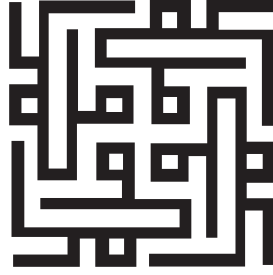


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan dergimiz, uluslararası hakemli bir dergi olup, uluslararası Research Databases veri indeksi, SOBIAD veri tabanı, TÜBİTAK Ulusal Akademik Ağ ve Bilgi Merkezi (ULAKBİM) tarafından taranmaktadır.



Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi | Owner on Behalf of Çorum Çağrı Eğitim Foundation
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

Baş Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi)

Editörler / Editors
Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Sarıkaya (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Öğretim Üyesi Ümit Eskin (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Hilal Menküş Livaoglu (İstanbul Üniversitesi)
Dr. Araş. Gör. Enes Midilli (İstanbul Üniversitesi)

Arapça Kontrol / Arabic Text Editor
Doç. Dr. Ziyad Abdelrohman A.Aziz A.A. ALRAWASHDEH (İstanbul Üniversitesi)
İngilizce Kontrol / English Text Editor
Doç. Dr. Birsen Banu OKUTAN (İstanbul Üniversitesi)

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi),
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. Hakan OLGÜN (İstanbul Üniversitesi), Doç. Dr. Şevket KOTAN (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet ALICI (Mardin Artuklu Üniversitesi), Doç. Dr. Nemâ Muhammad Ishak el-BENNÂ (Jordan University),
Doç. Dr. İbrâhîm Muhammad İbrâhîm el-CEVÂRENE (Jordan University), Doç. Dr. Muhammed Selman Çalışkan (İstanbul Üniversitesi),
Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER (Harran Üniversitesi), Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin SARIKAYA (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Öğretim Üyesi Ümit ESKİN (İstanbul Üniversitesi), Dr. Hilal MENGÜÇ LİVAOĞLU (İstanbul Üniversitesi),
Dr. Araş. Gör. Enes MİDİLLİ (İstanbul Üniversitesi)

Danışma Kurulu | Advisory Board
Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü), Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Ü. İlahiyat Fak.),
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi) Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi),
Prof. Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi),
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed AYDIN (Sakarya Üniversitesi),
Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA (Mardin Artuklu Üniversitesi),
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi),
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi),
Prof. Dr. Alim YILDIZ (Sivas Üniversitesi), Doç. Dr. İbrâhîm Muhammed İbrâhîm el-CEVÂRNE (Jordan Yermuk University),
Doç. Dr. Temâm Avde Abdullâh el-ASSÂF (Jordan University)

Yönetim Yeri | Head Office
1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Alemi Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/İSTANBUL
Tel: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207
e-mail: mehmet_mahfuz@yahoo.com

Baskı | Printing
Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi
Baskı: TDV Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi
Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date
2022 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. | Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peerreviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN 5

Ahmet TEKİN

Hız. Ali'nin Şiirlerinde İnsani Değerler/Human Values in Hz. Ali's Poems 7

Muharrem MİDİLLİ

Osmanlı Fetvalarında Kadınların Ayrılık Elde Etme Yolu Olarak Şartlı Talâk
(16-18. Yüzyıllar) / Conditional Divorce as a Way of Obtaining a Separation
for Women in Ottoman Fatwas, 16th-18th Centuries 31

Adnan ARSLAN

İraklı Şair Ma'rûf er-Rusâfî'nin Gözünden Hülâgû'nun Bağdat İstilasası
Reading Hülegü's Invasion of Baghdad through the Point of the View
of Iraqi Poet Ma'rûf al-Rusâfî 53

Mahmut TEKİN

Sîbeveyh ile Ebu'l-Hasan el-Ahfeş Arasında İhtilafı Olan Meseleler
"İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebîb Adlı Eseri Bağlamında"
/The Disputes Between Sibawayh and Abu'l-Hasan al-Ahfesh in the
Frame of Ibn Hisham's work named Mughni al-Labib 'an Kutubi'l-E'arib 69

Ahmet ERDOĞDULAR-Ubeydullah SEZİKLİ

Klasik Türk Müziğinde Doğaçlama/Improvisation in Classical Turkish Music 87

Büşra KUTLUAY ÇELİK

Medine Site Devletine Giden Süreçte Hz. Peygamber'in Başarısında
Rol Oynayan Siyasî ve Sosyal Faktörler: Seçici Yakınlık Kavramı
Bağlamında Sosyolojik Bir Analiz / In the Process Going to The City State
of Medina, Political and Social Factors Playing Role in Success
of The Prophet: A Sociological Analysis in the Concept of Selective Affinity 105

Ahmet Tahir DAYHAN

منهج نقد الحديث عند الحافظ الحَيْضِرِيّ (ت. 894/ھ1489م) من خلال كتابه «الغَرَامُ بأدلة الأحكام»
/ Kutbuddîn el-Haydirî'nin (ö. 894/1489) "el-Ġarâm bi edilleti'l-ahkâm"
Adlı Eseri Bağlamında Hadis Tenkit Metodu /
Qutb al-Din al-Khaidiri's (d. 894/1489) Hadîth Criticism Methodology
From His Book "al-Gharâm bi adillah al-ahkâm"r 123

Ahmad NAJIB

جبل «قاف» بين المنظور القرآني والأسطوري -دراسة نقدية-

Kur'anî ve Mitolojik Bakış Açıları Açısından

Kâf Dağı Üzerine Bir Değerlendirme /

“Qaf” Mountain between the Qur'anic and mythological perspectives:

Critical study 145

EDİTÖRDEN

*İslami İlimler Dergisi'*nin kıymetli okuyucuları,

Yayın hayatının 17. yılını dolduran İslami İlimler Dergisi, yeni sayısı ile siz değerli araştırmacı ve okuyucularımızla buluşmanın gururunu yaşıyor. Geçen süre içerisinde neşrettiğimiz makale, çeviri, değerlendirme yazıları, İslami ilimler sahasının genişliğini, özgünlüğünü ve önemini bizlere tekrar tekrar gösteriyor.

Sizlerin kıymetli değerlendirme ve takdirlerine sunduğumuz bu sayımızda sekiz makale neşredildi. Makalelerden altısı Türkçe, ikisi ise Arapçadır. İlk makalenin yazarı Ahmet TEKİN, “Hz. Ali'nin Şiirlerinde İnsani Değerler” başlıklı çalışmasında Hz. Ali'nin hayatı ve şiirleri hakkında kısa bir bilgi verilmiş ve daha sonra şiirlerindeki insani değerler tespit edilmeye çalışılmıştır. “Osmanlı Fetvalarında Kadınların Ayrılık Elde Etme Yolu Olarak Şartlı Talâk (16-18. Yüzyıllar)” başlıklı çalışmanın sahibi Muharrem MİDİLLİ, fetva mecmularından hareketle Osmanlı fetvalarında kadınların boşanma elde etme yolu olarak şartlı talâkı ele almaktadır. “Iraklı Şair Ma'rûf er-Rusâfî'nin Gözünden Hülâgû'nun Bağdat İstilasası” adlı dikkat çeken çalışmasıyla üçüncü makalemizin yazarı Adnan ARSLAN, 1258'de Bağdat'ın Hülâgu tarafından muhasara ve istilasını konu edinen şairlerden Iraklı Ma'rûf er-Rusâfî (ö. 1945), yaklaşık altmış beyitlik kasidesini ve edebî üslubunu irdelemektedir. Mahmut TEKİN'in kaleme aldığı “Sîbeveyh ile Ebu'l-Hasan el-Ahfeş Arasında İhtilâflı Olan Meseleler “İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebîb Adlı Eseri Bağlamında”” adlı bu çalışmada, Sîbeveyh ve öğrencisi Ebu'l-Hasan el-Ahfeş arasında meydana gelen ihtilaflar tahlil edilmiştir. Ahmet ERDOĞDULAR ile Ubeydullah SEZİKLİ'nin “Klasik Türk Müziğinde Doğaçlama” başlığı altında Türk Müziği'nin ana makamlarından biri olan uşşak makamında Tanbûri Cemil Bey, Hâfız Sami, Hâfız Kemal ve Münir Nurettin Selçuk tarafından icrâ edilmiş gazeller üzerinde makamsal ve güfte kullanımını analiz edilerek, müzik eğitiminde meşk sisteminin öğrenme ve geleneği yaşatmadaki önemi sorgulanmıştır. Makale yazarlarımızdan Büşra KUTLUAY ÇELİK, “Medine Site Devletine Giden Süreçte Hz. Peygamber'in Başarısında Rol Oynayan Siyasî ve Sosyal Faktörler: *Seçici Yakınlık Kavramı Bağlamında Sosyolojik Bir Analiz*” başlıklı araştırmasıyla Hz. Peygamber'in 23 yıllık nübüvvet ve risâlet hayatında gerçekleştirdiği İslâm inkılâbında ilahî yardımın yanı sıra fizikî, sosyal, tarihî ve coğrafi zemin ve şartların da uygun düşmesinin önemli bir payının bulunduğu, erken dönem İslâm tarihinden örnekler vermek suretiyle sosyolojik bir değerlendirmeye tâbi tutmaktadır. Sayımızın iki Arapça makalesinden

ilkinin yazarı Ahmet Tahir Dayhan olup, “منهج نقد الحديث عند الحافظ الخضيری” (ت. منهج نقد الحديث عند الحافظ الخضيری) başlıklı makalesi ile; ikinci yazar ise Ahmed Najib olup “جبل «قاف» بين المنظور القرآني والأسطوري -دراسة نقدية” başlıklı çalışmasıyla siz değerli okuyucularımıza arz edilmiştir.

Bu vesileyle gerek dergimizin bu sayısına yazı göndererek katkı sağlayan bilim insanlarına gerek sayının elinize ulaşmasında emeği bulunan meslektaşlarım ve dostlarıma teşekkür eder, bir sonraki sayıda buluşmak üzere esenlikler dilerim...

