile *Aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Sallallâhü aleyhi ve sellem* ve benzeri terkipler kastedilmektedir. *Salâtüselâm* okuma ve *salavat getirme* olarak bilinir. *Salvele* şeklinde de isimlendirilir.³² Ayasofya hat levhaları ve kitâbelerinde *salâtüselâm* ile ilgili metinler yer almaktadır. Mihrapta celi sülüs hatla yazılı besmelenin, bir kısmı sağında bir kısmı da solunda olmak üzere; "*Allah ve melekler pey-*

²⁵ Tirmizî, "Menâkıb", 31.

²⁶ Tirmizî, "Menâkıb", 30; Ebû Bekr b. Ebî Şeybe Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm b. Osman, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*, nşr. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyâd: el-Mektebü'r-Rüşd, 1983), 6/378.

²⁷ Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu'l-müsnedi's-sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul: Çağrı Yayınları 1981), "Libâs", 58.

²⁸ Ebû Abdurrahman b. Şuayb en-Nesâî, *Sünenü*, nşr. Abdül-Fettah Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-metbûâtü'l-İslâmiyye, 1986), "İftitâh", 83; Hâkim, Ebû Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri, *Müstedrek ale's-sahîhayn*, (yy.: Dârü't-Tesîl, 2014) 2/197.

²⁹ Tirmizî, "Menâkıb", 31.

³⁰ Tirmizî, "Deavât", 82

³¹ İbn Mâce, "Du'â", 10.

³² M. Suat Mertoğlu, "Salâtüselâm", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2018), 36/23.

*gambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun*³³ âyeti yer almaktadır.³⁴ Hz. Peygamber'e ve onun âline salât okunması talebinin de yer aldığı Şeyh Sa'dî Şîrâzî'nin (öl. 691/1292) şiirinden alınmış "*Cemali ile karanlıkları aydınlattı; O'na ve ailesine selam eyleyin*" levhası yer almaktadır. Kütüphanenin dış cephe giriş bölümündeki pirinç alınlıkları üzerinde, sonunda salâtüselâmın da yer aldığı Peygamber Aleyhi's-Selâm'ın bazı vasıflarının yazıldığı bir kitâbe bulunmaktadır.³⁵

Camide yer alan *salâtüselam* vurgularının konu kapsamındaki hadislerle bağlantılı olduğunu düşünmek gerekir. Kaynaklarda *salâtüselâmı* teşvik eden çok sayıda hadis yer almaktadır.³⁶ Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/652-53) rivayet edildiğine göre, Resûlullah şöyle buyurmuştur: "*Kiyamet günü insanların bana en yakını, bana en çok salavât getirenidir.*"³⁷ Ali b. Ebû Tâlib'in (öl. 40) naklettiğine göre de Resûlullah şöyle buyurmuştur: "*Cimri, yanında anıldığım hâlde bana salavât getirmeyen kimse değildir.*"³⁸ Dolayısıyla salâtüselâm içerikli tabloların hadislerle de ilişkilendirilmesi mümkündür.

1.6. Şefâat

"Sözlükte tek olanı çift hale getirmek; birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek manasına gelir."³⁹ Dünyada şefâat; sâlih kişilerden dünyalık bir gereksinimin yerine getirilmesi yahut kusurların affedilmesi için dua talebinde bulunmak olarak açıklanmıştır.⁴⁰

Şefâat ile ilgili olarak Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerîfi'nde mihrap sofasının sol tarafında⁴¹ "*Allah'ım Muhammed aleyhi's-aelâm'ın şefaatiyle cennetine bizleri de kabul eyle*" yazısı yer almaktadır. Kütüphanenin koridorunda duaların kabulü için "peygamberlerin efendisi hürmetine" şeklinde bir tevessül cümlesi bulunmaktadır. Şadırvanda Sultan Mahmut'un (öl. 1199/1785) vasıflarının anlatıldığı şiirin bir mısrasında "*Peygamberin emrine amadedir.*" ifadesi ile Hz. Peygamber'e olan itaat vurgulanmak suretiyle affına bir vesile cümlesi olarak nakşedildiği söylenebilir. Hz. Peygamber'in ahiret haya-

³³ el-Ahzâb 35/56.

³⁴ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 39, 40.

³⁵ "Allah! kulun Mustafa, Nebîn Münteka, Habîbin Murtaza, Resûl'ün Müctebâ, Ebu'l-Kasım seyyidimiz Muhammed ve onun tüm sahabîlerinden razı olsun. Allah'ım, kendisi ile mahlûkatı mutlu kıldığın ve ahlakıyla kullarını bezediğin Nebîne salat ve selam eyle." Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri." 119.

³⁶ Buhârî, "Deavât", 32; Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, nşr. Halil, Memûn Şeyhâ (Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005), "Salât", 65.

³⁷ Tirmizî, "Vitr", 21.

³⁸ Tirmizî, "Deavât", 100.

³⁹ Mustafa Alıcı, "Şefâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/411.

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Şefâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/412.

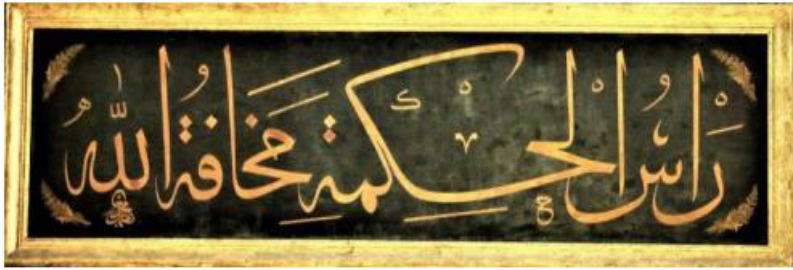
⁴¹ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 42.

tında müminlerin affına vesile olması anlamında çok sayıda hadiste şefâat konusu vurgulanmaktadır.⁴² İlgili hadislerden Müslim’de yer alan bir rivâyette Resûlullah şöyle buyurmuştur: “Her peygamberin niyaz ettiği bir duası vardır. Ben de duamı kıyamet gününde ümmetime şefâat etmek için saklamak istiyorum.”⁴³ Ayasofya’da şefâat içerikli hatların hadislerden beslenen metinler olduğu söylenebilir.

2. Hadis Metinlerinden Oluşan Hat Levhaları ve Kitabeler

Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerîfi ve müştemilatında doğrudan hadis metinlerinden oluşan levha ve kitâbeler bulunmaktadır. Çalışmamızın ana kısmını da bu levha ve metinler oluşturmaktadır. “Hikmetin başı Allah korkusudur.” “Kim bir mescit inşa ederse Allah da ona cennette bir köşk inşa eder.” “Cennet annelerin ayakları altındadır.” “İstanbul mutlaka fetholunacaktır. Onu fetheden ordu ne güzel ordu onu fetheden komutan ne güzel komutandır.” “Allah’ım senden dünyada ve ahirette af ve afiyet istiyorum.” “Allah’ım sen affedicisin, affi seversin beni affeyle.” “Sübhânallahi ve bi-hamdihî, subhanallahi’l-azîm.” “Namaz kılan kişi, Rabbi ile baş başa konuşmaktadır.” Hat levhalarında yer alan bu hadislerin bir kısmı tamamen bir kısmı da kısaltılarak levha ve kitâbelerde yer bulmaktadır. Çalışmanın bu kısmında hadis metinleri Kütüb-i tis’a eserleri kapsamında analiz edilecek, Kütüb-i tis’a mecmuasında rastlanamazsa bu durumda diğer kaynaklarda taranacaktır.

2.1. “Hikmetin Başı Allah Korkusudur” Hadisi



Sultan III. Ahmed’e ait bir hat olduğu belirtilen levha mihrap sofasının sağ tarafında yer almaktadır.⁴⁴ Kütüb-i sitte’de bir örneğine rastlamadığımız metin; Musannef-i ibn ebî Şeybe, ez-Zühd lî ebî Dâvûd, Kitâbü’l-emsâl fî-ehâdîsi’n-ebevî, Bahru’l-fevâid, el-Medhal ile’s-eüneni’l-kübrâ, Şuabu’l-îmân, Câmiu’s-sağîr ve el-Muhît fî-ehâdîsi’n-nebeviyye isimli hadis eserlerinde mevkûf ve merfu olarak nakledilmektedir. Levhada hadisin bir kısmı yer

⁴² Buhârî, “Rikâk”, 51.

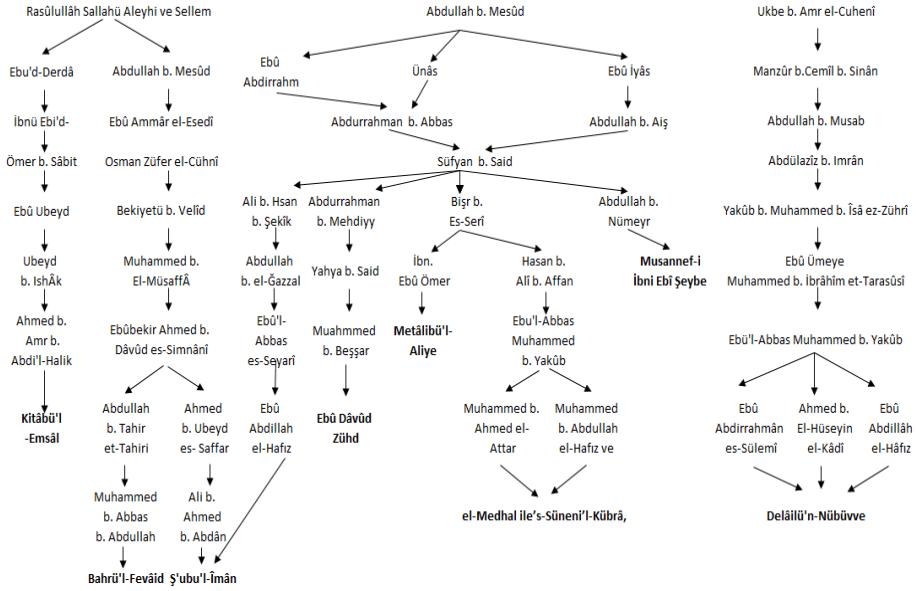
⁴³ Müslim, “Îmân”, 334.

⁴⁴ Sönmez, “Ayasofya Külliyesi’nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri”, 44.

almaktadır. Bu kısım, ilgili kaynakların tamamında aynı lafızlarla "رأس..." "الحكمة مخافة الله..." olarak geçmektedir.⁴⁵

Hadis, hem merfû bir hadis hem de İbn. Mes'ûd ve Ukbe b. Âmir'in sözü, (öl. 32/652-53) şeklinde mevkûf olarak rivâyet edilmiştir. Irakî, (öl. 806/1404) hadisin yer aldığı kaynaklara işaret etmiş ardından da *zayıf* hükmünü vermiştir.⁴⁶ İbn Hacer, (öl. 852/1449) cümlenin farklı bir lafızla "أن رأس الحكمة خشية الرب عز وجل" *zebûr*'da yer alan bir metin olduğunu beyan etmiştir.⁴⁷ Beyhâkî, (öl. 458/1066) hadisin mevkûf olduğunu, merfu rivayetinin zayıf olduğunu ifade etmektedir.⁴⁸ Hadisin sened ağı şema halinde Şekil-1' de gösterilmiştir.

Şekil 1: Hadisin Sened Ağı



⁴⁵ Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Müsâ el-Hüsrevcirdî el-Horasanî Ebübekir el-Beyhâkî, *Delâilü'n-nübüvve*, nşr. Abdulmutî (yy.: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1988), 5/241; Ebü Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, 7/107, 8/162; 19/169; 19/336; Abdullah b. Muhammed b. Cafer, *Kitâbü'l-Emsâl fi'Ehâdisi'n-Nebevî*, 1/294; Ebübekir Muhammed b. İbrahim b. Yakûb el-Kelebâzî, *Bahrû'l-fevâid*, nşr. Vecihi Kemalettin Zekî (Kâhire: Darü's-Selâm, 2008), 1/105, 275; Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Müsâ el-Beyhâkî, *el-Medhal ile's-Süneni'l-Kubrâ* (Kuveyt: Dârü'l-Hülefâ, tsz.), 1/426; Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Müsâ el-Beyhâkî, *Şuabü'l-İmân* nşr. Abdü'l-Alî Abdü'l-Hamid (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 2/201, 202; Subhî Mahmûd Amire, *el-Muhîr fi- ehâdisi'n-nebeviyye ve'l-âsar ve's-aünen* (Mısır: Dirâsetü'l-İslâmiyye, tsz.), 5/166.

⁴⁶ Ebü'l-Fadl Zeynü'd-Dîn Abdurrahman b. el-Hüseyn b. Abdurrahman el-İrakî, *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr ft tahrîci mâ fi'l-ihyâi mine'l-ehbâr* (Beyrut: Dâru İbn Hüzeyme, 2005), 8/330.

⁴⁷ Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalanî, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânid's-semâniye*, nşr. Said b. Nadîr b. Abdü'l-Azîz (Daru'l-Asime, 1998), 94.

⁴⁸ Beyhâkî, *Şuabu'l-İmân*, 2/201. 1/470; Ebul Hasan Ali b. Muhammed b Muhammed b. Habîb el-Basrî, *el-Emsâl ve'l-hikem*, nşr. Fuad Abdülminim (Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1999), 1/234.

Levhada yer alan kısım Hz. Peygamber'in Tebük seferi esnasında yaptığı bir konuşmada sayılan emir ve tavsiyelerden birisidir. Hadis metni ile "... *Allahtan ancak âlimler korkar...*"⁴⁹ âyeti arasında bir ilişki kurulabilir. Allah'tan korkmak, onun büyüklüğü karşısında duyulan heyecan ve O'na hakıyla kul olamama endişesini taşımaktır. Bu endişeyi taşıyanlar ve ona göre hayatlarına yön verenler için "...*Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu, Rabbini sayıp O'ndan korkanlar içindir.*"⁵⁰ buyurulmaktadır. "Kur'ân-ı Kerîm'in bu bağlamda bilmenin değerine vurgu yapması oldukça ilginçtir. Fakat burada kullanılan ve *bilenler/ulema* kelimesinin bir şeyi derinlemesine tanıyıp mahiyetini idrak etme ve bir konuda kesin bilgiye ulaşma, manalarının bulunduğu göz önüne alınırsa, Allah'a saygı duyma hususunda ön plana çıkarılan kişilerin, birtakım bilgileri öğrenip belleklerine yerleştirmiş olanları değil, zihnî çabalarını Allah'ın evrendeki kudret delillerinden sonuçlar çıkarabilme düzeyine yükseltebilmiş kişiler olduğu anlaşılır."⁵¹

"*Hikmetin başı Allah korkusudur*" hadisi ile Allah'ın yüceliğini, kâinattaki eşsiz sanatını ve kudretini tanımanın ve onun karşısında ürperen bir idrake ulaşmanın esas olduğu vurgulanmıştır. Aksi halde Hz. Peygamber'in "...*Allah'ım! Huşû duymayan kalpten, fayda vermeyen ilimden... sana sığınırım*"⁵² uyarısına konu olma haliyle Allah Rasûlünün sakındırdığı olumsuzluklara maruz kalma durumu baş gösterebilir. Bu açıdan bakıldığında sened itibari ile *hasen* olduğu belirtilen hadis metninin, içeriği itibari ile de âyet ve hadislerle teyit edildiğini görmekteyiz. Hadîsin, merfu rivâyetinin zayıf olduğunda ittifak edildiği, mevkûf rivayetini *zayıf* görenlerle birlikte *hasen li gayrihî* olarak değerlendirildiği de anlaşılmaktadır. Zayıf olduğu belirtilen bir rivâyetin, ileri derecede zayıf olmamak kaydıyla başka zayıf rivâyetlerle desteklenmesi durumunda *hasen li gayrihî* mertebesine ulaşacağı belirtilmektedir.⁵³ Ayrıca *zayıf* hükmü verilmiş bir hadis, asla sahîh değildir anlamına da gelmez. *Sahih* denilen bir hadisin *zayıf* olma ihtimali olduğu gibi *zayıf* denilen bir hadisin de *sahih* olması muhtemeldir.⁵⁴ Haberinin farklı tariklerden destekleniyor olması, mevkûf tarikleri *hasen li gayrihî* olarak değerlendiren muhaddislerin varlığı, *Allah'tan ancak âlimler korkar* âyeti ile de teyit edilmesi *Hikmetin başı Allah korkusudur* rivayetini *hasen* derecesinde makbul bir hadis olduğu kanaatini oluşturmaktadır.

⁴⁹ el-Fatır 35/28

⁵⁰ el-Beyyine 98/8

⁵¹ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*. 4/466.

⁵² Nesâî, "İstiâze", 13; Müslim, "Zikir", 73

⁵³ Ebû Hafs Mahmûd b. Ahmed b. Mahmûd Tahrân, *Teysîrû mustalahi'l-hadis* (Riyâd: Mektebetü'l-Meârîf, 2010), 66.

⁵⁴ Mahmûd Tahrân, *Teysîrû mustalahi'l-hadis*, 46.

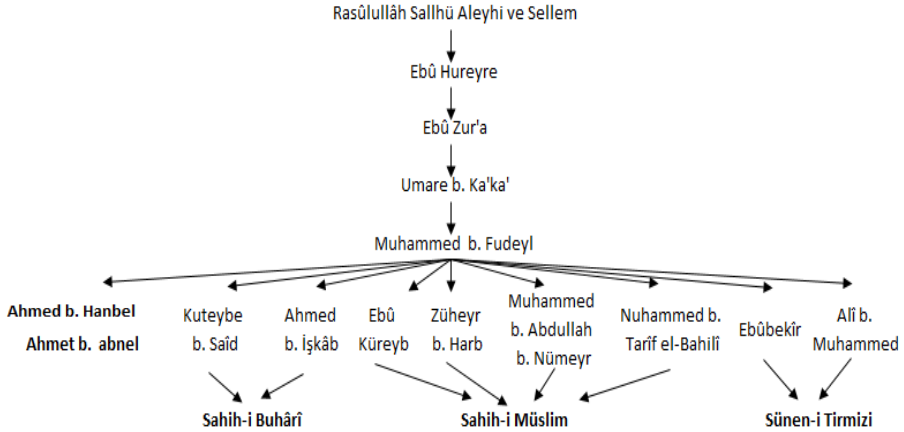
2.2. Allah'a Sevimli Gelen İki Kelime; "Sübhânallahi ve bi-hamdihi, subhanallahi'l-azîm lafızları"



Sultan II. Mahmut'a ait olan bu levha, mihrap sofasının sağ tarafında bulunmaktadır.⁵⁵ Hadisin baş kısmında bulunan "Rahmân'a sevimli, mizanda ağır dile hafif iki kelime vardır" kısmı levhada yer almamıştır. Hadis-i Şerifin tam metni; "Dilde hafif, mizanda ağır, Allah'a sevimli olan iki kelime vardır. Bunlar: Sübhânallahi ve bi-hamdihi, subhanallahi'l-azîmdir" şeklindedir. Hadis, *Sahih-i Buhârî*'de⁵⁶ إلى كلمات خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، حبيبتان إلى سبحة الرحمن، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم" lafızları ile geçmektedir.

Müslim, *Tirmizî*' ve *Ahmed b. Hanbel'in* eserlerinde⁵⁷ yer alan metin, bu metinle birebir aynıdır. Buhârî'de tevhîd babında tekrar edilen rivâyet, bazı takdim tehirlerle değişiklik göstermektedir.⁵⁸ Hadisin sened ağı Şekil-2'de verildiği gibidir.

Şekil 2: Hadisin Sened Ağı



Şekilde de görüldüğü üzere hadisin, *Kütüb-i-tis'a* içerisinde *Ahmed b. Hanbel*'de 1, *Buhârî*'de 2, *Müslim*'de 4 ve *Tirmizî*'de 2 olmak üzere toplamda 9 tariki bulunmaktadır. Tabloya göre hadisi Muhammed b. Fudayl'dan do-

⁵⁵ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 46.

⁵⁶ Buhârî, "İman", 19.

⁵⁷ Müslim, "Zikir", 8; Tirmizî, "Edep", 56; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/86, 716.

⁵⁸ Buhârî, "Tevhîd", 58.

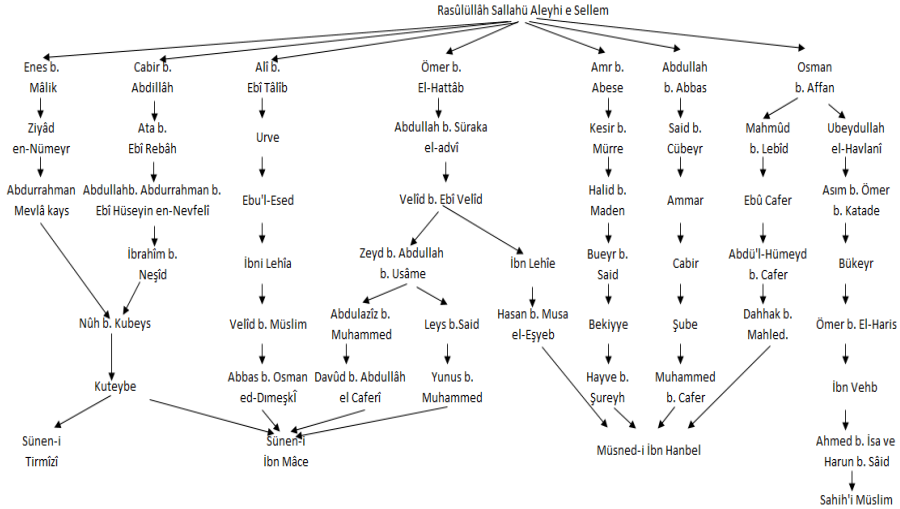
kuz râvi aktarmıştır. *Buhârî, Müslim ve İbn Mâce*, eserlerine aldıkları hadisi farklı hocalardan rivayet etmişlerdir. *Müttefekun aleyh*⁵⁹ bir hadis olduğu görülmektedir.

2.3. “Mescit Yaptırana Cennette Köşk Verilir” Hadisi



Mustafa Aşır'e (öl. 1804) ait olduğu tespit edilen levhanın, depoda olduğu belirtilmektedir.⁶⁰ Türkçe'ye “*Kim, Allah rızası için bir mescit yaparsa, Allah da ona cennette bir ev yapar*” şeklinde tercüme edilir. Hadisin sened şeması Şekil-3'te gösterilmiştir.

Şekil 3: Hadisin Sened Ağı



Hadisin 10 ayrı tarikten bize ulaştığı görülmektedir. Metinler, manayı değiştirmeyecek düzeyde bazı nüanslar taşımaktadır. Hadis, *Müslim*'de " من بنى مسجد ابني الله له بيتان في الجنة " ile " من بنى مسجد ابني الله له بيتان في الجنة " metni ile

⁵⁹ Buhârî ve Müslim'in her ikisinin de rivayet ettiği hadislerdir. Subhî İbrahim es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuhû* (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984), 1/118.

⁶⁰ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 77.

hemen bir sonraki rivâyette de "مثله" yerine "بيتنا" kelimesi⁶¹ ile geçmektedir. *Müsned*'de "ليذكر الله عز وجل فيه", "يذكر فيه اسم الله", "بيتنا" yerine "يبتغي به وجه الله" "الله", "الله", "الله", "الله" farklılıkları ile beş ayrı rivâyeti yer almaktadır.⁶² *İbn Mâce*'de dört ayrı tariki bulunan metin lafız farklılıkları; "الله", "الله", "الله", "الله", "الله" farklılıkları ile beş ayrı rivâyeti yer almaktadır.⁶³ *İbn Mâce*'de yer alan metinlerden birisi Müslim rivâyeti ile birisi de Ahmed b. Hanbel rivâyeti ile birebir aynıdır. *Tirmizî*'de yer alan metin de "صغيرا كان" "أصغر", "أصغر" şeklindedir.⁶⁴ Şekilden de anlaşılacağı üzere hadisi Tirmizî, İbn Mâce, İbn Hanbel ve Müslim tahric etmiştir.

2.4. "Cennet Annelerin Ayakları Altındadır" Hadisi



Mustafa Aşir Efendi'ye ait olduğu bilinen tablonun depoya kaldırıldığı belirtilmektedir.⁶⁵ Hadis, "الجنة تحت أقدام الأمهات" lafızları ile yalnızca *Müsned-i Şihâb*'da geçmektedir.⁶⁶ Bu eser dışında "أقدام الأمهات" yerine "رجليها" kelimesi ile *İbn Mâce*'de "الجنة" "فتم الجنت", "الجنة" "فتم الجنت", *Nesâî*'de "الجنة تحت رجليها" "الجنة تحت رجليها", *Sünen-i İbn Ebî Şeybe*'de "الجنة تحت رجليها فتم الجنت", *el-Müstedrek*'te "الجنة تحت رجليها" "الجنة تحت رجليها" ve *Beyhâkî*'nin *Şuabü'l-İmân*'ında "الجنة تحت رجليها" "الجنة تحت رجليها" şeklinde yer almaktadır.⁶⁷ Hadisin senetleri Şekil-4'de verilmiştir. Sened şemasından da anlaşılacağı üzere metnin, tespit edebildiğimiz kadarıyla *Sünen-i İbn Mâce*'de 3, *Sünen-i Nesâî*'de 1, *Sünen-i Beyhâkî*'de 1, *Şuabu'l-İmân* 'da 1 *Musannef-i İbn Ebî Şeybe*'de 1 *Müsned-i Şihâb*'da 1 ve *el-Müstedrek*'de 2 olmak üzere 8 ayrı tarikten bize ulaştığı görülmektedir. Hadisin Sened ağı Şekil-4'de verilmiştir.

⁶¹ Müslim, "Mesacit", 3.

⁶² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1/442 (376), 4/54 (2157), 32/187 (19440).

⁶³ İbn Mâce "Mesâcid", 1/4.

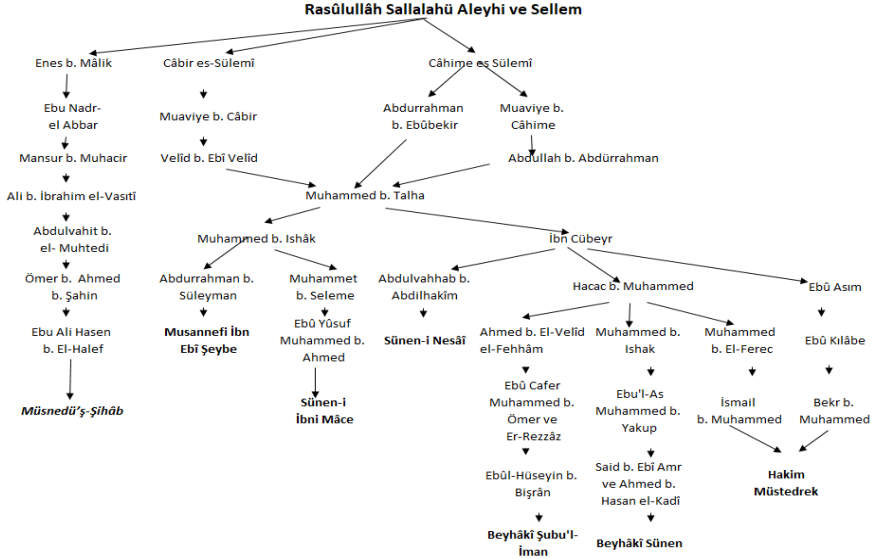
⁶⁴ Tirmizî, "Salat", 120.

⁶⁵ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 77.

⁶⁶ Ebü Abdullah Muhammed b. Selâme b. Cafer b. Ali el-Kuddâf el Mısıri, *Müsnedü's-Şihâb*, nşr. Hamdi b. Abdulmecit es-Selefi (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 102.

⁶⁷ İbn Mâce, "Cihâd", 12; Nesâî, Cihâd, 6; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/518; Hâkim, *Müstedrek*, 3/338, 7/276; Ahmed b. El-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ Ebûbekir el-Beyhâkî, *es-Sünenü'l-kübra*, nşr. Muhammed Abdü'l-Kâdir Atâ (Beyrüt: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003), 9/45; Beyhâkî, *Şuabu'l-İmân*, 10/248.

Şekil 4: Hadisin Sened Ağı



Aclûnî, (öl. 1162/1749) bu hadisin "الامهات" lafzıyla rivayetinin zayıf olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Kanaatimizce bu kullanım mana ile rivâyet kapsamında düşünülebilir. "رجليها" ifadesinin doğru anlaşılabilmesi için hadisin vürûd sebebi ile birlikte nakledilmesi icâb etmektedir. Vürûd sebebine göre Hz. Peygamber'e gelen sahâbî, Allah'ın rızasına/cennetine ulaşmayı arzu ederek cihada iştirak etmek istediğini belirtir. Hz. Peygamber de ona "Annen sağ mı?" diye sorar, "Evet" cevabını alınca "O halde git annene hizmet et. "تحت رجلها"/Cennet onun ayakları altındadır" buyurur. Hadiste vurgulanan "Cennet, annenin ayakları altındadır," düşüncesidir. Bu anne de sadece muhatap olan sahâbî ile sınırlı olmayacağına göre maksat, "Cennet annelerin ayakları altındadır." cümlesi ile bütün anneleri kapsayacak şekilde ifade edilmiştir. Sebeb-i vürudu zikredilmeden doğru anlamayı sağlamak ancak bu cümle ile mümkündür. Bu sebeple hadisin sahih kabul edilen lafzı yerine zayıf kabul edilen lafzı tercih edilmiş olmalıdır. Her iki lafızda da mana ortak olduğundan ve mana ile rivâyetinde caiz olduğundan hareketle zayıf olduğu düşünülen rivâyetin, sahih kabul edilen rivayetlerle desteklendiğini dolayısıyla hasen li-gayrihî derecesine yükseldiği kanaati oluşmaktadır.

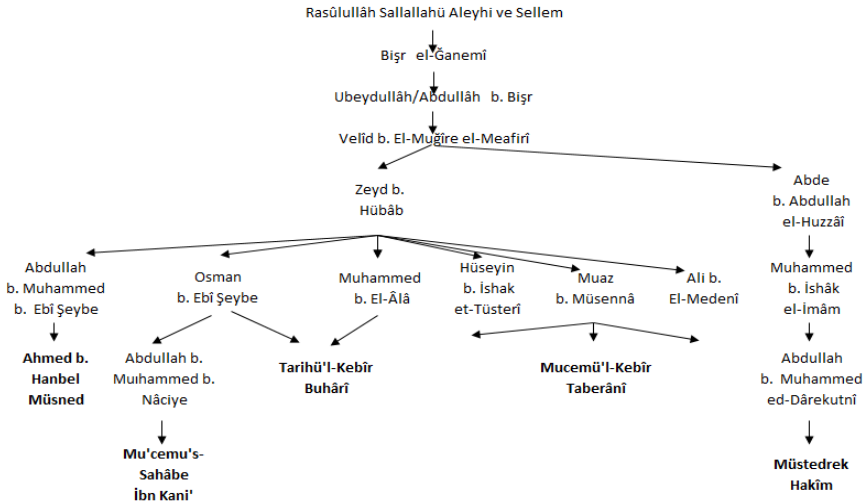
⁶⁸ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Kesfü'l-hafâ*, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, h.1351), 335.

2.5. Müjde Hadisi



Hadis, bir kitâbe olarak caminin dışında yer almaktadır. II. Mustafa döneminde camiye yerleştirildiği belirtilen kitâbenin kim tarafından yazıldığı bilinmemektedir.⁶⁹ Bişr el-Ġanemî'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“İstanbul mutlaka fetholunacaktır O’nu fetheden komutan ne güzel komutan onu fetheden asker ne güzel askerdir.”* Metni bize ulaştıran tarikler Şekil-5’te verilmiştir.

