



JOURNAL OF
DIVINITY FACULTY OF
BAYBURT UNIVERSTY



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ





BAYBURT ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ
DERGİSİ



Sayı: 15
Haziran 2022
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
Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN
Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN

Editör Yrd. / Editorial Assistants
Arş. Gör. Elif OĞUZ
Arş. Gör. Nefise Selma PALA

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Davut YAYLALI / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Abdulkadir YILMAZ / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN / Kocaeli Üniversitesi
Prof. Dr. Adil YÜKSEL / Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ / Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa et-Toubi / İbn Zohr Üniversitesi FAS
Prof. Dr. Abdulaziz Arb / Taif Üniversitesi S. Arabistan
Prof. Dr. Hanifi ŞAHİN / Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Yusuf ŞEN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet ÖZKAN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman OKUYAN / Bayburt Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet SEVER / Bayburt Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA / Bayburt Üniversitesi

Yayın Danışma Kurulu / Scientific Advisory Board
Prof. Dr. Abdulaziz Şeyban / Kasım Üniversitesi S. Arabistan
Prof. Dr. Cengiz GÜNDOĞDU / Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Selçuk COŞKUN / Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Nimetullah AKIN / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK / Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU / Bayburt Üniversitesi
Prof. Dr. Fuat AYDIN / Sakarya Üniversitesi

İndeksler



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



SAYI HAKEMLERİ

- Prof. Dr. Şehmus Demir, Gaziantep Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Harun Kıyık, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Abdurrahman Altuntaş, Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmet Abay, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Doç.
Dr. Faruk Özdemir, Sinop Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa Kayhan, Gümüşhane Üniversitesi
Doç. Dr. Muhittin Düzenli, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Nevzat Aydın, Amasya Üniversitesi
Doç. Dr. Cuma Karan, Trabzon Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim Göl, Giresun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Turay, Karabük Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Selim Demirci, Karadeniz Teknik Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yediyıldız, Giresun Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Doğan Fırıncı, Sinop Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Hasan Selim Kıröglü, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Murat Yıldız, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Gör. Abdelkarim Mohamed Solman, Dokuz Eylül Üniversitesi
Dr. İsa Onay, Diyanet İşleri Başkanlığı



İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri

MİLLİ ŞAİRİMİZ MEHMET AKİF'İN SIRAT-I MÜSTAKÎM VE SEBÎLÜRREŞÂD DERGİLERİNDEKİ ŞİİR VE MAKALELERİNDE TAKİP ETTİĞİ TEFSİR METODU
The Method of Exegesis Followed by Our National Poet Mehmet Akif in His Poems and Articles in the Journals Sirat-ı Mustakim and Sebilurreshad
Ahmet ÖZ 7-29

RİBÂ KAVRAMININ ETİMOLOJİK VE SEMANTİK ANALİZİ
Etymological and Semantic Analysis of the Concept of Ribâ
Aynur Gül EFE 30-50

“İSMİYLE MÜSEMMA NASRULLAH” KASİDESİNİN TAHLİLİ
Analytical Reading of a Qasida (Nasr Allah Name and Title)
Eid ABDULAZİZ 51-66

EBÛ HANİFE'NİN EHL-İ HADİS'E YAKLAŞIMI
Abu Hanifa's Approach to Ahl al-Hadith
Hasan KÜÇÜKOSMAN 67-89

HUZEYFE B. YEMÂN'IN (Ö. 36/656) HZ. PEYGAMBERLE SIRDAŞLIĞI VE MÜNAFIKLARI BİLME MESELESİ
Hudhayfah Ibn al-Yaman's Companionship with The Prophet Muhammad and His Knowing About the Hypocrites
Muhammed AHISKALI 90-114

NAHİV İLMİ VE KUR'ÂN-I KERİM TEFSİRİ İLE İLİŞKİSİ
The Syntax and its Relationship to the Interpretation of the Holy Quran
Muna HAJ SALEH, Mustafa KARA 115-134

**ZEMAŞERİ VE TABÂTABÂİNİN MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH KONUSUNDAKİ
GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ**

A Comparison of Zamakhshari and Tabatabai's Opinions Regarding Muhkam and Mutashabih

Şafak ÇATAL, Mustafa KARA

135-148

KİTAP TANITIMI/ BOOK REVIEW

KUR'AN'DA SİYASİ KAVRAMLAR

Vecdi Akyüz

Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, 516 Sayfa

Ayşe AYTEKİN

149-155

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN KUR'AN'DA DOĞRU DÜŞÜNME

Mehmet Müftüoğlu

Kayıhan Yayınları, İstanbul 2019, 286 sayfa, ISBN: 9786059669863

Fatih MAN

156-163

YAYIN İLKELERİ

164-169

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran

**MİLLİ ŞAİRİMİZ MEHMET AKİF'İN SIRAT-I MÜSTAKİM VE
SEBİLÜRREŞÂD DERGİLERİNDEKİ ŞİİR VE MAKALELERİNDE
TAKİP ETTİĞİ TEFSİR METODU**

*The Method of Exegesis Followed by Our National Poet Mehmet Akif in His Poems
and Articles in the Journals Sirat-ı Mustakim and Sebilurreshad*

Ahmet ÖZ

Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir
Ana Bilim Dalı. Kahramanmaraş / Türkiye.

Assoc. Prof., Kahramanmaraş University, Faculty of Divinity, Department of
Tafsir.

Kahramanmaraş / Türkiye.

ahmetoz@ksu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0001-9499-4226

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Nisan / 20 April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ahmet Öz, "Milli Şairimiz Mehmet Akif'in Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşâd Dergilerindeki Şiir ve Makalelerinde Takip Ettiği Tefsir Metodu", Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (Yaz 2022): 7-29, doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1106625

Öz

İstiklal Marşı şairi Mehmet Akif Ersoy iyi bir edip olmakla birlikte aynı zamanda iyi bir Kur'an müfessiridir. Yaşadığı dönem içerisinde kendisini milletine adanmış Akif, insanların yaşamış olduğu maddi ve manevi sıkıntılara çözümler üretmek için büyük gayretler sarf etmiştir. Gençlik yıllarından itibaren şiir ve nesir türü eserler vermeye başlayan Akif, ömrünün son demlerine kadar yazmaya devam etmiştir. Özellikle milli mücadele yıllarında yazdığı yazılarda ve şiirlerde toplumu düşmanlara karşı sabır ve direnişe sevk etmiş, aynı zamanda bu konuda verdiği konferanslar ve cami vaazlarıyla da milli mücadeleye destek olmuştur. Bu çalışmada Mehmet Akif'in "Sırât-ı Müstakîm" ve "Sebülürreşâd" dergilerinde "Tefsir-i Şerif" başlığı altında yayınlamış olduğu yazıları ve şiirleri incelenecektir. Söz konusu dergi Osmanlı'nın son dönemini kapsayan 1908 yılında "Sırât-ı Müstakîm" adı altında yayın hayatına başlamış, ilerleyen yıllarda belli dönemlerde yayın hayatına ara vermek zorunda kalsa da 1925 yılına kadar yayın hayatını sürdürmüştür. Dergi 1912 yılında adını "Sebülürreşâd" olarak değiştirmiş bu isimle Cumhuriyetin ilanından sonra da yayın hayatına devam etmiş 1925 yılında kapatılmıştır. Akif, dergide yazdığı her bir yazıda ve şiirde o günün sosyal ve dini sorunlarına parmak basarak çözümler üretmeye gayret etmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Tefsir, Mehmet Akif, Sırât-ı Müstakîm, Sebülürreşâd.

Abstract

The poet of the National Anthem, Mehmet Akif Ersoy, is a good writer, but also a good Qur'an commentator. Akif, who devoted himself to his nation during the period he lived, made great efforts to find solutions to the material and moral problems that people had experienced. Akif, who started to produce works of poetry and prose in his early ages, continued to write until the end of his life. Especially in the articles and poems he wrote during the years of the national struggle, he prompted the society to patience and resistance against the enemies, and at the same time, he supported the national struggle with the conferences and mosque sermons he gave on this subject. In this study, the articles and poems of Mehmet Akif published under the title of "Tafsir-i Shareef" in the journals "Sırât-ı Mustakim" and "Sebülurreshad" will be examined. The aforementioned journal started its publication life under the name of "Sırât-ı Mustakim" in 1908, covering the last period of the Ottoman Empire, and continued its publication life until 1925, although it had to take a break from its publication life in certain

periods in the following years. The journal changed its name to "Sebilürreshâd" in 1912, continued its publication life after the proclamation of the republic, and was closed in 1925.

Key words: The Qur'an, Tafsir, Mehmet Akif, Sirât-ı Mustakim, Sebilürreshad.

Giriş

Haftalık olarak yayınlanan "Sirât-ı Müstakîm" dergisi, ilk sayısını 27 Ağustos 1908 tarihinde çıkararak yayın hayatına başlamıştır. 1912 yılına kadar 182 sayı yayınlayan "Sirat-ı Müstakîm" dergisi, 183. sayıdan itibaren el değiştirmiş, Eşref Edip ve Mehmet Akif'in fikren daha iyi anlaştığı arkadaşlarının eline geçmiştir. Bu sayıdan itibaren derginin adı "Sebilürreşâd" olmuştur.¹ Akif, 183. sayıdan 448. sayıya kadar dergide belli aralıklarla "Tefsir-i Şerif" başlığı altında tefsir yazıları yazmıştır.² Sebilürreşâd'ın 300 ve 301. sayıları (11-18 Haziran 1914) kapatma cezası dolayısıyla "Sebilünnecât" adıyla çıkmıştır. İttihad ve Terakkî yönetiminin siyasetine ters düştüğü için 26 Ekim 1916 da 360. sayıdan sonra örfî idare tarafından kapatılan dergi, 361. sayısını ancak Sultan Vahdeddin'in cülûs günü olan 4 Temmuz 1918'de çıkarabilmiştir. Savaş şartları derginin yayın periyodunda aksamalara yol açmış, haftalık normal periyodunun dışına çıkarak 308-354. sayılar arasında (13 Ağustos 1915-13 Temmuz 1916) on beş günde bir yayımlanmıştır. İki sayının birleştirildiği, bir ay, iki ay veya altı ay çıkmadığı zamanlar da olmuştur. Doğu ayaklanmaları gerekçe gösterilerek çıkarılan Takrîr-i Sükûn Kanunu ile kapatılan dergiler arasında Sebilürreşâd da yer almış, 5 Mart 1925 te 641. sayıdan sonra yayımına son verilmiştir.³

Mehmet Akif bu dergide hem manzum hem de mensur tarzda tefsir yazıları kaleme almıştır. Mensur tarzda yazdığı tefsir yazılarını "Tefsir-i Şerif", manzum tarzda yazdığı tefsirlerini de "Safahât-ı Hayattan" başlığıyla yayınlamıştır. Manzum tarzda yazdığı tefsirlerini daha sonra Safahat adlı kitabında toplamıştır. Akif, "Tefsir-i Şerif" başlığı altında sadece kendi tefsir yazılarını değil, aynı zamanda M. Ferîd Vecdî (öl.1954) ve Muhammed Abduh'tan (öl.1905) yaptığı tefsir çevirilerini de yayınlamıştır.

¹ M. Ertuğrul Düздаğ, *Sırâtı müstakîm Mecmuası*, (İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2013), 1/10.

² Geniş bilgi için bkz. Mehmet Ünal, "Sirat-ı Müstakîm ve Sebilürreşâd Dergilerinde Yayınlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar" Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dergisi, 10/2, (2007), 109-146.

³ Adem Efe, "Sebilürreşâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/251.

Mehmet Akif, mensur tefsir yazılarına 8 Mart 1912 tarihinden itibaren *Sebilürreşâd* dergisinde “*Tefsir-i Şerif*” başlığı altında yazdığı makaleleriyle başlamıştır.⁴ “*Tefsir-i Şerif*” başlığı altında elliden fazla tefsir yazısı kaleme alan Akif,⁵ bu yazılarında güncel sorunlara Kur’an’dan çözümler aramıştır. Tefsir yazılarını derginin editörü olarak en başa alan Mehmet Akif, bu yazıların yazılış gayesini şöyle özetlemektedir:

“Mecmûamız bir İslâm dergisidir. Onun için İslami ilimlerin en önemlisi olan tefsir-i şerif’e ilim kısmının birinci bâbını tahsîs ediyoruz. Kütüphanelerimizde, Arapça, Türkçe hatta sâir lisanlarda yazılmış güzel tefsirler bolca bulunduğundan, artık doğrudan doğruya bunları nakledivermekte ciddi bir fayda göremiyoruz. Bunları herkes istediği yerde okuyup müstefid olabilir. Burada ulûma, fûnûna, tarihe, sosyolojiye ve maişetimize temâs eden bazı ayetler mevzû-ı bahs edilerek dirâyet ve rivâyet yöntemleri çerçevesinde mütalaa edilecek ve başka dillerde bu konuda yazılan tefsirlerin mühim görülen ve işleyeceğimiz konulara tevâfuk eden yerleri tercüme edilecektir. Tefsir yazılarımızda Arapça irap ve gramer konularına ve kelime tahlillerinin ayrıntısına girilmeyecektir. Ne olursa olsun önce Nazm-ı Celîl’den anlaşılman mana tespit edilecektir. Yazdığımız tefsir yazılarında, daha önce müfessirlerimiz tarafından yazılan tefsirler ve tefsir tarihi göz önünde bulundurulacaktır. Zamanımızda tefsîr-i şerîf tahsîlinin hayli önemsiz hale geldiği ma’lûmdur. Âdeta Kur’an-ı Kerîm’i bilmek, anlamak ehemmiyetsiz, faydasız bir iş gibi telakki olunmaya başlamıştır. Ortada Kur’an-ı Kerîm artık anlaşılmuş, hâşâ daha bilinecek bir yeri kalmamış gibi bâtil bir anlayış da türemiştir. Bir mantık kitabı ile senelerce uğraşıldığı halde, ilim talebesinin Celâleyn gibi kısa bir tefsir bilgisi kadar bile tefsirden habersiz oluşu, şüphesiz pek büyük bir kusurdur. İşte bütün şu mülâhazalardan dolayı mecmûamız mümkün mertebe tefsîr-i şerîf ilminin ihyâsına çalışacak, mektep ve medreselerimizde tedrîs edilmesine teşvik etmekten vaz geçmeyecektir.”⁶

Burada Akif, tefsir yazılış sebebini açıklayarak, yazdığı tefsir makalelerinin alışlagelmiş tefsirlerden farklı olduğunu zikretmektedir. Ayrıca Kur’an’ı anlamaman ne kadar önemli olduğu vurgusunu yaparak, gençlerin okullarda tefsir dersleri okumaları gerektiğini dile getirmekte ve güncel problemlerinin çözüm kaynağının Kur’an olduğunu söylemektedir.

⁴ M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 291.

⁵ Düzdağ, *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar*, 278.

⁶ Mehmet Akif Ersoy, “*Tefsir-i Şerif*”, *Sebilürreşâd Mecmuası*, (8 Mart 1912).

Mehmet Akif, "Tefsir-i Şerif" başlığıyla, geleneksel tefsir anlayışını yansıtan yazılar yazmamıştır. Yazılarında daha çok güncel sorunlara, halkın anlayacağı dille çözümler önermiş, aynı zamanda milli mücadeleye destek olmuştur.⁷ Pek çok şehirde halka verdiği konferans ve vaazlarını bu dergide yayınlamak istediği mesajı geniş halk kitlelerine ulaştırmayı hedeflemiştir.

Modern dönemde, yüzyıllar önce yazılmış tefsirlerdeki gibi gramer ve belağî ifadeler üzerinde durarak tefsir yapmak yerine, Kur'an'ın asrın idrakine sunulması gerektiğini dile getiren Akif, yazılarıyla Kur'an'ın her çağa ve zamana çözümler ürettiğini ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca bağnaz ve tutucu dini anlayışların sonucu olarak dine sonradan eklenen bid'at ve hurafelere de savaş açan Akif, sahih bir İslam anlayışının her dönemde insanların kurtuluşuna vesile olacağını dile getirmiştir. Mehmet Akif yazdığı tefsir yazılarında, Kur'an-ı Kerim'i sure sure baştan sona tefsir etmemiş, işlenen konulara uygun gelen ayetleri tefsir ederek Kur'an'ın yaklaşık %30 luk kısmını içeren ayetleri açıklamıştır.⁸

Mehmet Akif, Kur'an'ı yaşayan bir kitap olarak ele almaktadır. Ona göre Kur'an, hayatla ve güncel pek çok olayla bire bir ilişki içindedir. O, yazılarında, Kur'an'ın her gün yeniden nazil oluyormuş gibi okunması gerektiğini ve onu okuyan kişinin de Allah'tan kendisine yeni bir mektup gönderilmiş gibi heyecanla okuyup onu anlamasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Ona göre Kur'an, anlaşılması ve gereklerinin yaşanması için gönderilmiş bir kitaptır.

İşte bu makalede "Sırat-ı Müstakîm" ve "Sebilürreşâd" dergilerindeki yazılarından hareketle, Mehmet Akif'in tefsir anlayışı ve dini tebliğ etmede takip ettiği yöntem ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. Mehmet Akif Ersoy'un "Tefsir-i Şerif" Yazıları

Mehmet Akif, yazdığı tefsir yazılarında toplumun genel sorunlarına Kur'an'dan çözümler bulmayı hedeflemiştir. O tefsir ettiği ayetlerde, toplum ile Kur'an arasındaki uçuruma dikkat çekmiş, böylece Kur'an'a göre toplumu yeniden inşa etmenin yollarını aramıştır. İçtimai hayatta, Kur'an'ın gönderiliş maksadına uymayan yönleri ortaya koyarak toplumu uyarma sorumluluğunu yerine getirmeye çalışmıştır. Müslümanların, hatta bütün

⁷ Mahmut Öztürk, "Sebilürreşad Mecmuası'nın Çanakkale Savaşları Münasebetiyle İzlediği Yayın Politikası, Tefsir Yazıları", *Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu 19-21 Ekim 2016/Elazığ*, (Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2018), 379-412 .

⁸ Geniş bilgi için bkz. Suat Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2001), 539.

insanlığın sıkıntılarına ve sorunlarına çözüm olabilecek Kur'ani esasları ortaya koymuştur. O, tefsir yazılarında Müslüman toplumun sefaletini, tembelliğini, yılgınlığını ve kısacası içler acısı durumunu tespit ederek bu kötü durumdan kurtulmanın yollarını göstermeye çalışmıştır.

Mehmet Akif'in *Sebilürreşâd* dergisinde yer alan yazıları iki grupta mütalaa edilebilir. Bunlardan ilkinde siyasi endişe ve beklentilerin ağır bastığı, gündelik siyaset, aktüel siyasi olaylar ve bu olaylar içinde yer alan kimi aktörlerin durumuyla bazı ayetler arasında paralellikler tespit edilmiştir. İkincisinde ise genel İslami endişelerin ağır bastığı, Müslümanların umumi durumu, içtimai hastalıkları ve bunlardan kurtuluş noktasında bir güncelleştirilmeye gidilmesi söz konusudur.⁹

Akif, tefsir makalelerinde ve vaazlarında genellikle toplumu oluşturan dört zümreye mesajlar vermeye çalışır. Bu dört zümre: 1- Her şeyin kaderden geldiğine inanan halk tabakası, 2- Hayata küskün olanlar, 3- Münevver gençlik denilen sefahat içindeki nesil, 4- Sefahat içinde yaşayan zenginlerdir.¹⁰

Şimdi de Akif'in *Sebilürreşâd* dergisinde yayınlamış olduğu tefsir makalelerinden bazı örnekleri, işlediği konular itibari ile özet olarak inceleyelim.

1.1. Din Kardeşliği Vurgusu

Mehmet Akif'in gerek şiir ve yazılarında gerekse yaptığı konuşmalarda, en çok üzerinde durduğu konulardan birisi, din kardeşliğidir. Diğer bir ifadeyle "ittihad-ı İslam" yani İslam dinine inanan insanların ümmet bilinci içerisinde hareket ederek ortak değerler etrafında bütünleşmesidir. Nitekim birçok konuşmasında ve yazısında Hucurât suresinin onuncu ayetini kullanması da bu sebebe dayanmaktadır. Bir yazısında: "Müslümanlar birbirinin kardeşinden başka bir şey değildir; onun için iki kardeşinizin arasını bulunuz, Allah'tan da korkunuz ki rahmetine nâil olabilesiniz"¹¹ ayetini özetle şöyle tefsir etmektedir:

"Müslümanlar birbirlerini kardeş olarak görmeli ve sıkı bir şekilde kardeşleriyle bütünleşmelidir. Çünkü Allah'ın Müslümanlara farz kıldığı bütün ibadetler bu kardeşliği sağlamayı hedeflemektedir. Örneğin, namaz ibadeti, saflar halinde aynı kibleye yönelerek bu birliği sağlarken, bu

⁹ Suat Mertoğlu, "Mehmet Akif ve İctimâi Kur'an Tefsiri", *Vefatının 71. Yılında Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmet Âkif, Dönemi ve Çevresi* ed. Mehmet Doğan, (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği : İlim Yayma Cemiyeti Ankara Şubesi, 2008), 208-209.

¹⁰ Musa Bilgiz, "Mehmet Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'an'dan Temalar", *EKEV Akademi Dergisi*, 7/15 (2003), 167.

¹¹ el-Hucurât 49/10.

kardeşlik ve birliğin göstergesi olarak hac ibadeti de aynı günde milyonlarca insanı Arafat'ta bir araya getirmektedir. Nitekim Peygamber Efendimiz bir hadis-i şerifinde "Müslümanların haline aldırılmayan Müslüman değildir"¹² buyurmaktadır. Oysa biz binlerce Müslüman Hintli tufanlar içinde boğuluyorken onların elinden tutmak şöyle dursun, bedava olmasına rağmen üzüntü duyduğumuzu bile bildiremedik! Biz Müslümanlar başka milletlere benzemeyiz. Din bağını ihmâl edecek olursak, bu hareketimizin cezasını, ahirete kalmaz, daha dünyada iken çekeriz. Nitekim çekiyoruz! Dîn-i mübîn, kavmiyet, cinsiyet gibi insanları birbirinden uzaklaştıran esbâbı aradan kaldırarak, dünyanın muhtelif noktalarındaki cemaatleri birleştirmiş iken, biz kalkıyoruz da aynı toprakta yaşayan cemâât-i İslâmiyyeyi, kavmiyet hissiyle parçalamak istiyoruz!"¹³

İslam'da kavmiyetçiliğin olmadığını her fırsatta dile getiren Mehmet Akif, bir şiirinde konuyu şöyle dile getirmektedir:

"Hani, milliyetin İslam idi. Kavmiyet ne?
Sarılp sınımsıkı dursaydın a milliyetine.
Arnavutluk ne demek? Var mı şeriatta yeri?
Küfr olur, başka değil, kavmini sürmek ileri!
Arabın Türke; Lazın Çerkese, yahud Kürde;
Acemin Çinliye rüchanı mı varmış? Nerde!
Müslümanlık'ta "anasır" mı olurmuş? Ne gezer!
Fikr-i kavmiyyeti tel'in ediyor Peygamber."¹⁴
Diğer bir şiirinde ise şunları söylemektedir:
"Ayrılık hissi nasıl girdi sizin beyninize?
Fikr-i kavmiyyeti şeytan mı sokan zihninize?
Birbirinden müteferrik bu kadar akvamı,
Aynı milliyetin altında tutan İslam'ı,
Temelinden yıkacak zelzele kavmiyyettir.
Bunu bir lahza unutmak ebedi haybettir.
Arnavutluk, Araplıkla bu millet yürümez.
Son siyaset bu! Hiç böyle siyaset yürümez!

¹² Ebu Abdullah el-Hâkim Muhammed b. Muhammed, *el- Müstedrek ales-Sahihayn*, Thk. Mustafa Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye, 1990), 4/356 (No.7902).

¹³ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 8/284.

¹⁴ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, Haz. Ahmet Tülek, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2001), 192.

Sizi bir aile efradı yaratmış yaradan;
Kaldırın ayrılık esbâbını artık aradan”¹⁵

1.2. İslam’a Davet Metodu

Mehmet Akif, birçok yazısında, İslam dinini doğru bilmenin ve doğru temsil etmenin önemini vurgulamaktadır. Örneğin bir yazısında, dini bilgilerde yeterli düzeye sahip olmayan bazı vaizlerin halkı bilgisizce yanlışlara sürüklediğini şöyle dile getirmektedir:

“Ömründe medrese, mektep görmemiş; üç beş uydurma hadîs ile sekiz on şeni’ masaldan başka bilgi birikimi olmayan ümmî vâizlerin, kürsilere çıkmalarından bu yana, bu ölü toprağı serpilmiş millet, dini insanları çarpmakla korkutan bir şey, Allah’ı da –hâşâ– yeniçeri ağası fitratında tahayyül etmeye başladı! İslâm’ın o pâk, o nezîh, o ilâhî sîmâsı birçoğumuzun hayâlinden silindi gitti! Hiç, esasa imanı olmayanları cehennemle korkutmak; yahud o pek acîb bir kılığa soktukları cennetle avutmak mümkün olur mu? Ne garîbdir ki ders anlatacak hoca için diploma ve sıkı bir imtîhândan geçmiş olmasını isteriz de vaaz kürsüsüne çıkacak vaizden hiç de ehliyetnâme sormayız! Hâlbuki böyle olmaması gerekir. Nitekim okutacağı dersi hakkıyla bilmeyen müderris, esasen tadrîse kalkışamaz. Çünkü karşısındaki talebe temyîz iktidarında olduğu için hocasının aczine yarım saat bile dayanamaz. Vâizlerin mevkiî ise böyle müşkil değil; çünkü cemâatin bir kısmı din nâmına söylenen her sözü itiraz etmeden dinlemeye alışmış!”¹⁶

Burada Akif, birkaç uydurma hadis ve birkaç menkıbe ile vatandaşa vaaz vermeye çalışan bilgisiz insanların, İslam’ı yanlış temsil ettiklerini dile getirmekte, insanları cehennemle korkutmanın dışında bir şey yapmadıklarını söylemektedir. Öğretmenlerin seçiminde çeşitli sınavlara tabi tutulması istenirken, neden aynı hassasiyetin vaizlerin seçiminde gösterilmediğini sormaktadır. Gerçi cemaatin bir kısmının da bu durumdan şikâyetçi olmadığını, vaizlerin kendilerine söyledikleri her şeyi dinleyip kabul ettiklerini ifade etmektedir. Devamında vaizliğin ne kadar önemli bir görev olduğunu şöyle dile getirmektedir:

“Vâizlik, yapacak kişinin yalnız doğru yolu bilmesi kâfi değildir; o caddeye çıkan yolların nerelerden sapma ihtimâli olduğunu da iyice bilmelidir. Bir de yanlış yol tutanlara “Dalâlettesin!” demekle iş bitmez. Oraya nasıl düşmüş; doğru yola nasıl çıkacağını tamamıyla belirlemeli, sonra bîçârelerin elinden tutmalıdır. Hele “tekfîr”, tehdîd makamında ele

¹⁵ Ersoy, *Safahat*, 169.

¹⁶ Ersoy, *Sebîlürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 8/473.

alınacak silahlardan değildir. Onun için “Sus! Kâfir oldun...” nidâsı top gibi patlasa, yine kurusıkı telâkki olunacak!”¹⁷

Burada da vaizin suçlayıcı bir üslup kullanmak yerine, çözüm odaklı davranmak suretiyle, insanları suça iten sebepleri tespit edip, onların ellerinden tutarak, içinde buldukları yanlış yollardan kurtarılabileceğini vurgulamaktadır. Yoksa insanlara yaptıkları hatalardan dolayı “kâfir oldun” demek suretiyle onları susturmaya ve ötekileştirmeye kalkmanın çözüm olmadığını, hiç kimsenin de artık bu tür sözlere itibar etmediğini ifade etmektedir. Diğer bir yazısında “*Firavun’a gidiniz, o çünkü azdı. Kendisine yumuşak söz söyleyiniz; belki aklını başına alır, yahud içine korku gelir.*”¹⁸ ayetini açıklarken şunları söylemektedir:

“Yüce Allah elbette Firavun’un azgınlıktan vaz geçmeyeceğini, aklını asla başına almayacağını bilirdi. Böyle iken peygamberlerine “Belki...” diye bir ümid veriyor. “Siz vazifenizi azm ile yapmaya bakınız. Evet, resûlün vazifesi yalnız tebliğdir. Karşınızdaki yola gelecek yahud gelmeyecek, onu düşünmeyiniz. Bunu düşünürseniz ümitsizliğe kapılırsınız ki, o zaman peygamberlik görevini hakkıyla edâ edemezsiniz” diyor. Demek ki hakkı, hakikati müdâfaa edenler, bütün dünya Firavun kesilse, hiç bıkmayacaklar. Firavun küfrün, inadın, sapıklığın canlı bir timsâli idi. Mûsâ ile Hârûn ise birer peygamber idi. Ulûhiyet da’vâsına kalkışan Firavun’u yola getirmek için Cenâb-ı Hak bu iki değerli insanı bin tane delil ile gönderebilirdi. Öyle iken “Sert davranmayınız, yumuşak söyleyiniz, nezaket ile muâmelede bulununuz” emrini veriyor. Amaç, şüphesiz bize yol göstermektir. Evet, biz müdâfaa edeceğimiz fikre karşı ufacak bir i’tirâz olsa, yumuşak söylemek şöyle dursun, en sert, en acı hücumlarla bile kanâat etmeyiz de ağız dolusu söveriz! Bazen en temiz bir hakikatı en murdar sövme ile kabul ettirmek isteriz! Oysa bu tür bir tutum ancak aşağılık insanlara yakışır ...”¹⁹

Sonuç itibari ile Akif, Müslümanların dini doğru yöntemlerle anlatmalarını gerektiğini dile getirmekte, yanlış yöntemler kullanıldığında karşıdaki insanı doğruya yöneltmek yerine dinden de uzaklaşmasına sebep olunacağını ifade etmektedir. Akif’e göre davet metodu kadar davetçinin İslamiyeti doğru temsil etmesi de önemlidir. Eğer iyi bir temsiliyet olmazsa İslam’ın o kişinin şahsında küçük düşeceğini ve dinin yanlış algılanacağını ifade etmektedir.

¹⁷ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 8/474.

¹⁸ Tâhâ 20/43-44.

¹⁹ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 8/147.

1.3. Yanlış Sabır Telakkisi

Mehmet Akif gerek şiirlerinde gerekse vaaz ve makalelerinde sabır ve tevekkül konusunu farklı boyutlarıyla sürekli dile getirmiştir. Örneğin *Sırât-ı Müstakîm* dergisindeki bir yazısında, sabır konusunu özetle şöyle anlatmaktadır:

“Sabır, bütün güzide ahlâkın ana kaynağıdır. Kur’an-ı Kerîm’de yetmiş yerde zikrolunması, değerinin büyüklüğünü gösteren bir delildir. Sabır, rûhun o kudret kaynağıdır ki, hak yolunda dayanılması güç olan bütün mihnetlere katlanmak, nefsin hoşlanmadığı bütün meşakkatlere göğüs germek, ancak onun sâyesinde mümkündür. Bütün beşeri meziyetlerin kemâli, bu meziyete bağlıdır. Bu seciyeden mahrum olmak, yâhud bu kudret kaynağından istifâde edememek, bir insan için en büyük felâkettir. Fertleri bu bakımdan zaafa uğramış olan bir milletin, her şeyi zayıf olur ve bütün kuvvet kaynakları tükenir. Örneğin, bazı milletler ilim bakımından geri durumdadır. Bunun sebebi, cehalet ile savaşmaktan ve onu yenerek ilim ile aydınlatmak için uğraşmaktan yüz çevirmeleridir. İlim sahibi olmak ise, uzun uzadıya çalışmaya, birçok sıkıntılara göğüs germeye bağlıdır. Bu çalışmayı göze alamayanlar, yâni cehâlete karşı savaş açmaya dayanamayanlar, birilerini taklit etmekle yetiniyor, karanlık içinde yaşıyorlar. Bunlar “sabır” faziletinden mahrum insanlardır. Bunlar ilim yolunda hiçbir meşakkate göğüs germemiş, hiçbir gayret sarf etmemiş oldukları halde, geçmişlerin gayretlerine kuru saygı göstermekle, onların gece gündüz çalışmış olduklarını anmakla kendi hareketsizliklerinin, gayretsizliklerinin kusurunu örtmüş olacaklarını sanıyorlar. Hâlbuki bunlar, geçmişlerine karşı hakîkî saygı beslemiş olsaydılar, onları kendilerine rehber sayarlar, onların tuttıkları yolu tutarlar, araştırma yolunda katlandıkları yorgunlukların bir kısmına olsun katlanırlar, velhâsıl onlar gibi çalışırlar, çabalarlar, onların varamadıkları zirvelere tırmanırlar ve böylece sabr dediğimiz o yüksek meziyeti hâiz kimseler olduklarını ispat ederlerdi. Yine insanlardan öyleleri vardır ki, bir şeyler öğrenmek için çalışır ve öğrenir. Fakat öğrendiğini başkalarına öğretmez. Yani sabredemez. Böylesi hakkında verilecek hüküm onun sabır faziletinden mahrum olduğudur.”²⁰

Burada Akif, gelişmiş ülkelerin ilmi açıdan ilerleme kat ettiklerini ifade ederek, geri kalmış ülkelerin ilerleyemeyişini sabırsızlığa bağlamakta, yeni bir şey ortaya koymak için taklitçiliğin değil, sabırla çalışmak gerektiğini söylemektedir. Çünkü ona göre ilim öğrenmek ve o ilmi başkalarına aktarmak, sabırla çalışmayı gerektirmektedir. Diğer yandan

²⁰ Ersoy, “Asr Sûre-i Celîlesinin Tefsîri” *Sırât-ı Müstakîm*, 10 Şubat 1910, Adet: 75, 3/334-335.

Akif, halkın sabrı çoğunlukla yanlış anladığını bir yazısında şöyle dile getirmektedir:

“İnsan için en büyük fazilet sabırdır. İyi ama sabır nedir? Biz Müslümanlar sabırın gereğini yapmak şöyle dursun, ne olduğunu dahi bilmiyoruz! Evet, sabır lafzı anıldığında, zihnimizi tembelleğe, aşağılığa yakın bir mefhûm kaplar. Bize göre sabır her ne surette olursa olsun “katlanmak” demektir. Neye katlanmak? Her şeye... Daha doğrusu katlanılmayacak şeylere! Meselâ zelîl olmaya, hakaret görmeye, dövülmeye, sövülmeye; hülâsa şeref-i insâniyetimizi lekeleyecek musîbetlerin hepsine. Oysa sabır katlanmak değil, göğüs germek demektir. Neye göğüs germek? Evet, sonunda, katlanılmayacak acılara katlanmak zorunda olmamak için, önceden her türlü şiddete, her türlü zorluğa mertçesine, insancasına göğüs germek. Allah yolunda, hak yolunda, din uğrunda, millet uğrunda rahatını, uykusunu, malını, canını feda edivermek yok mu? İşte sabır budur. Yoksa bu fedâkârlıkların semtine yanaşmayarak miskin miskin oturmak; sonra da hissesine düşecek rüsvâlîği “Kader böyle imiş! Tahammül etmeli...” diye hazma çalışmak, hiçbir zaman sabır değildir.”²¹

Burada da Akif, sabrın yılmadan usanmadan zorluklara karşı direnmek olduğunu ifade ederek, başa gelen her musibeti kader saymak gibi yanlış bir anlayışı da eleştirmektedir. Doğruları savunmak noktasında fedakârlıktan kaçınmamak gerektiğini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle Akif, gerçek sabrın Allah yolunda çalışmak, hak, din ve millet için rahatını, uykusunu terketmek ve gerektiğinde malını feda etmek olduğunu söylemektedir.

1.4. Ataları Körü Körüne Taklit Hatası

Mehmet Akif, atalarını körü körüne taklit etmenin yanlışlığını söylerken, geçmişin tamamını reddetmenin de ayrı bir aşırılık olduğunu dile getirmektedir. Bu konuda Sebülürreşâd dergisinde “*Hem onlara: ‘Allah ne göndermiş ise ona uyunuz’, dendiği zaman, ‘Biz, atalarımızı müdâvim bulduğumuz şeylere uyarız.’ derler; pek a’lâ! Ya ataları bir şeye akıl erdirememiş, doğru yolu seçememiş ise, yine mi uyacaklar?’*”²² ayetini tefsir ederken şöyle demektedir:

“Ne garibdir ki: doğuda, batıda, kuzeyde, güneyde, hâsılı dünyanın her tarafında, milletin avam kısmı “Atalarımızdan böyle gördük” itirazını, doğru yolu çağırın herkese karşı en güçlü şekilde dile getirirken; mütefekkir olması îcâb eden elit tabaka, atalarından gördüğü iyi şeyleri de mutlaka atmak, hüviyet-i milliyelerini tepeden turnağa kadar değiştirmek

²¹ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 9/261.

²² el-Bakara 2/170; ez-Zuhruf 43/22-23.

sevdâsında! Yeni iyiliğinden dolayı almak; eskiyi de kötülüğü sâbit olduğu için atmak, kimsenin aklına, daha doğrusu işine gelmiyor! Dini taklîd, dünyası taklîd, âdetleri taklîd, kıyâfeti taklîd, selâmı taklîd, kelâmı taklîd, hülâsa her şeyi taklîd olan bir milletin efrâdı da insan taklîdi demektir ki, bu durumda asla karakterli bir millet olunamaz ve binâenaleyh yaşanamaz.”²³

Sonuç itibariyle Mehmet Akif, ataların geçmişten günümüze bıraktığı kültürel mirasın, modern dönemde yeni çalışmalara altyapı oluşturacağını, bunların doğru ve faydalı olanlarını sürdürmek gerektiğini, yanlış olanlarının da terk edilmesini tavsiye etmektedir. Sırf ataların mirası diye, körü körüne taklitçiliğin karakersiz insanlar yaratacağını, bu yüzden karakterli insanlardan oluşan medeni bir toplum olabilmek için analitik düşünmeye ihtiyaç olduğunu söylemektedir.

1.5. İslam Dinini Ortadan Kaldırmak İsteyenler

Mehmet Akif, İslam dinini Allah'ın bir emaneti olarak kabul edip iyi bir Müslüman olarak yaşamaya çalışan bir kişidir. Yaşadığı dönemde, dini ve ahlaki değerleri zayıflatmak ve hatta ortadan kaldırmak isteyen anlayışlar sözkonusudur. O da bu tür anlayışlarla mücadele etmiş, dinin temel unsurlarının korunması konusunda hassaiyet göstermiş, dinin bazı kısımlarını ya da tamamını ortadan kaldırmaya çalışan art niyetli kişiler hakkında yazılar yazmıştır. Bir yazısında şöyle demektedir:

“Son zamanlarda Müslümanlığı ya büsbütün ortadan kaldırmak yahud ötesini beri ederek dinde reform yapmak isteyenler türedi. Biz bu adamların söylediklerini işittik; yazdıklarını okuduk. “Dini kaldırmalı!” diyenlerin dünyadan; “Dinde reform yapılmalı!” fikrini besleyenlerin de dinden alabildiğine gâfil olduklarını gördük. Evet, bu adamlar, milyonlarca halkın hissiyâtına, harekâtına hâkim olan rûh-ı ezeliyi görmeyecek kadar gaflet göstermeselerdi; dini kaldırmanın ne lüzûmunu ne de imkânını tasavvur edemezlerdi. Aynı şekilde gerçek manada İslam dini hakkında azıcık ma'lûmât edinmiş olsalardı, dine yenilik sokmak şöyle dursun, onun en eski, yani en sahîh şekline rücû' etmek gerektiğini gözleriyle görürlerdi.”²⁴

Diğer bir yazısında ise “*Kur'an'ı biz indirdik, biz; onu muhafaza edecekler de elbet yine biziz.*”²⁵ ayetini tefsir ederken şöyle demektedir:

²³ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 9/6.

²⁴ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 9/260-261.

²⁵ el-Hicr 15/9.

“Müslümanların istikbâli yoktur; Müslümanlık günün birinde yıkılıp gidecektir” diyenler, eğer o tasavvur ettikleri elîm âkıbeti sevine sevine karşılayacak birtakım aşağılık kimseler ise, kendilerine hiçbir şey demeyiz. Yok, öyle değil de bu sözler hakiki dindaşlarımızın ağlanacak sözleri ise, onlara da “Yukarıdaki âyet-i celîleyi tekrar tekrar okuyun” deriz. Görüyorsunuz ki: Allâhü Zül’celâl, Kur’an’ın ebedi olarak kalacağına dair söz veriyor. Allah’ın sözünden dönmesi mümkün mü? Peka’lâ! Kur’an’ı muhafaza İslâm’ı; İslâm’ı muhafaza ise müslümanları muhafaza demek değil midir? Müslümanların yokluğunu tasavvur edersek, Kur’an’ın yeryüzünde yaşamasına imkân olur mu? O halde bu ümitsizlik neden icab ediyor? İmanı sağlam bir mü’min, böyle bir va’d-i ezeli karşısında, nasıl olur da Allah’ın rahmetinden ümidini kesebilir? Eğer bizim o kahraman ecdadımız da bizim ruhi yapımızda olaydı, din elbette bugün başka ellerde bulunurdu. Allah aşkına olsun artık gözümüzü açalım; artık kendimize gelelim, artık asırlardan beri elimizi kolumuzu kısıvrak bağlayan şu mel’ûn ye’si kahredip kendimizi kurtaralım. Elele, baş başa vererek çalışalım. “Biz bu din-i ilâhîyi yaşatacağız. Bu din-i ilâhî bizi ebediyyen yaşatacaktır” diyelim de bu iman ile bu itmi’nân ile geceli gündüzlü uğraşalım.”²⁶

Burada da Akif dini değerleri yok ederek İslâm’ı sosyal hayattan tamamen uzaklaştırmak isteyen insanların çabalarından bahsetmekte, bu durumu ortadan kaldırmak için Müslümanların kendi dinleri olan İslâm’a sahip çıkması gerektiğini ifade etmektedir. Her şeye rağmen İslâm dinini büsbütün ortadan kaldırmaya hiç kimsenin gücünün yetemeyeceğini de ifade etmektedir.

Diğer bir yazısında “Bütün dinlere üstün kılmak için Resulünü hidâyet ve hak dinle gönderen O’dur. Buna şahit olarak Allah yeter.”²⁷ ayetini tefsir ederken, bu konuyu şöyle dile getirmektedir:

“Hak din olan İslâm’ın bütün dinlere galib geleceğini; bir gün gelip yeryüzünde hâkim olacağını; Allahu Zül’celâl bize bu âyet-i celîlede va’d ediyor. Demek: Va’d-i ilâhî henüz tahakkuk etmemiştir; demek: İslâm’ın mâzîsinden çok daha parlak bir istikbâli olduğuna iman ederek, ona göre çalışmak gerekir. Yoksa hem bir taraftan; âyetlerini dilden düşürmemek; hem diğer taraftan böyle en kat’î bir va’d-i ilâhînin tahakkukundan ümitsiz olmak, küfrün, imansızlığın pek garib bir şekli olur! Geliniz, ye’sin, bıkmışlığın, tembelliğin apaçık küfür olduğunu kafalarımıza iyice yerleştirelim de dîn-i ilâhî için va’d edilen parlak geleceğe doğru bir an

²⁶ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 10/357.

²⁷ el-Fetih 48/28.

evvel yürümenin çaresine bakalım. Siz, eliniz kolunuz bağlı duruyorsunuz ama zaman durmuyor! Aranızdaki râbıtayı büsbütün kırarak, sizi şîrâzesi kopmuş bir kitabın evrâkı gibi perişan etmek isteyenler, bakınız nasıl çalışıyorlar, nasıl uğraşıyorlar! Görmüyor musunuz, İslâm'ın özüne, değerlerine ve ahlakına yönelik saldırılar planlı bir şekilde devam ediyor. Herbiri başka yolda rezil bir emel besleyen bir yığın aşağılık insan, kendi çirkin ihtiraslarını tatmine mâni' gördükleri İslâm'ı yere sermek için bir araya geliyorlar, el ele veriyorlar da her fikirde, her emelde birleşmesi, aynı yüce hedefe doğru cesaretle yürümesi îcâb eden sizler nasıl oluyor da bu kadar habersiz, bu kadar hissiz davranabiliyorsunuz?"²⁸

Akif, bu konuyu bir şiirinde şöyle dile getirmektedir:

Mütefekkir geçinenler ne diyor siz de bakın:

"Bir de din kaydını kaldırmalı, zira o bela,
Bütün esbab-ı terakkimize engel hala!"

"Mütefekkirlerimiz dini de hiç anlamamış;
Ruh-i İslam'ı telakkileri gayet yanlış.

Sanıyorlar ki: Terakkiye tahammül edemez;
Asrın asar-ı kemaliyle tekâmül edemez".

"Sanıyorlar ki: Bugün Avrupa tek mil kâfir.
Mütedeyyin görünürsek, diyecekler, barbar!

"Libri pansör"²⁹ geçinirsek, değişir belki nazar"³⁰

Burada Akif, bazı aydın ve mütefekkir geçinen insanların dine olumsuz bir bakış açısıyla yaklaştığını, İslam dinini bilimsel gelişmelere engel olarak gördüklerini, dinden uzaklaşırsa bilim ve medeniyetin gelişeceğini iddia ettiklerini, oysa dinin bilimsel gelişmeye engel olmadığını, medeniyetin kaynağı olduğunu söylemektedir.

Mehmet Akif, bir kısım aydının din anlayışının yanlışlığını dile getirdikten sonra, batının dinsizliğinin değil, onların dünya çapında kabul gören bilim ve teknolojisinin alınmasının gerektiğini, bunun modern dönemde kaçınılmaz bir gerçek olduğunu şöyle dile getirmektedir³¹:

"Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atını,

²⁸ Ersoy, *Sebilürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 10/389.

²⁹ Hür düşünce sahibi demektir.

³⁰ Ersoy, *Safahat*, 176-177.

³¹ Mehmet Bayyigit, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", *Mehmet Akif'e Armağan*, (Konya: Emran Ofset, 2011), 155.

Veriniz hem de mesainize son sür'atini.
Çünkü kaabil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyeti yok san'atın, ilmin; yalnız."³²

2. Mehmet Akif'in Tefsir Metodu

Mehmet Akif, Kur'an'ı tefsir ederken hem manzum hem de mensur tefsir tarzını kullanarak kendine has bir metod uygulamıştır. Serbest tarzda yaptığı tefsirlerinde Akif, hem Türkçenin hem de Arapçanın bütün unsurlarını dikkate almıştır. Şair olması nedeniyle ayetlerin tercüme ve tefsirlerine akli düşüncenin yanında duygularını da katmıştır. Edebî bir üslupla yazdığı tefsir yazıları, aynı zamanda anlaşılır, sade ve açıktır. Türkçeyi ustaca kullanarak, ayetlerin maksat ve manasını berrak bir şekilde açıklamıştır. Özellikle manzum olarak yazdığı ayet tefsirleri, okuyucuya Kur'an'ın ifade üstünlüğünü bizzat müşahade etme fırsatı vermektedir. Yapmış olduğu ayet tercümelerinde, ayetlerin orijinallerindeki dilsel atmosferi Türkçeye en iyi şekilde yansıtmaya çalışmıştır.³³

2.1. Kur'an'ı Kur'an ile Tefsir

Birçok müfessirin yaptığı gibi Mehmet Akif de tefsir çalışmasında öncelikle ayetler arası münasebeti göz önüne almış ve tefsir etmek istediği ayetle ortak içerikte olan ayetleri tespit ederek, ayeti ayetle açıklama yoluna gitmiştir. Örneğin "Allah yolunda öldürülenler için ölü demeyiniz; bilakis onlar diridir, lâkin siz farkında değilsiniz."³⁴ ayetini, "Bilakis onlar diridir, Allah katında rızıklandırılmaktadırlar."³⁵ ayeti ile açıklamıştır.³⁶

Aynı zamanda ayetleri birbirinden kopuk şekilde değil de Kur'an bütünlüğü içinde tefsir etmeye özen göstermiştir. Zira ayetleri içinde buldukları bağlamdan kopararak ya da siyak ve sibak göz önüne alınmadan yapılan tefsirler pek çok probleme sebebiyet vermektedir.³⁷ Ayrıca Akif'in hafız olması ve Arapçaya hâkimiyeti herhangi bir konu ile ilgili ayetleri birlikte mütalaa etmesine imkân tanımıştır. Örneğin, Kasım 1910 tarihinde Şehzadebaşı Kulübünde verdiği vaazının başında, "Hep birlikte Allah'ın ipine /Kur'an'a sınıksız sarılın; ayrılmayın! Allah'ın size olan nimetini hatırlayın: Hani siz birbirinize düşmandınız da kalplerinizi birleştirmişti

³² Ersoy, *Safahat*,178.

³³ Mehmet Demirci, *Mehmet Akif Ersoy'un Kur'an Tasavvuru*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016), 46.

³⁴ el-Bakara 2/154.

³⁵ Âl-i İmrân 3/169.

³⁶ Ersoy, *Sebilürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 8/205.

³⁷ Geniş bilgi için, Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 65-75.

ve O'nun nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Ateşten bir çukurun tam kenarındayken oradan da sizi kurtarmıştı. Allah doğru yolu bulasınız diye ayetlerini size işte böyle açıklıyor.”³⁸ Ayetini, “Allah ve Resûlüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin; sonra korkuya kapılırsınız da kuvvetiniz gider. Bir de sabredin. Çünkü Allah sabredenlerle beraberdir”³⁹ ayetiyle birlikte okuyarak ayeti ayetle açıklamıştır.

2.2. Hadisler ve Esbab-ı Nüzûl ile Tefsir

Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'i Cebrail (as) aracılığıyla Hz. Muhammed'e göndermiş, onu tebliğ ve tebyin etmesi için de elçisini görevlendirmiştir.⁴⁰ Hz. Muhammed de kendisine verilen tebliğ görevini en iyi şekilde yaptığı gibi, Kur'an'da izah edilmesi gereken ayetleri de tebyin görevi çerçevesinde açıklamıştır. Bu yüzden Kur'an'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'dir. Mehmet Akif de bunu bildiği için, tefsirinde Hz. Muhammed'in konu ile ilgili açıklamalarını ve hadislerini dikkate alarak ayetleri açıklama cihetine gitmiştir.

Örneğin Akif, “Hepiniz birden Allah'ın ipine / Kur'an'a sınıksız sarılınz; birbirinizden ayrılmayınız; Cenâb-ı Hakk'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayınız: Hani, bir zamanlar birbirinize düşman idiniz o sizin kalplerinizi birleştirdi de onun lütfu sayesinde kardeş oldunuz; hani, bir zamanlar cehennem uçurumunun kenarında idiniz, O sizi oradan kurtardı; işte, doğru yolu bulasınız diye Allah ayetlerini size böylece bildiriyor.”⁴¹ ayetini tefsir ederken, ayette geçen “hablullah” ifadesini “Kur'an” olarak tefsir etmiştir. Bu manayı “Allah'ın kitabı gökten yere gönderilmiş bir ışık hüzmesi gibidir. O ışık hüzmesi Kur'an'ın ta kendisidir” anlamındaki hadis-i şerife⁴² dayandırmıştır. Daha sonra buradaki “hablullah” ifadesini “İslam” olarak tefsir edenlerin de bulunduğunu belirterek İslam ile Kur'an'ın ayrı şeyler olmadığını vurgulamıştır.⁴³

Kur'an'ın ilk muhatapları olan sahabe, onun indiği ortamda bulunmaları ve Hz. Peygamberin yanında bulunup onun eğitiminden geçmelerinden dolayı, Kur'an'ı en doğru anlayan ilk nesildir. Bu yüzden tefsir ilminde sahabe kavli çok önemlidir. Aynı zamanda nüzûl sebepleri olarak zikredilen ve Kur'an'ın anlaşılmasında önemli yere sahip olan esbab-ı nüzûl, sahabe kanalıyla bize ulaşmıştır. İşte Mehmet Akif de yaptığı

³⁸ Âl-i İmrân 3/103.

³⁹ el-Enfâl 8/46.

⁴⁰ el-Mâide 5/67; en-Nahl 16/44.

⁴¹ Âl-i İmrân 3/103.

⁴² Müslim b. Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyri, *el-Câmi'u's-sahih*, Nşr. M. Fuad Abdulkaki, (Beyrut: Dâru İhyait-türasi'l- Arabî, ts.), Fezâ'ilü's-Sahabe, 37.

⁴³ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 9/64.

tefsirlerde, yeri geldiğinde nüzûl sebeplerini zikretmiş, yeri geldiğinde, sahabenin konu ile ilgili tefsirlerini aktarmıştır. Örneğin, “*Ey âdemoğulları, her mescide gittiğinizde temiz elbiselerinizi giyiniz; bir de yiyiniz, içiniz, yalnız isrâf etmeyiniz; iyi biliniz ki Allah israf edenleri sevmez.*”⁴⁴ ayetini sebep-i nüzûlü zikrederek şöyle tefsir etmektedir:

“Bu ayet-i kerimenin nüzûlüne sebep olmak üzere diyorlar ki: “Bazıları Beytullah’ı çıplak tavaf ederlerdi. Günaha girerken üzerimizde bulunan elbise ile Allah’ın huzuruna çıkamayız’ diye sırtlarındaki elbiseleri Mescid’in dışına bırakırlardı. Benî Âmir Kabilesi de hac günlerinde ağzlarına yağlı yemek koymaz, neredeyse ölmeyecek kadar bir şey yerlerdi. Müslümanlar onları taklit etmek istediler. İşte bu emir ile nehiy ondan icap etti.”⁴⁵

“Allah’ın kitabına, Peygamberimizin sünnetine, Müslümanlığı doğrudan doğruya aleyhissâlâtü vesselâm Efendimiz’den alan ashabin sîretine, elhâsıl sahabeyi kendilerine örnek alan selef-i sâlihîn yaşam tarzına bakacak olursak, açıkça görürüz ki: Dinimiz ifratın tefritin her nev’inden, her şeklienden uzaktır; bütün ahkâmında, bütün emirlerinde orta yoldan başka bir esas gözetmemiştir. Hakikat, Müslümanların erkekleri için, şıklık namına çeyiz katırı gibi donanmak yahut seyyar bir tuhâfiye câmekânı kılığına girmek ne kadar gülünç ise; din namına, zühd namına da, eski püskü paçavralar içine gömülerek, hem Müslümanları, hem Müslümanlığı aşağılayıcı o kadar sefil bir harekettir. Hazret-i Ömer’in ashap arasındaki mevkiini hepimiz biliriz. Aleyhissâlâtü vesselâm Efendimiz’den sonra peygamber gelmesine imkân olsaydı Ömer gelecekti. İşte bu sahâbî-i muazzam günün birinde Medine’yi dolaşırken, sokağın kenarına çekilmiş bir adam gördü ki sırtına kasten gayet eski püskü bir paçavra yığını geçirmiş; zelif bir vaziyet ile boynunu yan tarafına eğmiş; dünya nimetlerini görmekten eziyet duyuyormuş gibi gözlerini de kapamış, duruyor! Halife bunu görür görmez: “*Böyle miskin tavırlarla dinimizi öldürme, hey Allah’ın kahrına uğrayası!*” diyerek, elindeki kırbağı herifin omuzuna indirmiştir.”⁴⁶

Görüldüğü gibi Akif, burada sahabe döneminde yaşanan bir olayla ayeti ilişkilendirmiş ve bu konuda sahabeden nakilde bulunarak konuya açıklık getirmiştir. Ayrıca gerekli gördüğü yerlerde diğer müfessirlerin kendi tefsirlerinde aktarmış oldukları sahabe nakillerini ve sebep-i nüzûl rivayetlerini bu şekilde tefsir yazılarına alarak değerlendirmiştir.

⁴⁴ el-A’râf 7/31.

⁴⁵ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 9/42.

⁴⁶ Ersoy, *Sebülürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 9/43.