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
İstanbul-2022

HZ. ALİ'NİN ŞİİRLERİNDE İNSANİ DEĞERLER

Ahmet TEKİN*

Öz

Hicretten takriben yirmi iki yıl önce (m. 600) Mekke'de doğan Hz. Ali'nin (ö. 40/661), gerek nazım gerekse de nesir tarzındaki sözleri şifahi rivayet yöntemiyle aktarılmış ve vefatından çok sonra derlenerek yazıya geçirilmiştir. Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044), Hz. Ali'nin hayatının farklı merhalelerinde ortaya koyduğu manzum söz ve şiirleri, münacat ve nahiye ihtiva eden düşüncelerini düzenleyip bir divanda toplanmış ve bu esere "Dîvânu 'Alî b. Ebî Tâlib" adını vermiştir. Matbaanın olmadığı ilk zamanlarda istinsah edilmek suretiyle çoğaltılan bu eser, daha sonra İslâm âleminin çeşitli ülkelerinde elden ele dolaştırılarak okunmuştur. Eserin ilk baskısı 19. yüzyılda (Mısır: Bulak matbaası, 1839) yapılmıştır. Bu şiirlerin Hz. Ali'ye aidiyeti hususu günümüze kadar tartışılmalı bir konu olmuştur. Ancak bazı şiirlerin Hz. Ali'ye nisbet edilmesi hususunda ihtilafın bulunması Hz. Ali'nin dilciliğine, şairliğine ve edebiyatçı kimliğine zarar vermemektedir. Nitekim günümüzde bile edebî tenkitte ölçü kabul edilen "şiir, sözün tartışıdır" şeklindeki ifadesi, Hz. Ali'nin edebî kişiliğini ve tenkitçi kimliğini ortaya koymaktadır. Çalışmamız Hz. Ali'nin şiirlerinde yer alan "maddi ve manevi ilişkilerinde insana rehberlik eden bir dizi amaç ve idealler" şeklinde tanımlanan insani değerlerle ilgilidir. Dolayısıyla bu çalışmada insani değerler üzerinde durulmuş, Hz. Ali'nin hayatı ve şiirleri hakkında kısa bir bilgi verilmiş ve daha sonra şiirlerindeki insani değerler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Hz. Ali, Dîvânu 'Alî b. Ebî Tâlib, Edebiyat, Şiir, Şair.

Human Values in Hz. Ali's Poems

Abstract

Ali (d. 40/661), who was born in Mecca at about 20 years before the Hijrah, both in verse and in prose, were conveyed by the method of oral narration and were compiled and written down long after his death. The poetic words and poems said by Hz. Ali from his childhood to the last years of his maturity and old age, thoughts including arguments and advice were organized by Şerif el-Murtazâ (d. 436/1044) and collected in a divan and this work was given the name "Dîvânu 'Alî b. Ebî Tâlib". This work, which was reproduced by copying in the early days when there was no printing press, was later circulated and read in various countries

* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Arap Dili ve Belâgatı, e-mail: ahmettekin@artuklu.edu.tr; ORCID ID: 0000-0002-3402-2895

of the Islamic world. The first edition of the work was made in the 19th century (Egypt: Bulak printing house, 1839). The issue of whether these poems are belonging to Ali or not has been a controversial issue until today. However, the fact that there is a disagreement about some poems belonging to Ali does not harm Ali's linguistic, poetic and literary identity. As a matter of fact, his expression "poetry is the scale of the word", which is accepted as a criterion in literary criticism even today, is the expression that reveals Ali's literary personality and critical identity. Our work is about human values, which are defined as "a set of goals and ideals that guide people in their material and spiritual relationships" in Ali's poems. Therefore, in this study, human values were emphasized, a brief information was given about Hz. Ali's life and poems, and then the human values in his poems were tried to be determined.

Keywords: Hz. Ali, Dîvânu 'Alî b. Ebî Tâlib, Literature, Poetry, Poet.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 25.06.2022; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 29.08.2022

Giriş

Değer sözcüğü için Arapçada fiyat, sebat ve devamlılık anlamlarına gelen *دَعْوَةٌ* kelimesi kullanılmaktadır. Bu kelimenin çoğulu olan *دَعْوَاتٌ* sözcüğü değerler anlamındadır.¹ Değer kavramının terim anlamı hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bu da kelimenin ıstılâhî anlamını veren bilginlerin felsefe, sosyoloji, psikoloji ve eğitim bilimleri gibi farklı alanlardan olmasından kaynaklanmaktadır.² Örneğin Muhammed Abdulhâdî 'Affî, değer kavramının terim anlamını "maddi ve manevi ilişkilerinde insana rehberlik eden bir dizi amaç ve idealler" şeklinde verirken³ Abdurrahman Sa'd, değer kavramını "günlük yaşamında bireyin davranışlarını yönlendiren bir dizi dinamik olup birey, maddi veya manevi tercih durumlarında olayları yargılamak için bu dinamikleri kullanır." şeklinde vermektedir. 'Atîf Ğays ise bu kavramı "belirli bir kültürdeki insanların tercih ettiği veya arzuladığı kişisel nitelikler" şeklinde tanımlamaktadır.⁴ Buna binaen değerlerin, insanın yaşam dengelerini korumasına yardımcı olduğu söylenebilir. Zira ister bu değerler insanın zihninin-

1 İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), 12, 500-501; el-Fîyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâmûsu'l-muhîtt*, thk. Komisyon, (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005), s. 344.

2 Bu'utayyit, Sufyan, *el-Kiyemu's-Şahsiyye fi Zilli't-Teğeyyuri'l-İctimâî ve 'alakatuhâ bi't-Tevâfuki'l-Mihenî*, (Konstantiniyye: Câmî'atu Mentûrî, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2012), s 64.

3 Affî Muhammed 'Abdulhâdî, *fi Usuli't-Terbiye*, (Kahire: el-Mektebetu'l-Misriyye, 1970), s 397.

4 Bu'utayyit, *el-Kiyemu's-Şahsiyye*, s 67.

den kaynaklansın, ister dini öğretilerin bir sonucu olsun, onun yaşamı için belirli yasalar altında gerçekleştirilmeye çalışıldığı yüce bir amaç haline dönüşmüştür.⁵

Değerler, farklı açılardan insani, dini, toplumsal, kişisel, ekonomik ve diğer birçok kısma ayrılmaktadır. Çalışmamız Hz. Ali'nin (ö. 40/661) şiirlerinde yer alan insani değerlerle ilgili olduğu için burada insani değerler üzerinde durulacak, Hz. Ali'nin hayatı ve şiirleri hakkında kısa bir bilgi verilecek ve daha sonra şiirlerindeki insani değerler tespit edilmeye çalışılacaktır.

İnsani değerler, insanların hayatına yön veren, hayatın gayesini ve ilkelelerini belirleyen en temel unsurlardır. Değerler, insanoğlu için bu denli önemli bir yere sahip olduğu için eğitim-öğretim sürecinin en önemli boyutlarından birisini oluşturmuştur. Bu bakımdan değerlerin genç kuşaklara aktarılması, birçok ülkede eğitim sisteminin öncelikli hedefleri arasında yer almaktadır.⁶ Buna binaen Türkiye milli eğitim sisteminin genel amaçlarına bakıldığında en öncelikli hedefin, milli, manevi, ahlaki, insani ve kültürel değerlerin öğrencilere kazandırılması olduğu görülecektir. Bu kapsamda ülkemizde değerler eğitime verilen önem son yıllarda daha çok önem kazanmış ve güncellenen öğretim programlarında değerler eğitime özel yer verilmiş ve değerler eğitimi, eğitim müfredatının ana odağını oluşturmuştur. Güncellenen öğretim programlarında adalet, dürüstlük, dostluk, saygı, sevgi, öz denetim, sorumluluk, sabır, yardımseverlik, vatanseverlik gibi temel değerler belirlenerek bu değerlerin bütün derslerde işlenmesi, sınıf ortamında uygulamalarla hayata geçirilmesi ve öğrenciler tarafından içselleştirilerek davranışa dönüştürülmesi hedeflenmektedir.⁷

I. Hz. Ali

Hz. Ali, hicretten takriben yirmi iki yıl önce (m. 600) Mekke'de doğmuştur.⁸ Babası Ebû Tâlib künyesi ile bilinen Abdülmenâf'dır.⁹ Ebû Tâlib, Hz. Pey-

5 Fecir Begdeş, Hâtim et-Tâib ve Hassân B. Sâbit'in şiirlerinde İnsani Değerler, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2021), s. 9.

6 İsmail Acun, Cemil Yücel, Ahmet Önder, Bülent Tarman, "Değerler: Kim ne kadar değer veriyor?", Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 6/1, (Haziran 2013), 204.

7 MEB. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (4-8 Sınıflar) (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018), s. 2-8; Rıdvan Demir, "Yunus Emre divanında değerler eğitime dair motifler", III. uluslararası değerler eğitimi kongresi toplumsal bütünleşmede değerler ve eğitimi, Eylül 2018 (Bildiriler kitabı) Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, s. 181.

8 el-Kurtubî, İbn Abdilberr Cemâluddîn Yûsuf bin Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-eshâb, thk. Ali Muhammed el-Becâvî, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 3/1089; Ethem Ruhi Fiğlalı, "Ali" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/243.