Şekil 5: Hadisin Sened Ağı



⁶⁹ Sönmez, “Ayasofya Külliyesi’nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri”, 85.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla beş ayrı kaynakta rastladığımız metin; *et-Târîhü'l-Kebîr*, *el-Müstedrek*, *Mu'cemü'l-Kebîr* ve *Müsned*'de التفتحن "التفتحن" lafzıyla⁷⁰ *Mucemü's-sahâbe*'de de "تفتح القسطنطينية ونعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش" şekli ile rivâyet edilmiştir.⁷¹ Şekil-5'te de görüldüğü üzere Hadisin; *Mucemü's-Sahâbe*'de 1, *et-Târîhü'l-Kebîr*'de 2, *Ahmed b. Hanbel'in Müsned*'inde 1, *el-Mucemü'l-Kebîr*'de 3 ve *el-Müstedrek*'de 1 olmak üzere 8 ayrı tarihi bulunmaktadır. Ayrıca İbn Abdül-Berr (öl. 463/1071) ve İbnü'l-Esîr⁷² (öl. 630/1233) sahâbî biyografilerini ele aldıkları eserlerinde hadisin sahâbî ravisi, Bişr el-Ğanemî'den bahsederken hadis metnine de yer vermişlerdir.⁷³

Müsned'de yer alan rivayetle ilgili olarak Muhakkik, zayıf olduğu kanaatindedir.⁷⁴ Hâkim en-Neysabûrî,⁷⁵ (öl. 405/1014) hadise 'sahih' hükmünü vermiş ayrıca *el-Câmiü's-Sağîr*'in şerhlerinde de hadisin aynı şekilde sahih olduğu vurgulanmıştır.⁷⁶

Ali Kulat tarafından hazırlanan bir makalede hadis; merfu, senedi mutasıl, râvileri birbirleriyle mülâki ve sika olarak değerlendirilmiştir. Sahâbeden itibaren geniş kitleler arasında meşhur olmanın yanında, insanların bu haberin tahakkukuna şahitlik etmek uğruna canlarını vermiş olmaları, hadisin sıhhatinin delili olarak gösterilmiştir.⁷⁷ Ayrıca Elbânî (öl. 1999) ve Ebû Reyve'nin (öl. 1970) hadisi zayıf olarak değerlendirmelerine de değinilmiştir. İstanbul'un Türkler tarafından fethedilmesi ardından gündeme taşındığından ve fetih öncesinde de aleyhte bir yorum yapılmadığından hareketle Elbânî ve Ebû Reyve'nin değerlendirmeleri isabetli görülmemiştir.⁷⁸

Hadis üzerine bir makale de Ali Yardım tarafından hazırlanmıştır: Yardım, makalesinde; ravileri ayrı ayrı incelemiş senedinin muttasıl, ricalinin

⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed Buhârî, *Tahrîcü'l-ehâdisi'l-merfati'l-müsnedeti fi kitâbi't-tarihil-kebîri li'l-Buhâri*, nşr. Muhammed b. Abdülkerim b. Ubeyd (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999) 1/791; Ebû Abdullâh el-Hâkim Muhammed b. Muhammed en-Neysabûrî, nşr. Mustafa Abdül-Kâdir Atâ, *Müstedrek ale's-sahihayn*, (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1990) 4/468; Süleyman b. Ahmed, et-Taberânî, *el-Mucemü'l-kebîr*, nşr. Hamdi b. Abdül-Mecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994) 2/38; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/287 (18957).

⁷¹ Ebu'l-Hüseyn Abdülbakî b. Kâni b. Merzûk b. Vâsık el-Emevî, nşr. Salih b. Sâlim, *Mucemü's-sahâbe*, (Medine: Mektebetü'l-Ğurebâ, 1418), 1/81.

⁷² Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üstü'l-gâbe fi marifeti's-sahâbe* (Beyrût: Dârü'l-Fikir, 1989), 1/224.

⁷³ Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdül-Berr en-Nemrî, nşr. Muhammed el-Becâvi, *el-İstiaf fi marifeti'l-ashab*, (Beyrût: Dârü'l-Ceyl, 1992), 1/170.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/187 (18957).

⁷⁵ Hâkim, *Müstedrek ale's-Sahihâyin*, 4/468.

⁷⁶ Muhammed b. İsmâîl b. Salâh b. Muhammed el-Hasenî, *et-Tenvîr şerhü Câmii's-sağîr*, nşr. Muhammed İshâk (Riyâd: Mektebetü Dârü's-Selâm, 2011), 9/30; Zeynüddîn Muhammed el-Medâv Ali b. Zeynülabidin, *et-Teysîr bi-şrh-i Câmii's-sağîr* (Riyâd: Mektebetü'l-İmâmü's-Şâfiî, 1988), 2/290.

⁷⁷ Ali Kulat, "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirmesi", *Diyanet İlimi Dergi*, 37/2 (Aralık 2001), 20.

⁷⁸ Kulat, "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirmesi" 18, 19.

âdil ve zâbit, rivayetlerine itimad edilir ve tümüyle mevsuk olduklarını ifade ile hadisin sahih olduğunu beyan etmiştir.⁷⁹

Fetih hadisi ile ilgili çalışma yapanlardan bir diğer araştırmacı İsmail Lütfü Çakan'dır: Çakan, Hâkim ve Zehebî'nin 'sahih' değerlendirmelerini, hadisin erken dönem eserlerinde yer almasını, sened zincirinin büyük oranda ortak olmasını, *hadis diye uydurulmuş sözler* konusunda kitap yazan hiçbir müellifin fetih hadisi için "uydurmadır" dememesini ve İstanbul'un fethi ile ilişkili başka hadislerin de mevcut olmasını⁸⁰ ileri sürerek hadisin sahih olduğunu belirtmiştir. Çakan, hadisin aleyhinde değerlendirmelerde bulunan Ebû Reyeye, Nâsiruddîn Elbânî ve Müsteşrik Marius Konar'ın, indî, tarafgir, gayri ciddî ve keyfî yorumlarla konuya yaklaştığını belirtmektedir.⁸¹

2.6. "Dünyada ve Ahirette Af ve Mağfiret İsteme" Hadisi



"...Allah'ım senden af, dünya ve ahirette afiyet isterim..." Kitâbe, III. Murat türbesinin giriş kapısının solunda yer almaktadır.⁸² *Ebû Dâvûd*'da geçtiği şekliyle metnin tamamı şu şekildedir. Cübeyr b. Ebî Süleyman b. Cübeyr b. Mutim'den İbn Ömer'in şöyle dediğini rivâyet etmiştir: Ben İbn Ömer'i şöyle derken işittim: "Rasûlullah (s.a.) akşam ve sabah vakitlerine eriştiği zaman şu duaları okumayı asla terk etmezdi: *Allahım, senden dünya ve ahirette afiyet dilerim. Allahım! Senden dinim, dünyam, aile fertlerim ve malım hakkında afv ve afiyet dilerim, Allah'ım ayıbımı ört, korkularımdan emin kıl, Allahım beni önümden, arkamdan, sağımdan solumdan ve üstümden (gelecek her türlü tehlikeden) koru. Altımdan (gelecek belalarla) helak olmaktan senin büyüklüğüne sığınırım.*"⁸³ Hadisin metni *Kütüb-i-tis'a* eserlerinden *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, *Sünen-i ibn Mâce*, *Edebül-müfred*, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, *Müsned-i Humeydî*, *Sahîh-i ibn Hıbbân* ve *Sünen-i Nesâî*'de geçmektedir. Hadisin sened ağı Şekil-6'da verilmiştir.

⁷⁹ Ali Yardım, "Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma", *Diyanet İlmî Dergi*, 13/2 (Haziran 1997), 119.

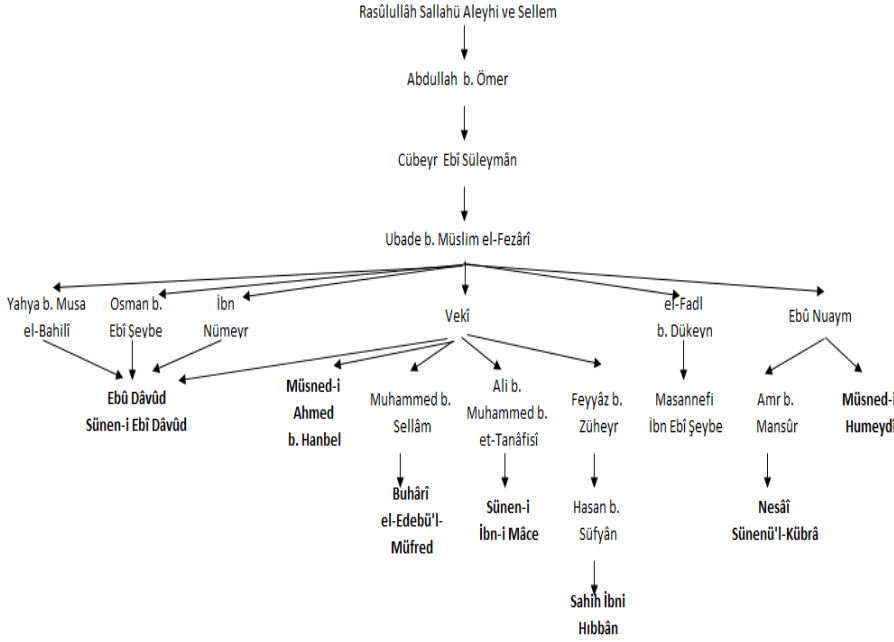
⁸⁰ Buhârî, "Cihâd", 3, 178 "Tabirü'r-rüyâ" 12; Müslim, "Fiten", 95, "İmâre", 16; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 9.

⁸¹ İsmail Lütfü Çakan, "Fatih Hadisi ve Akşemseddin'in Fetihteki Yeri", *Akşemseddin Sempozyumu* (Ankara: Akşemseddin Vakfı Yayınları, 1991), 155-157.

⁸² Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 209.

⁸³ Ebû Dâvûd, "Edeb", 100

Şekil 6: Hadisin Sened Ağı



Hadis, *Kütüb-i-tis'a* dışından da araştırılmıştır. Metinler içerik olarak birbirine yakındır. Kitâbede yer alan cümle bütün hadislerde mevcut olup iki cümlenin birleştirilmiş halidir. "... اللهم إني أسألك العافية، في الدنيا والآخرة..." cümlesine, bir sonraki cümle olan "... اللهم إني أسألك العفو والعافية..." cümlesinden "... اللهم إني أسألك العفو والعافية، في الدنيا والآخرة..." cümlesi oluşturulmuş ve bu şekilde yazılmıştır.

Metinde 'ihtisâr' yapıldığını söylemek daha isabetli olacaktır. Tabloda yer alan cümle tespit edebildiğimiz kaynakların tamamında⁸⁴ hadis metninin " اللهم إني أسألك العافية في الدنيا والآخرة، اللهم إني أسألك العفو والعافية " kısmından kısaltılarak şekillendirilmiş bir cümledir Hadisin; *Sünen-i Ebû Dâvûd*, *Müsned-i Ahmed b. Hanbel*, *Edebü'l-Müfred*, *Sünen-i İbn Mâce*, *Sahîh-i İbn Hibbân*, *Musannef-i İbn Ebî Şeybe*, *Sünen-i Nesâî* ve *Müsned-i Humeydî* de olmak üzere 10 ayrı tarikini görmekteyiz. Hadislerin 5 tanesi *Kütüb-i-tis'a*'da, 5 tanesi de diğer kaynaklarda yer almaktadır.

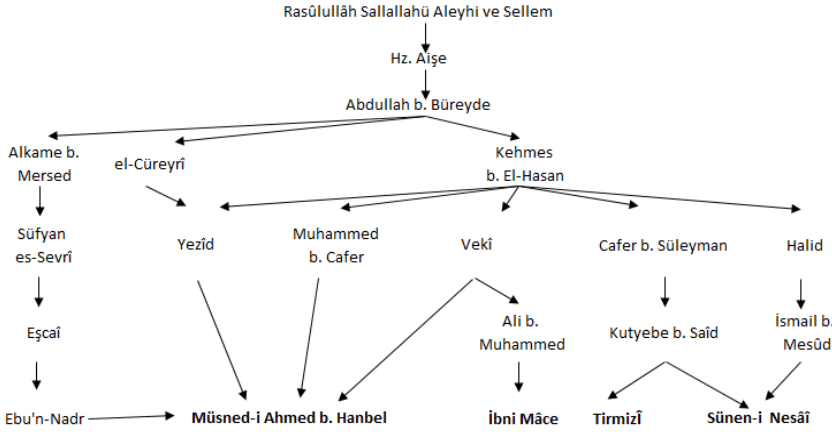
⁸⁴ İbn Mâce, "Dua", 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/403 (4785); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/35; Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Edebü'l-müfred* (Riyâd: Mektebetü'l-Mearif, 1998), 681; İbn Balabân, Ebu'l-Hasan Alâeddin Ali b. Abdullah, *el-İhsan fî takrîb-i sahîh-i ibn Hibbân* nşr. Şuayb el-Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 3/241; Ebû Muhammed Abdülhamid b. Humeyd b. Nasr el-Kessî, *el-Müntehâb min müsnedi abd b. Humeyd*, nşr. Mustafa el-Advî (Endülü: Dâru Belensiye, 2002), 2/53

2.7. “Allah’ım Sen Affedicisin Affı Seversin Beni Affet” Hadisi



Kitâbe III. Murat Türbesi’nin giriş kapısının sağında yer almaktadır.⁸⁵ Vürûd sebebine göre, Hz. Aîşe validemiz, Hz. Peygamber’e (s.a.v.) Kadir Gecesi’ne ulaşırsam nasıl dua deyim?’ diye sormuş, bunun üzerine bu dua kendisine öğretilmiştir. Hadisin Sende ağı şekil 7’de verilmiştir.

Şekil 7: Hadisin Sened Ağı



Kütüb-i tis'a içerisinde 8 ayrı tarikini tespit edebildiğimiz hadisin metni, ilgili eserlerin tamamında "اللهم إنك عفو تحب العفو ، فاعف عني" lafzıyla rivâyet edilmiştir.⁸⁶ Sadece vürûd sebebi ifade edilirken bazı farklılıklara rastlanmaktadır. Bazı tariklerde; "إن وافقت ليلة القدر ما أقول"/"Kadir gecesinde bulunursan ne diyeyim?"; "فيم أدع"/"Kadir gecesinde bulunursan nasıl dua edeyim?"; "إن وافقت ليلة القدر ما أدعو"/"Kadir gecesinde bulunursan ne dua edeyim?"; "إن علمت ليلة القدر ما أقول"/"Kadir gecesini bilirsem bulunursan ne diyeyim?"; "إن علمت أي ليلة ليلة القدر، ما أقول فيها"/"Kadir gecesinin hangi gece olduğunu bilirsem o gecede ne diyeyim?" şeklinde farklılıklar bulunmaktadır. Şekilde de görüldüğü üzere hadis, Ahmed b. Hanbel’de 4, İbn Mâce’de

⁸⁵ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi’nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 209.

⁸⁶ Tirmizî, "Duâ", 83; İbn Mâce, "Dua", 5; Nesâî, "Nuût", 37; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/236 (25384), 316 (25495), 317 (25497), 484 (25741).

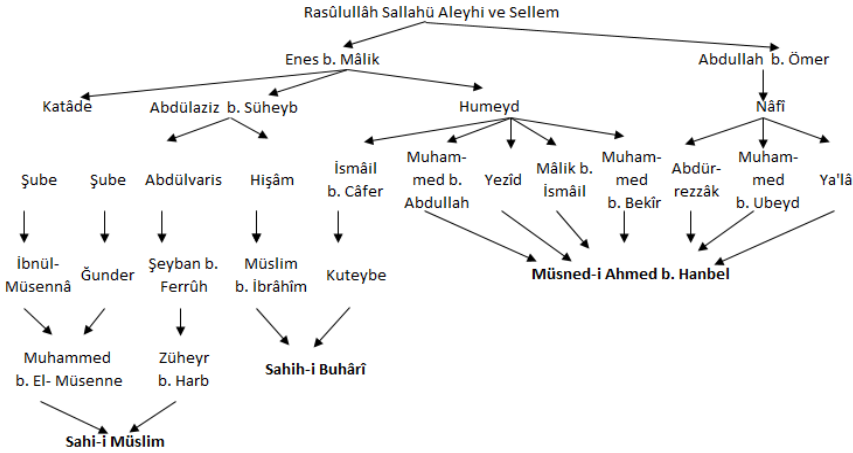
1, Tirmizi’de 2 ve Nesâî’de 2 olmak üzere *Kütüb-i tis’a* eserleri içerisinde 9 ayrı tarikten bize ulaştığı anlaşılmaktadır.⁸⁷

2.8. Namaz Kılan Kişi Rabbi İle Konuşmaktadır



Hadîs, Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerîfi’nde mihrap duvarlarının alt sırasındaki revzenlerde⁸⁸ yazılmıştır.⁸⁹ Kitâbede yer alan hadis, *Kütüb-i-tis’a* eserleri içerisinde *Buhârî*, *Müslim* ve *Ahmed b. Hanbel*’de geçmektedir. Hadisin sened ağı Şekil-8’de olduğu gibidir.

Şekil 8: Hadisin Sened Ağı



Hadisin vürûd sebebine göre, mescidin kible yönünde duvar üzerinde tükürük izi gören Hz. Peygamber bu davranışı nehyeden uyarılarda ve önerilerde bulunmuş ve namazın önemini hatırlatan bu cümlenin de yer aldığı bir hadisi irad buyurmuştur. Hadis *Kütüb-i-tis’a* eserlerinden *İbn Hanbel*’de 7, *Müslim*’de 3 ve *Buhârî*’de 2 ayrı senedle yer almaktadır.

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/236, 316, 317; İbn Mâce, “Duâ”, 5; Tirmizî, “Duâ”, 91.

⁸⁸ Farsça pencere anlamındadır. Abdullah Yeğin, *Osmanlıca Türkçe ansiklopedik büyük lûgat* (İstanbul: Türedav, 1990), 829.

⁸⁹ Sönmez, “Ayasofya Külliyesi’ nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri”, 108.

3. Hat Levhaları ve Kitâbelerin Değerlendirilmesi

Estetik açıdan mekânlarımızın iç ve dış tezyininde önemli bir unsur olan cami içerisindeki levha ve kitâbeler, 1453'ten itibaren yaklaşık beş asrı içine alan dönemin, sanat anlayışını, duygu dünyasını, düşünce ufkunu, hadîse vukûfiyetini ve sünnete riâyetini gösteren belgelerdir. Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerîfi'nde yer alan hat levhaları da şekil ve içerik yönüyle derin anlamları muhtevidir. Sanat değeri açısından yetkin kişiler tarafından, farklı çalışmalar yapılmış, hat ve tehzîb değeri üzerinde durulmuştur. Ayasofya-i Kebîr Cami-i Şerîfi külliyesi levha ve kitâbelerinde yer alan hadis metinlerinin tercih edilmesinde fethin, tevhîdin, muhabbetullah ve muhabbet-i Rasûlillâh'ın etkili olduğunu düşünülmemekte, bu yönlerden ele alınmasında fayda mülâhaza edilmektedir.

3.1. Âyet ve Hadis Bütünlüğü

Levhâ ve kitâbelerde âyet ve hadis birlikteliğinin yer aldığı müşahede edilmektedir. Besmele, Kelime-i şehâdet, Kelime-i tevhîd, İsm-i celâl, İsm-i nebî Hulefâ- raşidîn ve Hasaneyn hatlarının mevcudiyeti âyet-hadis birlikteliğinin güzel bir örneğidir.

Âyetlerin hadislerle iç içe olması Kur'ân-sünnet bütünlüğünün bir yansımasıdır. Mihrap duvarında alt orta pencerelerin birinde "قال الله تعالى" hemen yakınındaki diğer pencerede "قال رسول الله" ifadesi yer almaktadır. Bir pencerede "Artık Allah'a secde edin ve kul olun!"⁹⁰ âyeti yer alırken bir diğer pencerede âyetin açıklaması mahiyetinde secdenin ve kulluğun namazla gerçekleşeceğini vurgulayan "Namaz kılan kişi Rabbi ile konuşmaktadır" hadisi yer almaktadır. Bir levhada "Allah'ın mescitlerini ancak Allah'a ve âhiret gününe inanan kimse imar eder..."⁹¹ âyetine; bir diğer levhada "Kim Allah için bir mescit inşa ederse Allah da ona cennette bir ev inşa eder" hadisine yer verilmektedir.

Metinler arasında Hz. Nebî'nin *tebliğ, tebyin, tezkiye ve hikmeti öğretme* görevlerinin vurgulandığı Cuma sûresi 2. âyetin ve Hz. Peygamber'e itaat etmeyi emreden âyetlerden Nisâ sûresi 59. âyetin⁹² yer alması Kur'ân-Sünnet bütünlüğünü ortaya koyan bir başka örnektir. Kütüphanede yapılan tasnifte kitap bölümleri isimlendirmelerinde hadis kitaplarının bir bölüm oluşturacak kadar yekûn tutması ve bu bölüme *Hadis-i Şerîf Kitapları* isimlendirmesinin yapılması özellikle *şerîf* ifadesi sünnete olan hürmeti göstermektedir. Verilen örnekler, ilgili dönemlerin Kur'ân-sünnet bütünlüğüne olan hassasiyetinin izleri olarak değerlendirilebilir.

⁹⁰ Necm 53/62.

⁹¹ Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 192.

⁹² Sönmez, "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitâbeleri", 239.

3.2. Peygamber Sevgisi

Mabedde hadis metinlerine yer verilmesi Efendimize muhabbetin bir nişanesi olarak düşünölmelidir. Hz. Peygamber'e *Resûl* ve *Nebî* olarak yapılan atıflar dışında bizzat Muhammed isminin toplamda 20 defa mekânın farklı yerlerine nakşedilmesi Efendimize olan muhabbetin önemli bir ifadesi olarak değerlendirilmelidir.

"Allah ve melekler peygambere salât ediyorlar; ey iman edenler, siz de ona salât ve selâm okuyun."⁹³ âyeti ile *Salâtüselâm* hatırlatılmıştır. Sa'dî Şîrâzî'ye (öl. 691/1292) ait olduğu belirtilen "*Cemali ile karanlıkları aydınlattı; O'na ve ailesine selam eyleyin.*" mısraı ve *Kasîde-i Bürde* yazılmıştır. Salâtüselâm telkini ile biten ve Peygamberimizin bazı vasıflarının yer aldığı bir metin mevcuttur. Bu tercihlere Hz. Nebî'ye olan bağılılığın bir göstergesi olarak bakılmalıdır.

Tablo ve kitâbeler incelendiğinde görölecektir ki *Muhammed*, *Resûl*, *Nebî* kelimelerinin geçtiğı yerlerde yazmanın zorluğuna ve alanın darlığına rağmen *Sallallahü aleyhi ve sellem* ifadesinin yazılması ihmal edilmemiştir. Günümüzde çoğı kere (s.a.s.) kısaltmasıyla geçitirilirken hacmi küçük bir tabloda yahut bir revzenin daracık alanında dahi *Salâtüselâm* mutlaka nakşedilmiştir. Bu tercihler Muhabbet-i Rasûlillâh olarak görölmelidir.

"Allah'ım, Muhammed Aleyhi's-selâm'ın şefaati ile cennete bizleri kabul eyle" levhasının, "*Peygamberlerin efendisi hürmetine*" şeklinde bir tevessül cümlesinin ve bir şiirde Sultan Mahmûd'un meziyeti olarak "*Peygamberin emrine râm bir dâver-i pür cûddur*" cümlesinin, hatlarda yer bulmasının sebebi peygamber sevgisinde aranmalıdır.

3.3. Tevhîd Vurgusu

Tevhîd, "Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde yegâne olduğunu benimsemektir."⁹⁴ Hz. Âdem' *Aleyhi's-Selâm*'dan, itibaren dinler, temelde tevhîd akidesine sahipken süreç içerisinde farklı mecralara kaymalar olmuştur.

Şirkin mekânı haline getirilen Mescîd-i Haram, Mekke'nin fethi ile birlikte aslı hüviyetine kavuşturulduğı gibi, Ayasofya'nın da fethin sembolü olarak teslisten tevhîde yani aslı hüviyetine dönüştürüldüğü söylenebilir. Bu sebeple Ayasofya'da yer alan hatlara konu edinilen metinlerde tevhîd vurgusu dikkat çekmektedir.

Tevhîd ve şehâdet kelimelerinde Allah'ın varlığı ve birliğine olan inanç ilân edilir, O'nun dışındaki ilah anlayışları örneğın teslîs reddedilmiş olur. Hz. Peygamber'in kul ve resûl olduğı inancı açıklanırken aynı zamanda

⁹³ Ahzâb 33/56.

⁹⁴ Mevlüt Özler, "Tevhid", *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 20-21.

peygamberin kul ve resûl olmaktan başka vasıfla vasıflanamayacağı dolayısıyla Hz. İsâ'ya yüklenen ulûhiyet anlayışının batıl olduğu ortaya konulmaktadır.⁹⁵ Buradan hareketle yazılarda Hz. Peygamber'e çokça yer verilmesinde ve şehadet cümlelerinin tekrar tekrar yazılmasında tevhîd inancını vurgulama isteğinin etkisi olmalıdır. Aynı şekilde besmelenin ve İsm-i celâlin çokça zikredilmesi, tevhîd vurgusunun bir yansıması olmalıdır.

Hat levhaları ve kitâbelerde Allah'ı vafeden âyetlerin tercih edildiği gözlenmektedir. "*Allah göklerin ve yerin nûrudur.*", "*O, evveldir ve ahirdir, zahirdir ve bâtırdır...*", "*Allah ki, O'ndan başka ilâh yoktur. Hayy'dır Kayyum'dur...*", "*O'nun Zat'ı hariç her şey helâk olucudur...*", "*Hamd âlemlerin Rabbi olan Allah'a attir...*" şeklinde bir kısmını verdiğimiz bu âyetlerde⁹⁶ Allâhü Teâlâ'nın varlığı birliği ve sıfatlarından bazıları konu edinilmektedir. Nûr sûresi 64. âyetle ve Âyetü'l-kürsî'nin iki defa yer alması ve "*...o birdir şeriki yoktur...*", "*Bir olan Allah bana yeter.*" levhaları tevhîd vurgusunu ayrıca öne çıkarmaktadır.⁹⁷

Sonuç

Tablolar ve kitâbeler, âyet-hadis bütünlüğü içerisinde meselelere yaklaşıldığını düşündürmektedir.

Ayasofya Cami-i Kebîri Şerîfi hat levhaları ve kitâbelerinde dolaylı olarak 6, doğrudan 8 olmak üzere 14 hadisin yer aldığı ve hadislerin tamamının *Kütüb-i tis'a* eserlerinde kayıtlı olduğu görülmüştür.

Ayasofya Cami-i Kebîri Şerîfi levhaları ve kitâbelerinde çokça hadis metnine yer verilmesi ve *Kütüb-i tis'a* eserlerinden yer alan metinler olması, dönemin; hadis noktasında hassas, istekli ve koruyucu olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'e muhabbetin yoğun olduğu, dindeki koinunun üstün tutulduğu, Sünnet'e bağlılığın güçlü olduğu gözlenmektedir. Çok sayıda hadisin levha ya da kitâbe olarak mabette yer alması dönemin hadise hak ettiği değeri verme gayretinde olduğunu göstermektedir.

Levhâ ve kitâbelerin hem bulunduğu mekânla hem de metinler arası bir mana ilişkisi içerisinde bütünlük arzettiği anlaşılmaktadır. Mâbede müjde hadisi ile girilmektedir. Kelime-i Şehâdet, Kelime-i Tevhid, Besmele, İsmi Celâl, Allah'ı vafeden ayetler ve Esmâ'ül-Hüsna ile Tevhîd inancı vurgulanmaktadır. İsm-i Nebî, Salâtüselâm, Hz. Peygamber'i vafeden ayetler, hadisi şerif tablo ve kitâbeleri ile Hz. Peygamber'in hayattaki mihmandarlığı öne çıkarılmaktadır. Çehâriyâr-ı güzîn ve 'Hasaneyn' levhaları ile de birlik beraberlik, öncü nesiller ve örnek şahsiyetler hatırlatılmaktadır. "*Hikmetin başı Allah korkusudur*" hadisiyle öne çıkarılan mehâfetullah ilkesi,

⁹⁵ Recep Ertuğay, *Müsteşriklerin Yumuşak Dikeni W. Montgomery Watt'in İslâm Amentüsüne Yaklaşımı* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 46.

⁹⁶ Fatiha 1/1-7.

⁹⁷ Sönmez, 53, 207.

Subhanallahi ve bi hamdihî sübhânellâhilazîm' tesbihi/tezkîri ve kişinin rabbi ile konuşması olan namaz ile canlı tutulmakta, namazgâh olarak mescid'in ehemmiyeti, her iki âlemde af ve afiyet için duâ hatırlatılmaktadır.

İmanı konu edinen metinlerle ferdî hayatın mihengi olarak *kalp*, saygınlığına yapılan hatırlatmalarla ailevî hayatın mihveri olarak *anne*, imarının ve inşasının ehemmiyeti vurgusu ile içtimaî hayatın kalbî olarak *mescit* olmak üzere üç etkin merkezin öne çıkarıldığı gözükmektedir.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Kahire: Mektebetü'l-Kuds, 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh b. Muhammed. *Müsned. Nşr. Şuayb el-Arnâûd – Âdil Mürşî, Beyrût: Müessesetür-Risâle, 2001.*
- Akgündüz, Ahmed vd. *Üç Devirde Bir Mâbed Ayasofya*. İstanbul: Osmanlı Araştırmalı Vakfı Yayınları, 2005.
- Alicı, Mustafa. "Şefâat". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.38/411-12. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2010.
- Arpaguş, Hatice Kelpetin. "Kelime-i Tevhîd". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/214-15. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Beyhâkî, Ahmed b. El-Hüseyin b. Ali b. Mûsa. *el-Medhal ile's-süneni'l-kübrâ*. Kuveyt: Dârü'l-Hülefâ, ty.
- Beyhâkî, Ahmed b. El-Hüseyin b. Ali b. Mûsa. *Şuabu'l-îmân*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhâkî, Ahmed b. El-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ Ebûbekir. *es-Sünenü'l-kübra*. Nşr. Muhammed Abdü'l-Kâdir Atâ. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhâkî, Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî b. Mûsâ. *Delâilü'n-nübüvve*. Nşr. Abdulmu'tî yy.: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Buhârî, *Tahrîcü'l-ehâdîsi'l-merfûâtî'l-müsnedeti fî Kitâbi't-târîhi'l-kebir li'l-Buhârî*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmail. *el-Edebü'l-müfred*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârîf, 1998.
- Cafer b. Hayyân, Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-emsâl fî-ehâdîsi'n-nebevî*. Bombay: ed-Dârü's-Selefi, 1987.
- Çakan, İsmail Lutfi. "Fetih Hadisi ve Akşemseddîn'in Fetihteki Yeri". *Akşemseddin Sempozyumu*. 153-163. Ankara: Akşemseddin Vakfı Yayınları, 1991.