Diğer bir örnek de *“Bilmiş olunuz ki: Allah emânetleri ehline vermenizi, bir de insanların arasında hükmederken adalet ile hükmetmenizi size emrediyor; Allah’ın size verdiği şu nasîhat ne güzel bir nasîhattir! Şüphemiz olmasın ki Allah hem işitir hem görür”*⁴⁷ ayetinin tefsiri sadedinde şu sebep-i nüzûlü zikrederek ayeti tefsir etme yoluna gitmiştir:

“Zemahşerî diyor ki: “Bu hitâb bütün emânetler hakkında bütün insanları kapsayan umumi bir hitâbtır. Bir kavle göre Kâ’be-i Mu’azzama’nın perdedârı Osman bin Talha için nâzil olmuştur. Şöyle ki: Aleyhissalâtu vesselâm Efendimiz fetih günü Mekke’ye girince, Osman bin Talha Kâ’be’nin kapısını kapadı; anahtarını vermek istemedi. “Muhammed’in gerçekten peygamber olduğunu bilseydim o zaman verirdim” dedi. “Bunun üzerine Hazret-i Ali radiyallâhu anh Osman’ın bileğini büküp anahtarı aldı, Kâ’be’nin kapısını açtı. Resûl-i Ekrem salallahu aleyhi ve sellem Efendimiz içeri girip iki rekât namaz kıldı ve çıktı. O zaman Abbas, anahtarın kendisine verilmesini; sakalık, perdedârlık vazîfelerinin kendi tarafından ifâsına müsâade olunmasını istedi. İşte onun üzerine bu âyet-i kerîme nâzil oldu. Artık aleyhissalâtu vesselâm Efendimiz, anahtarı Osman bin Talha’ya vermesini; bir de kendisinden özür dilemesini Hz. Ali’ye emretti. Ali aldığı emri yerine getirince, “Demin kolumu incittin. Anahtarı zorla elimden aldın. Şimdi de gelmiş, gönلümü alacaksın, öyle mi?” şeklinde bir tepkiyle karşılaştı. “Bu sözü işiten Ali: “Allah senin hakkında Kur’an indirdi.” diyerek âyet-i celîleyi okudu. Osman, Kelâm-ı İlâhî’yi dinledikten sonra hemen imana geldi. Bunun üzerine vazîfe-i sidânetin ilelebed evlâd-ı Osman’a verildiği Cenâb-ı Hak tarafından Hazret-i Peygamber’e vahiy buyuruldu.”⁴⁸

Mehmet Akif, ayetlerde sebebin hususiliğine değil, hükmünün umumiyetine itibar etmektedir. Örneğin, Âl-i İmrân suresinin 100-103. ayetlerini yorumlarken, bin üç yüzsene önce nazil olsa da bu ayetlerin hükmünün kıyamete kadar bâki olduğunu belirtir. Çünkü bu ayetlerin inmesine sebep olan olaylar tekrar edip durmaktadır. Akif’in bahsettiği olaylar Müslümanların düşmanların oyununa gelip ayrılığa düşmeleridir.⁴⁹ Akif, Hz. Peygamber’e Müslümanlara hoşgörü ile yaklaşmasını, onlara dua etmesini, onlarla istişare etmesini emreden *“İnsanlara yumuşak davranman da Allah’ın merhametinin eseridir. Eğer katı yürekli, kaba biri olsaydın, insanlar senin etrafından dağılıverirlerdi. Öyleyse onların kusurlarını affet, onlar için mağfîret dile ve işleri onlarla müşavere et! Bir kere de azmettin mi, yalnız Allah’a tevekkül et!*

⁴⁷ en-Nisâ 4/58.

⁴⁸ Ersoy, *Sebilürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 8/402.

⁴⁹ Ersoy, “Müslümanları Vahdet ve Faaliyete Davet”, *Sebilürreşâd*, 18/199.

Allah muhakkak ki Kendisine dayanıp güvenenleri sever."⁵⁰ ayetini yorumlarken, her ne kadar hitap doğrudan doğruya Hz. Peygamber'e ise de bizlerin de aynı emirlere uymak zorunda olduğumuzu belirtir.⁵¹

2.3. Diğer Tefsirlerden Yararlanması

Bütün müfessirler geçmişte yazılan tefsirleri okur istifade eder ve almak istediği bir görüş varsa o görüşleri tefsirlerine aktarırlar. Mehmet Akif, geçmişte yazılmış uzun uzadıya gramer ve belağat tahlilleri yapılan tefsirleri eleştirse de Zemahşeri (öl. 538/1143), Fahrüddin er-Râzi (öl. 606/1143), Celaleddin es-Suyûti (öl. 911/1505) gibi müfessirlerin yazdığı klasik tefsirlerden zaman zaman alıntılar yapmıştır. Ayrıca son dönem müfessirlerinden olan Muhammed Abduh (öl.1905)'tan çokça nakillerde bulunmuş ve ondan "Üstâd-ı muhterem" diye övgüyle bahsetmiştir.⁵²

Genel olarak Akif geçmiş müfessirlerden yaptığı tefsir alıntılarının kaynağını belirtirken, bazen isim belirtmeden "müfessirlerin büyükleri"⁵³ "müfessirîn-i kiramın bazıları" diye bazen de sadece "bazıları da şöyle demektedir" şeklinde ifadeler kullanarak alıntı yapmıştır.⁵⁴

Mehmet Akif, Kur'an ayetlerini açıklarken tefsirlerin birçoğuna bakmış, onlardan beğendiği yorumları almış, beğenmediği yorumları da eleştirerek kendi görüşünü açık bir şekilde ortaya koymuştur. Kur'an ayetlerinin ifade ettiği manaları sadece nazil olduğu döneme değil, güncel olaylara da tatbik etmiştir. Onun asıl hedefi Kur'an'ın hidayetini, etkin bir tarzda tüm insanlığa duyurmaktır. Örneğin melekler ve cinler gibi soyut varlıkları kabul etmeyen insanlara cevap olarak "*İnsanın önünde, arkasında dolaşan melekler vardır ki Allah'ın emriyle onu korurlar; şu muhakkaktır ki, bir kavim kendisinde olan güzel hasletleri bozmadıkça Allah onun saadetini bozmaz; bir kere de Cenab-ı Hak bir kavmin felâketini isterse, def'ine çare olmayacağı gibi, kendileri için ondan başka sahip de yoktur.*"⁵⁵ Ayetini zikretmiş, bu konuda Muhammed Abduh'un yorumunu onun tefsirinden tercüme ederek şöyle aktarmıştır:

"Âyetteki "مُعَقَّبَات" ifadesi melekler topluluğu demektir. Bazıları, meleklerin korumasını, hatta bütün görünmez varlıkların varlığını inkâr ediyorlar. Şâyet bunlar yaratılış âlemini baştanbaşa dolaşmış; fitratın bütün zahirine, bütün sırlarına ulaşabilmiş iseler ona diyeceğimiz yok! Heyhat,

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/159.

⁵¹ Ersoy, "Ye'se Düşenler Müslüman Değildir", *Sebilürreşad*, 18/318.

⁵² Ersoy, *Sebilürreşad*, Tefsir-i Şerif, 8/5.

⁵³ Ersoy, *Sebilürreşad*, Tefsir-i Şerif, 8/225.

⁵⁴ Demirci, 58.

⁵⁵ er-Ra'd 13/11.

beşerin dikkatini celbeden her an yeni bir cihân açılır dururken, idrâkimizin aldığı kadarıyla hem şu gördüğümüz kâinatın üstünde başka yaratıkların daha olacağı, acaba hangi delile dayanılarak inkâr edilebilir?"⁵⁶

Sonuç

Mehmet Akif'in tefsir yazılarının en temel hususiyetlerinden biri, konularının özel olarak seçilmiş olmasıdır. Derginin ilk on iki cildinde 1694 ayetin tefsirinin yapılmasına karşılık, Kur'an'ın geriye kalan 4541 ayeti hiç kullanılmamış, dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in yaklaşık olarak %30 luk bir kısmı dikkate alınmıştır. Tefsir edilen ayetlerin hangi bağlamda kullanıldığını tespit etmek, o dönemin aktüel tartışma ve arayışlarının Kur'an tefsirine nasıl yansıdığını gösterecektir. 56 kez kullanılan Âl-i İmrân 3/159 ve 48 kez kullanılan el-Hucurât 49/10. ayetleri birlikte hareket etmenin, din kardeşliğinin önemi ve gerekliliği ile tefrikanın ve onun en önemli tezahür şekli olarak görülen kavmiyetçiliğin zararlarını temellendirme bağlamında kullanılmaktadır. Bu iki ayetten sonra en fazla kullanılan ayet olarak 37 kez kullanılan el-Enfâl 8/60. ayet esas itibarıyla kıtal anlamında cihadın temel bir unsuru olan, ancak kapsama alanı oldukça genişletilmiş bir kuvvet arayışını ifade bağlamında kullanılmaktadır. Bu üç ayet dışında din kardeşliğinin önemini, tefrikanın kötülüğünü ifade etmek için el-Hucurat 49/13, el-Enfâl 8/46, el-Mâide 5/2, en-Nisâ 4/59 ayetleri, Allah yolunda çalışma ve cihadı anlatmak için Muhammed 47/7, el-Bakara 2/194, es-Saf 61/13, et-Tevbe 9/41 ayetleri, dergide en sık kullanılan ayetlerdendir.⁵⁷

Kısaca ifade etmek gerekirse Sırât-ı müstakim ve Sebilürreşâd dergilerindeki tefsir yazılarında, Kur'an'ın bütününe değil, o devrin gündemde olan konularına bir yoğunlaşma söz konusudur. Çözüm bekleyen acil sorunlar siyasi ve ictimai ağırlıklı olduğu için, Kur'an'ın bu tür sorunlarla ilgili görülen ayetleri ön plana çıkarılmıştır. Yaşanan en temel sorun devletin çöküşü ve genel anlamda Müslümanların geriliği olarak kabul edildiği için, devletin dağılmasına mâni olacak tedbirlerle ilgili konular gündeme gelmiş ve Müslümanları geri kalmaktan kurtarıp geliştirecek çözümler öne sürülmüştür. Bu bağlamda tefekkür, ilme teşvik ve sünnetullah gibi konular çoğunlukla işlenmiştir.

Mehmet Akif Ersoy bütün ömrünü, bütün varlığını Kur'an'a bağlayan bir adamdı. Kur'an, onun hem semavi kitabı idi hem ahlâkı hem

⁵⁶ Ersoy, *Sebilürreşâd*, Tefsir-i Şerif, 8/264.

⁵⁷ Mertoğlu, *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*, 537.

de ülküsü idi. Onun için bütün yaşayışını bu kitaba uydurmuştu.⁵⁸ Müslümanların geri kalmışlığının en önemli sebebinin Kur'an'ı anlama çabasından uzak olmaları olduğunu sıkça dile getiren Akif, bu konuda üzerine düşen sorumluluğu en iyi şekilde yerine getirmeye çalışmıştır. Bunu bazen duygusal bir dille yazdığı bir şiirle, bazen de edebi bir dille yazdığı bir makaleyle ifade etmiştir. Her zaman Müslümanların temel sorunlarını ve sıkıntılarını içerisinde hissetmiş, bunu dile getirerek çözüm önerilerinde bulunmuştur. Masa başında edebiyat yapmak yerine ya da “sanat sanat içindir” demek yerine, toplumun içinde yaşayan bir birey olarak sorunları yakından incelemiş, onlara çözümler üretmeye gayret etmiş ve dolayısıyla sanatını toplumun yararına kullanmıştır.

Sonuç olarak Mehmet Akif, samimi bir Müslüman ve iyi bir müfessirdir. O Kur'an'ı hayatının merkezine yerleştirmiş, onu anlama ve yaşama gayreti içerisinde olmuştur. Kur'an'ın, İslam dünyasının güncel problemlerine yönelik önerdiği çözümleri ortaya koyma çabası içerisinde hareket etmiştir. İslam dünyasının asıl sorununun Kur'an'dan uzaklaşıp hurafelere sarılmaları olduğunu dile getiren Akif, dini doğru bir şekilde anlamanın ve yaşamının ancak Kur'an'a dönüşle mümkün olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Geçmişte yapılmış içtihatların çağın getirdiği problemlere çözüm üretemediğini dile getiren Akif, fıkhi içtihatların güncellenmesinin hayati önem arz ettiğini söylemiştir.

⁵⁸ Ali Akpınar, “Mehmet Âkif'in Kur'an Tasavvuru,” *I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Gökay Yıldız vd. (Burdur: Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Rektörlüğü Sempozyum Dizisi: 2, 2009), 1/78.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. "Mehmet Âkif'in Kur'an Tasavvuru". I. Uluslararası Mehmet Âkif Ersoy Sempozyumu Bildiriler Kitabı. ed. Gökay Yıldız vd. Burdur 19-21 Kasım 2008.
- Bayyigit, Mehmet, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", *Mehmet Akif'e Armağan*, Konya: Emran Ofset, 2011, (149-171).
- Bilgiz, Musa. "Mehmet Âkif'in Şiir ve Düz Yazılarında Kur'an'dan Temalar", *EKEV Akademi Dergisi* 7/15 (2003), 159-178.
- Demirci, Mehmet. Mehmet Akif Ersoy'un Kur'an Tasavvuru. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmet Akif Hakkında Araştırmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. Mehmed Âkif Ersoy-Tefsir Yazıları ve Vaazları, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Sırâtülmüstakîm Mecmuası*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2013, (1-7).
- Düzdağ, M. Ertuğrul. *Sebilürreşâd Mecmuası*, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2016, (8 -18).
- Efe, Adem. "Sebilürreşâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/251-253. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. Haz. Ahmet Tülek. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Ersoy, Mehmet Akif. "Tefsir-i Şerif", *Sebilürreşâd Mecmuası*, Yayına Hazırlayan: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: Bağcılar Belediyesi Yayınları, 2016.
- el-Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed. *el- Müstedrek ales-Sahihayn*. Thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l İlmiyye 1411/1990.
- Mertoğlu, Suat. *Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Tezi, 2001.
- Mertoğlu, Suat. "Mehmet Akif ve İctimâi Kur'an Tefsiri", *Vefatının 71. Yılında Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni: Mehmet Âkif, Dönemi ve Çevresi*. ed. Mehmet Doğan. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği: İlim Yayma Cemiyeti Ankara Şubesi, 2008.

- Müslim b. Haccac Ebu'l-Hasan el-Kuşeyri. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. M. Fuad Abdulbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyait-türasi'l- Arabî, ts.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul. Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Öz, Ahmet. "Rol Model Bir Müfessir Olarak Mehmet Akif". *Uluslararası İslam ve Model İnsan Sempozyumu*, 26-27 Nisan 2018, 2/626-635. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Belediyesi, 2018.
- Öztürk, Mahmut. "Sebilürreşad Mecmuası'nın Çanakkale Savaşları Münasebetiyle İzlediği Yayım Politikası: Tefsir Yazıları". *Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu 19-21 Ekim 2016/Elazığ*. 1/379-412. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi, 2018.
- Şengüler, İsmail Hakkı. *Mehmet Akif Külliyyatı*. İstanbul: Mert Yayınları, 1996. (I-X).
- Ünal, Mehmet. "Sırat-ı Müstakîm ve Sebilü'r-Reşâd Dergilerinde Yayımlanan Kur'an ve Tefsirle İlgili Çalışmalar" *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2, (2007), 109-146.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran

RİBÂ KAVRAMININ ETİMOLOJİK VE SEMANTİK ANALİZİ

Etymological and Semantic Analysis of the Concept of Ribâ

Aynur Gül EFE

Yüksek Lisans Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

Erzurum / Türkiye.

Post Graduate Student at Ataturk University, Institute of Social Sciences,
Department of Islamic Law.

Erzurum / Turkey.

aynurg198@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0003-0711-2200

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 10 Şubat / 10 February 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Aynur Gül Efe, "Ribâ Kavramının Etimolojik ve Semantik Analizi", Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (Yaz 2022): 30-50, doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1071066

Öz

Bu makalede, geçmişten günümüze önemli bir kavram olan “ribâ”nın çok yönlü etimolojik (köken bilim) ve semantik (anlam bilim) incelemesi yapılarak, Kur’ân’ı Kerîm ile kazandığı özel anlam çerçevesindeki farklı alanlara evrilişi doğrultusunda analizler üzerinde durulacaktır. *Ribâ* kavramının gerek İslâm öncesi gerek İslam sonrası dönemlerde fazlaca kullanılan bir kavram oluşu, onu farklı perspektiflerden ele alma imkânı sağlamıştır. Bu sebeptendir ki ribânın çeşitli kaynaklarda birçok tanımı yapılmıştır. *Ribâ* kavramının etimolojik ve semantik analizi bakımından sağlam bir temele oturtulması için tarihi seyir içerisinde kullanıldığı anlamların göz önünde bulundurulması gerekir. Bunun bir sonucu olarak da hangi yönde bir anlam değişmesine uğradığı bu çalışmada mühim bir yeri kapsamaktadır. Bunun yanında ilgili kavramın Kur’ân’da geçen türevlerine bakmak da bu kabilden bir ehemmiyet taşır. Tüm bu fonksiyonlar göz önünde bulundurularak makalede öncelikle *ribâ* kavramının kökenine bağlı birtakım semantik tanımlar aktarılacak, akabinde Kur’ân’daki kullanım alanı ve bakış açısıyla yorumlanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ribâ, Kur’ân, Semantik, Etimolojik, Artma, Yükselme.

Abstract

In this article, a versatile etymological and semantic analysis of "ribâ", which is an important concept with various meanings from the past to the present, will be analyzed, and analyzes will be made on its evolution into different fields within the framework of the relative meaning it gained with the Kur’ân. The fact that the concept of ribâ is a widely used concept in both pre-Islamic and post-Islâmic periods has allowed it to be handled from different perspectives. For this reason, many definitions of ribâ have been made in various sources. In order to put the concept of ribâ on a solid foundation in terms of etymological (originology) and semantic (semantic) analysis, taking into account the meanings used in the historical course, in which direction it underwent a change in meaning covers an important place in this study. In addition to this, it is also important to look at the derivatives of the related concept in the Kur’ân. Considering all these functions, in the article, first of all, some semantic definitions related to the origin of the concept of ribâ will be given, and then it will be tried to be interpreted from the point of view and usage area in the Kur’ân.

Keywords: Ribâ, Kur’ân, Semantic, Etymological, Increase, Ascension.

Giriş

Bir kelimenin hangi manaya delalet ettiğini anlamlandırmak hususundaki analitik safha, dilbilim sahasında önemli yere sahip olan semantik ve etimolojik çalışmalar ile mümkündür. İlgili kelimenin delalet ettiği manalara değinilerek Kur'ân'ın da kazandırdığı anlam ile tarihi seyir içerisinde muhtelif manaların yüklenip yüklenmediği anlaşılır. Bu hususlar göz önünde bulundurularak denilebilir ki Kur'ân *ribâ* kavramına delalet eden köke (r,b,v)¹ farklı perspektiflerden yaklaşım pek çok manada kullanmıştır. *Ribâ* kavramının anlaşılma gelen izafi anlamlarının yanında Allah'ın kitabının indiriliş gayesine uygun olarak doğru anlaşılması için bu çalışmada kavramın Kur'ân'daki türevlerine ağırlık verilecektir. Bu doğrultuda Kur'ân'ın, *ribâ* kavramını ayrıntılı işlemiş olmasıyla onun terim anlamını gözler önüne serecek mühim ipuçları barındırdığı görülecektir. Burada biz temelde *er-ribâ* kavramını umumda ise “rbv” kökünün tahlilini yapacağız.

1. Etimolojik ve Semantik Bakımdan *Ribâ* Kavramı

Etimolojik olarak geçişsiz bir eylem olan ‘, – ب – ر’ (r-b-v) kökünden türeyen *ribâ* (رِبَا) illetli bir isimdir. و – ب – ر kökünden türeyen kelimeler Kur'ân'da çeşitli biçimler halinde on iki surede, on beş ayette, yirmi defa geçmektedir.² İktisadi işleyiş manasında *ribâ* Kur'ân'da “ رِبَا ” ve “ الرِّبَا ” biçiminde nekre ve marife isim şeklinde gelmektedir.

Ribâ (رِبَا) kelimesi ve türevleri, genel manada hangi biçimde olursa olsun “bir şeyin çoğalmasa, yükselmesi, artması³, fazlaşması” olarak tanımlanmıştır.⁴ Fazlalık anlamının kullanımı daha yaygındır. İstîlâhî anlam olarak ise *ribâ*, mekîlat ve mevzûnât yani kilo ve tartı ile ölçülen emvâlin aynı cins olan miktarına fazlalık konulmuş bir bedel ile mübadelesidir ve hidayette haramdır.⁵

¹ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân* nşr. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâr'ul-Ma'rife), “rbv”, 186-187.

² Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Misrî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1364), 300.

³ Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2001), IV/668.

⁴ el-İsfahânî, “rbv”, 186-187; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1990), “Ribâ”, I/82-83; el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye 2003), “Ribâ/Rbv”, II/94; E. M. Badawi - M. Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, (Leiden: Brill, 2008) 345.

⁵ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), “ribâ”, 385; es-Seyyid Muhammed Amîmu'l-el-İhsân el-Barkatî, *et-Tarifâtu'l-fıkhiyyete*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 2003), “ribâ”, 102.

Hususî olarak malî işlemler alanındaki kullanımında ise ödemesi yapılmamış bir alacağa faizlendirme yolu ile maddi artış yapılmasını ifade etmektedir.⁶ Şeriattaki manasına değinecek olursak, akdin iki tarafından birinin bedelde haksız fazlalığı şart koşmasıdır.⁷ Yani ivazdan hâli olan herhangi bir maldaki fazlalıktır. Öyle ki alıcı ya da satıcı için bir mala karşılık diğer aynı maldaki şart koşulan ziyadeliktir.⁸

Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) dediğine göre ribânın lügatteki aslı artıştır. Yerden yükselen yükseklik şeklinde bir anlam da taşır. Buna ek olarak Arapların 'Ben filana borçluyum' deyip söz ve fiillerde onun üzerinde artış yapmalarındır.⁹

İslam hukukunda ise yapılan tarif şöyledir: "Malın mal ile değişimi mahiyetindeki bir akidde karşılığı bulunmayan bir fazlalıktır. Ayrıca genel olarak haram olan akid mevzuuna da ribâ denmiştir."¹⁰ Daha özet bir tabirle, özel bir takım eşyalardaki ziyâdelik (fazlalık) demektir. O kitap, sünnet ve icmâ ile haram kılınmıştır.¹¹

Kimi kaynaklarda ise ribâ, "herhangi bir yaranın, toprak ve paranın veyahut her türlü şeyin artışı" olarak bahsedilmektedir. Yani filanın artmasıdır. Buradaki artış olarak nitelendirdiğimiz ribâ (faiz) kelimesi ise Allahu Teâlâ'nın kitabında kesinlikle yasaklayıp haram kıldığı şeydir. Ribâ işleminde para sürekli artar ve o paranın sahibi de ribâyı veren kişidir.¹²

Ribânın semantik olarak müstakim konumlandırılması, Câhiliye Dönemi'nde ve ötesinde nasıl kullanıldığı, ne tür anlamlara geldiğinin bilinmesi ve Kur'ân'ın bu kavrama yüklediği anlamlar, meselenin doğru bir düzleme oturtulması bakımından mühim olacağından ilk dönem kaynaklarının bu kavramlara biçtiği manaları aktarmak yerinde bir tutum olacaktır.

Öncelikle Kur'ân'ın anlaşılmasında en temel kavram sözlüklerinden biri olan İsfahânî'nin (öl. 502/1108) *el-Müfredât* adlı eserinde belirtildiği üzere "رِبَا" kökünün رِبَا, رِبَا, رِبَا, رِبَا, رِبَا, رِبَا biçimleri vardır. "Filan kişi tepeye çıktı" (رِبَا

⁶ el-İsfahânî, "rbv", 187; İbn Manzûr, "Ribâ", 82.

⁷ Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Mucemu't-Târifat*, nşr. Muhammed b. Sıddîk el-Minşâvî, "Ribâ", (Kahire: Dâru'l-Fazîlet), 95.

⁸ İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur* (İstanbul: Darü't-Tıbaatî'l Amire, 1848), 131.

⁹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Dârü'l-İhlâfeti'l-aliyye 1916), I/464.

¹⁰ Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku (I-II)*, (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982), II/ 202.

¹¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî*, (Lübnan: Beytü'l-efkâri'd-düveliyye 2004), 811.

¹² el-Ferâhîdî, "Ribâ/Rbv", II/94.

رَابِيَةٌ manasında رَبْوَةٌ ‘den kaynaklanan terimler kullanılmıştır. Bu terime رَابِيَةٌ (rabiyeten) şeklinde de anlam vermek mümkündür. رَبَا kelimesi ise adeta “O, bir mekanda kendi başına yetişmiştir” manasında ‘arttı’, ‘yükseldi’ şeklinde anlamlandırılmıştır. Bunun yanında رَبَا anaparadaki artıştır. Şeriatıta bu durum, sadece bir taraf üzerine yapılan artışa has kılınmıştır. Artışın itibarı hususunda Allahu Teâlâ “İnsanların malı çoğalsın diye, faize ait verdiğiniz şeyler, Allah katında bir artış sağlamaz.”¹³ buyurmuştur. رَبْوٌ ye “nefes darlığı” da denmiştir. Denilir ki, o uzun uzun nefes alır, uzun uzun soluklanır. Bir de öncü manasında الرَّبِيَّةُ vardır ancak onda hemze mevcuttur. Bu sebepten dolayıdır ki bu kelime o babdan değildir.¹⁴

Ribâ için “yükseklik” manası da verilmiştir. “Denilir ki, filanın oğlu filanın oğluna göre fazladır. Yani boy ve yükseklik kastedilmiştir.” Rubvetün (رَبْوَةٌ) ve râbiyetün (رَابِيَةٌ) kalıpları için ise, yerden yükselen bir tepe gibi fehvalar verilmiştir.¹⁵

Bazı kaynaklarda ise “yükselişi/büyümeyi üstten gözetlemek/izlemektir” manalarına gelir.¹⁶ Buna ek olarak “yükselme/yerden yükselme” (ارْتِفَاعٌ، عُلُوٌّ) “büyüme”, “yetişme”, “şişme”, “artma”, “gelişme” gibi manalara da gelmektedir.¹⁷

Rbv (رَبْوٌ) kökünün bir diğer türevlerinden olan رَبْوَةٌ، رَبْوَةٌ، رَبْوَةٌ kalıpları ise lügatte “yerden yüksek zemin” manasında kullanılır. Hepsisi de bir artışı ifade eder.¹⁸ Görüldüğü üzere bu türevlerin farklı manalara tekâbül etmesine mukabil ağırlıklı olarak herhangi bir “artışa” delalet ettiğini söylemek mümkündür.

Buraya kadar zikrettiğimiz bilgiler ışığında ribâ teriminin, geçmişten bugüne kullanıldığı anlamlar hakkında bir analiz yapmak için İslâm öncesindeki (Câhiliye) ve İslâm’ın kazandırdığı manalar üzerinde durmak gereklidir.

Araplar, Câhiliye Dönemi’nde ribâ tabiri ve ondan türeyen diğer kalıplar için sözlük anlamını değil de terim manasını yani vade içerisinde

¹³ *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez - Mustafa Çağrıncı - Sadrettin Gümüş - Ali Turgut, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), er-Rûm 30/39.

¹⁴ el-İsfahânî, “Rbv”, 186-187.

¹⁵ Ebubekir Muhammed b. el-Hüseyn b. Dureyd, *Cemheretü'l-Luga*, nşr. Remzi Munir B’alebeki, (Beyrut: Dâru’l-İlm lil-Melayyin, Kasım 1987), “Rabâ/Ribâ”, 1020.

¹⁶ el-İsfahânî, “Rbv”, 187; İbn Manzûr, “Ribâ”, 82.

¹⁷ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Tefsiru Ğarîbü'l-Kur’ân* nşr. Seyyid Ahmed Sakr, (Beyrut: Dâru’l kütübi’l-ilmîyye, 1978), 97; el-İsfahânî, “Rbv”, 187; İbn Manzûr, “Ribâ”, 82.

¹⁸ el-Ferâhîdî, “Ribâ/Rbv”, II/94.

ödenmeyen alacağın vadesinin uzatılmasına mukabil olarak artırılması manasını uygulamaya koyuyorlardı. O dönemdeki kullanımı hususunda rivayetler konumuza ışık tutacaktır. Yahya bin Ebû Tâlib, Yezîd ve Dahhâk'tan edilen rivayete göre "ribâ" Câhiliye Dönemi'ndeki bir ticari işlemdi. Ne zaman ki insanlar İslam'a girdiler o zaman mallarının asıllarını (faizsiz) sattılar.¹⁹ Rivayete göre Câhiliye Dönemi'ndeki insanların, İslam gelene kadar çoğunlukla ticari faaliyetlerini asıl mallarına ilaveler ekleyerek faiz üzerinden ilerlettiğini görüyoruz. Bir diğer rivayete bakacak olursak Katâde (öl. 23/643) 'nin aktarımında Câhiliye'de adamın bir şeyi vadeli olarak sattığı, vadesi dolmuş ise ve sahibinin de onu telafi etme gücü kalmamışsa alacaklının o borcu geciktirip faiz miktarını artırdığı geçmektedir.²⁰ Rivayetler nazarında konuyu incelediğimizde böylesine bir uygulamanın yaygın olarak çağlar öncesinde belirli bir vade karşılığında faaliyete geçtiğini görmekteyiz.

Mevzu bahis konuyu daha iyi anlamlandırmak adına İslâm'ın ribâ kavramı ve türevleri ile ilgili kullandığı manalara bakacak olursak Kur'ân-ı Kerîm'de câmid isim şeklinde; الرِّبَا (ribâ/faiz) haliyle yedi sefer marife,²¹ رِبَا (ribâ/faiz) haliyle bir sefer nekre,²² يَرْبُو (artma) haliyle iki sefer muzari tekil gâib kipi,²³ رَبَتْ (kabarma) haliyle iki sefer mazî tekil müennes gâib kipi,²⁴ رَبَّوْا (bir tepe)²⁵ haliyle iki sefer olmak üzere parantez içi manalarıyla on dört yerde geçmektedir. İsmi fail şeklinde, رَبَّاءٌ (üste çıkan) haliyle tekil müzekker ve رَبَّاءَةٌ (gittikçe artan) haliyle tekil müennes olacak şekilde iki yerde geçmektedir.²⁶ İsmi tafdil olarak ise رَبَّاءٌ (daha çok) haliyle türemiş isim olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁷ رَبَّاءٌ halinde if'âl babında,²⁸ رَبَّاءٌ ve رَبَّاءٌ²⁹ (yetiştirme) halinde tef'îl babında gelmiştir.³¹

¹⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'lifkr, 1954), III/107.

²⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III/101.

²¹ el-Bakara 2/275, 276, 278; Âl-i İmrân 3/130; en-Nisâ 4/161.

²² er-Rûm 30/39.

²³ er-Rûm 30/39.

²⁴ el-Hacc 22/5; el-Fussilet 41/39.

²⁵ el-Bakara 2/265; el-Mu'minûn 23/50.

²⁶ er-Ra'd 13/17 (رَبَّاءٌ); el-Hâkka 69/10 (رَبَّاءَةٌ).

²⁷ en-Nahl 16/92.

²⁸ el-Bakara 2/276.

²⁹ eş-Şuarâ 26/18.

³⁰ el-İsrâ: 17/24.

³¹ Servet Bayındır, "Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", *İlahiyat Akademi Dergisi* 13 (Haziran 2021), 6-7.

Görüldüğü üzere sözlükte "yükselmek, çoğalmak, artmak, şişmek, gelişmek, fazlalaşmak" anlamlarına gelen ribânın, Kur'ân'da sekiz defa zikredilmesi ile en fazla faiz anlamı üzerinde yoğunlaştığını görmekteyiz. Ribâ kavramının faiz anlamı üzerinde fazlaca duruşunun sebebi, yukarıda da zikrettiğimiz gibi Câhiliye Devri'nde bu terimin, borç akitlerinin başlangıcında anaparanın üzerine biçilen haksız kazancın karşılığı anlamında kullanılıyor olmasıdır.

Ribâ kavramının sözlük anlamı olarak "artma ve yükselme" kelimeleri esas alındığında Kur'ân-ı Kerîm bağlamında bu kelimeleri karşılayan, aynı zamanda ribânın eş anlamlısı olarak sayılabilecek bazı kavramlara göz atmayı bu kısımda uygun bulduk. Öncelikle Kur'ân-ı Kerîm'de, "rbv" kökünden türeyen ribânın artma anlamını karşılayan kelime "zyd" (ز ي د) kökünden türeyen ve Yunus sûresi yirmi altıncı ayette geçen زَيَادَةٌ kelimesidir. Bu kök Kur'ân'da altmış bir yerde geçmekte³² ve "artmak, artırmak, bir şeyin kendi üzerine artışı"³³ manalarına gelir. Kur'ân'da geçtiği haliyle ele alındığında "gerekli olan/istenen her şeyden daha fazlası"³⁴ şeklinde tabir edilir. Kelimeyi daha iyi anlayabilmek için ilgili kelimenin geçtiği ayete yer vermek uygun düşecektir.

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ۗ

"Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır."³⁵

İlgili kelimeye eş anlamlı sayılacak diğer bir kelime "fdl" (ف ض ل) kökünden türeyen "الفَضْل" kelimesidir. Kelime ayet-i kerimede وَلَا تَسْأَلُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ (Aranızda iyilik ve ihsanı unutmayın)³⁶ şeklinde geçmektedir. Bu terim "Verilenden, iktisat üzere artış"³⁷ manasına gelmektedir.

Tüm bu argümanların ardından önemli bir konudan söz etmek gerekirse: Kur'ân-ı Kerîm'de kati' olarak yasaklandığı bildirilen ve Câhiliye Dönemi'nde de borç faizi olarak bilinen ribânın, Hz. Muhammed (s.a.v.) tarafından o devirde henüz bilinmeyen bir türü ilave edilmiştir. O da "ribe'l-fadl"dır. "Ribe'l-fadl, aynı cins ribevî malların birbiri ile mübadelesi halinde taraflardan birinin diğerinden fazla olmasıdır."³⁸ Örneğin 20 gr altını peşin

³² Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Mısırî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dârul Kûtûbi'l-Mısriyye, 1364), 334-335.

³³ el-Ferâhîdî, "Ribâ, Rbv", II/202.

³⁴ Ahmed el-Kebîsî, *Mevsuat'u'l-Kelime ve Ahavâtihâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâr'ul Ma'rife, 2017), V/35.

³⁵ el-Yunus 10/26.

³⁶ el-Bakara 2/237.

³⁷ el-Kebîsî, *Mevsuat'ul Kelime*, V/35.

³⁸ Mehmet Erdoğan, "ribâ", 385.

olarak 22 gr altın ile mübadele etmek bu türden bir ribâdır. Hanefilere göre bir satış olarak bilinen bu işlem, satım akdinde şer'î standartlar üzere (veznî veya keylî olarak) cins birliği olan aynı mala yapılan ziyâdeliktir. Bu tür ribânın şartlı ya da şartsız olması önemli değildir.³⁹ Ebû Saîd El-Hudrî (öl. 74/693-94) (r.a.) bu konu hakkında şöyle demiştir: “Bir dirhemi iki dirhem karşılığında satmayın. Çünkü sizin için bunun ‘remâ’ olmasından korkuyorum.” El-Hudrî'nin sözünde geçen “remâ”dan kasıt ribâdır. Bu ribâ aynı tür iki mal arasındaki eşitsizlik sonucu ortaya çıkar.⁴⁰ Ribevî mallar ise Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ilgili hadisi ile zuhur etmiştir. “Altın altınla, gümüş gümüşle, buğday buğdayla, arpa arpayla, hurma hurma ile, tuz tuzla baş başa misliyle, peşin olarak satılır. Kim artırır veya artırılmasını talep ederse ribâyâ girmiştir. Bu işte alan da veren de birdir, cinsleri farklı ise müstesna.”⁴¹ Görüldüğü üzere bu hadiste Kur'ân ve Câhiliye Devri'nde rastlamadığımız bir ribâdan bahsedilmektedir. İşte hadiste geçen ve bunlarla aynı illet taşıyan malların peşin mübadelesindeki fazlalığa ribe'l-fadl diyoruz. İletlerin ne olduğu İslâm fukahası arasında farklılık göstermekle birlikte ribânın semantiği açısından illet konusuna girilmemesi konunun dağılması açısından daha uygundur.

Özetle ifade edecek olursak, ilk kaynaklardaki sözlüklerde geniş bir perspektiften anlamlandırılmasına karşın günümüzde ribâ denilince akıllara, iktisadi anlamlandırma olarak bir şeyin misli ile değil de muamelede fazladan bir meblağ şartıyla alınmak üzere verilmesi anlamındaki “faiz” gelmektedir. “Ribâ hem -klasik kaynaklarda olduğu gibi- akit ve fazlalık olarak hukuksal açıdan hem de eylem türü olarak iktisadi açıdan tanımlanmalıdır.”⁴² Bu doğrultuda geçmişten bugüne ribâ kavramının kullanım alanları ve sözlük anlamına bakıldığında günümüzde de Câhiliye Dönemi'nde olduğu gibi faiz anlamında kullanılmaktadır. Bu doğrultuda anlam değişmesine uğramadığı söylenebilir. Bu kısma kadar Rbv kökünün türevleri ve özellikle ribâ kavramının etimolojik ve semantik analizini yapmış olduk. Mevzunun daha sağlam bir zemine oturtulması için Kur'ân'ın bu kökü hangi manalarda kullandığının zuhur ettirilmesi gerekir.

2. Ribâ Kavramı ve Türevlerine Kur'ânî Bakış

Rbv (رَبْوٌ) kökünden türeyen kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'de on beş ayette toplamda ise yirmi kez geçtiğini yukarıda zikretmiştik. Bu kısımda önce rbv kökünün türevlerini içeren ayetler gruplandırmalar halinde Hasan

³⁹ ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, IV/671.

⁴⁰ el-Barkatî, “ribâ”, 102.

⁴¹ Müslim, *Müsâkât*, 82.

⁴² Servet Bayındır, “Ribânın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi”, 26.

Habenneke el-Meydânî'nin⁴³ (öl. 1398/1978) sûre tasnifine göre aktarılabilecek olup akabinde ayette geçen ilgili köklerle alakalı âlimlerin yorumlarına yer verilecektir. Ayrıca ribânın hangi dönemde ne tür bir anlamda kullanılmış olduğunun daha iyi anlaşılması açısından ayetlerin mekkî-medenî oluşu da açıkça belirtilecektir.

Rbv kökünün herhangi bir gruplandırmaya tabi tutamadığımız iki türevi olan رَبَّيْ (daha çok) ve رَبَّيَا (üste çıkan) kelimeleri ile semantik analizine bu kısımda başlamaktaayız.

Mekkî ayetlerden olan Nahl suresi 92. ayetteki رَبَّيْ kelimesi ayet-i kerimede şöyle geçer:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَصَتْ رَعُولًا مِنْ بَعْدِ قُورَيْشٍ أَنْكَارًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَالًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ۗ إِنَّمَا يَبْتُلُواكُم اللَّهُ بِهُ ۗ وَيُبَيِّنُ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“Bir toplum diğer bir toplumdaki (sayıca ve malca) daha çok olduğu için yeminlerinizi, aranızda bir fesat aracı edinerek ipliğini sağlamca büktükten sonra, çözüp bozan (kadın) gibi olmayın. Allah, bununla sizi imtihan etmektedir. Hakkında ihtilafa düşmekte olduğunuz şeyi kıyamet gününde mutlaka size açıklayacaktır.”⁴⁴

İlgili kelime için “yani bir gruptan daha zengin” manası verilmiştir.⁴⁵ “Çokluk”, “insan çokluğu” gibi anlamlara da gelir. Bunun hakkında ise Câhiliye devrinde bir kavim birileriyle antlaşma yapıp bir başka topluluktan ‘biz daha çoğuz ve daha güçlüyüz’ denilmesi üzerine eski antlaşmayı bozup sayıca daha fazla olan toplulukla antlaşma yaparlardı, denilir.⁴⁶ Bunun üzerine Allahu Teâlâ söz verip sözünden dönenleri ilgili ayette ipliğini eğiren ama sonra bozan/söken kadına benzetmiştir.

Medenî sûre olan R’ad suresinde geçen رَبَّيَا (üste çıkan) ibaresi için ayet-i kerimede şöyle geçer:

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ ۙ كَذَلِكَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْحَقِّقَ وَالْبَاطِلَ ۚ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۚ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ

“O, gökten su indirdi de vâdiler kendi hacimlerine sel olup aktı. Bu sel, üste çıkan bir köpüğü yüklenip göttü. Süs veya (diğer) eşya yapmak isteyerek ateşte erittikleri şeylerden de buna benzer köpük olur. İşte Allah

⁴³ Abdurrahman Hasan Habenneke Meydânî, *Kavâ'idü't-Tedebbürü'l-Emsel li KitâbillâhiAzze ve Celle*, (Dimaşk: Dârü'l Kalem, 2012), 180-183.

⁴⁴ en-Nahl: 16/92.

⁴⁵ İbn Kuteybe, *Tefsiru Ğarîbü'l-Kur'ân*, 248.

⁴⁶ et-Taberî, *Câmi u'l-beyân*, XIV/167.

hak ile bâtila böyle misal verir. Köpük atılıp gider. İnsanlara fayda veren şeye gelince, o yeryüzünde kalır. İşte Allah böyle misaller getirir.”⁴⁷

رَابِيَا (üste çıkan) ibaresinin رَبِيَا kelimesiyle birlikte kullanımı için “suyun üzerindeki yüksek köpük”⁴⁸ ifadesi kullanılmıştır. Aynı ifade için “su üzerinde artan köpük” anlamı da verilmiştir.⁴⁹ Ayrıca ilgili kelime hakkında “yüksek ve kabarık” tabiri yapılmış olup akabinde “yağmurun ardından tepedeki suyun üzerinde çıkan köpük ve burada bulunan bakır, kurşun, demir gibi insanların hoşuna giden madenlerden” bahsedilmiştir.⁵⁰

2.1. Faiz Anlamındaki Kullanımı

Kur’ân-ı Kerîm’de faiz anlamında ribâ (رِبَا) kavramının yedi defa marife, bir defa nekre olmak üzere toplamda sekiz yerde geçtiğini zikretmiştik. Rbv kökünün türevi ve bu makalenin de asıl konusu olan ribâ kavramının kullanımına bakacak olursak, bu sınıflandırmada nüzul sıralaması hususunda ilk olarak Mekî sûre olan Rûm sûresindeki ribâ kavramına bakacağız.

وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّبَا لِيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ ۗ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْطَّعُونَ

“İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz. Allah’ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekâtı veren o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır.”⁵¹

Ayette geçen رِبَا kelimesini aynı ayette yer alan لِيَرْبُو (artması için) ve يَرْبُو (artmaz) türevleriyle birlikte ele almak ayetin tefsir bütünlüğü açısından daha uygun olacaktır.

“İnsanların mallarının artması için verdiğiniz herhangi bir faiz, Allah katında artmaz.”⁵² ayeti hakkında temelde iki izah şekli vardır. Birincisi, ribâ yaparak mallarının artacağı zannına kapılanların dünya hayatında malları artsa bile bunun Allah katında böyle olmayacağı şeklindedir. İkincisi ise, bu ayetle maksat faiz değildir. İnsanların birbirlerine müteakbil olma niyetiyle hediyeleşmesidir.⁵³

Ayetteki ilgili ibare için Mücâhid (öl. 103/721), Katâde, Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]) ve İbn Abbas’ın (öl. 68/687-688) müşterek olduğu

⁴⁷ Ra’d 13/17.

⁴⁸ İbn Kuteybe, Tefsiru Ğarîbü’l-Kur’ân, 227.

⁴⁹ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî el-Himyârî, *et-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1999) II/234.

⁵⁰ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XIII/137.

⁵¹ er-Rûm 30/39.

⁵² er-Rûm 30/39.

⁵³ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XXI/ 45-46.

görüŖe göre buradaki manadan maksat “bir insanın diğerlerine Allah’ın rızasını umarak değil de sırf verdiğinden daha çoğunu alabilmek için hediye sunmasıdır.”⁵⁴ Burada aslında kelimenin, para/mal cinsinden verilen borçtan ziyade insanların daha fazlasını almak üzere yaptıkları hediyeleŖmenin kastedildiği aktarılmaktadır. “Yani bir adam verdiğinden daha fazla ödüllendirilmek istediği için bir Ŗey verir. Ancak o Allah katında artmaz.”⁵⁵ Allah katında, karŖılıęını beklemeden yapılan ikramın dıŖındaki hediyeleŖmenin faiz olarak nitelendirilebileceği açıktır. Ayrıca bu sûredeki ribâ kavramını et-Taberî (öl. 310/923), el-Beydâvî (öl. 685/1286), es-Suyûtî (öl. 911/1505) gibi tüm klasik Kur’ân yorumcuları ‘hediye’ olarak tanımlamıŖlardır.⁵⁶

Medenî ayet olan Bakara suresi 275. ayetteki الرِّبَا (faiz) terimi Ŗöyle nazil olmuŖtur:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَغَيَّرُونَ إِلَّا كَمَا يَتَغَيَّرُ اللَّيْلُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا ۚ وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ۚ فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَىٰ اللَّهِ ۚ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Faiz yiyenler (kabrilerinden), Ŗeytan çarpmıŖ kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların «Alım-satım tıpkı faiz gibidir» demeleri yüzündendir. Halbuki Allah, alım-satımı helâl, faizi haram kılmıŖtır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de faizden vazgeçerse, geçmiŖte olan kendisininindir ve artık onun iŖi Allah’a kalmıŖtır. Kim tekrar faize dönerse, iŖte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar.”⁵⁷

Yüce Allah’ın “الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا” ifadesiyle kastettiği, faiz alan kimselerdir. Almak yerine yiyenler ibaresi kullanılmıŖtır. Neticede almak yemek demektir. Ribâ ise lügatte mutlak artış olarak geçer. Ŗeriat bu kavramı mutlak manada haram kazançlar için kullanır. Yine Ŗeriatte ribâ iki Ŗekilde bilinir: Birincisi vade faizidir ve haram kılınmıŖtır, ikincisi ise akid ve yenileceklerdeki fazlalıktır.⁵⁸ Ayetin devamında yer alan “Allah ribâyı haram kılmıŖtır” (وَحَرَّمَ الرِّبَا) ifadesindeki elif ve lam ahid içindir. Bu da Arapların uygulamalarındaki faizdir. Sonrasında Rasûlullah (s.a.v)’ın nehyedip men ettiği ribânın kapsamına diğer türleri de girmektedir. Dolayısıyla ribâ akdi kat’î surette feshedilen ve caiz olmayan bir akittir.⁵⁹

⁵⁴ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XXI/ 46-48.

⁵⁵ İbn Kuteybe, *Tefsiru Ğarîbü’l-Kur’ân*, 342.

⁵⁶ Fazlurrahman, “Ribâ And Interest”, *Islamic Research Institute*, 3/1 (Mart 1964), 10.

⁵⁷ el-Bakara 2/275.

⁵⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi ‘li-aĥkâmi’l- Kur’ân*, nŖr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Al-Resalah, 2006), IV/381-382.

⁵⁹ el-Kurtubî, *el-Câmi ‘li-Aĥkâmi’l-Kur’ân*, IV/ 395,396.

الربا (faiz) terimi için, kıyamet gününde ribâ (faiz) yiyenler kabirlerinden “şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar.”⁶⁰ denilmiştir. Yani delirmiş bir şekilde dirilirler. İnsanlar tarafından “O, delirmiş bir adamdır” denilir.⁶¹ Daha açık bir ifadeyle ribâ (ربا) bir şeyin üzerindeki artışı ve fazlalığı ifade ettiği için mallarına faiz ile muamele yapanlar kıyamet günü kabirlerinden şeytanın dokunduğu kişiler olarak kalkarlar. Ayet-i kerîmede sadece faizi yiyenlerin zikredilmesi bu hükme sadece yiyenlerin çarptırılacağı anlamına gelmez. Ayetin nüzul zamanında insanların faizden elde ettikleri haksız kazancı daha fazla ‘yeme’ bağlamında değerlendirdikleri için “يَأْكُلُونَ الرِّبَا” (onlar faiz yerler) ibaresi yer almaktadır. Nitekim Peygamber efendimiz (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır:⁶²

لعن الله أكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه إذا علموا به⁶³

“Allahu Teâlâ faizi yiyene, yedirene, yazana ve buna şahitlik eden kimseye lânet etti ve hepsi (günahta) eşittir.”

İbarenin naslardaki bağlamında değerlendirilmesi sonucu aslında faiz yemekten kastın faizi almak olduğunu görüyoruz.

Ayetin devamına odaklanacak olursak faiz yiyen kimsenin kıyamet günü çılgın bir boğulma ile kalkıp ortaya çıkacağı aktarılır. Allah işte o kimseleri (“Satış da ribâ gibidir” diyenleri) kıyamet günü kabirlerinden şeytanın dokunmasından çarpılıp deliye dönen kimseler olarak niteledi. Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: İşte bu onların çirkin hallerinden dolayı zikrettiğimiz şeydir. Bunun üzerine Allah onların önünde onları yalanladı ve dedi ki: Allah alışverişi helal kıldı. Bunun anlamı şöyledir: Allah ticarete, alış ve satışta kârı helal kılmış, sürekli artırılan ribâyı ise yasaklamıştır.⁶⁴

Ayetle ilgili aktaracağımız son rivayet ise İbn Abbas’tandır. O dedi ki "Faiz yiyenler için kıyamet gününde denilir ki: Savaş için silahını al. Akabinde (Bakara sûresi 275. ayeti) okudu. İşte o zaman kabirlerinden kalkmış olurlar.”⁶⁵

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

⁶⁰ el-Bakara 2/275.

⁶¹ İbn Kuteybe, Tefsiru Ğarîbü'l-Kur'ân, 98.

⁶² et-Taberî, Câmi 'u'l-beyân, III/101-103.

⁶³ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, el-Câmi 'u's-şahîh, nşr. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabî (Riyad: Daru Taybe 1426), “Müsâkât”, 106.

⁶⁴ et-Taberî, Câmi 'u'l-beyân, III/103.

⁶⁵ et-Taberî, Câmi 'u'l-beyân, III/102.

“Allah faizi tüketir (Faiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve gûnahta ısrar eden hiç kimseyi sevmez.”⁶⁶

İlgili ayetle alakalı ve devamı olan 276. ayet için ise, Allah o ribâyı azaltır/kaybeder. Yani ribâ artsa bile onun azalacağı yani bereketinin azalacağı belirtilir. Ona mukabil olarak sadakayı ise artırır yani mükâfatını iki katına çıkarır. Ve sadakayı da kendisi için büyütür. Yani bereketlendirir. Herhangi biri bize “Allah sadakayı nasıl artırır da ribâyı zayıflatır?” derse buna karşılık vereceğimiz cevap şöyledir: Allahu Teâlâ “Mallarını Allah yolunda harcayanların durumu, yedi başak bitiren ve her başakta yüz tane bulunan bir tohum gibidir. Allah, dilediğine kat kat verir.”⁶⁷ buyurmuştur.⁶⁸

Konuyla ilgili Dahhâk (öl. 105/723) ise “Allah, faiz malını mahveder...”⁶⁹ âyeti hakkında şöyle söyler: Faiz dünyada çoğalır, ancak Allah onu âhirette mahveder... O sadaka sahibine ulaşmadan önce bir hurma veya bu minvalden bir şeyse Allahu Teala onu büyük bir dağ olması için büyütür.⁷⁰ Özetle Allahu Teâlâ bu ayet ile bereket denilen artmanın ribâdan kaldırıldığını bildirmiştir.⁷¹

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

“Ey iman edenler! Allah’tan korkun. Eğer gerçekten inanıyorsanız mevcut faiz alacaklarınızı terkedin.”⁷²

Bakara suresi 278. ayet hakkında ise, Taberî’nin (öl. 310/923) *Câmi ‘u’l-beyân* adlı eserinde şöyle geçer: “Ey iman edenler Allah ve Resülü için tasaddukta bulunun. Allah’tan O’nun emirlerine itaat ederek korkun ve ribâdan kalanları bırakın. Artmadan önce sahip olduğunuz mallar üzerindeki fazlalık talebinizi terk edin. Ve o maldan geriye kalana (ribâyâ) ihtiyaç duymak da sizlere haram kılınmıştır.”⁷³ Bu ayette kastedilen Allah’ın yasaklamış olduğu ribânın terk edilip, verilenin aslından fazlasına ihtiyaç duyulmadan Allah’a itaate koşmaktır. Bu bahsedileni özetleyecek olan bir rivayete göre “İki ortak vardı. İslâm geldi ve ribâdan dolayı malları artan o iki ortak için Allah Câhiliye Dönemi’ndeki fazlalıktan (geri kalan ne varsa)

⁶⁶ el-Bakara 2/276.

⁶⁷ el-Bakara 2/261.

⁶⁸ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, III/104-105.

⁶⁹ el-Bakara 2/276.

⁷⁰ Ebu’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *d-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, nşr. Abdülmuhsin et-Türki, (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1983), II/106-107.

⁷¹ el-İsfahânî, “Rbv”, 187.

⁷² el-Bakara 2/278.

⁷³ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, III/106.

bırakın ayetini indirdi. Ribâ Câhiliye Dönemi'deki bir ticaret olarak görülüyordu. Ne zamanki insanlar İslâm dinine girdiler işte o zaman mallarının asıllarını (fazlalık olmadan) aldılar.”⁷⁴ Dolayısıyla bu ayetin muhataplara seslenişi ile insanların bu uygulamadan vazgeçtiğini görüyoruz.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Ey iman edenler! Kat kat arttırılmış olarak faiz yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁷⁵

Medenî ayetlerden olan bu ayet için ise, “bir şeyden sonra bir şeyi kat kat artırma” kastedilir.⁷⁶ Dolayısıyla İslâm’ın insanlara hidayet etmesi üzerine yedikleri şeyler dışında dinde helal olmayan şeylerden yememesi emredilmiştir. Yani ribâyı yememe hususunda Allah’a itaat edilmelidir, umulur ki kurtuluşa erilip, azaptan sakınılır. ⁷⁷

Yine ayette Yüce Allah’ın “kat kat faiz yemeyin” şeklindeki ibaresindeki faiz yasağı Uhud hususundaki beyanların arasına giren bir ara ifade gibidir. Yani eğer faiz yasağına uymayacak olursanız, yenilgiye uğratılırsınız. Allahu Teâlâ bu ara söz ile faizi bırakmalarını emretmiştir. Sebebi ise onların faizle ilgilenmeleridir. Doğrusunu Allah bilir.⁷⁸

Daha önce de bir kısmına değinmiş olduğumuz rivayete göre, Câhiliye Devri’nde alacaklı, vadesi dolmuş borç için borcu olana gider ve “Ya borcu öde ya da vadesinin uzaması için alacak iki katına çıkmış olur” derdi. Bu şekilde vade arttıkça faizin oranı da kat kat artarak katlanıyordu.⁷⁹

وَأَخَذْنَاهُمُ الرِّبَا وَقَدْ هُمُوا عِنْدَهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ ۖ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا

“...Yasaklanmış olduğu halde faiz almaları, insanların mallarını haksız yere yemeleri sebebiyle... İçlerinden inkar edenlere de acı bir azap hazırladık.”⁸⁰

Medeni ayetlerden olan Nisâ sûresi 161. ayet ise siyak sibak ilişkisi göz önünde bulundurularak incelenmesi gereken bir ayettir. Bu ayet Câhiliye Araçları için değil Yahudi toplumuna ithafendir. Yasaklandığı halde faiz yemeleri sebebiyle daha önce kendilerine helal kılınmış şeylerin artık onlar için yasaklanması söz konusudur. Dolayısıyla Yahudi

⁷⁴ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, III/107.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/130.

⁷⁶ İbn Kuteybe, *Tefsiru Ğarîbü’l-Kur’ân*, 111.

⁷⁷ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, IV/90.

⁷⁸ el-Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, V/310-311.

⁷⁹ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, IV/90.

⁸⁰ en-Nisâ 4/161.

topluluğunun Allahu Teâlâ'nın dinine karşı insanları engellemeleri, zulümle haksız mal yemeleri, belli bir bedel karşılığında Allah'ın kitabını değiştirmeye çalışmaları, kendilerine menedildiği halde faiz yemeleri sebebiyle daha önce helal olan şeyler haram kılındı. Onlar için acı dolu bir azap vardır.⁸¹

2.2. Artma Anlamındaki Kullanımı

İkincil olarak ilgili kökün artma manasındaki kullanımına bakmak gerekir:

فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَهُ رَبِّيَّةً

“Böylece Rablerinin peygamberlerine karşı geldiler, O da onları pek şiddetli bir şekilde yakalayiverdi.”⁸²

Mekkî ayetlerden olan bu ayetin ifade ettiği anlamın anlaşılabilmesi için siyak sibak ilişkisine bakılması gerekir. “Firavun, ondan öncekiler ve altı üstüne getirilen şehirler (halkı) hep o günahı işlediler.”⁸³ “Rablerinin elçisine karşı geldiler, Bunun üzerine Allah da onları gittikçe artan bir azap ile yakaladı.”⁸⁴ Bir zamanlar sular coştığı vakit sizi gemide kuşkusuz biz taşıdık..”⁸⁵ Diğer ayetlerin ilgili ayetle olan bağlamına baktığımızda Firavun’un ve ondan öncekilerin Allahu Teâlâ’yı yalanlayarak arttıkça artan bir azaba müstehak olduğunu görüyoruz. Firavun gibi ondan önce Nuh kavmi de yalanlama günahını işledi. Onlar da peygamberlere karşı geldiler. Allahu Teâlâ ise onları ‘şiddeti artan’ bir yakalayışla yakaladı.⁸⁶

Kimi kaynaklarda ise “وَرَبَّتْ لَوْلَدٍ فَرِيًّا” (Çocuğu yetiştirdim) cümlesi de bu manadadır.⁸⁷

Rûm sûresinin لِيُرِيُوْهُ ve يَرِيُوْهُ kelimeleri, anlam bütünlüğünün bozulmaması açısından faiz anlamındaki ribâ başlığının altında verildiğinden tekrara düşmemek için burada verilmeyecektir.