9 İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer, el-Bidâye ve'n-Nihâye, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 7/332-333.

gamber'in babası Abdullah ile amcası Zübeyr'in öz kardeşidir.¹⁰ Annesi ise Fâtıma bint Esed b. Hâşim'dir.¹¹ Ebû Tâlib'in en küçük oğlu olan Hz. Ali, doğduğunda annesi ona babası Esed b. Hâşim'in adını vermiştir.¹² Doğumu esnasında evde olmayan Ebû Tâlib, eve dönünce ismini Ali olarak değiştirmiştir.¹³ Hz. Ali için Ebû'l-Hasan ve Ebû Tûrâb "toprağın babası, toprağa bulanmış kimse" şeklinde iki künye kullanılmıştır.¹⁴ Birinci künyesi büyük oğlu Hz. Hasan'a nisbeten verilmişken diğer künyesi ise Hz. Peygamber tarafından bir gün latife yollu verilmiştir. "Ebû Tûrâb" künyesi Hz. Ali'nin hoşuna gitmiş ve o günden sonra "Ebû Tûrâb" diye de çağrılan Hz. Ali kendisine böyle hitap edilmesine çok sevinmiştir.¹⁵ Hz. Ali için el-Kureşî ve el-Hâşimî nisbeleri kullanılmıştır.¹⁶ Hz. Ali'nin lakabı ise, Emîru'l-Mü'minîn ve Râbî'u Hulefâi'r-Râşidîn şeklindedir.¹⁷

Hz. Ali'nin Tâlib, 'Akil ve Cafer isminde üç erkek kardeşi, Ummu Hânî ve Cumâne adında da iki kız kardeşi vardır.¹⁸ Hz. Ali'nin on dört erkek çocuğu ve on dokuz da kız çocuğu bulunmaktadır. Bunlardan Hasan, Hüseyin, Zeyneb el-Kübrâ ve Ummu Gülsüm el-Kübrâ Hz. Fatıma'dan kalanları ise onun diğer eşlerindedir.¹⁹ Hz. Ali, beş yaşında iken Mekke'de büyük bir kıtlık baş göstermiş ve maddi durumu iyi olmayan Ebû Tâlib, kalabalık nüfusuna bakmakta zorlanmıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib'in yükünü hafifletmek için Hz. Ali'yi himayesine almıştır.²⁰ Hz. Muhammed'in peygamberliğine ilk iman edenlerden biri olan Hz. Ali, hicrete kadar yaklaşık on yedi sene onun yanında kalmıştır.²¹

Hz. Ali hemen hemen bütün gazve ve seriyyelere katılmış, bu savaşlarda İslam ordusunun sancaktarlığını yapmış ve büyük kahramanlıklar göster-

- 10 el-'Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415), 7/196.
- 11 İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî', et-Tabakâtu'l-kubrâ, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 3/14.
- 12 İbn Ebî'l-Hadîd, Şerhu Nehci'l-belâge, nşr. M. Ebû'l-Fadl İbrâhîm, (Beyrut: 1965), 1/7,
- 13 et-Taberî, Ebû'l-Abbâs Muhibbuddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed, er-Riyâdu'n-nadere fî menâkibi'l-'aşere, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 3/107; Sallâbî, Ali Muhammed, Ali b. Ebî Tâlib, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), s. 23
- 14 İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, Sifatü's-safve, thk. Ahmed b. Ali, (Kahire: Dâru'l-Hedîs, 2000), 1/115.
- 15 ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-Fârikî ed-Dımaşkî, Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm, thk. 'Umer Abdusselam et-Tedmurî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993), 3/623; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Tûrâb" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/375-378.
- 16 İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, 7/332.
- 17 Sallâbî, Ali b. Ebî Tâlib, s. 23.
- 18 Sallâbî, Ali b. Ebî Tâlib, s. 31.
- 19 İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-kubrâ, 3/14-15.
- 20 İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, 7/334; Zehebî, Târîhu'l-İslâm, 1/136.
- 21 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî, es-Sîretü'n-nebeviyye, thk. Taha Abdurraûf Sa'd, (ys: ts.), 1/228-229.

miştir.²² Hz. Ali, 40/661 senesinin Ramazan ayında Abdurrahman b. Mulcem tarafından zehirli bir hançerle sabah namazında yaralanmış, aldığı yaranın tesiriyle iki gün sonra vefat etmiş ve Kûfe'de (bugünkü Necef) defnedilmiştir.²³

II. Şiirleri

Hz. Ali'nin gerek nazım gerekse de nesir tarzındaki sözleri şifahi rivayet yöntemiyle aktarılmış ve vefatından çok sonra derlenerek yazıya geçirilmiştir. Hz. Ali'ye nisbet edilen hutbe, şiir ve hikmetli sözler şeklindeki ifadeleri, farklı isimler altında bir araya getirilmiştir. Bunların en meşhurları *Nehcu'l-belâğ*e, *Dîvânu 'Alî b. Ebî Tâlib* ve *Ğureru'l-hikem* adlı eserlerdir.²⁴ *Nehcu'l-belâğ*e, çeşitli metinlerden oluşan antoloji tarzı bir çalışma olup Şerîf er-Radî (ö. 406/1015) tarafından derlenmiştir. Eser, hutbeler, hitabeler ve emirnâmeler, resmî ve özel mektuplar, vecizeler ve öğütler olmak üzere üç bölüme ayrılmıştır.²⁵ *Ğureru'l-hikem*, Kadı Nâsihuddin Ebu'l-Feth Abdulvâhid b. Muhammed Temîmî el-Amedî (ö. 510/1116?) tarafından itikat, ibadet, ahlak, siyaset, iktisat ve ictimâî hayatla ilgili Hz. Ali'den rivayet edilen veciz sözlerden derlenmiştir.²⁶ Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ise Hz. Ali'nin hayatının farklı merhalelerinde ortaya koyduğu manzum söz ve şiirleri, münacat ve nasihatleri ihtiva eden düşüncelerini düzenleyip bir divanda toplanmış ve bu esere "Dîvânu 'Alî b. Ebî Tâlib" adını vermiştir. O dönemde matbaa olmadığı için bu eser, istinsah edilmek suretiyle çoğaltılıp İslâm âleminin çeşitli ülkelerinde elden ele dolaştırılarak okunmuştur. Eserin ilk baskısı 19. yüzyılda (Mısır: Bulak matbaası, 1839) yapılmıştır.²⁷ Şerîf el-Murtazâ tarafından derlenen bu eser Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin tarafından Türkçe'ye çevrilerek şerh edilmiştir. Süleyman Sâdeddin'in bu şerhi, Şakir Diclehan tarafından sadeleştirip 1981 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.²⁸

Ancak bu eserlerin hepsi özellikle de şiirlerin Hz. Ali'ye aitliği hususu günümüze kadar tartışılmalı bir konu olmuştur. Nitekim ilk dönem tarih ve taba-

22 es-Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh, el-Vâfi bi'l-vefeyât, thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 21/177-178.

23 İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-kubrâ, 3/26-28.

24 el-Amedî, Kadı Nâsihuddin Ebu'l-Feth Abdulvâhid b. Muhammed Temîmî, Ğureru'l-hikem ve dureru'l-kilem, thk. Mustafa Dirâyetî, (Kum: Mektebu'l-İ'lâmî'l-İslâmî, ts.), neşredenin girişi, s. 22-23.

25 Ali b. Ebî Tâlib, Dîvânu'l-İmâm 'Alî, thk. Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî, (Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.), neşredenin girişi, s. 8; İsmail Durmuş, "Nehcü'l-Belâğ" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/538-540.

26 el-Amedî, Ğureru'l-hikem ve dureru'l-kelim, neşredenin girişi, s. 38.

27 Ali b. Ebî Tâlib, Hazreti Ali Divanı, Hazırlayan İhramcîzâde Hacı İsmail Hakkı Altuntaş, (İstanbul: 2012) s. 8.

28 Mustafa Öz, "eş-Şerîf el-Murtazâ" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/586-588.

kat yazarlarından olan İbn Hişâm'dan (ö. 218/833) son dönem tarih ve tabakat yazarlarından olan Ziriklî'ye (ö. 1976) kadar çoğu tarih ve tabakat yazarı Hz. Ali'ye nisbet edilen bu divanın ona ait olmadığını söylemektedirler.²⁹ Hz. Ali'ye nisbet edilen şiirlerle ilgili kuşkusunu ilk dile getiren kişi *es-Sîretü'n-nebeviyye* adlı eseriyle tanınan tarihçi, dil ve ensâb âlimi İbn Hişâm'dır.³⁰

Bazı şiirlerin Hz. Ali'ye aitliği hususunda ihtilafın bulunması Hz. Ali'nin dilticiliğine, şairliğine ve edebiyatçı kimliğine zarar vermemektedir. Nitekim günümüzde bile edebî tenkitte ölçü kabul edilen "şiir, sözün tartısıdır" şeklindeki ifadesi Hz. Ali'nin edebî kişiliğini ve tenkitçi kimliğini ortaya koymaktadır.³¹ Buna ilaveten dillerinin fesahati ve şiire kabiliyetleri ile bilinen Abdulmutallib oğullarından olması Hz. Ali'nin şiirsel yeteneğini inkâr edilemez bir boyuta taşımaktadır. Zira bazı edebiyat tenkitçileri, Hz. Peygamber hariç kadın erkek ayırımı yapılmaksızın Abdulmutallib ailesinin bütün fertlerinin şiir söylediğini ifade etmektedirler.³² Ayrıca Hz. Ali'ye nisbet edilen şiirlerin çoğunda ihtilafın var olması şiirlerinin az olduğunu da göstermez. Şiir söylemenin onun yegâne gayesi olmadığı gibi şiirden uzak durduğu veya şiir okumayı tenkit ettiği de duyulmamıştır.³³ Aksine o, şiiri övmüş ve huzurunda yüksek manalar içeren şiirler okunduğunda şairlere ihsanda bulunmuştur.³⁴ Yapılan araştırma neticesinde şimdiye kadar Hz. Ali'nin şiirleriyle ilgili insani değerler açısından bir çalışmanın olduğu tespit edilemedi. Ancak Endonezya'da sadece kafiye lîm harfiyle biten şiirlerin lisans bitirme tezi düzeyinde ahlaki değerler ismi altında çalışıldığı tespit edilmiştir.³⁵ Bu çalışmada, Hz. Ali'nin hayatı ve şiirleri üzerine bir incelemeyi de ihtiva eden Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî'nin neşri esas alınarak incelemeler yapılmıştır.

III. Şiirlerinde Yer alan İnsani Değerler

Hz. Ali, şiirlerinde İslam dininin de tavsiye ettiği cömertlik, cesaret, yumuşak huyluluk, vefakârlık, izzeti nefsin korunması, tevazu, komşuluk hakkı, sabır, kanaat, mürüvvet, sevgi, dostluk, dünyanın geçiciliği, öğrenmeye teşvik ve çocukların eğitimi gibi insani değerleri işlemiş ve bu değerlerin canlı tutulması çabasını ömrü boyunca sürdürmüştür. Hz. Ali, insani değerlerin bir kısmını şöyle açıklamaktadır:

29 ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî, el-A'lâm, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 2002), 4/295.

30 İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/102.

31 İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasan el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî, el-'Umde fî mehâsinî's-şi'r ve âdâbih, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamid, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 1/28-29.

32 İbn Reşîk, el-'Umde fî mehâsinî's-şi'r ve âdâbih, 1/28-29.

33 Sallâbî, Ali b. Ebî Tâlib, s. 269.

34 İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-Nihâye, 8/9.

35 Bkz. Fahr Rozi, el-Kiyemu'l-ahlâkiyye fî divânî'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib, (Câmi'atu Rnere el-İslâmî el-Hukûmî, Kulliyetu'l-Adâb ve'l-Ulûmî'l-İnsânî, 2020), s.1-61.