- Derman, Uğur, ve Mustafa İzzet Uzun. "Besmele". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992. 5/532-37.
- TRT DİYANET, Türkiye Radyo Televizyonları Diyanet Televizyonu. "Ayasofya Camii'ne 'Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi' tabelası asıldı". Erişim 29 Nisan 2021. <https://www.diyanehaber.com.tr/ayasofya/ayasofya-camii-ne-ayasofya-i-kebir-cami-i-serifi-h11506.html>.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Ayasofya-i Kebir Cami-i Şerifi Sempozyumu". Erişim 29 Nisan 2021. <https://camilerhaftasi.diyanat.gov.tr/tr-TR/Sempozyum/Icerik//2040/sempozyum>
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas es-Sicistânî. *Zühd*. 1. Hılvan: Dârü'l-Müşkât, 1993.
- Ebû Dâvûd, *Sünen*. yy.: Dârü'r-Risâleti'l-Arabiyye, 2009.
- Ebu Hasan, Ali b. Muhammed b Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Emsâl ve'l-hikem*. Nşr. Fuad Abdülmünim. Riyâd: Dârü'l-Vatan, 1999.
- Ebu'l-Hüseyin, Abdülbâkî b. Kâni b. Merzûk b. Vâsık el-Emevî. Nşr. Salih b. Sâlim. *Mucemû's-Sahâbe*. Medine: Mektebetül-Ğürebâ, 1418.
- Erûl, Bünyamin. "Çankırı Süleymaniye Camiinde Bulunan Kitâbeler Üzerine Anadolu'da Hadis Geleneği ve Dârü'l-Hadisler Sempozyumu". Ed. Mahmut Düzenli. 369-401. Samsun: Samsun Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Yayınları, 2011.
- Ertuğay, Recep. *Müştâriklerin Yumuşak Dikeni W. Motgomery Watt'ın İslâm Amentüsüne Yaklaşımı*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.
- Eyice, Semavi. "Ayasofya". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 206-208. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1991.
- Fayda, Mustafa. "Hülâfâ-i Râşidîn". *Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/324-38. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1998.
- Fayda, "Muhammed". *TDV Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/479-81. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2005.
- Görmez, Mehmet vd. *Hadislerle İslâm Hadislerin Hadislerle Yorumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Hâkim en-Neysabûri, el-İmam el-Hafız Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh. *Müstedrek ale's-sahihâyn*. Nşr. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye, tsz.
- Irakî, Ebû'l-Fadl Zeynü'd-Dîn Abdurrahman b. el-Hüseyin b. Abdurrahman. *el-Muğnî an hamli'l-esfâr fi'l-esfâr fi tahrîci mâ fi'l-İhyâi mine'l-ehbâr*. Beyrut: Dâru İbn Hüzeyme, 2005.
- İbn Abdi'l-Berr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed. Nşr. Muhammed el-Becâvi. *el-Istiab fi ma'rifeti'l-ashab*. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, 1992.

- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed b. İbrahim b. Osman Ebûbekir. *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed İzzüddîn. *Üstü'l-ğâbe fî-marifeti's-sahâbe*. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1989.
- İbn Hibbân. Ebu'l-Hasan Alâeddin Ali b. Balabân b. Abdullah. Nşr. Şuayb el-Arnaûdî. *el-İhsan fî takrîb-i Sahîh'i ibn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Hacer el-Askalanî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. Nşr. Saîd b. Nadîr b. Abdü'l-Azîz. Daru'l-Asîme, 1998.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.
- Kelebâzî, Ebûbekir Muhammed b. İbrahim b. Yakûb. *el-Bahrü'l-fevâid*. Nşr. Vecihi Kemalettin Zekî. Kahire: Darü's-Selâm, 2008.
- Kıssî, Ebû Muhammed Abdülhamid b. Humeyd b. Nasr. Nşr. Mustafa el-Advî, *el-Müntehâb min müsnedi abd b. Humeyd*. Endülüs: Dâru Belensiye, 2002.
- Kulat, Mehmet Ali. "İstanbul'un Fethini Müjdeleyen Hadisin Değerlendirmesi". *Diyane İlmî Dergi*. 37/2 (2001), 1-20.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Tarihi ve Usûlü*. Ankara: STS Yayınları, 2017.
- Mahmûd Amire, Subhî. *el-Muhît fî- ehâdisi'n-nebeviyye ve'l-asar ve's-sünen*. Mısır: Dirâsetü'l-İslâmiyye, tsz.
- Mahmûd Tahhân, Ebû Hafs Mahmûd b. Ahmed. *Teyşîrû mustalahi'l-Hadîs*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârîf, 2010.
- Mertoğlu, M. Suat. "Salâtüselâm". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/23-24. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2018.
- Muhammed, Selâme b Cafer Ebû Abdullâh. Nşr. Hamdi b. Abdulmecit es-Selefi. *Müsnedü's-Şihâb*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Muhammed. İsmâîl b. Salâh b. Muhammed el-Hasenî. *et-Tenvîr şerhü Câmîi's-sağîr*. Nşr. Muhammed İshâk. Riyâd: Mektebetü Dâru's-Selâm, 2011.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Halîl Memûn Şeyhâ. Lübnan: Dâru'l-Marife, 2005.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb. *Sünen*. Nşr. Abdü'l-Fettah Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Özler, Mevlüt. "Tevhîd". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2012.

- Sönmez, Yasemin. "Ayasofya Külliyesi'nin Hat Levhaları ve Kitabeleri". Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Subhî, İbrahîm es-Sâlîh. *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhû*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1984.
- Subhî, Mahmûd Amire. *el-Muhît fi- ehâdisi'n-nebeviyye ve'l-Âsar ve's-Sünen*. Mısır: Dirâsetü'l-İslâmiyye, tsz.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mucemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdi b. Abdül-Mecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiye, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsâ. *Sünen*. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâyî el-Halebî, 1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İslâm Ansiklopedisi*, 2/500-501. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefâat". *Türkiye Diyânet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İslam Ansiklopedisi*, 38/412-15. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları 1989.
- Yardımlı, Ali. "Fetih Hadisi Üzerine Bir Araştırma, *Diyanet İlmi Dergi*, 13/2 (1997), 115-123.
- Yeğin, Abdullah vd. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*. İstanbul: Türdav yayınları, 1990.
- Zeynüddîn Muhammed el-Medâv Ali b. Zeynülabidîn. *et-Teysîr bi-şerh-i Câmii's-sağîr*. Riyâd: Mektebetü'l-İmâmü's-Şafiî, 1988.

**MUHAMMED EL-EMİN EL-HERERİ'NİN HAYATI,
ESERLERİ VE HADÂİKU'R-RAVH
VE'R-RAYHÂN'DA TEFSİR YÖNTEMİ
(ÂL-İ İMRÂN SÛRESİ (ÖRNEĞİ)***

*Muhammad Amîn al-Hararî's Intellectual Biography and
Method of Exegesis in His Work Hadâ'iq al-Rawḥ Wa
al-Rayḥân with Special Reference to Sûrat Âli'Imrân*

Servet DEMİRBAŞ

Dr. Öğr. Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Ankara/Türkiye

Ph. Dr. Lecturer, University of Ankara Yıldırım Beyazıt, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Literature
Ankara/Turkey
sdemirbas@ybu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-6415-2140

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 1 Ekim / 3 October 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Aralık / 13 December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Servet Demirbaş, “Muhammed El-Emîn El-Hererî'nin Hayatı, Eserleri Ve Hadâiku'r-Ravh Ve'r-Rayhân'da Tefsir Yöntemi (Âl-İ İmrân Sûresi (Örneği)”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (Kış) 2021: 109-132, doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1003227

* Bu makale, Prof. Dr. Halil Çiçek danışmanlığında yazar tarafından hazırlanan “Hadâiku'r-ravhi ve'r-rayhân fî ravâbî ulûmî'l-Kur'an'da Tefsir Yöntemi -Âl-i İmrân Sûresi Örneği-“ (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016) adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Öz

Kur'an'ın nazmında gizlenmiş ilâhî muradı insan gücü nispetinde ilmî metotlarla keşfedilen ve onun hidayetini insanlarla buluşturan müfessirler, her zamanda ve zeminde var olmuştur. İlmî inkişafın ve farklı medeniyetlerin etkileşimiyle sürekli değişen toplumlara Kur'an'ın âlem şümül hidayetini en güzel yöntemlerle ulaştırmak, müfessirlerin önemli görevleri arasındadır. Her dönemdeki insanların şahsî ve toplumsal problemlerine ilâhî vahyin kalıcı ve ikna edici çözümler sunabilmesi Kur'an'ın tefsirinde kullanılan yöntem ve yaklaşımların doğruluğuna bağlıdır. Kur'an asr-ı saadetten günümüze kadar geçen süreçte farklı yöntemlerle tefsir edilmeye çalışılmıştır. Yaşadığımız çağdaş dönemde de farklı arayışlarla onun aydınlığı ve hidayeti asrın idrakine sunulmaya devam etmiş ve hala devam etmektedir. Bu dönemde İslam toplumunda yaşanan etkileşim ve değişim, diğer alanlarda olduğu gibi, tefsir anlayışında da farklı arayışları ve yönelişleri ortaya çıkarmıştır. Bu arayışların neticesinde seleften tevarüs eden yöntemlerle tefsir faaliyetlerini yürüten müfessirler olduğu gibi, yeni yöntem ve arayışlarla tefsir faaliyetini yürüten müfessirler de vardır. Bu makalede çağdaş dönem müfessirlerinden Muhammed el-Emîn el-Hereri'nin (öl. 2019) hayatı, eserleri ve *Hadâiku'r-ravh ve'r-rayhân* isimli tefsirinde yöntemi (Âl-i İmrân Sûresi Örneğinde) incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, el-Hereri, Hadâiku'r-ravh ve'r-rayhân, Âl-i İmrân, Yöntem.

Abstract

Tafsîr scholars who attempts to provide explanation and interpretation for clear understanding of God's will within the scientific methods in proportion to human power are a fundamental part of the scientific history of Islam. Among their important duties is the following: to present the universal principles of the Qur'an with the most appropriate methods to societies that have undergone changes throughout history. Authors of exegesis aimed to bring solutions from the Qur'an to the personal and social problems faced by people in every period. However, this is directly related to the methods and approaches used in exegesis. The Qur'an has been tried to be interpreted with different methods and approaches from the time of the Prophet to the present day. In the contemporary period we live in, activities of exegesis continue with different searches. As a result of the rapid change and interaction experienced by the Islamic society in this period, important changes and discussions occurred in the field of tafsîr as well as in terms of method, understanding and content. In this context, besides those who continue the traditional line inherited from old scholars, there are also commentators who carry out tafsîr works with new methods and searches. This article examines Muḥammad al-Amin al-Harari's (d. 2019) life and works, one of the contemporary commentary writers, and analyzes the method he used in his work *Ḥadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān* with special reference to sūrat Âli'İmrân.

Keywords: Tafsîr, al-Harari, Ḥadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān, Âli'İmrân, method.

Giriş

Allah Teâlâ'nın hidayet olarak inzal ettiği Kur'an-ı Kerîm'in nazmında mündemiç bulunan murad-ı ilâhînin insan gücü nispetinde keşfedilip açıklanmaya çalışılması, inzal dönemiyle eş zamanlı başlamıştır. Hz. Peygamber, kendisine indirilen ayetleri tebliğ ederken¹ aynı zamanda gerekli açık-

¹ el-Mâide, 5/67.

lamalar yaparak tebyin² vazifesini de icra ettiği için Kur'an'ın ilk müfessiridir. Sahabe ve tâbiîn döneminde daha çok şifahî olarak gelişen tefsir faaliyetleri, tedvin dönemiyle hızlanarak zaman içinde farklı yöntem ve yaklaşımlarla günümüze kadar ulaşmıştır.³

Tedvin döneminden önce İbn Abbas, (öl. 68/687) Said b. Cübeyr, (öl. 95/714) el-Hasan el-Basrî, (öl. 110/728) ve Ali b. Ebî Talhâ (öl. 143/760) gibi zatların tefsir mecmuaları günümüze ulaşsa da Kur'an'ı bir bütün olarak başından sonuna tefsir edildiği elimizde mevcut en eski tefsirin Mukâtil b. Süleyman'a (öl. 150/767) ait olduğu bilinmektedir.⁴ Hicrî 3. asırdan itibaren toplumun ihtiyaçlarına ve gelişen şartlara paralel olarak tefsirler daha çok dil bilim ağırlıklı olarak telif edilmiştir.⁵ Bir sonraki aşamada İbn Cerîr et-Taberî, (öl. 310/923) üç asırlık tefsir birikimini *Câmiu'l-beyân* adlı eserinde toplamaya çalışmıştır.⁶ Tarihî süreçte müfessirler aldıkları eğitim, mensup oldukları mezhep ve meşrebin de etkisiyle tefsirler telif ederek Kur'an-ı Kerîm'in hidayetini insanlarla buluşturmaya çalışmışlardır. Kur'an-ı Kerîm, İbn Ebî Hatim (öl. 327/938) gibi muhaddis, Zemahşerî (öl. 538/1143) gibi belâgatçı, Kurtubî (öl. 671/ 1237) gibi fakih, Fahreddîn er-Razî (öl. 538/1143) gibi kelimacı ve Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi mutasavvıf müfessirlerin yazdıkları büyük tefsir eserleriyle açıklanmıştır. Böylece bu eserlerle büyük bir tefsir edebiyatı oluşmuştur. Kur'an'ı Kerîm'deki muradı ilahiye açıklamaya çalışan tefsirler, yorum, yöntem ve yaklaşım biçimlerine göre rivayet ve dirayet ağırlıklı tefsirler olarak kategorize edilmiştir. Tefsirler ayrıca içeriklerine göre filolojik tefsir, ahkâm tefsiri, işârî tefsir, kelâmî/mezhebi tefsir gibi çeşitli isimlendirmelere de tabi tutulmuştur. Müfessirlerin bir kısmı, bu yöntemlerin sadece birini tercih ederken, birkaç yöntemi bir arada karma bir şekilde kullananlar da olmuştur.⁷

Geçen asırda İslam ümmetinde maddi ve manevi sıkıntılarının çoğalması, çeşitli buhranların tezahür etmesi ve bunlara bağlı faklı gelişmelerin yaşanması Kur'an-ı Kerîm'in geleneksel tefsir yöntemlerinin dışında daha farklı bakış açısı ve metotlarla tefsir edilmesini gündeme getirmiştir. Çağdaş dönem diye isimlendirilen bu süreçte Mısır'da ortaya çıkan ve diğer bölgelerdeki mütefekkirleri de etkileyen bu gibi yönelişler eleştiri oklarını

² en-Nahl, 16/44.

³ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005), 1/44-59.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 137.

⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-216.

⁶ Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/207.

⁷ Fethi Ahmet Polat, "Dirayet Ağırlıklı Tefsirler" *Tefsir El Kitabı*, ed, Mehmet Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 177-212.

geleneksel tefsir anlayışına çevirmiştir.⁸ Bu dönemde daha çok toplumun sosyal çıkmazlarıyla ilgilenen içtimaî tefsir, İslam toplumunun batı karşısında geri kalışını bir nebze de olsa telafi etmeye çalışan bilimsel tefsir ve problemleri daha mikro düzeyde ele alarak muhataplarına az ve öz bilgi vermeyi hedefleyen konulu tefsir gibi ekoller öne çıkmıştır.⁹ Bununla birlikte geleneksel tefsir çalışmalarını yürüten müfessirler de özgün eserler vermeye devam etmiştir. Bu bağlamda Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* tefsiri, İbn Âşûr'un (öl. 1973) *et-Tahrîr ve't-tenvîr*'i Muhammed İdris Kandehlevî'nin (1974) *Ma'ârifü'l-Kur'ân*'ı ve Muhammed el-Emin el-Hererî'nin (öl. 2019) *Hadâiku'r-ravh ve'r-rayhân fi ravâbî 'ulûmi'l Kur'an* isimli tefsiri bunun en güzel örneklerindedir.

Bu çalışma, yaşadığımız dönemin problemlerini müşahade ederek Kur'an perspektifinden çözümler üretmeye çalışan Etiyopyalı alim Hererî'nin *Hadâiku'r-ravh ve'r-rayhân* isimli eserindeki tefsir yöntemini Âl-i İmrân sûresi örneğinde incelemektedir. Bu makalede otuz üç ciltlik bir tefsirin yöntemi bir sûre üzerinden incelenerek söz konusu eserin tefsir ilmine ne gibi katkılar sağladığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca bu çalışma, Hererî'nin diğer eserlerinin tanınmasına ve araştırılmasına da dolaylı katkı sunmayı hedeflemiştir. Bu araştırma, *Hadâiku'r-ravh ve'r-rayhân* tefsirinin yöntemini incelediği için kaynağı da yine söz konusu tefsirin kendisidir. Bu eserle ilgili gerek ülkemizde gerekse diğer coğrafyalarda farklı çalışmalar yapılmıştır.¹⁰

1. Muhammed el-Emîn el-Hererî'nin Hayatı

Ebû Yâsîn Muhammed el-Emîn b. Abdullah b. Yûsuf b. Hasen el-Uremî el-Alevî el-Hererî eş-Şâfiî künyesiyle bilinen Hererî, 1348/1930 yılında Etiyopya'nın Harar bölgesinde dünyaya gelmiştir.¹¹ Geleneklerine bağlı bir

⁸ Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, (Kahire: Matbaatu'l-Menâr, 1954), 1/8, 10, 17, 19, 25; Necmettin Gökür, "Modern Türkiye'de Kur'an'a Yaklaşımlar" *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 2/200-201.

⁹ Polat, "Dirayet Ağırıklı Tefsirler", 213-221.

¹⁰ Hererî'nin *Hadâiku'r-ravhi ve'r-rayhân* isimli tefsiriyle ilgili ilk çalışma, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2016 yılında Prof. Dr. M. Halil Çiçek danışmanlığında "*Hadâiku'r-Ravhi ve'r-Rayhân fi Ravâbî Ulûmi'l-Kur'ân'da Tefsir Yöntemi -Âl-i İmrân Sûresi Örneği-*" adlı yüksek lisans çalışmamızdır. Daha sonra 2020 yılında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Zübeyir Karataş'ın "*Muhammed el-Emîn Hererî'nin Hadâiku'r-Ravhi ve'r-Rayhân Eseri Bağlamında Kadın Konusuna Yaklaşımı*" isimli doktora tezidir. Bir diğer çalışma Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Muhammed Asım Özmen'in "*el-Hererî'nin Hadâiku'r-Ravhi ve'r-rayhân fi Ravâbî Ulûmi'l-Kur'ân'ında Kurâat Tahlilleri (İsrâ ve Kehf Sûreleri Örneği)*" başlığını taşıyan yüksek lisans tezidir. Hererî'nin tefsir yöntemiyle ilgili Türkiye dışında da bazı araştırmalar yapılmıştır. Cemal Abdü'l-Kavî'nin Ezher Üniversitesi Usûluddîn Fakültesinde 2006 tarihli "*Menhecû's-Şeyh Muhammed el-Emin el-Hererî fi Tefsirih*" çalışması ve İmâd Yakub Hametû'nun 2008 tarihli "*ed-Dahîl fi tefsiri's-Şeyh Muhammed el-Emin el-Hererî el-müsemmâ Hadâiku'r-ravhi ve'r-rayhân min evveli sûreti'l-arâf ilâ ahiri sûreti'l-Kehf*" isimli doktora çalışmasıdır.

¹¹ Muhammed el-Emîn el-Hererî, *Mukadimetu't-tefsîr el-musemmât nüzule kirâmi'd-diyfân fi sahati Hadâiki'r-ravhi ve'r-rayhân*, (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 6.

aile ortamında dünyaya gelen Hererî, eğitimine Kur'an-ı Kerîm'i ezberlemekle başlamıştır. Küçük yaşta ailesi tarafından dini eğitim verilen medreselere yönlendirilen Hererî, yaşadığı bölgenin muhtelif beldelerine ilim yolculukları yapmıştır. Eş'arî akâidi ve Şâfiî fihhına dair kitaplar okurken hocasının teşvikiyle nahiv ilmine yönelmiştir. İlim öğrenmeye çok hevesli olan Hererî, *Metnül'Ecrûmiyye* isimli nahiv eserini muhtelif şerhleriyle birlikte okuduktan sonra daha ileri seviye nahiv eserleri olan *Elfiyye*, *Şerhu İbn Akîl ve Şerhu Suyûti* gibi kitapları okuyup metinlerini ezberledi. Nahiv ilminden sonra sarf, belâgat, mantık ve iştikâk gibi arabî ilimleri de tahsil etti. Kendisi hocalarından yüksek seviyede dersler okurken hocalarının gözetiminde, kendisinden daha düşük seviyedeki öğrencilere ders okutarak ilmî tecrübesini her geçen gün artırmıştır.¹² Bölgenin önemli ilim adamlarından Şeyh Muhammed Medîd'in ders halkasında üç yıl kalarak nahiv ilmiyle birlikte bazı surelerin tefsirini de okuyup icazet almıştır. Şeyh İbrahim b. Yasin el-Mâcetî'nin ders halkasında tefsirle beraber belâgat, mantık ve arûz ilimlerine dair kitaplar okuyup ondan da icazet aldıktan sonra, Şeyh Yûsuf b. Osman el-Varakî'den fıkıh ilminin usûl ve furû'na dair ileri seviye eserler okuyup bunlardan da icazet almıştır.¹³ Şeyh Ahmet b. İbrahim el-Kerrî'den hadis usulüne dair eserlerle beraber *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'in tamamını okumuştur. Başka hocalarından da kütüb-ü sittenin diğer eserleriyle beraber siyer ve tasavvufa dair eserler okumuştur. Yaklaşık yirmi yıllık öğrencilikten sonra okuduğu bütün derslerden icazetli bir müderris olarak 1953 senesinde ders vermeye başlayınca Hererî'nin ders halkasında kısa sürede yüzlerce talebe toplanmıştır. Bu talebelerin sayısının yedi yüzü bulduğu dönemler olmuştur. Gündüzleri tedrisle meşgul olan Hererî, geceleri çok az uykuyla yetinip kalan vaktinde kitap telifiyle meşgul olmuştur. 1977 senesine kadar Etiyopya'nın Harar bölgesinde binlerce öğrenci yetiştirerek ilme hizmet etmiştir.¹⁴

Hererî, yaşadığı bölgede ilmî kişiliğinin yanında siyasî mücadelesiyle de dikkatleri üzerine çekmiş bir şahsiyettir. Yaşadığı bölgenin sosyal ve siyasal problemleriyle de ilgilenen Hererî, etrafında gelişen olaylara bigâne kalmamıştır. Ülkesine ve Müslümanlara zarar verebilecek olaylara karşı toplumu örgütlemeye çalışmıştır. Sovyet Rusya ve Küba'nın desteğiyle Etiyopya'da 1974 yılında askerî darbeye iktidara el koyan komünist rejimle siyasî mücadeleye girişen Hererî, *Urûmiye İslamî Cephe Hareketi* adında kurduğu teşkilatla ülkesini kasıp kavuran komünizme karşı cihat hareketi başlatmış-

¹² Muhammed el-Emîn el-Hererî, *el-Kevkebu'l-vehhâc ve'r-ravdu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2001), 1/7.

¹³ Hererî, *el-Kevkebu'l-vehhâc*, 1/8.

¹⁴ Hererî, *el-Kevkebu'l-vehhâc*, 1/10.

tır. Etiyopya tarihine kanlı harflerle yazılan bu dönemde komünizme karşı çıkan binlerce kişi hapsedilmiş, binlercesi de öldürülmüştür.

Hererî, bu sıkıntılı ortamda tutuklanmış ve çeşitli işkencelere maruz kalmıştır. Kendisini öldürmek için planlar yapan komünist idarenin elinden bir fırsatını bulup kurtulmuş ve 1978 yılında Suudi Arabistan'a hicret etmiştir. 1979 yılında Mekke'de hadis eğitimi veren *Dâru'l-Hadîs* medresesinde ders okutmaya başlamıştır. Mescid-i Haram'da bir müddet gece dersleri veren Hererî, telif faaliyetlerinde bulunmak için daha sonra bu görevinden feragat etmiştir.¹⁵ 1441/2019 yılının sonlarında Mekke'de vefat eden Hererî, doksan senelik ömrünü ilim tahsili, müderrislik, irşad ve kitap telifiyle geçirmiştir. Hererî, binlerce talebe yetiştirmenin yanında tefsir, hadis, fıkıh, akâid, siyer, tasavvuf, nahiv, sarf, belagat, mantık ve arûz ilimlerine dair onlarca eser telif etmiştir.

2. Muhammed el-Emîn el-Hererî'nin Eserleri

Çok yönlü bir âlim olan Hererî, farklı disiplinlere ait kitaplar yazmıştır. Etiyopya'da başlattığı telif faaliyetlerini Suudi Arabistan'da devam ettiren Hererî, elliden fazla eser kaleme almıştır. Tefsir, hadis ve Arap grameri başta olmak üzere farklı disiplinlerde eserler kaleme almış ve geriye büyük bir manevi miras bırakmıştır. Eserlerinin bir kısmı çeşitli kitapevleri tarafından bastırılmıştır. Büyük bir çoğunluğu ise henüz bastırılmamıştır. Hererî'nin eserleri ve alanları şunlardır:

Tefsir: Müellif, **tefsire** dair bir eser yazmıştır:

Tefsir ilmine dair yazdığı eserine "Kur'an İlimlerinin Doruklarında Güzel Kokulu Huzur Bahçeleri" anlamında *Hadâiku'r-ravh ve'r-rayhân fî ravâbî 'ulûmi'l-Kur'an* adını vermiştir. Bir cildi Kur'an ilimlerinden ve tefsir usulünden bahseden mukaddime olmak üzere Otuz üç ciltten oluşmaktadır. Bu tefsir 2001 yılından Beyrut'ta (Dâru Tavki'n-Necât, 2001) tarafından neşredilmiştir.

Hadis: Müellif, **hadis** ilmine dair sekiz eser telif etmiştir:

1- *Sahih-i Müslim'e* şerh olarak yazdığı 26 ciltten oluşan *el-Kevkebül-vehhâc ve'r-ravdî'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc'* isimli eseridir. (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2009)

2- *Sünen-i İbn Mâce* şerhi olan *el-Müretteb zevi'l-hicâ ve'l-hâce 'alâ Süneni İbn Mâce* isimli eseridir. (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2018)

3- Ricale dair *Hulâsatü'l-kavli'l-müfhim 'alâ terâcimi ricâli Câmi'i'l-İmâm Müslim* isimli eseridir. (Cidde: Mektebetü Cidde, 1986)

¹⁵ Hererî, *el-Kevkebu'l-vehhâc*, 1/15.

4- *Sahîh-i Müslim*'in mukaddimesine dâir *Hidâyetü't-tâlibi'l-mu'dim 'alâ dîbâceti Sahîhi Müslim* isimli eseridir.

5- *Sahîh-i Buhârî*'ye dair *en-Nehru'l-cârî 'alâ terâcümi'l-Buhârî ve müşkilâtüh* isimli eseridir.

6- *Sünen-i Ebî Dâvûd*'a dair *Rafu's-südûd 'alâ Süneni Ebî Dâvûd 'ale'r-rubi'l-evvel* isimli eseridir.

7- *Sahîh-i Müslim*'e dair *el-Makâsıdu'l-vefiyye fî cemi' mâ vaka' fî Müslim 'ani'l-esânîdi'r-rubâi'yye* isimli eseridir.

8- *et-Takrîrât 'alâ Bülûgi'l-Merâm fî tekâsîmi'l-ehâdîsi ve tefâsîlihâ 'ale't- terâcim* isimli eseridir.

İslam Akâidi: Müellif **İslam akâidine** dair iki eser telif etmiştir:

1- *Hediyetü'l- ezkiyâ 'alâ tayyibeti'l-esmâ fî tevhîdi'l-esmâ ve's-sıfât* isimli eseridir. (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2011)

2- *Fethu'l-Meliki'l-Allâm fî akâidi ehli'l-İslâm*. Bu eser matbu değildir.

Fıkıh Usûlü: Bu sahada tek bir eseri vardır:

1- *et-Takrîrât 'alâ Şerhi'l-Mahallî alâ Cemi'l-Cevâmi' fî'l-usûl*. Bu eser matbu değildir.

Fıkıh: Şâfiî fıkıhına dair on eser telif etmiştir. Bu eserleri matbu değildir:

1- *Süllemü'l-mi'râc 'alâ mukaddimeti'l-Minhâc*

2- *et-Takrîrât 'alâ Şerhi'l-Mahalli ve Haşiyetyi'l-Kalyûbî ve Umeyrât 'ale'l-Minhâc*.

3- *el-İmdâd min Rabbi'l-İbâd haşiyetün 'alâ Fethi'l-Cevvad 'alâ Metni'l-İrşâd*

4- *Edvâü'l-mesâlik 'alâ Umdeti'n-Nâsik li Ahmed İbn en-Nakîb*

5- *et-Takrîrât 'ale't-Tevşîh 'alâ gayeti'l-ihtisâr*

6- *et-Takrîrât 'alâ Fethi'l-Vehhâb maa Haşiyeti't-Tecrid li Süleyman el-Becirmî*

7- *et-Takrîrât 'alâ Kasîdeti Zebîdî Ahmed b. Raslân*

8- *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-Hazramiyye es-sağîra el-müsemmâ bi't-tabsîr*

9- *et-Takrîrât 'alâ Mukaddimeti'l-Hazramiyye el-kebîr el-müsemmâ bi'l-efdal*

10- *Kitâbü't-takrîrât 'alâ cemi mâ vaka' fî Fıkhi's-Şâfiî mine's-süver*.

Siyret-i Nebevî: Bu alanda yazdığı eserlerin sayısı beştir. Bu eserler de metbu değildir.

1- *Neylü'l-murâd 'alâ metni Bânet Suâd li Ka'b b. Züheyr es-sahabi'l-celil*

2- *el-Beyânü's-sarîh 'alâ Bürdeti'l-Medîh li'l-Bûsırî*

3- *el-Beyânü'z-zarîf 'ale'l-'unvâni'ş-şerîf*

4- *el-Makâsıdü's-seniyye 'ale'l-Makâsıdı'l-Beriyye*

5- *et-Takrîrât 'ala Hemziyyeti'l Bûsırî*

Nahiv: Arap dil bilimi ve gramerine dair yazığı eserlerin sayısı on üçtür.

1- *el-Bâkûretü'l-ceniyye fî i'râbı Metni'l-Ecrûmiyye*

2- *el-Fütûhâtü'l-kayyûmiyye fî 'ileli ve zâvâbıtı Metni'l-Ecrûmiyye*

3- *ed-Dürerü'l-behiyye fî i'râbı emsileti'l-Ecrûmiyye*

4- *Cevâhiru't-t'alimât şerh 'alâ et-Takrîzât ve Mukaddimeti İlmi'n-Nahv*

5- *Hediyetü üli'l-İlm ve'l-İnsâf fî i'râbi'l-münâda'l-muzâf*

6- *Refu'l-hicâb 'an muhayyemâti Keşfi'n-Nikâb, Haşiye alâ Keşfi'n-Nikâb*

7- *Hediyetü't-tullâb fî i'râbi Mülhati'l-i'râb*

8- *es-Suveru'l-'akliyye 'alâ Terâcumı'l-Elfiyye ve Müşkilâtühâ li İbn Mâlik*

9- *el-Bâkûretü'l-ceniyye 'alâ Manzûmeti'l-Beykûniyye*

10- *et-Takrîrât 'alâ Hâşiyeti'l-Hadârî 'alel-Elfiyye*

11- *el-Matâlibü's-seniyye Haşiye 'alâ el-Fevâkihi'l-Ceniyye Ecrûmiyye*

12- *et-Takrîrât 'alâ Mûcibi'n-Nida 'alâ Katrı'n-Nedâ*

13- *Nüzhetü'l-elbâb ve beşâretü'l-ahbâb 'ala Mülhati'l-i'râb.*

Sarf: Bu ilme dair iki eseri vardır.

1- *Menâhilü'r-ricâl 'alâ Lamiyyeti'l-Efâl*

2- *Tahnîkü'l-etfâl 'alâ Lamiyyeti'l-Efâl.*

Belâgat: Arap edebiyatına dair eserlerinin sayısı dördtür.