Bu husustaki diğer bir örnek ise Bakara sûresi 276. ayette yer alan وَيُرِيُوْهُ (ve artırır) kelimesidir. Ayet-i kerîmede şöyle geçer:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُزِيْدُ الصَّدَقَاتِ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

“Allah faizi tüketir (Faiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise artırır. Allah küfürde ve günahta ısrar eden hiç kimseyi sevmez.”⁸⁸

⁸¹ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, VI/24.

⁸² el-Hâkka 69/10.

⁸³ el-Hâkka 69/9.

⁸⁴ el-Hâkka 69/10.

⁸⁵ el-Hâkka 69/11.

⁸⁶ et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, XXIX/54.

⁸⁷ el-İsfahânî, “Rbv”, 187.

Burada yer alan ayette “Allah faizi eksiltir, sadakayı ise artırır.” ibaresinden Allahu Teâlâ’nın sadaka sevabını kat kat artırması kastedilmektedir. “Yani mükafatı iki katına çıkarır ve onu kendisi için büyütür.”⁸⁹ Görüldüğü üzere artırma işlemi rbv kökünden türeyen يُرْبِي kelimesi ile ifade edilmiştir. Bu da kökün Kur’ân’da artma anlamındaki kullanımına örnektir.

2.3. Kabarma Anlamındaki Kullanımı

İlgili kökün kabarma manasındaki kullanımına bakmak gerekirse:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَطَ عَلَيْهِمْ زَوْجَاتٌ مِنْ نَارٍ كَالْحَمِيمِ ۖ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذُنُوبِكُمْ ۗ

“Senin yeryüzünü kupkuru görmen de Allah’ın âyetlerindedir. Biz onun üzerine suyu indirdiğimiz zaman, harekete geçip kabarıp. Ona can veren, elbette ölüleri de diriltir. O, her şeye kadirdir”⁹⁰

Mekkî olan bu ayette geçen زَوَّجَتْ kelimesi için “kabarmak” manası verilmiştir.⁹¹ Yine kimi kaynaklarda “filizlenmeden önceki yükseliş” olarak da geçer. Akabinde “kuru arazinin hayat bulması ve yağın yağmurla kuruyan toprağın ekiminin çıkışı” olarak açıklanmış ve bu açıklamayla “âdemoğlunun ölümden sonra dirilişine” atıfta bulunulmuştur.⁹²

Bu gruptaki son ayet olan Hâc sûresinde şöyle geçmektedir:

... وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً ۖ إِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَسَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

“... Sen, yeryüzünü de kupkuru ve ölü bir halde görürsün; fakat biz, üzerine yağmur indirdiğimizde o, kıpırdanır, kabarıp ve her çeşitten (veya çiftten) iç açıcı bitkiler verir.”⁹³

Bu ayetteki رَبَّتْ kelime ile “güzel ve yüksekte bilinen çim/bitki” kastedilir.⁹⁴ Bazı kaynaklarda ise “kabarmak”, “yüksekte yetişmek”⁹⁵ olarak geçer. Mana olarak ise “indirilen önemli bir su ile harekete geçer ve yetişir/biter” ibaresi kullanılmıştır.⁹⁶ “...Fakat biz, üzerine yağmur

⁸⁸ el-Bakara 2/276.

⁸⁹ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, III/104.

⁹⁰ el-Fussilet 41/39.

⁹¹ İbn Kuteybe, *Tefsiru Ğarîbü’l-Kur’ân*, 389.

⁹² et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XXIV/122.

⁹³ el-Hacc 22/5.

⁹⁴ İbn Hemmâm, *et-Tefsîr*, II/398.

⁹⁵ İbn Kuteybe, *Tefsiru Ğarîbü’l-Kur’ân*, 290.

⁹⁶ et-Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, XVI/119.

indirdiğimizde o, kıpırdanır, kabarır...” ibaresiyle “beslenen bir şeyin artması gibi artan şey” kastedilmektedir.⁹⁷

2.4. Tepe Anlamındaki Kullanımı

Son olarak rbv kökünün tepe anlamındaki kullanımına da değinmek yerinde olacaktır. Mekî sûrelerden olan Mü’minûn sûresinde Allahu Teâlâ şöyle buyurur:

وَجَعَلْنَا آئِنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ

“Meryem oğlunu ve annesini de (kudretimize) bir alâmet kıldık; onları, yerleşmeye elverişli, suyu bulunan bir tepeye yerleştirdik.”⁹⁸

Ayetteki رَبْوَةٍ kelimesi de “yükseklik ve her şeyde yükseliş veya artış” manasındadır. Ancak ربا kelimesindeki artıştan farklıdır çünkü o satışta artışı kasteder.⁹⁹ Ayrıca Hz. İsa ve Hz. Meryem’in buldukları bu tepenin nerede olduğu ayet-i kerimede zikredilmemiştir. Bu husustaki rivayetlere göre o tepe, içerisinde peygamberlerin toprağı bulunan “Filistin toprağıdır.” Ayrıca “Şam” olarak da dile getirilmiştir. Bazıları da “Beytül Makdis” diye tanımlamışlardır.¹⁰⁰ Ancak Ebû Hureyre (r.a.) (ö. 58/ 678) “Bu tepe Filistin’deki Remle’dir” demiştir. “Kudüs” olduğunu söyleyenler de olmuştur.¹⁰¹

وَمَثَلِ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Allah’ın rızasını kazanmak ve ruhlarındaki cömertliği kuvvetlendirmek için mallarını hayra sarf edenlerin durumu, bir tepede kurulmuş güzel bir bahçeye benzer ki, üzerine bol yağmur yağmış da iki kat ürün vermiştir. Bol yağmur yağmasa bile bir çisinti düşer (de yine ürün verir). Allah, yaptıklarınızı görmektedir.”¹⁰²

Bahsi geçen ayetteki رَبْوَةٍ ifadesi için “yükseklik” anlamı verilmiştir. Aynı zamanda bu tanım hem رَبْوَةٍ hem رُبُوعٍ için de denilir.¹⁰³ Ayrıca kimi kaynaklarda “yüksekte düz bir mekan/arazi”, “içinde ırmakların akmadığı cennetimsi yüksek mekan”, “apaçık görünen düz arazi”, “yerden yüksek

⁹⁷ el-İsfahânî, “Rbv”, 187.

⁹⁸ el-Mu’minûn 23/50.

⁹⁹ İbn Kuteybe, Tefsiru Ğaribü’l-Kur’ân, 297.

¹⁰⁰ el-Ferâhîdî, “Riba, Rbv”, 94.

¹⁰¹ et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, XVII/26; İbn Hemmâm, *et-Tefsîr*, II/417.

¹⁰² el-Bakara 2/265.

¹⁰³ İbn Kuteybe, Tefsiru Ğaribü’l-Kur’ân, 97.

yer” tabirleriyle geçmektedir.¹⁰⁴ Üzerinde suyun yükselmediği düz arazi ve yüksek düz zemin olarak da aktarılmıştır.¹⁰⁵

Sonuç

Çalışmamıza bakıldığında ribâ (ربا) kavramı hakkında, tarihi semantik seyri bakımından gerek İslâm öncesi gerek İslâm sonrası tanımlarda ‘artma, yükselme’ anlamını korumuş olup aslında o anlam çerçevesinde yeni manalara kavuşmuştur denilebilir.

Câhiliyede ribâ, vadesiz verilen bir borcun ertelenmesine karşılık anaparanın üzerinde biçilen fazlalık demektir. Bu yönden bakıldığında temelde yine bir ‘artış’ anlamlandırması vardır. Kur’ân’ın kati’ surette reddettiği ribâdan maksadın da bu olduğu İslâm alimlerince bildirilmektedir. Ayrıca Kur’ân’da ve Câhiliye’de rastlamadığımız farklı bir ribâ türüne de Hz. Peygamber (s.a.v)’in hadislerinde rastlıyoruz. Ribânın bu türüne baktığımızda o dönemdeki vadeli borç sistemine eklenen fazlalığın aksine peşin halde mübadele edilen aynı cins malların fazlalığından bahsedilmektedir. Temelde yine bir “artış” vurgusunun olması ribânın o dönemde de bu mana ile daha çok anılır olduğunu gösterir haldedir. Terim anlam olarak ribânın “akdin iki tarafından birinin bedelde haksız artışı şart koşması” oluşu da İslâm literatürünün “artış” manasını mihrak olarak kullandığını gösterir.

Tüm bu argümanların yanında ribâ kavramının kaynağı olan ‘rbv’ kökünden türeyen kelimeler gerek Kur’ân bakımından gerekse âlimlerin verdikleri manalar itibariyle muhtelif anlamlar karşımıza çıkarmaktadır. Kökün Kur’ân’da; faiz, artma, kabarma ve tepe manaları kullanılmış olup kelimenin etimolojik ve semantik bakımından saptanmasında, İslâm ile kazandığı manaların tespit edilebilmesinde ciheti oldukça mûtenâdır. İslâm âlimlerinin ribâ için olan tabirlerine baktığımızda ise her ne kadar farklı perspektifler görsek de bu anlamlandırmaların Kur’ân’la ilişiksiz olmadığı âşikârdır.

Sonuç itibariyle ilgili sözcüğün İslâm öncesi dönemde özel manada malın, genel manada ise her türlü şeyin artması, çoğalması, fazlalaşması olan temel anlamı Kur’ân’da da konumunu korumuş, bunun yanında yeni bir mazmun kazanmıştır. Ribânın geçmişten bugüne herhangi bir anlam

¹⁰⁴ et-Taberî, *Câmi’ u’l-beyân*, III/71-72.

¹⁰⁵ İbn Hemâm, *et-Tefsîr*, I/370.

değişimine uğramadan sözlük anlamlarından birisiyle (artma) daha fazla ilişkilendirilerek kullanıldığı söylenebilir. Günümüzde Câhiliye Dönemi'nde olduğu gibi çoğunlukla faiz anlamında 'anaparanın karşılıksız artışı' şeklindeki kullanımı ise bunun en temel örneğidir.

Kaynakça

- Badawî. E. M., Abdel Haleem. M. *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*. Leiden: Brill, 2008.
- Barkatî. Es-Seyyid Muhammed Amîmu'l-el-İhsân. *Et-tarifâtu'l-fıkhiyyete*, Beyrut: Dâru'l Kitâbi'l-İlmiyye, 2003.
- Bayındır, Servet. "Ribanın Tarifi Konusunda Yeni Bir Yaklaşım Önerisi". *İlahiyat Akademi Dergisi* 13 (Haziran 2021), 1-30.
- Cessâs. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Şur'ân*. İstanbul: Dârü'l-İhlâfeti'l-aliyye 1916.
- Cürcânî. Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *Mucemu't-Târifat*. nşr. Muhammed b. Sıddîk el-Miñşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîlet.
- Erdoğan. Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Fazlurrahman. "Ribâ And Interest". *Islamic Research Institute* 3/1 (Mart 1964), 1-43.
- Ferâhîdî. el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. nşr. Abdulhamîd Hindâvî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003.
- Halebî. İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm. *Mülteka'l-ebhur*. İstanbul: Darü't-Tibaati'l Amire 1848.
- İbn Dureyd. Ebûbekir Muhammed b. el-Hüseyn. *Cemheretü'l-Luga*. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melayyin, Kasım 1987.
- İbn Hemmâm. Abdürrezzâk Ebû Bekr b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî. *et-Tefsîr*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- İbn Kudâme. Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. Lübnan: Beytü'l-efkârî'd-düveliyye 2004.
- İbn Kuteybe. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Tefsîru Ğarîbü'l-Şur'ân*. nşr. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1978.
- İbn Manzûr. Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1990.

- İsfahânî. Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Ķur'ân* nşr. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâr'ul Ma'rife.
- Karaman. Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku (I-II)*, İstanbul: İrfan Yayınevi, 1982.
- Kebîsî. Ahmed. *Mevsuat'ul Kelime ve Ahavatiha Fil Kurani Kerim*. Beyrut: Dâr'ul Ma'rife, 2017.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez - Mustafa Çağrırcı - Sadrettin Gümüş - Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 31. Basım, 2017.
- Kurtubî. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Ķur'ân (I-XXIV)*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Al-Resalah, 2006.
- Meydânî. Abdurrahman Hasan Habenneke. *Kavâ'idü't-Tedebbürî'l-Emsel li KitâbillâhiAzze ve Celle*. Dimaşk: Dârü'lKalem, 2012.
- Mısırî. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ķur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dârul Kûtûbi'l-Mısriyye, 1364.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi u's-şâhih*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryabî. Riyad: Daru Taybe, 1426.
- Süyûtî. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-tefsîr bi f-me'sûr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Taberî. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dârü'lFikr, 1954.
- Zühaylî. Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî (I-X)*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2001.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran

“İSMİYLE MÜSEMMA NASRULLAH” KASİDESİNİN TAHLİLİ
Analytical Reading of a Qasida (Nasr Allah Name and Title)

Eid ABDULAZİZ

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati
Ana Bilim Dalı. Bayburt / Türkiye.
PhD., Bayburt University, Faculty of Divinity, Department of Arabic
Language and Rhetoric.
Bayburt / Turkey.
efethi@bayburt.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-0927-5129

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Nisan / 01 April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Eid Abdulaziz, “İsmiyle Müsemma Nasrullah’ Kasidesinin Tahlili”, Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (Yaz 2022): 51-66

قراءة تحليلية في قصيدة (نَصْرُ اللَّهِ . اسْمٌ وَمُسَمَّى)

ملخص

يقوم هذا البحث على دراسة قصيدة تناولت شخصية الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي¹ دراسة تحليلية . ويبدو من البحث ، أن الشاعر قد اعتمد في البناء العام للقصيدة على الهيكل العربي القديم للقصيدة ، وهو الهيكل العمودي ، متخذاً بحر البسيط قالباً عروضياً له . وتلتقي القصيدة مع البناء الحديث للقصيدة العربية ، من حيث تقسيمها إلى مقطوعات ، وتحمل كل مقطوعة منها عنواناً، يتضمن خصلة من الحصال التي بُنيت عليها الشخصية .

الكلمات المفتاحية : القصيدة ، تحليلية ، الجوانب البلاغية ، الصورة الشعرية ، نصر الله .

Öz

Bu çalışma, Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun şahsiyetini analiz eden kasideyi incelemektedir. Şair bu kasidesini, beyit esaslı yapı, aruz kalıbı olarak da basit bahrini kullanmak suretiyle klasik Arap kasidesi formu üzerine inşa etmiştir. Ayrıca kaside, her bir bölümü belirli bir başlık içeren, Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun değerli şahsiyetinin üzerine kurulu olduğu bazı güzel hasletleri ele alan şiir bölümlerinden oluşması itibariyle modern Arap şiir yapısını da barındırmaktadır. Bu çalışma ilkin her bir şiir bölümündeki konular arası geçişler aracılığıyla kasidenin ele aldığı tematik yönleri inceleyecektir. Daha sonra şiir üslubunda var olan estetik sanatları, kasidenin aruz yapısında var olan şekilsel yapıyı ve aruz bahri ile kasidenin teması arasındaki ilişkiyi ele alıp değerlendirecektir.

Anahtar Kelimeler: Kaside, Analiz, Belagat Sanatları, Şiir, Nasrullah Hacımüftüoğlu.

Abstract

This research is based on the study of this qasida, which dealt with the personality of Prof. Dr. Nasrullah Haji Mufti Oghli, an analytical study. As it will appear from the research, the poet has relied in the general construction of the qasida on the old structure of the Arabic poem, which is the vertical structure, taking Bahr al-Basit as its presentational template. However, the poem met with the modern construction of the Arabic poem, in terms of its division into poetic pieces, each of which bears a title

¹ هو الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي ، عميد أسبق بكلية الإلهيات ، جامعة أتاتورك ، وجامعة بايبورت ، بالجمهورية التركية . ولد في سنة (1945م) في (Çaykara) ، في مدينة Trabzon التركية . وأخذ العلوم الدينية الأولى على والده وعلى عدد من العلماء المشهورين في ذلك الوقت . وتخرج من مدرسة ثانوية إمام وخطيب بمدينة طرابزون ، وتخرج من المعهد الإسلامي العالي في اسطنبول في عام 1975م في جامعة مرمره . تم تعيينه في مدرسة ثانوية إمام وخطيب مدينة أرضروم كمدرس في الدورات المهنية ، ثم عمل في جامعة أتاتورك ، في كلية العلوم الإسلامية (الإلهيات) ، حيث حصل فيها على درجة الماجستير سنة (1982م) ، ودرجة الدكتوراه في سنة (1986م) . وتخصص فيها في مجال التفسير والبلاغة العربية ، وأصبح عميداً لها في سنة (2009م) . وقام بدراسات أكاديمية عن معجزة القرآن . وكتب مقالات في مختلف المجالات . وقد نشرت كتاباته في مجلات الكلية وغيرها . ولديه العديد من الكتب . تم نشرها ، منها : تحقيق كتاب حماية الإنجاز في دراية الإنجاز لفخر الدين الرازي . وفخر الدين الرازي ، وتحصيل البلاغة ، وكتاب بلاغة القرآن الكريم . ويعرف عدة لغات فضلاً عن اللغة التركية الحديثة والعثمانية ، منها : العربية والإنجليزية والفارسية .

and includes within it a trait of the qualities on the personality of this distinguished professor is built. This study dealt with the objective aspects of the qasida, through the content of each piece, then the artistic aesthetics represented in the poetic image, then the formal aspects of the qasida, represented in its contingent construction, and showing the nature of the relationship between Aruz Bahri (aruz prosody) and the theme of the qasida.

Keywords: Qasida, Analytical, The Art of Rhetoric, Poetic Image, Nasrallah.

المقدمة

يظل فن الشعر أرقى الفنون الأدبية في التعبير عن الوجدان ، ومع أن الفنون الأدبية الأخرى من قصة ورواية ومسرحية ومقال... إلخ تعبر هي الأخرى عما يدور في وجدان مؤلفيها ، فإن فن الشعر يحتل المرتبة العليا ؛ وذلك بسبب "لغة الشعر" . ونقصد بذلك بناء القصيدة الشعرية : شكلاً ومضموناً .

وينقسم البحث إلى المحاور الآتية : المحور الأول: نص القصيدة². المحور الثالث : غرض القصيدة . المحور الرابع : الجوانب الموضوعية . المحور الخامس : الجوانب الفنية . المحور الأخير : الجانب العروضي .

المحور الأول : نص القصيدة

عِزَّةُ الْأَصْلِي

يَا نَصْرُ يَا مَنْ وَرِثْتَ الْعِلْمَ مِنْ مَهْدِهِ أُنْتُمْ مُمْتٌ وَأَنْتَ وَارِثُ الْأَبِ
كَسَلًا الْكِرَامُ هُجْرًا لِلْعِلْمِ مَدْرَسَةً عِزُّ أَصِيلٍ مِنْ الصَّبَا إِلَى الشَّيْبِ
فَأَنْتَ نَصْرٌ مِنَ الْمَوْلَى فَنِعْمَ الَّذِي لَكَ سَمَّاكَ نَصْرًا وَنِعْمَ صَاحِبُ اللَّقْبِ
الْفَخْرُ سُلِّمَتْ مِنْ مَعِينِ الْآيِ تَكْرَمَةً فَكُنْتَ نَصْرًا عَلَى الشُّكُوكِ وَالزَّيْبِ

حُسْنُ الشَّمَائِلِ

يَا ابْنَ الْكِرَامِ حَيَّاكَ اللَّهُ مَنْزِلَةً مِنْ التَّقَى وَالْهُدَى وَالْحَبِ وَالنَّجْبِ
يَا مَنْ مُنِحْتَ الْوَفَا أَصْلًا مِنَ الشَّيْبِ وَمَا الْوَفَا إِلَّا مِنْ عِرَاقَةِ النَّسَبِ
حَيَّاكَ رَبُّكَ بِالْبِلَاغَةِ الْعُلْيَا فَمَا تَعَالَيْتَ مِنْ فَخْرٍ وَمِنْ عُجْبِ
شِعْرِ الْعُرُوبَةِ قَدْ عَشِقْتَهُ شَوْقًا هَمَّوِي اسْتِمَاعًا فَتَشْتَفِي مِنَ الْكُرْبِ
حَيَّتْ مِنْ أَسَدٍ تَهَابَهُ الْأَسَدُ فِي لُقْيَا الْمَجَالِسِ مِنْ رِجَاحَةِ اللَّبِّ

كَرَمٌ وَحُبٌّ

يَا مَنْ يَعْزُّ عَلَيْنَا بَعْدَهُ أَبَدًا هَذَا دُمُوعُ الْهَمِّ تَجْرِي مِنَ الْقَلْبِ
لَقَيْتَنَا بِالْوَدَادِ وَالْحَسَنِ أَبَا فَمَا بَخَلْتِ وَلَكِنْ فَضَّتْ بِالْحَبِ
جَمْرًا زَاكَ رَبُّكَ خَيْرًا مَا حَيَّتْ بِمَا مَنَحْتَنَا نِعَمًا جَنِبًا إِلَى جَنِبِ

فِرَاقٌ وَوَعْدٌ

مَآ لِفِرَاقٍ وَمَا لِلْبُعْدِ يَدُهِنَّمَا مَرَّتْ لَيْالٍ وَأَيَّامٌ كَمَا السُّحْبِ
آتِي وَأَذْهَبُ فَمَنْ شَوْقِي فَيَا أُمِّي وَهَذَا قَلْبِي أَذِنَ الرَّجُلِ بِالْقُرْبِ
كَأَنَّ الْحَيَاةَ لِقَاءٌ ثُمَّ تَفْرِقَةٌ أَلَا حَبِيبِي فَالْحَزَنُ عَلَى غَيْبِي
وَأَذْكَرُ دُشُوقِي سَمَا بِالْبَيْعْرِ مَنْزِلَةً فَشَوْقُهُ أَسْطَرٌّ تَقْبِضُ بِالْمَسِّ

إِلَى اللَّقَاءِ

فَإِنْ تَبَاعَ دَنَا فَتَرْجُو اللَّقَا يَسَا سَيْدِي بِحَبِيبِي سَيْدِ الْعَرَبِ
فَمَنْ جَنَّةِ الْخُلْدِ مَا وَأَنَا وَمَا هَمِّي مِنْ التَّوْبِ فَتَخْطِي بِأَفْضَلِ الطَّيْبِ
ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ الرِّبَّةِ وَاللَّ كَلِكِ الْمَقْرَبِينَ وَالصَّحْبِ

المحور الثاني: غرض القصيدة

² بوصفي صديقاً للدكتور دسوقي إبراهيم؛ إذ عشنا معاً سبع سنوات في الجمهورية التركية، فقد حصلت على نص القصيدة، وكذلك المقطوعة الشعرية خطياً منه . لذلك كان لا بد أن أعرضها كاملة على القارئ المتلقي قبل الدخول في عملية التحليل .

تصنف القصيدة تحت غرض المدح ، ويمكن القول أن شاعرنا دسوقي إبراهيم كتب هذه القصيدة في أستاذنا ، قبل أن يغادر تركيا في الأسبوع في السنة الأخيرة له، لحبه المحض لهذا الأستاذ الفاضل، وتقديره له، وإعجابه بشخصيته المتوازنة ، بين السمات الإدارية الناجحة ، والسمات الشخصية المبهرة.

المحور الثالث: الجوانب الموضوعية

قد قسم الشاعر القصيدة إلى خمسة مقاطع لكل مقطع عنوان على نظام الشعر العربي المعاصر ، أظهر في كل قسم ، جانباً من جوانب مكونات الشخصية لدى الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي . أما البحر العروضي فهو بحر البسيط . وأول ما يواجهنا من عالم القصيدة ، هو العنوان نفسه (نَصْرُ اللَّهِ . اسْمٌ وَمُسَمًّى) . وقد اهتمت الدراسات النقدية المعاصرة ، بالعناوين بوصفها مداخل قرائية ، لما يندرج تحتها من مضامين³ . فهل هناك علاقة ما بين الاسم (نصر الله) والمسمى (الشخصية نفسها) ؟ والإجابة تندرج تحت مظهرين : الأول ، إظهار علاقة الترابط على المستوى الواقعي ، والثاني : إظهار هذه العلاقة على المستوى الفني.

أما فيما يخص العلاقة الأولى (المستوى الواقعي) فإن المقربين منه يدركون من قراءة العنوان مدى قوة العلاقة التي تربط بين الاسم والمسمى . وعلى الجانب الآخر ، فكل من يقرأ القصيدة يستطيع أن يتعرف على شخصيته ، من خلال الترابط القوي بين العنوان ، وبما أفردته القصيدة عنه من سمات ومعان ومضامين . وهنا يتساوى متلقي هذه القصيدة ، مع كل من عايشه وتعامل معه وعرفه عن قرب . وبذا تحقق هذه الدراسة الفنية هدفها ، لكل من يعرف الرجل ومن لم يعرفه .

ويتأمل هذا العنوان ، يدرك أنه يتألف من دالين (نصر الله/الاسم) ، و(المسمى / الشخصية نفسها) . وإذا كان الدال (نصر الله) معروفاً لدينا من حيث المعنى ، فكيف نتعرف على المسمى (الشخصية نفسها) ، وما مدى التقارب بين الاسم والمسمى وبطبيعة الحال فإنه يمكننا التعرف على الشخصية من خلال قسماتها وسماتها التي وردت في ثنايا القصيدة ، ومحاولين الربط بين تلك السمات ، وبين المفاهيم المتعددة التي يمكن أن تبتثق من معنى (نصر الله) .

إن من يتأمل عناوين المقطوعات الخمسة⁴، يدرك أن ثلاثاً منها تساعدنا في التوصل إلى العلاقة الوثيقة بين الاسم والمسمى . وهذه العناوين هي : (عراقه الأصيل ، حسن الشمائل ، كرم وحب) . والأسئلة التي يمكن طرحها : أليس من دلائل نصر الله للبعد ، أن يكون ذا أصل عريق ، وحسب ونسب متجذرين في أعماق المجتمع ، وألا يعد منح الله للبعد شمائل حسنة وخصال طيبة نصراً له ؟ ثم عندما يتفضل الله على أحد عباده ويمن عليه بنعمة الكرم والسخاء والعتاء ، ثم يملأ قلبه بالحب على تعدد معانيه ، ألا يمثل كل هذا نصراً من الله لهذا العبد ؟ والإجابة : بلى . على هذا النحو، نستطيع أن نفهم مدى العلاقة الترابطية بين الاسم (نصر الله) والمسمى (الشخصية نفسها) . بمعنى أن من يتصف بهذه الصفات الحسنة والشمائل المبهرة ، كان حقاً على كل من يفارقه أن يحزن لفراقه ، ويتألم للبعد عنه ؛ فهو رجل ، أقل ما يقال فيه: (إنه رجل من طراز رفيع) . ويأتي المقطع الأول :

عَرَاقَةُ الْأَصْلِ

يَا نَصْرُ يَا مَنْ وَرَثْتَ الْعِلْمَ مِنْ مَهْدِهِ أَبُـــــــؤْكَ مُفْتٍ وَأَنْتَ وَارِثُ الْأَبِ
كَسْبَدَا الْكِرَامِ هُـــــــمُ لِلْعِلْمِ مَدْرَسَةٌ عَزَقٌ أَصِيْلٌ مـــــــنَّ الصَّبَا إِلَى الشَّبَابِ
فَأَنْتَ نَصْرٌ مـــــــنَّ الْمَوْلَى فَبِعَمِّ الْإِذِي سَمَّيَاكَ نَصْرًا وَبِعَمِّ صَاحِبِ اللَّقْبِ
لَكَ الْفَخَارُ سُلِّمَتْ مِنْ مَعِينِ الْآيِ تَكْرُمَةً فَكُنْتَ نَصْرًا عَلَى الشُّكُوكِ وَالرِّيْبِ

³ من هذه الدراسات ، دراسة الدكتور دسوقي إبراهيم محمد ، تحت عنوان (قراءة سيميولوجية في عنوان قصيدة (أين المفر) للشاعر أحمد سو يلم) . انظر كتابه : مناهج النقد الأدبي المعاصر . نظرياً وتطبيقاً ، مكتبة الآداب ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2009م : 92 – 110 . وقد نشرت هذه الدراسة ، بمجلة الثقافة الجديدة، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، جمهورية مصر العربية ، العدد 191 – يونيو 2006 م : 17 – 25 . وتم إعادة نشرها بعنوان (تحليلات العنوان في النص الشعري . قراءة سيميولوجية) / مجلة آكاو (مجلة محكمة) عدد 45-2010م / أرضروم / تركيا . ومن الدراسات التي اعتمدت بالمنهج السيميولوجي في قراءة العناوين : دراسة الدكتور محمد فكري الجزار ، العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998 م ، وكذلك الدكتور عبد الناصر حسن ، سيميوطيقا العنوان في شعر البياتي ، دار النهضة 2002م.

⁴ إذا كان العنوان ، يمثل المدخل الرئيسي لقراءة النص الشعري ، فإن العناوين الفرعية ، تمثل هي الأخرى مداخل لقراءة مقطوعاتها. ومن سمات الإبداع النقدي الجيد ، وبخاصة في المنهج السيميولوجي ، أن يحدد ترابطاً بين العنوان الرئيسي والعناوين الفرعية . بهدف إيضاح الدلالة .

إن أسلوب النداء ، المعتمد على الأداة (يا) ، وذلك في قول الشاعر (يا نصر - يا مَنْ ..). والنداء هو: "طلب الإقبال بحرف نائب مناب أدعو ونحوه، والنداء مرادف الفقد⁵، والنحو التقعيدي يقول: إن حضور الأداة (يا)، يعني بُعد المنادى⁶. ولكن إذا تركنا النحو التقعيدي، ودخلنا عالم فلسفة النحو ، وفنون البلاغة ، استطعنا أن نقول: إن البُعدَ المكاني/ الأفقي الذي يقره التقعيد النحوي، يُنظر إليه في فلسفة النحو ، بوصفه علوًا في المكانة ، ورفعة في المنزلة ، أي أنه يمثل بُعدًا رأسيًا . فعندما يدعو داع قائلًا : يا الله ! هل هذا يمثل بُعدًا مكانيًا ؟ بالطبع لا ، فالله سبحانه قريب من عباده ، وإنما يمثل استخدام أداة النداء (يا) تقديس الله ، واحترامًا في النداء⁷. ومن ثم ، فإن استخدام أداة النداء (يا) مع الأشخاص ، وبخاصة القريبين على المستوى المكاني ، تعني شيئين: الأول علو المكانة ، والاحترام ، وسمو المنزلة ، والإكبار. الثاني : شدة الحب والود ، والقرب القلبي والروحي، حتى وإن بُعد المكان .

ومن يتأمل البيتين الأولين ، يدرك أنهما يتناولان عراقة الأصل والنسب ، عند الممدوح. مازجحين في ذلك بين العلم والكرم . وإذا أردت أن تعرف على هذه المعاني ، فعليك أن تقرأ (يا مَنْ وَرِثْتَ الْعِلْمَ مِنْ مَهْدِهِ) ، ولذلك جاء الشطر الثاني (أَبُوكَ مُفْتٍ وَأَنْتَ وَارِثُ الْأَبِّ) ، ليؤكد هذا المعنى ؛ فالأب مَفْتٍ ، بما يشير دال (مفتي) إلى العلم الديني- وليس الديني- المرتبط بالأخلاق، والقيم ، والمبادئ الإسلامية السمحة، والطهارة، بل والمسؤولية تجاه قضايا الواقع، والإسهام في حل معضلاته ، بما يقدمه المفتي من رأي الدين في القضايا الاجتماعية. هذا العلم الديني ، تسلمه الممدوح من والده ، وغلّفه بصيغة بلاغية إعجازية ، إذ تخصص أستاذنا في البلاغة العربية ، فكان أستاذًا بارزًا ، وعلامة بارعة فيها . والجميع يعلم أن البلاغة ، لا تشق طريقها ، ولا تُجد لها متسعًا ، إلا من خلال كتاب الله عز وجل . ومن هنا جاءت وراثة العلم : أب مَفْتٍ ، وابن بلاغي . فالامتداد حاصل وواقع ، والعلم متنوع .

وفي امتزاج الكرم بالعلم ، يبدأ البيت الثاني : (كَذَا الْكِرَامُ هُمْ لِلْعِلْمِ مَدْرَسَةٌ) ، وهو من السمات المهمة التي تسهم بشكل واضح في تكوين الشخصيات الرفيعة، عالية المكانة ، المحبوبة ممن حولها ، عندما تنتبثق سمة الكرم من رحم العلم ، فمن الطبيعي أنها توحي أكلها ؛ فالكريم العالم ، يعرف ماذا يفعل ، ومَنْ يُكرم ، كما تنتفي عنه سمة الكبر والتعالي والتفاخر ؛ فهو يرى كرمه هذا سمة أصلية من سمات تكوين شخصيته . وهنا يقول الشاعر أيضًا : (كَذَا الْكِرَامُ هُمْ لِلْعِلْمِ مَدْرَسَةٌ). ثم ينتقل إلى الجذر والأصل ، قائلاً : (عَزَقٌ أَصِيلٌ مِنَ الصَّبَا إِلَى الشَّيْبِ) . وإذا كانت الأصالة ممتدة من الصبا إلى الشيب ، فمن الطبيعي ، أنها تمر بمرحلة الشباب . أي أن هذا الشطر استطاع أن يدمج المراحل العمرية الزمنية المختلفة ويجمعها ، في لقطة لغوية واحدة .

وكان طبيعيًا ، أن ينتقل الشاعر ، بعد حديثه عن أصالة العرق والنسب ، إلى حديثه عن الممدوح ، بما يسمى في البلاغة العربية : التفصيل بعد الإجمال . لذا نراه يقول ، مخاطبا الممدوح : (فَأَنْتَ نَصْرٌ مِنَ الْمُؤَيِّ) . ومن المسلم به في النحو التقعيدي ، أن الضمير (أنت) يضيف طبيعة حضورية على المخاطب ، وذلك لانتفاء الضمير (أنت) إلى نوع المخاطبة . لكن ما الذي يعنيه هذا الضمير ، على المستوى الإبداعي ؟ هل يعني الطبيعية الحضورية فقط ؟ أعتقد لا . لأن مخاطبة الشاعر للممدوح بهذا الضمير ، لا يتوقف عند مجرد استحضاره فحسب ، بل يروم إلى معانٍ أخرى، منها الحب والاحترام والتشخيص والتحديد والإعجاب وكما سنرى كان هذا الضمير إنيادًا بالدخول إلى عالم الشخصية ومكوناته ، لدى الممدوح .

ومرة أخرى ، يعود بنا الشاعر إلى العلاقة الترابضية بين الأب والابن ، فيقول : (فَيَنْعَمُ الَّذِي سَمَّاكَ نَصْرًا وَنِعْمَ صَاحِبُ اللَّقَبِ) ، إذ المراد بالأول (الَّذِي) الأب ، والمراد بالثاني (صَاحِبُ اللَّقَبِ) الابن / الدكتور نصر الله . وكما هو واضح ، فقد استعان الشاعر بأسلوب المدح (نعم) ، ليرز فضل الأب والابن ، في لحمة لغوية دقيقة ، جامعة لكل ألوان الفضل والعز والفخر . كما يدل هذا المعنى كذلك ، على توارث النعم ، في هذه العائلة جيلاً بعد جيل .

5 عبد الكريم أمين محمد سليمان، من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربية، مجلة مسند، كلية الإلهيات، جامعة إينونو، مجلد 11، عدد 2، 2020، ص 599.

6 انظر : ابن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، مكتبة دار التراث - القاهرة ، الطبعة العشرين ، رمضان 1400هـ - يوليو 1980 م ، الجزء الثالث : 255 .

7 من قواعد النحو التقعيدي ، أن المعرفة (بال) لا ينادى ب (يا) ، فلا أستطيع أن أقول : يا الرجل ، أو يا المعلم . وإنما الاسم الوحيد المعرفة الذي يمكن أن ينادى ب (يا) ، هو اسم الجلالة (الله) ، حتى في النداء فالله متفرد .

ثم يركز الشاعر الخطاب على ممدوحه ، مستعيناً في ذلك بالخطاب المباشر (لَكَ الْفَخَارُ) ، ثم يسوق سبب هذا الفخر في قوله : (سَلِّتْ مِنْ مَعِينِ الْأَيِّ تَكْرُمَةً) . وهنا نجد أن الشاعر اعتمد على بنية التناص ؛ إذ أحدث تناصاً معنويًا ، مع قوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ (النصر : 1) .

ثم ينتقل بنا الشاعر إلى المقطع الثاني من القصيدة ، والذي جاء تحت عنوان (حسن الشمائيل) ، فيقول :

حُسْنُ الشَّمَائِلِ

يَا ابْنَ الْكِرَامِ حَبَاكَ اللَّهُ مَنزِلَةً مِــــنَ الثَّقَى وَالْهُدَى وَالْحُبِّ وَالنُّجْبِ
يَا مَنْ مَبِخَتْ أَوْفَا أَصْلًا مِــــنَ الشَّيْمِ وَمَا أَوْفَا إِلَّا مِــــنْ عِرَاقَةِ النَّسَبِ
حَبَاكَ رَبُّكَ بِالْبَلَاغَةِ الْعُلْيَا فَمَا تَعَالَيْتَ مِنْ فَخْرٍ وَمِنْ عَجَبِ
شِعْرُ الْعُرُوبَةِ فَــــدَّ عَشِيقَتَهُ شَوْفَا تَهْوَى اسْتِيْمَاعًا فَتَشْفَى مِنَ الْكُرْبِ
حَبِيبَتْ مِــــنْ أَسَدٍ تَهَابُهُ الْأَسْدُ فِي لُقَيْبَا الْمَجَالِسِ مِــــنْ رِجَاحَةِ اللَّبِّ

وفي هذا المقطع ، يتقدم الشاعر خطوة نحو ممدوحه ، معدداً سماته وصفاته ، التي تكاتفت في تكوين شخصيته ، بادئاً المقطوعة بالأسلوب نفسه / أسلوب النداء (يَا ابْنَ الْكِرَامِ) ، مازجاً بين النداء والكرم ، مرة أخرى ، ثم ينهال عليه بسمات شخصيته (حَبَاكَ اللَّهُ مَنزِلَةً - الثَّقَى ، وَالْهُدَى ، وَالْحُبِّ ، وَالنُّجْبِ / أَي الدِّكَاةِ وَالْفَطْنَةِ) ، ثم يتبع ذلك كله بالبيت الثاني ، مضيفاً سمة جديدة وهي سمة (الوفاء) ، وذلك في قوله : (يَا مَنْ مَبِخَتْ أَوْفَا أَصْلًا مِــــنَ الشَّيْمِ) .

ويدخل الشاعر إلى الجانب العلمي لدى ممدوحه ، ليلمس وتراً حساساً ، وهو وتر البلاغة العربية ، التي يعشقها الممدوح عشقاً جماً ، بعد كتاب الله - عز وجل - وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم . لأنه أستاذ البلاغة الأول في كل أنحاء الجمهورية التركية . وهنا يقول الشاعر : (حَبَاكَ رَبُّكَ بِالْبَلَاغَةِ الْعُلْيَا) .

والمهم في الشطر الثاني (فَمَا تَعَالَيْتَ مِنْ فَخْرٍ وَمِنْ عَجَبِ) . إن عطاء الله - سبحانه وتعالى - لا يتقطع أبداً ، فيمنح هذا هذه الصفة ، ويمنح ذاك غيرها ، وهكذا . وفي كل هذا يختبر الله العبد ، ويتلوه : هل سيثبتر الله على هذه الصفة ، ويؤدي حق الله فيها أم لا ؟ . ومن أهم نعم الله التي يمنحها لعباده نعمة العلم ، ثم ينظر مولانا عز وجل : هل عرف هذا العبد نعمة ربه عليه ، أم تكبر وتجر وطغى بما على الخلق ؟ .

وفي الأخلاق التي ينبغي أن يتصف بها العلماء ، كي يؤتي علمهم ثماره ، والأثرية ، كي يصبح مالم نافعاً للمجتمع ، لا وبالاً عليه ، يقول الشاعر المصري حافظ إبراهيم⁸ :

فَإِذَا زُرِّقْتَ خَلِيقَهُ حَمُودَةً فَفَقْدَ اضْطَرَّكَ مُقَدِّمُ الْأَرْزَاقِ
فَالنَّاسُ هَذِهِ حَظُّهُ مَالٌ وَذَا عَلِمٌ وَذَاكَ مَكَارِمُ الْأَخْلَاقِ
وَالْمَالُ إِنْ لَمْ تَدْخُرْهُ مُحْصَبًا بِالْعِلْمِ كَمَا نَحْيَانُ حَيَاةَ الْإِنْمَاقِ
وَالْعِلْمُ إِنْ لَمْ تَكْتَنِبْهُ شَمَائِلًا تُغْلِيهِ كَمَا نَحْيَانُ مَطِيَّةَ الْإِحْفَاقِ
لَا تُحَسِبَنَّ الْعِلْمَ يَنْفَعُ وَخُدَّةً مَا لَمْ يُتَوَّجْ رِيسَةً بِخِلَاقِ

ويمكن أن نفهم إجمالاً من هذه الأبيات ، أن الأخلاق والقيم والمبادئ ، هي الأعمدة والأسس القويمة ، التي يُبنى عليها العلم ، والعلم بدوره يحصن المال من الاستغلال السيء . ويمكن القول : إن الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي ، قد أوتي حظاً ونصيباً ، غير قليل من الأدب والأخلاق والقيم ، جعلته يرتقي بعلمه ، في غير تكبر .

ثم جاء البيت الرابع ، ليلمس وتراً آخر عند الممدوح ، وهو وتر الهواية والعشق ، المتمثل في حبه للشعر العربي ، بأوزانه المتناغمة والمتعددة . وهنا يقول الشاعر :

⁸ انظر : ديوان حافظ إبراهيم ، ضبط وتصحيح وشرح وترتيب أحمد أمين ، وأحمد الزين ، وإبراهيم الإبياري ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، الطبعة الثالثة ، 1948 م ، الجزء الأول : 268 .

شِعْرُ الْعُرْوِيَّةِ قَدْ عَشِقْتَهُ شَوْقًا تَهْوَى اسْتِمَاعًا فَتَشْفَى مِنَ الْكَرْبِ

وفي البيت الأخير من هذه المقطوعة ، يربط الشاعر بين الشجاعة والعلم ، إذ يقول ، مخاطبًا الممدوح :

حَيْثِيَّتْ مِنْ بَطَلٍ مَهَابُهُ الْأَسَدُ فِي لُقْيَا الْمَجَالِسِ مِنْ رِجَاحَةِ اللَّبِّ

وليس يخاف أن العلم في حاجة إلى التحلي بالشجاعة ؛ لأن الإنسان بشجاعته ، يستطيع أن يُخْرِجَ ما لديه من علم ، حتى وإن كان قليلاً . وفي الحقيقة ، نستطيع أن نرصد عوامل عدة لشجاعة هذا الأستاذ ؛ منها على سبيل المثال ، أولاً : ثقته غير العادية بنفسه ، فتراه عندما يتحدث ، يتحدث بأسلوب الواثق بنفسه . ثم يأتي العامل الثاني في غزارة علمه ؛ ولا عجب في ذلك ، فهو دائم الاضطلاع على الكتب المتنوعة والمختلفة ، سواء أكانت باللغة العثمانية ، أم التركية ، أم العربية .

ويأتي العامل الثالث : المستمد من عراقية أصله ونسبه ، فهو من عائلة لها جذور في الماضي والحاضر . أما العامل الرابع : فينبثق من قوة شخصيته وهيبته . ويتمثل العامل الأخير : في حب الناس له ، وإعجاب كل من يراه بشخصيته ويتواضعه وأدبه واحترامه . لذلك فهو عندما يتحدث يعلم علم اليقين ، أن من يسمعونه يسمعونه بقلوبهم ، وليس بأذانهم ، مما يدفعه إلى المنح والعتاء والإخلاص في جانب العلم ، والتحدث به وفيه .

وجاء المقطع الثالث من القصيدة ، ليكمل السمات التي شاركت في تكوين شخصية الأستاذ نصر الله حاجي مفتي أوغلي ، ومن يقرأ هذا المقطع ، يجده قد جمع بين سماته ، وحزن الشاعر لفراقه . ويأتي المقطع الثالث ، على هذا النحو :

كَرَّمَ وَحُبُّ

يَبْدَأُ مَنْ يَعْزُّ عَلَيْنَا بُعْدَهُ أَبَدًا هَازِي دُمُوعُ الْهَسْوَى تَجْرِي مِنَ الْقَلْبِ
لَقَيْتَنَا بِالْوَدَادِ وَالْحَنَانِ أَبَدًا فَهَازِي نَجَلَتْ وَلَكِنْ فَضَّتْ بِالْحُبِّ
جَزَاكَ رَبُّكَ خَيْرًا مَا حَيَّيْتَ بِهَا مَنَحْتَنَا نِعْمًا جَنَّبْنَا إِلَى جَنْبِ

بدأ هذا المقطع كذلك بأسلوب النداء (يَا مَنْ ...) . وإذا كان النداء ، قد أوحى فيما مضى من أبيات ، بعظم الشأن ، ورفعة المكانة ، وعلو المنزلة ، فإنه هنا يدل على شدة الحزن ، بسبب الفراق والبعد (يَا مَنْ يَعْزُّ عَلَيْنَا بُعْدَهُ أَبَدًا) . ومن الطبيعي أن ينشأ الحزن ويتولد الألم ، من صفات هذه الشخصية ، التي يَعْزُّ على من يتعامل معها أن يفارقها . لذلك ، لم يكن حزن الشاعر على فراق هذا العميد حزنًا عاديًا ، بل كان حزنًا مفعمًا مختلطًا ما بين الدموع والهوى/شدة الحب ، وعشق القلب. نحس ذلك جليًا ، من خلال التركيب المجازي (دُمُوعُ الْهَوَى تَجْرِي مِنَ الْقَلْبِ) .

وربما يبرر لنا البيت الثاني من المقطوعة ، بعض أسباب هذا الحزن ، إذ يقول الشاعر : (لَقَيْتَنَا بِالْوَدَادِ وَالْحَنَانِ أَبَدًا) . ووفق هذا ، يمكن أن ندرك مبررات حب الشاعر لهذا الممدوح ، تأتي على رأسها أوبة هذا الممدوح للشاعر ، بل لكل الأساتذة العرب ، الذين جاؤوا إلى كلية الإهيات للعمل بما ؛ إذ كان يتعامل معهم بمنطق الأبوة ، وليس بمنطق العمادة ، أو بوصفه رئيس العمل ، أو بمنطق الأمر والنهي . ثم يأتي البيت الثالث في هذه المقطوعة ، ليقول الشاعر فيه :

جَزَاكَ رَبُّكَ خَيْرًا مَا حَيَّيْتَ بِهَا مَنَحْتَنَا نِعْمًا جَنَّبْنَا إِلَى جَنْبِ

وكما هو واضح ، فقد جاء الشطر الأول ، معتمدًا على صيغة الدعاء ، بوصفه موقفًا طبيعيًا ، لكل ما يقدمه الممدوح .

كان طبيعيًا بعد كل هذا ، أن يحزن الشاعر لفراق هذا الأب ، ومن هنا جاءت المقطوعة الرابعة :

فِرَاقٌ وَبُعْدٌ

مَآ لِلْفِرَاقِ وَمَا لِلْبُعْدِ يَدْهَمُنَا مَرَّتْ لَيْالٍ وَأَيَّامٌ كَمَا السُّحْبِ
آتِي وَأُدْهَبُ فَمَنْ شَوْقِي فَيَا أَمِي وَهَازِي قَدْ أَذَّنَ الرَّجِيلُ بِالْقُرْبِ
كَلِمَةً لِحَيَاةٍ لِقَاءَهُ ثُمَّ تَفْرِقُهُ أَلَا حَبِيبِي فَكَلِمَةً لَتَحْزَنَ عَلَيَّ غَيْبِي

لرسم لوحاته وصوره المستوحاة من عالمه الداخلي والخارجي ، وعن طريق التماذج والتوحد بين عالمه ينقل لنا جماليات قصيدته وفتيات لوحته ، مصوراً واقعه بعدما تشرت ألوانه وفرشاه بانفعالاته وإحساساته وعواطفه وخبراته " 12 .

وعن دور الخيال في بناء الصورة الشعرية يقول الدكتور عبد الكريم أمين محمد : " يقوم الخيال بالدور الأساسي الفعال في تشكيل الصورة وصياغتها ؛ إذ يلتقط عناصرها من الواقع المحسوس ، ويعيد التأليف بين هذه العناصر والمكونات لتصبح صورة للعالم الشعري الخاص بالشاعر أو الكاتب " 13 .

وإذا بدأنا بالبنية التشبيهية¹⁴ بوصفها المنبع الذي ينبثق منه بقية عناصر الصورة الشعرية ، مثل الاستعارة والمجاز والكناية ، وجدنا أن الشاعر قد استعان بهذه البنية ، على أعلى ما يكون من حيث المستوى الفني . وأول ما يقابلنا التشبيه ، هو قول الشاعر: (كَدَا الْكِرَامُ هُمْ لِلْعِلْمِ مَدْرَسَةً) . ويندرج هذا النوع من التشبيه ، تحت نوع التشبيه البليغ¹⁵ . وفي اعتقادي أن هذا الضرب من التشبيه ما سُمِّيَ بليغاً ، إلا لأنه يفتح - بحذفه لوجه الشبه - مجالاً لتعدد السمات ، التي يلتقي عليها ويتشارك فيها ، المشبه والمشبه به . وإذا طبقنا هذا الطرح ، على هذه البنية التشبيهية التي بين أيدينا (كَدَا الْكِرَامُ هُمْ لِلْعِلْمِ مَدْرَسَةً) ، نجد أنها جمعت بين ثلاث خصال : الكرم والعلم والعباءة . وهذا صحيح ؛ فالعلم يحتاج دائماً إلى الكرم ؛ لأن البخل لا يمكن له أن يوجد بما عنده من علم ، وأن أفضل ما يوجد به الإنسان هو العلم . وعلى هذا ، وضعت بنية التشبيه الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي وعائلته ، في مكانة عُليا من حيث العلم والكرم . وإذا تطرقنا إلى المشبه به (المدرسة) ، تعرفنا أولاً على خصائص المدرسة التي في حقيقتها تمثل منارة علمية تربوية أخلاقية مجتمعية دينية ؛ لأن العلم لو قُدِّم وحده دون هذه الأخلاقيات ، يغدو عديم الجدوى .

أما التشبيه الثاني ، فهو قول الشاعر : (مَرَّتْ لَيَالٍ وَأَيَّامٌ كَمَا السُّحُبِ) . وقد عقدت هذه البنية التشبيهية ، علاقة ما بين المشبه الأيام والليالي ، والمشبه به : السحب . وأما وجه الشبه فيفهم ضمناً من الفعل (مرت) . ومن هنا تكمن العلاقة بين المشبه والمشبه به في سرعة المرور . والمعنى التحتي للبنية يقول : إن الأيام والليالي التي قضاها الشاعر مع الممدوح ، مرت مرور السحاب . فمع أن السحب موجودة في كل مكان ، غير أن وجودها في منطقة أرضروم ، يعد من الثوابت التي لا يمكن أن تخفى على أحد . ومن هنا أراد الشاعر أن يلفت انتباه القارئ لهذه القصيدة ، إلى سرعة الأيام والليالي التي مرت بين الأوجه¹⁶ .

ويقع التشبيه الثالث في قول الشاعر : (فَشَوْفُهُ أَسْطَرُّ تَفِيضُ بِالصَّبِ) . وهذه الصورة الشعرية ، تعد صورة مركبة ؛ لأنها قد اعتمدت على بيتين بلاغيتين : الأولى التشبيه (فَشَوْفُهُ أَسْطَرُّ) والثانية : الاستعارة التصريحية (أَسْطَرُّ تَفِيضُ بِالصَّبِ) . أما بلاغة التشبيه (فَشَوْفُهُ أَسْطَرُّ) ، تكمن في أن الأسطر التي تكتب/ أي اللغة ، هي المنفذ الوحيد للمموس والمرئي للتعبير عن الشوق ، ومع ذلك ففي أحيان كثيرة تعجز اللغة عن التعبير عن المكونات من المشاعر والأحاسيس .

¹² انظر : عبد الكريم أمين ، شعر المهجر العربي دراسة فنية ، تشكيل الصورة في شعر المهجر العربي ، سون شاغ ، أنقرة - تركيا ، ط1 ، 2021م ، ص133 .

¹³ انظر : عبد الكريم أمين ، التصوير البياني في آيات القتال . دراسة فنية ، جامعة شرناق ، مجلة كلية الإلهيات ، الجمهورية التركية ، المجلد الحادي عشر ، العدد الرابع والعشرين ، حزيران 2020م ، ص12 .

¹⁴ انظر في أحوال التشبيه ، السكاكي ، مفتاح العلوم ، ضبط نعيم زرزور ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثانية 1407هـ - 1987م : 332 - 355 . وكذلك الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، شرح وتعليق وتفيح الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ، دار الجيل ، بيروت - لبنان ، الطبعة الثالثة 1414هـ - 1993م ، المجلد الثاني ، الجزء الثالث : 15 - 127 .

¹⁵ التشبيه البليغ ، هو الذي يبني على طرفي التشبيه : المشبه والمشبه به فقط ، مع حذف أداة التشبيه ووجه الشبه .
⁽¹⁶⁾ في نظرية التلقي (منهج التلقي) ، ما يسمى ب(القصدي) . وربما تختلف قصدياً المتلقي عن قصدياً المبدع ؛ بمعنى أن المبدع ربما أراد شيئاً ما ، ولكن استطاع النص يعطينا شيئاً آخر . ولا يضر هذا بالنص ، بل يعد ثراءً وإضافة له . ينظر في مبدأ (القصدي) : روبرت هولب ، نظرية التلقي ، ترجمة الدكتور عز الدين إسماعيل ، النادي الأدبي الثقافي - جدة ، الطبعة الأولى 1994م : 107 ، 108 .

وفي فائدة البنية التشبيهية يقول الدكتور عبد الكريم أمين : " أما فائدة التشبيه وأهميته فهي تأتي من قدرته على الربط والجمع بين الأطراف المتباعدة التي لا يستطيع الإنسان العادي الالتفات إليها لولا عين المبدع النافذة إلى بواطن الأمور وجواهرها ، فيقدمها بصورة أدبية مدهشة ، تستوقف المتلقي وتسترعي انتباهه في شيء من الإقناع والإمتاع " 17 .

وجاءت الاستعارة التصريحية (أَسْطَرُّ تَفِيضُ بِالصَّبِّ) . واللافت للنظر ، بل والمدهش ، أن هذه الاستعارة ، رَكِبَتْ هي الأخرى من استعارتين : الأولى مكنية (أسطر تفيض) ، حيث شبه الشاعر الأسطر بالبحار أو المحيطات ، أو بكل ما يحوي المياه . والثانية : مكنية (تفيض بالصب) ، حيث شبه الشاعر الصب / الحب والشوق بالمياه ، من خلال الفعل (تفيض) .

وتقع البنية التشبيهية الرابعة في قول الشاعر : (حَيِّتْ مِنْ أَسَدٍ) . وفي حقيقة الأمر ، أن هذا التركيب يتألف من بنيتين تشبهيتين : الأولى : (حَيِّتْ مِنْ أَسَدٍ) ، وهو تشبيه بليغ أيضاً ، وفيه شبه شاعرنا بمدوحه بالأسد . ولأن التشبيه البليغ ، يقوم على حذف وجه الشبه فما السمات المشتركة ، التي يمكن أن تجمع بين المدوح والأسد ؟ وللإجابة على هذا التساؤل ، نقول : إن كل صفة يتميز بها الأسد ، لا بد أن تنطبق على المدوح ، وتلتصق به ، ما دام أن وجه الشبه مجال مفتوح . ومن ثم ، فإن سمات القوة ، والريادة ، والشجاعة ، والصلابة ، واحترام الآخرين ، والحفاظ على العرين ، والأصالة في العرق والنسب ، والدكاء... إلخ ، كل هذه الصفات يحوزها المشبه / العميد . ولا يمكن للغة العادية أن تعبر عن تلك المعاني ؛ لأن من خصائصها ، الشرح والتفصيل والإسهاب والإطناب . أما اللغة الإبداعية ، فمن أهم خصائصها وأبرزها ، الإيجاز والاختزال والرمز والإشارة .

وإضافة في بلوغ هذه البنية التشبيهية ذروتها ، أتبعث بينية تشبيهية أخرى (تَهَابُهُ الْأَسَدُ) . وهذه البنية التشبيهية ، اعتمدت كذلك على ضرب التشبيه البليغ ؛ لأن المشبه هنا ، هم الأساتذة والعلماء ، الذين يجتمعون مع المدوح ، في المؤتمرات العلمية ، أو الندوات الثقافية ، وكونهم أسوداً ، فهذا قمة المدح في حقهم . لكن عليك أن تنظر إلى الفعل الذين هم فاعل له (تهابه) . أي رغم أنهم أسود ، يهابون الأسد الأكبر / العميد .