إِنَّ الْمَكَارِمَ أَخْلَاقٌ مُّطَهَّرَةٌ ... فَالِدَيْنِ أَوْلَاهَا وَالْعَقْلُ ثَانِيهَا
وَالْعِلْمُ ثَالِثُهَا وَالْحِلْمُ رَابِعُهَا... وَالْجُودُ خَامِسُهَا وَالْفَضْلُ سَادِسُهَا
وَالْبِرُّ سَابِعُهَا وَالضَّبْرُ ثَامِنُهَا ... وَالشُّكْرُ تَاسِعُهَا وَاللَّيْنُ بَاقِيهَا

“Değerler, temiz huylardır. Din bunların birincisi, ikincisi de akıldır. Üçüncüsü ilim, dördüncüsü halim olmaktır. Beşincisi cömertlik, altıncısı ise fazilettir. Yedincisi iyilik, sekizincisi ise sabırdır. Dokuzuncusu, şükür, onuncusu da yumuşak huylu olmaktır.”³⁶ Buna ilaveten Hz. Ali, insani değerlerle bezenmeyi mutluluğun anahtarı olarak görmektedir. Nitekim o,

إِذَا مَا شِئْتَ أَنْ تَحْيَا حَيَاةَ حُلُوةِ الْمَحْيَا ... فَلَا تَحْسُدْ وَلَا تَبْخُلْ وَلَا تَحْرِضْ عَلَى الدُّنْيَا

“Tatlı bir yaşam dilediğin vakit hasetçilik, cimrilik ve açgözlülük yapma!”³⁷ ifadesinde mutluluk dileyen kimsenin insani değerlerle bağdaşmayan cimrilik, hasetçilik ve aşırı hırstan sakınması gerektiğini söylemektedir.

1. Cömertlik

Cömertlik kelimesi, cevân-merd kelimelerinin birleşiminden oluşan bir sözcük olup Farsçadan Türkçeye geçmiştir.³⁸ Bu kelimenin Arapça karşılığı cûd sözcüğüdür. Bu kelime, “bir şeyin yeni, iyi ve sağlam olması şeklinde açıklanmış ve sahavet sözcüğü ile eş anlamlı olduğu görülmüştür. Nitekim Arapça sözlüklerde bu iki kelime birbirleriyle açıklanmıştır.³⁹ Cömertlik kelimesinin ıstılahî anlamı ”eldeki, imkânları meşru ölçüler içinde, hiçbir karşılık beklemeden gönüllü olarak başkalarının yararına sunma eğilimi demektir” şeklinde verilmiştir.⁴⁰ İslâm dini, Araplar arasında insani bir değer olarak kabul edilen cömertliği bir erdem olarak görmüş, onu bencil duyguların aracı olmaktan çıkararak Allah rızası ve insan sevgisinden oluşan bir muhtevaya kavuşturmuştur. Bu bakımdan hem ayetlerde hem de hadislerde bu değere çokça yer verilmiştir.⁴¹ Kur’ân ve hadiste yer edinen bu değere Hz. Ali’nin şiirlerinde de yer verilmiştir. Hz. Ali’nin şu beyitleri cömertlik için örnek olarak verilebilir:

إِذَا جَادَتِ الدُّنْيَا عَلَيْكَ فَجُدْ بِهَا ... عَلَى النَّاسِ طَرًّا إِنَّهَا تَتَقَلَّبُ
فَلَا الْجُودُ يُفْنِيهَا إِذَا هِيَ أَقْبَلَتْ ... وَلَا الْبُخْلُ يُبْقِيهَا إِذَا هِيَ تَذَهَبُ

36 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 148.

37 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 155.

38 T.D.K., Türkçe Sözlük, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), c.1, s. 413.

39 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 3/135-138; el-Fıyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 275.

40 İsmail Karagöz, Dinî Kavramlar Sözlüğü, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), s. 105.

41 Cihan Özel, Kur’an-I Kerim’de cömertlik kavramı, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007), s. 6.

*“Dünya sana karşı cömert davranınca sen de insanlara daha fazla cömert davran. Çünkü dünya durmadan değişmektedir. Ne cömertlik sana yönelmiş dünyayı bitirir. Ne de cimrilik senden yüz çevirmiş dünyayı baki kılar.”*⁴² Hz. Ali, bu beyitte insani değerlerden biri olan ve Arapların en büyük ve en soylu özelliklerinden olan cömertlik değerini işlemektedir. Hz. Ali, dünyanın değişken olduğunu zengininin her an fakir, fakirin de zengin olmasının ihtimal dairesinde olduğunu dolayısıyla dünyanın cömertlik gösterip kişiye mal ve mülk vermesi durumunda zenginleşen kişinin bu fırsatı ganimet bilerek diğer insanlara karşı cömert davranmasının gerekli olduğunu bildirmektedir. Hz. Ali, dünyanın birine yönelmesi halinde, cömertlikle o mal ve mülkün tüketilemeyeceğini ve dünyanın birinden yüz çevirmesi durumunda da cimrilik ve hasisliğin o malı durduramayacağını ifade etmektedir. Buna binaen o, cömertliği övmekte ve onun zıddı olan cimriliği ise yermektedir.

2. Dostluk

Dostluk, İslam dininde önemsenmiş insanlarla dostluk kurmak, güzel huylu olmanın gereklerinden sayılmıştır. Güzel bir dostluk kuramamak ise sıkıntılı bir halin habercisi olarak kabul edilmiştir. Kur’ân’da dostluk ve dostlarla iyi ilişkiler kurmak ve onların sıkıntılarına katlanmakla ilgili olarak Hz. Peygamber’e hitaben şöyle denilmektedir: “Sen onlara sırf Allah’ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah’a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.”⁴³

Hz. Peygamber, insanlarla hoş geçinmeyi ve kişinin de kendisiyle hoş geçinilen bir şahsiyet olmasını hayırlı bir mümin olmanın şartları arasında zikretmiş ve insanlarla güzel geçinmeyen ve kendisiyle güzel geçinilmeyen kimsede hayır yoktur demiştir.⁴⁴ İslam dininde bu derece önemsenen dostluk değeri Hz. Ali’nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu beyitleri bu değer için örnek olarak verilebilir:

هُمُومٌ رَجَالٍ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ ... وَهَمِّي مِنَ الدُّنْيَا صَدِيقٌ مُسَاعِدٌ
يَكُونُ كَرُوحٍ بَيْنَ جَسْمَيْنِ قُسِمَتْ ... فَجَسْمُهُمَا جِسْمَانِ وَالرُّوحُ وَاحِدٌ

“İnsanların çeşitli işlerle alâkaları vardır. Benim bütün yaşayışım boyunca arzu ettiğim şey, gerçek bir dost bulmak olmuştur. O dost ki iki beden arasında

42 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, thk. Muhammed b. Abdilmün’im b. Hafâcî, (Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), s.46.

43 Kur’ân-ı Kerîm Meali, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Al-i İmran, 3/159.

44 Ebû Abdillâh, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, el-Müsned, thk. Şu’ayb el-Arnâvut vd., (Beyrut: Muessesetu’r-Risale, 2001), 15/106 (No. 9198).

taksim edilmiş bir ruh gibidir. Bedenleri iki ruhları ise birdir."⁴⁵ Hz. Ali, bu beyitlerle insanların içerisinde bulunması gereken en önemli arayışın gerçek bir dost arayışı olduğunu söylemekte ve dostluğu "aynı ruha sahip iki farklı beden" şeklinde açıklamaktadır. Hz. Ali, dostluğun önemiyle ilgili diğer bir şiirinde de şöyle demektedir:

وَكُنْ حَافِظًا عَهْدَ الصَّدِيقِ وَرَاعِيًا ... تَذُقْ مِنْ كَمَالِ الْحِفْظِ صَفْوَ الْمَشَارِبِ
وَكُنْ مُوجِبًا حَقَّ الصَّدِيقِ إِذَا آتَى ... إِلَيْكَ بِيَرِّ صَادِقٍ مِنْكَ وَاجِبِ

"Arkadaşına verdiği sözünü koru ve ona riayet et! Sözünü korumakla berrak ve arı sudan tadarsın. Arkadaşın gerçek bir iyilikle sana geldiğinde hakkına riayet etmeyi görev bil!"⁴⁶ Hz. Ali, bu beyitlerde ise dostluğun adabına değinmektedir. O, dostluk adabının muhafazası hususunda uyarılarda bulunmakta ve kişinin dostuna verdiği sözünü korumasını ve ona riayet etmesini istemekte bunun neticesinde ise gönlünü ferahlatacağını bildirmektedir.

3. Cesaret

Cesaret kelimesi, sözlükte "şecâ'at, yiğitlik ve kahramanlık" gibi anlamlara gelmektedir. Bu erdeme sahip olan kimseye cesur denir.⁴⁷ Bu kelime ahlak istilahında öfke duygusunun akla itaat etmek suretiyle kazandığı itidalli hali için kullanılır ve bazen saldırganlıkla korkaklığın orta noktası, bazen de korkaklığın karşıtı olarak gösterilir. İslâm öncesi Arap edebiyatında daha çok gözü kara bir atılganlığı ve saldırganlığı ifade eden bu kavram İslam'la birlikte bir erdem olarak kabul edilmiş ve zıddı olan korkaklık yerilmiştir. Bununla birlikte ağır çöl şartlarına, kabilecilik (asabiyet) ve intikam duygularına bağlanan Câhiliye döneminin yiğitlik anlayışı İslâm kaynaklarında da görüldüğü gibi reddedilmiştir.⁴⁸ Bu değer, İslam tarihinde cesaretiyle bilinen Hz. Ali'nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu beyitleri cesaret değeri için örnek olarak verilebilir:

يَا عَمْرُو وَيَحَاكَ قَدْ أَتَاكَ ... مُجِيبُ صَوْتِكَ غَيْرَ عَاجِزِ
دُونِيَّةٍ وَبَصِيرَةٍ وَالْحَقُّ ... مُنْجِي كُلِّ فَائِزِ
وَلَقَدْ دَعَوْتُ إِلَى الْبِرَارِ ... فَتَى يُجِيبُ إِلَى الْمُبَارِزِ
يُغْلِيكَ أَيْبُضَ صَارِمًا ... كَأَلْمَلِحِ حَتْفًا لِلْمُنَاجِزِ
إِنِّي أُوْمَلُّ أَنْ تَقُومَ ... عَلَيْنِكَ نَائِحَةُ الْجَنَائِزِ
مِنْ ضَرْبَةٍ نَجْلَاءَ يَبْقَى ... ذِكْرُهَا عِنْدَ الْهَزَاهِزِ

45 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 35.