1- *ed-Dürrü'l masûn 'ale'l-Cevheri'l-meknûn li Abdirrahmân el-Ahdarî*

2- *et-Takrîrât 'alâ Muhtasarı Sa'deddin 'alâ Telhîsi'l-miftâh*

3- *et-Takrîrât 'ale'l-Beycûrî 'alâ metni's-Semerkindî fi'l-İstiâre*

4- *et-Takrîrât 'alâ Hâşiyeti'l-mahlûf 'ale'l-Cevheri'l Mekkûn fi'l-belâgah.*

Mantık: Bu ilmine dair eserlerinin sayısı dördttür.

1- *el-Kenzü'l-mütekellim 'alâ Metni's-Süllem li'l-Ahdarî*

2- *et-Tezhîb 'alâ metni et-Tehzîb fi'l-mantık*

3- *et-Takrîrât 'alâ Hâşiyeti es-Sabbân fi'l-mantık*

4- *et-Takrîrât 'alâ Hâşiyeti'l-Beycûri fi'l-mantık.*

Arûz: Arap Şiiri ve arûza dair üç eseri vardır.

1- *el-Fütûhâtü'r-rabbâniyye 'alâ manzûmeti'l-Hazreciyye fi'l-arûz*

2- *et-Tibyân 'alâ Manzûmeti's-Sıbyân fi'l-arûz*

3- *et-Takrîrât 'alâ Şerh-i Şeyhi'l-İslâm Şerhi'd-Demâminî 'ale'l-Manzûmeti'l-Hazreciyye.*¹⁶

3. Hadâiku'r-Ravh ve'r-Rayhân Tefsirinin Genel Özellikleri

Hererî, *Hadâik* tefsirini rivayet ve dirâyet yöntemlerini mezcederek klasik üslupta kendine özgü bir yöntemle yazmıştır. Kur'an'daki sure tertibini takip ederek tefsirini telif eden Hererî, on beş bin sayfadan daha fazla bir haceme sahip olan bu eseri 1406/1985 senesinde yazmaya başlamış, 1417/1996 senesinde ikmal etmiştir.¹⁷ Yaklaşık on bir yılda tamamladığı bu tefsiri 2001 senesinde basılmıştır. Hererî, tefsir ettiği surenin ve ikmal ettiği cildin sonunda tarih düşerek yazım tarihlerini de belirtmiştir.¹⁸ Tefsirden bağımsız olarak telif ettiği mukaddimesi 'ulûmü'l-Kur'an, usûlü't-tefsîr ve fezâilü'l-Kur'an'a dair bilgileri içermektedir. Hererî, tefsir yazmadaki maksadını ve tefsirde izlediği yöntemi anlatırken uzun süre zihninin tefsir yazma konusunda kendisini meşgul ettiğini, bu konuda uykularının kaçtığını, fakat sonunda kendisini tefsir yazmaya ikna etmek için kendine hitaben "Muhammed Emîn, Kur'an'ı Kerîm'e yönelme vaktin henüz gelmedi mi daha ne kadar bekleyeceksin? Bir ömür boyu öğrendiğin ilimleri Allah'ın kitabının hizmetinde kullanmayacak mısın?" sorularını sorup kendisini ikna ettikten sonra tefsir yazmaya yöneldiğini söylemektedir.¹⁹ Tefsirinde kullandığı yöntemi de şu sözleriyle dile getirmiştir:

"Ayetler ve sûreler arasındaki anlam örgüsünü ve birbiriyle olan münâsebetini açıklayan, ayetlerin iniş sebeplerini nakleden, ayetlerin terkiplerindeki kelime ve cümlelerin

¹⁶ Hererî, *el-Kevkebu'l-vehhâc*, 1/10-15.

¹⁷ Hererî, *Hadâik*, 1/5.

¹⁸ Hererî, *Hadâik*, 5/ 508.

¹⁹ Hererî, *Hadâik*, 1/9

gramer ve dil bilimsel izahlarını yapan, kelimelerin lügat anlamlarını açıklayan, belâğatı ilgilendiren yönlerini bulup ortaya koyan bir tefsir yazdım.”²⁰

3.1. Hadâiku’r-ravh ve’r-rayhân’ın Kaynaklar

Hererî, *Hadâik* tefsirini yazarken çok farklı kaynaklardan istifade etmiştir. Başta tefsirler, ‘ulûmü’l-Kur’an ve hadis kaynakları olmak üzere ihtiyaç duyduğu hemen her konuda değişik kaynaklara çokça atıfta bulunmuştur. Hererî, söz konusu kaynaklardan elde ettiği malumatı kendi ilmi birikimiyle harmanlamıştır. Tefsirini kendine özgü bir anlayışla yazmıştır. Hererî, tefsirinde yararlandığı ve atıfta bulunduğu kaynaklara değinmese de gerek metin içinde gerekse dipnotlara bakıldığında çok farklı ilim dallarına ait kaynakları kullandığı tespit edilmiştir.

Hererî, kaynak kullanımında iki yol izlemiştir. Bunlardan biri, atıfta bulunduğu eserin sadece ismine,²¹ bazen de sadece yazarının ismine metin içinde yer vermiştir.²² Diğeri ise cilt ve sayfa numarası vermeden sadece atıf yaptığı eserin ya da yazarının ismini dipnotta vermiştir.²³

3.1.1. Tefsir Kaynakları

Hererî, tefsir faaliyetini yürütürken klasik dönem ve çağdaş dönem tefsirlerine çokça atıfta bulunmuştur. Hererî’nin en çok atıfta bulunduğu tefsirlerden bir kısmı şunlardır: Taberî’nin *Câmiu’l-beyân’ı*, Vâhidî’nin (öl. 468/1076) *el-Basît fi tefsîri’l-Kur’an’ı*, Zemahşerî’nin *el-Keşşâfı* İbn Atiyye’nin (öl. 541/1147) *el-Muharrarü’l-vecîz’i* İbnü’l-Cevzî’nin (öl. 597/1201) *Zâdü’l-mesîr’i*, Fahreddin er-Râzî’nin *Mefâtihu’l-gayb’ı*, Kurtubî’nin *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’an’ı*, Beyzavî’nin (öl. 685/1286) *Envâru’t-tenzil’i*, Neseffî’nin (öl. 710/1310) *Medârikü’t-tenzil’i*, İbrahim el-Bağdâdî el-Hâzin’in (öl. 741/1341) *Tefsîru’l-Hâzin* diye meşhur olan *Lübâbü’t-tevil’i*, Ebû Hayyân el-Endelüsî’nin (öl. 745/1244) *el-Bahru’l-muhît’i*, İbn Kesîr’in (öl. 774/1373) *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm’i*, Ebussuûd Efendî’nin (öl. 982/1574) *İrşâdu’l-akli’s-selîm’i*, İsmâil Hakkı Bursevî’nin (öl. 1137/1725) *Rûhu’l-beyân’ı*, Süleyman b. Ömer el-Cemel’in (öl. 1204/1789) *el-Fütûhâtü’l-ilâhiyye’si*, Şevkânî’nin (öl. 1250/1834) *Fethu’l-kadîr’i*, Âlûsî’nin (öl. 1270/1854) *Rûhu’l-meân’i’si*, Mustafa el-Merâgî’nin (öl. 1371/1952) *Tefsîru’l-Merâgî’si*, Seyyid Kutub’un (öl. 1386/1966) *Fî zilâli’l-Kur’an’ı* ve Tâhir b. Âşur’un (öl. 1973) *et-Tahrir ve’t-tenvir’i* gibi tefsirlerdir.

Bir fikir vermesi açısından kaynak kullanımına baktığımız zaman, sadece birinci ciltte Bursevî’nin *Rûhu’l-beyân* isimli tefsirine 180’den fazla yerde, Ebû Hayyân’ın *el-Bahru’l-muhît* isimli tefsirine 100’den çok yerde, çağ-

²⁰ Hererî, *Hadâik*, 1/9.

²¹ Hererî, *Hadâik*, 1/237.

²² Hererî, *Hadâik*, 1/323, 240.

²³ Hererî, *Hadâik*, 1/222, 286.

daş dönemde ictimâî tefsir ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan Merâgî'nin *Tefsiru'l-merâgî* isimli tefsirine 100'e yakın yerde atıfta bulunmuştur.

3.1.2. Hadis Kaynakları

Hererî'nin, tefsirinde yer verdiği hadis kaynakları daha çok *Sahîh-i Buhârî* ve *Sahîh-i Müslim*'dir. Kütüb-i Sitte'nin diğer eserleri ve *Muvatta'* gibi hadis eserleri de müfessirin metin içinde atıfta bulunduğu hadis kaynaklardandır. Hadis kaynaklarından nakiller yaparken "*Buhârî*'de şöyle gelmiştir.", "*İbn Mâce* ve *Tirmizî*'nin bu konudaki rivayeti şöyledir."²⁴ "*Muvatta'*"da böyle yer almıştır."²⁵ gibi ifadeler kullanmıştır. Hadis nakillerinde çok kere hadisin senedine yer vermezken²⁶ bazen de hadisi senediyle birlikte getirmiştir.²⁷ Hererî, "bu hadis sahîhtir, ya da hasendir. Bu eser garîbtir ya da zayıftır." gibi ifadelerle, hadislerin sıhhatine dair de bilgi vermiştir.²⁸

3.1.3. Dil Bilim Kaynakları

Hererî, bazı garib kelimelerin açıklamasında birçok lügat kitabına müracaat etmiştir. Cevherî'nin (öl. 400/1009) *Sihâh*'i, Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhî'ti*, Zebidî'nin (öl. 1205/1791) *Tâcû'l-'arûs*'u başvurduğu başlıca lügat kitapları olmuştur. Gramer tahlillerinde genellikle kaynak vermese de zaman zaman Sibeveyhi, (öl. 180/796) Ferrâ (öl. 207/822) ve Ahfeş (öl. 215/830) gibi dil bilimcilerin eserlerine atıfta bulunmuştur.²⁹ Dil bilimsel izahlarda zaman zaman sarf ve nahiv kitaplarını da kaynak göstermiştir. Bu bağlamda ez-Zeccâcî'nin (öl. 337/949) *el-Cümel*'i,³⁰ Ebû'l- Bekâ el-'Ukberî'nin (öl. 616/1219) *el-Lübâb fi 'ileli'l-binâi ve'l-i'râb*'i³¹ ve İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (öl. 456/1064) *el-'Umde*'si³² en çok başvurduğu eserler olarak gözükmektedir.

3.1.4. Diğer Kaynakları

Nesihle ilgili konularda daha çok İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *en-Nâsîh ve'l-mensûh* isimli eserine atıfta bulunan Hererî, özellikle ehl-i kitaptan ve İsrail oğullarından bahseden ayetlerin tefsirinde zaman zaman Tevrât'ı da kaynak göstermiştir.³³ Tefsirinde elektrik, telefon ve benzeri bilimsel konu-

²⁴ Hererî, *Hadâik*, 1/41.

²⁵ Hererî, *Hadâik*, 1/46.

²⁶ Hererî, *Hadâik*, 1/161, 162.

²⁷ Hererî, *Hadâik*, 1/95.

²⁸ Hererî, *Hadâik*, 1/95.

²⁹ Hererî, *Hadâik*, 16/51, 120, 138, 179, 199.

³⁰ Hererî, *Hadâik*, 5/175, 176.

³¹ Hererî, *Hadâik*, 4/317.

³² Hererî, *Hadâik*, 1/414, 420.

³³ Hererî, *Hadâik*, 1/415.

lara da zaman zaman temas erden müellif, bu konularda dinî kaynakların dışında farklı kaynaklara da müracaat ettiği görülmüştür.³⁴

4. Hererî'nin Tefsir Yöntemi

Hererî, *Hadâik* tefsirinde seleften gelen ilmî birikimden ve çağdaş dönem tefsir anlayışından istifade etmiştir. Bununla birlikte kendine ait özgün bir yöntem oluşturmak için yoğun bir gayret göstermiştir. Ayetlerin tefsirinde öncelikle kendi özgün ifadeleriyle ve ilmî dirayetiyle yorumlama faaliyetini icra etmiştir. Ahkâm ayetlerinin tefsirinde kendi özgün görüşlerine çokça yer vermekle birlikte, dil bilimsel tahlillerde diğer kaynaklara fazla atıfta bulunmaması dikkat çeken hususlardandır. Hererî, kendi tefsir yöntemini şu sözleriyle açıklamıştır:

"Ayetler ve sûreler arasındaki anlam örgüsünü ve birbiriyle olan münâsebetini açıklayan, ayetlerin inîş sebeplerini nakleden, ayet terkiplerindeki kelime ve cümleleri gramer ve dil bilimsel açılardan izahlarını yapan, kelimelerin lûgat anlamlarını beyan eden, belâgatı ilgilendiren yönlerini bulup ortaya koyan bir tefsir yazdım."³⁵

Bu ifadeleriyle tefsirde izleyeceği yöntemin ip uçlarını veren Hererî, bu yöntemi sûrelerin girişinde ve anlam açısından bütünlük arz eden ayet gruplarında titizlikle uygulamaya çalışmıştır. Müellif, tefsirinin girişinde açıkladığı bu yöntemle bağlı kalarak her sûrede takip ettiği ana başlıkları şöyle sıralamıştır: Sûrenin girişi, sûreler ve ayetler arasındaki münâsebet, nüzul sebepleri, tefsir ve kıraat vecihleri, i'râb, tasrîf ile lûgat ve belâgat vecihleridir. Hererî, genel olarak tefsir ve yorumlarını bu başlıklar altında yapmıştır.

4.1. Sûreye Giriş

Bu başlık altında altı aşamalı bir seyir takip eden Hererî, sûre hakkında bilinmesi gereken genel bilgileri tefsir faaliyetine başlamadan anlatmıştır. Sûrenin ismini, mekkî ya da medenî oluşunu, harf, kelime ve ayet sayısını, sûrenin faziletini, mensûh ayetleri ve sûrenin konusunu özlü bir üslupla anlatmış ve bu bağlamda sûrenin kimliğini çıkarmaya çalışmıştır. Böylelikle okuyanın zihin dünyasında sûreyle ilgili tasavvurlar oluşturmaya çalışmıştır.

Hererî, birinci aşamada sûrenin ismiyle ilgili görüşlere yer vermiştir.³⁶ Sûrelerin isimlendirilmesinde farklı görüşlere de temas eden müellif, sûre isimlerinin tevkîfliliği ya da ictihâdîliği konusunda sahâbe ve tabînden ge-

³⁴ Hererî, *Hadâik*, 1/43; 4/167.

³⁵ Hererî, *Hadâik*, 1/9.

³⁶ Hererî, *Hadâik*, 1/43, 94; 4/166.

len rivayetlere temas etmiştir.³⁷ Bazı sûrelerin bilinen isimlerinin yanında diğer isimlerini de sıralamıştır.³⁸

İkinci olarak sûrenin mekkî ya da medenî oluşuna değinen Hererî, mukaddimede bu konuyla ilgili uzunca açıklamalar yaptığından, tefsirde sûrelerin mekkîliği ve medeniliğiyle ilgili çok detaylara dalmadan bilgi aktarmıştır. Bir sûrenin mekkî ya da medenî olduğunu sahabe ve tabiînden gelen görüşler doğrultusunda veciz bir üslûpla açıklamıştır.³⁹ İhtilafli konularda kendi tercihini ve özgün düşüncesini belirtmeyi de ihmal etmemiştir.⁴⁰

Sûrenin ayet, kelime ve harf sayısı ile ilgili bilgilere üçüncü aşamada yer veren Hererî, her sûrenin ayet, kelime ve harf sayılarını açıklamıştır.⁴¹ Örneğin "Nisâ sûresinin bazılarına göre yüz yetmiş beş, bazılarına göre yüz yetmiş altı diğerlerine göre de yüz yetmiş yedi ayet olduğunu, kelimelerinin üç bin kırk beş, harflerinin de on altı bin otuz olduğunu söylemiştir.⁴² Bu tür açıklamalara her sûrenin girişinde yer vermiştir.

Sûrenin faziletiyle ilgili görüşlere sûreye giriş kısmında yer veren Hererî, bu konuda varit olan hadisleri yeri geldikçe nakletmiştir. Fezâilü's-süver ile ilgili rivayetlerin sıhhati konusunda titiz davranan müellif, bazı zayıf ya da uydurma rivayetlere yer verse de sonunda rivayetin sahih olmadığını dair tembihte bulunmuştur.⁴³

Beşinci aşama olarak nesih konusuna yer veren Hererî, sûrelerin girişinde mensûh ayetlerle birlikte nâsîh ayetleri de zikretmiştir.⁴⁴ Bu işlemi bazı durumlarda sûre sonunda ele almıştır.⁴⁵ Mensûh ayet bulunmayan sûreleri "Bu sûrede mensûh ayet yoktur ve ayetlerinin tamamı muhkemdir." sözleriyle kayıtlamıştır.⁴⁶ Hererî, Kur'an'da neshi kabul eden alimler tarafında yer aldığı için mukaddimede nesih konusunu bütün detaylarıyla anlatmıştır.⁴⁷ Sûreleri nâsîh ve mensûh ayetler yönünden dörde ayıran Hererî,⁴⁸ "seyf ayeti" olarak bilinen Tevbe sûresinin 5. ayetinin, farklı sûrelerde yüz on dört ayetin hükmünü tamamen ya da kısmen neshettiğini savunmuştur.⁴⁹ Fakat müellif de dahil olmak üzere neshin varlığını kabul

³⁷ Hererî, *Hadâik*, 1/98.

³⁸ Hererî, *Hadâik*, 1/44, 45; 11/117; 24/470; 24/305; 32/144.

³⁹ Hererî, *Hadâik*, 1/94.

⁴⁰ Hererî, *Hadâik*, 1/43.

⁴¹ Hererî, *Hadâik*, 1/43.

⁴² Hererî, *Hadâik*, 5/367.

⁴³ Hererî, *Hadâik*, 1/92; 4/168; 31/370.

⁴⁴ Hererî, *Hadâik*, 4/162-165.

⁴⁵ Hererî, *Hadâik*, 6/370-374.

⁴⁶ Hererî, *Hadâik*, 22/74.

⁴⁷ Hererî, *Mukaddimetü't-tefsîr*, 116.

⁴⁸ Hererî, *Mukaddimetü't-tefsîr*, 124.

⁴⁹ Hererî, *Mukaddimetü't-tefsîr*, 126-128.

edenler bu konuda söz konusu ayetin etki alanını genişletmekte ifrat derecesine varmışlardır.⁵⁰

Hererî, sûre girişlerinde son aşama olarak bütün sûrelerde olmasa da bir kısmında sûrelerin içeriğini ve ana konularını maddeler halinde sıralamıştır.⁵¹ Böylelikle okuyucuların dikkatlerini sûrenin ana konuları üzerinde düşünmeye sevk etmiştir.⁵²

4.2. Sûreler ve Ayetler Arasındaki Münâsebet

Hererî'nin tefsirinde en çok üzerinde durduğu konuların başında, sûreler ve ayetler arasındaki anlam ve muhteva bütünlüğü ve münâsebetini tespit etmek yer almıştır. Kur'an-ı Kerîm'de tematik bir anlatım tarzı olmasa da birbiri ardına gelen sûreler ve muhteva bütünlüğü oluşturan ayetler, bazen ilk bakışta anlaşılabilir surette, bazen de çok detaylı incelemeler sonucunda ulaşılabilecek şekilde birbiriyle irtibatlıdır.⁵³ Bu anlam ilişkisini tespit etmek için metnin iç ve dış bağlamlarının bilinmesine, belâğatin incelemelerine ve edebî sanatlara vakıf olmaya muhtaçtır.⁵⁴

Hererî'nin sûreler ve ayetler arasındaki münâsebetin tespiti hususunda büyük bir uğraş verdiği görülmüştür. O münâsebet konusunu tefsirinde iki türlü açıklamıştır. Öncelikle bir sûrenin kendisinden önce geçen sûreyle olan mana ve muhteva ilişkisini anlatmıştır. İkinci aşamada da içerik açısından gruplandığı ayetler arasındaki münâsebeti göstermeye çalışmıştır. Sûre girişlerinde mutlaka o sûrenin bir önceki sûreyle olan münâsebetini beyan etmiştir. Hererî, bu konuyu "münâsebet" başlığı altında çok kere kısa ve öz bir şekilde değerlendirirken,⁵⁵ bazı sûrelerin girişinde de çok uzun açıklamalara yer vermiştir.⁵⁶ Daha sonra bir sûre içinde anlam bütünlüğü olan ayet grupları arasında da münâsebet konularını incelemiştir.

4.3. Esbâb-ı Nüzul Rivayetleri

Ayetlerin nüzul sebeplerini bilmek Kur'an'ı Kerîm'i anlamının en önemli vasıtalarından biri kabul edilmiştir. Hererî, mukaddimedede ayetlerin nüzul sebeplerini ve bu konuda bilinmesi gerekenleri etraflıca ele almıştır. Tefsirinde ayetlerin ya da sûrelerin nüzul sebeplerini anlatırken, rivayetleri öncelikle hadis kaynaklarından nakletmeyi tercih etmiştir. Bu konuda Taberî, İbn Ebî Hâtim ve Vâhidî gibi rivayet tefsirleri de Hererî'nin kaynak-

⁵⁰ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, Menâhilü'l-'irfân, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988) 2/237.

⁵¹ Hererî, *Hadâik*, 6/368-370.

⁵² Hererî, *Hadâik*, 5/368, 369; 13/300-304.

⁵³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 204; Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 11.

⁵⁴ Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 14-23.

⁵⁵ Hererî, *Hadâik*, 1/94.

⁵⁶ Hererî, *Hadâik*, 4/166-167.

ları arasında yer almıştır.⁵⁷ Sebeb-i nüzul rivayetlerinin sıhhatli kaynaklardan aktarılmasına dikkat eden Hererî, sahih senedin olmadığı durumlarda, sebebi nüzülü şek ifade eden “روي” ya da “قيل” gibi sığalarla aktarmıştır.⁵⁸

4.4. Tefsir ve Kıraat Vecihleri

Hererî, esas dirayetini ve ilmi vüsatını bu başlık altındaki açıklamalarında göstermiştir. Bundan önceki başlıklarda yaptığı açıklamalar, adeta bu bölümde yapacağı izahlara bir giriş mahiyetinde olmuştur. Bu bağlamda müfessir, ayetlerde geçen kelimeleri ve terkipleri teker teker açıklamaya çalışmıştır. Daha çok dirayet üslûbunu öne çıkaran Hererî, lüzumu halinde rivayetlere de başvurmuş, böylelikle karma bir yöntemle dirayet-rivayet dengesini kurmaya çalışmıştır.⁵⁹

Hererî, tefsirinde önceliği ayetin ayetle tefsirine vermiştir. Her fırsatta aralarında anlam ilişkisi olan ayetleri, birbirlerini tefsir edecek şekilde tefsirinde bir araya getirmiştir.⁶⁰ Hadisçi kimliğiyle de tanınan Hererî, özellikle ayetlerin iniş sebeplerini açıklamada, ahkâm ayetlerini izahta, mücmel kelimeleri beyanda, mutlak olanı takyit etmekte çok kere hadislere yer vermiştir.⁶¹ Genellikle naklettiği hadislerin kaynağına da atıfta bulunarak hadisin sıhhati konusunda da değerlendirmeler yapmıştır.⁶² Bazı ayetlerin tefsirinde özel başlıklar altında ilgili rivayetleri bir arada toplamıştır.⁶³

Hererî, sahabe ve tabiîn görüşleriyle de Kur'an'ı tefsir etmiştir.⁶⁴ Sahabe ve tabiînin görüşlerini tefsirde işe koşmak, müfessir için vazgeçilmez bir tefsir yöntemi olmuştur. Bu bağlamda İbn Abbâs, (öl. 68/687) Mücâhid, (öl. 103/721) Şa'bî, (öl. 104/722) Dahhâk, (öl. 105/728) Katâde (öl. 117/735) ve Suddî (öl. 127/745) gibi müfessirlerden gelen rivayetleri sıklıkla kullanmıştır. Kıraat vecihleri ve esbâb-ı nüzul başta olmak üzere daha birçok konuda tâbiîn görüşlerine yer vermiştir.⁶⁵

Tefsirinde kıraat vecihlerine her fırsatta değinen Hererî, ayetleri tefsir ederken kıraat farklılıklarına ve buna bağlı olarak farklı okunuşların sonucunda ortaya çıkan muhtemel manalara değinmiştir.⁶⁶ Kıraat ihtilaflarının olduğu ayetlerde kıraat-ı seba' imamlarının ve râvilerinin görüşlerine yer vermiş, bu görüşler içerisinden tercihler yapmıştır. Kıraatlerin sıhhati hak-

⁵⁷ Hererî, *Hadâik*, 4/304, 377.

⁵⁸ Hererî, *Hadâik*, 4/248-249.

⁵⁹ Hererî, *Hadâik*, 8/19; 16/21.

⁶⁰ Hererî, *Hadâik*, 4/176, 197.

⁶¹ Hererî, *Hadâik*, 5/23.

⁶² Hererî, *Hadâik*, 5/140.

⁶³ Hererî, *Hadâik*, 5/144.

⁶⁴ Hererî, *Hadâik*, 4/197, 229.

⁶⁵ Hererî, *Hadâik*, 1/415; 4/171; 6/161; 7/304.

⁶⁶ Hererî, *Hadâik*, 4/277.

kında da çeşitli açıklamalar yapmış, sahih, zayıf, şâzz ya da âhad olduklarını belirtmiştir.⁶⁷ Kırâat ihtilaflarıyla ilgili görüşleri daha çok Übey b. Ka'b, (öl. 19/640) Abdullah b. Mesûd, (öl. 32/653) Talha b. Ubeydullah, (öl. 36/656) Ali b. Ebî Tâlib, (öl. 40/661) Zeyd b. Sâbit, (öl. 45/665) İbn. Abbas (öl. 68/687), İbn Ömer (öl. 73/693) Enes b. Mâlik, (öl. 93/711)⁶⁸ gibi sahabe-den nakletmiştir. Aynı şekilde İbrâhim en-Nehâî, (öl. 96/714) 'İkrime, (öl. 105/723) Hasen el-Basrî, (öl. 110/728) gibi tabîinden ve el-Kisâî (öl. 189/805) Ebû 'Ubeyd (öl. 224/838) Zeccâc (öl. 311/923) İbn Ebî Hâtim (öl. 327/939), Ebû Cafer en-Nehhâs (öl. 338/949)⁶⁹ gibi tebe-i tabîin alimlerden de nakillerde bulunmuştur.⁷⁰

Hererî, özellikle yaradılış, Hristiyanlık ve Yahudilikle ilgili ayetlerin tefsirinde yer alan, kaynağı daha çok ehl-i kitap olan ve sahih kaynaklara dayanmayan isrâiliyat rivayetlerinde ihtiyatlı davranmıştır. Tefsirinde yer verdiği isrâiliyat türü haberleri, daha çok eleştirel bakış açısıyla değerlendirmiştir.⁷¹ Hererî, kıssaların geçtiği sûrelerde daha çok bunlardan çıkarılması gereken mesajlar ve alınması gereken ibretler üzerinde durmuştur.⁷²

Hererî, ilham, mükâşefe ve benzeri yollarla kalbe gelen manalarla Kur'an'ı tefsir etmek manasına olan işârî yorumlara kendi tefsirinde zaman zaman yer vermiştir. O bu konuda itidal yolunu tercih etmiş ve ayetlerin zahirî manalarıyla çelişecek işârî yorumlardan kaçınmıştır.⁷³

Ahkâmla ilgili ayetlerde fikhî izahlara detaylıca yer veren Hererî, öncelikle mezhep imamlarının konuyla ilgili görüşlerini aktarmış ve aralarından tercihte bulunmuştur.⁷⁴ Daha geniş malumat vermek istediği durumlarda özel başlıklar altında detaylı bilgilere yer vermiştir. Ahkâm ayetlerinin tefsirinde konuyla ilgili soru-cevap yöntemini de kullanarak izah ve tefsir alanını genişletmiştir. Hererî, ahkâm konusunda genellikle mezhepler üstü bir bakış açısıyla problemleri çözümlene yoluna gitmiştir.⁷⁵

İctimâî tefsire her fırsatta yer veren Hererî, modern dünyada Müslümanların karşılaştıkları sosyal hadiseler ve manevi buhranlara Kur'an perspektifinden çözüm önerileri sunmaya çalışmıştır.⁷⁶ Bu bağlamda kadın-

⁶⁷ Hererî, *Hadâik*, 4/226-227.

⁶⁸ Hererî, *Hadâik*, 16/ 20, 21; 17/11, 33.

⁶⁹ Hererî, *Hadâik*, 16/19, 20, 21, 23, 25, 26, 37, 196, 198, 204, 252, 305.

⁷⁰ Hererî'nin kıraat vecihlerini nasıl ele aldığıyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Muhammed Asım Özmen, "el-Herârî'nin *Hadâiku'r-Ravhi ve'r-rayhân fî Ravâbî Ulûmî'l-Kur'ân'ında Kırâat Tahlilleri (İsrâ ve Kehf Sûreleri Örneği)*", (Şanlı Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2020)

⁷¹ Hererî, *Hadâik*, 1/287.

⁷² Hererî, *Hadâik*, 1/325.

⁷³ Hererî, *Hadâik*, 20/213; 30/144-145

⁷⁴ Hererî, *Hadâik*, 7/139-142.

⁷⁵ Hererî, *Hadâik*, 4/161.

⁷⁶ Hererî, *Hadâik*, 4/338.

ların toplumdaki yerine değinmiştir. Müellif, itikâdî konuları değerlendirirken ehl-i sünnet bakış açısıyla hareket ederek fazla detaylandırmadan vermeye çalışmıştır.⁷⁷ Bu konuda zaman zaman farklı mezheplerden görüşlere de yer vermiştir. Daha sonra görüşler içinden tercihte bulunarak kendi görüşünü de açıklamıştır. Hererî, inanç konularına giren ayetlerin tefsirinde ibarenin ifade ettiği zahirî manaları öncelemiştir. Ayet metninin elvermediği bâtinî manalara ve öznellik taşıyan yorumlara meyletmemiştir.⁷⁸

4.5. İ'râb ve Gramer Tahlilleri

Hererî'nin tefsirinde üzerinde durduğu yöntemlerden biri de ayetleri gramer yani sarf ve nahiv açısından incelemesi olmuştur. Hererî, "İ'râb" başlığı altında ayetlerin gramer tahlillerini yapmıştır. İ'râb tahlilleri yaparken hiçbir kelimeyi atlamadan Kur'an'ın tamamını incelemiştir. İ'râbını açıklamadığı tek bir kelime kalmamıştır. Gramer konularını açıklarken dil bilim kaynaklarına fazla atıfta bulunmayan Hererî, sadece ihtilâflı yerlerde meşhur dil bilimcilerden nakillerde bulunmuştur.⁷⁹

4.6. Kelimelerin İştikâkı, Tasrîfi ve Lügat Manaları

Bu başlık altında ayetlerde yer alan kelimelerin etimolojik ve filolojik tahlillerini yapan Hererî, istikâk ve tasrîf konularına önem vermiştir. Özellikle m'utellât kabilinden olan isim ve fiillerin tahlilinde gerekli olan sarf kurallarının nasıl uygulandığını izah etmiştir.⁸⁰ Kelimelerin lügavî ve istilâhî manaları üzerinde durmuş, çeşitli tahliller yapmıştır. Filolojik izahlarda zaman zaman Arap şiiiriyle de istişhatta bulunmuştur.⁸¹

4.7. Belâgat Konuları

Hererî, tefsir ettiği ayet gruplarında son başlık olarak fesahat ve belâgat konularını ele almıştır. İ'râb ve gramer gibi bütün kelimelerde olmasa da önemli gördüğü bazı terkiplerde belâgat nüktelerini ve bediî sanatları özet halinde açıklamıştır. Takdîm, te'hîr, iltifat, kasır, îcâz, ıt'nâb mecaz çeşitleri istiâre ve muhassinât-ı bediîyye üzerinde durmuştur. Ayetlerdeki belâgat nüktelerini açıklarken Ebû Hayyân,⁸² Zemahşerî⁸³ ve Ebusuûd⁸⁴ gibi müfessirlerin tefsirlerine atıf yapmıştır.