لكن السؤال : ما الذي يدفع الأسود / العلماء إلى التهرب من هذا الأسد / العميد ؟ أليسوا مثله ؟ وللإجابة أقول لك : انظر إلى بقية البيت ، المتمثل في قول الشاعر: (فِي لُقْيَا الْمَجَالِسِ مِنْ رَجَاحَةِ اللَّبِّ) . إذا تأملت هذا ، عرفت السبب الذي يقف وراء هذا التهرب ، وهو (رجاحة العقل) ، التي هي عماد كل فضيلة ، ورأس كل ميزة ، والقلب النابض لكل جسد سليم معافى ، بل هي بعد كل هذا، الميزة التي ميز الله بها الإنسان ، على سائر خلقه . ما أسعد وأنعم أن يكون الإنسان راجح العقل ! يستخدم عقله في كل ما يفعله ، ويفيد من حوله ، بل ويفيد البشرية جمعاء .

وتساءل لماذا اعتمد الشاعر في هذه البنية على التشبيه البليغ ؟ أقول : لما كان هذا الرجل المدوح يمتلك الكثير من الصفات الحسنة، والأخلاق الفاضلة ، كان من الصعب، أو من المححف له ، أن يقيده الشاعر بوجه شبه معين ، مثل الكرم ، أو العلم ، أو الأدب ، أو التواضع ، أو الأصالة ، أو الحسب والنسب... إلخ ؛ لذا أراد الشاعر أن يفتح مجالات وأوجه متعددة لأوجه الشبه ، بين العميد المشبه من جهة ، والمشبه به من جهة أخرى . فكان من الطبيعي أن يعتمد الشاعر على بنية التشبيه البليغ ، التي تُبْنَى على حذف وجه

(17) تشكيل الصورة في شعر المهجر العربي ، مرجع سابق : 3816 .

الشبه¹⁸، بين المشبه والمشبه به . وإذا تركنا بنية التشبيه ، لنترى قليلاً في البنية الأشد عمقاً ، وبلاغة وحلاوة ، وهي بنية الاستعارة ، ألفينا أن الشاعر قد استطاع أن يوظف هذه البنية ، في التعبير عن مشاعره تجاه أستاذه، على أفضل ما يكون بلاغياً¹⁹ .

أما بنية الكناية ، فيعرفها السكاكي بقوله : " ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه ، لينتقل من المذكور إلى المتروك " ²⁰ ، ويعرفها القزويني بقوله : " لفظ أريد به لازم معناه ، مع جواز إرادة معناه حينئذ " ²¹ . وعن أهمية الصورة الكنائية وتمييزها عن غيرها من الصور يقول عبد الكريم أمين محمد سليمان: " وتمتاز الكناية بقدرتها على تجسيم المعاني وإخراجها صوراً نابضة بالحياة، ومن أهم خصائص الكناية تفخيم المعنى في نفس المتلقي، وأبرز ميزة لها عن غيرها من الصور البلاغية أنها الوسيلة الوحيدة التي تيسر للمرء أن يقول كل شيء، وأن يعبر بالرمز والإيحاء عن كل ما يجول في خاطره، دون أن يكون مُخرجاً أو ملوماً²²، فأول ما يواجهنا منها هو قول الشاعر : (يَا مَنْ وَرِثْتَ الْعِلْمَ مِنْ مَهْدِهِ) . وتقع هذه الكناية في ضرب الكناية عن التحلي بصفة العلم²³، وتعمق هذه الصفة وتجدها في عائلة السيد العميد ، الأستاذ الدكتور نصر الله .

أما البنية الكنائية الثانية ، فتتلو في قول الشاعر (يَا ابْنَ الْكِرَامِ) . وهذه الكناية ، تعبر عن تأصل سمة الكرم والأصالة ، في المدح وعائلته كذلك . ويقع الموضوع الثالث للكناية في قول الشاعر : (يَا مَنْ مُنِحَتْ الْوَفَاً أَصْلاً مِنَ الشَّيْمِ) . فهو تعبير كنائي يدل على اتصاف العميد بصفة الوفاء ، ويبرز أن هذه السمة من إحدى السمات المهمة المكونة لشيمه / أي صفاته . كما أن هناك تعبيرات كنائية كثيرة ، منها (دُمُوعُ الْهَوَى تَجْرِي) كناية عن حزن الشاعر لفراق ممدوحه، وهو ما أكدته دموع الشاعر ، عندما كان يسجل هذه القصيدة ، في مركز الجامعة في التعليم عن بعد ، وبخاصة عند قراءة المقطع الخاص بالفراق والمهجور . وهناك قوله (فَمَا تَعَالَيْتَ مِنْ فَخْرٍ وَمِنْ عُجْبٍ) ، كناية عن صفة التواضع ، وعدم التكبر ، رغم أنه ينتسب إلى عائلة ، من أشد عائلات تركيا عراقية وأصلاً . أما قول الشاعر: (مَجِيي سَيِّدِ الْعَرَبِ) ، فهو كناية عن سيادة النبي صلى الله عليه وسلم ، وريادته للعرب ، بل للدنيا كلها .

وكما كان لعلم البيان حضور جلي في هذا النص الشعري ، كان كذلك لعلم المعاني حضور واضح ، بل وفعال ومؤثر في بناء السيج اللغوي للقصيدة ، والإسهام في إنتاج الدلالة على أعلى وأفضل ما يكون . وإذا أردنا أن نأخذ مثلاً على هذا ، فلننظر إلى أسلوب القصر ، الذي يقول فيه الشاعر : (وَمَا الْوَفَاً إِلَّا مِنْ عَرَاقَةِ النَّسَبِ) . وهنا استخدم الشاعر أداة النفي (ما) مع الاستثناء (إلا)²⁴ . كما تُعد أساليب النداء من صميم مكونات علم المعاني . وإذا عاودنا قراءة النص ، وجدنا أنه اعتمد على أسلوب النداء ، من خلال الاتكاء على أداة النداء (يا) ، وذلك في قول الشاعر : (يَا نَصْرُ) و(يَا مَنْ وَرِثْتَ الْعِلْمَ مِنْ مَهْدِهِ) و(يَا ابْنَ الْكِرَامِ) و(يَا مَنْ مُنِحَتْ الْوَفَاً ...) و(يَا مَنْ يُعَزُّ عَلَيْنَا بُعْدَهُ) و(يَا سَيِّدِي) . وينبغي علينا أن ننبه إلى أن اعتماد الشاعر على الأداة (يا) في أسلوب

¹⁸ وطبقاً للمنهج البنوي في النقد الحديث ، فإن هناك مبدأ يسمى (موت المؤلف) . وهذا المبدأ مفاده ، أن الناقد الأدبي يحلل النص الشعري ، بعيداً عن مبدعه ؛ فللمبدع مقصده ، وللمتلقي مقصده . انظر في مبدأ موت المؤلف : رولان بارت ، درس السيميولوجيا ، ترجمة عبد السلام بنعيد العالي، دار توفيق للنشر ، الدار البيضاء - المغرب ، الطبعة الثالثة 1993م : 81 - 87 . وانظر في رأي الفيلسوف (دريدا) في مبدأ موت المؤلف ، جون استروك ، البنيوية وما بعدها . من لفي اشتراوس إلى دريدا ، ترجمة الدكتور محمد عصفور ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ، العدد 206 ، رمضان 1416هـ - فبراير / شباط 1996م : 24

¹⁹ انظر: السكاكي ، مفتاح العلوم ، مرجع سابق : 369 - 391 . والقزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، مرجع سابق: 37 - 147 .

²⁰ انظر : مفتاح العلوم ، مرجع سابق : 402 .

²¹ انظر : الإيضاح في علوم البلاغة ، مرجع سابق : 158 .

²² عبد الكريم أمين محمد سليمان، التصوير البياني في آيات القتال دراسة فنية، جامعة شرناق، مجلة كلية الإلهيات، مجلد11، عدد24، ص25.

²³ تنقسم الكناية إلى كناية عن صفة ، وكناية عن موصوف ، وكناية عن نسبة . ولكل أمثلته التي يضيّق المقام عن ذكرها .

²⁴ انظر في أدوات القصر وبلاغته ، عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تحقيق دكتور / عيد فتحي عبد اللطيف ، دار الأندلس الجديدة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، 2013م . : 328 - 358 . وكذلك : السكاكي ، مفتاح العلوم ، مرجع سابق : 288 - 300 . وكذلك القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، المجلد الأول ، الجزء الثالث : 4 - 50 .

النداء ، له بلاغته من ناحيتين : الأولى أن الأداة (يا) تفيد - في أحد معانيها - الاستحضار ، وأن قيمة الاستحضار ، لا تتوقف على وجود المنادى وجوداً فعلياً أثناء النداء ، أو استحضار صورته من قِبَل الشاعر فحسب ، وإنما تدع مجالاً لكل من يقرأ القصيدة ، أن يستحضر صورة الممدوح ، ويجعلها شاخصة أمامه ، أو أن يستحضرها بخياله .

وعندما يقرأ الشخص نصّاً شعريّاً في المدح ، ويجد كيف استطاع الشاعر أن يبرز صفات ممدوحه وسماته وشمائله هو وعائلته . فمن الطبيعي أن القارئ المتلقي ، لا يجد بُدّاً من حب هذا الممدوح ، وإن لم يره . واتساقاً مع هذا التحليل الأخير ، فإن صورة الممدوح في هذه القصيدة (الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي) ، لن تكون شاخصة وحاضرة في ذهن الشاعر ، أو من يقرأ القصيدة ، ممن يعرفونه فحسب ، بل ستخلد بتخليد هذا النص الشعري نفسه ؛ لأن كل من يقرأ هذا النص ، عليه أن يتخيل صورة هذا الرجل الممدوح على أعلى مستوى، في هذا النص الشعري الرائع. وكل هذه المعاني ، وهذه الأطروحات ، ما كان يمكن الحصول عليها ، إلا من خلال الاستعانة بأداة النداء (يا) .

الثانية : أن الأداة (يا) تدل في اللغة الإبلاغية التوصيلية على بُعْدِ المنادى . بيد أنها تأخذ معنى ومنحنى آخر ، في اللغة الاخرافية الإبداعية الفنية ، يتمثل هذا المعنى في علو المنزلة ، ورفعة المكانة ، وعظمة الشأن لهذا الممدوح . وهذه الصفات ، هي بالضبط ما اتسم بها السيد العميد ، وأبرزتها القصيدة في حلة بلاغية ، وثوب مزرقش بنقوش من الذهب والماس .

ويأتي علم البديع ، ليسهم بفاعليته المؤثرة في اللغة الفنية ، والمشاركة في بناء القصيدة ، على أحلى ما يكون . وأول ما يقابلنا من عناصر علم البديع (التضاد) ، وذلك في قول الشاعر : (عَرْقٌ أَصَيْبٌ مِنَ الصَّبَا إِلَى الشَّبَابِ) . ويقع التضاد هنا بين دالي : الصبا - الشيب . ومن الواضح أن التضاد ورد في إطار الزمن ، أي المراحل العمرية : مرحلة الصبا ومرحلة الشيب .

كما اعتمد الشاعر كذلك على بنية (التضاد) في التعبير عن البعد والفراق ، وذلك في قوله : (لِقَاءٌ - تَفْرِقَةٌ) ، (تَبَاعُدًا - فَتَرْجُوَ اللَّقَا) . وفي البنية التضادية الأولى ، يسوق الشاعر واقعاً عملياً ، يجاه كل من يعيش على هذه البسيطة ؛ فما الحياة الدنيا ، إلا لقاء وفراق . وما على الإنسان إلا أن يذعن ويسلم به ؛ فهو لا دخل له فيه ؛ لأنه قدر إلهي .

كما لعبت بنية الجناس ، بوصفها أحد عناصر مكونات علم البديع ، دوراً مهماً في إنتاج الدلالة ووضوحها . وأول ما يواجهنا من هذه البنية ، هو الجناس الكامل بين (نصر - نصر) . فنصر الأولى تمثل السيد العميد ، ونصر الثانية ، تطلق على حدث الانتصار نفسه . وهذا الضرب من الجناس ، يُسمى جناساً متماثلاً مستوفاً ؛ لأنه استوفى جميع عناصر التطابق بين لفظي الجناس من حيث : اللفظ : حرفاً أو اسماً أو فعلاً ، ومن حيث التشابه في عدد الحروف ، ونوعها ، وترتيبها .

كما يدلنا هذا التناص : (تَمَّ الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ الرِّيَّةِ وَالآ لِكِرَامِ الْمُقَرَّبِينَ وَالصَّحْبِ) على الثقافة الدينية لدى شاعرنا ، إذ ختم قصيدته في مدحه للسيد العميد ، بذكر مناقبه ، بالصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم ، وعلى آله الصحب الكرام . وأنا أعتقد أن ختم القصيدة بالصلاة على النبي له فائدتان : الأولى أن تستمد القصيدة البركة والخير والقبول - إن شاء الله - من هذه الصلاة . الثانية : تنقية القصيدة من أي شائبة من شوائب النفاق أو التملق ، ودورانها في إطار الحب الخالص لله ولرسوله صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم .

الخوَرُ الأَخِيرُ : الجَانِبُ العَرُوضِي

وهنا أتناول عنصراً فنياً مهماً ، أسهم أيضاً في البناء العام للقصيدة . ويتمثل هذا العنصر في البحر العروضي ، الذي اعتمدت عليه القصيدة ، وهو بحر البسيط. ومن المعروف أن بحر البسيط من البحور العروضية ، التي تقوم على أربعة تفعيلات في كل شطر : (مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن) . وهذا البحر وغيره من البحور رباعية التفعيلة ، من شأنه أن يمنح الشاعر مساحة واسعة من كثرة الألفاظ أولاً ، ثم طول النَّقْسِ ثانياً . لذا فإن هذا الضرب من البحور العروضية ، تعد صالحة لبعض الموضوعات ، التي تخص الجوانب

الإنسانية ، أو تلمس المشاعر والأحاسيس ، وبخاصة الحزينة منها. فليس بخاف على كل واع، محب للشعر العربي ، أن موضوعات مثل المدح ، والحنين ، والشكوى، والهجر، والفقد ، والإخفاق في التجارب العاطفية، والألم واللوعة، ومعاناة النفس... إلخ، من الموضوعات التي تحتاج إلى طول نَفَسٍ ، يتناسب مع التأوهات الصادرة من الشعراء . لذا ، كان هذا البحر العروضي ، مناسباً ومتناغماً تماماً ، مع غرض المدح الذي جاءت القصيدة للتعبير عنه . ولا ينبغي أن يكون هذا الرأي قاعدة تأصيلية لهذا ، وإنما يساق من باب الاستنتاج فحسب .

الخاتمة والنتائج :

1. أرجو الله سبحانه وتعالى وأسأله ، أن أكون قد وفيت هذه القصيدة شرحاً وتحليلاً من الناحية الفنية ، واستطعت أن أبين مراميتها وأغراضها ، بما يستحقه الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلي من مدح ، وبما اتسم به من صفات كريمة ، وخلال وشمائل حسنة ، ينبغي على كل مسلم ، يمتلك قلباً إنسانياً أن يتصف بمثل هذه الصفات .
2. وأنا في ظني ، أن هذه القصيدة ، لم توف العميد الإنسان حقه ، ولكن من حسناتها أنها استطاعت أن تمس ، وتعمق بطرق فنية ، في البحث عن حقيقة هذا الإنسان ، الذي اتسم بكل معاني الإنسانية . فكان وما زال حتى الآن ، يفيض علينا مما أفاض الله عليه به ، من حب ، وحنان ، وعطف ، وكرم ، ورعاية ، وود .
3. كما أن هذه القصيدة تؤكد قدرة الدكتور دسوقي إبراهيم على الدخول في عالم الشعر العربي من أوسع أبوابه ، وقدرته التي ظهرت في استخدام كل أبواب البلاغة العربية في قصيدته .
4. وقد ساعده في ذلك ثراء تلك الشخصية – الممدوح الأستاذ الدكتور نصر الله حاجي مفتي أوغلو – ومكانته المجتمعية والعلمية في تركيبها ، وهيمته على عالم المعرفة والعلم والأدب والبلاغة بشكل عام ، مما ساعد الشاعر على الإكثار من مدحه وبالرغم من ذلك لم يبلغ الحق مداه في ذلك المدح ، فهو شخصية تستحق أكثر من ذلك وأفضل .
5. كما أن هذه القصيدة تملئ بكثير من التشبيهات الجميلة ، والبيديجات الراقية ، والمجازات التي لا بد لكل قصيدة مدحية في الأدب العربي أن تحفل بها .

أهم المصادر والمراجع:

1. إبراهيم، حافظ، ديوان حافظ إبراهيم ،تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين ، وإبراهيم الإبياري ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ، الطبعة الثالثة، 1948م .
2. إبراهيم، دسوقي، مناهج النقد الأدبي المعاصر.تنظيراً وتطبيقاً ، القاهرة: مكتبة الآداب، الطبعة الأولى، 2009م.
3. ابن عقيل ، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، القاهرة: مكتبة دار التراث، الطبعة العشرين ، رمضان 1400هـ – يوليو 1980م .
4. استروك، جون، البنيوية وما بعدها. من لفي اشتراوس إلى دريدا ، ترجمة: أحمد عصفور، عالم المعرفة، الكويت ، العدد 206 ، 1996م.
5. بارت، رولان، درس السيميولوجيا ، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي ، الدار البيضاء: دار تويقال للنشر، الطبعة الثالثة 1993م.

6. الجرجاني، عبد القاهر، أسرار البلاغة، تحقيق دكتور / عيد فتحي عبد اللطيف، دار الأندلس الجديدة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013م.
7. الجزائر، محمد فكري، العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1998م.
8. حسن، عبد الناصر، سيميوطيقا العنوان في شعر البياتي، القاهرة: دار النهضة، 2002 م.
9. السكاكي، مفتاح العلوم، ضبط نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت: الطبعة الثانية 1407هـ - 1987م
10. سليمان، عبد الكريم أمين محمد، التصوير البياني في آيات القتال دراسة فنية، جامعة شرناق، مجلة كلية الإلهيات، مجلد11، عدد24، 2020م
11. سليمان، عبد الكريم أمين محمد، تشكيل الصورة في شعر المهجر العربي، جامعة المنيا، مجلة الدراسات العربية- مصر، المجلد الثامن، العدد التاسع والثلاثون، يناير 2019م : 3816.
12. سليمان، عبد الكريم أمين محمد، شعر المهجر العربي دراسة فنية، تشكيل الصورة في شعر المهجر العربي، أنقرة - تركيا: سون شاغ، الطبعة الأولى، 2021م : 133.
13. سليمان، عبد الكريم أمين محمد، مباحث علم المعاني في آيات القتال، مجلة ميزان الحق للعلوم الإسلامية، جامعة كاتب شلبي، الجمهورية التركية، عدد10، 2020م، ص186:131.
14. سليمان، عبد الكريم أمين محمد، الموت ومصير الإنسان في شعر المهجر، مجلة ميزان الحق للعلوم الإسلامية، جامعة كاتب شلبي، الجمهورية التركية، عدد7، 2018م، ص168:131.
15. سليمان، عبد الكريم أمين محمد، من خصائص الأسلوب في شعر المهاجر العربية، مجلة مسند، كلية الإلهيات، جامعة إينونو، مجلد11، عدد2، 2020م : 599.
16. القذوبي، الخطيب، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجليل، بيروت: لبنان، الطبعة الثالثة 1414هـ - 1993م.
17. الملائكة، نازك، الصومعة والشرفة الحمراء. دراسة نقدية في شعر علي محمود طه، بيروت: دار العلم للملايين، 1399هـ - 1979م
18. مندور، محمد، الشعر المصري بعد شوقي، القاهرة: نخبة مصر بدون تاريخ، الحلقة الثانية .
19. هولب، روبرت، نظرية التلقي، ترجمة: الدكتور عز الدين إسماعيل، النادي الأدبي الثقافي بجدة، الطبعة الأولى 1994م

Kaynakça

- Bart, Rulên. Ürüş es-Simyoliciyye. çev. Abdüsselâm b. ‘Abdilâlî. el-Mağrib: ed-Dârül-Beydâ, Dâr Tubkal li’n-neşr. 3. Basım, 1993.
- Cezzâr, Muhammed Fikrî. el-Unvân ve Simyutikya’l-ittisâli’l-edebî. Mısır: el-Hey’etu’l-Mısıriyye el-‘âmme li’l-kitâb, 1998.
- Cürçânî, ‘Abdulkâhir el-. Esrâru’l-belâğa. thk. ‘Îd Fathî. Kâhire: Dâru’l-Endelüsi’l-cedîde, 2013.
- Holb, Robert. Nazariyyetü’t-telâkkî, çev. ‘İzzüddîn ‘İsmâ’îl. Cidde: en-Nâdî’l-edebiyü’s-sekâfî, 1994.
- İbn ‘Akîl. Şerhu İbn ‘Akîl ‘alâ Elfiyeti İbn Mâlik. Kâhire: Mektebetü dâri’t-türâs, 20. Basım, 1400/1980.
- İbrâhîm Düsûkî. Menâhîcu’n-nakdî’l-edebiyî’l-mu’âsır, tanzîran ve tatbîkan. Kâhire: Mektebetü’l-âdâb, 2009.
- İbrâhîm Hâfız. Dîvânu Hâfız İbrâhîm. thk. Ahmed Emîn vd., Kâhire: el-Matba’atu’l-emîriyye, 3. Basım, 1948.
- Kazvîni, Hatîb, el-. el-Îzâh fî ‘ulûmi’l-belâğa. thk. Muhammed ‘Abdulmün’im Hafâcî. Beyrut: Dâru’l-cîl, 3. Basım, 1414/1993.
- Süleymân, ‘Abdulkerîm Emîn Muhammed. “el-Mevt ve masîru’l-insân fî şî’ri’l-mehcer”. Kâtib Çelebî Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (Mîzânu’l-Hak) 7 (2018), 131-168.
- Süleymân, ‘Abdulkerîm Emîn Muhammed. “et-Tasvîru’l-beyânî fî âyâtî’l-kitâl, dirâse fenniyye”. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/24 (2020), 133.
- Süleymân, ‘Abdulkerîm Emîn Muhammed. “Mebâhisu ‘ilmi’l-me’ânî fî âyâtî’l-kitâl”. Kâtib Çelebî Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (Mîzânu’l-Hak) 10 (2020), 131-186.
- Süleymân, ‘Abdulkerîm Emîn Muhammed. “min Hasâisi’l-üslûb fî şî’ri’l-mehâcîri’l-‘Arabiyye”. İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Müsned) 11/2 (2020), 599.
- Süleymân, ‘Abdulkerîm Emîn Muhammed. “Teşkilü’s-sûre fî şî’ri’l-mehceri’l-‘Arabî”. Mısır Câmî’atü’l-Minye Mecelletü’d-dirâsâtî’l-‘Arabiyye 8/39 (2019), 3816.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran

EBÛ HANİFE'NİN EHL-İ HADİS'E YAKLAŞIMI

Abu Hanifa's Approach to Ahl al-Hadith

Hasan KÜÇÜKOSMAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Hadis Ana Bilim Dalı.

Ankara / Türkiye.

PhD. Student, Ankara University, Institute of Social Sciences,
Department of Hadith.

Ankara / Turkey.

kucukosmanhasan@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-2384-5650

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Nisan / 17 April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Hasan Küçükosman, "Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Hadîs'e Yaklaşımı", Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (Yaz 2022): 67-89, doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1104759

Öz

Ebû Hanîfe'nin düşünceleri İslâmi ilimlerde araştırma yapanların ilgi odağı olmaya devam etmektedir.¹ Hakkında pek çok çalışma yapılmış olsa da araştırılmayı bekleyen daha nice meselenin olduğu bilinmektedir. Fıkıh ve kelâm ilminin oluşumunda söz sahibi olan Ebû Hanîfe dönemin etnik unsurlarını da ele alarak Sünnî düşünceyi ortaya koymaya çalışmıştır. Bu anlamıyla akâid sahasını kısmen keyfiyetsiz kabul eden Ebû Hanîfe fıkıh alanında kıyas, istihsan ve örf'e son derece önem vermiş ve döneminde Sünnî düşüncenin savunuculuğunu yapmıştır. Bu anlamıyla Ebû Hanife hadis ehli ile aynı yolda yürümüş ancak belli noktalarda kendilerinden ayrılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ehl-i Re'y, Ehl-i Hadîs, Ebû Hanîfe, Kûfe, Hicaz.

Abstract

The thoughts of Abu Hanifa, continue to be the focus of attention of those who do research in Islamic sciences. Although many studies on him it is known that there are many more issues waiting to be investigated about him. Abu Hanifa, who had a say in the formation of the science of fiqh and kalam, tried to reveal the Sunni thought by considering the ethnic elements of the period. In this sense, Abu Hanifa, who considered the field of creed to be partially arbitrary, gave great importance to qiyas, istihsan and custom in the field of fiqh and advocated Sunni thought in his period. In this sense, Abu Hanifa followed the same path as the people of hadith, but differed from them at certain points.

Keywords: Ahl al-Ra'y, Ahl al-Hadith, Abu Hanifa, Kufa, Hijaz.

¹ Bu makale, "Hanefi Mezhebinin Kurucu İmamlarının Ehl-i Hadis'e Yaklaşımı" başlıklı ve bitmek üzere olan Doktora Tezinden üretilmiştir.

Giriş

Hanefi mezhebi mensuplarının kadılık gibi resmî görevlerle daha ziyade meşgul olması ya da siyasî belli sebeplerden dolayı hem kendi düşüncelerine hem de hadisçilerle olan ilişkilerine dair günümüze çok az kaynak ulaşmıştır.² Ancak aralarında hem ilmî meseleler bağlamında hem de siyasal-sosyal meselelerde bir etkileşim olagelmıştır. Re'y ve hadis ehli hakkında yapılan tek taraflı çalışmalar sebebiyle bu etkileşimin re'y ehli tarafını araştırmak son derece gerekli olmuştur. Bu itibarla Ebû Hanîfe'nin (öl. 150/767) ve Hanefilerin hadis ehline bakışlarını incelemek için ilk olarak tarihi kaynaklarda bu etkileşimin izlerini arayacağız. İkinci olarak ise Hanefilerin düşüncesi üzerinden hadis ehlinin düşünceleriyle bir kıyaslama yaparak bu düşüncelerin selefin anlayışındaki izdüşümlerine bakacağız.

1. Re'y Kavramının Kapsamı ve Tartışmaların Tarafı Olarak Ehl-i Re'y

Resûlullah'ın (s.a.v.) ashâbı farklı coğrafyalara dağılarak günümüze kadar ulaşan mezheplerin oluşumunda etkili olan âlimlerin yetişmesini sağlamıştır.³ Bu anlamda, başlangıçta ordugâh şehri olarak kurulan ve Resûlullah'ın yurdu Medine'yi aratmayacak derecede ilmî hareketliliğe sahip olan Kûfe'de, Hanefi mezhebi ortaya çıkmıştır. Selef anlayışına sahip sahâbe ve tâbiîn âlimlerinden pek çok kimsenin bulunması sebebiyle dinî ve kültürel açıdan homojen bir yapıya sahip olmayan Kûfe şehrinde İslâm aleminde yaşanan ayrılıklar daha net görülmüştür. Bu anlamıyla sünnete bağlı kalarak dış etkenlere karşı bir savunma mekanizması geliştiren Ebû Hanîfe (öl. 80/150) bir taraftan selefin anlayışını devam ettirirken diğer yandan da kendisinden sonra oluşan ilimlerin temelini atmıştır. Bu yönüyle pek çok Sünnî âlimi etkilemiş olsa da Mu'tezile mezhebine uygulanan yaptırımlar sebebiyle kendisi ve ashâbı bazı kesimler tarafından sünnetin düşmanları olarak gösterilmek istenmiştir.⁴

Selef âlimlerinin hakkında konuşmayı kerih gördüğü Resûlullah (s.a.v.) ve ashabının görüş bildirmediği meselelerle Müslümanlar zamanla ilgilenmeye başlamıştır. Bu anlamda geneli siyasî olan ayrılıklar sebep gösterilerek zemmedilen re'y terimi; Kur'ân ve sünnet üzere herhangi bir

² Leknevî Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî (öl. 1304/1886), *en-Nâfi' u'l-kebir*, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985), 67.

³ Ahmed Emîn b. İbrâhîm et-Tabbâh (öl. 1954), *Duha'l-İslâm*, (Kâhire: Müessesetu'l-Hindâvî, 2012), 511.

⁴ Ebû Hanîfe bu ithamlardan en çok etkilenen kişi olarak pek çok çalışmaya konu olmuştur. Örnek olarak bk. Enbiya Yıldırım, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye ve Hanefilere Bakışı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 217-233.

asla dayanmayan ve genel olarak itikadî alanda söylenen kişisel görüş olarak tanımlanmıştır.⁵ Fıkıh alanında kıyasa başvurup insanların ihtiyaçlarını gidermek anlamıyla re'y, Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla beraber başta râşid halifeler olmak üzere ashabin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁶ Bu sebeple kıyası ile meşhur olan hem Hanefî hem de cumhur ulemadan pek çok fakihin re'yden sakındırması re'yin itikadî konulara dalmamak anlamında olduğunu anımsatmaktadır. Çünkü re'y ehli tabiri de ilk iki asırda lügat anlamıyla *görüşüne başvurulacak ehil kimse* olarak kullanılmıştır.⁷

İslâm aleminde henüz ikinci asır gelmeden Yunan felsefesiyle tanışıp aklın nassa galip geldiğini düşünen insanlar Allah'ın zâtı ve sıfatları gibi meselelerde görüş bildirmeye başlamıştır.⁸ Allah'ın sıfatlarının nefyi ve Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunda ilk defa konuşan Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742) ile bu görüşleri devam ettiren Cehm b. Safvân'ın (öl. 128/745-46) amacının, yaratılmışlara atfedilen niteliklerin Allah'a atfedilemeyeceği düşüncesi olduğu görülmektedir. Bu amaçla kulun iradesinin ancak mecazi olduğunu söyleyerek cebr anlayışını savunmaları da kendisini güç, kuvvet, irade ve yaratma gibi fillerle tavsif eden Allah ile kulun benzeşmemesine olan tenzih inançlarıdır.⁹ Bu kimselerin Allah'ı mahlûkata benzetmeme amacı, Allah'ı mevcut anlamında kullanılan *şey* kelimesiyle ifade edilemeyeceğini söylemelerine sebebiyet vermiştir. Bu durum da düşüncelerinin temelinde, "*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur*"¹⁰ ayeti ve benzeri ifadelerle Allah'ın mahlûkattan tamamen farklı olduğunu bildirmesi yatmaktadır.¹¹ Allah'a *şey* denilemeyeceğini söylerken sanki O'nun var olmadığını söyledikleri düşünülse de bu anlayışa göre *şey*'in karşıtı olan

⁵ Mahmud Abdülmecid Mahmud, *el-İtticâhâtü'l-fikhiyye inde ashâbi'l-hadis fi'l karni's-sâlis el-hicrî*, (Kahire: Mektebetü'l Hancî, 1979), 42.

⁶ İbnu'l-Kayyim Muhammed b. Ebi Bekr Şemsüddin (öl. 751/1350), *İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-alemin*, thk. Muhammed Abdisselam İbrâhim, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1991), 1/56.

⁷ Mansur Koçinkağ, "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis Ayrımı". Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0/10 (Kasım 2017), 56.

⁸ Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî (öl. 1205/1791), *İthâfû's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrâri ihyâi ulûmi'd- dîn*, (Beyrut: Müessesetü't-Târîhu'l-Arabî, 1994), 2/11.

⁹ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî (öl. 429/1037), *el-Fark beyne'l-firak ve beyanu'l-firaki'n-naciyye*, (Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedide, 1977), 199, en-Neşşar Ali Samî, *İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşu*, çev. Osman Tunç. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 98-103.

¹⁰ eş-Şûrâ 42/11.

¹¹ Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail, (öl. 324/935) *Makalatu'l-islâmiyyin ve ihtilafu'l-musallin*, thk. Helmut Ritter. (Almanya: y.y, 1980), 181.

yokluk kastedilmemiş bilâkis Allah varlık üstü kabul edilmiştir.¹² Bu düşüncenin karşısında *şey* kavramı ile varlığın, varlık ile cismin kastedildiğini ve cisim olan *şey*'in sınırlı olacağını düşünen Müşebbihe fırkası vardır. Hatta Cehm'in tenzih anlayışının bu düşünceye karşı amaçlı olduğu söylenmiştir.¹³ Diğer batıl akımlarının da ya sahâbe ya da sünnete karşı bir düşünceye sahip olarak sistemlerini kurmasına karşın Hanefîlerin sistemi Hz. Ali, Hz. Ömer, İbn Mes'ûd, Alkame b. Kays (öl. 62/682), İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/714) gibi seleflerine dayanmaktadır.¹⁴ Yaşadıkları ihtilaflar da yine selefin ihtilafına müstenittir. Bu anlamıyla Ebû Hanîfe selef anlayışını devam ettirerek kelâmî konulara ancak hasımlarına cevap vermek için girerken, insanların asıl ihtiyacı olan fikhî meselelerde örf ve istihsan gibi delilleri cumhur ulemaya göre daha fazla kullanmıştır. Fikhî konularda ayet ve hadisleri nas dışı delillerle ele almasıyla, itikadî alanda re'ye başvuranlara bir yönden benzeten lafızcı hadis alimleri, Ebû Hanîfe'yi ve Hanefîleri *Ehl-i Re'y* olarak tanımlamışlardır.¹⁵ Bu tanımlama Hanefî imamların kurucu dönemine kadar olan hicrî ilk iki asırda bulunmamakla birlikte mihne süreciyle beraber kullanılmaya başlamıştır. Zira bid'at ehli kimseler re'yi en son noktada kullanmalarına rağmen, re'yin yalnızca batıl anlamı olmamasından ötürü bid'at ehli için *Ehl-i ehvâ* ya da *Ehl-i kelâm* gibi kavramlar kullanılmıştır.¹⁶ Bu anlamıyla re'y ehli olarak tanınan Hanefîler fikhî meselelerde re'ye cumhur ulemaya kıyasla daha fazla yer açtığı için bu ismi almıştır.

Yukarıda verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere amelî konularda ne düşündüğü pek dikkate alınmayan kimselerin kelâmî konularda kıyasa başvurarak nasları te'vil etmesine karşı çıkan selef ulemânın anlayışı Ebû Hanîfe dönemine kadar devam etmiştir.¹⁷ Ebû Hanîfe hayatının ilk dönemlerinde kelâm ilmiyle iştigal etmiş, münazaralarda bulunarak bidat ehline cevap vermiştir. Bu anlamıyla Ebû Hanîfe'nin düşüncesinin oluşumunda bidat ehlinin etkisi inkâr edilemez. Ebû Hanife, fıkıh sahasında yapmış olduğu gibi itikadî alanda da yaşadığı dönemde câri olan konuları

¹² Abdullah Yıldız, *Mu'tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 42.

¹³ Neşşar, *İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşu*, 95-96.

¹⁴ Hatîb, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdat*, thk. Beşşar Avvad, (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 15/444

¹⁵ Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 73

¹⁶ İbn Abdilber Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî (öl. 463/1071), *Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlihi*, thk. Ebû'l-İşbal ez-Züheyri, (Suud: Dâru ibnu'l-Cevzi, 1994), 2/ 942.

¹⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni ilm-i Kelâm*, (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 61-63.

sünnet üzere cevaplandırmış ve pek çok meselede Ehl-i Sünnet'in öncülüğünü yapmıştır. Ancak mihne sonrası yaşanan siyasî etkiler sebebiyle onun ilk Sünnî mütekellim olduğu fazlaca dile getirilmemiştir.¹⁸

2. Tarih Kaynaklarında Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Hadîs'e Yaklaşımı

Ehl-i Hadîs içerisinde Ebû Hanîfe'ye pek çok eleştirinin yöneltilmesine rağmen Ebû Hanîfe hadis ehlini benzer şekilde eleştirmemiştir. Zira kendisi hadis ehlinin durağan yapısına karşı reaksiyon göstererek batıl düşüncelere karşı savunma makamına geçmiştir. Bu sebeple ashaba bağlı olma noktasında ortak paydada bulunduğu hadis ehlini kendisine rakip görmemiştir.¹⁹

Ebû Hanîfe'yi anlamadan ya da Irak'ta bulunup kelâm ilmi ile uğraşmış olmasından dolayı bir genelleme yaparak tenkit edenlerin bir kısmının onu tanıdıktan sonra görüşünden döndükleri görülmektedir.²⁰ Sonuçlara bakılarak yapılan değerlendirmenin yanlış düşüncelere sebebiyet vereceğini bilen Ebû Hanîfe bu sebeple, "Bizim hangi delile dayandığımızı bilmeyen kimsenin kitaplarımıza bakarak hüküm vermesi helal değildir."²¹ demiş ve usûllerinin gelişigüzel anlaşılamayacağını söylemiştir.

Bir hüküm verme konusunda Ebû Hanîfe; önce Allah'ın kitabına bakacağını,²² eğer aradığı hüküm orada yoksa Resûlullah'ın sünnetine bakacağını, eğer orada da hükmü bulamazsa sahâbenin fetvalarından dilediğini seçip başkalarını sahâbeye tercih etmeyeceğini dile getirmektedir.²³ Eğer sonuç burada bulunmayıp iş tâbiinden olan Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729), İbrâhim en-Nehâî, Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (öl. 104/722), Atâ b. Ebû Rebâh (öl. 114/732) Hasen b. el-Basrî (öl. 110/728), Saîd b. Müseyyeb'e kalırsa Ebû Hanîfe onların içtihat ettikleri gibi

¹⁸ Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler (Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi)*, (Ankara: Otto Yayınları, 2002), 43.

¹⁹ Ebû Hanîfe, ticaretle ilgilenmesi sebebiyle muhaddislerin yiyecek ve giyim gibi ihtiyaçlarını karşılar ve onlara "Bana teşekkür etmenize gerek yok. Çünkü ben size paramdan bir şey vermedim, fakat bu Allah'ın üzerimdeki lütfundandır." derdi. Hatib, *Tarih*, 15/494, Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, (öl. 748/1348), *Menakibu'l İmam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasen*, thk. Muhammed Zaid el-Kevserî-Ebû'l-Vefa el-Afgânî, (Haydarabad: Lecnetü İhyai'l-Mearifen-Nu'maniyye, 1408/1988), 46.

²⁰ İbn Abdilber, *el-İntika fî fadâilî'l-eimmeti's-selaseti'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 142, Hamîs, Muhammed b. Abdirrahman, *Usûlü'd-Din inde'l-İmam Ebî Hanîfe*, (Riyad: Dâru's-Samî'i, 1996), 188.

²¹ İbn Abdilber, *el-İntika*, 145.

²² Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 68.

²³ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 60.

kendisinin de içtihat edeceğini söylemiştir. Tamamen taklide başvurmamakla birlikte burada sayılan tâbiîn âlimlerinin hem Kûfe hem de diğer şehirlerden olması Ebû Hanîfe'nin selefe bağlı olduğunu göstermektedir.²⁴ Zira kendisine bu ilmi nasıl elde ettiği sorulunca “*İbrâhim en-Nehâî ve Hammad kanalıyla Hz. Ömer'den ilim alanlar vasıtasıyla Hz. Ömer'den, Hz. Ali'den ilim alanlar vasıtasıyla Hz. Ali'den, İbn Mes'ûd'dan ilim alanlar vasıtasıyla İbn Mes'ûd'dan ve İbn Abbas'dan ilim alanlar vasıtasıyla İbn Abbas'dan öğrendim.*”²⁵ demiştir.

Ebû Hanîfe'nin gençlik döneminde Kûfe'den ayrılıp yaklaşık altı yıl boyunca Mekke'de kaldığı nakledilir. Bu süreçte tâbiîn ulemâsının ders halkalarına katılmış, onlara sorular sorarak ilmini artırmıştır. Ebû Hanîfe'nin ilmine şahit olan pek çok âlimin ona hürmet ettiği nakledilmekle²⁶ beraber Medine-Kûfe arasında var olan rekabet sebebiyle Ebû Hanîfe'nin sıkıntı çektiği de olmuştur.²⁷ Kısa sürede anlaşılmuştur ki Ebû Hanîfe'nin meselelere dikkatli bakışı ve toplumda karşılaşılan sorunlara cevap bulması, kendisine sıkça başvurulmasını sağlamıştır.²⁸

Ebû Hanîfe'nin Mekke'de görüşüp ilim aldığı en önemli hocalarından birisi de hadis ehlinin Mekke'deki temsilcisi ve İbn Abbas'ın ilmine mirasçı olan Atâ b. Ebû Rebâh'tır.²⁹ Hicri 114 yılında vefat eden Atâ b. Ebû Rebâh ile görüşen Ebû Hanîfe'nin genellikle fikhî meselelerde, mevcut olan hadisleri selef ulemadan öğrenmek istediğini görmekteyiz.³⁰ Ebû Hanîfe; Atâ b. Ebû Rebâh'a bir soru sorup tanıştığında, kendisinin Kûfeli olduğunu haber verince Atâ b. Ebû Rebâh Ebû Hanîfe'ye “Dinlerini paramparça edip tefrikalara bölünen şehrin halkından mısın?” der. Ebû Hanîfe; “Selefe sövmeyen, kadere inanan ve hiçbir günahattan dolayı kimseyi tekfir etmeyenlerdenim.” der.³¹ Bu anlamıyla kendisinin batıl akımlara

²⁴ Hatib, *Tarih*, 4/63.

²⁵ Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed (öl. 436/1045), *Ahbaru Ebi Hanife ve ashâbuhu*, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985), 68, Muhammed Ebû Zehre (öl. 1974), *Ebû Hanife hayatuhu asruhu ârâuhu fikhuhu*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1947), 73.

²⁶ Hârisî, Ebî Muhammed b. Ya'kub el-Buhârî (öl. 340/951), *Keşfu'l-esrarı ş-şerife fi menakibi İmam Ebi Hanife*, thk. Lâtifurrahman el-Kâsımî. (İstanbul: İrşad Kitabevi, 2020), 1/42.

²⁷ Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen el-Kârî (öl. 1014/1605), *Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye*, (Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1997), 397.

²⁸ Hârisî, *Keşfu'l-esrar*, 1/44-45

²⁹ İbn Abdilber, *el-İntika*, 156.

³⁰ Ebû Hanîfe'nin Müsned'lerinden birinde Atâ b. Ebû Rebâh'tan 32 tane rivayet nakledilmektedir. Bu rivayetlerin birkaçı hariç tamamı fıkah içerikli hadislerdir. Hârisî, *Müsnedü Ebi Hanife*, thk. Ebu Muhammed es-Suyûtî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 19-26.

³¹ Hatib, *Tarih*, 15/444, Hamîs, *Usûlü'd-Din*, 198.

meyletmediğini söyleyen Ebû Hanîfe, hadis ehli ile sünnet çerçevesinde eşit olduklarını ikrar etmektedir.

Rivayet merkezli fıkıh anlayışına sahip olması sebebiyle hüküm kaynağı olarak hadislere önem veren Ebû Hanîfe, hadis ehlinin istifade etmeye Kûfe’de de devam etmiş ve şehre gelen hadisçilerle görüşmüştür.³² Ebû Hanîfe, Kûfe’de ders halkasına geçtikten sonra hadis ehlinin delil olarak kullandıkları rivayetleri aramaya devam etmiştir. Bununla birlikte kendi usullerinin daha üstün olduğunu düşünmesi sebebiyle çağdaşları olan hadis ehline itiraz ettiği de olmuştur.³³ İleride de açıklayacağımız üzere Ebû Hanîfe bu itirazlarını daha çok literâl anlamda nasları ele alan kimselere yöneltmiştir.³⁴ Zira Ebû Hanîfe bu kimselerin batıl düşüncelere dolaylı olarak hizmet ettiğini düşünmektedir. Bununla birlikte kendisi hadis ehlinin öncülere sayılabilecek Katâde b. Diâme (öl. 117/735)³⁵, Amr b. Dînâr (öl. 126/744)³⁶ ya da Hammad b. Zeyd (öl. 179/795)³⁷ gibi isimlerle de görüşmüştür. Muhtemelen Ebû Hanîfe burada elde ettiği rivayetleri Kûfe’de ders halkasında kullanmış ve yeri geldikçe talebelerine aktarmıştır.³⁸

Ebû Hanîfe, Hicaz’da selef ulemanın meclislerine katılmakla beraber bu hocaların talebeliğini yapan çağdaşlarından da ilim tahsil etmiştir. Basralı muhaddis Eyyûb es-Sahtiyânî’nin (öl. 131/749) yirmi yıl kadar talebeliğini yapan Hammad b. Zeyd (öl. 179/795),³⁹ ya da otuz yıla yakın bir süre Atâ b. Ebû Rebâh ve Amr b. Dînâr’ın tedrisatından geçen ünlü muhaddis İbn Cüreyc (öl. 150/767) bu konuda örnek olarak zikredilebilir.⁴⁰

Ebû Hanîfe’nin belli dönemlerde ilim öğrendiği hadis ehlinin bazı temsilcileri de Kûfe’de bulunmaktadır. Tâbiîn asrında burada en dikkat çeken kişilerin başında A’meş (öl. 148/765) gelmektedir. Ebû Hanîfe’nin ticaretle uğraşması sebebiyle muamelat konusunda A’meş’in kendisine

³² Hatib, *Tarih*, 15/477.

³³ Saymerî, *Ahbâr*, 1/35-36, Mizzî, Cemaluddin Yusuf b. Abdirrahman (öl. 742/1341), *Tehzibu’l-kemal fi esmai’r-ricâl*, thk. Beşşar Avvad. (Beyrut: Müessesetu’l-Risâle, 1980), 29/432.

³⁴ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, (Beyrut: Müessesetu’l-Risâle, 1405/1985), 5/277.

³⁵ Hatib, *Tarih*, 15/477.

³⁶ Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn (öl. 458/1066), *es-Sünenü’l-kübra*, thk. Muhammed Abdu’l-Kadir Ata, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 4/422.

³⁷ Tayyar Altıkulaç, “Hammad b. Zeyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/489.

³⁸ Öyle ki küçük yaşlarda hadis meclislerine katıldığını bildiğimiz Kûfeli Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) kendisini hadis meclisine Ebû Hanîfe’nin getirdiğini ve burada Amr b. Dînâr’ın rivayetlerini kendisine sorduğunu aktarmıştır. Hârisî, *Keşfu’l-Esrar*, 1/50.

³⁹ Hadis ehline göre Hicaz’da Mâlik b. Enes, Şam’da Evzâî, Kûfe’de Süfyân-ı Sevrî ne ise Basra’da da Hammad o derecede bir âlimdir. Altıkulaç, “Hammad b. Zeyd”, 15/489.

⁴⁰ Hârisî, *Keşfu’l-esrar*, 1/43.

başvurduğu hatta “Hazzâz Nu’mân b. Sâbit bu ve benzeri sorulara daha güzel cevap verir. Zira onun ilmine bereket verilmiş olarak görüyorum.”⁴¹ dediği nakledilir. Ancak A’mes’in naklettiği bir rivayetin içerdiği hükmü kendisine bildiren Ebû Hanîfe’ye “Sizler doktor biz ise eczacıyız.” demesini detaylı bir şekilde incelemek gereklidir.⁴² Zira hadis ehli, Hanefiler karşısında zayıf kaldığını bu rivayetle kabul etmiş olmaktadır ki re’ye her dönem karşı çıkan Ehl-i Hadîs, asla kendilerini, rivayetlerin hükmünü bilmeyenler olarak görmemişlerdir. Bununla beraber rivayetten öteye geçemeyen hadisçiler hakkında yapılan eleştiriler hadis ehlinin fakihleri tarafından da yapılmıştır.⁴³ Ebû Hanîfe hakkında koparılan yaygaralara inanan hadisçilerin de zamanla Ebû Hanîfe’yi tanıyarak görüşlerini değiştirdiğini görmekteyiz. Ebû Hanîfe, yaşadığı bölgenin bid’at akımlarına yurt olması sebebiyle kendisine ön yargılı davranan hadisçileri yadırgamamış ve serinkanlı bir şekilde mukabelede bulunmuştur.⁴⁴ Kûfe’de Ebû Hanîfe’nin çağdaşı hadisçi Süfyân es-Sevrî de bu hataya hem kendisinin hem de pek çok âlimin düştüğünü ima ederek “Allah bizleri de onları da affetsin.” demiştir.⁴⁵ Hadisçi kimliğiyle bilinen Abdullah b. Mübârek (öl. 181/797) ve Vekî’ b. el-Cerrâh’ın (öl. 197/812) da Ebû Hanîfe’nin re’yiyle fetva verip hadislerini ezberlediği bilinmektedir.⁴⁶ Bu kimselerin eliyle Hanefî fıkhi, Sünnî düşüncenin olduğu pek çok yerde hadis talebinden önce ezberlenir olmuştur.⁴⁷ Bu anlamıyla Ebû Hanîfe’nin döneminde re’y ve hadis ehli olarak ayrılan ekollerin iki ayrı mezhep değil sünnet dairesi içerisinde iki ayrı düşünce olduğunu ve bu düşüncelerin de sahâbe döneminden bu yana selef anlayışında mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

3. Kelâmî Konularda Ebû Hanîfe’nin Hadisçilere Yaklaşımı

Bilindiği üzere itikadî konularda naslarda belirtilen hususların dışına çıkmayan selef anlayışı asr-ı saadeti aynen yaşatmak ve yeni (bid’at)

⁴¹ İbn Abdilber, *el-İntika*, 126.

⁴² İbn Ebî’l-Avvam (öl. 335/947), *Fazailu Ebi Hanife ve Ahbâruhu ve Menakıbuhu*, (Mekke: Mektebetu’l-İmdadiyye, 2010), 102.

⁴³ Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî (öl. 911/1505), *Tedribu’r-râvi fi şerhi Takrîbi’n-Nevevi*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî, (Riyâd: Mektebetu’l-Kevser, 1995), 1/527.

⁴⁴ İbn Abdilber, *el-İntika*, 130.

⁴⁵ İbn Abdilber, *el-intika*, 142.

⁴⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni’l-ilm*, 2/1082, Zehebî, *Siyer*, 9/148.

⁴⁷ Hasan Küçükosman, *Tirmizî’nin Sünen’inde Hanefî mezhebine Yaklaşımı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 67; Vekî’ b. el-Cerrâh (öl. 197/812) Hanefî mezhebi ile ilgili eğitimi hakkında “Sıbyanın medresede Kur’ân’ı öğrendiği gibi biz de Ebû Hanîfe’nin meselelerini beşer beşer öğrenirdik” demiştir. Hârisî, *Keşfu’l-Âsâr*, 1/ 281.

anlayışlara kapı kapama amacı taşımaktadır.⁴⁸ Hadis ehli bu düşünceyi aynı şekilde devam ettirmekle birlikte mecbur kaldığı dönemlerde bu kuralı gevşetmiştir. Öncesinde yapılan bazı çabalar olsa da Ebû Hanîfe Sünnî düşüncede yenilik anlayışının gerekliliğini savunmuş ve sistemli bir şekilde bu alana giren ilk isim olmuştur.⁴⁹ Ebû Hanîfe'nin düşüncelerini anlamamıza yardımcı olacak kelâmî meselelerin eserlerinde yoğun olmasıyla beraber bu eserlerin -özellikle de Fıkhu'l-ekber'in- Ebû Hanîfe'ye aidiyeti tartışılmıştır. Bununla beraber Ebû Hanîfe'den sonra fıkıh sahasına yoğunlaşıp kelâma karşı çıkan Buhara Hanefileri ile Ebû Hanîfe'nin kelâmını sistemleştiren Semerkant Hanefilerinin Ebû Hanîfe'ye ait aktardıkları farklı görüşler de konu hakkında konuşmanın zorluğunu göstermektedir.⁵⁰ Ancak Ebû Hanîfe'nin kelâma karşı olduğunu söyleyenler dahi başlangıçta Ebû Hanîfe'nin bu alana girdiğini ancak son raddede talebelerini münâzara yapmaktan engellediğini söylemiştir. Özellikle İmam Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bu alanda fazla konuşmaması da bu anlamda düşünülmektedir.⁵¹

Bununla beraber Ebû Hanîfe'nin medresesinde yetişip sonrasında i'tizâl düşüncesine kayanların da kendi görüşlerini Ebû Hanîfe'ye nispet ettiklerini görebilmekteyiz. Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâîl b. Hammâd (öl. 212/827) dedesinin halku'l-Kur'ân düşüncesinde olduğunu söylerken, Ebû Hanîfe'nin başka talebeleri de kelâma karşı olduğunu söylemiştir.⁵² Hanefilerin zamanla hadis ehliyle münasebet kurması sebebiyle geçmişe dönük olarak Ebû Hanîfe sanki muhaddis bir cerh-ta'dil âlimi olarak tanımlanmaya da çalışılmıştır.⁵³ Ebû Hanîfe'nin ancak imla ettirerek günümüze ulaşmış olan eserleri hakkında duyulan şüpheli bizce erken dönem âlimlerinin ikrarları zayıflatmaktadır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren Eş'arî âlimi İbn Fûrek (öl. 406/1015) gibi bir ismin Ebû Hanîfe'nin eserine dair yazmış olduğu *Şerhu'l-Âlim ve'l-müte'allim*'i hem bu şüpheleri bertaraf etmeye hem de iki düşünce arasındaki

⁴⁸ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 61-63.

⁴⁹ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sıfât*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidi, (Cidde: Mektebetü's-Sevadi, 1993), 2/305.

⁵⁰ Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği". *Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdîlik*, (Kastamonu 2017), 1/643-658.

⁵¹ Pezdevî, Ebu'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm (öl. 493/1100), *Ehl-i Sümmet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölçük. (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 6.

⁵² Hatib, *Tarih*, 15/516, İbn Abdilber, *el-intika*, 166,

⁵³ Muhammed Emin Eren, "Re' y Ehlinin Fakihinden Bir "Muhaddis" İnşa Etmek: Abdulkâdir el-Kuraşî'nin (ö.775/1373) Ebû Hanîfe Biyografisinin Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62 (2021), 289-343.

yakınlığa işaret etmektedir.⁵⁴ Zira İbn Fûrek'in eserinde Ebû Hanîfe'ye herhangi bir itirazda bulunmamıştır ki bu durum kendisinden etkilenmiş olduğunu da hatırlatabilir.⁵⁵

Ebû Hanife yenilik düşüncesine neden sahip olduğunu gerekçelendirirken yaşadığı dönemde kanlarını helal görenlerle aynı havayı soluduğunu ve âlimlerin bu duruma çare bulması gerektiğini söylemiştir. Bu yenilik anlayışını kabullenemeyip "Hz. Peygamber'in ashabi için kâfi olan senin için de kâfi değil midir?"⁵⁶ diyenlere karşı Ebû Hanîfe; Ashabın, düşmanı olmayan ve bu sebeple silahlanmayan askerler gibi olduğunu söyleyerek dönemin şartları gereği hareket edilmesini ifade etmiştir. Selefin belli meselelere girmemesini bu şekilde anlayan Ebû Hanîfe'ye göre kendileri selef döneminde yaşasaydı onlar gibi davranacaktı. Aynı şekilde selefin de kendisinin zamanında yaşasa farklı şekilde hareket edeceğini söyleyen Ebû Hanîfe, selefin razı olduğu yolun bu şekilde olacağını iddia etmiştir. Aynı zamanda insanların dilini tutsa bile kalbinden geçen bu düşüncelere engel olamayacağını söyleyen Ebû Hanîfe, kanayan bu yarayı göremeyen ve kendisini selefin yolunda zanneden kimselerin zümreler içerisinde en cahili ve en berbatı olduğunu söylemiştir. Ebû Hanîfe'ye göre Sünnî düşüncüyü savunduğunu zannedip hadis nakleden bu kimseler hasımlarının davalarına hizmet etmektedirler.⁵⁷

Ebû Hanîfe batıl akımlara cevap vermeyi ve akli kullanmayı gerekli görürken naslarla beraber selim fıtratı ön plana çıkarmış ve bu duruma delâlet edecek nasları kullanmıştır.⁵⁸ Zira nasların işaret ettiği bu fıtrat üzere kullanılan akıl, herhangi kelâmî metoda ihtiyaç duymadan maksada ulaştıracak bir istidlâl aracıdır.⁵⁹ Kitap ve sünnetin dışında konuşmayan Ebû Hanîfe itikadî alanda re'ye başvurmayı Allah ve Resûlünün önüne geçmek olarak görmüştür ki akla önem vermiş olsa da kendisinden herhangi bir nas hakkında *Bu nas akla aykırıdır ya da Makul olan bunun zıddıdır*, dediği nakledilmemiştir.⁶⁰

⁵⁴ İbn Fûrek, *Şerhü'l-Âlim ve'l-Müte'allim*. thk. Ahmed Abdilkerîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe. (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009).

⁵⁵ Yine aynı dönemden Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî (öl. 429/1037-38) de Ebû Hanîfe'nin eserleriyle itizâl düşüncesini yerle bir ettiğini söylemiş ve re'y ehlinin kelâmî konularda hadis ehli ile bir düşüncede olduğunu ifade etmiştir. Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, (İstanbul: Dâru'l-Funûn İlahiyat Medresesi neşri, 1346/1928), 312.

⁵⁶ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 9.

⁵⁷ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 9.

⁵⁸ Hamîs, *Usûlü'd-Dîn*, 228-229.

⁵⁹ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 44.

⁶⁰ Hamîs, *Usûlü'd-Dîn*, 575-576.