46 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 61.

47 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 4/136; el-Fıyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 365.

48 Mustafa Çağrı, "Şecaa't", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/402-403.

“Ey Amr! Sana yazık oldu, düşmandan aciz kalıp geri çekilmeyen, savaş etmeye niyetli ve basiretli bir kişi çağrına icabet edip sana geldi. Nitekim Hakk Te’âlâ, galip gelecek kişiyi ölmekten kurtaracaktır. Meydan okuyanına icabet eden bir genci teke tek savaşa davet ettin. Cengâveri yok eden tuz gibi parlak bir kılıç başının üstüne konuyor. Ümit ederim ki hezimetlerin anılmasında bahsi baki olacak geniş bir kılıç darbesinden dolayı senin için cenaze ağıtları yakılır.”⁴⁹ Hz. Ali, bu beyitleri Hendek Gazvesinde Amr b. Abduved’e hitaben söylemiştir. Nitekim Hendek Gazvesinde Araplar arasında cesaretiyle nam salmış Amr b. Abduved, mübâreze için bir savaşçı isteyince Hz. Ali, onun karşısına çıkmaya karar verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hz. Ali’ye kılıcını verip sarığını sardı. Amr, başlangıçta küçümsediği Hz. Ali tarafından bir kılıç darbesiyle yere serildi. Onunla birlikte hendeği geçenler de geri çekilmek zorunda kaldılar.⁵⁰

4. Yumuşak Huyluluk

Yumuşak huylu olmanın Arapça karşılığı olan حَمَلٌ kelimesi sözlükte “sabrırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı olmak” anlamlarında da kullanılmıştır.⁵¹ Yumuşak huylu olmak İslam’ın karakteristik özelliklerindedir. Bu bakımdan hem ayetlerde hem de hadislerde bu erdeme çokça vurgu yapılmıştır. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de, müminlerin sıfatları anlatılırken söz konusu sıfatlar arasında “öfkelerini yutmak” ve “insanları affetmek” gibi yumuşak huylu olmanın gerektirdiği sıfatlar da zikredilmekte ve Allah’ın bu gibi güzel davranışlarda bulunanları sevdiği ifade edilmektedir.⁵² Buna ilaveten hadislerde de yumuşak huyluluk Allah’ın hoşnut olduğu hasletler arasında zikredilmiştir.⁵³ İnsani ilişkilerimizde önemli bir yeri olan ve ayet ve hadislerde önemli bir yer tutan yumuşak huylu olmak hususu Hz. Ali’nin şiirlerinde yer almıştır. Onun şu beyiti yumuşak huyluluk değeri için örnek olarak verilebilir:

وَكُنْ صَاحِبًا لِلْجَلْمِ فِي كُلِّ مَشْهَدٍ ... فَمَا الْجَلْمُ إِلَّا خَيْرٌ خَذِنٍ وَصَاحِبِ

“Her toplulukta yumuşak huylu ol! Yumuşak huyluluk, en iyi dost ve arkadaştır.”⁵⁴ Hz. Ali, bu beyitte insani değerlerden biri olan yumuşak huylu olma değeri hususunda oğlu Hz. Hasan’a hitap etmekte ve bu değerın muhafazası hakkında uyarılarda bulunmaktadır.

49 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 86.

50 el-Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid, Kitâbu'l-Meğâzî, thk. Marsden Cons, (Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1989) 2/470-471; İbn Sa'd, et-Tabakâtu'l-kubrâ, 2/52.

51 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 12/146; el-Fıyrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît, s. 1096.

52 Al-i İmran, 3/134.

53 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 29/361 (No. 17828).

54 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 35.

5. Vefâ

Vefâ kelimesi, “sözünde durmak, verdiği sözlere bağlı kalmak, özü ve sözü doğru olmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁵ Böyle bir değere sahip olan kişi, taahhüdünün aksini her an yapma imkânına sahip olduğunu bilmesine rağmen, kendisini verdiği söze bağlı hareket etmek zorunda hissetmektedir. Dolayısıyla vefâ değeri, İslam dininde yüksek bir fazilet olarak kabul edilmektedir. Bu bakımdan ayet ve hadislerde bu değere sahip olmak önemli bir erdem olarak kabul edilmiş ve olgun müminlerin nitelikleri anlatılırken vefâ değeri de onlar arasında yer edinmiştir.⁵⁶ Bazı İslam âlimleri de önemine binaen eserlerinde bu değer için “bâbu ‘ahdi’l-vefâ” şeklinde müstakil bir başlık açmışlardır.⁵⁷ İnsanı insan yapan en önemli değerlerden biri olan vefâ, Hz. Ali'nin şiirlerinde de işlenmiştir. Onun şu beyitleri vefâ değeri için örnek olarak verilebilir:

مَاتَ الْوَفَاءُ فَلَا رِفْدٌ وَلَا طَمَعٌ ... فِي النَّاسِ لَمْ يَبْقَ إِلَّا الْيَأْسُ وَالْجَزَعُ
فَاضْبِرْ عَلَى ثِقَمَةِ بِاللَّهِ وَارْضَ بِهِ ... فَاللَّهُ أَكْرَمُ مَنْ يُوجَى وَيَتَّبِعُ

“Vefâ duygusu tükendi, yardım ve ümit kalmadı. İnsanlarda sabırsızlık ve isteksizlikten başka bir şey kalmadı. Allah’tan razı olarak ve Ona güvenerek sabret! Zira Allah, tabi olunup ümit edilenlerin en cömerdidir.”⁵⁸ Hz. Ali, bu beyitlerde insani değerlerden biri olan vefa değerinin yok olmasından yakınmakta ve insanlarda sabırsızlık ve isteksizlikten başka şeyin kalmadığını söylemektedir. Hz. Ali, Allah’ın tabi olunanların ve ümit edilenlerin en cömerdi olduğunu dolayısıyla böyle bir zamanda Allah’a güvenerek sabredilmesinin gerekli olduğunu bildirmektedir. Hz. Ali, şiirlerinin çoğunda bu değer öneme işaret etmiş ve insanlara, vefasızlığın kötü bir davranış biçimi olduğunu söylemeye gayret etmiştir. Örneğin o, diğer bir şiirinde bu hususta şöyle demektedir:

ذَهَبَ الْوَفَاءُ ذَهَابَ أُمِّسِ الذَّاهِبِ ... وَالنَّاسُ ابْنُ مُحَايِلٍ وَمُؤَارِبِ
يُغْشُونَ بَيْنَهُمُ الْمَوَدَّةَ وَالصَّفَا ... وَقَلُوبُهُمْ مَحْشُوءَةٌ بِعَقَارِبِ

“Giden dünün gitmesi gibi vefa da gitti. Düzenbaz ve çıkarıcı insanlar, kalpleri akreplerle dolu olduğu halde birbirlerine karşı sevgi ve vefa duygularını izhar ederler.”⁵⁹

55 İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, 15/398-399; el-Fîyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 1343.

56 Bakara, 2/177; Mü'minûn, 23/8; el-Meâric 70/32; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 19/375 (No. 12383).

57 Bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-sahîh, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “el-cizye ve'l-muvâda'a”, s. 784(No. 3174).

58 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 95.

59 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 34.

6. İzzet-i Nefis

İzzet kelimesi, “güçlü ve üstün olmak, galip gelmek, saygın olmak” gibi anlamlara gelip “acizlik ve alçaklık” manasındaki zilletin karşıtı olarak kullanılır.⁶⁰ Nefis sözcüğü ise sözlükte “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, öz varlık, zat, insan, kişi, hevâ ve heves, kan, beden, bedenden kaynaklanan süflî arzular” gibi manalarda kullanılmaktadır.⁶¹ Bu iki kelimenin birleşmesinden oluşan izzeti nefis ifadesi, özsaygı ve kişinin kendine verdiği değer anlamına gelmektedir. İslam dini, insani bir değer olan izzet-i nefsin korunmasına ve ona leke sürülmemesine büyük bir önem vermiştir. Bu bakımdan Kur’an’da insanlara şan, şeref ve nimetlerin verildiği ve onların yaratılmışların çoğundan üstün tutulduğu ifade edilmekte⁶² ve izzet, Allah’a, resulüne ve müminlerine özgü bir sıfat olarak kullanılmaktadır.⁶³ Bununla birlikte hadiste de Müslüman şahsa zillet yakıştırılmamıştır.⁶⁴ İnsanların karakteristik davranışlarının başında bulunması gereken bu değer Hz. Ali’nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu beyitleri izzet-i nefsin korunması için örnek olarak verilebilir:

وَمَا الْمَرْءُ إِلَّا حَيْثُ يَجْعَلُ نَفْسَهُ ... فَكُنْ طَالِباً فِي النَّاسِ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ
وَكُنْ طَالِباً لِلرِّزْقِ مِنْ بَابِ جِلِّهِ ... يَضَاعَفُ عَلَيْكَ الرِّزْقُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ
وَضُنْ مِنْكَ مَاءُ الْوَجْهِ لَا تَبْدَلْتَهُ ... وَلَا تَسْأَلِ الْأَرْذَالَ فَضَّلِ الرَّغَائِبِ

“Kişi, ancak nefisini konumlandığı mertebededir. Sen insanlar içinde yüksek mertebelere talip ol! Rızkını helâl kapıdan iste ki rızkın her taraftan katlanarak gelsin. Rızık, elde etmek için sakın yüz Suyu dökme! Regaip gecesinin faziletlerini lâıyk olmayan insanlardan bekleme!”⁶⁵ Hz. Ali, bu beyitlerle oğlu Hz. Hasan’a hitap etmekte ve bu değer muhafazası hususunda uyarılarda bulunmaktadır. Hz. Ali, kişinin, kendine layık gördüğü ve kendini konumlandığı yerin Allah tarafından kendisine verileceğini ifade etmektedir. Buna ilaveten o, rızık konusunda endişe etmenin yersiz olduğunu, helal kapıdan istendiği vakit rızkın her taraftan katlanarak geleceğini bildirmektedir. Hz. Ali, rızık elde etmek için yüz Suyunun dökülmesine ve izzet-i nefsin ayaklar altına alınıp ona leke düşürülmesine karşı çıkmış, hasis ve cimri olan bir kimseye ihtiyacını arz edip ondan bir şey istemeyi Regaip gecesinin faziletlerini, lâıyk olmayan insanlardan beklemeye benzetmiştir. Hz. Ali’nin şu beyitleri de izzet-i nefsin korunması için örnek olarak verilebilir:

60 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 5/374-376; el-Fıyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 517.