⁷⁷ Hererî, *Hadâik*, 1/370; 28/250.

⁷⁸ Hererî, *Hadâik*, 4/36.

⁷⁹ Hererî, *Hadâik*, 1/152; 1/270.

⁸⁰ Hererî, *Hadâik*, 1/130; 12/201-202.

⁸¹ Hererî, *Hadâik*, 1/153.

⁸² Hererî, *Hadâik*, 4/32.

⁸³ Hererî, *Hadâik*, 1/244.

⁸⁴ Hererî, *Hadâik*, 4/323.

5. Âl-i İmrân Sûresinde Tefsir Yöntemini Uygulaması

Bundan önceki başlıklarda Hererî'nin tefsirinde takip ettiği yöntemi teorik olarak özetlemeye çalıştık. Bu başlık altında da onun tefsir yöntemini Âl-i İmrân sûresi bağlamında nasıl uyguladığını ortaya koymaya çalışacağız. Hererî, Âl-i İmrân sûresinin "sûreye giriş" kısmında sûrenin ismiyle ilgili herhangi bir açıklamaya yer vermeden doğrudan mekkî-medenî konusuna temas etmiştir. Bu bağlamda Âl-i İmrân sûresiyle ilgili şunları söylemiştir: "Bu sûre, hicretin dokuzuncu senesinde Medine'ye gelen Negrân Hristiyan heyetiyle yapılan görüşmeler esnasında nazil olduğu için ittifakla medenîdir."⁸⁵

Âl-i İmrân sûresinin ayetlerinin iki yüz, kelimelerinin üç bin dört yüz altmış, harflerinin de on dört bin beş yüz yirmi beş olduğunu kaydettikten sonra münâsebet konusunu ele alan Hererî, öncelikle bu sûrenin Bakara sûresiyle olan münâsebetini şöyle değerlendirmiştir:

"Bakara sûresi "*Sen bizim mevlamızsın/sahibimizsin, kafirlere karşı bize yardımını esirgeme*" niyazıyla sona erdiği için Âl-i İmrân sûresinde de kafirlere karşı Allah'ın inanana-lara nusretinin ne şekilde olacağı açıklanmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber Negrân Hristiyan heyeti karşısında kuvvetli delillerle mücadele etmiş, onların inançlarının batıl ve asılsız olduğunu ispatlamıştır. Âl-i İmrân sûresi Hristiyanların ilah olarak inandıkları Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın yaratılmış olduklarını haber vererek, onların ilah olamayacağını ispatlamıştır. Bakara Sûresinin son ayetlerinde icmâlî olarak anlatılan iman esasları, Âl-i İmrân sûresinde tafsilatlı bir şekilde anlatılmıştır."⁸⁶

Hererî, Âl-i İmrân sûresindeki iki yüz ayeti anlam ve muhteva açısından yirmi aşamada tefsir etmiştir. Her bir aşamanın başında bir önceki ayet grubuyla olan münasebetini de anlatmıştır. Müellif, Âl-i İmrân sûresinde yirmi bir yerde münâsebet konusunu ele almıştır.⁸⁷ Âl-i İmrân sûresinin tefsirinde dördüncü sırada nesih konusunu ele alan Hererî, bu sûrede beş ayetin mensûh olduğunu söylemiştir. Daha sonra mensûh ayetleri kendilerini nesheden ayetlerle beraber açıklamıştır.⁸⁸

Âl-i İmrân sûresinin 7. ayetinin tefsirinde muhkem-müteşâbih konusunu ele alan Hererî, bu kavramların lügavî ve ıstîlâhî anlamları üzerinde durduktan sonra Nisâ sûresinin 171. ayetini⁸⁹ müteşâbihe örnek vermiştir. Hz. İsa hakkında yanlış inançlarından ötürü Hristiyanlara reddiye olarak gelen

⁸⁵ Hererî, *Hadâik*, 4/166.

⁸⁶ Hererî, *Hadâik*, 4/166.

⁸⁷ Hererî, *Hadâik*, 4/247.

⁸⁸ Hererî'ye göre Âl-i İmrân sûresindeki mensûh ayetler beştir. Bunlar; 1. Âl-i İmrân 3/20. ayettir. Bu ayet, seyf ayeti olarak bilinen Tevbe Sûresi 9/5. ayetle mensûhtur. 2. Âl-i İmrân Sûresi, 3/86. ayettir. 3. Âl-i İmrân Sûresi, 3/87. ayettir. 4. Âl-i İmrân sûresi, 3/88. ayettir. Bu ayetler, Âl-i İmrân sûresi, 3/89 ayetle mensûhtur. 5. Âl-i İmrân sûresi 3/102. ayettir. Bu ayet Tegâbun sûresi 64/ 16. ayetle mensûhtur. Hererî, *Hadâik*, 4/167-168.

⁸⁹ يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته التي القاها الى مريم وروح منه فامنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله واحد سبحانه ان يكون له ولد له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله عكبا en-Nisâ, 4/171.

bu ayetin bağlamına dikkat çekmiştir.⁹⁰ Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen ayetindeki sebab-i nüzulün, Necrân Hristiyanları adına Medine'ye gelen heyetle yapılan görüşmeler ve tartışmalar olduğunu söyleyen Hererî, tartışmaların merkezinde tevhid inancı ve onların Hz. İsâ hakkındaki batıl inançları ve asılsız iddiaları olduğunu bildirmiştir.⁹¹

Âl-i İmrân sûresi bağlamında öncelikle Hz. Meryem'in doğumu ve Hz. Zekeriya'nın himayesinde büyümesiyle ilgili 33-37. ayetlerin tefsirinde isrâiliyat türünden haberlere yer veren Hererî, bu haberlerin asılsız olduğu üzerinde durmuştur.⁹² İsrâiliyatın kabulündeki esas ölçünün sıhhati biliniyor Kur'an'a ve Hz. Peygamberin sünnetine aykırı olmayanlar olduğunu söyleyerek her fırsatta isrâiliyatı reddeden tutumunu ortaya koymuştur.⁹³

Hererî, Âl-i İmrân sûresinde izaha muhtaç bazı kelimelerin sarf ve iştikak yönlerini açıklarken التورة والانجيل kelimelerinin iştikaklarıyla ilgili tahliller yapıp bunlar arasında tercihte bulunmuştur.⁹⁴ الفرقان⁹⁵ المناب⁹⁶ يسار⁹⁷ عون⁹⁸ gibi kelimelerin iştikak ve tasrifleriyle ilgili açıklamalara yer vermiştir.

Hererî, ayetlerin gramer ve i'rab tahlillerini yaparken cumhurun görüşlerinin yanı sıra nahiv imamlarının görüşlerine de yer vermiştir.⁹⁹ Hererî'nin tefsirinde i'râbı nasıl ele aldığını göstermesi açısından Âl-i İmrân sûresi 8. ayetindeki i'râb tahlilini görmek bu konuda bize bir fikir verecektir. Bu ayette ربا muzâf muzâf olup, nidâ cümlesi mukadder bir fiilin mekûlül-kavli olmakla nasb konumundadır. لا تزغ cumlesinde لا duâ makamında olup, تزغ meczûm muzari'dir. Fiilin fâili Allah'a rucû' eden müstetir zamirdir. مفلولنا mefûlüh bih olmakla mensûb olup izâfet terkididir. Cümlenin tamamı nidânin cevabı olmakla nasb makamındadır. بعد kendisinden önceki fiile bağlı olarak zarf olmakla mensûbdur. اذ muzâf ile muzâf ileyh arasında manası olmayan zâid harftir. هديتنا fiil, fâil ve mefûlden oluşan fiil cümlesi olup, muzâf ileyh olmakla mecrûrdur. لنا وهب vâv atif için olup هب emir sığası duâ makamındadır. Fâili Allah'a rucû' eden müstetir zamirdir. لنا câr ve mecrûr olup kendisinden önceki fiile bağlıdır. ما'tûf cümle nasb mahallindedir. من cer harfi, لندك sükûn üzerine mebnî, cer mahallinde mekan zarfı olup muzâftır. رحمة mefûl

⁹⁰ Hererî, *Hadâik*, 4/180.

⁹¹ Hererî, *Hadâik*, 4/169, 170.

⁹² Hererî, *Hadâik*, 1/287, 325; 13/ 300-303.

⁹³ Hererî, *Hadâik*, 4/281.

⁹⁴ Hererî, *Hadâik*, 4/193.

⁹⁵ Hererî, *Hadâik*, 4/193.

⁹⁶ Hererî, *Hadâik*, 4/193.

⁹⁷ Hererî, *Hadâik*, 5/97.

⁹⁸ Hererî, *Hadâik*, 5/329.

⁹⁹ Hererî, *Hadâik*, 4/236.

bih olmakla mensûbdur. *انت الوهاب* ان ismini nasb, haberini rafî' eden harftir. *ك* mahallî i'râbı nasb olan muttasıl zamirdir. *انت* tekit için zamir-i fasıldır. *الوهاب* haber makamında merfû' konumundadır. İsim cümlesi mekûlü'l-kavl olmakla nasb mahallindedir.¹⁰⁰

Hererî, *Hadâik* tefsirinde şiirle istişhâda önem vermiştir. Âl-i İmrân sûresinde şiiri nahiv kaidelerini ispat için getirdiği gibi¹⁰¹ garip bir kelimenin manasını ispat için ya da sarf kaidelerini ispat için de getirmiştir.¹⁰²

Tefsirinde belâgat konularına da yer veren Hererî, Âl-i İmrân suresinde takdîm, te'hîr, tenkîr, ta'rîf,¹⁰³ tekrâr,¹⁰⁴ iltifât¹⁰⁵ itnâb tekit, takrîr,¹⁰⁶ zamir yerinde ismi zâhir getirilmesi,¹⁰⁷ istiâre¹⁰⁸ mecâz-ı mursel¹⁰⁹ kinaye,¹¹⁰ mecâz çeşitleri¹¹¹ cinâs,¹¹² tûbâk/tezâd,¹¹³ mukâbele, cemi'¹¹⁴ ve tebkît gibi¹¹⁵ sanatların varlığına işaret etmiştir.

Hererî, Âl-i İmrân 3. ayette *نزل الكتاب* cümlesinde yer alan fiildeki kıraat farklılıklarına,¹¹⁶ 12. ayette *ستغلبون وتحشرون* fiillerinin kıraat-ı aşere imamlarından gelen farklı kıraat vecihleriyle anlam ve i'râb ilişkisine¹¹⁷ 13. ayette *يرونهم مثلهم* cümlesindeki fiilin kıraat vecihlerine¹¹⁸ değinmiştir. 27. ayette geçen *تخرج البيت* cümlesinde farklı vecihlerin manayı etkilemediğini,¹¹⁹ 36. ayette *والله أعلم بما وضعت* cümlesinde geçen *وضعت* fiilinde biri şâzz diğerleri sahih olmak üzere üç kıraat veçhinin olduğunu, ifade ettikleri muhtemel manalarıyla birlikte açıklamıştır.¹²⁰

Âl-i İmrân Sûresi 8, 31, 38. ayetlerin tefsirinde işârî yorumlarda zahîrî ve işârî manaları birlikte zikretmiştir.¹²¹ 142. ayetin tefsirinde ise ibadet ve

¹⁰⁰ Hererî, *Hadâik*, 4/191, 192.

¹⁰¹ Hererî, *Hadâik*, 4/361.

¹⁰² Hererî, *Hadâik*, 4/373; 5/222, 329, 342.

¹⁰³ Hererî, *Hadâik*, 4/221.

¹⁰⁴ Hererî, *Hadâik*, 4/271.

¹⁰⁵ Hererî, *Hadâik*, 4/272.

¹⁰⁶ Hererî, *Hadâik*, 4/272.

¹⁰⁷ Hererî, *Hadâik*, 5/47.

¹⁰⁸ Hererî, *Hadâik*, 5/48.

¹⁰⁹ Hererî, *Hadâik*, 4/245.

¹¹⁰ Hererî, *Hadâik*, 4/324.

¹¹¹ Hererî, *Hadâik*, 5/259, 331.

¹¹² Hererî, *Hadâik*, 4/222.

¹¹³ Hererî, *Hadâik*, 4/271.

¹¹⁴ Hererî, *Hadâik*, 4/351.

¹¹⁵ Hererî, *Hadâik*, 4/375.

¹¹⁶ Hererî, *Hadâik*, 4/172, 173.

¹¹⁷ Hererî, *Hadâik*, 4/200.

¹¹⁸ Hererî, *Hadâik*, 4/201.

¹¹⁹ Hererî, *Hadâik*, 4/254.

¹²⁰ Hererî, *Hadâik*, 4/277.

¹²¹ Hererî, *Hadâik*, 4/182; 4/262; 4/284, 285.

çalışma hayatındaki denge üzerinde durarak her türlü aşırılıktan uzak dengeli ve mutedil bir hayat tarzının olmasının üzerinde durmuştur.¹²²

Hererî, *Hadâik* tefsirinin farklı yerlerinde ictimâî tefsire yer vererek modern dönemin getirdiği ictimâî ve sosyal olaylara çözümler getirmeye çalışmıştır.¹²³ Âl-i İmrân sûresinde mubâhele ayeti olarak da anılan 61. ayetin tefsirini yaparken İslam toplumunda kadının rolüne ve kendilerinden nelerin beklendiğine temas ederken şunları söylemiştir:

“Hz. Peygamber Medine'ye gelen Hristiyan heyetle son görüşmeye giderken kendi heyeti içinde kadınlara da yer vermiştir. Allah Resulünün bu uygulaması kadınların da toplumu ilgilendiren konularda erkeklerle beraber yer alabileceklerini göstermektedir. Fakat asr-ı saadetten sonra İslam dünyasında kadınlar çoğunlukla hem dini konularda hem de toplumu ilgilendiren diğer problemlerin çözümünde erkeklerin yanında aktif olarak yer alamamışlardır. Kadınların çoğu ya şehirlerde günlerini gezinti, alışveriş ve israfa varan faydasız işler peşinde koşarak, ya da köy yerlerinde eğitimden ve toplumun problemlerinden habersiz bir halde ev işlerinde ya da ziraat işlerinde çalışmaktadırlar. Bu gibi ortamda büyüyen çocuklar da çok kere İslam ahlakından ve faydalı eğitimden uzak kalmaktadırlar.”¹²⁴

Bu durumun son dönemde değişmeye başladığını söyleyen Hererî, sivil toplum kuruluşlarının özellikle kadınların eğitim ve öğretim başta olmak üzere sosyal hayatı ilgilendiren konularda erkeklerle aynı haklara sahip olmalarının gerekliliğini savunduklarını söylemektedir. Fakat bu kuruluşların faaliyetlerini yürütürken dini hassasiyete riayet etmeleri gerektiği uyarısını da yapmaktadır.¹²⁵ Hererî, toplumu ilgilendiren sosyal problemlere Âl-i İmrân, 187. ayette de işaret etmiştir.¹²⁶

Hererî, Âl-i İmrân sûresinde, ahkâm ayetlerinin tefsirinde ibadetleri ve muâmelâtı ilgilendiren fikhî konulara da temas etmiştir. 97. ayetin tefsirinde “*Hacla İlgili Fikhî Hükümler*” başlığı altında haccın farz olması için gereken şartları izah etmiştir. Haccın farz olma şartlarından biri olan “istitâat/güç yetirme” konusunda mezhep imamlarının görüşlerini aktardıktan sonra, “binek ve yeterli miktarda azık” şartını açıklarken hacca gidecek kişinin pasaporta sahip olmak, uçak ve benzeri ulaşım vasıtalarıyla gidebilmek için bilet temin edebilmek, devletin kendisinden talep ettiği resmi evraka sahip olmak gibi şartları da yerine getirmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. Bu şartlara sahip olmayanlara hacın farz olmadığını söylemiştir.”¹²⁷

¹²² Hererî, *Hadâik*, 5/170.

¹²³ Demirci, *Tefsir Tarihi*, 238.

¹²⁴ Hererî, *Hadâik*, 4/338.

¹²⁵ Hererî, *Hadâik*, 4/338.

¹²⁶ Hererî, *Hadâik*, 5/314-315.

¹²⁷ Hererî, *Hadâik*, 5/24, 526.

Hererî, Âl-i İmrân sûresinin 130. ayetinin tefsirinde ribâ/fâizle ilgili uzunca izahlar yapmıştır. İslam hukukunda haramların bizatihi haram yani haramlığı kendisinden ve ligayrihî haram yani başka bir şey sebebiyle haram olmak üzere iki kısım olduğunu söylemiştir. Müfessir, günümüzde sıklıkla uygulanan fâiz karşılığında borçlanmak manasına gelen “ribe'n-nesîfe” yani borç faizinin birinci kısım haramlardan olup, ancak zaruret ve zorunluluk halinde mubah olabileceğini dile getirmiştir. O, bu değerlendirmesinden hareketle, Müslümanların ihtiyaç ve zaruret halinde faizli kredi almaları durumunda manevî sorumluluğun borcu verenin değil, alanın üzerinde olacağını savunmuştur.¹²⁸ Fakat bu ayetin nüzul ortamında, sahabenin Yahudilerden faizle malzeme alarak savaşa gitmeleri üzerine indiği, müfessirin gözünden kaçmıştır. Hererî, “ribe'l-fadl” yani alışveriş faizini de ligayrihî haramlar kategorisinde değerlendirerek bu tür faizli işlemleri de zaruret ilkesi dahilinde mübah olabileceğini açıklamıştır.¹²⁹

İtikâdî ve kelâmî tartışmaların Hererî'nin tefsirinde yer aldığını daha önce ifade etmiştik. Âl-i İmrân 103. ayetin tefsirinde, insanların ihtilaf ettiği konuları iki temel alana hasretmiştir. Bunlardan birincisi, topluma zarar vermeyen, aksine gelişmesine sebep olan kişisel anlayış ve kavrayışlardaki ihtilaflardır. Diğeri ise dinî konulardaki anlaşmazlıklar ve ihtilaflardır. Hererî, bu bağlamda dinî konularda kesin delile dayanmadan insanların kendi indî mülahazalarını topluma dayatmalarının yıkıcı bir etkiye sahip olduğunu söylemiştir. Böylesi bir tutumun müçtehit imamların yolu olmadığını, sonraki insanların kuru taklit ve asılsız iddiaların peşine düşerek takındığı bir tavır olduğunu söylemiştir. İnsanların özellikle inanç konularında birbirinden farklı ve birbirini suçlayan fırkalara ve mezheplere ayrıldığını sözlerine eklemiştir.¹³⁰

Hererî, Kur'an'da müteşâbih ayetlerin bulunmasının sebeplerinden birinin de insanların akıllarını kullanmak ve düşünmeye yönelmelerini temin etmek olduğunu bildirmiştir. Bu bağlamda nassları anlamada aklın yapıcı rolüne ve etkisine dikkat çekmiştir.¹³¹ Hererî, Âl-i İmrân sûresinin 55. ayetinin tefsirinde Hz. İsa'nın ahir zamanda yeryüzüne inmesiyle ilgili tartışmaları anlatırken, cumhurun görüşlerinin aksine Hz. İsa'nın her insan gibi vefat ettiğini, ruhunun Allah katında yüce makamlara yükseltildiği görüşünü savunmuştur.¹³²

¹²⁸ Hererî, *Hadâik*, 5/118.

¹²⁹ Hererî, *Hadâik*, 5/118.

¹³⁰ Hererî, *Hadâik*, 5/35.

¹³¹ Hererî, *Hadâik*, 4/184, 185.

¹³² Hererî, *Hadâik*, 4/332, 333.

Sonuç

Hererî, 20. yüzyılın ortalarında Etiyopya'nın Harar bölgesinde dönemin şartları ve imkanları dahilinde eğitimini tamamlamış ve kendini multidisipliner bir alim olarak yetiştirmiştir. Yirmi yılı aşkın eğitim yolculuğundan sonra yaşadığı coğrafyanın genç dimağlarına ilim, irfan ve güzel ahlak aşılamak için uzun zaman müderris olarak çalışmıştır. Ders halkasına dahil olan binlerce öğrenci, onun ilim ve irfanından istifade etmiştir. Yaşadığı bölgede çıkan iç karışıklıklar sebebiyle ülkesini terk etme zorunda kalarak Mekke'ye yerleşmiş ve ilmî çalışmalarını orada sürdürmüştür.

Arabî ve şerî ilimlerin birçok alanında onlarca eser kaleme almıştır. En önemli teliflerinden olan *Hadâik* tefsirini, dirayet ve rivayet üsluplarını birleştirerek klasik yöntemlerle telif etmiştir. Tefsirini yazarken çok yönlü kaynak kullanarak güncel yöntemlerden de istifade etmiştir. Tefsirinde kendinden önceki dönemlerde yazılan eserlerin ilmî tecrübe ve mirasından istifade ederek kendine özgü bir yöntem oluşturmaya çalışmıştır.

Hadâik tefsiri, 'ulûmü'l-Kur'an, tefsir usulü ve tefsir tarihiyle ilgili birçok konuyu da bünyesinde barındırdığı için ansiklopedik bir mahiyet arz etmektedir. Bu tefsiri okuyanlar başka kaynaklara başvurma ihtiyacı duymazlar. Ayetler ve sûreler arasındaki münasebetten farklı kıraat vecihlerine, i'râbdan belâgata, şiirle istişhaddan kelimelerin iştikâkına, lügavî tahlillerden neshe, itikâdî konulardan akhâma, içtimâî ve işârî tefsirden Kur'an'ın i'cazına kadar Kur'an'da murad-ı ilahinin insan gücü nispetinde bulunup ortaya çıkarılmasına yardımcı olacak konulara yer vermiştir.

Hererî, tefsirinde kendine özgü bir yöntem geliştirmiş ve sureleri genel olarak altı ana başlık altında incelemiştir. Bunlar, sûreye giriş, sûreler ve ayetler arasındaki münâsebet, nüzul sebepleri, tefsir ve kıraat vecihleri, i'râb, ve belâgat vecihleridir. Hererî, tefsirinde duygulardan ziyade insan aklına ve ruhuna hitap etmeye çalışmıştır.

Hererî, *Hadâik* tefsiriyle tefsir literatürüne çok büyük katkılar sunmayı başarmış bir müfessirdir. Onun tefsirini okuyan, farklı kaynaklardan elde edilmiş, sıhhatine güvenilir önemli bilgileri elde etmiş olur. Hererî'nin geçmişten gelen klasik ilmi anlayışa vukûfiyeti ve yaşadığı dönemin gelişmelerinden haberdar olması, kendisine geniş bir alanda her iki anlayış arasında analiz ve sentez yapma imkânı vermiştir. O, maziyle günümüz ilmî anlayışları arasında bir köprü görevi ifa etmiştir.

Kaynakça

- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım, 2010.
Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: MÜİFVY, 22. Basım, 2014.

- Gökkır, Necmettin. “Modern Türkiye’de Kur’an’a Yaklaşımlar” *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. 2 Cilt. ed. Mehmet Akif Koç-İsmail Albayrak. 2/187-222. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Hererî, Muhammed el-Emîn. *el-Kevkebu’l-vehhâc ve’r-ravdu’l-behhâc fî şerhi Sahîhi Muslim b. el-Haccâc*. 26 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Minhâc, 1. Basım, 2001.
- Hererî, Muhammed el-Emin. *Hadaiki’r-ravh ve’r-rayhân fî ravâbî ‘ulûmi’l-Kur’an*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Hererî, Muhammed el-Emîn. *Mukadimetü’t-tefsîr el-musemmât nüzüle kirâmi’d-diyfân fî sâhati Hadâiki’r-ravh ve’r-rayhân*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki’n-Necât, 1. Basım, 2001.
- Özmen, Muhammed Asım. “*el-Herari’nin Hadâiku’r-Ravhi ve’r-rayhân fî Ravâbî Ulûmi’l-Kur’ân’ında Kırâat Tahlilleri (İsrâ ve Kehf Sûreleri Örneği)*”. Şanlı Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2020.
- Polat, Fethi Ahmet. “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler” *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. 177-212. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru’l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Matbaatu’l-Menâr, 1. Basım, 1954.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: DİB Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru’l-Hadîs, 1. Basım, 1426/2005.
- Zürkânî Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü’l-irfân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1988.

**SON OSMANLI ÂLİMİ MUHAMMED EMİN ER
(Ö. 1434/2013) VE FIKIH ANLAYIŞI***
*The Last Ottoman Scientific Muhammed Emin Er
(Ö. 1434/2013) And His Understanding of Fıkıh*

Yusuf ŞEN

Doç. Dr., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim
Dalı. Bayburt / Türkiye
Associate Professor, Bayburt University Faculty of Divinity, Department of
Islamic Law. Bayburt / Turkey
ysen@bayburt.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-6795-0161

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Kasım / 3 November 2021
Kabul Tarihi / Date Accepted: 7 Aralık / 7 December 2021
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Yusuf Şen, “Son Osmanlı Âlimi Muhammed Emin Er
(Ö. 1434/2013) Ve Fıkıh Anlayışı”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi*, 14 (Kış) 2021: 133-149, doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1022294

* 27-28 Haziran 2021 tarihinde Ankara’da düzenlenen “İslam Medeniyetinde Âlim-2 Muhammed Emin Er”
Sempozyumunda sunulan bildirinin makale formatına dönüştürülmüş halidir.

Öz

Osmanlı medrese geleneğiyle yetişen Muhammed Emin Er 1910 yılında Diyarbakır'ın Çermik kazasının Külüyan (Kalaç) köyünde dünyaya gelmiş, 1434/2013 yılında Ankara'da vefat etmiştir. O İslâmî ilimlerde zirveye ulaşmış, birçok eser telif etmiş, yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Muhammed Emin Er bir fakih olarak fikh-ı bâtınla fikh-ı zâhir-i şahsında toplamıştır. İtikâdî konuların dışı yansıması olan fikhın insan hayatında şekillenmesinin sünnete uygunlukla olabileceğini düşünen Muhammed Emin Er, selef-i sâlihine uymanın titizliği içerisinde fikhî yaşamaya çalışmıştır. Muhammed Emin Er, İmam A'zam Ebû Hanîfe'nin "Kişinin lehinde ve aleyhinde olan hükümleri bilmesidir" şeklinde açıkladığı fikhın tarifini, hayatında tatbik ederek göstermiştir. Fikhın fûrû ve usul konularında oldukça mâhir olan Muhammed Emin Er konuştuklarının fikhî referanslarını söyler, tatbikin ruhsat yönüyle değil, azimle olması gerektiğini belirtti. Kendisine sorulan fikhî sorulara delilleriyle cevap verirken ihtiyatı, aile birlikteliğini, yerine göre maslahatı ve bu konularda selef-i sâlihinin metodunun takip edilmesi gerektiğini tavsiye ederdi. Fikhın ibâdet ve muâmelât alanlarında uyulması gereken konulara önem vermiş ve bu konuları günah olup olmaması cehetiyle ele almıştır. Muhammed Emin Er gerçek bir fakih olarak dinin iman, amel ve ihsan boyutunu öğretmeye çalışırdı. Fûrû fikhî delilleriyle anlatması yanında hüküm istinbâtında aslı delillerle birlikte istidlâl önem verirdi. Bu makede Muhammed Emin Er'in fikh anlayışı ve temel yaklaşımları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Emin Er, Fikh-ı zâhir, Fikh-ı bâtın, Azîmet, İhtiyat.

Absract

Muhammed Emin Er, who was raised in the Ottoman madrasah tradition, was born in 1910 in the Külüyan (Kalaç) village of the Çermik district of Diyarbakır. He died in 1434/2013 in Ankara. He reached the top in Islamic sciences, authored many works and raised hundreds of students. Muhammed Emin Er, as a jurist, gathered fiqh-ı bâtın and fiqh-ı zâhir-i in person. Muhammed Emin Er, who thinks that fiqh, which is the reflection of the religious issues to the outside, can be shaped in human life in accordance with the Sunnah, tried to live fiqh with the meticulousness of obeying his predecessor. Muhammed Emin Er demonstrated the definition of fiqh explained by Imam A'zam Abu Hanîfa as "Knowing the judgments that are in favor of and against the person" by applying it in his life. Muhammed Emin Er, who is very knowledgeable about fiqh and procedural issues, mentions the fiqh references of what he speaks and stated that the application should be done with determination, not in terms of license. He recommended that he should follow precaution, family unity, maslahat according to its place and the method of the salaf al-sâlihi in these matters while answering the legal questions asked to him with his evidence. In addition to telling Fûrû fiqh with its evidences, he gave importance to the quotation along with the original evidences. In this article, Muhammed Emin Er's understanding of fiqh and its basic approaches are emphasized.

Keywords: Muhammed Emin Er, Fiqh-i zâhir, Fiqh-i bâtın, Azîmet, İhtiyat

Giriş

Allah emir ve yasaklarını peygamberler aracılığıyla insanlığa göndermiştir. Tarih boyunca birçok peygamber gelmiş, peygamberlik sürecinin son halkası peygamberimiz Muhammed Mustafa (s.a.v) olmuştur. Peygamberlerin tebliğ görevlerini üstlenen âlimler kendi zamanlarında Allah'ın dinini, etrafındaki insanlara tebliğ etmiş, anlattıklarını Hz. Peygamberin örneğinde yaşayarak toplumun manevi mimarları, peygamberin vârisleri olmuşlardır. Allah'ın gönderdiği din evrensel ve kıyamete kadar geçerlidir. İslam'ın evrensel olması hükümlerinin belirli sabiteler etrafında zamana ve

yere göre değişiklik göstermesi anlamındadır. İnsanların ihtiyacına, gelişen ve değişen şartlara göre hükümlerin değişmesi İslam'ın evrensel olma özelliğindedir. Allah buyruklarını iman, İslam ve ihsan boyutunda kullarına göndermiş, insanların Allah'ın dinine inanması iman, hükümlerinin tatbik edilmesi İslam ve bütün iki alanın içselleştirilmesi onun ihsan boyutunu oluşturmuştur. Allah'ın son dini İslam'ın, iman, amel ve ihsan boyutuyla yaşanması, dünya ve ahiret saadetinin bir gereğidir.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden biri olan Muhammed Emin Er hayatı boyunca dinin iman, İslam ve ihsan boyutunu yaşamaya çalışmış ve insanlara tebliğ etmek için adeta hayatını vakfetmiştir. 1910 yılında Diyarbakır'ın Çermik kazasının Külüyan (Kalaç) köyünde doğan ve "Miryânî" lakabıyla tanınan aileye mensup olan Muhammed Emin, Cumhuriyet sonrası "Er" soyadını almıştır. Büyük şahsiyetlerden biri olan Er, tefsir, hadis, fıkıh, dil, mantık, bedî', beyan ve meânî gibi dinî ilimlerde mahir olan çok yönlü bir âlimdir.¹ Bu yönlerinden biri olan ve üzerinde duracağımız konu onun fıkıhçılığı ve fıkıh anlayışıdır. Er, dini, Şâri'in muradına göre anlamaya çalışmış, zâhiren ve bâtinen dini yaşamaya gayret etmiş, içinde bulunduğu topluma örnek olmuştur. Cibril hadisinde² ifade edilen dinin yaşama dâir yönü olan İslam'ın rükünleri onun hayatında ihtiyatla uygulanmıştır. Yazdığı eserlerde iman, İslam ve ihsan temelinde fıkıh ilmine bakmış, fıkıhın temel konularını bu perspektiften değerlendirmiştir. Er "sizin hayırlınız kendisini gördüğünüzde Allah'ı hatırlatan kişidir"³ anlayışında bir âlim olarak fıkıh; imanın yaşama akseden yönü olarak algılamış, âlimde iman-amel bütünlüğü varsa fakih olabileceğini vurgulamıştır. Usulden fūrûa, ibadetlerden muâmelâta kadar firesetle, ihtiyatla, azimetle, her hak sahibine hakkının verilmesiyle, maslahat-mefsedet anlayışıyla, zâhir ve bâtını birleş-

¹ İbrahim Halil Er, *Son Osmanlı Âlimi Muhammed Emin Er* (Ankara: Muhammed Emin Er Derneği Yayınları, 2014), 12.