Bununla beraber selef ancak eser üzerinden konuştuğu için rivayetlerin farklılaşması sebebiyle itikadî konularda da bazı farklılıklar yaşanmıştır. Kur'ân'ın mahlûk olması gibi bazı meselelerde ise selefin direkt olarak bir görüşü yoktur. Ya da cennetin zıddına cehennemın ebedî olmayacağı fikri selef arasında tartışılmış hatta ilk dönemlerde ebedilik anlayışının olmadığı söylenmiştir.⁶¹ Ebû Hanîfe bu ihtilafları biliyor olsa da döneminde cennet ve cehennemın ebediliğinin ayetle⁶² sabit olduğunu söyleyerek bu tartışmaları bitirmek istemiştir.⁶³

Ebû Hanîfe bu tür konularda sünnet dairesini geniş tutup “Kible ehli mümindir.”⁶⁴ diyerek öncelikle fitneye sebep olan tekfir işinin gelişigüzel ve herkes tarafından yapılmamasını vurgulamıştır. Aynı zamanda imanın zıddının küfür olduğunu söyleyerek ameli az olanın imanının da az sayılmayacağını ifade etmiştir. Ebû Hanife yeni Müslüman olanların aşağılanması gibi toplumda sınıf farklılığına işaret eden anlayışlara karşı çıkarak, tüm müminleri eşit görmüştür.⁶⁵ Ancak Ebû Hanîfe'nin fer'i konularda derinleşmesinden de anladığımız üzere ameli gereksiz gören ircâ düşüncesiyle bu anlayış birbirlerinden farklıdır.⁶⁶ Ebû Hanîfe bir insana aynı anda hem kâfir hem mümin denilmeyeceğini söylemekle beraber⁶⁷ ayetlerden de delil getirmiştir.⁶⁸ Bu ihtilafa binaen Ebû Hanîfe'ye göre imanda asıl tasdik olduğundan dolayı kişinin *Muhakkak ki ben müminim* demesi gereklidir. Hadisçilere göre ise amel imandan bir parça olduğundan dolayı amelde şüphenin meydana gelmesi imanda da şüpheyi gerektirmiştir. Bu sebeple hadisçiler bir kimsenin *inşallah ben müminim* demesini doğru bulurlar. Bununla beraber amelin hadisçiler nazarında da imanın aslı olarak değil kemâliyeti anlamıyla bir parçası olduğuna bakarak burada kastedilen şüphe manasının insanın son durumuna binaen söylendiğini düşünebiliriz. Yani insan hangi hal ile öleceğini bilmediği için böyle söyler. Ancak Hanefilere göre de durum, şu an için kişinin imanının varlığına kesin bir şekilde şahitlik etmesidir.⁶⁹ Sonuç olarak amelin imana dâhil olması meselesinde hadisçiler lafzen Mu'tezile ya da Hâricîler gibi

⁶¹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 328.

⁶² Vâkıa 56/32.

⁶³ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 50.

⁶⁴ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 62.

⁶⁵ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 49.

⁶⁶ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 935.

⁶⁷ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 65.

⁶⁸ Bakara 2/282, Şuarâ 26/20, Yusuf 12/95.

⁶⁹ Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî (öl. 786/1384), *Şerhu Vasıyyeti'l-İmami'l-A'zam*, thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekri, Muhammed Suphî el-Ayidî, (Amman: Dâru'l-Fetih, 2009), 68-70.

düşünse de bir günahından dolayı mümini kâfir ilan etmemektedir. Bu anlamda hadisçiler Ebû Hanîfe ile aynı düşünceye sahip olarak günah işleyen kimsenin fâsık olacağını ve Allah'ın dilemesine bağlı olarak affedilebileceğini söylemişlerdir. Böylece ihtilaf olarak görünen mesele aslında temelde ortak paydaya dayanmaktadır ki bu ihtilafların benzerleri selef arasında da yaşanmış ancak birbirlerini bid'at ya da küfür ile suçlamamışlardır.⁷⁰

İtikâdî olarak fırkaların teşekkülünde etkili olan konuların başında gelen sıfatlar hakkında Ebû Hanîfe'nin döneminde Allah'ın sıfatları ya iptal edilmiş ya da yaratıcı tamamen insan biçimci şekilde tanımlanmıştır. Selef âlimlerinin düşüncesini aynı şekilde devam ettiren Ebû Hanîfe, Allah'ın zatı hakkında konuşmayı nasları olduğu gibi kabul etmenin gerekli olduğunu söylemiştir.⁷¹ Ancak selef ve hadis ehlinde farklı olarak hükmü sabit olan bu konularda gerekli açıklamalar yapmış ve fıtrat üzere aklî çıkarımlara başvurarak Sünnî düşünceyi ortaya koymuştur. Bu anlamıyla döneminde sıfatlar konusu içerisinde tartışılan varlık meselesinde Allah hakkında *şey* ifadesinin kullanılacağını Sünnî çevrede ilk kez Ebû Hanîfe söylemiştir.⁷² Ebû Hanife yine sıfatlar meselesi içinde ele alınan kelâm sıfatıyla ilgili kulun kendisine ait olan Kur'ân'ın telaffuz edilmesini, okunup yazılması gibi fiillerini mahlûk olarak görmektedir.⁷³

Ebû Hanîfe sıfatlar meselesinde lafza bağlı kalmış olsa da bu sıfatlardan *yedullah*'ın dışındakilerin farklı bir dilde tercümesiyle söylenebileceğini belirtmiştir.⁷⁴ Ayrıca Allah'ın vechini ya da hakkını zata taalluk eden sıfat görürken diğer yandan vech ile Allah'ın sevabının, hakkı ile Allah'a taatin ifade edilmiş olabileceğini söylemektedir. Bu sebeple olacak ki Ebû Hanîfe, Allah'ın sevabı veya taati denilerek bir kimsenin yemin etmesinin caiz olmayacağını söylemiştir.⁷⁵ Bu şekliyle kısmen de olsa te'vile alan açan Ebû Hanîfe, kendisinden sonra bazı hadisçilere ve nihayetinde Eş'arî ve Mâturidî anlayışına etki etmiştir. Belli bir dönem

⁷⁰ Lâlkâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Huseyn (öl. 418/1027), *Şerhu Usûli İtikâdî Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâa*, thk. Ahmed b. Sa'd Hamdan el-Gamidi, (Suud: Dâru Tayba, 2003), 4/930.

⁷¹ İbn Ebu'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Şuayb el-Arnâvût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 2/427.

⁷² Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 53, Yine sıfatlarla ilgili mesele olan Kur'ân'ın yaratılmışlığı meselesinde lafız ve mana ayrımının yapıp konuşan ilk kişinin Ebû Hanîfe olduğu söylenmiştir. Vekî, Muhammed b. Halef (öl. 306/918), *Ahbâru'l-kudât*, (Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübra, 1947), 3/258.

⁷³ Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013), 50.

⁷⁴ Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 198.

⁷⁵ Fatmanur Alibekiroğlu, *Ehlu'r-Rey'in İtikâdî Boyutu (Ebû Hanîfe Örneği)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 151.

kelâm alanına girmeyi yasaklayan selef anlayışı içerisinde İmam Mâlik gibi kelâmı ilim olarak görmeyen ve Resûlullah ile ashabının bu konuda konuşmamasını delil olarak ortaya koyan pek çok âlim vardır.⁷⁶ İmam Mâlik'in "İstincayı ümmetine öğreten Resûlullah'ın tevhid ilmini öğretmemesini düşünmek imkânsızdır." sözünü de ele aldığımızda nasların tevhid alanını içerdiğini kelâmın ise tevhidi karşılamadığını savunduğunu anlarız.⁷⁷ Ancak toplumun maslahatı gereği bid'at düşüncesine cevap verme zorunluluğunu hisseden hadis ehli de itikâdi konulara girme durumunda kalmışlardır.⁷⁸ Örneğin İshâk b. Râhûye (öl. 238/853) gecenin üçte birinde Allah'ın dünya semasına inmesi meselesinde Cehmîlerin soruları karşısında zor durumda kalmıştır. Zira nüzulün keyfiyetsiz olduğu söylenmesine karşın düz bir mantık üretenler selefın Allah'ın dünya semasına indiğinde arşının boş kaldığını söylediklerini iddia etmiş hatta bu sebeple İshâk b. Râhûye halifeye şikâyet edilmiştir. Daha sonra İshâk b. Râhûye bu kişilerle münâzaraya girişmiş ve kendilerine gerekli cevabı vermiştir.⁷⁹

4. Fer'î Konularda Ebû Hanîfe'nin Hadisçilere Bakışı

Ebû Hanîfe, selefinin anlayışı üzere bina ettiği fıkhnı toplumun ihtiyaçlarını göz ardı etmeden oluşturmuştur. Bu anlamda örf ve istihsan delillerine büyük önem veren Ebû Hanîfe, âhâd yolla gelen bazı haberleri de asıllara kıyas etmiştir. Bu asıllar, şer'î delillerden çıkarılıp şeriatın ruhu ve maksadını ihtiva eden küllî kaidelerdir ki bu da rivayetlerin inkârı değil; delil olarak daha güçlü başka nassın tercihidir.⁸⁰ Nassın bulunmadığı yerde ittifakla şer'î delil olarak kabul edilen örf⁸¹ Ebû Hanîfe'ye göre belli meselelerde nassın bulunduğu yerde tahsis görevini üstlenmektedir. Örneğin ölü arazinin ihyası ya da savaşta öldürülen askerin üzerinde bulunan eşyanın mücahitlere ait olacağına dair mutlak bir izin vardır.⁸²

⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, 10/26.

⁷⁷ Hamîs, *Usûlü'd-Din*, 21.

⁷⁸ İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî (öl. 728/1328), *Minhacu's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi'l-Kaderyye ve'l-Cehmiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, (Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed Suud, 1986), 2/106-107, Hamîs, *Usûlü'd-Din*, 21.

⁷⁹ Beyhakî, *el-Esmâ ve's-sifât*, 2/375, Melikşah Sezen, *İmam Eş'arî İstihsânu'l-Havz fi ilmi'l-Kelâm Risâlesi ve izahı*, (İstanbul: Kökler Yayınları, 2016), 73.

⁸⁰ İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hadis İlmindeki Yeri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2012), 171.

⁸¹ Ebû Zehre, *Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, çev. Abdulkadir Şener. (Ankara: Fecr Yayınevi, 1986), 231.

⁸² Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhim b. Habîb (ö.192/798), *Kitâbu'l-Harac*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye, y.y.), 76, Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed (öl. 483/1094), *el-Mebûsât*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 6/185.

Ancak Ebû Hanîfe bu konularda toplumda kaosun yaşanacağını bildiği için rivayetlerin uygulanabilmesinde devletin yetkisini şart koşmuştur.⁸³ Ebû Yûsuf bu işi daha da ileriye taşıyarak belli meselelerde nassa aykırı olsa dahi örfün geçerli olabileceğini söylemiştir. Zira nas, Arap toplumunun âdeti üzere inmiştir ki şimdi bu âdet değişmiştir.⁸⁴ Burada özellikle ibadet konularının dışında kalan ve örf üzere bina edilen şey aslında küllî kaidelerle nassın önüne geçirilen bir zarurettir. Bu sebeple bir dönem uygulanan bir hüküm başka bir yer ya da zamanda bu maslahat göz önünde bulundurularak uygulanmayabilir.⁸⁵

Topluma yararı olan konularda bu şekilde hareket eden Ebû Hanîfe ibadet konularında kıyasa başvurmamıştır. Örneğin hacda remel ve ızdıbâ meselelerinde olduğu gibi maslahat kaybolursa da bu hükümlerle amel etmekten geri durmamıştır.⁸⁶

Maslahat ve ibadetin bir arada bulunduğu konu olan namazda kıraatin tercümesi meselesinde ise Ebû Hanîfe'nin Arapçayı bilenler için bile başka bir dille namaz kılmaya fetva verdiği talebeleri tarafından nakledilmektedir.⁸⁷ Ancak kendisi Allah'ın "yed" sıfatının başka bir dile tam olarak çevrilemeyeceğini söylemiştir ki tercümenin nassı tam olarak karşılamayacağını düşündüğünü anlamaktayız. Ebû Hanîfe, bu düşüncesinde de naslardan bağımsız hareket etmemiştir. İbn Mes'ûd'dan etkilenmiş olmakla beraber⁸⁸ Hz. Selman'ın Fatiha sûresini tercüme etmesine ve dilleri alışana kadar Farslı bir grubun bu tercüme ile namaz kılmalarına izin verilmesi ya da "Şüphesiz bu (Kur'an'ın indirileceği) öncekilerin kitaplarında da vardı." ayeti⁸⁹ delil olarak gösterilmiştir.⁹⁰

⁸³ Ebû Yûsuf, *Kitabu'l-Harac*, 77.

⁸⁴ Ebû Yûsuf ribevî mallarda altın ve gümüşün tartı yoluyla (veznî) diğer dört sınıf maddenin ölçekle (keylî) satımının her dönem için gerekli olmadığını söylemiştir. Nitekim günümüzde de bu dört sınıf içerisine giren buğday ya da arpa gibi besinler ölçekle değil kilo hesabıyla satılmaktadır. Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî (öl. 593/1197), *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yûsuf, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 3/62.

⁸⁵ "Bir illet-i gâiyeye mübtenî olan hüküm, o illetin intifâsıyla müntefî olur. Bir fâide-i matlûbenin, bir maksad ve maslahatın istihsâli için teşrî olunan bir hüküm, bilâhare o fâide ve o maksadın zıddını istilzâm eder ise sâkit olur." Mehmed Seyyid (öl. 1925), *Usûl-ı Fıkıh Medhal*, (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 536.

⁸⁶ İbnu'l-Hümâm, Emâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî (öl. 861/1457), *Fethu'l-Kadir*, (y.y., Dâru'l-Fikr, ts.), 2/260.

⁸⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/37.

⁸⁸ İbn Mes'ûd Kur'an'da telaffuz etmekte zorluk yaşayan bir adama aynı anlama gelen başka bir kelime kullanmasını söylemiştir. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 44.

⁸⁹ eş-Şuarâ 26/196,

Toplumun sorunlarına cevap bulma konusunda bu delillerle birlikte farazî fıkıh yapan Ebû Hanîfe'nin meseleci tutumu ihtiyaç halinde aranır olmuştur. Kendisinin Mekke'de bu yönüyle fetva verdiğiinden dolayı şöhretinin arttığı anlaşılmaktadır.⁹¹ Bu alanda kendisini ve ashabını önde gören Ebû Hanîfe'nin Basralılara; "Ey Basralılar sizler bizden daha takvalı bizler ise sizden daha fakihiz." dediği meşhurdur.⁹²

Ebû Hanîfe, ilim öğrenmeyi taklitten ibaret görenlerin kendisine göre en cahil ve en berbat grubu temsil ettiğini söylerken esas aldığı meseleler itikadî konular olsa da fikhî meselelerde de kendisinin aynı tepkiyi vermesi muhtemeldir. Ancak bid'at ya da küfürle suçlamadığı bu kimselerin İslâm'a faydadan çok zararının olduğunu düşünmesi sebebiyle kendilerini ilim ehli olmamakla suçlamıştır.⁹³ Ancak bu eleştirinin tüm hadis ehline yönelik olması düşünülmemektedir. Zira hadis ehli içerisinde de zâhirî yaklaşım göstermiş olsa bile rivayetler içerisinde seçim yapan ve rivayetin içerdiği hükmü anlamaya çalışan âlimler çoğunluktadır. Hatta bu âlimler Ebû Hanîfe'nin yaptığı gibi fakih olmayan muhaddisleri eleştirmiştir. Hatta yalnızca hadis rivayet edip bir âlimden ders almayan kimsenin doğru yoldan sapmış olacağı yine hadis ehli tarafından söylenmiştir.⁹⁴ Bu sebeple Ehl-i Hadîs âlimlerinin önde gelenlerinden "Hadisi anlamak ezberlemekten iyidir." ya da "Hadisin açıklaması sema meclisinden hayırlıdır." gibi nakledilen sözler bu amaca yöneliktir. Yine İmam Mâlik'in "Medîne'de kendisine güvenilen yüz kişiyle karşılaştım ancak hiçbirinden hadis alınmaz ve bu, o işin ehli değildir, denirdi."⁹⁵ sözü de hadis rivayet etmenin asıl maksat olmadığını göstermektedir. İmam Mâlik'in eserinde sahih gördüğünü belirttiği hadislerin zıddına amel etmek zorunda kaldığı görülmektedir. Bu durum Ebû Hanîfe'nin eleştirilmesi meselesinde olduğu gibi âlimin usulüne hâkim olamamaktan kaynaklanmaktadır.⁹⁶ Bu sebeple Ebû Hanîfe'nin de İmam Mâlik gibi hadis

⁹⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/37, ayrıca bk. Kaşîf Hamdi Okur, "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'an'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/22 (Aralık 2012): 213-214, Fatih Tok, *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 114.

⁹¹ Zehebî, *Menakıb*, 36.

⁹² Mizzî, *Tehzîb*, 29/432.

⁹³ Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 9.

⁹⁴ Zira bu konuda öz eleştiri yapan hadisçilerden birisi, İmam Mâlik ve Leys b. Sâ'd olmasaydı helâk olacağını söylerken bunun sebebinin önceleri Resûlullah'tan nakledilen her hadisle amel edileceğini zannettiğini söylemiştir. Muhammed Avvâme, *Eseru'l-hadîsi's-şerîf fi ihtilâfi'l-eimmeti'il-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Besâir el-İslâmiyye, 1997), 76.

⁹⁵ Suyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/527.

⁹⁶ İbn Abdilber, *Câmiu beyâni'l-ilm*, 2/1080.

ehlinin de yöntemi zamanla anlaşılmuş ve aksi yönde serdedilen sözlerden dönülmüştür. Bu şekliyle Ebû Hanîfe'nin herhangi bir âlimi direkt hedef göstererek tenkit ettiği bilinmemektedir. Ayrıca bize göre en önemli delillerden birisi olabilecek husus da Ebû Hanîfe'nin kendisinden sonra i'tizâl düşüncesine kayan pek çok müntesibinin ikrarlarıdır. Zira Ebû Hanîfe'den sonra gelen hiçbir talebesinden Ebû Hanîfe'nin hadis ehline karşı olumsuz bir tavır sergilediğine dair nakil gelmemiştir.⁹⁷ Zira daha önce de söylediğimiz gibi farklı düşüncelere sahip olup Ebû Hanîfe'yi kendi düşüncelerine uygun olarak tanıtımlar içerisinde hadis ehline karşı olanlar da vardır. Ancak Ebû Hanife, kelâmî konularda ameli imana dâhil etmemiş, kible ehlini de tekfir etmeyip Müslümanlara tolerans gösterdiği gibi fıkıh alanında da oluşturmuş olduğu şûra meclisinde farklı düşüncelere hoşgörü duyan bir anlayış geliştirmiştir.

⁹⁷ Tabi ki bu bizim tespit edebildiğimiz kadarıyla.

Sonuç

İslâm tarihinde, düşünce sistemi ve görüşleriyle ilgili en çok konuşulan âlimlerden birisi de Ebû Hanîfe'dir. Yaşadığı dönemin sahâbe asrına yakın olmasıyla beraber kendisinden sonra görüşlerinin geniş bir takipçi kitlesiyle ele alınması da bu durumun sebepleri arasındadır. Henüz ilimlerin tasnif edilmediği bu dönemde hem fıkıh hem kelâm ilminin temellerini atan Ebû Hanîfe'nin Sünnî düşüncede merkeze alınması gereklidir. Bu anlamıyla ilmî gayretlerini Müslümanların vahdetine yoğunlaştıran Ebû Hanîfe öncelikli olarak batıl akımlara cevap vermeyi amaçlamıştır. Selefin düşüncesini yeni bir yöntemle ele almasıyla hadis ehlinin donukluğuna karşı çıkmış olsa da belli bir kişiye eleştiri yöneltmemiştir. Ancak kendi talebeleri arasında da olan durum ilmî eleştiriden ibarettir. Bu şekliyle hem kendisi hem de talebeleri yalnızca rivayet işiyle uğraşanları eleştirmiştir. Ancak rivayetlerin devamlılığını sağlayan güzide bir işi icra eden muhaddislerin tamamını değil bu konuda düşünmeye karşı çıkan ve anlamadan batıla hizmet edip bir de bu yolu mutlak doğru kabul eden kimseler eleştirilmiştir. Bu eleştirileri yapma konusunda fakih muhaddislerden de nakillerin bulunması, döneminde Sünnî görüşü savunan Ebû Hanîfe'nin haklılığını göstermektedir. Bundan dolayı taklitte bulunanlara karşı sahih senetle Ebû Hanîfe'den ağır sözler nakledilmiş olsa da kendisinden sonra hiçbir talebesi ya da mezhebine müntesip hiçbir âlimden bu durumun tersine bir haber gelmemiştir. Hatta kendisi hakkında menfî ve müspet pek çok menkıbe ve söz uydurulmuşken, Ebû Hanîfe ile hadisçilerin arasının kötü olduğunu gösteren bir bilgi olmamıştır. Aksine kendisine iftira atanlara dahi karşılık vermeyen Ebû Hanîfe'nin sünnet üzere olduğunu anlatmaya çalışması bu düşüncesinin bir tezahürüdür.

Kaynakça

- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. Fethu bâbi'l-inâye bi şerhi'n-Nukâye, Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkam, 1997.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. Fıkh-ı Ekber Şerhi, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2013.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. Ehlu'r-Re'y'in İtikâdî Boyutu (Ebû Hanîfe Örneği), Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Altıkulaç Tayyar. "Hammad b. Zeyd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 15/489. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Avvâme, Muhammed. Eseru'l-hadîsi's-şerîf fî ihtilâfi'l-eimmeti'il-fukahâ, Beyrut: Dâru'l-Besâir el-İslâmiyye, 1997.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. Şerhu Vasıyyeti'l-İmami'l-A'zam, thk. Hamza Muhammed Vesîm el-Bekri, Muhammed Suphî el-Ayidî, Amman: Dâru'l-Fetih, 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. el-Fark beyne'l-firak ve beyanu'l-firaki'n-naciyye, Beyrut: Dâru'l-Afaki'l-Cedide, 1977.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. Usûlu'd-Dîn, İstanbul: Dâru'l-Funûn İlahiyat Medresesi neşri, 1346/1928.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. el-Esmâ ve's-sifât, thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidi, 2 Cilt. Cidde: Mektebetü's-Sevadi, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. es-Sünenü'l-kübra, thk. Muhammed Abdu'l-Kadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütetekellim Hanefîler Örneği". Kastamonu Üniversitesi IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik, 1/643-658. Kastamonu 2017.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhim b. Habîb. Kitâbu'l-Harac, Kitâbu'l-Âsâr, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Yûsuf, Ya'kub b. İbrâhim b. Habîb. Kitâbu'l-Harac, thk. Taha Abdurrauf Sa'd, Sa'd Hasen Muhammed Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, y.y.

- Ebû Zehre, Muhammed Ebû Zehre. Ebû Hanîfe hayatuhu asruhu ârâuhu fıkhuhu, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 2. Basım, 1947.
- Ebû Zehre, Muhammed Ebû Zehre. İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü), çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 1986.
- Emin, Ahmed. İbrâhîm et-Tabbâh. Duha'l-İslâm, Kâhire: Müessesetu'l-Hindâvî, 2012.
- Eren, Muhammed Emin. "Re'y Ehlinin Fakihinden Bir "Muhaddis" İnşa Etmek: 'Abdulkâdir el-Şuraşî'nin (ö.775/1373) Ebû Hanîfe Biyografisinin Tahlili". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 62 (2021): 289-343
- Eş'arî, Ebu'l Hasan Ali b. İsmail. Makalatu'l-İslâmiyyin ve ihtilafu'l-musallin, thk. Helmut Ritter. Almanya: y.y, 1980.
- Hamîs, Muhammed b. Abdirrahman, Usûlü'd-Din inde'l-İmam Ebî Hanîfe, Riyad: Dârü's-Samî'i, 1996.
- Hârisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'küb. Keşfu'l-esrarı'ş-şerife fi menakıbı İmam Ebi Hanife, thk. Lâtifurrahman el-Kâsimi. İstanbul: İrşad Kitabevi, 2020.
- Hârisî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ya'küb. Müsnedü Ebi Hanife, thk. Ebu Muhammed es-Suyûtî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Hatib, Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî. Tarihu Bağdat, thk. Beşşar Avvad, 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmi, 2002.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî. el-İntika fi fadaili'l-eimmeti's-selaseti'l-fukahâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî Nemerî. Câmiu beyânî'l-ilm ve fadlihi, thk. Ebû'l-İşbal ez-Züheyri, 2 Cilt. Suud: Dârü ibnu'l-Cevzi, 2. Basım, 1994.
- İbn Ebi'l-Avvam. Fazailu Ebi Hanife ve Ahbâruhu ve Menakıbuhu, Mekke: Mektebetu'l-İmdadiyye, 2010.
- İbn Ebu'l-İz, Ebu'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. Şerhu'l-'Akâdeti't-Tahâviyye, thk. Şuayb el-Arnâvût, 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 1997.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. Şerhü'l-'Âlim ve'l-Müte'allim. thk. Ahmed Abdilkerîm es-Sâyih-Tevfîk Ali Vehbe. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî. Minhacü's-sünneti'n-nebeviyye

- fi nakzi kelâmi'l-Kaderiyye ve'l-Cehmiyye, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyad: Câmiatu'l-İmam Muhammed Suûd, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. Mecdû Fetâvâ, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Medine: Mecmaû'l-Melik Fahd, 1995.
- İbnu'l-Kayyim Muhammed b. Ebi Bekr Şemsüddin. İ'lâmu'l-muvakkîn an rabbi'l-âlemin, thk. Muhammed Abdisselam İbrâhim, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1991.
- İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. Fethu'l-Kadîr, y.y., Dâru'l-Fiker, ts.
- İzmirli, İsmail Hakkı. Yeni ilm-i Kelâm Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Koçinkağ, Mansur. "Erken Dönem Fıkıh Düşüncesinde Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadîs Ayrımı". Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 0/10 (Kasım 2017): 53-78.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Kutlu, Sönmez. Selfiliğin Tarihi Arka Planı -İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler-, Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Küçükosman, Hasan. Tirmizî'nin Sünen'inde Hanefî Mezhebine Yaklaşımı, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Lâlkâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Huseyn. Şerhu Usûli İtikâdî Ehlî's-Sünneti ve'l-Cemâa, thk. Ahmed b. Sa'd Hamdan el-Gamidi, 9 Cilt. Suud: Dâru Tayba, 2003.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî. en-Nâfi 'u'l-kebîr, Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985.
- Mahmud Abdülmecid Mahmud, el-İtticâhâtu'l- fıkhiyye inde ashabi'l-hadis fi'l karnî's-sâlis el-hicrî, Kahire: Mektebetü'l Hancî, 1979.
- Merğînânî, Ebu'l-Hasen Burhâneddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî, 4 Cilt. thk. Tallâl Yûsuf, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mizzî, Cemaluddin Yusuf b. Abdirrahman. Tehzibu'l-kemal fi esmai'r-ricâl, thk. Beşşar Avvad, 35 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-Risâle, 1980.
- Neşşar, Ali Sami en-Neşşar. İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşu, çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

- Okur, Kaşif Hamdi. "Serahsî'nin Referans Kaynağı Olarak Kur'ân'a Bakışı ve İbadet Dili Anlayışı". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/22 (Aralık 2012): 211-227.
- Öz, Mustafa. İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Özpinar, Ömer. Hadis Edebiyatının Oluşumu, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdilkerîm. Ehl-i Sünnet Akaidi, çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî. Ahbaru Ebi Hanife ve ashabuhu, Beyrut: âlemu'l-Kütüb, 1985.
- Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. el-Mebsût, 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Seyyid, Mehmed. Usûl-ı Fıkıh Medhal, İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Sezen, Melikşah. İmam Eş'arî İstihşânu'l-Havz fi ilmi'l-Kelâm risalesi ve izahı, İstanbul: Kökler Yayınları, 2016.
- Sibâî, Mustafa es-Sibâî. es-Sünnetü ve mekânâtüha fi teşri'î'l-islâmi, y.y., Dâru'l-Varrâk, ts.
- Suyutî, Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyutî. Tedrîbu'r-râvi fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâreyâbî, Riyâd: Mektebetu'l-Kevser, 1995.
- Tok, Fatih. İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı, İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Ünal, İsmail Hakkı. İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hadis İlimindeki Yeri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2012.
- Vekî, Muhammed b. Halef. Ahbâru'l-kudât, Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretü'l-Kübra, 1947.
- Yıldırım, Enbiya. Buhari'nin Ebu Hanife'ye ve Hanefilere Bakışı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Yıldız, Abdullah. Mu'tezilî Tenzih Doktrininin Temelleri, Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrârî ihyâi ulûmi'd-dîn, (Beyrut: Müessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. Siyeru a'lâmi'n-nübelâ, 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-Risâle, 1405/1985.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. Menakıbu'l İmam Ebî Hanîfe ve sahibeyhi Ebî Yusuf ve Muhammed b. Hasen, thk. Muhammed Zaid el-Kevseri-Ebû'l-Vefa el-Afgani, Haydarabad: Lecnetü İhyai'l-Mearifen-Nu'maniyye, 3. Basım, 1408/1988.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran

**HUZEYFE B. YEMÂN'IN (Ö. 36/656) HZ. PEYGAMBERLE SIRDAŞLIĞI
VE MÜNAFIKLARI BİLME MESELESİ**

*Hudhayfah Ibn al-Yaman's Companionship with The Prophet Muhammad and His
Knowing About the Hypocrites*

Muhammed AHISKALI

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı.

Sakarya / Türkiye.

Post Graduate Student at Sakarya University, Institute of Social Sciences,
Department of Islamic Law.

Sakarya / Turkey.

m.ahiskali92@gmail.com

ORCID ID: 0000-0001-7340-0927

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 17 Ocak / 17 January 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Muhammed Ahiskalı, "Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) Hz.
Peygamberle Sırdaşlığı ve Münafıkları Bilme Meselesi", Bayburt

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (Yaz 2022):

doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1058808

Öz

Huzeyfe b. Yemân (r.a.), Hz. Peygamber'in güzide sahabelerinden biriydi. Medine'de dünyaya gelmiştir. Künyesi Ebû Abdillâh, lakabı ise el-Yemân'dır. Hicretten önce Müslüman olan Hz. Huzeyfe, hicretten sonra Hz. Peygamber tarafından Ammâr b. Yâsir ile kardeş ilan edilmiş, Bedir savaşı hariç Hz. Peygamber ile birlikte tüm savaşlara iştirak etmiştir. Hz. Peygamberin yanından bir an bile ayrılmamış, ömrünü Kur'an'a, İslam'a ve Hz. Peygamber'e adamıştır. Hz. Peygamber'in kendisine verdiği vazifeleri yerine getirmiş, sevgisini kazanmış ve "Sâhibü's-Sır" unvanını almıştır. Huzeyfe b. Yemân Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi özellikle Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde de siyasî ve askerî alanda İslam devletine büyük hizmetlerde bulunmuştur. Kur'an'ın çoğaltılıp diyar-ı İslam'a gönderilmesini teklif etmiş, Kûfe şehrinin kurulmasında önemli bir rol oynamış, vermiş olduğu fetvalarla ve rivayet etmiş olduğu hadislerle İslam kültürünün dünyaya yayılmasında önemli bir oynamıştır. Münafıklar hususunda ashabın müracaat mercii olmuş, fiten ve melâhim gibi konularda rivayet ilminin öncüsü olmuştur. Bu değerli sahabi 36 (656) yılında Hz. Osman'ın öldürülmesi ve Hz. Ali'ye biat edilmesinden kırk gün sonra Medâin'de vefat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Münafık, Sahâbe, Huzeyfe b. Yemân, Sır, Sâhibü's-Sır.

Abstract

Hudhayfah Ibn al-Yaman is one of the distinguished companions of The Prophet Muhammad. He was born in Madinah. He is known by the kunya Abu Abdallâh and the alias el-Yaman. Hudhayfa Ibn Yaman, who became a Muslim before the hijra, was declared a brother to Ammâr Ibn Yâsir by the Prophet Muhammad after the hijra. He participated in all wars with the Prophet Muhammad except the Battle of Badr. He never left the prophet's side even for a moment. He devoted his life to the Qur'an, Islam and the Prophet Muhammad. He fulfilled the duties given to him by the Prophet Muhammad, gained his love and received the title of "Şâhib al-Sır" (owner of secret). Hudhayfah had served greatly to Islam in the political and military fields, especially in the period of Omar and Uthmân as well as in the period of the Prophet Muhammad. He suggested that the Qur'an must be copied and sent to the lands of Islam, played an important role in the establishing of the city of Kufa, and played an important role in the spread of Islamic culture to the world with the fatwas he gave and the hadiths he narrated. He became the reference source the companions regarding hypocrites, and was the pioneer of the science of narration on issues such as fitan and malahim. This valuable

companion died in Al-Madā'in in 36 (656), forty days after the death of Uthman and the pledge of allegiance to Ali.

Keywords: Hypocrite, Companions of Prophet Muhammad, Hudhayfah Ibn al-Yaman, Secret, Şāhib al-Sir.

Giriş

Allah (c.c.) sahabe-i kirama Asr-ı saadette yaşamayı nasip ederek büyük bir lütufta bulunmuştur. Sahabe-i kiram Rasulullah'nın didar-ı bakemaliyle müşerref olmuş, "insanların en hayırlısı benim asrında yaşayanlardır"¹ müjdesine nail olmuşlardır. Bu müjdeye nail olan sahabilerden biri de hayatından ve birtakım hasletlerinden bahsedeceğimiz Huzeyfe b. Yemân'dır.²

Bu çalışmamızda Huzeyfe b. Yemân'ı konu edinmemizin bazı sebepleri vardır. Bunlar; Hz. Peygamber'in sırdaşı olma özelliğini kazanması, münafıkları isimlerini biliyor olması, Kur'an'ın çoğaltılması fikrinin öncüsü olması ve İslam'a büyük hizmetlerde bulunmasıdır.

Çalışmamız iki ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Huzeyfe b. Yemân'ın hayatı ve kişiliği, ikinci bölümde ise Huzeyfe b. Yemân'ın "Sâhibü's-Sır" oluşu ve münafıkları bilme meselesi ele alınacaktır.

1. Huzeyfe b. Yemân'ın Hayatı ve Kişiliği

1.1. İsmi, Nesebi ve Künyesi

Huzeyfe b. Yemân Medine'de dünyaya geldi. Yemân aslında lakabı olup tam ismi Huzeyfe b. Huseyl b. Câbir b. Amr b. Rebâa b. Cirve b. Hâris b. Mâzin b. Kutey'a b. Abs b. Bağîz b. Reys b. Gatafân b. Sa'd b. Kays'tır.³ Künyesi ise Ebû Abdillâh'tır.⁴

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-şâhih, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Şehâdât", 9.

² Bu makalemizde şahıs isimlerinde Dia maddesindeki kullanımı esas aldık.

³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât* (Beyrut: Darul-Kütübül-İlmiyye, t.y.), 1: 153; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, t.y.), 1: 162; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb fî marifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed Becavî (Beyrut: Daru'l-ceyl, t.y.), 1: 334; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y.), 6: 15.

⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dumaşkî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut ve dğr, 3. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 20: 361; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 1: 161.

Bir kan davası sebebiyle Mekke'den kaçarak Medine'ye yerleşen ve burada Yemenli olan Abdüleşheloğulları ile bir anlaşma yaptığından dolayı babasına Yemân denilmiştir.⁵

1.2. Anne ve Babası

Babasının ismi Huseyl b. Cabir'dir. Babası Abdüleşheloğullarının müttefiki olarak bilinir. Babası Huseyl (r.a.) Bedir Savaşı'na iştirak edememiştir. Bu durumu Huzeyfe b. Yemân şöyle anlatır: Ben ve babam Bedir Savaşı'na katılmak için yola koyulmuştuk. Mekke müşrikleri bizi yolda yakalayiverdi ve bize, "siz Muhammed'e yardım için gidiyorsunuz değil mi?" deyince biz bunu inkâr ettik. Fakat ikna olmayınca bizden Muhammed'e yardım etmemek üzere söz aldılar ve bizi bıraktılar. Biz bu durumu Hz. Peygamber'e haber verince "sözünüzü tutun, biz Allah'ın yardımı ile onlara galip geleceğiz" diyerek bizi geri çevirdi.⁶

Hem Huzeyfe hem babası Uhud Savaşı'na katılmışlardır. Babası Huseyl savaşın kızıştığı anda Müslüman bir kişi tarafından yanlışlıkla öldürülmüştür.⁷

Huseyl'in Uhud' da bir Müslüman tarafından öldürülmesi aslında şöyle izah edilebilir; Hz. Peygamber Huseyl ve Sabit b. Vaks'ı yaşlı olduklarından savaşa katılmalarını arzu etmemiş ve onları kadın ve çocuklarla birlikte bırakmıştı. İki sahabi aralarında anlaşarak ömrünün son demlerinde olduklarını belirterek ve bundan sonra çok az bir ömürlerinin kaldığını söyleyerek şehadet arzusuyla Uhud'a gelmişlerdir ve her ikisi de şehit olmuştur. Sabit b. Vaks müşrikler tarafından şehit edilmiş, Huseyl ise ashabin kendisinin savaşa katılacağından haberdar olmadığı için bir mümin tarafından öldürülmüştür. Huzeyfe b. Yemân ise yanlışlıkla babasını

⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*; 1: 154; İbn Hacer el-Askâlânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed ve Ali Muhammed (Beyrut: Darul-Kütübil-İlmiyye, t.y.), 2: 39; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb*, 1: 334.

⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 20: 362. Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi u's-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y.1955-56), "Cihâd", 98. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Heyet, 7/395. Geniş bilgi için bkz. Cuma Karan, *Bedir Meydan Muharebesi*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 162.

⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 20: 362.

öldürenler için Allah'tan mağfiret dilemiş ve babasının diyetini kabul etmeyip ihtiyacı olan kişilere dağıtılmasını istemiştir.⁸

Huzeyfe'nin annesi Abdüleşheloğullarının Evs kolundan olan Rebâb b. Ka'b'dır. Hz. Peygamber'e biat eden kadınlardan biri olarak zikredilir⁹. Huzeyfe, Sa'd, Safvan, Müdlic ve Leyla isimli beş çocuğu vardır.¹⁰

Annesi Rebâb Hz. Peygamber'e derin bir muhabbet besler ve oğlu Huzeyfe'nin sürekli Hz. Peygamberle birlikte bulunmasını isterdi. Bir süre oğlu Hz. Peygamberden uzak kalınca kendisine kızmış ve Hz. Peygamberden çok uzun süre ayrı kalmamasını istemiştir. Huzeyfe annesinin bu tavrını Hz. Peygambere bildirince Hz. Peygamber hoşnut olmuş ve annesine dua etmiştir.¹¹

1.3. Müslüman Oluşu

Huzeyfe b. Yemân'ın İslam'a girdiği tarih ile alakalı rivayetler yok denecek kadar azdır. Bu rivayetlerden biri İbn Kuteybe'nin rivayet ettiği şu sözdür: "Abs oğullarından on kadar kişi Müslüman oldu, bu on kişiden biri de Huseyl'dir." İbn Kuteybe bu rivayeti verdikten sonra Huzeyfe'nin babası ile birlikte Müslüman olduğunu ifade etmiştir.¹²

Hz. Peygamber Mekke'de insanları İslam'a davet ettiği sırada Huseyl ve oğlu Huzeyfe Medine'de ikamet etmekteydiler. Ardından Mekke'ye gelip İslam'ı kabul ettiler. Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret edip ashâbı arasında kardeşlik hukuku tesis ettiği zaman Huzeyfe b. Yemân kendisinin Ensar'dan mı yoksa Muhacirden mi olduğunu sorması üzerine Hz. Peygamber Huzeyfe'yi serbest bırakmış, Huzeyfe ise Ensar'dan olmayı tercih etmiştir.¹³ Bu rivayetten Huzeyfe b. Yemân'ın çok genç yaşta ve henüz hicretten önce Müslüman olduğu anlaşılmaktadır.

⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ v.dğr. (Mısır, t.y.), 2: 87,88.

⁹ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb*, 1: 334; Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, 1: 161.

¹⁰ İbn Hacer el-Askâlânî, *el-İsâbe*, 2: 39.

¹¹ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, nşr. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: y.y. 1998) "Menâkib", 31.

¹² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: el-Heyetül-Misriyye'l-Amme Lil-Kuttâb, 1992), 1/263.

¹³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe, 2. Bs (Kahire: el-Heyetül-Misriyye'l-Amme Lil-Kuttâb, 1992), 1: 263.

1.4. Hz. Peygamber Zamanında Katıldığı Savaşlar

A. Bedir Savaşı

Daha önce de bahsettiğimiz üzere Huzeyfe b. Yemân babasıyla birlikte Bedir Savaşı'na katılmak üzere yola çıkmışlar fakat bu savaşa katılamamışlardır. Müşrikler yollarını keserek savaşa katılmalarını engellemiş ve Hz. Peygamber'e yardım etmeme sözü alarak kendilerini serbest bırakmışlardır.¹⁴

B. Uhud Savaşı

Sözüne sadık kalarak, Bedir'e katılamayan Huzeyfe b. Yemân Hz. Peygamber ile birlikte Uhud'a katılmıştır. Uhud savaşında Hz. Huzeyfe acı bir olayla sınanmıştır. Bu olay babası Huseyl 'in Müslümanlar tarafından yanlışlıkla öldürülmesidir.

Babası Huseyl çok yaşlı olduğu için Hz. Peygamberin tavsiyesi ile Uhud savaşında Medine'de kalmıştı. Hz. Peygamberin Medine'de bıraktığı diğer bir sahabi ise Sâbit b. Vaks'dı. Bu iki sahabi aralarında anlaşarak ömrünün son demlerinde olduklarını belirterek ve bundan sonra çok az bir ömürlerinin kaldığını söyleyerek şehadet arzusıyla Uhud'a gelmişlerdir ve her ikisi de şehit olmuştur. Sabit b. Vaks müşrikler tarafından şehit edilmiş, Huseyl ise ashabin savaşa katıldığını bilmemesi, Müslümanlara ait parolayı bilmemesi ve savaşta yüzleri örtülü olduğu için Müslümanlar tarafından İslam ordusunun dağılma sürecinde yanlışlıkla öldürülmüştür. Huzeyfe b. Yemân ise yanlışlıkla babasını öldürenler için Allah'tan mağfiret dilemiş ve babasının diyetini kabul etmeyip ihtiyaç sahibi Müslümanlara dağıtılmasını istemiştir.¹⁵

C. Hendek Savaşı

Huzeyfe b. Yemân, Hendek Savaşına da iştirak etmiş ve bu savaşta çok önemli görevler almıştır. Hendek savaşı bir savunma savaşı olduğu için Hz. Peygamber Selmân-ı Fârisî'nin tavsiyesi ile Medine etrafına hendek kazılmasını emretmiş, Ashab-ı kiram da bu görevi hakkıyla yerine getirmiştir. Hz. Huzeyfe de hendek kazma görevinde bulunmuştur. Amr b. Avf' dan gelen rivayete göre kendisi, Selman, Huzeyfe b. Yemân ve Ensar'dan altı kişi kırk zira' kadar kazmıştır.¹⁶

¹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi, Şuayb el-Arnâvût v.dğr, *Siyeru alâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 20/362.

¹⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 2: 87,88.

¹⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*, 2. Bs (Beyrut: Dâru't-türâs, 1967), 2: 568.

Huzeyfe'nin üstlenmiş olduğu vazifelerden biri de müşriklerin arasına girip Hz. Peygamber'e onlar hakkında bilgi getirmesidir. Bu olayı Huzeyfe şöyle anlatır: Hendek yani Ahzab gecesi biz Hz. Peygamberle birlikteydik, hava çok soğuktu ve şiddetli bir kasırga çıkmıştı. Hz. Peygamber bize hitaben "Kıyamet gününde benimle cennette bulunmak üzere kim gidip düşman ordusunun durumunu öğrenerek bana haber getirir?" diye buyurdu. Bizler ise şiddetli soğuk, açlık ve korkudan dolayı Hz. Peygamber'e cevap veremedik.

Hz. Peygamber ikinci defa "Kıyamet gününde benimle cennette bulunmak üzere kim gidip düşman ordusunun durumunu öğrenerek bana haber getirir?" diye buyurdu. Bizden yine kimse cevap vermedi. Hz. Peygamber isteğini üçüncü defa tekrarladı ve yine kimse cevap vermeyince Hz. Peygamber "Kalk ey Huzeyfe, git ve düşman ne durumda bize bilgi getir." diye emretti. Hz. Peygamber isimle hitap edince kalktım ve Hz. Peygamber bana "Git şu düşman ne yapıyor bir bak, onlara hissettirmeden onların haberlerini bana getir ve yanıma dönüp gelinceye kadar onlara ne bir ok ne de mızrak at." buyurdu. Ben bu görevi alıp düşman arasına sızmaya başladığım sırada tüm korkum gitti ve sıcak su üzerinde yürüyormuş gibi hiç soğuktan da etkilenmedim.

Düşmanın arasına sızıp onların arasına karışınca, Ebû Süfyân'ın sırtını ateşe dönüp sırtını ısıttığını gördüm. Okumu yayıma yerleştirdim ve onu öldürmeyi düşündüm. Fakat Hz. Peygamber'in "Yanıma dönüp gelinceye kadar onlara ne bir ok ne de mızrak at." sözünü hatırlayıp bu düşüncemden vazgeçtim.

Rüzgâr ve Allah'ın gözle görülmeyen ordusu, onlara yapacağını yapıyor, onların çanak ve kaplarını deviriyor, ateş ve ışıklarını söndürüyor, çadırlarını başlarına deviriyordu. Bu bozgun üzerine Ebû Süfyân kalkıp: "Ey Kureyş topluluğu! Vallahi siz, durulacak bir yerde durup sabahlamadınız. Atlar, develer ölmeye, kırılmaya başladı. Kıtık her tarafı sardı. Kurayza Yahudileri de bize karşı ters davranmaya başladılar. Hiç hoşlanmayacağımız haberler aldık. İşte şu gördüğünüz şiddetli kasırga ile karşılaştık, vallahi ne bir tencere sağlam kaldı ne de yanan ateşimiz kaldı. Kalkın gidin buradan işte ben de gidiyorum" dedi ve kalkıp devesine bindi ve gitmeye başladı.

Huzeyfe sözlerine şöyle devam etti; daha sonra ben geri döndüm ve Hz. Peygamberi eşlerinden birine ait bir elbise üzerinde namaz kıldığını gördüm. Beni görünce bana yanına gelmemi işaret etti ve elbisenin bir ucuyla da beni örttü. Hz. Peygamber selam verince düşman ordusunun durumunu

anlattım. Orada uyuyup sabaha erişince Hz. Peygamber'in "Ey uykucu kalk hadi!" sözüyle uyandım.¹⁷

D. Tebük Savaşı

Tebük, Medine-Suriye ticaret yolu üzerinde Medine'ye 700 km. uzaklıkta bir yerdir. Tebük Gazvesi esnasında büyük güçlükler ve sıkıntılarla karşılaşıldığından, bu zaman için Kur'an'da "sâatü'l-usre" (güçlük zamanı) tabiri kullanılır. Yine bu sebeple orduya "Ceyşü'l-usre", gazveye ise "Gazvetü'l-usre" adı verilmiştir. Gazve sırasında münafıkların çıkardığı fitne ve fesadı anlatan, iç yüzlerini ortaya koyan ayetlerin inmesi sebebiyle de buna "Gazvetü'l-fâdiha" da denmiştir. Hz. Peygamber bu gazveye çıkarken Medine' de Hz. Ali'yi bırakmıştır. Bu gazve serüveni yaklaşık iki ay kadar devam etmiştir¹⁸.

Bu savaşa iştirak eden sahabilerden biri olan Huzeyfe b. Yemân, bu savaşta Hz. Peygamber'e karşı düzenlenen suikast olayına şahit olmuş ve Hz. Peygamber'i öldürmeye çalışan kişilere karşı Hz. Peygamber'i korumaya çalışmıştır. Hz. Peygamber Huzeyfe'ye, kendisine suikast düzenleyen münafıkların isimlerini vermiştir. Bu isimler Hz. Peygamber ile Huzeyfe arasında bir sır olmuş ve Huzeyfe "Sâhibü's-Sır" olarak anılmıştır.¹⁹ Bu olayın ayrıntılarına daha sonraki bölümlerde değineceğiz.

O gece münafıklar Hz. Peygamber'i uçurumdan aşağı atarak onu öldürmeyi amaçlıyorlardı. Fakat Allah Hz. Peygamber'i münafıkların bu kötü planlarından korudu. Kuran'da bu olaya atıf yapılarak şöyle buyrulmuştur "Bir şey söylemediklerine dair Allah'a yemin ediyorlar. Hâlbuki o küfür sözünü söylediler ve (sözde) Müslüman olduktan sonra inkâr ettiler. Ayrıca başaramadıkları şeye (Peygamberi öldürmeye) de yeltendiler. Sırf, Allah ve Resulü kendi lütfu ile onları zengin kıldığı için intikam almaya kalktılar. Eğer tövbe ederlerse, kendileri için hayırlı olur. Şayet yüz çevirirlerse, Allah onları dünyada ve ahirette elem dolu bir azaba çarptıracaktır. Artık onlar için yeryüzünde ne bir dost ne de bir yardımcı vardır."²⁰

1.5. Hulefâ-yi Râşidîn Döneminde Huzeyfe b. Yemân

Hz. Peygamber vefat edince yerine halife olarak Hz. Ebubekir geçmiştir. Hz. Ebubekir'in hilafeti kısa sürdüğünden olsa gerek bu dönemde

¹⁷ Müslim, Cihâd, 99.

¹⁸ İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011). Geniş bilgi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidi, *el-Meğâzi*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Daru'l-A'lemî, 1989), 2/99.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, V, 453. Geniş bilgi için bkz. İbnu'l-Kayyim, *Zâdü'l-Meâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994), 3/477.

²⁰ Tevbe, 9/74.

Huzeyfe ile alakalı pek bilgi mevcut değildir. Ancak Hz. Huzeyfe'nin Hz. Ebubekir'e biat ettiği ve hilafetini kabul ettiği bilinmektedir. Hz. Huzeyfe'nin Hz. Ebubekir ile alakalı Hz. Peygamberden şöyle bir rivayeti mevcuttur: Biz Hz. Peygamber'in huzurunda oturuyorduk, Hz. Peygamber: "Şüphesiz ben aranızda ne kadar kalacağımı bilmiyorum. Benden sonra yerime geçenlere uyun" buyurdu ve Hz. Ebubekir'i ve Ömer'i işaret etti.²¹

Hz. Ebubekir vefat edince hilafeti Hz. Ömer devraldı. Huzeyfe b. Yemân Hz. Ömer nezdinde çok değerli bir yere sahipti. Hz. Ömer Huzeyfe'ye çok değer verir, her zaman danışır, kıymetini takdir ederdi. Rivayet edildiğine göre bir gün Hz. Ömer huzurunda bulunan arkadaşlarına "Birtakım temennilerde bulunun." dedi. Orada bulunanlardan biri "Şu ev dolusu param olmasını ve bu parayı Allah yolunda infak etmeyi isterim." dedi. Hz. Ömer bu isteğini tekrarlayınca yine orada bulunanlardan biri "Şu ev dolusu altınım olmasını ve bu altınları Allah yolunda infak etmeyi isterdim." dedi. Üçüncü defa bu sözünü tekrarlayınca yine başka biri "Şu ev dolusu mücevherim olmasını ve bu mücevherleri Allah yolunda infak etmeyi isterdim." deyince Hz. Ömer "Ben ise şu evin Ebû Ubeyde b. Cerrâh, Muâz b. Cebel ve Huzeyfe b. Yemân gibi şahsiyetlerle dolu olmasını ve onları Allah yolunda görevlendirmeyi arzu ederdim" buyurmuştur.²²

Huzeyfe b. Yemân Medine'de Hz. Ömer'in istişare heyetinde bulunmuş, Irak bölgesinde yapılan savaşlara katılmış, Nihâvend savaşında yer almış ve bu savaşta Nu'man b. Mukarrin şehit olunca sancağı devralmıştır.²³

Huzeyfe b. Yemân Hz. Ömer zamanında Medâin'e vali olarak atanmıştır. Hz. Ömer kendisini vali olarak tayin ettiğinde Medâin halkına Huzeyfe'ye itaat etmelerini ve sözünü dinlemelerini emretmiştir. Medâin halkı kendilerine gönderilen valiyi karşılamak için şehrin girişine çıktıklarında giyimindeki sadelikten dolayı Huzeyfe'yi tanıyamamışlardı. Şehir halkı Huzeyfe'ye "Bizden ne istersin?" diye sorduğunda Huzeyfe "Aranızda bulunduğum sürece günlük yiyecek ve bineğim için yiyecek isterim, başka bir şey istemiyorum." diye cevap verdi.²⁴

²¹ Tirmizî, Menâkıb, 3683.

²² Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.), 5: 505; İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahabe*, thk. Ali Muavved ve Âdil Mevcud (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, t.y.), 1: 706.

²³ İzzeddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1: 706.

²⁴ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Matbaatü's-Saâde, 1974), 1: 277; Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-

Hız. Ömer bir yere vali atadığında mutlaka onu denetler, halkın memnuniyetini araştırır ve gönderdiği validen mutlaka bilgiler alırdı. Bir defasında Hız. Ömer Huzeyfe'ye bir mektup yazıp Medine'ye gelmesini ister. Maksudı ise bu görevin Huzeyfe'yi değiştirip değiştirmedğini öğrenmektir. Şehrin dışına çıkıp gizlice gözetlemeye başlar. Huzeyfe'nin gönderdiği günkü gibi sade bir halde, hiç değişmeden geldiğini görünce duygulanır, yerinden fırlar ve "Sen benim kardeşimsin, sen benim kardeşimsin ben de senin kardeşimim." diyerek Huzeyfe'ye sımsıkı sarılır.²⁵

Hız. Ömer Hız. Huzeyfe'ye münafıklar hakkında soru sorduğu gibi fiten konularında da sorular sormuş, Hız. Peygamber'in gelecekte vuku bulacak olaylar hakkında verdiği bilgileri almıştır. Huzeyfe'den şöyle rivayet edilmiştir: Biz Ömer'in yanında idik: Bize: "Resulullah'ın fitne hakkındaki hadisini kim hafızasında tutuyor?" dedi. Ben atılıp: "Ben biliyorum!" dedim. "Sen iyi cür'etlisin, nasılmış söyle bakalım!" dedi. Ben de anlattım: "Resulullah'ı işittim. Buyurmuştu ki: "Kişinin fitnesi ehlinde, malında, çocuğunda, nefsinde ve komşusundadır. Oruç, namaz, sadaka, emr-i bil-maruf ve nehy-i ani'l-münker bu fitneye kefarete olur!" Ömer atılıp "Ben bu fitneyi kastetmemiştim. Ben öncelikle denizin dalgaları gibi dalgalanacak (bütün cemiyeti sarsacak) fitneyi kastetmiştim!" dedi. Bunun üzerine ben: "Ey müminlerin emiri! O fitne ile sizin ne alakanız var! Sizinle onun arasında kapalı bir kapı mevcut!" dedim. "Bu kapı kırılacak mı, açılacak mı?" dedi. "Hayır, açılmayacak bilakis kırılacak!" dedim. Ömer "(Eyvah) Öyleyse ebediyen kapanmayacak!" buyurdu.²⁶ Daha sonra kendisine bu kapının kim olduğu sorulduğunda Huzeyfe "Ömer!" diye cevap vermiştir.

Hız. Ömer şehit edildiğinde ise Huzeyfe derin bir hüznü duyarak şöyle demiştir: "Ömer'in döneminde İslam'ın durumu, karşıdan geldikçe sürekli yaklaşan bir adamın durumu gibiyken, onun vefatından sonra ise sırtını dönmüş gittikçe uzaklaşan bir adamın durumuna benzedi."²⁷

Hız. Osman'ın hilafeti döneminde Hız. Osman da Huzeyfe'ye değer vermiş, yeri geldiğinde kendisiyle istişare etmiş ve ona olan güveninden

Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5: 506; Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, 6: 317.

²⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 20: 362; İzzeddin İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-ğâbe*, 1: 707.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-şâhîh, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Mevâkıtus-salât", 4.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 3/373.

dolayı Hz. Ömer zamanında vali olarak atandığı Medâin’de onu vali olarak görevini devam ettirmiştir.²⁸

Huzeyfe b. Yemân yine bu dönemde Azerbaycan ve Ermenistan bölgelerinin fethine katılmış ve bu savaşlarda çok önemli bir rol üstlenmiştir. Bu savaşta Müslümanlar İslam devletinin farklı bölgelerinden oldukları için her birinin kıraati diğerinden farklıdır ve her biri diğerine kıraat farklılıklarından dolayı ağır ithamlarda bulunmuşlardır. Şamlılar Übey b. Kâ’b’ın kıraatine göre, Kufe’liler Abdullah b. Mesûd’un kıraatine göre, bir kısım insanlar ise Ebû Musa el-Eşarî’nin kıraatine göre okumuştur. Bu ihtilafın önüne geçmek için Huzeyfe sefer dönüşü Hz. Osman’ın yanına gelerek “Ey müminlerin emiri! Kitapları hakkında, Yahudi ve Hıristiyanların ihtilâfına benzer ihtilâfa düşmeden, bu ümmetin imdadına yetiş!” demiştir. Bunun üzerine Hz. Osman (r.a.) hemen Hz. Hafsa ‘ya “Sendeki Mushaf’ı bize gönder, ondan mushaflar çoğaltıp, sana tekrar iade ederiz.” diye haber yollamıştır. Hz. Hafsa da yanındaki Mushaf’ı Hz. Osman’a göndermiştir. İstinsah ve çoğaltma işi için Zeyd b. Sâbit’i görevlendirip, bu vazifeyi yapacak olan komisyona “Şayet siz, Kur’an’la ilgili bir konuda Zeyd b. Sâbit’le görüş ayrılığına düşerseniz, onu mutlaka Kureyş lisanına (lehçesine) göre yazınız” buyurmuştur. Böylece Kur’an çoğaltılıp İslam beldelerine gönderilmiştir. Huzeyfe b. Yemân’ın feraseti ile müminler arasında ki ihtilaflar sona ermiştir.²⁹

Huzeyfe, Hz. Osman döneminde meydana gelen karışıklıklardan son derece hüznü duymuş, Hz. Osman’ın öldürülmesini ilk fitne olarak nitelendirmiştir. Nitekim Hz. Osman’ın şehit edilmesinden sonra “Fitnelerin ilki Osman’ın öldürülmesidir, fitnelerin sonuncusu ise Deccal’in çıkmasıdır. Nefsim kudret elinde olan Allah’a yemin ederim ki Osman’ın öldürülmesinden dolayı zerre kadar hoşnut olan kimse Deccal’in çıkışına yetişirse bundan dolayı ona tabi olur, Deccal’e yetişemese kabrinde Deccal’e inanır” buyurmuştur³⁰.

Huzeyfe, Hz. Osman’ın şehit edilmesinden sonra hilafet makamına geçen Hz. Ali’ye de biat etmiştir. Hz. Ali’nin halife olduğunu duyunca sağ elini sol elinin üzerine koyarak Hz. Ali’ye biat ettiğini insanlara göstermiş, çocuklarına da Hz. Ali’ye biat etmelerini emretmiştir. Huzeyfe’nin iki oğlu da

²⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi, Şuayb el-Arnâvût v.dğr, *Siyeru a lâmi’n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 2/364.

²⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Daru’l-ma’rife, t.y.), 9: 9-10.

³⁰ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu’l-Medîneti’l-münevver*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde, t.y.), 4: 1247.

Hiz. Ali'ye biat etmiş ve Siffîn Savaşı'nda Hiz. Ali'nin yanında yer alarak bu savaşıta Şehit olmuşlardır.³¹

Huzeyfe Hiz. Ali halife olduktan yaklaşık kırk gün sonra vefat etmiştir.³²

1.6. Ahl k , Hiz. Peygambere Karşı Saygı ve Sevgisi

Huzeyfe Suffe aşabından olup, Hiz. Peygamberin rahle-i tedrisinden geçmiş ve onun güzel ahlakından kendisine pay çıkar mış sahabilerden biridir.

Kendisinden nakledilen Şu hadise Hiz. Peygamber'e olan saygısı ve ahl k  açısından önemlidir: Hiz. Peygamber aşabından birini yolda gördüğü zaman onunla musafaha yapar ve dua ederdi. Bir gün Hiz. Peygamber'i yolda gördüm ve Hiz. Peygamber'in beni görmemesi için gizlendim. Daha sonra huzuruna vardığım zaman Hiz. Peygamber, "Seni yolda gördüm gizleniyordun (bir Şey mi oldu)" deyince ben cünüp olduğumu söyleyip ve "Ben bu haldeyken bana dokunmanızdan çekindim ey Allah'ın Resulü!" deyince Hiz. Peygamber, "Müslüman necis olmaz" buyurdu.³³

1.7. Sünnete Bağlılığı

Hiz. Peygamber'in sünnetine son derece bağlı biri olan Huzeyfe, Hiz. Peygamber'in emrettiği Şeyleri azimle yapar, yasakladığı Şeylerden Őiddetle sakınırdı. Bir gün Medâin'de içmek için su isteyince, kendisine gümüş bir kapta su getirilmiş, bu duruma çok sinirlenmiş ve bu gümüş kabı fırlatarak Hiz. Peygamber'in Şu sözünü insanlara hatırlatmıştır: Hiz. Peygamber bize bir hutbe irat etti ve Şöyle buyurdu: "Altın ve gümüş kaplardan su içmeyin, kalın ve ince ipekten mamul elbiseler giymeyin. Çünkü bu nimetler dünyada diğer insanların (inanmayan), ahirette ise sizin olacaktır."³⁴

Huzeyfe Hiz. Peygamber'den hiç ayrılmamış farz namazlara ilaveten teheccüd namazında da Hiz. Peygamber'e eşlik etmiştir. Hiz. Peygamber bu namazlarda Bakara,  l-i  mr n, Nisâ, Mâide ve En'âm surelerini okumasına rağmen hiçbir Şekilde namazı bırakıp gitmemiştir.³⁵

³¹  bn Abdülber en-Nemerî, *el- sti' b*, 1: 335.

³² Selman Başaran, "Huzeyfe B. Yemân", *TDV  sl m Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/435.

³³ Eb  Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b.  sh k es-Sicistânî, *es-Sünen*, Nşr. Âdil Muhammed, Ammâr Abbâs (b.y.: Dâru't-Te'sil, 1436/2005), "Tah ret, 93.

³⁴ Müslim, *Lib s*, 4.

³⁵ Ahmed b. Hanbel, V, 398.

1.8. Sabrı ve Hoşgörüsü

Huzeyfe bela ve musibetlere karşı çok sabırlı, insanlara karşı ise çok hoşgörülüdür. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Uhud Savaşı'ndan babasını yanlışlıkla öldüren Müslümanlara "Allah sizi bağışlasın, Allah sizi bağışlasın" diye dua etmiş ve babasının öldürülmesine karşılık kendisine verilen diyet bedelini kabul etmemiş, ihtiyaç sahibi Müslümanlara dağıtmıştır.³⁶

Huzeyfe annesi Rebâb bt. Ka'b da Hz. Peygamber'i çok sever, oğlunun onunla birlikte olmasına, onunla vakit geçirmesine, onun hizmetinde bulunmasına büyük önem verirdi. Bir keresinde oğlunun birkaç gün Hz. Peygambere gitmediğini görünce ona kızmış ve hemen ona gitmesini emretmiştir. Huzeyfe olayı şöyle anlatır: Annem bir gün bana: "Ne zamandan bu yana Allah Resulü'yle görüşmüyorsun?" diye sordu. Ben de: "Şu zamandan bu yana." dedim. Bunun üzerine annem bana kızdı. Ben de Allah Resul'üne gittim ve onunla birlikte akşam ve yatsı namazlarını kıldım. O çıktı ben de onu takip ettim. Benim sesimi işitince: "Kim o?" diye sordu. Ben: "Huzeyfe!" dedim. Hz. Peygamber: "Ne istiyorsun?" dedi. Ben de durumu anlattım. Bunun üzerine Allah Resulü, "Allah seni ve anneni bağışlasın." diye bize dua etti.³⁷

1.9. Zekâsı ve Açık Sözlülüğü

Huzeyfe b. Yemân çok zeki, feraset sahibi ve açık sözlü bir sahabeydi. Zeki, feraset sahibi bir şahsiyet olduğu hayatındaki pek çok olayla sabittir. Hz. Peygamber kendisini Hendek Savaşı'nda casus olarak müşriklerin arasına gönderdiği zaman, görevini titizlikle yerine getirmiş hiçbir şekilde kendini açığa vurmamıştır.³⁸

Hendek savaşında Ebû Süfyân aralarına bir casus girip girmediğini sınamak amacıyla "Herkes yanındaki kişinin elini tutsun ve ismini sorsun, aramızda casus olmasın." sözünü duyar duymaz yanındaki kişiye fırsat vermeden seri bir şekilde yanındaki elini tutup ismini sormuştur. Bu şekilde ifşa olmaktan kurtulmuştur³⁹.

Yine Huzeyfe, Kûfe şehrinin kurulmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Kâdisiye Savaşı'yla birlikte Müslümanların hâkimiyeti altına giren Medâin'in havası Müslümanlara iyi gelmemiş, sağlıkları rutubetli hava

³⁶ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 77-78.

³⁷ Tirmizî, *Menâkıb*, 31; Ahmed b. Hanbel, V, 391.

³⁸ Müslim, *Cihâd*, 99.

³⁹ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2: 332.

ve sivrisinekler sebebiyle bozulmuş, develeri de zarar görmüştü. Huzeyfe şöyle bir mektup yazarak durumu Hz. Ömer'e bildirmiştir: "Arapların karınları içeri girdi, pazıları zayıfladı ve renkleri değişti." Mektubu alan Hz. Ömer durumu öğrenmek amacıyla "Arapların renklerini ve etlerini değiştiren nedir?" diye mektuba karşılık verince Huzeyfe Medâin'in havasının Araplara iyi gelmediğini, develerinin de zarar gördüğünü söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer "Araplar develeriyle birlikte yaşarlar. Develerine yaramayan yer onlara da yaramaz. Onlar hem kara hem de deniz havasını taşıyan bir yer seçin. Yalnız benimle sizin aranızda ne bir deniz olsun ne de bir köprü bulunsun." Diyerek Müslümanlar için yeni bir yer aramalarını emretmiştir. Bu emir üzerine Huzeyfe ile Selmân yeni bir yer keşfine çıkmış ve Medâin'deki Müslümanların iskânı için Kûfe bölgesini tercih etmişlerdir.⁴⁰

Hz. Huzeyfe'nin ferasetine örneklik teşkil eden örneklerden biri de daha önce ifade ettiğimiz, Kuran'ın çoğaltılıp diğer İslam beldelerine gönderilmesindeki rolüdür. Kıraat farklılıklarından dolayı Müslümanlar arasında çıkan ihtilafları Hz. Osman'a haber vermiş Kuran'ın istinsah edilmesinde önemli bir rol oynamıştır⁴¹.

Huzeyfe zeki ve feraset sahibi bir şahsiyet olmasının yanında ayrıca çok ta açık sözlüydü. Hiç kimseden çekinmez, doğru bildiği şeyleri korkmadan söylerdi. Bir gün öğrencilerinin bir konuşmasına şahit olunca onları uyarılmış ve "Siz birtakım şeyler konuşuyorsunuz, biz böyle şeyler konuşmayı Hz. Peygamber zamanında nifak addederdik." diyerek onları uyarmıştır.⁴²

Bir defasında kendisine insanların arasında koğuculuk yapan ve söz taşıyan bir kişi haber verilince o kişiye karşı Hz. Peygamberden işittiği "Koğuculuk yapan cennete giremez."⁴³ hadisini hatırlatmış ve yine çekinmeden hakikati ortaya koymuştur.

2. Huzeyfe b. Yemân'ın "Sâhibü's-Sır" Olması ve Münafıklar Hakkındaki Bilgisi

2.1. Nifak ve Münafık Kavramları

Arapça'da ن-ف-ق kökünden türeyen "nifak" kelimesinin manası hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

Nifak kelimesi bazı dil bilginlerine göre جُرَّ الطَّبِّ وَالرِّيَوع tabirinden türemiştir. Açıklaması ise şöyledir: Köstebek, kertenkele, tarla faresi gibi

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, 5, 392-393.

⁴¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, 9: 9-10.

⁴² Ahmed b. Hanbel, 38, 298.

⁴³ Müslim, İman, 169; Ebû Dâvûd, Edeb, 38.

hayvanların yer altında ki yuvası iki deliklidir. Deliklerden biri yeryüzüne bakar ve açıktır. Diğer delik ise yeryüzüne kapalıdır. Bu kapalı deliğe “nâfıka” denilir. Köstebek yeryüzüne çıkacağı tarafı ihtiyaç anında çıkmak için ince bir şekilde tasarlamıştır. Cevherî gibi bir takım dil bilginleri bu açıklamadan hareketle nifakı “bir taraftan İslam’a girip diğer taraftan çıkma” olarak tanımlamışlardır. Kısacası nifak tabirinin köstebek yuvası manasına gelen nâfikâü’l yerbû ifadesinden alındığını ifade etmişlerdir⁴⁴.

Bazı dil bilginleri ise nifak kelimesinin “en-nefeku” sözcüğünden türediğini söylemişlerdir. Râğıb el-İsfehânî nifak kelimesinin iştikakı ile ilgili bu görüşü benimsemiş⁴⁵ ve delil olarak ise “Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldiyse, haydi (yapabilirsen) yerin içine (inebileceğin) bir delik, ya da göğe (çıkabileceğin) bir merdiven ara ki onlara bir mucize getiresin! Allah, dileyseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplardı, o halde cahillerden olma!” ayetini getirmiştir.⁴⁶ Bu yorumdan anlaşılacağı üzere göre nifak kelimesi “en-nefeku” kelimesinden türemiş olup, kök anlamı menfez, delik ve tüneldir.

Nifak kelimesinin terim manası ise “imanı izhar edip küfrü gizlemek” diye tabir olunmuştur.⁴⁷ Münafık kelimesi Kuran-ı Kerim’de, dili ile imanlı olduğunu söyleyip Allah’a, Resulüne ve müminlere karşı düşmanlığını gizleyen kimse olarak tanımlanmıştır.⁴⁸

Münafıkların karakteristik özellikleri Kur’an’ı Kerim’de pek çok ayette ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Kur’an’ı Kerim, münafıkların kalplerinde bir hastalık olduğunu,⁴⁹ yeryüzünde bozgunculuk çıkardıklarını,⁵⁰ müminlerle birlikte iken iman ettiklerini söyleyip, onlardan ayrıldıktan sonra alay ettiklerini,⁵¹ mallarını gösteriş amacıyla infak ettiklerini, Allah’a ve ahiret gününe inanmadıklarını⁵² beyan eder.

Kur’an’ın pek çok ayetinde münafıkların cehennem ateşine atılacakları ve Allah’ın gazabını hak ettikleri dile getirilir.⁵³

⁴⁴ İbn Manzûr, “Nfk” *Lisânü’l-arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 10/358.

⁴⁵ Rağıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi-ğaribi’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 2010), 502.

⁴⁶ En’âm, 6/35

⁴⁷ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbu’t-tarîfât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 1: 245.

⁴⁸ el-Bakara, 2/8; Maide, 5/41.

⁴⁹ el-Bakara, 2/10.

⁵⁰ el-Bakara, 2/11.

⁵¹ el-Bakara, 2/14.

⁵² en-Nisâ, 4/38.

⁵³ en-Nisâ, 4/138; 4/145; Tevbe, 9/68.

2.2. Huzeyfe b. Yemân'ın Münafıklar Hakkındaki Bilgisi

Hız. Peygamber, Huzeyfe'nin kendi yanında çok önemli bir yere sahip olması sebebiyle kimseyle paylaşmadığı ve hiç kimseye bildirmedığı münafıkların isimlerini Huzeyfe'ye bildirmişti. Hız. Peygamber hayatta iken ve vefatından sonra münafıkların isimleri hususunda bilgi sahibi sadece bu değerli sahabiydi. Ashab-ı Kiramdan pek çok kişi ve Hız. Huzeyfe'yi tanıtan kişiler ondan hep "Sâhibü's-Sır" diye bahsetmişlerdir.

Hız. Ali'ye Huzeyfe hakkında sorulunca Hız. Ali "Münafıkları en iyi bilen kişiydi." diye cevap vermiştir.⁵⁴ Başka bir rivayette ise Hız. Ali "Huzeyfe münafıkları bilir, Hız. Peygambere gizemli şeyler hususunda soru sorardı. Şayet Huzeyfe'ye bir şey soracak olursanız o bunu mutlaka bilir" diye cevap vermiştir.⁵⁵

Zehebî, Huzeyfe'nin biyografisini anlatırken "Hız. Peygamberin ashabının güzide simalarındandı ve Sâhibü's-Sır idi." diye bahsetmiştir. Aynı şekilde Hız. Peygamber'in kendisine münafıkların isimlerini sır olarak verdiğini ve gelecekte ümmet hakkında meydana gelecek olayları bildiğini ifade etmiştir.⁵⁶

İmam Nevevî ise Huzeyfe hakkında "Münafıklar konusunda Hız. Peygamber'in sırdaşydı. Münafıkların isimlerini bilen tek kişiydi." diye bahsetmiştir.⁵⁷

Hız. Huzeyfe'nin sır sahibi olarak anılmasına vesile olacak olay ise Tebük Gazvesi'dir. Huzeyfe b. Yemân bu savaşta Hız. Peygambere karşı düzenlenen suikast olayına şahit olmuş ve Hız. Peygambere öldürmeye çalışan kişilere karşı Hız. Peygambere korumaya çalışmıştır. Hız. Peygamber Huzeyfe'ye kendisine suikast düzenleyen münafıkların ve babalarının isimlerini vermiştir.⁵⁸

Rivayet şu şekildedir: Hız. Peygamber Tebük dönüşünde Akabe mevkiindeyken yanında sahabilerden Huzeyfe b. Yemân ve Ammâr b. Yâsir vardı. Ammâr b. Yâsir Hız. Peygamberin bineğinin yularını önden çekiyor, Huzeyfe b. Yemân ise bineğini arkadan sürüyordu. Birden binekleri üzerinde yüzleri maskeli bir grup Hız. Peygamber'e saldırmaya yeltendiler. Hız. Huzeyfe bir yandan Hız. Peygamber'i korumaya çalışıyor diğer yandan

⁵⁴ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, nşr. Heyet (Kâhire: y.y., 2014.) 8/172.

⁵⁵ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 20: 363.

⁵⁶ Zehebî, *Siyeru alâmi'n-nübelâ*, 20: 361.

⁵⁷ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*; 1: 154.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, 7, 453.

“Yüzlerinizi gördüm.” diyerek onları korkutmaya çalışıyordu. Bu grup başarısız olacaklarını anlayınca kaçmaya başladılar. Bu grup kaçınca Hz. Peygamber Huzeyfe’ye: “Bu guruptan hiç kimseyi tanıyor musun?” diye sorunca, Huzeyfe “Hayır, fakat bineklerini tanıyorum.” diye cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Allah bana o münafıkların isimlerini ve babalarının isimlerini bildirdi.” buyurdu ve bu isimleri Huzeyfe’ye sır olarak söyledi.⁵⁹

2.3. Ashabın Münafıklar Hakkında Huzeyfe’ye Sorular Sorması

Sahabe-i kiram Huzeyfe’ye gelir ve münafıklardan olup olmadıklarını sorarlardı. Rivayet edildiğine göre Hz. Ömer’e cenaze namazını kıldırması için bir kişi getirilmişti. Huzeyfe ise yanındaydı ve Hz. Ömer’i uyarmak amacıyla çimdiklemeye başladı. Hz. Ömer verilen mesajı anlayınca cenaze sahiplerine gidip kendi aralarında cenaze namazını kılmalarını istedi. Ardından Hz. Huzeyfe’ye “Ben münafıklardan mıyım?” diye sorunca “Hayır!” diye cevap verdi. Daha sonra Hz. Ömer görevlendirdiği valiler arasında münafık birinin olup olmadığını sorunca Huzeyfe bir kişinin olduğunu söyledi. Bunun üzerine Hz. Ömer bu valiyi tespit etti ve görevden azletti⁶⁰.

Huzeyfe, münafıkların isimlerini bilmesine rağmen toplumun huzuru ve birliği için, fitne ve fesada kapı aralamamak için bu isimleri gizler hiç kimseye söylemezdi. Çünkü Hz. Peygamber de bu kişileri bilmesine rağmen toplumda fitne çıkmaması için ve “Muhammed Müslüman olması için uğraştığı toplumu şimdi ise öldürüyor.” denmemesi için münafıkları toplum içerisinde bilmesine rağmen ifşa etmemiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz rivayette de cenazesi kıldırılmayan o kişinin ailesine ve topluma münafık olduğu söylenmemiştir⁶¹.

Aynı şekilde münafık olduğu için görevden azledilen valinin de toplum için görevden azledildiğinin farkında değildir. Bütün bunlar İslam toplumundaki birliğin sağlanması içindir. Hz. Huzeyfe’nin o münafığın cenazesini kıldırması için Hz. Ömer’i uyarıp çimdiklemesinin sebebi ise bu konuda Kur’an’da münafıkların cenazesinin kılınmayacağına yönelik yasaktır. Nitekim Kur’an da “Onlardan ölen hiçbirine asla namaz kılma ve kabrinin başında durma. Çünkü onlar Allah’ı ve Resulünü inkâr ettiler ve fasık olarak öldüler.”⁶² buyrulmuştur. Bu ayetin nüzul sebebi olarak şu olay

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, 7, 453.

⁶⁰ Zehebî, *Siyeru alâmi’n-nübelâ*, 20: 364; İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb*, 1: 335

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, 23, 123.

⁶² Tevbe, 9/84.

nakledilir: Münafıkların önderi Abdullah b. Übey b. Selül ölünce oğlu Abdullah Hz. Peygamber'e gelerek gömleğini ister ve babasının cenaze namazını kıldırmasını istedi. Hz. Peygamber de münafıkların gönüllerini İslam'a ısındırmak amacıyla Abdullah'ın arzusunu kırmak istemedi ve cenaze namazını kıldırma niyet edince bu ayet nazil oldu⁶³.

Hz. Huzeyfe'nin Hz. Ömer'i uyarmasının sebebi, Kur'an'da yasaklanan bir fiili yapmaktan alıkoymaktır.

2.4. Huzeyfe b. Yemân'ın Münafıkların Cenaze Namazını Kılmaması

Kur'an-ı Kerim'de münafıklara dua edilmemesi ve cenaze namazlarının kılınmaması hususunda Allah'ın açık bir beyanı bulunmaktadır. Yüce Allah "Onların bağışlanması için Allah'a ister dua et ister etme; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları bağışlamayacaktır. Çünkü onlar Allah ve Resulü'nü inkâr etmişlerdir. Allah günaha batmış kimseleri doğru yola iletmez."⁶⁴ buyurarak münafıklar için dua etmeyi ve bağışlanma dilemeyi yasaklamıştır.

Bu yasaklamalardan dolayı Huzeyfe münafıklardan biri öldüğü zaman Allah'ın bu yasağını çiğnemek için cenaze namazına katılmaz, kabri başında durmaz herhangi bir şekilde taziyede bulunmazdı. Sahabe-i kirâm da Hz. Huzeyfe'nin münafıklar hususunda ki bilgisine vakıf oldukları için Huzeyfe'nin katılmadığı cenazelere katılmazdı.

Zeyd b. Vehb'den rivayet edildiğine göre; münafıklardan bir kişi ölmüş Hz. Huzeyfe cenaze namazına katılmamıştı. Hz. Ömer bu durumu fark edince "Bu kişi münafık değil mi?" diye sordu. Huzeyfe "Evet!" deyince Hz. Ömer "Vallahi ben onlardanım değil mi?" diye sorunca Huzeyfe "Hayır onlardan değilsin ama bundan sonra hiç kimse hakkında sana bilgi vermeyeceğim." dedi. Hz. Ömer sürekli Huzeyfe'yi gözetler, bir cenazeye katılmayıp cenaze namazını kılmadığı zaman o da katılmaz ve cenaze namazını kılmazdı.⁶⁵

2.5. Huzeyfe b. Yemân'ın Nifak Tanımlaması ve Nifaktan Sakındırması

Huzeyfe etrafındaki müminleri nifaktan korumak ve onların nifaka düşmelerini önlemek amacıyla nifakı tanımlamış ve nifaktan insanları

⁶³ Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Tefsîr*, thk. Yûsuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998), 1/702.

⁶⁴ Tevbe, 9/80.

⁶⁵ İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstîâb*, 1: 335

sakındırmasıdır. Aşağıda sunacağımız örnekler Hz. Huzeyfe'nin nifak tanımlamasına ve nifaktan insanları sakındırmasına birer örnektir.

Ebû Yahya el-A'rac'dan rivayet edildiğine göre kendisi Hz. Huzeyfe'nin yanında iken ona "nifak nedir" diye soruldu. Huzeyfe ise şöyle cevap verdi: "Müslüman olduğunu söylemene rağmen İslam'ın gerektirdiği şeyleri yapmamandır".⁶⁶

Yine rivayet edildiğine göre Hz. Huzeyfe nifakı şöyle tanımlamıştır: "Nifak dün itiraf ettiğin bir şeyi bugün inkâr etmen ve dün inkâr ettiğin bir şeyi ise bugün itiraf etmendir. Renkten renge girmekten sakın. Çünkü Allah'ın dini tektir."⁶⁷

Rivayet edildiğine göre bir adam insanların konuştuklarını başka kişilere gammazlıyordu. Bu adam bir defasında Hz. Huzeyfe'nin bulunduğu bir ortama uğrayınca bu adamın o kişi olduğu kendisine söylendi. Bunun üzerine Huzeyfe Hz. Peygamber'den işittiği şu hadisi zikretti: "İnsanlar arasında gammazlık yapan cennete giremez."⁶⁸

Yine Hz. Huzeyfe yanında bulunan insanları kararsız bir kişiliğe sahip olmaktan, iki yüzlülükten ve evet efendimci olmaktan sakındırması ve Hz. Peygamberden şu rivayeti nakletmiştir: "Sakın sizden kimse kararsız olup da: 'Ben insanlarla beraberim, eğer insanlar iyilik yaparsa ben de iyilik yaparım, kötülük yaparsa ben de kötülük yaparım.' demesin. Aksine, nefsinizi sabit tutun, insanlar iyilik yaptı mı siz de iyilik yapın, kötülük yaparsa kötülüklerinden uzak durun."⁶⁹

⁶⁶ Zehebî, *Siyeru al-lâmi'n-nübelâ*, 20: 365; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 281-282

⁶⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, Thk. Heyet (Kahire: y.y., 1435/2015.), 9/110.

⁶⁸ Müslim, *İman*, 169; Ebû Dâvûd, *Edeb*, 38

⁶⁹ Tirmizî, *Birr*, 63.

Sonuç

Bu çalışmamızda ashabın önemli isimlerinden Huzeyfe b. Yemân'ın Hz. Peygamber ile sırdaşlığını ve münafıkları bilme meselesini ele aldık. Huzeyfe b. Yemân Medine'de doğmuş ve babasıyla birlikte Mekke'de bulunan Hz. Peygamber'in yanına gelerek İslam'ı kabul etmiş bir şahsiyettir.

Uhud Savaşı'nda babasını yanlışlıkla öldüren kişileri affederek göstermiş olduğu alicenaplık, hendek savaşında göstermiş olduğu cesaret, Tebük Savaşı'nda münafıkların Hz. Peygamber'e karşı planladıkları suikast girişiminde Hz. Peygamber'i canı pahasına koruması gibi hususlar bu sahabinin değerine değer katmıştır. Hz. Peygamber Tebük'te kendisine karşı planlanan suikast girişiminden sonra bu suikast planına katılan münafıkların isimlerini Huzeyfe'ye sır olarak vermiş, toplum huzurunun bozulmaması için bu isimleri ifşa etmemesini işaret etmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Huzeyfe bu isimleri kimseye söylememiş ve toplumun huzurunu bozmamak için sadece birtakım imalarda bulunmuştur. Ashab-ı kirâm özellikle de Hz. Ömer Huzeyfe'yi daima gözetlemiş ve onun bulunmadığı cenaze namazlarında bulunmamaya özen göstermiştir. Hz. Ömer Huzeyfe'ye kendisinin münafıklardan olup olmadığını sürekli sormuş ve kendisinin onlardan olmadığını öğrendiği zaman rahatlamıştır. Yine Hz. Ömer valilerinden münafık olup olmadığını sorduğunda isim olarak olmasa da valilerinden birinin münafık olduğunu öğrenmiş ve kendi tespitiyle o valiyi azletmiştir.

Huzeyfe b. Yemân'ın münafıklar hususundaki bilgi sınırı ise İslam bilginleri tarafından tartışılmıştır. Kimi İslam bilginleri Huzeyfe'nin bilgisini Tebük'te Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunan ve farklı rivayetlere göre on iki, on üç veya on dört kişi ile sınırlanmışlardır. Bu görüşü benimseyen İslam bilginleri daha sonraki dönemlerde Huzeyfe'nin bu kişilerin özelliklerinden yola çıkarak diğer münafıkları tespit ettiğini söylemişlerdir.

Diğer bir görüş ise Hz. Peygamber'in Huzeyfe'ye tüm münafıkların isimlerini verdiği'dir. Yalnız bu görüş pek isabetli değildir. Nitekim Huzeyfe'nin daha sonraki dönemlerde Hz. Peygamber'e suikast girişiminde bulunanlardan sadece dördünün hayatta olduğunu diğerlerinin ise öldüğünü söylemesi münafıklar hususundaki bilgisinin sadece bu kişilerle sınırlı olduğu izlenimini vermiştir. Bununla birlikte Huzeyfe'nin keskin zekâsı, derin feraseti ile bu münafıkların birtakım hasletlerinden ve özelliklerinden yola çıkarak zihinde bir münafık profili oluşturduğu ve bu profilden

hareketle hakiki manada iman eden kişilerle sadece dilleriyle iman eden kişileri temyiz edebildiğini söyleyebiliriz.

Burada konunun özü ve ana fikri Huzeyfe'nin kaç münafığın ismini bilip bilmediği değil Hz. Peygamber ile sırdaş olma mertebesine nasıl erdiği'dir. Nitekim Huzeyfe bu şerefe Hz. Peygambere olan engin muhabbeti, derin saygısı ve gönül bağlarının sağlamlığı ile ulaşmıştır.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *el-Musannef*, Nşr. Heyet Kahire: y.y., 1435/2015.
- Ahmed. Hanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Musned* (nşr. Heyet), Cem'iyetu'l-Meknez, 1431/2010.
- Başaran, Selman. "Huzeyfe B. Yemân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. 1 Cilt. Kahire: el-Heyetül-Mısriyye'l-Amme Lil-Kuttâb, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-, Şuayb el-Arnâvût v.dğr. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmi u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar* (nşr. Muhammed Zuheyr en-Nâsır), Dâru Tavkı'n-Necât, Beyrut 1422
- Cürcânî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî. *Kitâbu't-tarîfât*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. Thk. Servet Ukkâşe. 2. Bs, 1 Cilt. Kahire: el-Heyetül-Mısriyye'l-Amme Lil-Kuttâb, 1992.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. Thk. Âdil Muhammed, Ammâr Abbâs. 8 cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2005

- Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Matbaatü's-Saâde, 1974.
- Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî. *el-Müstedrek*. Thk. Heyet. 8 Cilt. Dâru't-Te'sîl, Kahire 1435/2014.
- Hâtib el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târihu Bağdad*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, t.y.
- Himyerî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakâ-İbrahim el-Ebyârî- ve Abdülhafiz Şalbî. 2 Cilt. Mısır, t.y.
- İbn Abdülber en-Nemerî. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Thk. Ali Muhammed Becavî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-ceyl, t.y.
- İbnü'l-Esîr, İzzeddin İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahabe*. Thk. Ali Muavved - ve Âdil Mevcud. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 18 Cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed- ve Ali Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Darul-Kütübil-İlmiyye, t.y.
- Başaran, Selman. "Huzeyfe B. Yemân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. 1 Cilt. Kahire: el-Heyetül-Mısriyye'l-Amme Lil-Kuttâb, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-arab*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-, Şuayb el-Arnâvût v.dğr. *Siyeru a lâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- İbnu Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Ali İbnu Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1993.
- İbn Sa'd Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y.
- Karan, Cuma. *Bedir Meydan Muharebesi*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf . *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.y.
- Müslim, Ebû'l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbüri, *el-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtasar bi Nakli'l-Adl ani'l-Adl ilâ Resûlillâh* (nşr. Heyet), Dâru't-Teşîl, Kahire 1435/2014.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tefsîr*. Thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. 4 Cilt. Beyrut: Darul-Kütübil-İlmiyye, t.y.
- Nümeyrî, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîneti'l-münevvere*. Thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde, t.y.
- Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi-ğarîbi'l-kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. 2. Bs, 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-türâs, 1967.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Başaran, Selman. "Huzeyfe B. Yemân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/434-435. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.

- Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. 1 Cilt. Kahire: el-Heyetül-Mısriyye'l-Amme Lil-Kuttâb, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-arab*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Yûsuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelim et-Tayyib, 1998.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-. *el-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-A'lemî, 3. Basım, 1989.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-, Şuayb el-Arnâvût v.dğr. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Yiğit, İsmail. "Tebük Gazvesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40: 228-230. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru alâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvût ve dğr. 3. Bs, 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran

NAHİV İLMİ VE KUR'ÂN-I KERİM TEFSİRİ İLE İLİŞKİSİ
The Syntax and its Relationship to the Interpretation of the Holy Quran

Muna HAJ SALEH

Öğretim Görevlisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Ana Bilim Dalı. Çorum / Türkiye.
Lecturer, Hitit University, Faculty of Divinity, Department of Arabic
Language and Rhetoric.
Çorum / Turkey.
munahajsaleh@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5211-5112

Mustafa KARA

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim
Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı. Samsun / Türkiye.
Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of
Quran Reading and Recitation Science.
Samsun / Turkey.
mustafakara@omu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5497-1131

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Nisan / 29 April 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Muna Haj Saleh - Mustafa Kara, "Nahiv İlmi ve Kur'ân-ı Kerim Tefsiri ile İlişkisi", Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (Yaz 2022): 115-134 , doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1111175

علم النحو ومدى علاقته بتفسير القرآن الكريم

ملخص

موضوع البحث هو الحديث عن الصلة بين علم النحو والإعراب وبين تفسير القرآن الكريم. وقد أَلَفَ الكثير من العلماء القدامى والمحدثين كتبًا حول العلاقة بين علم النحو ومعاني القرآن الكريم، والذي كان هدفها فهم كتاب الله، وإزالة ما ورد في بعض آياته من غموض وإشكال، وكان لهذه الكتب دورٌ في ظهور التفسير بالرأي. كما تأثر بذلك المحدثون من العلماء.

وهنا تبرز أهمية الموضوع في أنّ للنحو دورًا في إثراء المعاني التفسيرية وتنوعها في الآية الواحدة.

فما مدى علاقة علم النحو بتفسير القرآن؟ وهل للنحويين دورٌ في تعدّد معاني القرآن الكريم؟ وهل اهتمّ المفسرون القداماء بعلم النحو؟ وأي نوعٍ من أنواع التفسير كان لعلم النحو دورٌ فيه أكثر من غيره؟ وما مدى تأثير علم النحو في ظهور التفسير بالرأي؟ وما أهمية علم النحو للمفسرين والدارسين لعلم التفسير؟ سيتمّ مناقشة هذه الأسئلة من خلال هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، علم النحو، التفسير بالمأثور، التفسير بالرأي، الإعراب.

Öz

Bu araştırmada Nahiv ve İ'râb ilmi ile Kur'ân'ın tefsiri arasındaki ilişki konu edilmiştir. Pek çok ilk ve son dönem âlimi, Nahiv ilmi ile Kur'ân'ın anlamları arasındaki ilişki üzerine kitaplar yazmıştır. Bu eserlerin amacı, Allah'ın kitabını anlamak ve bazı âyetlerinde bulunan belirsizlik ve karışıklığı gidermektir. Bu kitaplar dirayet tefsirinin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamıştır. Son dönem âlimler de bundan etkilenmiştir. Burada konunun önemi, nahvin tek bir âyette tefsir anlamlarını zenginleştirmede ve çeşitlendirmede rol oynamasında ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada "Kur'ân tefsiri ile nahiv ilmi arasındaki ilişki nedir? Kur'ân-ı Kerim'in çoklu anlamlarında nahivcilerin rolü var mıdır? Eski müfessirler nahiv ilmine ilgi göstermişler midir? Nahiv ilmi hangi tefsir çeşidinde diğerlerinden daha fazla rol oynamıştır? Dirâyet tefsirinin ortaya çıkmasında nahiv ilminin etkisi nedir? Müfessirler ve tefsir ilmini okuyanlar için nahiv ilminin önemi nedir?" soruları tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Nahiv İlmi, Rivâyet Tefsiri, Dirâyet Tefsiri, İ'râb.

Abstract

The topic of the research is to talk about the relationship between the syntax, parsing and the interpretation of the holy Qur'an. Many ancient scholars and modernists wrote books on the relationship between the syntax and the meanings of the Holy Qur'an, which aimed to understand the book of God and to remove the ambiguity and confusion contained in some of its verses, and these books had a role in the emergence of interpretation by opinion. The modern scholars were also influenced by that. At this point, the importance of the topic is well highlighted in that the syntax has a role in enriching interpretive meanings (Tafsir or exegesis) and their diversity in one verse. How is grammar and syntax related to the interpretation of the Quran? Do linguists

play a role in the multiplicity of meanings of the Holy Quran? Did the ancient interpreters have regard for grammar? In What kind of interpretation (Tafsir) did syntax and grammar play the most role? How much does syntax affect the emergence of opinion interpretation (dogmatic type of Tafsir) ? What is the importance of grammar and syntax for Students of the science of Tafsir? These questions will be discussed through this study.

Keywords: Tafsir, Syntax, Tafsir bi'-ma'thur (lit. received tafsir), Tafsir bi'r-ra'y (lit. tafsir by opinion), 'I'rāb.

المقدمة

ظهر علم النحو في بداية العصر الإسلامي، وكان ذلك لصيانة اللغة العربية وحماتها من الأخطاء التي نتجت عن اختلاط العرب بغيرهم من الأعاجم، وانتشار اللحن بعد الفتوحات الإسلامية، وقد ألف الكثير من العلماء حوله، وقدموا للمفسرين مادة واسعة أعانتهم على توضيح ألفاظ القرآن الكريم ومعاني آياته، فما هو علم النحو والإعراب؟ وكيف نشأ؟ وما مدى ارتباطه بتفسير القرآن الكريم؟ وماهي كتب النحو التي خدمت المفسرين في إزالة الغموض والإشكالات التي يواجهونها في تفسير القرآن الكريم؟ وما علاقة كتب معاني القرآن وكتب الإعراب بتفسير القرآن الكريم؟ وأي نوع من التفاسير اعتمد على علم النحو في توضيح معاني القرآن الكريم؟ قبل الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تعريف القرآن الكريم.

1. تعريف القرآن الكريم

عرّف الإمام الشريف الجرجاني (ت. 1413/816) القرآن الكريم فقال: "القرآن: هو المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلًا متواترًا بلا شبهة"¹.

وسُيِّدُ في دراسة العلاقة بين علم النحو والتفسير بتعريف علم النحو، والحديث عن نشأته وارتباطه بالقرآن الكريم.

2. التعريف بعلم النحو

من معاني النحو (القصد والطريق)²، وقد أخذت من القول الذي ورد عن علي (كرم الله وجهه) لأبي الأسود الدؤلي: "ما أحسن هذا النحو الذي قد نحوت"³، وفي تعريف لابن جني (ت. 1002/392) هو: "انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره... ليلحق من ليس من أهل العربية بأهلها من الفصاحة فينطق بها..."⁴.

يُستخلص من تلك التعاريف أن علم النحو هو العلم الذي يقيس صحة الكلام بدقة، وهو الأداة التي نفهم بواسطتها التراكيب، ونقوم بتحليلها، ويعتبر أساسًا في تكوين التراكيب الصحيحة، وذلك من خلال الربط السليم للكلمات، والابتعاد عن الأساليب غير الفصيحة، كما يُعتبر أيضًا من أهم علوم اللغة وذلك لأنَّ جميع علوم اللسان العربي مبنية عليه⁵.
وبهذا المعنى نفهم حديث النبي (صلى الله عليه وسلم): "أعربوا القرآن والتمسوا غرابته"⁶، ومن ذلك يظهر علو مكانة علم النحو وأهميته.

3. نشأة علم النحو

تعددت الروايات حول نشأة علم النحو، ولكنها اشتركت جميعها في أمرين: اللحن وشيوعه بسبب انتشار الإسلام، وزيادة رقعته، حيث دخل فيه الناس بكافة أجناسهم، مما سبب اختلاط الألسنة وانتشار ظاهرة اللحن التي باتت خطرًا على تلاوة القرآن وفهم معانيه⁷، وقد وردت عدة روايات حول هذا الأمر منها: "وسبب وضع علي رضي الله عنه لهذا العلم، ما روى أبو الأسود قال: دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه فوجدت في يده رقعة، فقلت: ما هذه يا أمير المؤمنين؟ فقال: إني تأملت كلام الناس فوجدته قد فُسدَ بمخالطة هذه الحمراء - يعني الأعاجم - فأردت أن أضع لهم شيئًا يرجعون إليه، ويعتمدون عليه"⁸، كما وردت غيرها من الروايات التي كانت سببًا في نشأة علم النحو والذي كان من أهم أسبابه؛ انتشار اللحن والتحريف.

¹ السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، التعريفات (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، 1938)، 152.

² أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ت.)، "نحا"، 309/15.

³ محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة (مصر: مطبعة السعادة، د.ت.)، 24.

⁴ ابن جني، الخصائص، مح. محمد علي النجار (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، د.ت.)، 34/1.

⁵ إبراهيم عبد الله رفيده، النحو وكتب التفسير (ليبيا / مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1990)، 52-51/1.

⁶ أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، مح. مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 477/2 (رقم الحديث: 3644).

⁷ رفيده، النحو وكتب التفسير، 43-41/1.

⁸ أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأتباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 2003)، 14.

وتشير أكثر الروايات بأبى أبا الأسود الدؤلي أول من أسس علم النحو، ومن ذلك قول "ابن سلام الجُمحي (ت. 846/231)": "أول من أسس العربية، وفتح بابها، وأنجح سبيلها، ووضع قياسها، أبو الأسود الدؤلي".⁹ ومنذ بداية نشأته لم يطلق عليه كلمة نحو، ويدل على ذلك قول الطنطاوي: "فالتسمية بالنحو بعد عصره إلا أنها لم تتجاوز الطبقة الثانية فقد اشتهرت عنها مؤلفات أفسمت بأنها نحوية وصرح فيها باسم النحو".¹⁰

هذا عن نشأته وتسميته، فما علاقته بالقرآن الكريم؟ وما مدى ارتباطه به؟

4. ارتباط علم النحو بالقرآن الكريم

تعود نشأة علم النحو إلى الخوف الذي شعر به المسلمون اتجاه تأثير التحريف واللحن على القرآن الكريم.¹¹ أما بالنسبة لعلاقة النحو بالقرآن العظيم؛ فإن من أولويات وأهم أهداف علم النحو فهم القرآن الكريم وتحديد معانيه،¹² وقد كان للنحاة دور كبير في خدمة القرآن الكريم ونصوصه؛ لإظهار مواطن الإعجاز فيه، وقد ربط أحمد سوسة (ت. 1982/1402) بين إتقان اللغة العربية ومدى إدراك مكانة القرآن الكريم.¹³ وإن من واجبات المفسر معرفة علم النحو لإظهار الأغراض الكامنة في معاني آيات القرآن الكريم، وبدون علم النحو قد يتعد المفسر عن المعنى الصحيح للآيات الكريمة.¹⁴ وقد كان الإمام بعلم النحو من الشروط التي وضعها السيوطي (ت. 1505/911) على المفسر.¹⁵

ومما يلاحظ بأبى العلماء عندما أرادوا أن يضعوا أسس هذا العلم اعتمدوا فيه على القرآن الكريم، فكان المؤسس الأول لعلم النحو الذي أشارت إليه أغلب الروايات (أبو الأسود الدؤلي) الذي قام بتنقيط القرآن الكريم¹⁶ وقد طوّر الخليل بن أحمد (ت. 791/175) هذا الأمر فابتكر الحركات (الكسرة والضمة والفتحة)،¹⁷ وقد اعتمد كليهما في عمله على القرآن الكريم.

كل ما سبق يدل على أنه أصبح للنحو دور في كتب علوم الشريعة ومنها كتب التفسير وذلك بعد انتشار اللحن وفساد الألسنة، حيث كثرت العلوم اللسانية، لتتوهم الألسنة.

فما هو علم التفسير؟ وماهي أنواعه؟ وهل لعلم النحو دور فيها؟ وما هو هذا الدور؟ قبل الإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تعريف التفسير وأقسامه.

5. تعريف التفسير

5.1. التفسير لغة

القَسْرُ يعني البيان، وكشف المغطى، ومنه يأتي معنى التفسير وهو: "كشف المراد عن اللفظ المشكل"¹⁸. كما ورد: (ولا يأتونك بمثلٍ إلا جنتاك بالحقِّ وأحسن تفسيراً)¹⁹ أي بيانياً.²⁰

5.2. التفسير اصطلاحاً

⁹ محمد بن سلام الجُمحي، طبقات فحول الشعراء (جدة: دار المدني، د.ت)، 12/1.

¹⁰ الطنطاوي، نشأة النحو، 24.

¹¹ عبده الراجحي، النحو العربي والدرس الحديث (بيروت: دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، 1979)، 11؛ مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005)، 87.

¹² ابن العماد عبد الحلي بن أحمد بن محمد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مح. محمود الأرنؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، 407/2.

¹³ أحمد بن نسيم بن سوسة، في طريقتي إلى الإسلام (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006)، 113.

¹⁴ عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، مح. عبد الحميد هندواي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 344.

¹⁵ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 195/4.

¹⁶ أبو سعيد السيرافي، الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي، أخبار النحويين البصريين، مح. طه الزيني - محمد عبد المنعم خفاجي (القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، 1966)، 13.

¹⁷ رفيدة، النحو وكتب التفسير، 39/1.

¹⁸ ابن منظور، "فسر"، 54/9.

¹⁹ الفرقان 33/25.

²⁰ جلال الدين الحلبي - جلال الدين السيوطي، تفسير الجلالين، مح. فخر الدين قباوة (القاهرة، دار الحديث، 2008)، 474.

عزف "أبو حيان" التفسير: "علمٌ يُبْحَثُ فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التي تُحْمَلُ عليها حال التركيب وتتمت ذلك".²¹

وأما محمد عاشور (ت. 1973/1394) فقد أكتفى في تعريفه بأنَّ التفسير هو توضيحُ لمعاني ألفاظ القرآن الكريم فعرفه بقوله: "اسمٌ للعلمِ الباحثِ عن بيانِ معاني ألفاظ القرآن، وما يُستفادُ منها، باختصارٍ، أو توسعٍ".²² وعرفه مساعد الطيار بقوله: "التفسير بيان القرآن الكريم".²³

والتعريف الذي يناسب هذا البحث فيمكن القول بأنَّ تعريف محمد عاشور هو الأقرب.

وبحسب المصادر التي اعتمدها العلماء في تفاسيرهم فقد ظهر نوعان من التفسير.

6. أقسام التفسير

يُقسم التفسير إلى قسمين:

6.1 التفسير بالمأثور

هو التفسير الذي يكون اعتماده على كتاب الله، وكذلك على السنة الشريفة، بالإضافة إلى أقوال كَلْبٍ من الصحابة والتابعين.²⁴

6.1.1 أهم التفاسير التابعة لهذا النوع من التفسير

"جامع البيان في تفسير القرآن" للطبري (ت. 923/310)؛ وتفسير "الكشف والبيان في تفسير القرآن" للثعلبي (ت. 1035/427)؛ و"معالم التنزيل" للبخاري (ت. 1122/516)؛ و"تفسير القرآن العظيم" لابن كثير (ت. 1373/774)؛ وكتاب "الدر المنثور في التفسير بالمأثور" للسيوطي.

وقد لوحظ في تفسير الطبري والثعلبي وتفسير ابن كثير، بأنهم يحتويون على كثير من الترجيحات التي كانت معتمدة على الاجتهاد والرأي بالرغم من أنهم يُعتبرون من التفاسير بالمأثور؛ كما تميز تفسير الثعلبي بتعرضه للمسائل النحوية وخوضه فيها بتوسع.²⁵

6.2 التفسير بالرأي

هو التفسير الذي يكون اعتماده على إعمال العقل حين يفسر الآيات الكريمة للقرآن الكريم، ويوضحها، وذلك من خلال النظر إلى الأدلة، ثم الاستنباط، بشرط ألا يعارض العقل النقل الشرعي واتباعه،²⁶ ولا يتاح هذا النوع من التفسير إلا لمن توافرت به شروط معينة متعلقة ببعض أوصافه، وبمنهجه، وبطريقته، ومنها: أن يعتمد الصحيح من النقل الشرعي، وأن يختار الإعراب الذي يوافق الأثر الصحيح لللفظ قد تعددت وجوه الإعراب له، وغيرها من الشروط.²⁷

6.2.1 أهم التفاسير التابعة لهذا النوع

²¹ أبو حيان، البحر المحيط، 26/1.

²² محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997)، 11/1.

²³ مساعد بن سليمان الطيار، التفسير اللغوي (الدمام: دار ابن الجوزي، 1997)، 32.

²⁴ فهد الرومي، اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر (السعودية: رئاسة إدارات البحوث العلمية، د.ت)، 542/2؛ محمد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره (بيروت: دار مؤسسة الرسالة، 2000)، 260.

²⁵ الحسن، المنار في علوم القرآن، 260؛ عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله الوهبي، "التفسير بالأثر والرأي وأشهر كتب التفسير فيهم"، مجلة البحوث الإسلامية 7 (كانون الثاني 2007)، 212-221.

²⁶ فهد بن مبارك بن عبد الله الوهبي، "التفسير بالرأي مفهومه والشبهات المثارة حوله (دراسة على كتاب مناهج التفسير الإسلامي لجولد تسيهر)"، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية (2016)، 22-23.

²⁷ طاهر يعقوب، "التفسير بالرأي مكانته العلمية وأنواعه"، مجلة باكستان للبحوث الإسلامية 1/17 (حزيران 2016)، 384-385.

"الكشاف" للزمخشري (ت. 1144/538)²⁸، ويحتوي تفسيره على آراء نحوية، يقارنها أحياناً بآراء النحاة، كما له آراء نحوية تفرد بها،²⁹ و"مفاتيح الغيب" لفخر الدين الرازي (ت. 1210/606)، وفيه يذكر وجوه القراءات والإعراب،³⁰ و"الجامع لأحكام القرآن للقرطبي"؛³¹ وتفسير "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" للبيضاوي (ت. 1286/685)،³² وتفسير "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" لأبي البركات النسفي (ت. 1310 / 710)،³³ وكذلك تفسير "إرشاد العقل السليم" لأبي السعود (ت. 1574/982)³⁴ وتفسير "البحر المحيط" لأبي حيان (ت. 1344/745).³⁵ وتفسير "فتح القدير" للشوكاني (ت. 1834/1250)،³⁶ ومن هذه التفاسير "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني" للآلوسي (ت. 1854/1270).³⁷

هذه بعض التفاسير التي ألفها العلماء لنوعي التفسير، فهل اعتمد هؤلاء العلماء في تفسيرهم آيات القرآن الكريم على علم النحو؟ وأي نوع من التفسير كان لعلم النحو دورٌ فيه أكثر من غيره؟

6.3. دور علم النحو في كتب التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي

بالمقارنة بين كتب "التفسير بالمأثور" وكتب "التفسير بالرأي" من ناحية دور علم النحو فيها فقد لوحظ قلة استخدامه في التفسير بالمأثور، ولكن لا يمكن إلغاء الحاجة إليه؛ فتفسير ابن جرير الطبري (ت. 923/310) الذي يُعتبر من أجل التفاسير بالمأثور³⁸ قد ذكر الإعراب والاستنباط، ورتج بعض الوجوه الاعرابية على غيرها.³⁹

بينما يُلاحظ ظهور أهمية علم النحو من خلال التفسير بالرأي، ومن ذلك ما ورد عن "ابن خلدون": "والصنف الآخر من التفسير، وهو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب"⁴⁰، ويشترط العلماء للمفسر في هذا النوع من التفسير معرفته بعلم النحو، وذلك لأن اختلاف الإعراب يغيّر المعنى.⁴¹

وقد كان للنحاة دورٌ كبيرٌ في ظهور التفسير بالرأي، وذلك من خلال ما قدموا في كتب النحو والاحتجاج ومعاني القرآن من تحليل لآيات القرآن الكريم الذي مكّن علماء التفسير من التفسير العقلي، وأدى اجتماع التفسير اللغوي والتفسير المأثور إلى نشأة التفسير بالرأي.⁴²

فعلم النحو على ما سبق يعتبر من المصادر المهمة للتفسير، حتى أن بعض النحويين واللغويين اختصوا بتأليف كتب تتحدث عن لغة القرآن، وإظهار وجوه إعراب كلماته وآياته، فما هي هذه الكتب وما علاقتها بكتب التفسير؟ وهل أضافت إلى معاني وتفسير القرآن الكريم شيئاً جديداً؟

²⁸ أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأماويل في وجوه التأويل (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 29/1.

²⁹ محمد سعد محمد أحمد، آراء الزمخشري النحوية في تفسيره المعروف بالكشاف (الخرطوم: جامعة الخرطوم، كلية الدراسات العليا، رسالة دكتوراه، 2007)، 27.

³⁰ الوهبي، "التفسير بالمأثور والرأي"، 223.

³¹ منفي علوان الزيدي، مختصر عن الجانب اللغوي عند الإمام القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن (دم. د.ن.، 2008)، 32-36.

³² ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن علي البيضاوي، "المقدمة" أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، 5.

³³ منيع عبد الحليم محمود، مناهج المفسرين (القاهرة: دار الكتاب المصري، د.ت.)، 217.

³⁴ القاضي أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي الحنفي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2001)، 244/1.

³⁵ أبو حيان، البحر المحيط، 12/1؛ الحسن، المنار في علوم القرآن، 284.

³⁶ الوهبي، "التفسير بالمأثور والرأي"، 212-221.

³⁷ الوهبي، "التفسير بالمأثور والرأي"، 231.

³⁸ محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن (مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.)، 31/1.

³⁹ محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، مح. محمود محمد شاكر (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، 181-180/1، 352-351/3، 287/4-288.

الزرقاني، مناهل العرفان، 31/1.

⁴⁰ ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة (بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، د.ت.)، 503-504.

⁴¹ السيوطي، الإتيان 309/2؛ الزرقاني، مناهل العرفان، 51/2.

⁴² رفيدة، النحو وكتب التفسير، 9/1.

7. كتب المعاني والإعراب وعلاقتها بتفسير القرآن الكريم

إنَّ الذي يربط بين ما يسمى بعلم المعاني والإعراب وبين التفسير؛ يتمثل في الإبانة عن مفردات القرآن الكريم من جهة المعنى ومن جهة الإعراب. فما تعريفها؟ وماهي أهم الكتب التي أُلِّفَتْ حولها؟ وماذا أفادت كتب التفسير؟ وللإجابة عن الأسئلة سيكون البدء بالحديث عن الهدف من تأليف كتب المعاني والإعراب.

7.1. كتب علم المعاني

اتجه مؤلفو هذا النوع من الكتب في التفسير إلى الاستعانة بالجانب النحوي وبيان وجوه إعراب آياته، ويعتبر نموذجاً مُصغراً لكتب التفسير.⁴³ ومحورها الحديث عن لغة القرآن الكريم، ويُلاحظ أنَّ الطابع النحوي غالبٌ عليها.⁴⁴

ولابد من الإشارة هنا إلى التفريق بين كتب معاني القرآن وعلم المعاني التابع لعلم البلاغة؛ فكتب معاني القرآن ظهرت قبل علم المعاني، وهي من علوم القرآن الكريم، أما علم المعاني الذي أسسه الإمام عبد القاهر الجرجاني فقد ظهر في مرحلة لاحقة؛ وهو أحد العلوم المختصة باللغة العربية حيث يُعتبر قسماً من أقسام البلاغة (المعاني والبيان والبدعي).⁴⁵

7.1.1. أهم ما كُتِبَ حول معاني القرآن الكريم

ظهرت هذه الكتب في القرن الأول الهجري، واستمرت إلى عصرنا الحالي، ومن أهمها:

"معاني القرآن" للمؤلف واصل بن عطاء (ت. 748/131)،⁴⁶ وصنف كتاب "الغريب في القرآن" أبان بن تغلب بن رباح (ت. 758/141)،⁴⁷ وكتاب "معاني القرآن، للمؤلف أبي جعفر الرؤاسي الكوفي (ت. 803/187)⁴⁸ وألف الكسائي كتاباً باسم "معاني القرآن".⁴⁹

وفي القرن الثاني الهجري: أبو زكريا الفراء (ت. 822/207) في كتابه "معاني القرآن"⁵⁰ ومنهم أيضاً: "أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت. 824/209)" الذي ألف كتاب "مجاز القرآن"،⁵¹ وكذلك أبو علي قطرب (ت. 825/210) في كتابه "معاني القرآن"،⁵² وفي القرن الثالث: أبو إسحاق الزجاج (ت. 923/311) الذي ألف كتاباً عرف باسمه فيقال عنه "صاحب كتاب معاني القرآن" نسبة إلى كتابه "معاني القرآن" الذي اشتهر به، وما يزال مخطوطاً.⁵³

أما في القرن الرابع فقد ألف مكي بن أبي طالب (ت. 1045/437) أكثر من كتاب حول معاني القرآن،⁵⁴ ومنها "مشكل معاني القرآن".