61 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 6/234-237; el-Fıyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 577-578.

62 İsrâ, 17/70.

63 Münâfikûn, 63/8.

64 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 38/435 (No. 23444).

65 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 35.

لَا تَحْضَعَنَّ لِمَخْلُوقٍ عَلَى طَمَعٍ ... فَإِنَّ ذَلِكَ وَهْنٌ مِنْكَ فِي الدِّينِ
 وَاسْتَرْزِقِ اللَّهَ مِمَّا فِي خَزَائِنِهِ ... فَإِنَّمَا الْأَمْرُ بَيْنَ الْكَافِ وَالنُّونِ
 إِنَّ الَّذِي أَنْتَ تَرْجُوهُ وَتَأْمَلُهُ ... مِنَ الْبَرِيَّةِ مُسْكِينُ ابْنِ مُسْكِينِ
 مَا أَحْسَنَ الْجُودَ فِي الدُّنْيَا وَفِي الدِّينِ ... وَأَفْبَحَ الْبُحْلَ فِيمَنْ صَبَغَ مِنْ طِينِ
 مَا أَحْسَنَ الدِّينَ وَالدُّنْيَا إِذَا اجْتَمَعَا ... لَا بَارَكَ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا بِلَا دِينِ
 لَوْ كَانَ بِاللَّبِّ يَزْدَادُ اللَّيْبُ غَنَى ... لَكَانَ كُلُّ لَيْبٍ مِثْلَ قَارُونَ
 لَكِنَّمَا الرِّزْقُ بِالْمِيزَانِ مِنْ حَكْمٍ ... يُعْطِي اللَّيْبُ وَيُعْطِي كُلُّ مَأْفُونِ

*"Tamah edip insanlara boyun eğme! Zira bunu yapman dinde gevşekliliktir. Allah'ın hazinesinde olan rızkını talep et! Çünkü bütün işler Allah'ın ol demesiyle meydana gelir. Kendisinden bir beklenti içinde olduğun kimse aslına bakılırsa miskin oğlu miskinidir. Din ve dünyada cömertlik ne kadar güzeldir. Toprakta yaratılmış insanda cimrilik ne kadar kötüdür. Din ve dünya, bir arada oldukları müddetçe güzeldirler. Allah, dinsiz olan bir dünyayı bereketsiz kılsın. Eğer akılla zenginlik elde edilmiş olsaydı her akıllı insanın Karun gibi olması gerekirdi. Rızık, ancak Allah tarafından belli bir ölçü ve mizan iledir. O, akıllının da ahmağın da rızkını vermektedir."*⁶⁶

7. Tevâzu

Tevâzu kelimesi, "alçalmak, düşürmek, bırakmak ve birine boyun eğmek" gibi anlamlara gelen vaz' kökünden türemiştir.⁶⁷ Tevâzu, kibrin karşıtı olup kişinin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendini arındırmasını ve kendi itibar ve derecesini düşük görmesini ifade eder. Alçak gönüllülük insanın değerini yükseltir, şerefini artırır, toplumda kin beslemeyi ve birbirinden uzaklaşmayı önler, huzur ve kaynaşmaya vesile olur, böylece bir sevgi ortamı oluşturur. Çünkü insanlar arasında kibir kadar kin doğuran, tevazu kadar sevgi üreten başka bir şey yoktur.⁶⁸ Bu gibi bireysel ve toplumsal faydalarına binaen tevâzu değeri, hem ayet hem de hadislerde yer edinmiştir. Ayette müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakar bir tutum sergilenmesi tavsiye edilerek kimlere karşı mütevazı olunması gerektiğine işaret edilmiştir.⁶⁹ Hadislerde de genellikle karşıtı olan kibirle ele alınmış ve bu değerın insanın yücelmesine vesile olduğuna vurgu yapılmıştır.⁷⁰ İslami kaynaklarda kazanılmasının tavsiye edildiği tevazu erdemi Hz. Ali'nin şiirlerinde yer almıştır. Onun şu beyiti tevazu değeri için örnek olarak verilebilir:

66 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 139.

67 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 8/396-401; el-Fıyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 771-772.

68 Mustafa Çağrı, "Tevâzu", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/583-585.

69 Mâide, 5/54.

70 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 12/139 (No. 7206).

حَقِيقٌ بِالتَّوَاضُّعِ مَنْ يَمُوتُ ... وَيَكْفِيهِ الْمَرَأَ مِنْ دُنْيَاهُ قُوْتٌ

“Ölümlü insanlara tevazu yaraşır. Kişiyeye dünyasından bir azık yeter.”⁷¹ Hz. Ali, bu beyitte ölüm gerçeğini hatırlatarak insanoğlunun ölümlü olduğunu, sonu ölüm olan bir varlığın kibir ve şımarıklıktan uzak durması gerektiğini ve ona mütevazı olmanın yaraştığını söylemektedir. Buna ilaveten o, kişiyeye dünyasından az bir rızkın kâfi geldiğini fazlası için değerlerini çiğnemesine gerek olmadığını belirtmektedir

8. Zulümden Sakındırma

Zulüm, “bir şeyi ona ait olmayan yere koymak, belirlenmiş sınırları aşmak, haktan bâtıla sapmak, başkasını zarara sokmak, rızasını almadan birinin mülkü üzerinde tasarrufta bulunmak, zorbalık, haksız ve adaletsiz uygulamalarda bulunmak” gibi anlamlarda kullanılır.⁷² Toplumsal barışı dinamitleyen bu kötü davranıştan sakınmak ve sakındırmak insani bir erdem olarak görülmüştür. Bu bakımdan zulüm ayetlerde yerilmiş, insanlar zulüm etmekten sakındırılmış ve zalimlerin kıyamet gününde ne bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaatchisinin olamayacağı haber verilmiştir.⁷³ Hz. Peygamber de birçok hadisinde zulümden sakındırmış ve her sabah evinden çıkarken zalim olmaktan ve zulme uğramaktan Allah’a sığınmıştır.⁷⁴ Zulümden sakındırma değeri Hz. Ali’nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu beyitleri bu değer için örnek olarak verilebilir:

لَا تَظْلَمَنَّ إِذَا مَا كُنْتَ مُقْتَدِرًا ... فَالظُّلْمُ مَرْتَعُهُ يَفْضِي إِلَى التَّدَمِّ
فَاخْذِرْ بَنِيَّ مِنَ الْمَظْلُومِ دَعْوَتَهُ ... كَثِيْلًا يَصْنَبُكَ سِهَامَ اللَّيْلِ فِي الظُّلْمِ
تَنَامُ عَيْنُكَ وَالْمَظْلُومُ مُنْتَبِهٌ ... يَدْعُو عَلَيْكَ وَعَيْنُ اللَّهِ لَمْ تَنَمْ

“Muktedir olduğunda sakın zulmetme! Çünkü zulmün sonu nedamettir. Ey oğulcuğum! Karanlıkta gece oku sana isabet etmesin diye mazlumun ahını almaktan sakın. Gözlerin uyur, fakat mazlum uyanıktır. Sana beddua eder ve Allah’ın gözleri uyumaz.” Hz. Ali, bu beyitlerle oğlu Hz. Hüseyin’e hitap etmektedir. Nitekim o, nasihat ve tavsiye tarzı şiirlerini genellikle oğullarına hitaben söylemiştir. Zira o, herkesten çok oğullarının insani değerlerle bezemesini istemiştir. Hz. Ali, bu beyitlerde oğluna gücü yettiği halde zulümden sakınılmasını tavsiye etmiş, zulmün çirkinliğini ve kötü akıbetini anlatmıştır. Hz. Ali, oğlunu zulme uğramış kişinin bedduasından sakındırmış, mazlumun bedduasının Allah katında makbul olduğunu söylemiş ve bu bedduayı karanlıkta zalime isabet eden oka benzetmiştir.

71 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 53.

72 İbn Manzûr, Lisânu’l-‘Arab, 12/373-377; el-Fîyrûzâbâdî, el-Kâmûsu’l-muhît, s. 1134.

73 Mü’min, 40/18.

74 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 44/299 (No. 26704).

9. Komşuluk Hakkı

Komşu kelimesinin Arapça karşılığı olan câr sözcüğü “yakın olan” anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime ile genellikle birbirine yakın meskenlerde yaşayan kişiler kastedilmekle birlikte aralarında meslek, iş yeri, arazi vb. yönlerden yakınlık bulunanlar hakkında da kullanılmaktadır.⁷⁵ Toplu yaşamın huzur içerisinde sürmesinin sırrı iyi komşuluk ilişkilerinde saklı olduğu için hem İslam öncesi hem de İslam sonrası dönemde komşuluk ilişkilerine önem verilmiş ve bu ilişkilere dair kurallar konulmuştur. Bu bakımdan Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’a imanı emreden ve şirki yasaklayan ifadelerin hemen ardından ana baba ve akrabaların yanı sıra yakın ve uzak komşuya da iyilik yapmak emredilmektedir.⁷⁶ Ayrıca komşunun komşu üzerindeki hakları hakkında Hz. Cebrâil’in şiddetli tavsiyeleri Hz. Peygamberi “*neredeyse komşuyu komşuya mirasçı kılacak zannettim*” düşüncesine sevk etmiştir.⁷⁷ İslam dininde bu kadar değer atfedilen komşuluk hakkı Hz. Ali’nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu beyitleri komşuluk hakkı değeri için örnek olarak verilebilir:

وَعُضٌّ عَنِ الْمَكْرُوهِ طَرْفَكَ وَاجْتَنِبْ ... أَدَى الْجَارِ وَاسْتَمْسِكْ بِحَبْلِ الْمَخَامِدِ
وَكُنْ وَائْتَقًا بِاللَّهِ فِي كُلِّ حَادِثٍ ... يَضُنُّكَ مَدَى الْأَيَّامِ مِنْ عَيْنِ حَاسِدٍ

“Gözünü hoş olmayan şeylerden sakındır! Komşuna eziyet etmekten sakın! Güzellikler ipine tutun. Bütün olaylarda Allah’a dayan ki zaman içerisinde seni hasetçinin nazarından korusun.” Hz. Ali, bu beyitlerde insani değerlerden biri olan komşuluk hakkını işlemekte ve bu hususta oğlu Hz. Hüseyin’e nasihat etmektedir. Hz. Ali, komşunun mahremine değinmekte, bakışlarıyla olsa dahi ona eziyet edilmemesi gereğini dile getirmekte ve bunun yerine oğluna güzel övgüler kazandıracak şeylerle meşgul olmasını tavsiye etmektedir. Hz. Ali, komşusundan gelecek olası bir kötülükle karşılaşması durumunda oğluna Allah’a dayanmasını ve Allah’ın, onu kem gözlerden koruyacağını söylemektedir.