² Cibril hadisi diye bilinen olay şu şekilde rivayet edilmiştir: "Bir gün Resûlullah'ın (s.a.s.) yanında bulunduğumuz sırada yanımıza, elbisesi bembeyaz, saçları siyah bir zat çıkageldi. Üzerinde yolculuk eseri görülüyor, bizden de kendisini kimse tanıyordu. Peygamber'in (s.a.s.) yanına oturdu ve dizlerini onun dizlerine dayadı. Ellerini de uylukları üzerine koydu ve: "Ya Muhammed! Bana İslam'ın ne olduğunu söyle" dedi. Resûlullah (s.a.s.): "İslam; Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in de Allah'ın Resûlü olduğuna şahadet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı vermen, Ramazan orucunu tutman ve gücün yeterse Beyt'i hac etmendir" buyurdu. O zat: "Doğru söyledin" dedi. Babam dedi ki: "Biz buna hayret ettik. Zira hem soruyor hem de tasdik ediyordu." "Bana iman ne olduğunu söyler misin?" dedi. Resûlullah (s.a.s.): "Allah' a, Allah'ın meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve ahiret gününe inanman, bir de kadere, hayrına şerrine inanmandır" buyurdu. Yine: "Doğru söyledin" dedi. O zat: "Bana ihsanın ne olduğunu söyler misin?" dedi. Resûlullah (s.a.s.): "Allah'a O'nu görmüşüm gibi ibadet etmendir. Çünkü her ne kadar sen onu görmüyorsan da o seni muhakkak görür" buyurdu. O zat: "Bana kıyametten (ne zaman kopacağından) haber ver" dedi. Resûlullah (s.a.s.): "Bu meselede kendisine sorulan, sorandan daha çok bilgi sahibi değildir" buyurdular. "O halde bana alametlerini söyler misin?" dedi. Peygamber (s.a.s.): "Cariyenin kendi sahibesini doğurması ve yalın ayak, çıplak, yoksul koyun çobanlarının bina yapmakta birbirleriyle yarış ettiklerini görmendir" buyurdu. Babam dedi ki: "Bundan sonra o zat gitti. Ben hayli bir süre bekledim. Sonunda Allah Resûlü bana: "Ya Ömer! O soru soran zatın kim olduğunu biliyor musun?" dedi. "Allah ve Resûlü bilir" dedim. "Gerçekten o, Cibril'di. Size dininizi öğretmeye gelmişti" buyurdular. (Müslim, İman 1)

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvî'nî İbn-Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/1378, Zühd 4.

tirerek hareket etmiş, eserler kaleme almıştır. Bu çerçevede kendisinden istifade ettiğimiz Er'in fıkıh anlayışının bilinmesi ve sonraki nesillere aktarılması son derece önemlidir.

1. Fakih Olarak Muhammed Emin Er

Fakih, *dinde bilgi ve şuur sahibi olmak, iyi anlamak, Kur'an konusunda bilgi sahibi olmak* ve *din âlimi* gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu anlamlara ilaveten hadislerde fakihin dünyaya düşkün olmaması, Allah'tan korkması, sabırlı olması, insanları Allah'tan ümit kestirmemesi gibi özelliklere sahip olması gerekmektedir. Buna göre fakih, *anlayışlı, şuurlu din âlimi*⁴ veya *takva sahibi din âlimi, ulu'l-emr* ve *müçtehid* gibi anlamlara gelmektedir. Bu çerçevede Hz. Peygamber döneminden itibaren fakihin farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.⁵ Kısaca, fakih dini en ince ayrıntılarına kadar bilen, takva sahibi, müçtehid olan kimsedir.

Muhammed Emin Er'in fakihlik yönünün tespiti için önce onun bu konudaki düşüncelerinin ortaya konulması gerekir. Er, "*Allah bir kimsenin hayrını murat ederse onu dinde fakih kılar*"⁶ hadisini açıklarken "O kulu dinde âlim yapar. O âlim olan kişide bildiği ile amel ederse o zaman o fakih olabilir. Bir kul bildiği ile amel ettiği zaman Allah ona bilmediklerini öğretir. İnsanlar ilmi öğrendiği halde amel etmiyorsa buna fakih denmez ancak âlim-i fâsık denilir. İlmi şeytan da biliyor ama ona fayda vermiyor. İlmi amel etmek içindir. Ama o ilimle kişi amel etmeyince o zaman o ilmin faydası yerine sahibine zararı olur, o ilim onun aleyhine olur." açıklamasını yapmıştır.⁷ Fakih olmanın yolunun öğrendiği ilimle amel etmesi olduğu anlaşılmaktadır.

Er, fıkıh ne demektir? Sorusunu şu şekilde açıklamıştır: "Fıkıh bir şeyi bilmek, daha sonraları 'şariat ilmini bilmek' şeklinde daraltılmıştır. Fakihlere göre fūrûu ezberlemek, hakikat ehline göre ilimle ameli birleştirmek demektir." "Her şeyin bir direği vardır dinin direği de tevakkuftur yani dinde fıkıh derinliğine sahip olmaktır." der.⁸ Fıkıh, *hayır ilmi, hikmet, en üstün ibadet şekli, dinde derinleşme* anlamındadır. Er, âlimlerden alıntılarla fıkıhın Müslüman hayatında ne denli önemli bir ilim olduğuna işaret eder. Hakikat ehlinin yaklaşımı ilimle amelin birleşimi olduğunu vurgular. Fıkıhın konusu mükellefin fiilleridir. Fıkıhın gayesi dünya ve ahiret mutluluğudur.

Er'e göre, teorik bilginin tek başına bir anlam ifade etmediği, amelle bütünleştiğinde bir değeri olduğu anlaşılmaktadır. Dini konuları tahlil etmesi,

⁴ Ebû İshak b. İsa b. Sevre Tirmîzi, *Sünenü't-Tirmîzî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), İlim 19.

⁵ Hayreddin Karaman, "Fakih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/126.

⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374/1955) İmâret 175.

⁷ Muhammed Emin Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, ed. Nejdî Berber (Ankara, 2009), 106.

⁸ Muhammed Emin Er, *Fetvalar-Akîde, Kelam ve Fikhî Meselelere Dair* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2005), 51.

fıkıh ve fıkıh ilmine yaklaşımı onun bu konuda nasıl bir âlim olduğunun ip uçlarını vermektedir. Onun fakihliği, hikmetin gereklerine sahip olarak, dini en ince ayrıntılarına kadar bilip yaşayarak, insanlara ümit aşılacak ve ihtiyatı elden bırakmamak şeklindedir.

2. Fıkıh İlmine Bakışı

Muhammed Emin Er ilim tahsilinin hükmünü ele alırken ilimleri farz, mendup, haram olup olmadığı tartışılanlar, mekruh ve mübah olanlar şeklinde tasnif etmiştir. Bu ilimler içerisinde fıkıh ilmine ayrı bir yer vermiştir. Er, fıkıh ilminin konumunu açıklamış, farz olan ilimler arasında değerlendirmiştir. Çünkü fıkıh ilmi insanın tüm hayatını kuşatan bir ilim olduğunu yaşantısıyla göstermiştir. Özellikle insanların kendi meslekleri ve amelî faaliyetleri ile ilgili fikhî hükümleri bilmelerinin farz olduğu inancındadır. Mesela; ticaretle uğraşan kişinin bu konudaki hükümleri ve ticari meseleleri bilmesi gerekir. En azından yaptığı ticarete harama düşmeden bilgi sahibi olmalıdır. Evlenen kişinin nikâhla ilgili konuları ibadet etmesi gereken kişinin de ibadet konularını bilmesi gerekir.⁹ Usûl-ü fıkıh konularından olan âmm-hâss, nass ve zâhiri bilmek, tefsir ve hadis ilimlerinin aletleri olarak farz-ı kifâyedir.

Müslüman âlimler hicri ikinci asrın sonlarından itibaren ilimlerin oluşmasında büyük gayret sarf etmişlerdir. Özellikle fıkıh ve kelam konularında çabaları ve bu minvalde kaleme aldıkları eserleri tarihi bir mirası oluşturmaktadır. Hatta ilimlerin tasnifinde Cibril hadisine bağlı olarak sınıflandırmalar yapılmıştır. Er, fıkıh ilmini bu sınıflandırma içerisinde değerlendiren son dönem âlimlerdendir. Ona göre selef-i salihin asrında ilim, itikâdî, fikhî ve ahlâkî olarak bir araya getirilerek mütalaa edilirdi. Daha sonraki zamanlarda bu ilimler ayrılarak değerlendirildi. Cibril hadisi bağlamında iman; ilm-i tevhid ve akâidden ibarettir. İslâm; zâhirî fıkıhdır. İhsan; ahlak, bâtinî fıkıh, tasavvuf demektir.¹⁰ Bu tasnif Er'in de ifade ettiği gibi selef-i salihinden sonra ortaya çıkmıştır. Er, her ne kadar bu tasnife işaret etse de ele aldığı konuları fıkıhla ilgili olanları ayrı değerlendirirse de onun yaşantısı bu ilimlerin bütününe içerecek şekilde olduğunu söylemek, kanaatimizce yanlış olmayacaktır.

Er, fakihlerin Kitap, Sünnet ve icmadan elde edikleri ve pek çok fer'î meseleyi üzerine bina ettikleri külli kaidelerin olduğunu belirtir.¹¹ Ona göre bu külli kaidelerin en temelinde şunlar bulunmaktadır: “*Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir.*” “*Şek ile yakın zâil olmaz.*” “*Bir şeyin bulunduğu hal üzere kalması asıldır.*” “*Berâet-i zimmet asıldır.*” “*Yakîn ile sabit olan şey, ancak yakîn ile ortadan kaldırılabilir.*” “*Aslanan ademdir (var olmayıştır).*”

⁹ Muhammed Emin Er, *Allah Katında Din*, çev. Abdulvahhab Öztürk (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2005), 15-21.

¹⁰ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 89.

¹¹ Er, *Fetvalar-Akîde, Kelam ve Fikhî Meselelere Dair*, 52-63.

“Bir emr-i hadisin akreb-i evkâtına izafeti asıldır.” “Eşyada aslolan ibâhadır.” “Meşakkat teysiri (kolaylaştırmayı) celbeder.” “Zarar izâle olunur.” “Âdet muhakkemdir.” “Bir içtihad, başka bir içtihadla ortadan kaldırılamaz.” “Helal ile haram bir arada olunca, haram galip gelir.” (Muhallil ile muharrim içtima edince muharrim galebe eder.) “İmamın, raiyye, yani tebea üzerindeki tasarufu maslahata menuttur.” “Şüpheler hadleri düşürür.”¹² Er, fikhın birçok hükümlerinin bu kaideler üzerine bina edildiğini eserlerinde zikretmiştir.¹³ Zaman zaman sorulan sorulara fetvalar verirken bu kaidelerden bahsetmiştir. Özellikle fikhın üzerine bina edildiği şu kaidelerle ilgili güncel örnekler verir: “Şek ile yakın zâil olmaz.” “Zarar izâle olunur.” “Meşakkat teysîri (kolaylaştırmayı) celbeder.” “Âdet muhakkemdir.” Bazı fakihlerin bu dört maddede “Bîr işten maksat ne ise hüküm ona göredir.” maddesini eklediklerini ifade eder.¹⁴

Er’in en temel külli kaideler olarak ifade ettiği bu kaideler Mecelle kaideleridir. Her biri naslara ve icmaya dayanmaktadır. Bu kaideler diğer Mecelle kaidelerinin adeta bir özeti mahiyetindedir. İbadet ve diğer muâmelât konularında kolaylık sebepleri olarak, yolculuk, hastalık, ikrah, unutkanlık, cehâlet, kusur ve zorluğu zikretmiştir. Özellikle muâmelât alanında hayatı kolaylaştırma adına havâle, şirket, vekâlet, müzâraa, müsâkat ve mudâra gibi akitlerin meşru olduğunu belirtmiştir. Tarihi süreçte gelişen ve değişen insan hayatı farklı zorluklarla karşılaşmış, yaşanan zamana göre insanların ihtiyaçları değişmiştir. İnsan zamanla hazırlar arasındaki akitlerden gâibler arasındaki akitlere ihtiyaç duymuştur. Bu akitler temelde insan hayatını kolaylaştırmak için meşru kılınırken bu temelde yeni akit türlerine her geçen gün ihtiyaç duyması yönünde gelişim devam etmektedir. İnsanın yaşamıyla ilgili fikhî sorunların genel fikh kaideleri çerçevesinde çözüm bulması ve insanın dünya ve ahiret mutluluğunu sağlaması aynı zamanda fikh ilminin konusudur. Er’in ele aldığı bu külli kaideler, onun fikh alanındaki ihtiyatla amel etmesinin sebeplerinden bazılarıdır.

3. Muhammed Emin Er’in Fıkıhla İlgili Bazı Eserleri

Er’in İslâmî ilimlere dair farklı hacimlerde yüzden fazla eseri bulunmaktadır. Bu eserlerden birçoğu henüz basılmamıştır. Eserlerinin önemli bir kısmı fıkıhla ilgili olup bu eserlerden bazıları şunlardır. Aşağıda birkaçının isimlerini zikrettiğimiz eserler farklı konular içermekle birlikte fıkha dair bilgiler verdiğinden bu kapsamda değerlendirilmiştir.

1. *el-Hucetü’l-Dâmiga alâ men Yec’alü Talaka’s-Selâsi Vâhide*.¹⁵

2. *Hulâsatu’l-Meram fi Hukuki’l-İslâm*.

¹² Bu ve benzer maddeler için bk.; Mecelle md. 2, 4, 5, 8, 16, 17, 36, 58.

¹³ Muhammed Emin Er, *Mecmûatü’r-resâil* (Dimaşk: Dâru’l-Endülüs, 2010), 485-497.

¹⁴ Muhammed Emin Er, *Câmiu’l-mutân ed-dirâsiyye* (Dimeşk: Silsiletü’l-Endülüs, 2008), 404-405.

¹⁵ Bu risalede üç boşamanın, bir boşamanın veya boşamanın hiç gerçekleşmediği durumlar delilleriyle birlikte anlatılmaktadır.

3. *Tenbihu'l-Fâtın 'ale'l-fıkhı'l-Batın.*
4. *Nasru'l-Eimme fi Hükmi Teallümi'l-Ulumi'l-Muhtelif.*
5. *el-Fetâvâ el-Kulyâniyye fi'l-mühimmâti'd-Diniyye.*
6. *el-Kâvlu's-Savâb fî Zebâihi Ehli'l-Kitâb.*¹⁶
7. *Risale fî'l-Luhûm ve'l-Ecbân el-Müstevrede.*
8. *Risâle fî'l-Ferâz.*
9. *Risale fî'l-Kebâir.*
10. *Mecmûatü'r-resâil.*

Mecmûatü'r-resâil, yukarıda bazılarını zikrettiğimiz *Tenbihu'l-Fâtın 'ale'l-fıkhı'l-Batın*, *Hulâsatu'l-Meram fi Ma'rifeti'l-İslâm. el-Hukuku'l-zevcıyye, el-Kâvlu's-Savâb fî Zebâihi Ehli'l-Kitâb, Teshîlü'l-merâm fî beyâni'n-nusubi ve'l-keffârâti bi'd-derâhimi ve'l-ğırâm*¹⁷ gibi risaleleri içerir. Yaklaşık sekiz yüz sayfadan oluşan çeşitli konulara dair risalelerinden oluşur.

11. *Güncel Meselelere Dair Sorular.*¹⁸

İslam dini ile ilgili farklı konulara yönelik olarak sorulan sorular ve cevaplardan oluşur. Bu eserde fıkıhın ibâdât, muâmelât ve ukûbât konularıyla ilgili sorular ve cevaplar bulunmaktadır.

12. *Allah Katında Din.*¹⁹

"*Allah Katında Din*" isimli eser iman, İslam ve ihsan konusunda yazılmıştır. Zâhirî ve bâtınî büyük günahlardan bahsetmektedir. Cibril hadisinin detaylı olarak ele alındığı bir çalışmadır. İbadetler, muâmelât ve ukûbât konularıyla ilgili büyük günahları açıklamıştır. Er, bu çalışmasında fıkıh konularına tasavvuf perspektifinden bakarak ayet ve hadisler başta olmak üzere delilli olarak açıklamalar yapmıştır.

13. *Fetvalar-Akîde, Kelam ve Fıkhî Meselelere Dair.*

Fıkıh İlminin meselelerine dair sorulara verilen cevapları içerir. Bu eser, taharet, namaz, oruç, zekât, hac, nikâh, talak, yemin ve adaklar, hadler, cihad, şirketler, vakıf, alım-satım, karz, kaza, şahitlik, davalar, sulh, hibe icare, ikrah, hacr, gasb, kısmet, müzâraa, müsâkât, zebâih, udhiyye, yasak ve mubahlar, avlanma, rehin, cinayetler, vasiyetler, helaller ve haramlar hilâfet konuları hakkında sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşur.²⁰ Verilen cevaplarda mutlaka delilleri, hangi muteber fıkıh kitabında ifade edildi-

¹⁶ Muhammed Emin Er, *Teshîlü'l-merâm fî beyâni'n-nusubi ve'l-keffârâti bi'd-derâhimi ve'l-ğırâm* (Dimeşk: Dâru'l-Endülüs, 2010), 645.

¹⁷ Şer'î, örfî olan ölçü ve tartı birimleri güncel hesaplamalarla Hanefî ve Şâfiî mezheplerine göre verilmiştir.

¹⁸ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 106.

¹⁹ Er, *Allah Katında Din*, 215-220.

²⁰ Er, *Fetvalar-Akîde, Kelam ve Fıkhî Meselelere Dair*, 318-334.

ği açıklanmış ayrıca fakihlerin o konudaki görüşlerine de atıfta bulunulmuştur.

14. *Câmiu'l-mutûn ed-dirâsiyye*.

Sekiz risaleden oluşmaktadır. Bunlar alet ilimlerinden sonra *el-Verdu's-sad' fi ilmi'l-vad'*, *ed-Dürrü'l-ayân fi ilmi'l-istiâre ve'l-beyân*, *el-Lübâb fi ilmi'l-münâzara*, *ve'l-âdâb*, *Ğaysü'r-rebî' fi ilmi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, *Avnü'r-Raûf fi ilmi usûli'l-fikh ve'd-Din ve't-tasavvuf* isimli başlıklardan müteşekkildir.²¹ Bu risaleler her biri ayrı çalışma konusudur. Türkçeye tercüme edilen eserleri de bulunmaktadır.²²

4. Fıkıh Anlayışı

Muhammed Emin Er'in fıkıh anlayışını ve güncel fikhî meselelere yaklaşımını kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplarda görmek mümkündür. İbadâttan muâmelât konularına kadar verilen cevapları delilli olarak, şüphelerden uzak ve ihtiyata göre cevaplandırmıştır. Fıkıh usulünün konularını açıklarken fikhın kaynaklarının kitap, sünnet, icma, kıyas²³ ve istidlal olduğunu belirtmiş, tercih ve içtihat konuları üzerinde durmuştur.²⁴ Müctehidin bir meselede taklitte bulunmadan tercihte bulunabileceğini belirtmiştir. Fıkıh Usulü'nün hüküm teorisi, delil, hüsn-kubuh ve ibaha, Kitab'ın tanımı, delalet şekilleri, zâhir, müevvel, mücmel, müfessir ve nesih gibi konular üzerinde durmuştur. Er, eserlerinde ikinci temel delil olan sünnetin bağlayıcılığını açıklamıştır. Haberden ve râvinin şartlarından bahsetmiştir. İcma ve kıyas konularını ve diğer ferî delilleri, *tam istikrayı* istidlal konusunda ele almıştır.²⁵

Er, "Kişi bildiği ile amel ederse fakih olur. Öğrenilen bilgilerle amel edilmezse bunun vebali ve sorumluluğu bulunmaktadır."²⁶ sözüyle kişinin, fûrû fıkıh konularında elde ettiği sahih bilgilerle amel etmesi gerektiğini açıklamıştır. Usulcünün ortaya koyduğu kaidelerle elde edilen fûrû fıkıh hükümleri, amelle birleştiğinde kişiyi dinde daha anlayışlı hale getirir. Böylelikle tahkiki imanın ameli gerektirdiği anlayışı tezahür etmiş olur. Er'in fıkıh anlayışını yansıtmaya açısından birçok örnek hatıramız bulunmakla birlikte bazı örnekler onun fıkıh anlayışını daha somut hale getirecektir. "Bir gün ikindi namazını kılacağız. Abdest aldı çoraplarını giyerken Hanefilere göre çorapları giymek zinetir. Bu sebeple namaz çoraplı olarak kılınır." dedi. "Ey Ademoğulları her mescide gidişinizde güzel elbiselerinizi giyin." ²⁷ayetini hatırlatmıştı.

²¹ Er, *Câmiu'l-mutûn ed-dirâsiyye*, 5.

²² Muhammed Emin Er, *İslam'a Giriş* (İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015); Muhammed Emin Er, *Dört Mezhebe Göre Namaz Risalesi* (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017).

²³ Er, *Fetvalar-Akâide, Kelam ve Fikhî Meselelere Dair*, 51.

²⁴ Er, *Câmiu'l-mutûn ed-dirâsiyye*, 367-410.

²⁵ Er, *Câmiu'l-mutûn ed-dirâsiyye*, 367-404.

²⁶ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 9.

²⁷ Araf 7/31.

Er, bankacılık işlemlerinde faiz şüphesi olan kredi kartlarının kullanımının caiz olup olmamasıyla ilgili bir soruya “biz bu meseleye “lâ takrabû” (yaklaşmayın) kabildinden bakıyoruz. Allah Hz. Âdem’e “Bu ağaçtan yemeyin” dememiş, “Bu ağaca yaklaşmayın” buyurmuştur.²⁸ Dolayısıyla biz de ona yaklaşmayın diyoruz. Zira her an faize düşme tehlikesi vardır.²⁹ Er’e göre şüphelerden kaçınarak amel edilmesi önemlidir. “*Helâl bellidir; haram da bellidir. İkinin arasında ise birtakım şüpheli şeyler vardır ki insanların çoğu bunları bilmezler. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve ırzını (namus ve haysiyetini) korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse, harama düşmüş olur.*”³⁰ hadisini açıklayarak şüphelerden uzak olarak azimetle amel edilmesine işaret etmiştir. Ancak azimetle amel etmek mi yoksa ruhsat ile amel etmek mi evlâdır? Sorusuna şu cevabı vermiştir: Hz. Peygamber’in ruhsat olsun diye yaptığı birçok davranışları bulunmaktadır.³¹ O bir gazvede Ramazan ayında orucunu bozdu. Bunu gören ashab-ı kirâmdan bazıları orucunu bozarken bazıları da bozmadı. Peygamber efendimiz orucunu bozmayanlara asi dedi. Mademki Peygamber efendimiz ruhsatı yapmıştır, bizim (böyle ruhsat verilen durumlarda) azimete uymamız uygun değildir. Her iki şekilde de Hz. Peygamber’e uymak uygun olanıdır. Kişi bilgiçlikten uzak durmalıdır.”³² ifadesiyle ruhsatların da yerine göre uyulması gerektiğini açıklamıştır.

Er, havâic-i asliye konusunda sorulan bir soruya şu cevabı verir: “İnsanlar zamanımızda havâic-i asliyeden olduğunu zannettikleri bazı şeyler konusunda yanılmaktadırlar. Havâic-i asliye demek: “Onsuz yaşamak mümkün olmayan şeylere havâic-i asliye denir. Çamaşır makinaları, buzdolabı vs. havâic-i asliye değildir. İnsanlar binlerce sene evvel bunlarsız yaşıyorlardı. Yine otomobillere bazıları “havâic-i asliyedendir” demişler. Bazı insanlara otomobil havâic-i asliyeden olmuştur. Eskiden de bazılarının merkep ihtiyacı olurken bazılarının ihtiyacı olmuyordu. İhtiyacı olanlara havâic-i asliyeden oluyordu. Bugün de bunun gibi. Bugün birçok kişinin asli ihtiyacı olmadığı halde sahip olduğu mallarını hesap ettiğimizde, havâic-i asliyeden olmayan malları nisabı geçiyor ve zenginler sınıfına giriyor. Biz böyle diyoruz. Ama bazı müftüler buzdolabı, çamaşır makinası vs. havâic-i asliyeden sayabiliyorlar. Fakat tarif yaptığımız gibi. Eskiden bu bolluk yoktu masraflar çok azdı insanlar çok az bir şey ile idare edebiliyorlardı. Hatta ben bir kişiye misafir oldum, onun tek bir yatağı vardı. Ben o zaman onüç yaşında idim. Karı koca bir yastıkta yattılar. Ben de onların ayak ucunda yatmıştım. Böyle hâller Peygamber efendimiz zamanında da vaki olmuştur. Bugün çok lüzumsuz şeyler havâic-i asliyeden kabul ediliyor. Bu gibi

²⁸ Bakara 2/35.

²⁹ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 27.

³⁰ Müslim, Musâkât 107.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) Edeb 80; Müslim 6,7,8; İlim 7.

³² Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 39.

havâic-i asliyeden fazla eşyası olanlar: Başkasından zekât kabul etmemelidir. Fitresini vermeli, değerli malı varsa (tarla vs.) satıp hacca gitmelidir. Kurbanını da kesmelidir. Ama parası yok değerli malı da yok ise o zaman kurban ona düşmez. Ama tersi olursa vaciptir. Madem böyle varlıklardır, kurban kesmelidir. Kişi zenginlerden sayıldığını bilmelidir. Ama bu varlıklarından başka nisâba ulaşan varlığı yoksa zekât vermesi gerekmemektedir. Çünkü evlerine aldıkları ticaret için olmadığından dolayı bu metalar (eşyalar) zekât hesabına katılmazlar.”³³ Er, bu açıklamalarıyla güncel fıkıh problemlerine duyarsız kalmamış, geçmişle günümüzü karşılaştırarak içtihatlarında bulunmuştur. Er, Ehl-i kitabın kestiği hayvanların etinin hangi şartlarda helal olduğunu,³⁴ üç talakın bir talakta meydana gelmesini,³⁵ fıkhıta ölçü birimlerini³⁶ çeşitli risalelerinde açıklamıştır.

5. Muhammed Emin Er’in Fıkh-ı Zâhir Fıkh-ı Bâtın Anlayışı

Muhammed Emin Er, fıkhı ikiye ayırmaktadır. İnsanın zâhiri ile ilgili olana fıkh-ı zâhir, bâtını ile ilgili olana ise fıkh-ı bâtın demiştir. Fıkh-ı zâhir, ibadetler, muâmelât, münâkahât, muhakemât ve ukûbât ile ilgili hükümlerdir. Fıkh-ı bâtın ise tasavvuftur.³⁷ Er, klasik fıkıh sistematığı içerisinde bulunan muâmelât konularından olan muhakeme hukuku hükümlerini ayrıca muhakemât başlığı altında değerlendirmiştir.

Amel-i salih, zâhirî ve bâtinî tüm hayırlı işleri kapsamaktadır.³⁸ Er, ilm-i bâtınla ilm-i zâhirin hangisinin üstün olduğu sorusuna cevaben ilm-i bâtın’ın daha üstün olduğunu belirtmiştir. İlm-i bâtın, Allah’ı bilmeyi, tanımayı ve O’na iman etmeyi gerektirir. İlm-i zâhir ise, dünya ve insanlar arasında meydana gelebilecek konularla ilgili fetvaları içerir.³⁹ Zâhirle bâtını değerlendirirken âlim kişiyi örnek verir. Âlim zâhir ilimlerde farz ve farz-ı kifaye ilimleri bilen aynı zamanda onlarla amel edendir. Öğrenilen ilimlerin zâhiren tatbikinin de gerekli olduğu görüşündedir.⁴⁰ İman ve salih amel Kur’an’da beraber zikredilir. Bir insanda iman varsa ameli gerektirir. Her defasında açıklamalarında bu hususa dikkat çekmiştir. Er, yaşantısıyla ve özellikle sünnete uygun ibadet hayatıyla bunu göstermiştir. Müslümanı diğer inanç guruplarından ayıran özelliğın namaz olduğunu belirtir. Namazın hiçbir halde terkedilemeyeceğini çeşitli örneklerle açıklar. Doğum yapan bir kadının üzerine farz olan bir ibadeti göz işaretiyle kılması gerektiğini ifade eder. Müslüman namaz kıldığı halde kıldığı namaz onu kötülük-

³³ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 63.

³⁴ Muhammed Emin Er, *el-Kavlü’s-savâb fî zebâihi Ehli’l-kitâb* (Dımaşk: Dâru’l-Endülüs, 2010), 501-515.

³⁵ Muhammed Emin Er, *el-Huccetü’-d-dâmiğa fî raddi ‘alâ men ce’ale talâki’selâse vâhîde* (Dımaşk: Dâru’l-Endülüs, 2010), 549-633.

³⁶ Er, *Teshilü’l-merâm fî beyâni’n-nusubi ve’l-keffârâti bi’d-derâhimi ve’l-ğırâm*, 645.

³⁷ Er, *Mecmûatü’r-resâil*, 163.

³⁸ Er, *Mecmûatü’r-resâil*, 200.

³⁹ Er, *Mecmûatü’r-resâil*, 436.

⁴⁰ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 35.

lerden alıkoymuyor ise o namazı makbul değildir.⁴¹ Çünkü namaz insanları kötülükten alıkor. İnanan her Müslümanın inandığını dışa yansıtması hayatında tatbik ederek yaşaması onun için son derece önemlidir. Er, yaşantısıyla talebelerine ve yaşadığı topluma bunu göstermiştir. “Bir kötülük gördüğünüzde onu elinizle düzeltiniz. Ona gücünüz yetmiyorsa dilinizle, ona da gücünüz yetmiyorsa kalbinizle buğz ediniz. Bu da imanın en alt seviyesidir”⁴² sözünü uygulamaya çalışmıştır.

Fıkıhî âdeta zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırmış, bâtınî fıkıhî emredilenler ve nehyedilenler olarak açıklamış, nehyedilenleri “batınî büyük günahlar” başlığında ele almıştır. Bu başlıkta yaklaşık 66 büyük günahtan bahsetmiştir. Fıkıhın konusu olan amelleri de “zâhirî büyük günahlar” başlığı altında ele almıştır. Temizlik, namaz, zekât, oruç, hac, kurban, yiyecekler, alışveriş, nikâh, düğün, kadınlarla iyi geçinme, talak, ric’î talak, îlâ, iddet, cinâyetler, büyü, asîler, yöneticiler, mürtedlik, hadler, cihad, eman (koruması altına alma), yarış ve müsabakalar, adak, kadılık, şahidlik, davalar vb incelemiş ve bu konulardaki büyük günahları açıklamıştır. Bu konuları ele alırken Cibril hadisini her zaman düşünerek amel etmiştir.⁴³ İman, İslam, İhsan, Takva, Tezkiye üzerinde durarak bunların dayandığı prensipleri de Tevbe, Zühd, Uzlet, Nefisle mücadele, Tevekkül, Sabır, Rıza, Havf ve Reca, İhlas ve Şükür olarak açıklamıştır. Takva ve Tezkiye’yi dini tatbik etme usulü olarak belirtir. İman nedir? İslam nedir? İhsan nedir? Konusunu insanlara açıklamak için tam kırk yılını verdiğini söylemiştir.⁴⁴ Bunun için yurt içi ve yurt dışı yolculuklar yapmış birçok insanın şüphelerden kurtulmasını sağlamış hatta bazı kişilerin İslam’la şereflenmesine vesile olmuştur.