⁴³ عبد الرحيم الإسماعيلي، معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء سياقه المعرفي وخطابه اللغوي (القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 2019)، 23.

⁴⁴ ربيعة، النحو وكتب التفسير، 1/111.

⁴⁵ إياد سعيد رجب بظاظو، الزجاج وجهوده البلاغية في ضوء كتابه معاني القرآن وإعرابه (غزة: الجامعة الإسلامية، قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير؛ 2010)، 9.

⁴⁶ أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدياء: لرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، مح. إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 295/6؛ شمس الدين محمد بن علي بن أحمد الداودي، طبقات المفسرين، مح. علي محمد عمر (القاهرة: مطبعة الاستقلال الكبرى، 1972)، 356/2.

⁴⁷ ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 38/1؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1964)، 404/1.

⁴⁸ السيوطي، بغية الوعاة، 404/1.

⁴⁹ ابن النديم، الفهرست، ابن النديم محمد بن إسحاق بن محمد الواثق، الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1997)، 53.

⁵⁰ ابن النديم، فهرست، 53؛ الإسماعيلي، معاني القرآن سياقه المعرفي وخطابه اللغوي، 19-20.

⁵¹ أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي البصري، "مقدمة"، مجاز القرآن، مح. محمد فؤاد سزكين (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1962)، 19/1.

⁵² ابن النديم، الفهرست، 53.

⁵³ ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 63/1.

⁵⁴ جمال الدين القفطي، إنباء الرواة على أنباء النحاة، مح. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مطبعة دار الكتاب المصرية، د.ت.)، 315/3.

ومن القرن الخامس ألف نجم الدين النيسابوري (ت. 1158/553) كتاباً باسم "إيجاز البيان في معاني القرآن".⁵⁵

هذه بعض المؤلفات التي دُرِّبَتْ في الكتب حتى القرن الخامس الهجري واستمر التأليف في هذا العلم حتى عصرنا الحاضر، ومن أبداع في ربط معاني النحو بالقرآن في عصرنا الحالي الكاتب (فاضل صالح السامرائي) من خلال كتابه "معاني النحو"، حيث اعتبر دراسة علم النحو معتمداً على المعنى أمراً مهتماً وأساسياً، ويرأيه أن الأوجه النحوية متعددة الدلالة ولا يمكن أن نحصل على معنى واحد من تعبيرين مختلفين إلا إذا كان سبب ذلك اختلاف اللغات.

وقد اتخذ القرآن الكريم مصدراً أساسياً لبحنه، وقد نظر في الفروق التعبيرية، وناقشها حسب السياق الذي وردت فيه، ثم نظر إلى ما أوردته كتب النحو واللغة والبلاغة وعلوم القرآن والتفسير، ليتوصل إلى نتيجة قد توافقت أو يأتي بتحليل جديد مناسب للمعنى بعد مناقشة ما ورد حول ما يتحدث عنه، ومن خلال عرض بعض الأمثلة من كتابه يظهر مدى ارتباط النحو بتفسير القرآن الكريم كما وردت في كتب معاني القرآن أو النحو، حسب آراء القدماء والمحدثين، وسيتم إيراد بعض الأمثلة من كتابه لهذا الغرض.

7.1.1.1. أمثلة حول علاقة النحو بالتفسير من كتاب (معاني النحو) للسامرائي

ناقش فيه موضوع (الخبر النائب مناب الفعل) حيث أجرى مقارنة بين جملتين: "صبراً جميلاً" و "صبرٌ جميلٌ"؛ إجابته حول التساؤل عن سبب العدول بالمصدر من النصب إلى الرفع، وعن المعنى الذي يفيدنا بهذا التغيير؛ بقوله: "... أي عدل بما من النصب إلى الرفع للدلالة على الثبوت والدوام... غير أن المعنى العام واحد، وهو الأمر بالصبر والطاعة".⁵⁶ فالرفع للدلالة على الثبوت والنصب للدلالة على التجدد، واستشهد بآية من القرآن الكريم: (فصبرٌ جميلٌ والله المستعان على ما تصفون)،⁵⁷ وما ذكره حول معناها قوله: "أي فلأصبر صبراً جميلاً، قالها بالرفع، ولم يقل صبراً جميلاً بالنصب؛ لأنه أراد الدلالة على الثبات والدوام، أي صبر دائم ثابت لا صبرٌ موقوت... وهذا المعنى لا يكون في النصب".⁵⁸ واستشهد برأي سيبويه في هذا الموضوع والذي يقول فيه: "وأما الرفع فعلى أنه جعل ذلك أمراً ثابتاً"،⁵⁹، ولكن عارضه برأيه في موضع آخر وذلك حين ذكر رأي سيبويه حول قول الشاعر:

"يشكو إليّ جملي طول السرى صبرٌ جميلٌ فكلانا مبتلى"⁶⁰

فقال سيبويه: "والنصب أكثر وأجود لأنه يأمره، ومثل الرفع (فصبرٌ جميلٌ والله المستعان) كأنه يقول الأمر صبر جميل".⁶¹

قال السامرائي في ذلك: "ولست أذهب إلى ما ذهب إليه سيبويه في أن النصب أكثر وأجود، وإنما هو أمرٌ يعود إلى المعنى، فإن أراد الحدوث نصبه، وإن أراد الثبوت رفع كما علمت، وكما ذكر سيبويه نفسه في أكثر من مناسبة"⁶²، كما استشهد بما جاء في (التصريح): "وأمرى سمع وطاعة، وأصل هذه المصادر النصب بفعل محذوف وجوباً"⁶³ ثم تابع قوله "ولكنهم قصدوا الثبوت والدوام، ورفعوها وجعلوها أخباراً عن مُبتدئات محذوفة وجوباً حملاً للرفع على النصب"⁶⁴؛ وبالمقابل فقد جاء بمثال عن مجيء المصدر منصوباً في آية أخرى وذلك عندما أريد بالمعنى التوقيت وعدم الثبات في قوله تعالى: "فإذا لقيتم الذين كفروا فصرّوهم الرقاب"،⁶⁵ يقول في ذلك السامرائي: "ولم يقل:

⁵⁵ ياقوت الحموي، معجم الأدياء، 2686/6؛ السيوطي، بغية الوعاة، 277/2.

⁵⁶ فاضل صالح السامرائي، معاني النحو (بيروت: دار ابن كثير، 2017)، 243/1-244.

⁵⁷ يوسف 18/12.

⁵⁸ السامرائي، معاني النحو، 244/1.

⁵⁹ سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب (بغداد: مكتبة المثنى، 1974)، 137/1؛ السامرائي، معاني النحو، 245/1.

⁶⁰ سيبويه، الكتاب، 161/1-162؛ معاني النحو، 245/1.

⁶¹ سيبويه، الكتاب، 161/1-162؛ معاني النحو، 245/1.

⁶² السامرائي، معاني النحو، 244/1.

⁶³ خالد بن عبد الله الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)، 177/1؛ علي بن عيسى أبو الحسن نور الدين الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)، 221/1؛ السامرائي، معاني النحو، 246/1.

⁶⁴ خالد بن عبد الله الأزهرى، شرح التصريح على التوضيح (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)، 177/1؛ علي بن عيسى أبو الحسن نور الدين الأشموني، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)، 221/1؛ السامرائي، معاني النحو، 246/1.

⁶⁵ محمد 4/47.

فضرب بالرفع؛ لأن الضرب موقوت بالوقعة، وليس دائماً ثابتاً، ولذلك جاء بما على الحالة الأصلية...⁶⁶، ففيه حثٌّ على القتل عند مُلاحقة العدو.

ومن الأمثلة ما ورد في تبيان سبب حذف نون (كان) المجزومة؛ فهل لحذفها علاقة بالمعنى أم هي للتخفيف فقط وذلك لكثرة استعمالها كما قال أغلب النحويين؟ ذُكر في (البرهان) بعض الأسباب لحذف نون (كان) المجزومة ومما ورد فيه: "ويلحق بهذا القسم النون الذي هو لام الفعل، فيحذف تنبيهاً على صغر مبدأ الشيء وحقارته، وأن منه ينشأ ويزايد، إلى مالا يحيط بعلمه غير الله مثل (أَمْ يَأْتِكُمْ نُطْفَةٌ) ⁶⁷ فقد "حذفت النون تنبيهاً على مبتدأ الإنسان وصغر قدره... ثم يترقى في أطوار التكوين... فهو حين كان نطفة كان ناقص الكون..."⁶⁹.

ورأى السامرائي أن حذفها ليس لمجرد التخفيف، إنما لغرض بلاغي أيضاً، وذلك حسب ما يقتضي المقام، وعلل ذلك بأنه ورد في القرآن الكريم سبعة عشر موضعاً حُذفت فيها النون من (كان المجزومة)، وبالمقابل فإن عدد المواضع التي لم تُحذف فيها النون بالرغم من استيفاء شروط حذفها في كل المواضع يبلغ في القرآن الكريم سبعة وخمسين؛⁷⁰ من ذلك قوله تعالى: (ولا تحزنْ عليهم ولا تكْ في ضيقٍ ممَّا يمكرون)،⁷¹ وقوله تعالى: (ولا تحزنْ عليهم ولا تكْ في ضيقٍ ممَّا يمكرون)،⁷² فلماذا حُذفت النون في الآية الأولى وثبتت في الآية الثانية؟ لتعليل ذلك اختلاف السياق الواردة به في السورة، فقد نزلت الآية الأولى بعد أن مثل المشركون بالمسلمين وكان ذلك في أخذ، مما سبب ذلك حزن عميق للنبي عليه الصلاة والسلام، وكان ذلك سبباً في نزول هذه الآيات تطميناً له وتطيئاً لشدة حزنه وهول الأمر الذي عاشه المسلمون؛ وجاءت الآيات الكريمة تخفيفاً لما لاقاه المسلمون وتحويلاً على النبي عليه الصلاة والسلام؛ وإشارة إلى هذا التخفيف والتهوين على النفس، خفف الفعل وذلك بحذف النون منه.

أما الآية الثانية فقد وردت في سياق لا يحتاج إلى هذا التهوين والتصبير؛ لأنَّ السياق الذي وردت فيه هو الحديث عن نكران الكفار ليوم الميعاد، والمخافة فيه.⁷³

كما ذكر السامرائي أسباباً متعددة لحذف نون (كان المجزومة) كالإسراع كما في التحذير والإغراء، أو بسبب الإيجاز، وغير ذلك...⁷⁴

هذه بعض الأمثلة التي تبين مدى ارتباط النحو بتفسير الآيات القرآنية وتؤكد لنا مدى فائدة ما قدم مؤلفي كتب معاني النحو أو معاني القرآن للتفسير، وكيف أفادت كتب المعاني في تحديد المعنى بدقة للآيات القرآنية، وأعطت معان جديدة لم يتطرق لها علماء التفسير بالمأثور، ولم تعارضهم، إنما أفادت بمعنى جديد يدعم التفسير بالمأثور.

فهل كان لكتب الإعراب دورٌ في تفسير وتوضيح ألفاظ القرآن كما كان لكتب المعاني؟ وهل استفاد منها المفسرون في تفسير الآية بعدة وجوه حسب تغير وجه الإعراب التي وردت فيها؟ وماذا أضاف هذا الأمر لتفسير القرآن الكريم؟ للإجابة عن هذه الأسئلة لابد من تعريف كتب الإعراب، وذكر اتجاهات العلماء.

7.2. كتب الإعراب

إن كتب الإعراب ظهرت بعد كتب علم المعاني؛ ولكن في مرحلة لاحقة انفصلت كتب الإعراب عن كتب المعاني، وانحصرت بإعراب آيات القرآن الكريم، مما جعلها علماً قائماً بذاته.

⁶⁶ السامرائي، معاني النحو، 1/246.

⁶⁷ القيامة 37/75.

⁶⁸ بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، مع. محمد أبي الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، 1/407-408.

⁶⁹ الزركشي، البرهان، 1/407-408.

⁷⁰ السامرائي، معاني النحو، 1/285.

⁷¹ النحل 16/127.

⁷² النمل 27/70.

⁷³ السامرائي، معاني النحو، 1/287-288.

⁷⁴ السامرائي، معاني النحو، 1/286-290.

وقد عدَّ إبراهيم رفيدة كتاب (إعراب القرآن) لأبي جعفر النحاس (ت. 950/338) هو بداية انفصال كتب الإعراب عن المعاني.⁷⁵

فما هي كتب الإعراب؟ وماذا أفادت في التفسير؟ وما الفرق بينها وبين كتب المعاني؟ وهل يحتاج المفسر إلى تعلّم هذا العلم؟ قبل الإجابة على هذه الأسئلة لابدّ من التعرّف على معنى الإعراب. وذكر اتجاهات العلماء في إعراب القرآن الكريم.

7.2.1. الإعراب لغةً

قال الأزهري: "الإعراب والتعريب معناهما واحد، وهو الإبانة؛ يُقال: أعرب عنه لسانه وعزّب أي أبان وأفصح".⁷⁶ ورد في تاج العروس: "أعرب كلامه إذا لم يلحن في الإعراب، والرجل إذا أفصح في الكلام يُقال له: قد أعرب"،⁷⁷ فمعنى الإعراب الإبانة، والإفصاح، وتجنّب اللحن في القول.

7.2.2. الإعراب اصطلاحاً

قال ابن جني في تعريفه: "هو الإبانة عن المعاني والألفاظ".⁷⁸ وفي معجم المقائيس: "إعراب الكلام أيضاً من هذا القياس، لأنّ بالإعراب يفرّق بين المعاني في الفاعل والمفعول والنفي والتعجب والاستفهام، وسائر أبواب هذا النحو من العلم".⁷⁹ ومجمع اللغة العربية عزّف الإعراب بأنه: "تغيير يلحق أواخر الكلمات العربية من رفع ونصب وجر وجزم، على ما هو مبين في قواعد النحو".⁸⁰

ومن هذه التعاريف يظهر مدى العلاقة التي تربط الإعراب بالمعاني، فبالإعراب تتوضّح المعاني، وكذلك فإن الاختلاف في الإعراب يؤدّي إلى التباين والاختلاف في المعنى.

7.2.3. اتجاهات العلماء في إعراب القرآن الكريم

اختلفت اتجاهات العلماء في إعراب القرآن الكريم، فمنهم من أعربه كاملاً مثل: ابن خالويه (ت. 980/370) في كتابه "إعراب ثلاثين سورة من القرآن"،⁸¹ و"النبیان" للعكبري (ت. 1219/616)،⁸² ومنهم من اكتفى بإعراب المشكل منه مثل: "مشكل إعراب القرآن" لمكي بن أبي طالب؛ أو إعراب غريبه فقط مثل: "البيان في غريب إعراب القرآن" لابي البركات بن الأنباري (ت. 1181/577)؛ ومنهم من جعل لكل شكلٍ من أشكال الإعراب باباً مثل: "معاني القرآن وإعرابه" للزجاج،⁸³ وربط بعض العلماء بين الإعراب وأوجه القراءات مثل: "المختسب" لابن جني،⁸⁴ والفرّاء في كتابه "معاني القرآن"، وغيرها من الكتب الكثيرة التي أُلّفَتْ في هذا المجال، فيماذا أفادت التفسير؟ وما مدى حاجة المفسر إليها؟

7.2.4. علاقة الإعراب بالتفسير ومدى حاجة المفسر إليه

⁷⁵ رفيدة، النحو وكتب التفسير، 483/1.

⁷⁶ ابن منظور، "عرب"، 588/1.

⁷⁷ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مع. عبد الستار وآخرون (الكويت، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1965)، "عرب"، 163/3.

⁷⁸ ابن جني، الخصائص، 35/1..

⁷⁹ أحمد بن فارس بن زكريا، معجم المقائيس في اللغة، مع. شهاب الدين أبو عمر (بيروت: دار الفكر، 1988)، "عرب"، 766.

⁸⁰ إبراهيم مصطفي وآخرون، المعجم الوسيط، مع. مجمع اللغة العربية (مصر، دار الدعوة، د.ت.)، "عرب"، 591/2.

⁸¹ خير الدين الزركلي، الأعلام: قاموس تراجم أشهر الرجال والنساء من العرب والمستشرقين والمستشرقين (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، 231/2.

⁸² عبد الله بن الحسين العكبري، "مقدمة"، النبیان في إعراب القرآن، مع. علي محمد البجاوي (د.م.: عيسى البابي الحلبي، 1976)، د-هـ.

⁸³ إبراهيم بن السريّ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، مع. عبد الجليل عبده (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 39/1.

⁸⁴ العكبري، "مقدمة"، د-هـ.

قال ابن فارس: "فأما الإعراب فيه فمُخَيَّر المعاني ويُوقَف على أغراض المتكلمين..."⁸⁵ وهذا يُظهر مدى ارتباط التفسير بالإعراب، ومدى حاجة المفسرين إلى التمكن منه، وإن من اتجاهات تفسير القرآن الكريم ما كان معتمداً على اللغة، وما يتعلق بما من نحو وإعراب، حتى أن بعض النحاة قد وضع تفسيراً للقرآن الكريم بسبب اعتماده على القرآن لوضع قواعد النحو وآرائه النحوية،⁸⁶ ومن نَحج هذا الاتجاه الفراء، وتعلب، ويحيى التبريزي (ت. 508)، وأبو البركات الأنباري وغيرهم الكثير، وظهر ذلك جلياً في كتاب معاني النحو للسامرائي الذي كان أكثر شواهده من القرآن الكريم في إبداء آرائه النحوية.

وقد دعا كثيرٌ من العلماء إلى تعلّم الإعراب وخاصّة لمن يسعى لتفسير القرآن الكريم، ومن ذلك قول لعمر بن الخطاب (رض): "تعلموا اللحن والفرائض والسنن كما تعلمون القرآن"⁸⁷ وأراد بقوله اللحن الإعراب وقواعده.

ولتوضيح ما سبق لابد من ذكر بعض الأمثلة التي تظهر مدى ارتباط علم التفسير بعلم النحو والإعراب، وتبيان تعدد أوجه التفسير للآية الواحدة نتيجة اختلاف الإعراب.

7.2.4.1. دور اختلاف الإعراب في تعدد معاني التفسير

قد يكون سبب تعدد معاني القرآن الكريم ناتجاً عن اختلاف النحويين في إعراب آياته الكريمة،⁸⁸ ومنها أن هذا التعدد لمعاني القرآن الكريم نتيجة اختلاف الحركات الإعرابية لمفرداته إنما يدلّ على تنوع ومرونة المعاني والتي تدلّ على صلاحية القرآن على مدى العصور لكل الأجيال، كقطعة الألباس التي تعطينا ألواناً متعددة بحسب زاوية نظرنا إليها.⁸⁹

ومثال على ذلك قوله تعالى: "ربنا باعد بين أسفارنا"⁹⁰ ففي قراءة يعقوب الحضرمي (ت. 821/205) (ربنا باعد بين أسفارنا)، قرأ برفع الباء في (ربنا) وفتح العين والبدال مع تخفيف العين في (باعد). وقرأ الباقون: (ربنا باعد بين أسفارنا) وذلك بفتح الباء في (ربنا) وكسر حرف العين مع تخفيفها، وإسكان حرف البدال (باعد).⁹¹

إنّ هذا التغيير في حركات أحرف الكلمات الواردة في الآية أدى إلى تغيير في المعنى؛ فقراءة يعقوب (ربنا باعد) جملة اسمية، والجملة الفعلية (باعد) هي الخبر فيها؛ والخبر قد صدر عن المشتكين من بُعد أسفارهم، وسبب تلك الشكوى الإفراط في الترف، ونكران نعم الله عليهم وعدم شكرهم إياه.⁹²

أما بالنسبة للقراءة الثانية التي قرئت: (ربنا باعد) فقد جاءت كلمة "ربنا" منصوبة على النداء، وجاء الفعل الذي يليها "باعد" لدعاء الله تعالى والطلب منه؛ بأن يبعد لهم بين أسفارهم، وكلمة "بين" هنا جاءت مفعولاً به ولم تأت ظرفاً.⁹³

يُلاحظ من المثال السابق كيف أنّ اختلاف الإعراب أدى إلى إعطاء معاني جديدة ومختلفة، وإنّ هذا الاختلاف إنما هو إنجاز القرآن الذي يعتبر نوع من الإعجاز القرآني.

الخاتمة والناتج

- للقرآن أثر كبير وفضل عظيم على حفظ اللغة العربية على مدى العصور من اللحن.

⁸⁵ أبو الحسين أحمد بن فارس، الصحاحي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامه، مع. مصطفى الشؤمي (بيروت: مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، 1963)، 190.

⁸⁶ محمد بن لطف الصباغ، نحات في علوم القرآن واتجاهات التفسير (بيروت: المكتب الإسلامي، 1990)، 231؛ هديل محمد عطية يوسف المنيراوي، أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن: دراسة تطبيقية في سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران والنساء، (غزة: الجامعة الإسلامية، قسم التفسير وعلوم القرآن، رسالة ماجستير، 2009)، 16.

⁸⁷ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، مسند الدارمي: سنن الدارمي، مع. حسين سليم أسد الداراني (الرياض: دار المعنى للنشر والتوزيع، 2000)، "الفرائض"، 1 (رقم الحديث 2892).

⁸⁸ محمد عبد الخالق عضية، دراسات أسلوب القرآن الكريم (القاهرة: دار الحديث، د.ت.)، 14/1.

⁸⁹ المنيراوي، أثر اختلاف الإعراب، 22-23.

⁹⁰ سبأ 19/34.

⁹¹ عبد الفتاح القاضي، البذور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1981)، 260.

⁹² العلامة الشيخ أحمد بن محمد البنا الديمياطي، إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر المسمى منتهى الأمان والمسررات في علوم القراءات، مع. الدكتور شعبان محمد

إسماعيل (بيروت: عالم الكتب، 1987)، 459/1.

⁹³ البنا الديمياطي، إتحاف فضلاء البشر، 460/1.

- كان للنحويين دورٌ في تهيئة الوسيلة الناجعة للوصول إلى فهم المعنى السليم لآيات القرآن الكريم.
- إنَّ ما يدلُّ على علاقة التفسير بالنحو والإعراب؛ هو ما نتج من مؤلفات لبعض النحاة واللغويين تُبيِّنُ هذه العلاقة على شكل كتب المعاني والإعراب، فمباحث النحو وما يتعلَّق به من علله هي من أبرز اهتمامات وأهداف التأليف عند مؤلفي كتب المعاني. وقد صُيِّفت هذه الكتب من ضمن تفسير القرآن الكريم لغويًا.
- ظهر نوعان من التفاسير وذلك حسب المصادر التي اعتمد عليها العلماء في تفاسيرهم، التفسير بالمأثور، التفسير بالرأي. وهما من التفاسير الجائزة، وقد ظهرت في عهد النبي (صلم) وفي العهود التي تلتها.
- كل ما قدّمه النحويون من علومٍ ساهمت في تفسير القرآن الكريم؛ وكانت السبب في نشوء التفسير بالرأي، الذي اعتمد فيه مؤلفوه على علم النحو والإعراب بشكلٍ كبير، بينما قلَّ استخدامه في التفسير بالمأثور.
- من أسباب تعدد معاني القرآن الكريم اختلاف النحويين في إعراب آياته الكريمة، وهذا يدلُّ على صلاحية القرآن على مدى العصور لكلِّ الأجيال.
- القرآن الكريم من أعظم معجزات النبي عليه الصلاة والسلام ففي كلِّ عصرٍ له عطاءٌ جديدٌ يختلف من جيل إلى جيل بما يتناسب مع ذلك العصر، ولهذا الإعجاز وجوهٌ كثيرةٌ، ومنها الإعجاز اللغوي، فبالرغم من تبخر العلماء القدماء في تفسير آيات القرآن الكريم على الجانب اللغوي، إلا أنه يظهر في كلِّ عصرٍ من يتابع مسيرتهم ويضيف إلى دراساتهم وتفسيرهم معاني جديدة، بما لا يتعارض مع منهج الله وسنة رسوله، إنما وجه جديد يُضاف إلى ما قدّمه السابقون من وجوه معاني الآية.
- التحذير من التفسير بالرأي المذموم، وهو التفسير الذي لا يستند على علم، أو على المصادر الصحيحة للتفسير، ومن صورته تفسير الآيات التي استأثر الله تعالى بالعلم بما كتفسيه الغيبية، وكذلك مناقضة أو الإعراض عن التفسير المنقول، ومن صورته أيضًا التفسير بظاهر اللغة العربية واعتمادها كمصدر أساسي دون الرجوع إلى مصادر التفسير الأساسية مما يؤدي إلى الوقوع في الخطأ بالتفسير.

التوصيات

- إنَّ دراسة علم النحو والإعراب تفتح للدُّارس بابًا لتذوِّق معاني القرآن الكريم الرائعة، وكشف بعض أسرار معاني آياته الكريمة، فعلى طلبة العلم الإقبال على الاهتمام بتلك العلوم.
- ضرورة إتقان المفسر للإعراب، دون الحاجة إلى التبخُّر في دقائقه؛ لأنَّ تَعَرُّب الإعراب واختلافه يؤدي إلى اختلاف وتغيُّر المعنى.
- على المشتغلين والدارسين لعلم التفسير الاستفادة من علم النحو في تفسير آيات القرآن الكريم، وبخاصة عند المواضع التي اختلف النحاة في إعرابها، وتبيان المعاني الجديدة التي يضيفها كلُّ إعراب منها، فحبذا لو قامت دراسات على سور القرآن كاملة مبيِّنة الأثر الذي يظهره الاختلاف في الإعراب على التفسير.
- إنَّ من يعتمد على علم النحو والإعراب في تفسير القرآن يجب ألاَّ يُناقض ما ورد في التفسير المنقول، أو يعرض عنه، ويجب أن يكون مُتعمِّقًا بالتفسير المنقول ويستند عليه أولاً في تفسيره.
- يجب التمييز بين التفسير بالرأي الذي يعتمد في تفسيره على أقوال السلف ولا يخرج عنها، واعتماده على المصادر الصحيحة في التفسير وبين التفسير المذموم الذي يفسر القرآن بغير علم.

المراجع

- إبراهيم مصطفي وآخرون. المعجم الوسيط، مح. مجمع اللغة العربية. 2 مجلد. مصر: دار الدعوة، د.ت.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. مح. محمود الأرنؤوط. 11 مجلد. دمشق: دار ابن كثير، 1986.
- ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد الوراق. الفهرست في أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم. مح. إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، ط.2، 1997.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. الخصائص. مح. محمد علي النجار. 3 مجلد. بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، ط.2، د.ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي. المقدمة. بيروت: دار الجيل للنشر والطباعة والتوزيع، د.ت.
- ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. مح. محمد محي الدين عبد الحميد. 8 مجلد. القاهرة: مطبعة السعادة، 1948.

- ابن عاشور، محمد الطاهر. تفسير التحرير والتنوير. 30 مجلد. تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، 1997.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. الصحاح في فقه اللغة وسنن العرب في كلامه. مح. مصطفى الشَّومي. بيروت: مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، 1963.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد. معجم المقاييس في اللغة. مح. شهاب الدين أبو عمر. بيروت: دار الفكر، ط. 2، 1988.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. 15 مجلد. بيروت: دار صادر، د.ت.
- أبو السعود، القاضي محمد بن محمد بن مصطفى الخنفي العمادي. إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم. 7 مجلد. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 2001.
- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي الأندلسي. البحر المحيط. مح صدقي محمد جميل. 11 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1992.
- أحمد، حمد سعد محمد. آراء الزمخشري النحوية في تفسيره المعروف بالكشاف. الخرطوم: جامعة الخرطوم، كلية الدراسات العليا، رسالة دكتوراه، 2007.
<http://khartoumspace.uofk.edu/handle/123456789/12022>
- الأزهري، خالد بن عبد الله. شرح التصريح على التوضيح. 2 مجلد. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- الإسماعيلي، عبد الرحيم. معاني القرآن لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء سياقه المعرفي وخطابه اللغوي. القاهرة: معهد المخطوطات العربية، 2019.
- الأشعري، علي بن عيسى أبو الحسن نور الدين. شرح الأشعري على ألفية ابن مالك. 3 مجلد. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- الأوسي، أبو الثناء شهاب الدين السيد محمد. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. 30 مجلد. مصر: المطبعة المنيرية، د.ت.
- الأبياري، أبو البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد. نزعة الألباء في طبقات الأدباء. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، 2003.
- البناء، أحمد بن محمد الدمياطي. إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر المسمى منتهى الأمانى والمسرات في علوم القراءات. مح. الدكتور شعبان محمد إسماعيل. 2 مجلد. بيروت: عالم الكتب، 1987.
- بظاظو، إيداع سعيد رجب. الزجاج وجهوده البلاغية في ضوء كتابه معاني القرآن وإعرابه. غزة: الجامعة الإسلامية، قسم اللغة العربية، رسالة ماجستير، 2010.
- البيضاوي، ناصر الدين أبي الخير عبد الله بن عمر بن علي. "المقدمة". أنوار التنزيل وأسرار التأويل. 5 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. التعريفات. القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، 1938.
- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن. دلائل الإعجاز في علم المعاني. مح. عبد الحميد هندواي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- الجمحي، محمد بن سلام. طبقات فحول الشعراء. جدة: دار المدني، د.ت.
- الحسن، محمد علي. المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره. بيروت: دار مؤسسة الرسالة، 2000.
- الحموي، أبو عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله. معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، مح. إحسان عباس. 7 مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. مسند الدارمي: سنن الدارمي. مح. حسين سليم أسد الدارمي. 4 مجلد. الرياض: دار المعنى للنشر والتوزيع، 2000.
- الداودي، شمس الدين محمد بن علي بن أحمد. طبقات المفسرين. مح. علي محمد عمر. 2 مجلد. القاهرة: مطبعة الاستقلال الكبرى، 1972.
- الراجحي، عبده. النحو العربي والدرس الحديث. بيروت: دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، 1979.
- الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر. التفسير الكبير. 16 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 2، د.ت.
- الرافعي، مصطفى صادق. إعجاز القرآن والبلاغة. بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 8، 2005.
- رفيدة، إبراهيم. النحو وكتب التفسير. 2 مجلد. ليبيا/ مصراته: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط. 3، 1990.
- الرومي، فهد. اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. السعودية: رئاسة إدارات البحوث العلمية، د.ت.
- الزبيدي، محمد المرتضى بن محمد. تاج العروس من جواهر القاموس. مح. عبد الستار وآخرون. الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1965.

- الزجاج، إبراهيم بن السري. معاني القرآن وإعرابه. مح. عبد الجليل عبده. 5 مجلد. بيروت: عالم الكتب، 1988.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. 2 مجلد. مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط. 3، د.ت.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بشار بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. مح. محمد أبي الفضل إبراهيم. 4 مجلد. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. 8 مجلد. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 5، 1980.
- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن في وجوه التأويل. 4 مجلد. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- الزبيدي، مفتي علوان. مختصر عن الجانب اللغوي عند الإمام القرطبي في تفسيره "الجامع لأحكام القرآن". د.م. دن. 2008.
- السامرائي، فاضل صالح. معاني النحو. 4 مجلد. بيروت: دار ابن كثير، 2017.
- سوسة، أحمد بن نسيم. في طريقتي إلى الإسلام. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2006.
- سبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. 2 مجلد. بغداد: مكتبة المثنى، 1974.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. أخبار النحويين البصريين. مح. طه الزيني. محمد عبد المنعم خفاجي. القاهرة: مطبعة مصطفى الحلبي، 1966.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الاقتراح في علم أصول النحو. قرأه وعلق عليه: د. محمود سليمان ياقوت. مصر: دار المعرفة الجامعية، 2006.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتيان في علوم القرآن. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم، 4 مجلد. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. 2 مجلد. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1964.
- الصباغ، محمد بن لطف. نحات في علوم القرآن وأبحاث التفسير. المكتب الإسلامي: بيروت، ط. 3، 1990.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل القرآن. مح. محمود محمد شاكر. 16 مجلد. القاهرة: دار المعارف، ط. 2، د.ت.
- الطنطاوي، محمد. نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة. مصر: مطبعة السعادة، د.ت.
- الطيار، مساعد بن سليمان. التفسير اللغوي. الدمام: دار ابن الجوزي، 1997.
- عضيمة، محمد عبد الخالق. دراسات لأسلوب القرآن الكريم. 11 مجلد. القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- العكبري، عبد الله بن الحسين. "مقدمة". التبيان في إعراب القرآن. مح. علي محمد البحراوي. 2 مجلد. د.م. عيسى البابي الحلبي، 1976.
- الفراء، يحيى بن زياد. "مقدمة". معاني القرآن. مح. أحمد يوسف نجاشي - محمد علي النجار. 3 مجلد. بيروت: عالم الكتب، 1980.
- القاضي، عبد الفتاح. البذور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والذري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1981.
- القفطي، جمال الدين. إنباه الرواة على أنباء النحاة. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. 3 مجلد. القاهرة: مطبعة دار الكتاب المصرية، د.ت.
- المجايدة، باسل عمر مصطفى. أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن الكريم، دراسة تطبيقية في سورة المائدة. غزة: الجامعة الإسلامية، قسم التفسير وعلوم القرآن، رسالة ماجستير، 2009.
- المثنى، أبو عبيدة معمر التيمي البصري. مجاز القرآن. مح. محمد فؤاد سركين. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1962.
- المحلي، جلال الدين - السيوطي، جلال الدين. تفسير الجلالين. مح. فخر الدين قباوة. القاهرة، دار الحديث، 2008.
- محمود، منيع عبد الحلیم. مناهج المفسرين. القاهرة: دار الكتاب المصري، د.ت.
- الميزاوي، هديل محمد عطية يوسف. أثر اختلاف الإعراب في تفسير القرآن: دراسة تطبيقية في سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران والنساء. غزة: الجامعة الإسلامية، قسم التفسير وعلوم القرآن، رسالة ماجستير، 2009.

الحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل. *إعراب القرآن*. مح. عبد المنعم خليل إبراهيم. 5 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله. *المستدرک علی الصحیحین*. مح. مصطفى عبد القادر عطا. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.

الوهبي، فهد بن مبارك بن عبد الله. "التفسير بالرأي مفهومه والشبهات المثارة حوله: دراسة على كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسيهر"، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية (2016)، 3-55.

الوهبي، عبد الله بن إبراهيم بن عبد الله. "التفسير بالأثر والرأي وأشهر كتب التفسير فيهما". مجلة البحوث الإسلامية. كانون الثاني 7 (كانون الثاني 2007)، 200-237.

يعقوب، طاهر. "التفسير بالرأي مكانته العلمية وأنواعه"، مجلة باكستان للبحوث الإسلامية 1/17 (حزيران 2016)، 379-386.
http://pjr.bzu.edu.pk/upload/Vol_17_Issue_1_21_Tahir_Mehmood_13-04-2016.pdf

Kaynakça

- Ahmed, Hamed Sa'd Muhammed. *Ârâu'z-Zemahşerî en-Nahviyye fi Tefsîrihi'l-Ma'rûf bi'l-Keşşâf*. Hartum: Hartum Üniversitesi, Lisansüstü Çalışmalar Koleji, Doktora Tezi, 2007. <http://khartoumspace.uofk.edu/handle/123456789/12022>
- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dârüs-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. nşr. Ali Abdülbari atiyeh. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Bagavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-Tenzil fi't Tefsir ve't Te'vil*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*. 5 Cilt. İstanbul: Saadet Yayınevi, ts.
- Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. nşr. Abdürrezzak Galip Mehdi eş-Şeyh. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi 'u's-Şahîh*. nşr. Abdülkadir Şeybatül-Hamd. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 1429/2008.
- Dahhâk, Ebü'l-Kâsım Dahhâk b. Müzâhim el-Belhî. *Tefsîru'd-Dahhâk*. nşr. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zaviyeti. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selam, 1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî. *el-Bahrü'l-muhtâf fi't-Tefsir*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikir, 1992.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *İsrâ'iliyyât ve'l-mevzû'ât fi kütübi't-tefsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, 1987.
- Ebüsuûd, Muhammed b. Muhammed İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't Tûrâsi'l Arabî, 1994.
- el-Gumarî, Muhammed Hüseyin b. Ahmed. *el-İmâm eş-Şevkânî Müfessiren*. Mekke: Câmiatu Ümmi'l-Kura, Külliyyatü's-Şeria' ve'd-Dirasati'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1980. <http://88.99.240.100/aleman/library/messages/02436.pdf>.
- el-Hasen, Muhammed Ali. *el-Menâr fi Ulûmi'l-Kur'ân meâ Medhalin fi Usûli't-Tefsîr ve Mesâdirih*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2000.
- el-İsmâ'îlî, Abdurrahîm. *Me'ânî'l-Kur'ân li Ebî Zekeriyâ Yahya ibn Ziyâd el-Ferrâ Siyâkhi'l-Ma'rîfi ve Hitâbihi'l-Luğavî*. Kahire: Ma'hedü'l-mahtûtâtî'l-Arabiyye, 2019.
- el-Vehbî, Fehd b. Mubârek b. Abdillâh. "et-Tefsîr bi'r-Re'yi Mefhûmûhû ve's-Şubuhâtü'l-Musâratu Havlehû: Dirâsetu alâ Kitâbi Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî

- li Goldzieher". Mecelletu Câmîatü Taybe li'l-Âdâb ve'l-Ulûmi'l-İnsâniyye (2016), 3-55.
- el-Vehîbî, Abdullah b. İbrâhîm b. Abdullah. "et-Tefsîru bi'l-Eser ve'r-Re'yi ve Eşheru Kutubi't-Tefsîr fihima" . Mecelletü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye (Aralık 2007), 200-237.
- en-Neccâr, Abdülvehhâb. *Kaşşü'l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2. Basım, ts.
- ez-Zeydî, Müsennâ 'Ulvân. *Muhtasar ani'l-Cânibi'l-Luğavî 'inde'l-İmâm el-Kurtubî fi Tefsîrihi "el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân"*. b.y.:y.y. 2008.
- Fâйд, Abdülvehhâb. *Menhecü İbn Atıyye Fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: el-Hey'e-tü'l-Âmme li-Şüûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1973
- Halidi, Salah Abdulfettah. *el-Kasasul-Kurânî*. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru Kalem, 1998.
- Halidi, Salah Abdulfettah. *İsrâiliyât Muâsıra*. Amman: Dâru Ammar, 1991.
- Halidi, Salah Abdulfettah. *Ma'a Kısası's-Sâbıkîn fi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru Kalem, 1988.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Muqaddime*. nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi. 4 Cilt. Mısır: Lecnetul-Beyanil-Arabi, 1957.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. nşr. Mustafa es-Sekkâ vd. 4 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2, Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Şâdir, ts.
- İbn Teymiyye, Şeyhülislâm Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Muqaddime fi usûli't-tefsîr*. nşr. Adnân Zerzûr. Beyrut: Mussese'tu'r-Reyyân, 2. Basım, 1972.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1987.
- Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Mevâkıf*. nşr. Şerif Ali Cürcânî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Mehâsinü't-te'vîl*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. Mısır: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1957.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Darûş-Şurûk, 17. Basım, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. nşr. Muhammed Mustafiz al-Rahman. Bağdad: Matbaatül-İrşad, 1983.
- Mehran, Muhammed Beyyûmî. *Dirâsât târihiyye minel'kur'âni'l-kerîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1988.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, ts.
- Na'nâ'a, Remzî. *el-İsrâiliyyât ve Eseruhâ fi Kütübi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'd-Diyâ, 1970.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve haķâ'iku't-te'vîl*. nşr. Mervân Muhammed eş-Şaâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Öğmüş, Harun. "Kur'ân kıssalarının tefsirinde isrâiliyyata duyulan ihti-yaç hakkında bir metot çalışması". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 29 (Haziran 2010). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19691/210328>.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. "Muqaddime". *İşmetü'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdilkâdir. Muḥtârü's-Şihâh. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1986.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrû'l-kerîmi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Sûse, Ahmed b. Nesîm. *Fî tarîkî ile'l-İslâm*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirâsât ve'n-neşr, 2006.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr – Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-hadîs, ts.
- Şercî, Abdülganî Kâsım Gâlib. *el-İmâmü'ş-Şevkânî ḥayâtühû ve fikrüh*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle Mektebetü'l-Cili'l-Cedid, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-ḳadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l Erkam b. Ebi'l Erkam, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.

- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *el-Vasîf fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: 'Âlemül-Kütüb, ts.
- Ya'kûb, Tâhir. "et-Tefsîru bi'r-Re'yi Mekanetuhu'l-İlmiyyetu ve Envâ'uhû". Pakistan Journal Of Islamic Research 1/17 (Haziran 2016), 379-386.
- Yakub, Tahir Mahmûd Muhammed. *Esbâbü'l-Hata' fi't-Tefsîr*. Suudi Arabistan: Dâr-ı İbni'l-Cevzi, 2004.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâ'îliyyât fi't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 1990.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kalem, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran

**ZEMAHŞERÎ VE TABÂTABÂÎ'NİN MUHKEM VE MÜTEŞÂBİH
KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ**

*A Comparison of Zamakhshari and Tabatabai's Opinions Regarding Muhkam and
Mutashabih*

Şafak ÇATAL

Dr., İlkadım Müftülüğü Şube Müdürü, Samsun / Türkiye.
Dr., Mufti of İlkadım Branch Manager.
Samsun / Turkey.
scatal61@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-6451-3871

Mustafa KARA

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim
Okuma ve Kıraat İlmi Ana Bilim Dalı. Samsun / Türkiye.
Assoc. Prof., Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Department of
Quran Reading and Recitation Science.
Samsun / Turkey.
mustafakara@omu.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-5497-1131

Makale Bilgisi / Article Information

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

Tarihi / Date Received: 06 Mayıs / 06 May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Şafak Çatal - Mustafa Kara, "Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin
Muhkem ve Müteşâbih Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi",
Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (Yaz 2022): 135-148,
doi: 10.47098/bayburt-ilahiyat.1113076

Öz

Bu makalede Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin muhkem ve müteşâbih konusundaki görüşlerinin mukayesesi yapılmaktadır. Çalışmanın amacı, bu iki müfessirin muhkem ve müteşâbih ile ilgili görüşlerini kıyaslamaktır. Araştırma, Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin muhkem ve müteşâbih hakkındaki görüşleri ile sınırlı tutulmakta ve nitel bilgi toplama yöntemlerinden yazılı doküman incelemesine dayanmaktadır. Bu kapsamda, literatür taramasından elde edilen veriler, bütüncül bir bakış açısıyla metin analizine tabi tutularak değerlendirilmektedir. *Muhkem*, “anlaşılmasına yönelik hiçbir şüphe olmayan ve herhangi bir açıklamaya gerek duymadan kolaylıkla anlaşılabilir söz” demektir. *Müteşâbih* ise “birden fazla manaya ihtimali olan ve anlamlarını tespit etmek için başka karinelere ihtiyaç duyulan ifade” anlamına gelmektedir. Kur'ân'da muhkem ve müteşâbih kavramlarına işaret eden üç ayet bulunmaktadır. Bu çerçevede Âl-i İmrân suresinin 7. ayeti, Kur'ân ayetlerinin muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayrıldığını; Zümer suresinin 23. ayeti, Kur'an'ın müteşâbih bir kitap olduğunu; Hûd suresinin 1. ayeti ise Kur'an ayetlerinin muhkem kılındığını bildirmektedir. Mu'tezile ekolüne mensup bir âlim olan Zemahşerî ve İran'da Şîî kültürü ile yetişmiş bir müfessir olan Tabâtabâî, tefsirlerinde Kur'ân'da muhkem ve müteşâbihi konu edinen ayetleri yorumlamışlardır. Bu doğrultuda sözü edilen müfessirlerin görüşlerinde “müteşâbih ayetlerin râsih kimselerce muhkem ayetler ışığında te'vîl edilebileceği” konusunda benzerlik söz konusu iken, “râsih kimselerin kimler olduğu” noktasında farklılık bulunmaktadır. Bu bağlamda Zemahşerî'ye göre râsih kimseler ile “ilimde derinlik kazanmış bilginler” kastedilmektedir. Tabâtabâî ise râsih kimselerden kastın “ehl-i beyt imamları ile masum imamlar” olduğunu dile getirmektedir. Bu görüş farklılığında, mezhep mensubiyetinin etkili olduğu söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Muhkem, Müteşâbih, Te'vîl, Zemahşerî, Tabâtabâî.

Abstract

In this article, the views of Zamakhshari and Tabatabai about muhkam and mutashabih in the Qur'an are compared. The aim of the study is to compare the views of these two commentators on muhkam and mutashabih. The research is limited to the views of Zemahşeri and Tabatabai on muhkam and mutashabih and it is based on written document analysis which is a method of qualitative research. The study is based on written document analysis, one of the qualitative data collection methods. In this context, the data

obtained from the literature review are evaluated by subjecting them to text analysis with a holistic perspective. *Muhkam* means, “a word that has no doubts about its understanding and is easily understood without the need for any explanation”. On the other hand, *mutashabih* means “an expression that can have more than one meaning and other presumptions are needed to determine their meaning”. There are three ayats in the Qur'an that point to the concepts of muhkam and mutashabih. In this context, the 7th ayat of Ali Imran surah states that the verses of the Qur'an are divided into two as muhkam and mutashabih. In addition, the 23rd ayat of Az-Zumar surah states that the Qur'an is a mutashabih book, and the 1st ayat of Hud surah states that the verses of the Qur'an are muhkam. Zamakhshari, a scholar belonging to the Mu'tazila school, and Tabatabai, a commentator who grew up with the Shiite culture in Iran, have interpreted the verses of the Qur'an that are muhkam and mutashabih in their commentaries. In this direction, while there is a similarity in the opinions of the commentators mentioned that “Mutashabih verses can be interpreted by rasih people in the light of muhkam verses”, there is a presence of distinction in the point of “who the rasih people are”. In this context, according to Zamakhshari, what is meant by rasih people is “Scholars who have gained depth in knowledge.” Tabatabai, on the other hand, states that what is meant by rasih people is “ahl-i bayt imams and innocent imams”. It can be said that sectarian affiliation is effective for this difference of the opinions.

Keywords: Qur'an, Muhkam, Mutashabih, Ta'weel, Zamakhshari, Tabatabai.

Giriş

Kur'ân-ı Kerim'i doğru biçimde anlama ve yorumlama adına bilinmesi gereken zorunlu ilimler bulunmaktadır. Bunlardan birisi de muhkem ve müteşâbih ilmidir. Bu ilim, önemine binaen müfessirlerin üzerinde en fazla durdukları ve tartıştıkları bir ilimdir. Haliyle tefsir literatüründe de ziyadesiyle işlenen konulardandır.

Bu konu, Kur'ân ayetlerinin ekseriyetinin kolaylıkla anlaşılır olması ve bazı ayetlerin anlaşılmasında da başka karinelere ihtiyaç duyulması üzerine bina edilen bir tartışma olarak kaynaklarda yer almaktadır. Bu doğrultuda, dönemlerinin en önemli müfessirlerinden olan Zemahşerî ve Tabâtabâî de kaleme aldıkları eserlerinde bu konuya genişçe yer vermektedirler. İşte bu çalışmada Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin muhkem ve

müteşâbih konusuyula ilgili görüşleri ve Kur'ân'da bu konunun temelini oluşturan ayetler hakkındaki kanaatleri mukayeseli bir biçimde ele alınmaktadır.

1. Kavramsal Çerçeve

Bu bölümde *muhkem* ve *müteşâbih* kavramlarının anlam dünyaları ve Kur'ân'daki kullanımları hakkında bilgi verilmektedir.

Arapça'da *h-k-m* kökünden türetilen ve sözlükte "sağlam kılınmış, bozulmalara ve dış etkilere karşı korunmuş" anlamlarına gelen *muhkem*, "manası kolaylıkla anlaşılabilen, hiç bir şüpheye mahal vermeyen, herhangi bir açıklamaya gerek duyulmayan ve tek anlama delalet eden söz"¹ demektir. *Muhkem*, tefsir ve hadis literatüründe tek anlama sahip olan ve başka bir anlam ihtimali taşımayan açık manalı ayet ve hadisleri tanımlamak için kullanılırken, fıkıh usûlünde anlaşılabilirlik açısından en yüksek seviyede olan bir lafzı ifade etmek için kullanılmaktadır.²

H-k-m kök harflerinden gelen kelimeler, Kur'ân-ı Kerîm'de 200 yerde geçmekte³ ve "hüküm vermek, hakem tayin etmek, sağlamlaştırmak, hakem, hakim, muhakeme gücü, açık, hakimiyet, hikmet, hikmetli" anlamlarında kullanılmaktadır. Yine aynı kökten türeyen *muhkemât*,⁴ *uhkimet*,⁵ *yuhkimu*,⁶ *muhkemetur*⁷ lafızları da Kur'ân'da birer ayette zikredilmektedir.

Arapça'da *ş-b-h* kök harflerinden türetilen ve sözlükte "benzemek, benzeşmek, ayırt edilemeyecek düzeyde benzeşen" manalarına gelen *müteşâbih* ise "birden fazla mana ihtimalinden dolayı anlaşılması güç olan ve anlamlardan birini tespit etmek için başka bir kanıtı başvurulması zorunlu olan lafız ya da ifade"⁸ olarak tanımlanmaktadır. *Ş-b-h* kök harflerinden türemiş olan kelimeler, Kur'ân'da dokuz ayette oniki defa geçmekte⁹ ve "benzemek, benzeşmek, karışmak, kafası karıştırılmak"¹⁰ manalarında

¹ Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, "hkm", *el-Müfradât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Muhammed Keydânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 126-128; Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, "hkm", *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.), 2/951-954.

² İsfahânî, *el-Müfradât*, 254-255; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/2189-2191.

³ Muhammed Fuâd Abdalbâkî, "hkm", *el-Mu'cemu'l-mufehras li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 260-264; Mehmet Okuyan, "hkm", *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 258-263.

⁴ Âl-i İmrân 3/7.

⁵ Hûd 11/1.

⁶ Hacc 22/52.

⁷ Muhammed 47/20.

⁸ İsfahânî, *el-Müfradât*, 254-255; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/2189-2191.

⁹ Abdalbâkî, "şbh", *el-Mu'cemu'l-mufehras*, 461; Okuyan, "şbh", *Kur'ân Sözlüğü*, 455-456.

¹⁰ İsfahânî, *el-Müfradât*, 254-255; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/2189-2191.

kullanılmaktadır. Ancak bu kullanımlardan altısının terim anlamıyla ilgisi bulunmamaktadır. *Müteşâbih* kavramı, Âl-i İmrân sûresinin 7. ayetinde *müteşâbihât* şeklinde, Zümer sûresinin 23. ayetinde de *müteşâbihen* şeklinde geçmektedir.

Bu husus doğrudan Kur'ân ayetleriyle ilgili bir konu olduğu için buna dair düşünceler de ayetler üzerinden aktarılmaktadır. Yine Kur'ân'da herhangi bir ayette geçen bir kelime, başka bir ayette farklı anlamlara gelebilmektedir. Bu durum lafız, mana ya da her ikisinde de gözlemlenebilmektedir. Haliyle bu kelime ve kavramlar hakkında âlimlerin kanaatleri de farklılık arz edebilmektedir. Bu bağlamda âlimler tarafından *muhkem* kavramı “anlaşılması kolay, açık, net, tek yönlü, seçilebilen, lafız tekrarı olmayan, helal-haram, farz, vaad ve vâidi kapsayan ayetler” olarak tanımlanırken; *müteşâbih* kavramı “kapalı anlamlı ayetler, farklı açılardan yorumlanabilen, anlaşılması ancak başka karinelerle ve te'vîl ile mümkün olabilen, lafzi olarak mükerrer, kıssa ve meselleri konu edinen, yecüc-mecüc, kıyamet, ya da hurûf-ı mukatta'a ve benzeri konular hakkında yalnızca Yüce Allah'ın bilgi sahibi olduğu konuları muhtevî ayetler” şeklinde ifade edilmektedir.¹¹

Zemahşerî'nin bu kavramlara yaklaşımı şu şekildedir: *Muhkem*, “birden fazla anlam ihtiva etmeyen, herhangi bir anlam karışıklığına sebebiyet vermeyen, manası açık ve net olan” ayetlerdir. *Müteşâbih* ise “birbirine benzeşen, bir anlamın dışında başka manaları da ihtiva eden” ayetlerdir. *Muhkemât*, kitabın anası, aslı, esasıdır. Bu nedenle *müteşâbihlerin muhkemâta* irca edilmesi gerekmektedir.¹²

Tabâtabâi de bu konuda Zemahşerî gibi düşünmektedir. Ona göre *muhkem*, “*müteşâbih*lerde olduğu gibi anlam bakımından herhangi bir benzeşmenin olmadığı, çok anlamlılık ihtimali olmayan, manası açık ve net olan” ayetlerdir. *Müteşâbih* ise “birden fazla boyutu olan şeylerde vasıf ve

¹¹ Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur`ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî (Mısır: Dâru'l-Hadîs, 2006), 370; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur`ân* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1973), 1335-1337; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1971), 128-134; Tuncay Başoğlu, “*Muhkem*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2020), 31/42 (42-44); Yusuf Şevki Yavuz, “*Müteşâbih*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/204 (204-207).

¹² Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûmi'l-ekâvi'l fi vucûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 1/332.

keyfiyet cihetinde buluşma ve birleşme” olmasıdır. Yani vasıf ve keyfiyet yönünden benzeşen, fakat farklı anlamlara gelebilen ayetler demektir.¹³

Sonuç olarak, Kur’ân’da bu konuya dair ayetler ve bu ayetlere ilişkin ulemanın açıklamaları, Kur’ân ayetlerini genel olarak *muhkem* ve *müteşâbih* şeklinde iki kategoriye ayırmanın mümkün olduğunu göstermektedir.

2. Kur’ân’da Muhkem ve Müteşâbih Konusunu İçeren Ayetler ve Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin Bu Ayetler Hakkındaki Görüşleri

2.1. Âl-i İmrân 3/7

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

“Sana Kitabı indiren O’dur. Onun bazı ayetleri muhkem (açık anlamlı)dır ki bunlar Kitabın anasıdır (esaslıdır). Diğerleri de müteşâbih (benzeşen anlamlı)lardır. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu (arzularına göre) yorumlamak için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler. (Oysa) onun (asıl) yorumunu Allah’tan başkası bilemez. İlimde derinlik sahibi olanlar ise “Ona inandık; hepsi Rabbimizin katındandır.” derler. Öz akıl sahiplerinden başkası (gerçeği) hatırlamaz.”¹⁴

Bu ayette ilâhi vahyin *muhkem* ve *müteşâbih* olarak ikiye ayrıldığı, kalplerinde eğrilik bulunanların olumsuz tutum ve davranışları ve ilimde derinleşmiş olanların teslimiyetleri gündeme getirilmektedir.

Zemahşerî’ye göre *muhkem* ayetler, çok anlamlılık ihtimali olmayan, sağlam, açık ve net bir şekilde anlaşılmaktadır. *Müteşâbihler* ise birbirine benzeyen, değişik manalara gelebilen yani benzeşen ayetlerdir. *Muhkemler* “kitabın anası” yani aslı ve esası olup *müteşâbihler* bunlara hamledilmektedir. Örneğin “Gözler onu idrak edemez”¹⁵ ayeti *muhkem*, “Rablerine nazar ederler”¹⁶ ayeti müteşâbihtir.¹⁷

Kur’ân’ın tamamının herkes tarafından anlaşılır olması mümkün değildir. Bu kapsamda müteşâbih ayetler, insanı düşünmeye, üretmeye ve delil çıkartmaya sevk etmektedir. *Müteşâbih* ayetlerle hak ile bâtil ayrılmak istenmekte ve bu iki yolu tercih edenlerin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.¹⁸

¹³ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur’ân*, thk. Hüseyin el-Âlâ (Beyrut: Müessesetü İlämi li’l-Matbuât, 1997), 3/22-23.

¹⁴ Mehmet Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 8. Baskı, 2021), Âl-i İmrân 3/7.

¹⁵ En’âm 6/103.

¹⁶ Kıyâmet 75/23.

¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/332.

¹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/333.