10. Sabır

Sabır, “engellemek, hapsedmek, güçlü ve dirençli olmak” gibi manalara gelmektedir.⁷⁸ Acı ve üzüntü verici şeylere katlanma gücü olarak bilinen sabır, insan için en büyük erdemlerden biri olarak kabul edilmiştir. Sabır, haramlardan sakınma konusunda gösterilen direnç ve insani ve İslami vazifeleri yerine getirme hususunda ortaya konan metanettir. Kişinin başa gelen

75 İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, 4/153-156; el-Fîyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 368-369.

76 Nisâ, 4/36.

77 Buhârî, el-Câmî'u's-sahîh, “Edeb”, s. 1509(No. 6014).

78 İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, 4/437-440; el-Fîyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 422.

musibetler karşında telaş, kaygı ve yakınmak yerine sabırlı davranması insani ve İslami bir erdem olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan ayette başımıza gelecek her şeye sabretmekle Allah'tan yardım istememiz emredilmiş ve Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu müjdesi bizlere verilmiştir.⁷⁹ Hadislerde de sabrın önemine vurgu yapılmış ve sabır değeri ile ilgili birçok şey söylenmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, insanlara karışıp onların ezalarına katlanan müminin, onlara karışmayıp ezalarına katlanmayan müminden daha büyük bir sevap elde edeceğini söylemiştir.⁸⁰ Toplumsal huzurun dinamiklerinden biri olan sabır değeri Hz. Ali'nin şiirlerinde yer almıştır. Onun şu beyitleri sabır değeri için örnek olarak verilebilir:

الصَّبْرُ مِفْتَاحُ مَا يُرْجَى ... وَكُلُّ خَيْرٍ بِهِ يَكُونُ
فَاضْبِرْ وَإِنْ طَالَتِ اللَّيَالِي ... فَرُبَّمَا طَاوَعَ الْحَزُونَُ
وَرُبَّمَا نَيْلٌ بِاضْطِبَارٍ ... مَا قِيلَ هَيْهَاتَ مَا يَكُونُ

"Sabır, arzu ve temenni edilen şeylerin anahtarıdır. Her türlü hayır, sabırla meydana gelir. Geceler, uzasa da sabret! Nice serkeş atlar sabır sayesinde itaat ettiler. Çoğu kez sabır ile gerçekleşmesi imkânsız denilen şeye ulaşılmıştır." Hz. Ali, bu beyitlerle sabır değerini tavsiye etmektedir. O, bütün arzu ve isteklerin sabırla meydana geldiğini dolayısıyla sabrın bunlar için bir anahtar olduğunu söylemektedir. Hz. Ali, imkânsız denilen nice hedeflerin bile sabır sayesinde ulaşıldığını ifade etmektedir.

11. Kanaatkârlık

Kanaat kelimesi, kişinin payına düşene razı olması ve açgözlü olmaması manasındadır.⁸¹ Kişinin payına düşenle yetinip başkalarının elindeki şeylere göz dikmemesi, insani bir erdem olarak değerlendirilmektedir. Bu bakımdan birçok ayette kanaatkârlığın önemine değinilmiş, dünyaya ve mala karşı açgözlülük yerilmiştir.⁸² İnsanın onurlu bir yaşam içinde olmasını sağlayan kanaatkârlığın önemine hadislerde de vurgu yapılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber, İslâm'la hidayete kavuşup yeterli miktarda rızka sahip olan ve buna kanaat eden kişiyi övgüyle anmıştır.⁸³ Buna ilaveten iffet, tok gözlülük ve gönül zenginliği olarak değerlendiren kanaatkârlık hakkında Hz. Peygamber, şöyle demiştir: asıl zenginlik mal çokluğu değil gönül zenginliğidir.⁸⁴ Kanaatkârlık değeri, Hz. Ali'nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu beyitleri kanaatkârlık değeri için örnek olarak verilebilir:

79 Bakara, 2/153.

80 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 9/64 (No. 5022).

81 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 8/297-299; el-Fıyrûzâbâdi, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 756-757.

82 Bkz. Nahl, 16/97.

83 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 39/369 (No. 23944).

84 Buhârî, el-Câmî'u's-sahîh, "Rikâk", s. 1606 (No. 6446).

إِذَا أَظْمَأْتِكَ أَكْفُ الرِّجَالِ ... كَفْتِكَ الْقَنَاعَةَ شِبَعًا وَرِيًّا
 فَكُنْ رَجُلًا رَجُلُهُ فِي الثَّرَى ... وَهَامَةٌ هَمَّتِهِ فِي الثَّرِيَّا
 أَبْيَا لِنَائِلِ ذِي ثَرْوَةٍ ... تَرَاهُ لِمَا فِي يَدَيْهِ أَبْيَا
 فَإِنَّ إِزَاقَةَ مَاءِ الْحَيَاةِ ... دُونَ إِزَاقَةِ مَاءِ الْمُحَيَّا

“Başkalarına el açıp dilenmek seni susuz yaptığında, kanaat, hem doyman hem de kanman için kâfidir. Ayağı toprakta başı Süreyya (Pervin) yıldızında olan bir adam ol! Servet sahibi kimsenin armağanından kendini koru ki onun da elindeki değer vermediğini göresin. Kişinin ab-ı hayatı (canını vermesi) dökmesi, başkasına yüz suyu dökmesinden daha kolaydır.”⁸⁵ Hz. Ali, bu beyitlerle kişiyi iffetli, tok gözlü ve gönül zengini olmaya teşvik etmektedir. Ona göre insanlara karşı kanaatkâr davranan kişinin ayağı yerde başı ise Süreyya yıldızındadır. Hz. Ali, servet sahibi kimselerin armağanından müstağni kaldığı vakit elindeki servetin onun da gözünde değersizleşeceğini söylemektedir. Buna ilaveten o, kişinin canını vermesinin yüz süz olmasından daha aşağı olmadığını söylemektedir.

12. Mürüvvet

Erkek anlamındaki mer' kökünden türemiş olan mürüvvet kelimesi, söz-lükte tam erkeklik, mertlik, yiğitlik, iffet, sanat, içi dışı bir olmak, mükemmel insanıyet, insanlığa uygun olan şeyi yapmak, güzel ve iyi şeyleri alıp, kötü şeyleri bırakmak gibi anlamlara gelmektedir.⁸⁶ Mürüvvetin kapsamına giren erdemler, İslam'da önemsenmiştir. Bu bakımdan İslami dönemde bu kelime, kişinin bedenî üstünlüklerini ifade etmekten ziyade ahlâkî ve mânevî meziyetler anlamında kullanılmıştır. Dini kaynaklarda mürüvvet konusu ele alınmış ve çeşitli âyetlere atıf yapılarak bunların mürüvvetin kapsamına giren erdemleri ihtiva ettiği belirtilmiştir. Râgıb el-İsfahânî, “Muhakkak ki Allah adaleti, ihsanı ve akrabaya yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar”⁸⁷ mealindeki ayette mürüvvetin tam açıklamasının yer aldığına dair bir görüşü nakletmektedir.⁸⁸ Hadisler arasında da mürüvvetin kapsamına giren erdemleri ihtiva eden birçok hadis bulunmakla birlikte mürüvvet kelimesi sadece bir hadiste, “Kişinin onurlu oluşu dinini, mürüvvetli oluşu aklını, soylu oluşu ahlâkını yansıtır” şeklinde sarahaten geçmektedir.⁸⁹ İslam'da çokça önemsenen bu değerın ihtiva ettiği bütün erdemler Hz. Ali'nin

85 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 153.

86 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 1/154-155; el-Fıyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 52.

87 Nahl, 16/90.

88 Mustafa Çağrıç, “Mürüvvet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/61-63.

89 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 14/381 (No. 8774).

şiiirlerinde de yer almaktadır. Buna ilaveten Hz. Ali, şu beyitlerde bu kelimeyi sarahaten kullanmıştır:

هَلِ الْمُرُوَّةُ إِلَّا مَا تَقُومُ بِهِ ... مِنَ الدِّمَامِ وَحَفِظَ الْجَارَ إِنْ عَتَبَا
مَنْ لَمْ يُؤَدِّبْهُ دِينَ الْمُصْطَفَى أَدْبَاباً ... مَخْضاً تَحَيَّرَ فِي الْأَحْوَالِ وَأَضْطَرَّنَا

“Mürüvvet, verilen sözün yerine getirilmesi ve yardım dileyen komşuya yardım etmek değil midir? Hz. Muhammed Mustafa'nın dininin terbiye etmediği kişi işlerinde hayret ve ıstırap içinde olur.”⁹⁰ Hz. Ali, bu beyitlerde mürüvveti verilen sözün yerine getirilmek ve yardım dileyen komşuya yardım etmek şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca o, “Hz. Muhammed Mustafa'nın dininin terbiye etmediği kişi işlerinde hayret ve ıstırap içinde olur” ifadesiyle de mürüvvetin İslami boyutuna işaret etmiştir. Nitekim İslam öncesi dönemde bu kelime kişinin bedenî üstünlüklerini ifade ederken İslami dönemde ahlâkî ve mânevî meziyetler anlamında kullanılmıştır.