Er, zâhir ve bâtın ilişkisini temizlik örneğiyle şu şekilde açıklar: “Namazın ikinci farzı necasetten taharettir. İnsan bedeninde ve namazını kıldığı yerde necaset olmayacaktır, temiz olacaktır. Bu da ancak abdest almakla ve gerekli temizliği yapmakla yerine getirilir. Ulema-i bâtın’a göre (tasavvuf âlimlerine göre) taharet-i azâ (bedenin temizliği) gibi taharet-i kalb (kalbin temizliği) de gerekmektedir. Göz, kulak, dil, el, ayak, ferç, karın yedi tanedir. Bu organlardaki manevi kirlilerin temizlenmesi su ile yapılamaz. Bunları da temiz tutmak gerekmektedir. Bu azalarımızın temizliği onları günahlardan korumakla olur. Azaların temizliği: Göz ile harama bakılmaması, kulaklarla haramın dinlenilmemesi, dil ile gıybet, küfür, malâyani sözler konuşulmaması, el ile zulüm yapılmaması, ayakla haram olan işlere gidilmemesi, zina edilmemesi, haram lokma yenilmemesi *taharet-i azadır*. Bir de taharet-i kalb vardır. Kalbin temizliği ise; riya, (gösteriş), kibir (kendini ve yaptığın amelleri üstün görme), uçup (kendini beğenmek, başkalarını hor görmek), hased (kardeşinin elindeki nimeti çekememe), tûlu emel (bitmeyen istek)

⁴¹ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 41.

⁴² Müslim, İman 78.

⁴³ Er, *Allah Katında Din*, 93-179.

⁴⁴ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 6.

gibi insanı ahiret hayırlarından uzak tutan, günahlara ve gaflete sokan hastalıklardan arınmaktır. İşte insan hem bedenini hem maneviyatını böylece temizler ise en makbûl temizliği, abdesti böylece almış olur. Bir düşünsene gayr-i müslimler de dış temizliğini çok güzel yapıyor. O zaman Allah sırf dış temizliği yaptı diye ondan razı olur da onu sever mi? Allah Teâlâ ayeti kerimesinde temizlenenleri sevdiğini söylerken; iç ve dış temizliği gerçekten yapanları seviyor. Dünya hayatında bile insanlar dışı temiz olup içi pis koşmuş olan şeyi sevmeyiz. Pekalâ insan bu misalleri kendi nefsi için düşündüğünde, temizlenmemiş iç âlemi ile namaza durursa, Allah katında hâlinin ne olduğunu aklına hiç getirmeyebilir mi? Nasıl insan pis elbiselerle sultanının önüne çıkamaz ise Cenab-ı Allah'da bizim dış ve iç âlemimizi görüyor. Onları temizlemeden onun huzuruna çıkmamamız gerekir."⁴⁵ Er, iç âlemin temizliğinin ancak tövbe ile gerçekleşeceğini ifade eder.

Er'e göre İslam-iman ilişkisi, insanın içi ve dışı gibidir. İnsan sahip olduğu inancı amelleri ile dışarı yansıtmaktadır. İnanç ameli gerektirir. Esasında kendisi sağlam bir imana sahip olarak fıkıhın inceleme konusu yaptığı zâhirî amelleriyle, takva ve hikmetle âlim portresinin örnekliğini ortaya koymuştur.⁴⁶ Ona göre İmanın şartları, İslam'ın rükünlerini yerine getirmeyi gerektirdiğinden her fakihin özelliklerinden birinin bu olması gerektiğini belirtmiştir.

6. İhtiyat İlkesiyle Amel Etmesi

En sağlam ve en güvenilir olanı benimsemek, bir şeyi korumak, kollamak, sarmak, kuşatmak, dikkatli ve tedbirli olmak gibi anlamlara gelen⁴⁷ ihtiyatın İslam hukukçuları tarafından birçok tanımla yapılmıştır.⁴⁸ Muhammed Emin Er, bu tanımlardan hangisini benimsemiştir? Hangisini fikhî hayatında delil almıştır? Soruları bağlamında yaklaşmak daha doğru olacağı kanısındayız. İhtiyat iki delilden en kuvvetlisiyle amel etmektir.⁴⁹ İhtiyat nefsi günaha düşmekten korumaktır.⁵⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye ise şöyle bir tanım yapmıştır: Aşırılığa kaçmadan haddi aşmadan ve noksanlık da yapmadan sünneti takip etmek, Rasûlullah'ı ve ashabının yolundan gitmek ve bu konuda istiksâ⁵¹ ve mübâlağa göstermektir.⁵² İz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) vera'ı ihtiyat olarak tanımlamış ve şöyle demiştir. "Vera' mükellefin, şüpheye düşüren şeyi terkedip şüpheye düşürmeyen şeye yönelmesidir." "Şüpheden

⁴⁵ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 67.

⁴⁶ Er, *Allah Katında Din*, 71.

⁴⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab* (Beirut: Dâru's-sadr, ts.).7/279

⁴⁸ Ali İhsan Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 19-20.

⁴⁹ Kemâluddîn Muhammed b. Abdolvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1932), 208.

⁵⁰ Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Âlemü'l-kütüb, 1987), 32.

⁵¹ Bir şeyi eksiksiz yapmak anlamındadır.

⁵² el-Cevziyye Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım, *er-Rûh* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1975), 2/256.

uzak kalan dinini de korumuş olur.”⁵³ İslam hukukçuları tarafından farklı şekillerde tanımlanan ihtiyat Er’in ihtiyat anlayışında şüphelerden kaçınma olarak tezahür etmiştir.

Er’e göre ihtiyat ilkesi fetva usulünde oldukça önemlidir. Fetvanın *müftâ bihe* göre verilmesi asıdır. Fıkıhî bir konuda farklı içtihatlar olabilir. Bunlardan hangisine tâbi olunacaktır? Veya verilen fetvaların hangileriyle amel edilecektir? Er, bu sorulara cevap verirken delili en kuvvetli olana veya en kuvvetli kavle uyulması gerektiğini söyleyerek fetva konusunda ihtiyatlı davranılmasına işaret etmiştir.⁵⁴

Er, fetvaların her İslâm âlimine sorulamayacağını belirterek insan fetva sorulacak makamı çok titizlikle seçmelidir. “Şayet işinin ehli olmayan birine fetva sorulduğunda fetvayı veren mesuliyeti üstüne alır ve günahkâr olur. Soran da aynı günahı yüklenir. Neden çünkü ehlini bulup sormamıştır. Şayet işin ehline fetva sorulmuş ise soran mesuliyetten kurtulur. Makbûl olan azimet ile amel etmektir. Şüpheli şeylerde fetva vermek câiz olmuyor. Bazıları “fakihler tarafından vekâletim var, ona dayanarak fetva veriyorum” diyor. Peki, onlara hangi fakih vekâlet vermiş belirli değil. Bu konuda çok dikkat edilmesi gerekir.”⁵⁵ Muhammed Emin Er hem fetva soran, *müstefî*’nin hem de *müftî*’nin fetva konusunda hassasiyet göstermesi gerektiğini belirtirken ihtiyatla davrandığı anlaşılmaktadır. Şüphelerden kaçınarak, azimetle amel edilmesinin gerekliliğini de vurgularken ihtiyatı ön planda tutmuştur.

Er, yaşantısında ve fetvalarında ihtiyata, Hz. Peygamber’in “helal açıktır, haram açıktır.” hadisi bağlamında önem vermiştir. Hükümleri açık olanların dışında şüpheli alan vardır ki bu alana ihtiyatla yaklaşmıştır. Şüphelerin aslında bir imtihan vesilesi olduğu bilincinde olmuştur. Derslerinde ihtiyatla hareket etmesinin sebepleri üzerinde düşünürken faydaların elde edilmesi, zararların defedilmesi ilkesi bağlamında şöyle demişti: Dünya ve ahiret saadetini temin için Allah’ın yap dediklerini yapmalıyız, yapma dediklerini yapmamalıyız.⁵⁶ Er’in bu yaklaşımı yararların elde edilmesi için Yaraticı’nın emirlerine uymanın, zararların ortadan kaldırılması için de yasaklarından kaçınmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Er’in ihtiyatla hareket etmesi genel amaçlara ulaşmak için bir vesile konumundadır. Çünkü bu konuda görüş beyan eden İslam hukukçularının genel kanaatleri de bu yöndedir.⁵⁷ Er de İslam fıkının tüm alanlarında bu düşünceyle amel

⁵³ İzzuddîn Abdülazîz b. Abdusselâm İbn Abdisselâm, *Kavâidü’l-ahkâm fî mesâlihî’l-enâm* (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 1990), 2/199.

⁵⁴ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 58.

⁵⁵ Er, *Güncel Meselelere Dair Sorular*, 62-63.

⁵⁶ Muhammed Emin Er, bu yaklaşımla emir ve nehiy konusuna işarette bulunarak, bunun ne derece önemli bir konu olduğunu sohbetlerinde açıklamıştır. Allah’ın rızasının, dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmanın, bu iki hususta olduğunu her defasında vurgulamıştır.

⁵⁷ Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali İbnü’s-Subkî, *el-Eşbâh ve’n-Nazâir*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1991), 1/111.

etmiştir. Yapılması gereken iki şeyden en faydalı olanı tercih etmiş, yapılmaması gereken iki şeyden de hiçbirini yapmamakla her ikisinden uzak kalmıştır.⁵⁸ Örneğin iki kaynaktan en güçlü olanı delil almıştır. Yine mübah ve mendup olan iki işte daha sevaplıyı tercih etmiştir. Kaçınılması gereken mekruhtan harama kadar hepsinden kaçınmış, mendup ve vacip olanların hepsini yaparak bütüncül yaklaşmıştır. Yani herhangi bir mesele mendupla farz olmak arasında mütereddit bulunursa ihtiyat o meselenin gerekli olduğuna hükmetmeyi gerektirir. Çünkü bu mesele Allah katında farz ise zaten mükellef Allah'ın istediği amacı gerçekleştirmiş olur. Şayet mendupsa yine sevaba nail olur ve aynı zamanda farzı işlemekle de ayrıca sevap kazanır.⁵⁹ Mefsedet konusunda da Er ihtiyatla hareket etmiştir. Bununla ilgili İzz b. Abdisselâm şu örneği verir: Temiz ve kirli elbiselerin veya temiz ve kirli kapların karışması durumunda ihtiyaten her ikisinin kullanılmaması ihtiyaten mefsebetten kaçınmaktır.⁶⁰

Er'in mezhep içi yaklaşımlarına şu örnek verilebilir: Mezhep imamı olarak önce Ebû Hanife'nin sonra öğrencilerinden Ebû Yusuf'un sonra İmam Muhammed'in eğer bunlardan bir görüş yoksa İmam Züfer'in ve Hasan b. Ziyad'ın görüşlerinin tercih edileceğini belirtmesi onun ihtiyatla yaklaşımındandır. Aleyhi *amelü'l-ümme* (ümmetin günümüze kadar uygulaya geldiği amel buna göredir), *bihi yüftâ* (buna göre fetva verilir), *bihi ne'huzu* (bununla amel ederiz ve delil olarak alırız), *aleyhi'l-fetvâ* (fetva buna göredir), *aleyhi'l-amel* (bu içtihadı göre amel edilir), *el-eşbeh* (doğruya en çok benzeyen), *el-ahvat* (ihtiyata en uygun olanıdır) vb kavramların önemini vurgulayan Er, kamuya dönük içtihatlarında bu hassasiyeti göstermiştir.⁶¹

İhtiyatla hayatını şekillendiren Er'in yaşantısına baktığımızda bir dindinlik olduğuna şâhit oluruz. O'nun teenni ile hareket etmesi, sorulan sorulara cevap vermede aceleci olmadığı görülür. Bunun böyle olmasının temelinde ihtiyatlı davranmasının olduğu kanaatindeyiz. Çünkü dinin hayata aktarılması Hz. Peygamber'in hayatını yaşamakla mümkündür. Er'in ihtiyatla amel etmesi, dinin kaynaklarını tam olarak bilmesi, şüpheli şeylerden kaçınması, ihtiyatlı davranması, ruhunu tırmalayan ve rahatsızlık veren şeylerden uzaklaşması demektir. Er'in ihtiyat fikhini kendi metodu olarak kullanmasının sebeplerinden biri kanaatimizce onun toplum içindeki konumu sebebiyledir. Ankara'daki yaşamında şâhit olduğumuz kadarıyla onun ders halkasına onlarca belki yüzlerce talebe katılmıştır. Kendi evinin bir medrese olması yanında farklı mekanlarda dersler vermiştir. Halktan, ilmiye sınıfından, yurt içi ve dışından gelenler ve onunla iletişim halinde olanlar onun tanınmasını sağlamış toplum nazarında önemli bir yer edinmiştir. Bu durum onun ihtiyatla amel etmesini gerekli kılmıştır. Çünkü dini

⁵⁸ Er, *Fetvalar-Akîde, Kelam ve Fikhî Meselelere Dair*, 57-58.

⁵⁹ İbn Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, 2/200.

⁶⁰ Örnekler için bk. İbn Abdisselâm, *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, 2/202.

⁶¹ Er, *Fetvalar-Akîde, Kelam ve Fikhî Meselelere Dair*, 74.

yaşama konusunda topluma örnek olan âlimler kendilerine güvenilirliği korumak zorundadırlar. Âlimlere duyulan güvenin zedelenmemesi, önemlidir. Bunun yolu da şüphelerden uzak durarak ihtiyatla amel etmek, hatta azimetlere sarılmaktır. Böyle bir kanaate varmamızın temelinde onun hayatını şekillendiren anlayışı bulunmaktadır. Her zaman nasihatlerinde sabrı tavsiye etmiştir. “İnsanlar seni taşa tutsalar ve her türlü saldırıda bulunsalar bile ses çıkarmamayı kendi nefsimizde geliştirene kadar sabırlı olmalısınız” derdi. İlim öğrenmeye sabır, zorluklara sabır, Allah’ın rızasını kazanmada sabır, ibadetlerde sabır, azimetlere sabır şeklinde açıklamalarda bulunurdu. Muhammed Emin Er’in ihtiyata yaklaşımı İbn Subkî’nin de belirttiği gibi “bazen menfaatin elde edilmesi, bazen de mefsedetlerin giderilmesi için yapılması”şeklindedir.⁶²

Sonuç ve Öneri

Muhammed Emin Er ilim ve hikmet sahibi olarak son dönem Osmanlı âlimlerinden biridir. Hayatı boyunca dini tam anlamıyla yaşamaya ve tebliğ etmeye çalışmıştır. Onun fakihliği ve fıkıh anlayışı, günümüz dünyasına örnek mahiyetindedir. Genellikle dinin azimetlerini içeren hükümlerine uyması ve yaşaması, ona göre fetva vermesi bu konularda ihtiyatlı davranmasındandır. Mezhebi görüşü, *müftabihe* tabi olması şeklindedir. Fıkıhî meseleleri inceler fakihlerin çoğunluğunun benimsediği ve Hz. Peygamber’den tevârüs eden Ümmet-i Muhammed’in yapa geldiği konuları tercih ederdi. Bu anlayışla ibadet hayatından muâmelât hayatına kadar her konuda şüphelerden kaçınmış, ihtiyatlı davranmış, güvenli bir dini hayat yaşamaya özen göstermiştir.

Güncel fıkıhî meselelere dair görüşlerinde de gerekli hassasiyeti göstermiş, Şâri’in maksatlarına uygun olarak azimet ve ihtiyattan ayrılmamıştır. Yaşadığı hayatın zorluklarına bağlı olarak geçmişle günümüzü mukayese ederek değerlendirmiş, üzerinde düşünülmesi gereken bazı içtihatlarda bulunmuştur. Örneğin havâic-i asliye konusunda bugün ihtiyaç olan bazı malların aslî ihtiyaçlardan olmadığını belirtmiştir.

Zâhir ve bâtın fıkıh anlayışı ile fıkıhın konusu olan amellerin imana bağlı olarak şekillendiğini, iman, amel ve ihsan boyutuyla yaşayışıyla göstermiştir. İlimlere ve fıkıha bakış açısı bu çerçevede gerçekleşmiştir. Müslüman hayatında fıkıh ilminin öğrenilmesinin farz-ı ayn olduğunu belirten Er, kendi içtihatlarında İslam Hukukunun aslî kaynaklarına bağlı kalmış, haram ve helaller dışındaki alanda ihtiyatı tercih etmiştir. Fıkıhî hükümlerin her birinin şer’e uygun olarak yerine getirmenin önemini, uyulmadığında o fiilin büyük günah olacağını söyleyerek açıklamıştır. İbadetlerden muâmelât konularına kadar fıkıha, yapılması gereken emirler ve yapılma-

⁶² İbnu’s-Subkî, *el-Eşbâh ve’n-Nazâir*, 1/111.

ması gereken nehiyeler şeklinde bakmış konuları bu perspektiften ele almıştır.

Er “Her şeyin bir temeli vardır dinin temeli fıkihtır” anlayışından hareketle fikhın ve fakihin toplum hayatındaki önemini açıklamıştır. Özellikle nas bulunmayan alanlarda külli kaidelerin, maslahatın, azimetin, ihtiyatın bir metodoloji olarak işletilmesi ve bu sürecin ihsan boyutuyla yaşama aktarılması gerçek âlim olmanın müşahhas örneklidir.

Muhammed Emin Er çok yönlü bir âlim olması sebebiyle, fıkıh anlayışı, usul anlayışı, tasavvuf anlayışı, dil ve mantık anlayışı vb. konularda lisanüstü seviyede akademik çalışmalar yapılması âlimlerimizi tanıma anlamında günümüz ilim dünyasına faydalı olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Kur’ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Sahîhu’l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Âlemü’l-kütüb, 1. Basım, 1987.
- Er, İbrahim Halil. *Son Osmanlı Âlimi Muhammed Emin Er*. Ankara: Muhammed Emin Er Derneği Yayınları, 2014.
- Er, Muhammed Emin. *Allah Katında Din*. çev. Abdulvahhab Öztürk. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 3. Basım, 2005.
- Er, Muhammed Emin. *Câmiu’l-mutûn ed-dirâsiyye*. Dımaşk: Silsiletü’l-Endelüs, 1. Basım, 2008.
- Er, Muhammed Emin. *Dört Mezhebe Göre Namaz Risalesi*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017.
- Er, Muhammed Emin. *el-Huccetü’d-dâmiğa fî raddi ‘alâ men ce’ale talâki’selâse vâhide*. Dımaşk: Dâru’l-Endülüs, 2010.
- Er, Muhammed Emin. *el-Kavlü’s-savâb fî zebâihi Ehli’l-kitâb*. Dımaşk: Dâru’l-Endülüs, 2010.
- Er, Muhammed Emin. *Fetvalar-Akîde, Kelam ve Fikhî Meselelere Dair*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 1. Basım, 2005.
- Er, Muhammed Emin. *Güncel Meselelere Dair Sorular*. ed. Nejdî Berber. Ankara, 2009.
- Er, Muhammed Emin. *İslam’a Giriş*. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2015.
- Er, Muhammed Emin. *Mecmûatü’r-resâil*. Dımaşk: Dâru’l-Endülüs, 1. Basım, 2010.

- Er, Muhammed Emin. *Teshîlü'l-merâm fî beyâni'n-nusubi ve'l-keffârâti bi'd-derâhimi ve'l-ğırâm*. Dimeşk: Dâru'l-Endülüs, 2010.
- İbn Abdisselâm, İzzuddîn Abdülazîz b. Abdusselâm. *Kavâidü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1990.
- İbn Kayyım, el-Cevziyye Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *er-Rûh*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1975.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-sadr, 1. Basım, ts.
- İbn-Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- İbnu's-Subkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *el-Eşbâh ve'n-Nazâir*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid es-Sivâsî. *et-Tahrîr*. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1932.
- Karaman, Hayreddin. "Fakih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Tirmîzi, Ebû İshak b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmîzi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 14 2021/2 - Aralık / December

DİNİN BİREYSEL TABİATI

Berat Sarıkaya

İlâhiyât. Ankara 2020. 177 sayfa.

ISBN 978-625-7992-47-3

Aynur Atar AKSOY

Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı

Gümüşhane / Türkiye

PhD, Gümüşhane University Faculty of Divinity, Department of Kalam.

Gümüşhane / Turkey

aynuratar55@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-8729-0930

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 7 Haziran / 7 June 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Kasım / 29 November 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Aynur Atar Aksoy “Dinin Bireysel Tabiatı Berat Sarıkaya İlâhiyât. Ankara 2020.”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (Kış) 2021: 151-156.

Kitap giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm Varlık Olarak İnsan konusunu ele alırken ikinci bölüm İslam'da İnsan konusunu ele almaktadır.

Kur'an'ın inançlı, şahsiyetli ve ahlaklı bireyler inşa etmeyi ve şahsiyet sahibi bireylerden oluşan bir toplum oluşturmayı hedeflemesine karşılık Berat Sarıkaya, bu çalışmasıyla "İslami açıdan bireyin konumunu tespit etmeyi" amaçladığını ifade etmektedir.

Buradan yola çıkarak Sarıkaya, giriş bölümüne dinin hedefinin ne olduğunu açıklamak ile başlamaktadır. Dinin hedefi, topluluk içerisinde yaşayan bireyin mutlak güç ile ilişkisini doğru bir zemin üzerinde inşa etmektir. Aynı zamanda din, sağlam temeller üzerine inşa edilen bir ilişkide insanın toplumsal görevlerini yerine getirmesini mümkün kılmayı da hedeflemektedir.

Sarıkaya, İslam'ın bireyi esas alan, onda sorumluluk bilincini tesis etmeyi hedefleyen bir din olduğunu tavzih etmiş ve Kur'an'da insanın yeri ve değerini açıklayan ifadelere yer vermiştir. Zamanla Allah'ın Kur'an'da tanımladığı insan anlayışı olgusu değişmiş, İslam düşüncesinde belirtilen insanın aksine köleleşen ve tevhitte uzaklaşan insan anlayışı ortaya çıkmıştır.

Tarihi seyir içerisinde insan, kendisine verilen akıl, özgür irade ve tercihleri ile içinde bulunduğu toplumu şekillendirmiş ve birtakım kurallar ortaya koymuştur. Öyle ki insan ürünü olan bu sosyal normlar ve gelenek, zamanla dinin hedeflerinin önüne geçerek insan potansiyellerine zarar verir hale gelmiştir.

İnsan bu durum karşısında isyana ve toplumdan uzaklaşmaya sürüklenmiştir. Batı'da reform ve aydınlanma dönemi ile birlikte akıl tek otorite kabul edilmiş, birey her şeyin merkezi olarak görülmüş ve bireycilik anlayışı savunulmuştur. Dolayısıyla bireyselleşme modern toplumun ve sekülerizm in bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Ancak zamanla bencilliğe, benmerkezciliğe ve menfaate kapı aralamış ve bu durumda gerektiğinde dini bile feda edebilecek boyutlara ulaşarak deizme ve ateizme kapı aralamıştır.

Sarıkaya, içinde bulunduğumuz toplumun modern ve seküler bir toplum olduğunu ifade etmektedir. İçerisinde bulunduğumuz topluma karşı yapmamız gereken ise mevcut koşulları kabullenmek ancak tamamen modernleşme ve sekülerleşme rüzgârına kapılmadan, dinin bize yüklediği sorumluluk bilincini kaybetmeden yaşamaktır.

Birinci bölümde yazar, insanın varlıksal niteliklerinden özellikle de dini ve felsefi düşünce içerisinde insanın konumundan bahsetmektedir. Bu bağlamda dinin insanın varoluş sürecini ortaya koyduğu, insanın anlam dünyasını şekillendirdiği, insana bir zihniyet ve kimlik kazandırdığı ve ona hedef-

ler koyduğu bir sistem olduğu dolayısıyla dinin insan hayatının ayrılmaz bir parçası haline geldiği üzerinde durmaktadır.

Dinin muhatabı insandır ve din mesajını *bilinç, ahlak ve kurtuluş* kavramları üzerine kurmuştur. Nihayetinde insanın nasıl bir varlık olduğu sorusuna din, “ben bilincine sahip, ahlaki eylemler ortaya koyabilen ve kendi kurtuluşunu tercihleriyle elde edebilen bir varlıktır” şeklinde cevap vermektedir.

Birey ve bireycilik üzerinde duran Sarıkaya, bireycilik düşüncesinin üzerine kurulduğu tarihsel zemini ve geçirdiği tarihsel süreci incelemekte ve bu düşüncenin gelişmesinde etkili olan düşünce yapılarını ele almaktadır. Bunlar; Hümanizm, Reformasyon, Aydınlanma, Varoluşçuluk, Çoğulculuk ve Sekülerleşmedir.

Tarihi süreç içerisinde dinin bireysel bir olgu mu yoksa toplumsal bir olgu mu olduğu tartışılmıştır. Bazıları dini, her şeyden önce bireysel, psikolojik bir olgu olarak görürken bazıları da onu daha çok toplumsal durum, form ve şartları çerçevesinde açıklamıştır. İslam birinci derecede bireyi muhatap ve hedef almakta, onun gönül ve vicdanına yönelerek onu uyarıma ve kazanmaya çalışmaktadır. Ayrıca İslam sorumluluğu bireye yüklemektedir. Bundan dolayı İslam, öncelikle bireysel tercih ve sorumluluğa vurgu yapan bir “vicdan dini” dir.¹

İslam bireyden topluma doğru bir düzelme ve değişmeyi esas alır. Birey-toplum ilişkisini “toplumsal değişim” zemininde değerlendiren Kur’an, toplumda pozitif bir gelişimin sağlanmasını toplumu oluşturan bireylerin kendilerini değiştirmelerine bağlamaktadır. İslam’da varlıksal gerçeklik bakımından esas olan bireydir.

İkinci bölümde İslam’da insana verilen değer ele alınmaktadır. İslam düşüncesinde insan Allah’tan bağımsız ve özerk bir varlık değildir. Kendisine verilen emanet hususunda insan mutlak yetki sahibi değildir. Kur’an’a göre mülk Allah’ındır. İnsan Allah’ın mülkü üzerinde “özel mülkiyet” anlamında bir iddiada bulunamaz. O, Allah’ın mülkünde bir emanetçi ve kiracı olarak kabul edilebilir.

İslam insana birey olarak değer biçmektedir. Kur’an, insan benliğini, kişiliğini ve onun özerkliğini korumayı hedeflemekte buna yönelik güçlü vurgular yapmaktadır. Kur’an, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi bir denge üzerine oturtmakta birey adına Allah’ı veya Allah adına bireyi yok saymayı kabul etmemektedir. Kur’an’a göre beşerî düzlemde insan özgür bir varlıktır. Ortaya koyduğu tutum ve davranışlar tümüyle kendi kişisel eylem dünyasına aittir.

¹ Berat Sarıkaya, *Dinin Bireysel Tabiatı* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020) s. 65-66.

Kur'an'ın temel gayesi insan ve insanın kendi yeteneğiyle kurtuluşa ermesidir. Kur'an'ın ortaya koyduğu bu hedef kendisini insanlara yol gösterici olarak tanıtmaktadır.

Sarıkaya, İslam'ın bünyesinde mevcut olan ve dini anlamda insana bireyselliğini/şahsiliğini kazandıran temel ilkeleri açıklamaktadır. Bu ilkeler;

1. İnsanın Doğası/Tabiatı: Fitrat

Fitrattan maksat her ferdin kendine mahsus olan cüz'i yaratılışı değil bütün insanların insan olmaları bakımından yaratılışlarında esas olan ve hepsinde ortak bulunan genel yaratılıştır. Fitrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin genel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirler.

2. İnsanın Bilişsel Kabiliyeti: Akıl

Akıl insanı diğer canlılardan farklı kılan ve insanın bilişsel kabiliyetini ifade eden unsurdur. İnsan akıl vasıtası ile hem kendi varlığını hem âlemi kavramaktadır. Dolayısıyla bireysel sorumluluğun en temel unsurlarından biri akıldır.

3. Tercih Potansiyeli: İrade / Özgürlük

İslam'ın insana tanıdığı irade hürriyeti onun hiçbir zorlama olmadan fiillerini gerçekleştirmesine olanak sağlamaktadır. İnsan kendisi için belirlenen gayeyi, fitrî olarak sahip olduğu akıl ve iradesiyle gerçekleştirmektedir.

4. Eylemlerin Sorumluluğunu Üstlenme: Sorumluluk

Sorumluluk, fitrat itibarıyla insana bahşedilmiş olan akıl ve iradenin bir sonucudur. Sorumluluk duygusu bireysel bir tabiata sahiptir.

İnsan üç mercie karşı sorumludur. Bunların ilki Allah'a karşı sorumluluğu ifade eden ilahi/dini sorumluluk ikincisi çevremize ve topluma karşı sorumluluğumuz olan beşerî sorumluluk üçüncüsü ise kendimize karşı sorumluluğumuzu belirten vicdani/ahlaki sorumluluktur.

Kur'an'ı prensip olan bireysel sorumluluk hem kişinin kendi problemleri hem de toplumun problemlerinin çözümü noktasında önemli bir işleve sahiptir.

5. Kişilik / Şahsiyet Sahibi Mü'min: Ben Bilinci

Bireyin ben olarak var olması ve kendi benliğinin farkına varması sürecinde cesaret ve bilinç etkilidir. Bilinç "ben" in ölçüsüdür. Dinin yüklediği sorumluluğu üstlenebilecek güçlü ve karakterli bir kişilik ancak sağlam bir benlikten doğmaktadır. Ben bilincine sahip olan, bireysel sorumluluğunu bilen ve üzerine düşenleri yapan fertler İslam'ın oluşturmayı hedeflediği toplumu ve kendilerinden beklediği şahsiyeti oluşturabilmektedirler.

Yazar, eserinin bundan sonraki kısmında dinsel sorumluluğun bireysel yönünü ifade edecek kavramlar üzerinde durmaktadır. Bu kavramların ilki

ve en önemlisi *iman* kavramıdır. İman, bireysel bir eylemdir. Bireysel anlamda gerçekleştirilen arayışın sonucunda Yaratıcıyı bilme ve O'na inanarak güven duyma bireyle Allah'ın ve Allah'la bireyin her şeyi kapsayan bir ilişkisi olmasını gerektirir. Bu durumda bireyin Allah tasavvuru, Allah hakkındaki bilgisine ve O'nunla olan ilişkisine dayanmaktadır.

Dinsel sorumluluğun bireysel yönünü ifade eden bir diğer kavram sorumluluk duygusu taşımak anlamına gelen *takva* kavramıdır. Takva, insana doğru bir şekilde kendini inceleme ve doğruyu yanlıştan ayırt edebilme kabiliyet ve gücünü vermektedir. Takvanın en önemli ve temel işlevi budur. Dolayısıyla insanın ahlakını en üst düzeyde gerçekleştirebilmesi takva sahibi olmasına bağlıdır. Bu da Allah'ın insan içine yerleştirmiş olduğu sınırların farkında olması ve kendisine verilen potansiyel ile neleri yapabilecek durumda olduğunu bilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle ahlakın öznesi birey olduğu gibi takvanın öznesi de bireydir.