Müteşâbih ayetlerin *muhkem* ayetlere ircâ edilerek anlamları ortaya çıkarılmaya çalışılmakta, böylece ilim yolunda yüksek mertebelere ulaşılmaktadır. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne yoluyla insanları dinlerinden saptırmak için onları arzularına göre te'vîl etmek amacıyla *müteşâbih*lerin peşine düşmektedir.¹⁹

Kur'ân'da hiçbir çelişkinin olmayacağına inanan bir mü'min, çelişkili gibi görünen ifadelerdeki uyumu ortaya koyabilmek adına gayret göstermelidir. Bu gayret sahibine Yüce Allah, çeşitli hikmetlerle zihnine kuvvet vermekte ve *muhkem-müteşâbih* arasındaki mutâbakatı anlamasını sağlamaktadır. Bu gayret sonucu mü'minin imanı kuvvet bulmaktadır.²⁰

*Müteşâbih*lerin hakiki yorumunu ancak Yüce Allah ve ilimde râsih olanlar bilmektedir. Bazıları bu ayetteki *إِلَّا اللَّهُ* (*ancak Allah bilir.*) lafzında vakıf yapıp peşinden gelen *وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ* (*ve ilimde derinleşenler*) ifadesini yeni bir cümle başlangıcı olarak kabul etmektedir. Bu görüşe sahip olanlara göre *müteşâbih*ler, zebanîlerin sayısı gibi yalnızca Yüce Allah'ın katındaki bilgileri ifade etmektedir.²¹

"İlimde derinleşmiş olanlar şöyle derler..." ibaresi, ilimde derinleşenlerin durumunu açıklayan yeni bir cümle başlangıcıdır. *Müteşâbih*lerin te'vîlini bilenler; Kur'ân'ın bütün ifadelerinin hikmet sahibi olan, kelâmında hiçbir tenakuz ve çelişki bulunmayan Yüce Allah'ın katından olduğuna iman ettik demektedir. "*Ancak akıl sahipleri düşünüp ders çıkarabilir.*" ifadesi ise ilimde derinleşenlere yönelik bir övgü olduğunu göstermektedir.²²

Tabâtabâî'ye göre bu ayetin başında Kur'ân'ın kademeli olarak indirilmesinin karşılığı olan *tenzîl* yerine, bir defa indirmeye karşılık gelen *inzâl* tabirinin kullanılmış olması, indirilen kitabın tüm özelliklerinin açıklanmasına yöneliktir. Kitabın özel ve genel vasıflarının karşılığı ise *muhkem* ve *müteşâbih* ayetlerdir. *Müteşâbih*ler, *muhkem* ayetlere ircâ edilerek izah edilmelidir. Kur'ân, *inzâl* ve *tenzîl* çerçevesinde bir bütün olarak değerlendirilmelidir.²³

Muhkem ayetler ekseninde sağlamaştırılmaktan maksat, manada *müteşâbih* ayetler gibi bir benzeşmenin olmamasıdır. "*Ayetleri muhkem kılınmış sonra hüküm ve hikmet sahibi ve her şeyi bilen Allah tarafından ayetleri ayrıntılı olarak açıklanmış bir kitaptır.*"²⁴ ayeti bunun delili niteliğindedir.²⁵

¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/333.

²⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/333.

²¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/333.

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/334.

²³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/22.

²⁴ Hûd 11/1.

Teşâbüh, aralarında ayırım olan şeylerin bir kısım vasıf ve keyfiyet bakımından birleşebilmeleri demektir. Bu bağlamda Hûd suresi 1. ayette “ayetleri muhkem kılınmış” ibaresinden sonra “ayetleri ayrıntılı olarak açıklanmış” ifadesinin gelmesi, Kitab’ın parça parça indirilmeden önceki bütünlüğünün, sağlam kılınmışlığının ve teşâbühe yer verilmediğinin kanıtıdır.²⁶

Kitab’ın ayetleri *muhkem* ve *müteşâbih* şeklinde ikiye ayrılmaktadır. *Muhkem* ayetler, *ümmü’l-kitâb* yani “kitabın anasıdır”. Ayetteki *ümm/ana* kelimesi, “bir şeyin döndüğü yer” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla *müteşâbih* ayetler *muhkem* ayetlere dönüş yapmaktadır. Bu açıdan bazı ayetler, bazı ayetlere nazaran *ümm/ana* hükmündedir ve özel bir konuma sahiptir.²⁷

Müteşâbihlik, duyulan fakat duyan kimse tarafından anlaşılmayan bir durumu ifade etmektedir. Ancak *muhkem* ayetlerle muhatap olduğunda *müteşâbihlik* daha anlaşılır hale gelmekte; -bir başka ifade ile- *muhkem* ayetler sayesinde *müteşâbih* ayetler *muhkemleşmektedir*. Bunu iki örnekle açıklamak mümkündür: “*Rahman arşa istiva etti.*”²⁸ ayetinde kastedilen ilk etapta anlaşılammaktadır; ancak “*Hiçbir şey O’nun benzeri değildir.*”²⁹ ayetiyle zihinde oluşan cisim veya mekan atfetme gibi müşkiller kaybolmaktadır. Bu doğrultuda *istevâdan* maksadın, Yüce Allah’ın cisim olmanın ötesinde mekâna iskanlanmayan, hiçbir dayanağı olmadan kâinâtın egemenliğini elinde tutan, mahlukatı kuşatan yegane otorite olduğu anlaşılabilir. Böylece düşünceler ortadan kalkmaktadır. Yine “*Rabbine bakar.*”³⁰ ayeti tek başına değil, “*Gözler O’nu idrak edemez (göremez); (oysa) O, gözleri idrak eder (görür).*”³¹ ayeti ve benzeri ayetlerle birlikte anlaşılabilir. Böylece cisim ekseninde bir bakış ya da gözün mevzu bahis olmadığı, maddenin ötesinde bir anlam olduğu anlaşılabilir.³²

Ayetler, anlam bakımından *muhkem* ve *müteşâbih* şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Bu bağlamda ayetlerin birbirilerini hem tamamlayıcı hem de açıklayıcı görevleri bulunmaktadır. Bazı ayetler konu bakımından ayrıntılı hükümler içerirse de aralarında maslahata yönelik *nâsîh-mensûh* ilişkisi söz konusudur. Bu kapsamda ayetler kademeli olarak nâzil olsa da aralarında

²⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/22.

²⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/22-23.

²⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/23.

²⁸ Tâhâ 20/5.

²⁹ Şûrâ 26/11.

³⁰ Kiyâmet 75/23.

³¹ En’âm 6/103.

³² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/24.

teşâbüh (benzeşme) bulunmaktadır. *Müteşâbihin muhkeme, mensûhun da nâsihe* dönüş yapmasıyla *teşâbüh* ortadan kalkmaktadır.³³

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin Âl-i İmrân suresi 7. ayet hakkındaki görüşleri mukayese edildiğinde şunları söylemek mümkündür:

Her iki müfessirin de bu ayet hakkında benzer düşüncelere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda her ikisine göre de *müteşâbihler muhkemlere* irca edilerek yorumlanabilmektedir. Ayette geçen *ve'r-râsîhûn fî'l-'ulm* ibaresinden kastın, Zemahşerî'ye göre "ilimde derinliğe ulaşanlar"; Tabâtabâî'ye göre ise "ehl-i beyt imamları" olduğu anlaşılmaktadır.

Netice itibarıyla Âl-i İmrân suresi 7. ayette, vahyin içeriği açısından bir kısım ayetlerin *muhkem*, diğerlerinin ise *müteşâbih* olduğu bildirilmektedir. Buradan hareketle, ilâhi ve evrensel bir mesaj olan Kur'ânın birbirine benzeyen ayetleri için "maksat sadece şudur" denilmesinin doğru olmadığını söylemek mümkündür. Nitekim her konuda olduğu gibi bu konuda da gerçeği sadece Yüce Allah bilmektedir. Bu ayette ayrıca ilâhi mesajın üzerinde derinlemesine düşünüp incelemek gerektiği vurgulanmakta ve *müteşâbihler*le ilgili verilen bilgilerde ilâhi hakikatleri ancak sağduyu sahiplerinin anlayabileceği belirtilmektedir.

2.2. Hûd 11/1

الرَّكِيَابَ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

"Elif, lâm, râ. (Bu), Allah'tan başkasına ibadet etmemeniz için (doğru) hüküm veren, her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından ayetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıkça ortaya konulmuş bir kitaptır."³⁴

Zemahşerî'ye göre bu ayette geçen "ayetleri *muhkemleştirilmiş*" ifadesi ile dört şey kastedilmiş olabilir. *i.* Kur'ân ayetlerinin sağlam ve intizamlı yapı gibi eksiği ve uyumsuzluğu olmayan bir dizilişle nazımlanmış olması. *ii.* "Hikmet dolu kitabın ayetleri..."³⁵ örneğinde olduğu gibi ayetteki *uhkimet* fiilinin kâf'ının dammelenmesiyle *hakume* fiilinden hemze vasıtasıyla nakledilerek "hikmet dolu kılınmış" anlamında kullanılması. *iii.* Ayetlerin bâtıldan korunmuş olması. *iv.* Ayetlerin bozukluktan korunup engellenmiş olması. Bununla ilişkili olarak şöyle bir benzetme yapmak mümkündür: Binek hayvanının üzerine martingal kayışı konarak binicisine asi gelmesi engellenmektedir.

³³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/25.

³⁴ Okuyan, *Kur'an Meal-Tefsir*, Hûd 11/1.

³⁵ Yûnus 10/1.

Bu durum Arapça'da *ahkentü'd-dâbbe* (hayvanı dizginledim.) ifadesiyle karşılanmaktadır.³⁶

Tabâtabâî'ye göre ayette geçen *tafsîl* kelimesi, *muhkemliğin* karşıtı anlamında kullanılmaktadır. Dolayısıyla bu sözcük, birbiriyle bağlantılı olan bir şeyin bölümleri arasına aralık koyarak birbirinden ayırmak anlamına gelmektedir. Buna mukabil *muhkem*, “bir şeyin parçalarını birbirine eklemek, o şeyin diğer yanlarını birbirine bağlayarak bütün hale getirmek, onu bölünmüşlükten uzak tutmak” demektir.³⁷ Bu ayet, Kur'ân'ın içerdiği bilgi ve hükümlerin tek bir temele dayandığına işaret etmektedir. Bu temel ise imân, ahlak ve amelleri ihtiva eden Kur'ân'ın hükümleridir.³⁸

Kur'ân'ın *muhkem* ve *mufassallık* nitelikleri, onun anlam ve içeriğinin sıfatlarıdır. Onun sözlerinin ya da başka yönlerinin sıfatı değildir. Bu nedenle Kur'ân'ın *mufassallık* ve *muhkemliği* somut varlıklarinkine benzememektedir. Kur'ân'daki birçok anlam bir tek manaya döndüğünde bütün anlamların temeli olmuş olur. İşte o zaman söz konusu temel anlam, özet niteliğine rağmen tafsilatlarla, tafsilatlar da tüm ayrıntılarına rağmen özetle bütünleşik hale gelmektedir. Bu itibarla Kur'ân'ın ayetleri, içerik ve farklı amaçlarına rağmen tek ve öz bir amaca dönüşmektedir. Böylece amaçta çokluk ve farklılık ortadan kalkmış olmaktadır.³⁹

Hûd suresi 1. ayet bağlamında Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin açıklamaları kıyaslandığında her iki müfessirin de genellikle benzer düşüncelere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Zemahşerî ayetteki “ayetleri *muhkemleştirilmiş*” ifadesinin dört farklı manaya gelebileceğini söylerken, Tabâtabâî bu ifadeyi “bir şeyin parçalarını birbirine bağlayıp onu bütün hale getirerek bölünmüşlükten uzak tutmak” şeklinde yorumlamaktadır.

Hem bu ayette hem de Hacc suresi 52. ayette Kur'ân'ın tamamının *muhkem* olduğu ifade edilmekte ve “onun sapasağlam oluşu ve korunmuşluğu” dile getirilmektedir. Yine Hicr suresi 9. ayette “vahyin bizzat Yüce Allah tarafından koruma garantisine alındığı”, Fussilet suresi 42. ayette de açıktan veya gizliden herhangi bir şeyin onu iptal edemeyeceği vurgulanmaktadır.

2.3. Zümer 39/23

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا تَتَشِعُّرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكِ هَدَىٰ اللَّهُ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/363.

³⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/130.

³⁸ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/131.

³⁹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 10/130.

“Allah sözün en güzelini, müteşâbih (benzeşen anlamlı) ve mesânî (hakikatleri tekrarlanan) bir kitap olarak indirdi. Bu (Kitab)ın etkisiyle Rablerine saygı duyanların tüyleri ürperir. Sonra hem derileri hem de kalpleri Allah’ın zikrine (Kur’ân’a ısınıp) yumuşar. İşte bu (Kitap), Allah’ın, dileyeni (layık gördüğünü) kendisiyle doğru yola ulaştırdığı bir rehberdir. Allah kimi de saptırırsa (sapkınlığını onaylarsa) artık ona hiçbir yol gösteren olamaz.”⁴⁰

Zemahşerî’ye göre bu ayetteki *kitâben* lafzı “sözün en güzelinden bedeldir”. Ancak hâl olma ihtimali de bulunmaktadır. *Müteşâbihen* kelimesiyle kastedilen benzeşmeden, Kur’ân’ın manaları bakımından sağlam ve güvenilir, hakkaniyetli bir biçimde beşerin faydasını isteyen, birbirine uyum bakımından kelimelerinin yerli yerinde olması kastedilmektedir. Ayrıca Kur’ân’ın *i’câz* yönünden muârizlarını aciz bırakması, nazım ve telifinin birbiriyle örtüşmesi ve benzeri konulardaki benzeşmelerinin de kastedilmiş olması mümkündür. Ayette geçen *mesânî* lafzının, *müteşâbihlik* ifade etmesi mümkündür. Kıssaların tekrarlanmasında da bir benzeme söz konusudur. *Mesânî* kelimesi *mesnâ* kelimesinin çoğulu olup “tekrarlanan” demektir. Kıssa ve haberlerin tekrar edilmesi, hükümlerin, emir ve yasakların, vaad ve vâdlerin okunuşu ve benzeri konuların tekrar tekrar dile getirilmesi nedeniyle böyle tanımlanmaktadır.⁴¹

Tabâtabâî’ye göre bu ayette, ayetler arasındaki söylem üslubu sağlam ve güzel bir şekilde ifade edilmekte, ayetlerin gerçekliği ve hikmet boyutları açıklanmakta, hak ve hakikate yönlendirme bakımından eksiksiz uyum ve ahenk içerisinde oldukları belirtilmekte ve tüm bu yönler açısından aralarında benzerlik teşkil ettiği vurgulanmaktadır. Bu ayette kayıtlı olan *müteşâbihlik*, Kitab’ın tamamında geçerli olan bir niteliktir.⁴²

Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin Zümer suresi 23. ayette ele alınan konular ve zikredilen kavramlar hakkında benzer düşüncelere sahip oldukları görülmektedir.

3. Zemahşerî ve Tabâtabâî’nin Muhkem ve Müteşâbih Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi

Zemahşerî’ye göre Kur’ân’da *müteşâbihâtın* varlığı ilâhi hikmet gereğidir. Zira Kur’ân’ın tümü *muhkem* kılınmış olsaydı, kolayca anlaşılır olurdu. Bu durumda araştırma, incelenme, dönemin ihtiyaçlarına çözüm

⁴⁰ Okuyan, *Kur’an Meal-Tefsir*, Zümer 39/23.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/118-119.

⁴² Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17/256.

bulmaya yönelik çalışmalar yapmak, ma'rifetullah ve tevhid hakkında bilgiye ulaşmak mümkün olmazdı.⁴³

Zemahşerî, *müteşâbihliğin* özünde, haktan yana olanlarla haktan sapanların ayırt edilmesinin olduğunu söylemektedir. *Müteşâbihâtın* anlamını sadece Yüce Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir. İlimde derinleşmiş olanlar ise; ilme sınıksız sarılan ve onda sebat edenlerdir. Bu bağlamda *müteşâbihler*, *muhkemlerin* ışığında te'vîl edilebilir.⁴⁴

Tabâtabâî'ye göre de *müteşâbih* ayetler, *muhkem* ayetler aracılığı ile te'vîl edilebilir. Ona göre *muhkem* ve *müteşâbih* kelimeleri, izâfî birer kavramdır. Bu açıdan bir ayet bir yönüyle *muhkem* olmasına karşın diğer yönüyle *müteşâbih* olabilir. Aynı şekilde *müteşâbih* bir ayet de *muhkem* ayet vesilesiyle *muhkemleşebilir*.⁴⁵

Tabâtabâî'ye göre ayetlerin te'vîl edilmesi lafzî değil, harici bir manadır. Bu durum, asıl mana ile maksud olan mana arasındaki farka benzemektedir.⁴⁶

Tabâtabâî, *müteşâbihlerin* ilimde rüsûh sahibi olanlar tarafından te'vîl edilebileceğini dile getirmektedir ki bunlar da ehl-i beyt imamları ve masum imamlardır.⁴⁷

Zümer suresi 23. ayette, Kur'ân'ın tamamının *müteşâbih* olduğu vurgulanmaktadır. Bundan, Kur'ân'ın her ayetinin gerek metin gerekse mesaj bakımından birbirine benzerliğinin kastedildiği anlaşılmaktadır. Kur'ân ayetlerinin üçte ikilik bölümünün Mekke'de, diğerlerinin Medine'de indirildiği ve vahyin de 23 yıl sürdüğü düşünülürken, Kur'ân'ın hiçbir yerinde herhangi bir zıtlık ve tutarsızlığın olmadığı, aksine tamamının *müteşâbih* olarak birbiriyle şekil ve muhteva bakımından benzeşen bir mahiyet arz ettiği görülmektedir. Nitekim İmâm Mücâhid, Âl-i İmrân 7 ile Zümer 23. ayet arasında hiçbir çelişki olmadığını, Âl-i İmrân 7'de geçen *müteşâbihlikten* kastın, "bazı ayetlerinin diğerleriyle benzeşmesi, birbiriyle ilgili mesajlar içermesi" olduğunu, *muhkemlerin* de "helal ve haram içeriklilerden oluştuğunu" belirtmektedir.⁴⁸ Zaten Bakara suresi 25. ayette geçen *müteşâbih* kelimesi de bu durumu destekler mahiyette "benzeşenler" manasında kullanılmaktadır.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/333.

⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/332.

⁴⁵ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/ 24.

⁴⁶ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/63-64.

⁴⁷ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 3/63-64.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, "Tefsîru sûre-i Âl-i İmrân", *el-Câmi u's-Sahîh* (Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 1.

Sonuç

Zemahşerî ve Tabâtabâî'nin muhkem ve müteşâbih konusundaki görüşlerinin mukayese edildiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kur'ân'daki muhkem ve müteşâbih ayetler hakkında Zemahşerî ve Tabâtabâî görüşlerinde kısmi farklılıklar olsa da genel olarak benzerlik söz konusudur. Bu kapsamda her iki müfessir de müteşâbih ayetlerin râsih kimselerce muhkem ayetler ışığında te'vîl edilebileceğini söylemektedir. Râsih kimselerin kimler olduğu konusunda her iki müfessirin görüşlerinde farklılık bulunmaktadır. Bu bağlamda Zemahşerî'ye göre râsih kimselerden maksat "ilimde derinlik kazanmış kişilerdir." Tabâtabâî'ye göre ise râsih kimselerden kasıt "ehl-i beyt imamları ile masum imamlardır." Tabâtabâî'nin râsih kişiler konusundaki kanaatinde mensubu olduğu mezhebin etkisini görmek mümkündür.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. "Muhkem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/42-44. İstanbul: TDV Yayınları, 2020.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Dimaşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1971.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed er-Râğıb. *el-Müfradât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Muhammed Keydânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Daru'l-Me'ârif, ts.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an Meal-Tefsir*. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1973.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân..* thk. Hüseyin el-Âlâ. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-İ'lamî li'l-Matbuât, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvi'l fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl ed-Dimyâtî. Mısır: Dâru'l-Hadîs, 2006.

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran

KUR'AN'DA SİYASİ KAVRAMLAR

Vecdi Akyüz
Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998, 516 Sayfa

Ayşe AYTEKİN

Araştırma Görevlisi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana
Bilim Dalı. Gümüşhane / Türkiye.
Research Assistant, Gumushane University, Faculty of Divinity,
Department of Tafsir.
Gumushane / Turkey.
ayseaytekin_03@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-5952-762X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Mayıs / 06 May 2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ayşe Aytakin, "Vecdi Akyüz, Kur'an'da Siyasi Kavramlar,
Kitabevi Yayınları, İstanbul 1998", Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dergisi, 15 (Yaz 2022): 149-155.

Tefsir faaliyetlerinin tarih içerisinde ilk dönemlerden günümüze kadar kesintisiz bir şekilde devam ediyor olması onun lüzumunun bir yansımasıdır. Tefsir faaliyeti yolculuğu içerisinde dönemler, koşullar, gereksinimler ve yorumlar değişmiş olsa da bu faaliyetteki malzeme ve ürünler çağdaşın yorumu ve ihtiyacı açısından son derece kıymetlidir. Söz konusu ürünlere -tefsir faaliyetlerinin, yöntemlerinin ve çeşitlerinin özelleşmesini takip eden dönemde- siyaset, kültür, ekonomi gibi hayatın içerisindeki temel alanların söz ve yorum kapsamında ne derece etki ettiği, hangi merhalelerde fayda sağladığı, hangi merhalelerde zarara neden olduğu gibi hususların tespiti sağlıklı analiz açısından değerlidir. Zira hayatın temel unsurları ve etkileri ilahi maksada nâil olabilmek açısından incelenmelidir.

Siyaset, hayatın en önemli alanlarından, toplumların ise en etkili kurumlarından biridir. Nitekim İslam toplumu içerisinde de aynı ihtimama sahiptir. Diğer kurumlar ve alanlarla ilişkili olduğu gibi ilahi sözde de çeşitli meselelerde kendisine yer bulmaktadır. Kur'an'ın hem vahiy dönemi şartlarındaki hem de vahiy sonrası dönemdeki yorum faaliyetlerinde ağırlıklı işlenen konu olmakla birlikte Temel İslam Bilimlerinin şekillenmesinde de etkin rol oynamıştır. Dolayısıyla bu olgunun ilahi sözü daha doğrusu hayatı nasıl etkilediği meselesi tefsir açısından büyük önem arz etmektedir. Tarih sahnesinde mezheplerin kendi görüşlerini temellendirmede kullandıkları ayet yorumlarını inceleyen mezhebi tefsir ürünleri de bu çalışmalara örnektir. Siyasal, siyasi yahut ideolojik tefsir (Prof. Dr. İsmail Çalışkan'ın *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*¹ adlı çalışmasında yer alan terim önerisi bağlamında kullandığımız bu ifade) ise -benzer ve paralel çerçevede- Kur'an'ın toplumda yer alan organizasyon, kurum, idare ve yönetimle ilgili kavramlarını yorumlayan veya ilahi sözlerden kişisel ya da grup kanaatlerine göre temeller bulmaktır.

Siyasetle ilgili kavramları inceleyen, tefsir alanına çeşitli açılardan katkı sağlayan bir eser çalışmamıza konu olmaktadır. Bu eser, Vecdi Akyüz'ün kaleme aldığı *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*'dır.² Vecdi Akyüz'ün *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* adlı eseri, 1998 yılında Ocak ayında İstanbul şehrinde Kitabevi Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Yazar, Kur'an'da yer alan, siyasi içeriğe sahip olan yahut sonradan siyasi bir anlam kazanan terimleri dönemselsel ve kavramsal bir ayırım tercih ederek farklı bölümlerde incelemiştir. Eser, önsöz ve girişi takiben on

¹ İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016).

² Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998).

bölümden oluşmaktadır. Bu bölümler şunlardır:³

1. “Siyaset, İktidar ve Egemenlikle İlgili Kavramlar” başlığıyla egemenlik, siyaset, devlet, arş, kürsi, emr, emanet, mülk, hüküm, velayet kavramlarının işlendiği birinci bölüm.⁴

2. “Yönetim İlkeleriyle İlgili Kavramlar” başlığıyla şûra, emr bi’l-Ma’ruf ve Nehy ani’l-Münker, adl, adalet kavramlarının ele alındığı ikinci bölüm.⁵

3. “Siyasi Önderlikle İlgili Kavramlar” başlığıyla imam, halife, ulu’l-emr, sultan, melik, seyyid, vekil, vezîr, cebbâr kavramlarının incelendiği üçüncü bölüm.⁶

4. “Sosyal-Siyasi Gruplaşmayla İlgili Kavramlar” başlığıyla âl, ehl, benûn, benin, kabile, şa’b, aşiret, kavim, ümmet, millet, karn, hizib, ahzab, şia, fırka, tefrika, mele’, cund, cunûd kavramlarının değerlendirildiği dördüncü bölüm.⁷

5. “Siyasi Davranışla İlgili Kavramlar” başlığıyla bey’at, itaat, takıyye, hicret, istiz’af kavramlarının araştırıldığı beşinci bölüm.⁸

6. “Şiddet ve Başkaldırıyla İlgili Kavramlar” başlığıyla zulüm, zâlim, bagy, isyan, istikbâr, müstekbir, kıyâm, tuğyân, tâğût kavramlarının sorgulandığı altıncı bölüm.⁹

7. “Fitne, Bozgunculuk ve Sapkınlıkla İlgili Kavramlar” başlığıyla fitne, fesad, ifsad, müfsid, fısk, fâsık kavramlarının ele alındığı yedinci bölüm.¹⁰

8. “Din ile İlgili Kavramlar” başlığıyla din, şeriat, tarikat, hikmet, ruhân, ahbâr, rabbâniyyûn, kıssîs, âyetullah, hâmân kavramlarının soruşturulduğu sekizinci bölüm.¹¹

³ Bölümlerin içeriklerinde daha çok kavramların sözlük manaları yer aldığı için bu hususta ayrı ayrı bilgiler ve yorumlar zikredemedik. Böyle bir tarzın çalışmamızın sınırlarını aşacağı düşüncesiyle hangi bölümde hangi kavram incelenmiş yalnızca bu odakta kalıp bu şekilde sınıflandırma yapmanın uygun olacağını düşündük. Ayrıca, kavramların yazılışlarında kavramların güncel yazım kurallarına uygun hallerini değil, yazarın tercihini -emanete saygı gerekçesiyle- esas aldık. Bu vesileyle, kitabın orijinal baskısını elde eden araştırmacıların -nüsha ve yazım farkı olmadığı için- zorluk çekmeyeceği fikrini ve niyetini gözettilik. Okuyucularımızın bilgisine arz ederiz.

⁴ Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, 17-63.

⁵ Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, 95-108.

⁶ Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, 127-151.

⁷ Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, 157-196.

⁸ Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, 203-227.

⁹ Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, 235-297.

¹⁰ Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, 311-367.

¹¹ Akyüz, *Kur’an’da Siyasi Kavramlar*, 401-439.

9. “Siyasetin Coğrafi Boyutuyla İlgili Kavramlar” başlığıyla ard, arz, beled, karye, medîne, dâr kavramalarının yorumlandığı dokuzuncu bölüm.¹²

10. “Barış, Cihad ve Fetihle İlgili Kavramlar” başlığıyla silm, selem, selâm, sulh, ıslah, cihad, fetih kavramlarının analiz edildiği onuncu bölüm.¹³

Yazarın yararlandığı kaynaklar ise *Garibu'l-Kur'an* çalışmaları, *el-Vücuḥ ve'n-Nazair* çalışmaları, Muhammed Esed'in *Kur'an Mesajı ve Meal-Tefsir*, Manzuriddin Ahmed'in *Kur'an'da Anahtar Siyasi Kavramlar*,¹⁴ Bernard Lewis'in *İslam'ın Siyasal Dili*, Ali Ünal'ın *Kur'an'da Temel Kavramlar*, Yaşar Nuri Öztürk'ün *Kur'an'ın Temel Kavramları*, Mevdudi'nin *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Toshihiko Izutsu'nun *Kur'an'da Allah ve İnsan*, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Lütfullah Cebeci'nin *Kur'an'da Şer Problemi*, Sadık Kılıç'ın *Kur'an'da Günah Kavramı*, Erdoğan Pazarbaşı'nın *Kur'an ve Medeniyet*, Ejder Okumuş'un *Kur'an'da Toplumsal Çöküş* adlı eseri ve adını zikredemediğimiz birçok kıymetli eserdir.¹⁵

İslam kamu hukuku ve siyasi düşünce edebiyatında yer alan kavramların tarihi ve güncel boyutlarıyla geniş bir çerçevede tekrar ele alınması gerektiğini ancak bu işin tek bir kişinin kaldırabileceği kadar kolay bir iş olmadığını aksine bu görevin çok büyük bir sorumluluk gerektirdiğini ifade eden yazar, bu çalışmaların sonucunda başarının kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. İstifade ettiği aynı zamanda amacını anlatırken belirttiği örnek çalışmalar ise Bernard Lewis'in *İslam'ın Siyasal Dili* ve M. Zeki Pakalın'ın *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*'dür.¹⁶

Akyüz, Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi adına belirli kavram ve alanı temele alan çalışmaların son yıllarda artış gösterdiğini, bu çalışmaların daha çok “kavramcı tefsir” adıyla anıldığını ve bu eserini de kavramcı bir yaklaşımla ele aldığını ifade etmektedir. Yazar, eserinde İslam kamu hukuku ve siyasi literatürde ya da siyasi söylemlerde yer alan siyasi içerikli yahut daha sonradan siyasi içerik kazanmış kavramları analiz etmektedir. Bu tarz kavramlar köken, türev, anlam, bağlam ve bütünlük çerçevesinde ele alınmakta ve söz konusu terimin içeriğine göre belirli bir sistematik ve

¹² Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 445-465.

¹³ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 475-497.

¹⁴ Manzuriddin Ahmed'in eseri ve Akyüz'ün eseri -farklıları yanında- teması bakımından ve çeşitli açılardan ortak noktada buluşmaktadır. Bizzat Akyüz'ün ifadelerine göre kendisi bu çalışmayı hazırlarken Manzuriddin Ahmed'in eserinden istifade etmiştir. Bu iki çalışmayı tahlil ve tenkit etmeye çalıştığımız İngilizce dilinde yazdığımız naçizane bir eserimiz bulunmaktadır. İlgili araştırmacıların dikkatine, alakasına ve faydasına sunarız.

¹⁵ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 12-14.

¹⁶ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 14.

metodolojik tarzla incelenmektedir. Yazarın kendi ifadeleriyle belirttiğine göre bu çalışma, yalnızca bir tefsir çalışması değil, daha çok hukuki-siyasi kavramlaştırma çalışmasıdır.¹⁷

Siyasi içeriğe sahip olan kavramları tarihi ve güncel yönleriyle ele almanın başlangıcı niteliğinde bir eser kaleme aldığını belirten yazar, salt bir sözlük çalışmasından ziyade tefsir dizininden bağımsız kavramlaştırma çalışması hazırlama amacını ilk planda tutmaktadır.¹⁸ Genel hatlarıyla sözlük anlamını yansıtan tanımlamalar ve ayetler arasındaki ilişkilerden bahseden açıklamalara değinen yazar, eserinde kavramlaştırma gayesi doğrultusunda daha çok sözlük çalışması yöntemini takip etmekte ve çoğunlukla kelimenin sözlük anlamını hatta ilk anlamını esas almaktadır. O, eserinde bu anlamlar doğrultusunda konularına göre bir tasnif yapmaktadır. Kullanımda farklılık, değişiklik ve tercih gerektiğinde ise kültürel örnekleri ve diğer alanlardaki manaları dayanak olarak kullanmaktadır. Ayrıca, kavramların sözlük anlamlarının yanı sıra ilişkili olduğu diğer kelimelere de temas eden Akyüz, bu kelimeleri çok fazla yorum ve tercihe girmeden, kavramların anlam dünyalarında herhangi bir karışıklığa, bulanıklığa, tıkanıklığa yahut belirsizliğe neden olmadan özellikle ilk anlamlarını, yaygın kullanım alanlarını ve Kur'an bağlamlarını aktarmakla yetinmektedir.

Akyüz'ün eserinde kelime, terim, konu, konsept, ayetin bağlam ve bütünlüğü, dönemin dini, siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik şartları gibi unsurları ayrı ayrı kriterler olarak belirleyip siyasi içerikteki kavramları bu doğrultuda özgün bir tasnife tabi tuttuğu ve bu minvalde başlıklandırma yaptığı görülmektedir. Yazarın her kavram ve ayetle ilgili -eserin boyutunu, içeriğini, amaçlarını ve sınırlarını aşmamak hedefiyle- derin bir semantik araştırma yapmadığı fakat kelimelerin manalarına ve ayetlerin konularına göre sistematik bir sınıflandırma yaptığı anlaşılmaktadır. Yazar, kavram ve temayla ilintili olarak yer yer ayet manalarını liste halinde sunarken yer yer çok kıymetli kavramsal, filolojik, edebî ve sosyolojik değerlendirmelerde bulunmaktadır.

Yazar, bulunduğu dönemin kısıtlı imkanlarına rağmen özgün, orijinal ve hali hazırda var olan entelektüel, akademik ve uzmanlık alanının yaygın ve olağan tarzının dışına çıkarak hem tefsir hem sözlük hem siyasi ve hukuki kavramlaştırma çalışması yaparak araştırma sahasına yeni bir soluk getirmiştir. Titiz bir kavramlaştırma çabası ve arzusu yalın bir anlatımla

¹⁷ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 13.

¹⁸ Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, 13.

birleşince yazarın eserini özellikle siyaset ve ilahi söz ortak paydasında çok kıymetli bir konuma yükseltmiştir.

Akyüz, kelimelerin daha çok klasik sözlüklerdeki manalarına değinmiş, gerekli gördüğü yerlerde ise kelime anlamlarında daha çok Sami dillerden ve Arap Dili ve kültüründen istifade etmiştir. Kelimenin kökenini ve tarihsel sürecini daha net ortaya koyan çok değerli ve başarılı bu yöneme birkaç yabancı dilde daha hazırlanmış eserin ve çeşitli sözlük kaynaklarının eklenerek eserin güncellenmesi teklifi, çalışmanın kalitesini, değerini ve okuyucular üzerindeki etkisini ve katkısını arttıracak naçizane bir tavsiyedir.

Çağdaşlarından farklı bir terimleştirme tarzı benimsemiş olan yazar, genel çerçevede kavramlarla ilgili -adeta bir ayet silsilesi şeklinde- ayetleri ve manalarını direkt listelemiştir. Bu listeleme aşamasında kavramların çoğunlukla ilk anlamlarını açıklamış ve kavramların anlamlarının nerede ve nasıl değiştiğine dair çok az miktarda analiz yapmıştır. Yazarın fikri, amacı, yazım tarzı, kavramlaştırma gayesi ve eserin türü ışığında bu sonucun ortaya çıkması pek doğaldır ancak günümüz ihtiyaçları ve kaynakları doğrultusunda bu listelerin detaylandırılması, analizlerin arttırılması ve derinleştirilmesi, eserden daha fazla istifadenin yolunu açacak bir öneri mahiyetindedir.

Siyaset ve tefsir alanına ilişkin bu eser gibi önemli araştırmaların güncel yorumlar ve farklı yöntemlerle birleşerek artması temennimizdir.

Kaynakça

- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

*Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /
Journal of Divinity Faculty of Bayburt University
ISSN 2148-6700 / e-ISSN 2630-595X
Sayı: 15 2022/1- Haziran*

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN KUR'AN'DA DOĞRU DÜŞÜNME

*Mehmet Müftüoğlu
Kayıhan Yayınları, İstanbul 2019, 286 sayfa
ISBN: 9786059669863*

Fatih MAN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı
Sakarya / Türkiye.
Post Graduate Student at Sakarya University, Institute of Social Sciences,
Department of Religious Education
Sakarya / Turkey.
fatih.man@ogr.sakarya.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-8319-8117

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Şubat / 20 April 2022
Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / 15 May 2022
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Fatih Man, "Mehmet Müftüoğlu, Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Doğru Düşünme, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2019", Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15 (Yaz 2022): 6-163.

Din eğitimi alanı eğitim bilimleri arasında nispeten yeni bir alan olarak görülmektedir. Aslında dünya tarihinde eğitim din eğitimi ile başlamıştır. Tarihi gerçeklik böyle olsa da eğitim bilimlerinde olduğu gibi din eğitiminde de alanı şekillendiren, literatürü belirleyen, metotları çizen batılı bilim insanları olmuştur. Köklü bir din eğitim tarihimiz olsa da Tanzimat Fermanı'ndan beri eğitim bilimleri batıya göre şekillendiği gibi din eğitimimiz de aynı kaderi yaşamıştır. Bu sebeple din eğitimi üzerine yazılan birçok eser batının şekillendirdiği alanı anlama, anlamlandırma veya devşirme üzerine olmuştur, olmaktadır. Din eğitiminde özgün çalışmalarımız ise daha azdır.

Kitap tanıtımı ve değerlendirmesi için Mehmet Müftüoğlu'nun "Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Doğru Düşünme" kitabını seçmemde genel yaklaşımından farklı davranması etkili oldu. Çünkü kitap, batı hegemonyası altında olan din eğitimi alanında genelin aksine bizden, inancımızın kaynağından yaklaşmaktadır. Mehmet Müftüoğlu aynı isimli doktora tezinden hazırladığı bu kitap *Giriş* ve *Sonuç* kısımları dahil beş bölümden oluşmaktadır. *Giriş* kısmında çalışmanın amacı ve sınırları belirtildikten sonra çalışmanın da temellendirildiği Kur'an'da akıl ve düşünmenin karşılığı olan kavramlardan seçilen; Teakkul, Tedebbür, Tezekkür, Tefekkuh ve Tefekkür kavramlarının izahı ile başlanmıştır. Birinci Bölümde ise "Düşünme ve Düşünce" başlığı altında düşünmenin ve düşüncenin izahları yapılmış, kavramların felsefi ve tasavvufi tahlilleri yapılmıştır. İkinci Bölümde ise "Kur'an'da Düşünme ve Düşünme Çeşitleri" başlığı altında giriş kısmında bahsedilen kavramlar daha ayrıntılı bir şekilde işlenerek Kur'an'da düşünme üzerine derin tahliller yapılmıştır. Üçüncü Bölümde ise "Din Eğitimi ve Kur'an'da Doğru Düşünme" başlığı atılarak konunun din eğitimi açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Mehmet Müftüoğlu *Sonuç* kısmında da çalışmasında ulaştığı sonuçları ve bu sonuçlar ışığı altından önerilerini sıralayarak çalışmasını nihayete erdirmiştir. Mehmet Müftüoğlu kitabında geçen kavramlarının lügat manalarını açıklamak için İbnul-Manzur'un "Lisanul-Arab" eserinden, Kur'an-ı Kerim ayetlerini açıklama, siyak ve sibaklarını belirlemek için "Razi, Nesefi, Beydavi ve İbni Kesir" gibi Arapça tefsirlerden ve "Elmalı, Bayraktar Bayraklı ve Diyanet Tefsiri" gibi Türkçe tefsirlerden faydalanmıştır. Özellikle Mehmet Müftüoğlu, Doktora Tez Danışmanı olan Prof. Dr. Bayraktar Bayraklı'nın "Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri" adlı eserinden diğer eserlere göre daha fazla faydalandığı görülmektedir.

"Yeryüzünde dolaşan canlıların Allah katında en kötüsü (Hakikati) anlamayan ve düşünmeyen sağırlarla dilsizlerdir." (Enfal, 8/22)

buyrulmaktadır. Mehmet Müftüoğlu da kitabının *Giriş* kısmında insanı diğer mahlukattan ayıran ve Allah'ın kendisini muhatap almasını sağlayan en önemli özelliği akıl ve düşünme yeteneği olmasına vurgu yaparak başlamıştır. İnananlara yol gösterici, rehber ve bir öğüt olan Kur'an-ı Kerim'in gönderiliş amacının gerçekleştirilmesi için öncelikle anlaşılması ve üzerine düşünülmesi gerektiğini ilgili ayetlerle ve hadislerle açıklamaya çalışmıştır. Aklın hür olmasının da ancak nefse karşı gelmekle mümkün olacağını vurgulayan yazar, Kur'an'da doğru düşünmenin ötelenip, nefse uyunca insanın kendine ve topluma nasıl zararlar verdiğini gösteren kıssaları örnek olarak sıralamıştır. Günümüz Müslümanlarının Mushaf'a çok saygılı olduğunu ancak bu saygının Kur'an'ın ana düşüncesine, itikadına ve ahkâmına, ahlaki öğretilerine ve muamelat uygulamalarına yansımadığını bunun da ana sebebinin Kur'an'ın deyimini ile "Bunlar Kur'an-ı düşünmezler mi? Yoksa kalpleri kilitli midir?" (Muhammed, 47/24) olduğunu dile getirmiştir.

Mehmet Müftüoğlu Müslümanların Kur'an üzerine yeterince düşünmemelerinin öncelikle sebebinin Kur'an'ın ilk emri olan "oku"nun ihmal sebebiyle olduğunu dile getirmektedir. Bu eleştiri kısmi olarak doğru olsa da gelişen zaman, teknoloji ve imkanlarla tarihin hiçbir safhasında bu kadar basılı Kur'an-ı Kerim, bu kadar Kur'an kursları, camiler ve Kur'an eğitimi veren okullar olmamıştır. Yani tarihte Kur'an-ın bu kadar öğretilip okunduğu bir zaman yok denilebilir. Bu sebeple yazar "oku" emrinin daha fazla tahlilini yapıp, okumak fiilinin bilinçli bir eylem olduğu yani okunan şeyin anlaşılmadığı takdirde okunmuş sayılmayacağı üzerinde dursaydı kanımızca daha isabetli olurdu. Yazar bu bölümde Kur'an'da akıl ve düşünme ile ilgili kavramların neler olduğunu ve ne kadar zikredildiğini vererek Kur'an'ın doğru düşünceye verdiği önemi ve değeri ortaya koymaya çalışmıştır. Yazar, *Giriş* kısmında amacının, içeriğinin ve hikmetlerinin üzerine yeterince düşünülmeyen Kur'an'ın aslında amacının Müslümanları harekete geçirmek olduğunu belirtiyor. Yazar çalışmasının;

- Yüce Allah Kur'an'da insanların hangi alanlarda düşünmelerini istemektedir?
- Aklını kullanarak doğru düşünen insanların kazançları nelerdir?
- Doğru düşünmeyen insanların kayıpları nelerdir?
- Kur'an'ın doğru anlaşılması ve uygulanması için din eğitimcilerinin üzerine düşen görevler nelerdir? (s. 19)

sorularına cevap aradığını dile getiriyor. *Giriş* kısmı Kur'an'da akıl, düşünce ve düşünmenin karşılığı olan *Teâkkul*, *Tedebbür*, *Tezekkür*, *Tefekkuh* ve *Tefekkür* kavramlarının izahı ile devam ediyor. Yazar Kur'an'da 49 yerde

geçen ve “bilgi edinmeye yarayan güç” ve “bu güç ile ilde edilen bilgi” anlamındaki Teakül kavramının kökünün akıl olduğu ve terim karşılı olarak; kişinin duyu organları ile edindiği bilgilerin akıl ile işlenmesi ve kullanılmasına adı olduğunu dile getiriyor, sonra da Kur’an’da 40 yerde ve farklı anlamlarda geçen ve “debbera” kökünden gelen “tedebbür” kavramının izahı ile devam ediyor. Kitap, derinlemesine düşünmek ve manada olan şeyi görmek anlamına gelen tedebbür kavramının çeşitli müfessirler tarafından nasıl izah edildiğini bizlere sunuyor. Zikr kelimesinden türeyen “Bir şeyi muhafaza etmek ve kelimelere dökmek” manasındaki “Tezekkür” kavramını Kur’an’dan örneklerle anlatan yazar, “Tefekkuh” ve “Tefekkür” terimlerinin lügat manalarını ve Kur’an’daki kullanışlarını örneklerle anlatarak *Giriş* bölümünü tamamlıyor. Özellikle *Giriş* kısmının son paragrafında, zikredilen kavramların düşünmenin ve düşüncenin birer bölümü olarak derç edilmesi konunun anlaşılması açısından faydalı olduğunu görülmektedir.

Yazar *Giriş* kısmında “Kur’an’da Düşünme” çeşitlerinin karşılığı olan kavramların lügat tahlillerinden ve Kur’an’da nasıl kullanıldığını ortaya koyduktan sonra “Düşünme ve “Düşünce” başlığında yeni bir bölüm ile kitabına devam ediyor. Yazar bölüme “düşünme” kavramının lügat anlamı ile başladıktan sonra Aristo, Heidegger ve John Dewey gibi düşünürlerin kavram hakkında fikirlerini dile getiriyor ve konuyu Kur’an’a göre düşünme kavramını açıklayarak bağlıyor. Özellikle İslami ilimlerin doğuşunda Kur’an’daki düşünme çeşitlerinin nasıl etkilediğini dile getiriyor. Yazar düşünmenin olmadığı yerde taklidin başlayacağını ve bunun nasıl zararlar vereceğini zikrederek başlığı bitiriyor. Sonra da “Düşünce” başlığını açarak bölüme devam ediyor. Aklın bir ürünü olan düşünce insanın kendi iradesiyle ortaya koyduğu olumlu veya olumsuz bütün davranışların, düşüncenin ürünü olduğunu dile getiriyor yazar. İnsana yakışır fiilleri, iyi ve dengeli davranışların ortaya çıkaran doğru düşünceyi açıklayan yazar konuyu eğitim bilimlerinden yaklaşarak eğitim yöntem, içerik ve programının düşünce düzeyine göre inşa edilmesi gerektirdiğini dile getiriyor. Kanaatimizce kitabın ana konusu “din eğitimi” olduğu için düşünce ve eğitim ilişkisi daha da genişletilebilirdi. Ayrıca doğru düşünceden bahsedildiği gibi yanlış, kötü düşünceden de daha ayrıntılı bahsedilebilirdi. Yazar “Felsefi Düşünce” ve “Tasavvufi Düşünce” alt başlıklarıyla kitabına devam ediyor. Felsefi düşünceyi önce batı felsefecilerin gözünden aktararak başlayan yazar, İbn Meymun’un aklın ürünü olan düşüncenin kişiyi tanrıya götüren ve tanrı ile karşılıklı ilişki kurmasını sağlayan bir aracı görüşünü dile getiriyor. Yazar İbn Meymun üzerinden aklın sınırlarını dile getirirse de bu konuda çok ayrıntıya

girmiyor. Oysaki akıl-gayb-vahiy denklemini kurarak, insanın her şeyde yaratıcısına muhtaç olduğu gibi akıl ve düşünce kapasitesi itibari ile de yaratıcısına olan ihtiyacı üzerinden batı düşünce yapısı ile İslam'ın düşünce yapısının farklarını dile getirebilirdi. Kitap bu konudan eksik kalmış diyebiliriz. Özellikle batının düşünmeyi ve düşünceyi putlaştırdığı hatta tanrılaştırdığı günümüzde bu fikriyatın nasıl yıkıcı sonuçlar doğurduğu, insanı nasıl metalaştırdığı ve birçok burhanlara sebep olduğunu ve bu sebeple fitratına ters bir dayatma ile karşı karşı kaldığını ortaya koyabilir, İslam düşüncesinin farklarını daha iyi aktarabilirdi. Yazar Heidegger'in felsefecilerine asıl düşünmemiz gerekeni düşünmedikleri, mahlukat kadar varlığında düşünülmesi gerektiği yorumunu, Kur'an'ın varlıklar üzerine düşünmeye sevk eden üslubunu benzeştirdiği görülüyor. Tabi burada Kur'an'ın düşünceyi kullanarak varmak istediği yerle, Heidegger'in aynı mı olduğu tartışmalıdır. Her ne kadar Heidegger batı felsefesini özellikle mantık ilmini kullanım biçimini eleştirse de İslam'ı görüşü yakın olduğu anlamına gelmez. Yazar konuyu İslam Filozoflarının görüşleri ile devam ediyor ve felsefi düşünce için sorgulamanın, eleştirmenin, anlam arayışının, bilginin ve tecrübenin önemine vurgu yaparak konuyu bitiriyor. Düşünceyi tefekkür ile tasavvufa bağlayarak başlayan "Tasavvufi Düşünce" başlığı, tasavvufta önemli bir yeri olan zikir üzerinde düşüncenin yansımalarını ortaya koyuyor. Yazar tasavvufun kendine özgü manevi eğitimde Kur'an'daki düşünce çeşitlerinden nasıl faydalandığından bahsediyor.

Kitabın özünü oluşturan ikinci bölümde, "Kur'an'da Düşünme ve Düşünce Çeşitleri" başlığı altında, *Giriş* kısmında kısa bir değerlendirilen, "Teâkkul, Tedebbur, Tezekkür, Tefekkuh ve Tefekkür" kavramlarının mahiyeti, önemi ve Kur'an ayetleri üzerinden insanın fikir ve davranışlarına nasıl etki ettikleri geniş bir şekilde işleniyor. Bölümün "Kur'an'da Düşünme" ilk alt başlığı altında *Giriş* bölümünde verilen bilgiler bir nevi tekrarlanıyor. Ancak bu bilgilere ek olarak Kur'an'da akıl yerine kullanılan ve birden çok mana taşıyan "elbab, nüha, hicr ve mirra" kavramları ile ilgili kısa bir girizgâh yapılıyor. Bölümün ikinci alt başlığı olan "Kur'an'da Düşünce Çeşitleri" "Teâkkul" alt başlığıyla devam ediyor. Teâkkul kavramının Kur'an'da hangi sırgalarda kaç defa geçtiği bilgisi verildikten sonra akıl kavramının lügatteki farklı izahlarının hangi davranışlara sevk ettiği örneklerle açıklanıyor. Daha sonra felsefecilerin ve kelimcilerin ortaya koyduğu garizi ve kazanılmış akıl çeşitlerinin izahları yapılıyor ve kazanılmış akla sahip olmak için eğitimin önemine vurgu yapılıyor. İnsanın akıl sahibi olduğu ama her akıl sahibinin aklını kullandığı manasına gelmediği Kur'an'dan örneklerle ortaya koyuluyor. Teâkkul kavramının insanın duyu organlarından elde ettiği

bilgileri işleyerek çalıştığını dile getiren yazar, Kur'an'daki "sağırlar, dilsizler ve kördürler" ifadesiyle duyu organlarıyla edindikleri bilgileri akıllarıyla değerlendirmeyenlerin kastedildiğini açıklıyor. Yazar bu başlığın altında din eğitiminin bir amacının da Kur'an-ı anlamak için akli harekete geçirecek yöntemleri bulmak olması gerektiğini dile getiriyor. Yine bu bölümde aklın kullanılmaması halinde ortaya çıkacak olumsuz durumlardan Kur'an'dan örnekler verilerek zikrediliyor. Daha sonra "Teâkkul'un Önemi" alt başlığı altında Teâkkul'un Kur'an-ı Kerim'de kullanım biçimleri ve ne manalara geldikleri sınıflandırılarak geniş bir şekilde işleniyor. Zaman zaman tekrarlara düşülse de konunun en ince ayrıntısına kadar işlendiği ve okuyucuya konu hakkında doyurucu bilgiler sunulduğu görülüyor. Yazar kitaba "Tedebbur" başlığıyla devam ediyor ve konunun mahiyetini tedebbur denen düşünceyi üreten aklın *Nuha* boyutunu ele alarak devam ediyor. Kur'an'dan ayetlerle "nuha" denen aklın tabiatından ve tabiat olaylarından dersler alarak kişiyi derinlemesine düşünmeye ve tevhide sevk ettiğini dile getiriyor. Verilen ayet örneklerinden Kur'an'ı Kerim'de "nuha" ve "tedebbur" kavramlarının birlikte kullanıldığı izlenimi ortaya çıkıyor ancak yazarın bu iki kavramın anlam birlikteliği üzerinden böyle bir ilişki kurduğu vurgulanmalı. Yazar konuya "Tedebbur'un Önemi" alt başlıkla devam ediyor ancak bir önceki "Teâkkul" başlığında yaptığı gibi herhangi bir sınıflandırmaya girmeden ayetler üzerinden "Tedebbur'un" hangi manalarda kullanıldığı ve ne gibi davranışlara sevk ettiğini ayrıntılı bir şekilde işliyor. Kur'an'ın anlaşılması zor bir kitap olduğu için değil bilakis ayetlerde de belirtildiği gibi insanlar için anlaşılmasının kolaylaştırıldığını belirten yazar, Kur'an'daki ihtilaf gibi gelen yanlışların giderilmesi için tedebburun yani Kur'an'ın üzerine derinlemesine düşünülmesi ve hikmetlerinin kalbe nakşedilmesi gerektiğini söylüyor. Yazar "Tezekkür" başlığına kavramın "Tedebbur" ile olan ilişkisi kurarak başlıyor. Akıl sahiplerinin önce Kur'an üzerine derinlemesine düşünmelerini ve bu sayede unuttuğu ve gaflete düştüğü bilgileri hatırlayabileceğini dile getiriyor. Devamında ibadet niteliğindeki zikir ve tefekkür için "lubb" denen selim akla sahip olmak gerekliliğini izah ederek "tezekkür" ile "lubb" arasındaki bağlantıyı ortaya koyuyor. "Tezekkür'ün Önemi" alt başlığında kavramın insanda hangi hasletleri kazandırdığını Kur'an'da tezekkür kavramının farklı manalarda kullanıldığı ayetleri örnek göstererek izah ediyor. Başlığın sonlarında ise "Tezekkür" yapılmadığında insana ne gibi zararlar vereceği, unutkanlığın nelere sebep olacağı anlatılıyor. Akıl-kalp ilişkisi ve kalbin ne manalara geldiği konusu "Tefekkuh" başlığı altında irdelenerek konuya başlanıyor. Dinde derin bilgi edinmek anlamındaki "Tefekkuh" denen düşünce, aklın

değişik kanallardan elde ettiği bilgileri kalbe ulaştırmak olarak tanımlanıyor. Kalbin olumsuz durumları Kur'an ayetlerinden örneklere ifade eden yazar bu olumsuzlukların "Tefekkuh" ile giderilebileceğini zikrediyor. Yazar akıl, kalp ve duygular arasındaki bağlantıyı ayetler üzerinden kurarak çalışmasına başka bir bakış açısı kazandırıyor. Yazar İslam anlayışında aklın, kalpten ve duygulardan soyutlanmış bir kavram olarak değil bilakis onlarla derç olmuş bir yeti olduğunu dile getiriyor. Yazar kalbin akıl ile birleşmesi için eğitime vurgu yapıyor, din eğitiminin üstelenmesi gereken bu işlevi hatırlatarak kitabına devam ediyor. Yazar Kur'an'da bazı yerlerde kalp yerine kullanılan "fuâd" kavramını Mevlana'nın fırın metaforu üzerinden açıklıyor. Yazar başlığı "Tefekkuh" kavramının kişiye kazandırdığı vasıfları yine Kur'an'daki örnekleri üzerinden sınıflandırarak bitiriyor. Yazar bölümün son konusu "Tefekkür" kavramına Kur'an'da 18 defa çeşitli siygalarda nasıl kullanıldığını örnek vererek başlıyor. Tefekkür kavramının Kur'an'da daha çok kevnî ayetlerde geçtiğini buradan da tefekkürün Yaratanın azameti, kudreti ve rahmetine işaret ederek Allah'ın varlığı ve birliği inancına yol gösteren düşünce biçimi olarak açıklıyor. Daha sonra Allah'ın yüceliği, peygamberin nübüvveti, Kur'an'ın mucizeliği, ilahi emir ve yasakların hikmeti, dünya ve ahiret hayatı başlıkları ile neler üzerine tefekkür yapılabileceğini ayetler üzerinden açıklayarak konuyu ve bölümü bitiriyor.

Yazar "Din Eğitimi ve Kur'an'da Doğru Düşünme" başlığını verdiği 3. Bölüme "Din-Akıl İlişkisi" alt başlığı ile başlıyor. Önce din kavramının sosyologlar, psikologlar, felsefeciler ve kelamcılar tarafından yapılan tarifini veren yazar devamında akıl kavramının kelamcılarca nasıl açıklandığını belirterek din ve akıl arasındaki bağa ve ilişkiye dikkat çekiyor. Aklın dinen mükellef olmanın ön şartlarında biri olduğunu dile getiren yazar Kur'an'da geçen "ülül elbab", "ülü-n nüha" gibi akıl yerine kullanılan farklı kavramları ortaya koyuyor. Nefis terbiyesi konusuna da değinen yazar, sonrasında Müslümanların Kur'an'a yaklaşımlarındaki eksikliklerin giderilmesinde, Kur'an üzerine doğru düşünmede, taassup ve taklidi önlemede, batıl ve hurafe inanışlara karşı alınacak tedbirlerde din eğitiminin önemine vurgu yapmaktadır.

Yazar *Sonuç* kısmında kitabın bir özetini ve değerlendirmesini yapıyor ve öneriler ile kitabı bitiriyor. "Genel olarak düşünme ile ilgili sonuçlar" ve "Kur'an'da düşünme çeşitleri ve alanları ile ilgili sonuçlar" başlıkları altında vardığı sonuçlar sıralıyor. Öneriler kısmında ise Kur'an'ın ve Risalet'in nasıl cahiliye Araplarını değiştirmişse bugünkü din eğitimcilerinde aynı kaynaklarla toplumu değiştirmeleri gerektiği vurgulanıyor.

Kitap Kur'an'da doğru düşünme ve düşünce çeşitleri açısından oldukça doyurucu hatta konu ile ilgili başvuru kaynağı olabilecek içeriğe sahip bulunmaktadır. Kitapta sade ve anlaşılır bir dil kullanılmaktadır. Ancak kitapta bazı yerlerde tekrarlara düşüldüğü görülmektedir. Bu tekrarların konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunma ihtimaliyle birlikte okuyucuda "aynı şeyleri tekrar okuyorum" hissi uyandırma ihtimali de bulunmaktadır. Son olarak konunun din eğitimi açısından daha dar bir perspektifte işlendiği, bu eserin devamı niteliğinde olacak başka çalışmalarda Kur'an temelli din eğitiminin nasıllığı metotları üzerinde durulabileceği belirtilmelidir.

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.