Yaratıcı ile iletişim demek olan *dua* kavramı da dinsel sorumluluğun bireysel yönünü ifade etmektedir. Çünkü dua, kişinin Yaratıcısı ile kurduğu iletişim olması sebebiyle bireysel bir tabiata sahiptir. Dua, bireyin doğrudan Allah ile iletişime geçmesine imkân sağlayan ve bütün araçları ortadan kaldıran tek iletişim yöntemidir.

Bireysel sorumluluk kapsamında olan diğer bir kavram kurallara itaat-sizliği ifade eden *suç/günah* kavramıdır. Cezai sorumluluğun şahsi olması sebebiyle bir suçtan dolayı yalnızca onu işleyen sorumludur. Bir başka kişi o suçtan sorumlu tutulamaz. Sadece bireyler günahkâr olabilir. Kitlesel günahkârlık kabul edilemez. Dolayısıyla günahların yargılanması da bireysel olacaktır.

Kulun günahını itiraf etmesi ondan pişmanlık duyup bir daha yapmamak üzere karar vermesi anlamına gelen *tövbe* de bireyi ilgilendiren bir meseledir. Tövbe, bireyin suçluluk ve pişmanlık duygularını yaşamasıdır. Nasıl ki günah bireysel anlamda sadece günah işleyen kişi ile ilgiliyse tövbe de bireyin Allah ile iletişimi sonucunda bireysel anlamda kurtuluşu ifade etmektedir.

Allah'a teslimiyeti ifade eden *tevekkül* kavramı da dinin bireysel tabiatına ilişkin ilkelerden biridir. Bu ilkelerin dışında Sarıkaya, bireysel ibadetlere de temas etmektedir. İbadetler dinin bireysel tabiatını göstermektedir. Çünkü müminlerden istenilen ibadetler ve diğer yükümlülükler bireysel olarak yerine getirilir. Bir bireyin yerine getirdiği sorumluluk bir başkasının üzerinden sorumluluğu kaldırmamaktadır.

Sarıkaya, dinsel sorumluluğun bireysel tabiatını ifade ettikten sonra dinsel sorumluluğun toplumsal tabiatı üzerinde durmaktadır. Dini birliği ve cemaatleşmeyi kapsayan ümmet anlayışı, cemaat ve tarikat yapılanmaları gibi toplumsal yapıların işlevleri, riskleri, bu yapılara yönelme sebepleri gibi meseleleri bu başlık altında incelemektedir. Ancak Sarıkaya, Kur'an'da

ifade edilen bireyselliğin aksine bu tarz yapıların, kurtuluşun bireysel olmasını mümkün görmediğini insanların ancak bu yapılar aracılığıyla kurtulabileceğini savunduklarını dile getirmektedir. Çoğunlukla bu tarz yapılar içerisinde bazı insanlar kendi iradelerini terk etmekte ve kolektif iradeyle hareket eder hale gelmektedir.

Nihayetinde din açıklanan tüm kavramlarla birlikte bireyin Allah ile etkileşiminde ve ibadetlerinde bireysel bir yapı arz etmektedir. Allah'ın muhatabı toplumlar değil bireylerin kendileridir. Dolayısıyla insanlar bireysel anlamda fiillerinde ve seçimlerinde özgür, yaptıklarından da sorumlu olmaktadır.

Bu anlamda Kur'an'a baktığımızda din, insana değerini yaratılıştta vererek ona bireysel ve toplumsal anlamda sorumluluklarını yerine getirebilecek ahlaki kimlik kazandırmayı amaçlamaktadır. Bu kimliği ve kişiliği kazanan bireyler hem bireysel tercihleri ile toplum içerisinde faydalı hem de kendi özelinde iyi bir birey olmaktadır.

Kimlik ve kişiliği kazanan bireyler, cemaat ve tarikat yapıları içerisinde kendi benliğini kaybetmeden yine bireysel tercihleri ile mensubiyetini devam ettirmektedir. Önemli olan bu yapılar içerisinde dahi kendi benliğini, bireysel tercih hakkını kaybetmemektir.

Eser, dinin bireysel tabiatını tüm yönleriyle ele almaktadır. İslam'ın insana verdiği bireysel tercihler ile insanın sorgulamakta, çözümler bulmakta ve sorumluluk almakta olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca bu eser insanın kendine verilen değerine haiz olabilmesini, varoluşunun ve varlığının anlamını keşfetmesini, Allah ile iletişimde kişinin bireysel yönünü daha iyi anlayabilmesini sağlaması açısından önem arz etmektedir. Eser gerek klasik gerek çağdaş akademik olmak üzere fazla sayıda kaynaklara atıflarla zengin bir kaynakçaya sahiptir. Anlatımda kullanılan ifadeler bakımından sade, açık ve anlaşılır bir dile sahip olan eser, dile getirdiği konular itibarıyla genel okur kitlesine hitap etmektedir. Bu haliyle eserin akademik, kültürel ve entelektüel hayatımıza katkı sunacağını söylemek mümkündür.

**İBN RÜŞD'ÜN KELAM ELEŞTİRİSİ, AHMET ERKOL,
DİVAN KİTAP, İSTANBUL 2018, S. 352.**

Esra DÜZENLİ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Sakarya/Türkiye
Master's Student, Sakarya University, Faculty of Theology,
Sakarya/Turkey
esra.duzenli@ogr.sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-1865-2897

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Kasım / 13 November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Kasım / 24 November 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Esra Düzenli "İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi, Ahmet Erkol,
Divan Kitap, İstanbul 2018.", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*
Dergisi, 14 (Kış) 2021: 157-160.

Kelâm ilmi ortaya çıktığı zamandan itibaren çeşitli nedenlerle eleştirilerin odağı olmuştur. Gerek içerdiği tartışma konuları gerekse kullanılan metotlar diğer ilim çevrelerinden tenkitler almıştır. Kelâm ekollerinin kendi aralarında birbirlerine yaptıkları eleştirilerin yanı sıra hadisçiler, mutasavvıflar ve filozofların bu ilme dışardan yaptıkları eleştiriler ciddi düzeyde olmuştur. Kelâma karşı yapılan içerik ve yöntem tenkitlerinin yanı sıra Hz. Peygamber devrinde böyle bir ilim dalının olmaması nedeniyle kelâmın bidat olduğu yönündeki eleştiriler bazı kelamcıları bu ilmi savunmaya mecbur bırakmıştır. Henüz 4.yy'da Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî (ö. 324/935-36) tarafından telif edilen *Risâle fi İstihşâni'l-ḥavz fi 'ilmi'l-kelâm* adıyla meşhur olmuş “*el-Ḥas 'ale'l-baḥs*” eseri kelâm ilmini ve onun kullandığı istidlalleri eleştirenlere cevap olarak yazılmıştır.

Kelâm ilmine eleştiri getiren kişilerden özellikle filozoflarla girilen tartışmalar dönemde iz bırakacak derecede etkili olmuştur. Genellikle Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) üç meselede¹ filozofları tekfir ettiği “*Tehâfütül Felâsife*” eseriyle başladığı kabul edilen bu süreç aslında Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam filozoflarının kelâmın bazı yöntem ve delillerini eleştirmesiyle aslında çok önceden başlamıştır. Özellikle hudûs delilini eleştiren İslam filozoflarının hudûs yerine imkân delilini kabul ettikleri bilinmektedir. Felsefeye karşı gelişen olumsuz tavırdan bir anlamda sorumlu tutulan Gazzâlî bundan sonra filozofların eleştirisinden kurtulamamıştır. Bunların arasında en öne çıkanı Gazzâlî'ye karşı olarak “*Tehâfütü't-Tehâfütü'l-Felâsife*” adlı kitabını telif eden İbn Rüşd'dür (ö. 595/1198). O, felsefeyi savunurken eleştirilerinin odağına Gazzâlî'yi koymuş, kelâmın bazı konularına ve kullandığı birtakım yöntemlere de şiddetle karşı çıkmıştır.

Kelâm ilmine yönelik içerden ve dışardan yapılan eleştiriler üzerine çalışma yapan ve onları belli kriterlere göre derleyen isimler mevcuttur. Bunlardan Ahmet Erkol'un üç çalışması zikredilmeye değer eserlerdir. Selef âlimleri ile Gazzâlî'yi esas alarak kelâma yapılan eleştirileri bir araya getirdiği eseri “*Kelâm İlmine Yönelik Eleştiriler*”, sûfi düşüncedeki kelâma dair eleştirileri ele alan kitabı “*Kelâmi Akıldan Tasavvufî Keşfe*” ve bu çalışmada değerlendirmesini yapacağımız “*İbn Rüşd'ün Kelam Eleştirisi*” isimli kitabı yazarın kelim eleştirilerine dair ortaya koymuş olduğu teliflerdir.

Kitap giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. “Endülüs'te Siyasal ve Sosyal Ortam” başlığıyla giriş bölümünde yazar İbn Rüşd'e ve onun düşüncesine zemin hazırlayan isimleri ve düşünce sistemlerini aktarmaktadır. Buna göre Endülüs'te Hanefi ve Şafii olan Abbasilere muhalefet olsun diye Maliki mezhebi benimsenmiş, İmam Malik'in kelâm ilmine olan karşıtlığının da etkisiyle kelâm ilmine karşı olumsuz bir tavır takınılmıştır. İbn Rüşd

¹ Birinci mesele: Allah'ın küllîleri bilip, cüz'ileri bilmediği; İkinci mesele: Alemin ezeli olarak kabul etmeleri; Üçüncü mesele: Cismanî haşri kabul etmemeleridir.

önemli bir İslam filozofu olarak dikkat çekmiş hem Doğu'da hem de Batı'da önemli bir ilim adamı olmuştur. O Gazzâlî'nin filozofları tekfir etmesinin ardından onun eserine karşı bir eser yazmış böylece bir Tehafüt geleneğinin de doğmasına neden olmuştur. İbn Rüşd'ün Gazzâlî şahsında kelamcılara olan nefretinin etkisiyle Endülüs'te kelam ilmi adeta yasaklanmış, Gazzâlî'nin eserlerini bulundurmamak ölüm sebebi sayılmıştır. Endülüs'te İbn Rüşd'den önce kelam ve felsefeyi birleştirmeye çalışan isimler olmuştur. İbn Meserre (ö. 319/931) bunlardan biridir. Kelam ilmini özellikle Eş'arîler'i eleştiren filozof olarak bilinen ve zahiri mezhebinin kurucusu İbn Hazm (ö. 456/1064) da önemli bir isimdir. Yine mehdilik ve velilik iddiasında bulunmuş, mücessimeye karşı mücadele etmiş ve Muvahhid hareketinin kurucusu olan İbn Tumert (ö. 524/1130) de bu noktada önemli kişilerdendir. Aristoteles'i savunarak İbn Rüşd'e zemin hazırlayan İbn Bacce (ö. 533/1138) ve yazdığı *Hayy b. Yakzan* isimli romanıyla salt aklın gücüyle hakikatin bulunabileceği öğretisini dile getiren İbn Tufeyl (ö. 581/1185) de felsefi hareketi başlatan isimlerden kabul edilmiştir. Bu kişilerin ortak noktası din ile felsefenin çatışmadığını aksine bu ikisinin uyumlu olduğunu göstermeye çalışmalarıdır. Giriş bölümünde son olarak felsefe hareketlerinin nasıl başladığını ele alan yazar, burada ilk olarak felsefenin tıp ilmi kadar hoş karşılanmadığını bu nedenle tasavvufla birlikte ele alındığını yine de zamanla Endülüs emirlerinin sayesinde ilim ve düşünce hayatının canlandığını ve felsefi düşüncenin geliştiğini belirtmektedir.

Yazar kitabın birinci bölümünde felsefenin kelâm ilminin kullandığı yöntemlere getirdiği eleştirileri konu alır. Kelâmın ve felsefenin yöntemleri farklıdır. İbn Rüşd kelâmın yöntemi olan cedelin zan ve ihtimal taşıdığı ve felsefenin yöntemi olan burhan gibi yakîni ve kesin bilgi vermediği gerekçesiyle cedeli kullanan kelâmın şüpheleri ortadan kaldıramayacağını savunmuştur. Yine kelâmî bir yöntem olan kıyâsu'l-gâib ale's-şâhid delilini de iki ayrı dünyanın birbiriyle kıyaslanmasının yanlış olduğu iddiasıyla zayıf görmektedir. Diğer bir yöntem olan tevili de tüm selbî olay ve durumların nedeni olarak gören İbn Rüşd, Gazzâlî'nin tevili halka indirerek onların sapıtmasına neden olduğunu söyler. Hatta tevil ehlini küfürle itham eder. Yazara göre bu durum onun kelamcılara olan nefretinin ne denli olduğunu göstermektedir.

Kitabın ikinci bölümünde ise yazar, felsefenin kelâmın içeriğine getirdiği değerlendirmeleri İbn Rüşd üzerinden verir. Varlık anlayışı, isbât-ı vacib, sıfatlar, nübüvvet, kaza ve kader, hüsün ve kubuh ile ahiret gibi kelâmın belli başlı konuları hakkında İbn Rüşd'ün görüşlerini onun en çok eleştirdiği fırka olan Eş'arîlerle karşılaştırmalı olarak aktarmaktadır. Onun yetersiz ve burhana dayalı olmadığı gerekçesiyle hudûs delilini kabul etmeyip inâyet ve ihtirâe delillerini kabul ettiğini aktaran yazar, ehadiyyet konusunda da felsefe ve kelâmın yöntemlerinin farklı olduğunu ve İbn Rüşd'ün kelâmın bu konudaki delilini mantıklı görmediğini belirtir. İbn Rüşd bir

filozof olmasına rağmen sıfatlar ve rü'yetullah konusunda selefi bir tutum içine girmiş, bu konularda açıklama yapmaya hiç girişmemenin daha doğru olduğunu düşünmüştür. Bu konularda açıklama yaparken teşbihten kaçınmadıkları için kelâmcıların din tarafından da yerildiğini söyleyen İbn Rüşd'e göre kelâmcılar âlim de değildirler. Nübüvvet, kaza ve kader ile zulüm ve adalet konularında Eşearî düşüncesinin ve delillerinin yanlış olduğunu savunan İbn Rüşd, mucizeyi nübüvvetin delili olarak gören kelâmcıların aksine onu yakîni ve burhânî delil olarak görmez. O nübüvveti en sağlam delilin Kur'an-ı Kerim olabileceğini söyler. Kelâmcıları hissi mucizeleri delil olarak getirdikleri için eleştirir çünkü hissi mucizeler halk için etkilidir ama ilim ehli için değildir. Son olarak İbn Rüşd kaza ve kader konusunda Mu'tezile ve Cebriyye'nin görüşlerinin yanı sıra Eşearîlerin kesb görüşüne de katılmaz. Kendi sebeplilik ilkesini açıklayan İbn Rüşd, Eşearîlerin sebepleri inkâr ettiğini bunun da tehlikeli sonuçları olduğunu söyler. Ancak yazar İbn Rüşd'ün kelâmcıları bilimsellikten uzak olarak yerdüğünü bunu da özellikle Gazzâlî üzerinden yaptığını söylemeden geçemez. Sonuç bölümünde ise yazar kitapta geçen konularla ilgili genel bir özet verir.

Yazar, İbn Rüşd'ün kelâm ilmine olan eleştirilerini esas aldığı bu kitabında iki alan hakkında da doyurucu bilgiler vermektedir. İlgili konularda İbn Rüşd'den önce gelmiş filozofların da görüşlerine yer veren yazar, yine ilgili yerlerde diğer fırkaların da görüşlerini aktarmıştır. Böylece bu önemli filozofun nasıl bir ortamda şekillendiği ve görüşlerini hangi düzleme dayandırdığı, neyi neden eleştirdiği rahatlıkla anlaşılır olmaktadır. İçeriğinin sistemli ve her konusunun doygun bilgilerle dolu oluşu kitabın kalitesini daha ilk sayfalardan hissettirmektedir. Bazı yerlerde bulunan cümle düşüklükleri çok olmadığından fazla göze batmamaktadır. Akademik üslupla yazılan kitap İbn Rüşd üzerinden felsefenin kelama getirdiği yöntem ve içerik eleştirisini açık ve anlaşılır şekilde aktarmaktadır. Kitap iki alanın ilgililerini birbirlerini hangi alanlarda nakzettiklerine dair bilgilendirmektedir. İbn Rüşd'ün kendi eserlerini kaynak olarak kullanan bu kitabın alanında önemli bilgiler ihtiva ettiğini ve bu konuda kullanılacak önemli kaynaklardan biri olduğunu söyleyebiliriz.

*Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 14 2021/2 - Aralık / December*

KELAM VE FELSEFE AÇISINDAN NÜBÜVVET

Recep Ardoğın

*Klm Yayınları. Kahramanmaraş 2021. 299 sayfa.
ISBN: 978-605-06963-8-7*

Mustafa BENLİ

Yüksek Lisans Öğrenci, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Kelam Bilim Dalı.
Greduate Student, Kahramanmaraş / Türkiye
Kahramanmaraş Sütçü İmam University Faculty of Divinity,
Department of Kalam. Kahramanmaraş / Turkey.
mustix0921@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-2569-8460

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Kasım / 11 November 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Aralık / 13 December 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Benli “Kelam ve Felsefe Açısından Nübüvvet Recep ArdoğınKlm Yayınları. Kahramanmaraş 2021”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14 (Kış) 2021: 161-165.

Günümüzde ve geçmişte felsefe, kelim ve farklı İslam ilimleri açısından nübüvvet hakkında birçok araştırmalar kaleme alınmıştır. Elbette bunların her birinin kendisine özgün amacı, yaklaşımı, konu ve üslupları vardır. Tanıtımını yapacağımız eser, özelde kelim alanının okuyucularına hitap etmekte genelde ise nübüvveti geniş bir yelpazede incelemesiyle İslam ilimleriyle meşgul olan tüm araştırmacıları yakından ilgilendirmektedir.

Eserde, bir dinin ve inancın, Allah-insan ilişkisi konusundaki farklılıklarının peygamber inancında bulunan farklılıklardan kaynaklandığı belirtilerek önce problemin ne olduğu saptanmıştır. Daha sonra bu farklılıkların gerek Müslüman camiada gerekse Hristiyan inancında neler olduğu belirlenmiş ve bu farklılıklar akıl-nakil çerçevesinde genişçe temellendirilmeye çalışılmıştır.

Kitap; önsöz, giriş ve beş bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, öncelikle nebi ve rasul kavramlarının kelime anlamları ve terim anlamlarına yer verilmiş, nebi ve rasul ayrımı konusundaki farklı görüşlerin olduğu belirtilerek, peygamberler hakkında nebi ve rasul ayrımı yapılamayacağına değinilmiştir. Daha sonra mucizenin ispatının önemi belirtilerek, diğer peygamberlerin anlaşılmasında ve kabulünde Hz. Muhammed (s.a.v)'in kilit noktaya sahip olduğu, Hz. Muhammed (s.a.v)'in de kabulü için mucizenin mihenk taşı olduğuna dikkat çekilmiştir.

Yazar, "hikmet açısından peygamberlik" başlıklı birinci bölümde öncelikle temelden başlayarak insanların peygambere ihtiyacı konusuna yer vermiş burada peygamberliğin insanlık için salt rahmet olduğu vurgulanmıştır. Daha sonra peygamberlerin gönderilmesindeki ilahi hikmetler sıralanmış, insanların ahlaki ve akli konularda doğru kaynaktan bilgilenmesi amacıyla nübüvveti ihtiyaç olduğu, gaybi ve ahiret konularında ise bu bilgilenmenin daha özel bir yeri olduğu, ahiret âleminin soyut bir alan olması hasebiyle bu konuda kesin bir bilginin ancak taraf-ı ilahiyeden gönderilmiş bir elçi yoluyla mümkün olacağı temellendirilmiştir.

Yazar, yine bu bölümde kelamî tartışmalardan birisi olan peygamber göndermenin Allah'a vacip olup olmadığını da tartışmıştır. Bu konuda üst kural olarak "hiçbir şeyin O'na vacip olmadığı" görüşü dile getirilmiş, ancak O'nun sonsuz hikmet sahibi olması gereği kullarının maslahatını gözetdiği bildirilmiştir. Daha sonra bölüm peygamberliğin kesbi mi? Vehbî mi? hususuna değinerek devam etmiştir. Peygamberliğin kesbi olduğunu savunanların kendi içlerindeki tutarsızlıklar ortaya konularak bölüm nihayete erdirilmiştir.

"Peygamberlik görevi ve peygamberler" başlığını taşıyan ikinci bölümde önce nebi-rasul ayrımına yer verilmiş, nebi-rasul kavramlarında ayrışan noktalardan kısaca bahsedildikten sonra üzerinde birleşilen hususun, nebinin de rasulun de Allah'tan vahiy alması olduğu belirtilmiştir. Daha sonra Kuran'da geçen peygamberlerin sayısı bahsi, değerlendirilmiş ve bu konu-

da bir sayı belirlemenin makbul olmayacağı dile getirilmiştir. Bölüm, nübüvvetin sona erip ermediği bahsiyle devam etmiş, nübüvvetin devam ettiği görüşünün bazı temelsiz ve sapkın gruplar tarafından savunulduğu belirtilmiştir. Bölüm, peygamberlerin birbirine üstün olabileceği konusuyla sürdürülürken hem ayetlerin zahirinden hem de anlamsal bütünlüğünden böyle bir üstünlükten söz edilebileceği vurgulanmıştır. Daha sonra nebilerin, velilerden üstünlüğü konusu tartışılmış, veliliğin veya velayetin özel bir görev değil, müminlerin ortak vasfı olduğu belirtilerek bu tartışmanın temelini inilmiştir. Buna göre veliliğin, dinde nübüvvet ve risalet gibi özel bir konumunun olmadığına göre, peygamber ile veli arasında üstünlük karşılaştırması yapmaktan daha baştan boşluğa düşmektedir.

Üçüncü bölümde yazar, vahyin anlamları ve çeşitleri konusuna yer vermiştir. Vahyin hangi şekillerde peygamberle gelebileceği açıklandıktan sonra, vahiy-ilham ayrımı genel bir çerçevede açıklanmış, kapsayıcı ilahi mesajın sadece vahiy olduğu bildirilmiştir. Vahiy anlayışları değerlendirilmeye devam edilirken Hristiyanlıktaki vahiy anlayışlarıyla, İslam dinindeki vahiy anlayışı başlıklar halinde ve Hristiyan teologların beyanları tartışılarak okuyucuya sunulmuştur. İslam filozoflarının da vahiy anlayışları değerlendirildikten sonra farklı vahiy kabulleri, inanç ve anlayışlar genel olarak ortaya konulmuştur.

Aynı bölümde yazar, vahiy ve peygamberlik hususunda güncel tartışmalara da yer vererek vahyin kaynağı olarak mana bakımından Allah'ı, bu manayı anlamlandırma bakımından da peygamberi ön plana çıkaran tarihselci anlayışı eleştirilmiştir. Tarihselci anlayışın eleştirisinin de yer aldığı vahyin mahiyeti konusu, vahyin mahiyetine ilişkin farklı anlayışları derli toplu biçimde ortaya koyması ve değerlendirmesi açısından, kitabın özgün yönlerinden biri olmuştur. Bu konunun alt başlıklarından biri "vahyin bilinçaltından kaynaklandığı" iddiası olup, bu alt başlık altında, tarihselci güruhun tersine, peygamberin vahyi yorumlama ve anlamlandırma görevinin değil, onu, tebliğ etme yani iletme görevinin olduğu açığa çıkarılmıştır. Daha sonra peygamberin, Kuran ayetleri dışında da vahiy alabileceği birçok örnek ayetle açıklanmış ve vahyi gayri metlûvün mümkün olabileceği vurgulanmıştır.

Üçüncü bölüm sonlandırılırken, nasıl ki bir yaratıcının var olması akla ve fitrata uygunsa yine aynı yaratıcının peygamber gönderip bazı ahlaki ve akli düzenlemeleri vahiy yoluyla belirlemiş olmasının da insan aklına ve fitratına uygun olduğu vurgulanmıştır.

Dördüncü bölüme peygamberlerin sıfatları ele alınarak başlanmış ve peygamberlerin sıfatlarından olan ismet sıfatının farklı anlayışlarından bahsedilerek devam edilmiştir. Burada bîset öncesi ve bîset sonrası ismet sıfatının çerçevesi değerlendirilirken "peygamberlerin küfr ve şirk, yalan, büyük günahlar ve insanların iticiliğine yol açan, peygamberin hor ve hakir

görülmesine neden olan küçük günahlardan” bîset öncesinde ve sonrasında korunduğu belirtilmiştir.¹

Bölüme devam edilirken, peygamberde günah işleme gücünün olup olmadığı hususu da ele alınmış, peygamberlerin kötülüklerden uzaklaşmasının takva bilinciyle yakından ilgili olduğu, onda kötü fiil işlemeyi önleyen bir engel bulunmasının söz konusu olmadığı vurgulanmıştır. Bölüm sonlandırılırken kadınlardan da nebi gelip gelmediği hususu tartışılmış ve bu konu geniş bir yelpazede açıklanmıştır. Burada birtakım ayetlerin zahiren ifade ettiği üzere, peygamberlerin ancak erkeklerden geldiği, hususu değil de delil bakımından daha önde olan nassın delâletinin ifade ettiği, rasullerin beşer dışında varlıklardan gelmediği, hususu ön plana çıkarılmıştır.

Beşinci ve son bölümde ise “mucize bahsi” ele alınmıştır. Burada öncelikle mucizenin anlam ve tanımı, mucizenin özellikleri ve çeşitlerinden bahsedilmiştir. Daha sonra mucizenin temellendirilmesi ve imkânından bahsedilirken mucizeye inanmayanlar, mucizeye inanlar, mucizeyi ve dini bilimden ayırtıranlar ve mucizeyi bilimle açıklamaya çalışanlar, şeklinde gruplandırmalar yapılarak bu konuda geniş bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirme sonucunda, mucizenin bilimle açıklanamayacağı, çünkü mucizenin olağanüstü olduğu vurgulanmıştır. Bu bölümün özgün yönlerinden biri, bilimsel imkân ile kelimeler ve felsefede karşımıza çıkan mantıkî-aklî imkân arasında ayırım yapılmasıdır. Böylece mucizenin imkânı konusu daha yetkin bir şekilde tartışılmıştır. Ayrıca bu bölümde, mucizenin vukû’u, onun anlam derinliğinden anlaşılabilirliği gibi, onu doğal olaylarla kıyaslanmanın, doğal olaylar her zaman görülen ve birçok insanın şahit olduğu durumlardır, hâlbuki mucizenin yeri, zamanı ve şahitleri yok denecek kadar az, şeklinde değerlendirmenin mucizenin içsel özelliğiyle ters düşmesi bakımından yersiz olacağı açıklanmıştır.

Mucize bilim, akıl ve nakil açısından değerlendirilirken, mucizenin âdetullah denilen, bilim yasalarınca da fark edilebilen olağan olayların dışında olup, sünnetullah diye adlandırılan, yüce Allah’ın evrene müdahale etmesi kapsamında ele alınmasının daha yerinde olacağı belirtilmiştir.

Bölüm ve kitap sonlandırılırken mucizenin inanç boyutu değerlendirilmiştir. Allah’ın yaratıcılığına, onun tüm varlıkları yoktan var etmesine inanmakla beraber mucizenin imkânını ve vukuunu tartışmak bariz bir şekilde tezatlık olduğu vurgulanmıştır. Burada, mucize denilirken akla gelen keramet konusu da açıklanmış, kerametın mucizeden farkları anlatıldıktan sonra onun, nakil boyutu ele alınarak peygamberin risaletini kabul etmiş ve yolunu takip etmiş velinin kerameti, aslında nebinin yolunun doğruluğuna kanıt olacağı vurgulanmıştır. Yazar, keramet konusunda, kelamcı-

¹ Recep Ardoğan, “Kelam ve Felsefe Açısından Nübüvvet”, Kahramanmaraş 2021, klm yayınları, s.176.

ların mucizeye verdiği önem kadar sufilerin de keramete ve velayete önem verdiklerini belirterek bölümü ve eseri nihayete erdirmiştir.

Yazar, İslam'ın anlaşılmasında kilit nokta olan nübüvvet ve onun bir nevi geçerlilik belgesi mahiyetinde olan mucize konusuna dikkat çekerken bu konuda söz konusu tüm ihtimalleri değerlendirmiş gerek İslami çerçevede gerek bilimsel çerçeve ve gerekse de diğer dinlerin kapsamında konuya açıklık getirmiştir. Kitap, ağır ve anlaşılmaz kelimelerden uzak olup dili sade ve anlaşılır kılınmıştır. Konu sonlarında sözel kaynaklarda alışık olmadığımız, fakat bir o kadar da anlamlı ve işlevsel olan tablolar halinde bilgilerin özetlenmesi ve genel değerlendirilmesi kitabı farklı kılan özelliklerden sadece biri olmuştur.

Ayrıca, eserde güncel konular da değerlendirilmiş, bahsi geçen konularla ilgili akla gelecek birçok soru kitapta cevaplarını bulmuştur. Eser akıcılığını korumakla beraber, konular belli maddeler çerçevesinde anlamlandırılmış ve İslami ilimlerde araştırma yapacaklara daha anlaşılır ve sade bir çalışma ortaya konulmaya gayret edilmiştir.

Kitap gerek akademik diliyle gerekse sade ve anlaşılır olmasıyla geniş bir okuyucu kitlesine hitap etmektedir.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1- Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.

2- Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez (iki sayı) yayımlanan hakemli bir dergidir.

3- Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet ve kaynakça verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.

4- Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özeti üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler, hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.

5- Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

6- Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez. Yazarlar telif haklarını Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne devrederler.

7- Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.

8- Yayımlanması istenen yazılar, sistem (dergiPark) üzerinden "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.

9- Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

10- Gönderilen yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 25 dergi sayfasını (8.000 kelime) aşmamalıdır.

11- Yayımlanması talebiyle Dergi'ye gönderilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön incelemesi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Şekil ve içerik yönünden uygun görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir.

Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem

görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir.) Dergimizde “kör hakemlik” sistemi uygulanmaktadır. Hakemler yazarı, yazar da hakemleri görmez. Hakem değerlendirmesi sonucunda;

- a) Her iki hakem de “yayınlanamaz” raporu verirse, makale yayınlanmaz.
- b) İki hakemden biri “yayınlanır” raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurur. Gelen rapora göre kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir.)
- c) Hakemlerden bir veya ikisi “düzeltmelerden sonra yayınlanabilir” raporu verirse, makale gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
- d) Onaylanan makaleler Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu Dergi'nin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Nihai versiyonlar son okumaya tabi tutulur ve yayına hazırlanır.

12- Yazarlar Dergiye gönderilen makalelerinin durumu hakkında en geç üç ay içerisinde bilgilendirilir.

13- Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında toplu bir şekilde yer alır.

14- Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.

15- Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nun sorumluluğunda değildir.

16- Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlkeleri

1- Dergimize İlke ve Kuralları uygun olarak gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az Office 2003 sürüm.) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 25 sayfayı geçmemelidir.

2-Dergimize gönderilen makaleler İSNAD atıf sistemi yazım kurallarına göre düzenlenmelidir. www.isnadsistemi.org adresinde ilgili kılavuzlar mevcuttur. Ayrıca dergimizin ana sayfasında link verilmiştir.

3-Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

4- Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5 cm, alttan 5 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

5- Yazı biçimi: Palatino Linotype (ana metin: 10, dipnot: 8 punto); satır aralığı: tam, değer: 14 nk; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk; Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.

6- Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.

7- Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