13. Sevgi

Sevgi, buğzun zıddı olup Arapça karşılığı muhabbet ve hubb ile meveddet ve vudd sözcükleridir.⁹¹ Aşk ise seveni kendinden geçirecek derecede sevginin coşkulu halini ifade etmektedir.⁹² Sevgi, Kur'an'da yer almış önemli bir değer olup hem Allah'a hem de insana nisbet edilmiştir.⁹³ Sevgi konusu hadislerde de geniş bir şekilde yer almış olup hem Allah'a hem insanlara nisbet edilmiştir.⁹⁴ İnsanlık için önemli bir değer olan sevgi, Hz. Ali'nin şiiirlerinde de yerini almıştır. Onun şu beyitleri sevgi değeri için örnek olarak verilebilir:

تَغَيَّرَتِ الْمَوَدَّةُ وَالْإِخَاءُ ... وَقَلَّ الصَّدَقُ وَانْتَقَعَ الرَّجَاءُ
وَأَسْلَمَنِي الزَّمَانُ إِلَى صَدِيقٍ ... كَثِيرِ الْعَدْرِ لَيْسَ لَهُ رِعَاءُ
وَكُلُّ مَوَدَّةٍ لِلَّهِ يَضْفُو ... وَلَا يَضْفُو مِنَ الْفُسْقِ الْإِخَاءُ

“Sevgi ve kardeşlik değişti. Sadakat azaldı ve ümit kesildi. Zaman beni gaddar ve riayet etmeyen bir dosta teslim etti. Allah için olan bir sevgi, saf ve karşılıksızdır. Kardeşlik ise ahlaksızlıktan arı değildir.” Hz. Ali, bu beyitlerde sevginin değiştiğinden, sadakatin azaldığından ve dostun gaddarlığından yakınmaktadır. Hz. Ali, Allah için olan sevginin saf ve duru olduğunu akrabalığın ise böyle saf ve duru olamayacağını söyleyerek halisane dostlukların akrabalığın çok üstünde olduğunu ifade etmektedir.

90 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 48.

91 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 1/290-292, 3/453-455.

92 el-Fîyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 909.

93 Mâide, 5/54.

94 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 36/359 (No. 22030).

14. Dünyanın Geçiciliği

Dünyanın geçiciliği, Arapçada yok olmak ve ölmek anlamlarına da gelen fenâ sözcüğüyle ifade edilmektedir. Bu sözcüğün karşıtı var olmak ve sürekli olmak anlamındaki bekâ kelimesidir.⁹⁵ İnsan için bir imtihan sahnesi olan dünya hayatının geçiciliğinin farkında olunması ve buna göre hayatın denge- de tutulması önemli bir erdemdir. Bu erdemın İnsanoğluna kazandırılması için Kur'ân'da dünyanın geçiciliği farklı tasvirlerle ifade edilmiştir. Nitekim bir ayette dünya hayatı oyun, eğlence ve süsten ibaret olduğu aktarılmaktadır.⁹⁶ Dünyanın geçiciliği konusu hadislerde de geniş bir şekilde yer almış ve sahabenin şahsında bizden dünyada (kimsesiz) bir garip gibi yahut bir yolcu gibi olmamız istenmiştir.⁹⁷ Dünyanın geçiciliği, Hz. Ali'nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu şiirleri dünyanın geçiciliği için örnek olarak verilebilir:

إِنَّمَا الدُّنْيَا فَنَاءٌ لَيْسَ لِلدُّنْيَا ثُبُوتٌ ... إِنَّمَا الدُّنْيَا كَبَيْتٍ نَسَجْتُهُ الْعَنْكَبُوتُ
وَلَقَدْ يَكْفِيكَ مِنْهَا أَيُّهَا الطَّالِبُ قُوتٌ ... وَلَعَمْرِي عَنْ قَلِيلٍ كُلُّ مَنْ فِيهَا يَمُوتُ
إِنَّمَا الدُّنْيَا كَطَلٍّ زَائِلٍ ... أَوْ كَضَيْفٍ بَاتَ لَيْلًا فَارْتَحَلَ
أَوْ كَنَوْمٍ قَدْ يَرَاهُ نَائِمٌ ... أَوْ كَبُرْقٍ لَاحَ فِي أَفْقِ الْأَمَلِ

"Dünya örümcek tarafından yapılmış ağ gibi kalıcı olmayıp fanidir. Ey dünyaya talip olan kişi! Ondan sana bir azık yeter. Ömrüme kasem ederim ki içindeki her kes ölecektir.⁹⁸ Dünya geçici olan bir gölge, gece konaklayıp sabahleyin kalkıp giden bir misafir, uykuda görülen bir rüya veyahut ümit ufkunda parlayıp kaybolan bir şimşek gibidir."⁹⁹ Hz. Ali, dünyanın geçici olduğunu söyledikten sonra onu, örümcek tarafından yapılmış bir ağa, geçici bir gölgeye, gece konaklayıp sabahleyin kalkıp giden bir misafire, uykuda görülen bir rüyaya veyahut ümit ufkunda parlayıp kaybolan bir şimşeğe benzetmektedir.

15. İlim Öğrenmeye Teşvik Etmek

İlim, sözlükte "bir şeyin hakikat ve mahiyetini kavrayıp idrak etmek" anlamında olup cehlin zıddı ve irfânın eşanlamıdır.¹⁰⁰ İnsanın değerine değer katan ilim, Kur'ân örgüsünde çokça yer almıştır. Nitekim Kur'ân'da ilmimizin artması için dua etmemiz tavsiye edilmiş,¹⁰¹ bilenlerle bilmeyenler bir tutulmamış,¹⁰² ilim sahiplerinin dereceleri yüksek tutulmuş¹⁰³ ve kulları için-

95 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 15/164-165; el-Fîyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 1322.

96 Hadîd, 57/20.

97 Buhârî, el-Câmi'u's-sahîh, "Rikâk", s. 1599(No. 6416).

98 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 55.

99 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 115.

100 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 12/416-418; el-Fîyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 1140.

101 Tâhâ, 20/114.

102 Zümer, 39/9.

103 Mücâdele, 58/11.

de Allah'tan ancak ilim sahibi olanların korkacağı vurgulanmıştır.¹⁰⁴ İlk emri okuma ve öğrenmeye teşvik olan İslam dininin bu kadar önemseydiği ilim değerine hadislerde de yoğun bir şekilde yer verilmiştir. Bu bakımdan ilim erdemine nail olan kişi Allah'ın, hakkında hayır dilediği kimse olarak açıklanmıştır.¹⁰⁵ İslami gelenekte herhangi bir zaman ve mekân sınırı olmaksızın öğrenilmesi teşvik edilen ilim değeri, Hz. Ali'nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu beyitleri ilim öğrenmeye teşvik etme erdemine örnek olarak verilebilir:

الْعِلْمُ زَيْنٌ فَكُنْ لِلْعِلْمِ مُكْتَسِباً ... وَكُنْ لَهُ طَالِباً مَا كُنْتَ مُقْتَسِباً
وَإِذَا كُنْتَ لِلَّهِ وَثِقًا وَأَعْنِ بِهِ ... وَكُنْ حَلِيمًا رَصِينًا الْعَقْلِ مُحْتَرِسًا
لَا تَشَأْمَنْ فِيمَا كُنْتَ مُنْهَبِكاً ... فِي الْعِلْمِ يَوْمًا وَإِمَّا كُنْتَ مُنْعَمِيسًا
وَكَنْ فَتَى نَاسِكًا مَخْضُ الثَّقَى وَرِعاً ... لِلدِّينِ مُغْتَنِمًا لِلْعِلْمِ مُفْتَرِسًا
فَمَنْ تَخَلَّقَ بِالْأَدَابِ ظَلَّ بِهَا ... رَيْسَ قَوْمٍ إِذَا مَا فَارَقَ الرُّوسَا

*“İlim insan için bir süstür. Sen ömrün oldukça ilim elde etmek için gayret sarf et! Allah'a güvenerek ve ondan yardım dileyerek ilime meyil et! Yumuşak, ağırbaşlı ve ihtiyatlı ol! İlim elde etmede sakın usanma! Mutlaka bir gün ilme (ilim denizine) dalarsın. Züht ve takvaya riayet eden, dindar ve ilmi ganimet bilen feraset sahibi bir genç ol! Terbiye ve eğitim ile kendini disiplinize eden kimse idarecileri dünyadan ayrıldığı zaman halkının idarecisi olur.”*¹⁰⁶ Hz. Ali, bu beyitlerle oğlu Hz. Hasan'a ilim değeri hakkında nasihatlerde bulunmakta ve onu ilim öğrenmeye teşvik etmektedir. Hz. Ali, ilmin sahibi için bir süs olduğunu ve Hz. Hasan'ın hayatta olduğu sürece ilme talip olmasını istemektedir. Hz. Ali, ilim öğrenmek için Allah'a güvenerek ondan yardım dilemek, ağır başlı, yumuşak huylu ve akıllı olmak, bıkmamak, takvaya riayet etmek, ferasetli olmak ve ilmi ganimet bilmek gibi kıstaslar zikretmektedir. Ona göre bütün bu hasletlere haiz olan kişi ileride toplumun başı da olur. Hz. Ali, şu beyitte de ilim sanatıyla mücehhez olmayan insanları boş kimseler olarak nitelendirmektedir:

النَّاسُ اثْنَانِ ذُو عِلْمٍ وَمُسْتَمِعٌ ... زَاعٍ وَسَائِرُهُمْ كَاللُّغْوِ وَالْعَكْرِ

“İnsanlar iki kısımdır: âlim ve ilim öğrenip gereğini yapan. Geriye kalanlar, bulanık ve boş şeyler gibidirler.”

16. Çocuk Eğitimi

Eğitim sözcüğünün Arapça karşılığı; korumak, ıslah etmek, gözetmek, yükseltmek, besleyip büyütme ve geliştirmek gibi anlamlara gelen terbiye

104 Fâtır, 35/28.

105 Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, 28/57 (No. 16842).

106 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 86-87.

kelimesidir.¹⁰⁷ Çocuğa davranış ve karaktere esas teşkil eden beceri ve değerleri kazandırmayla ilgili çalışmalardan ibaret olan çocuk eğitimi İslam dininde önemsenmiş ve bu değer en önemli değerler arasında yerini almıştır. Bu sebeple eğitimciler her çocuğu ebeveynine, eğitimciye ve topluma emanet edilmiş, korunması ve geliştirilmesi gereken bir varlık olarak görmüştür. İslâm'da çocukların eğitim ve öğretimi için -birçoğu günümüz pedagoji biliminde de önemini koruyan- ilkeler ve kurallar konmuştur.¹⁰⁸ Hz. Peygamberin bu konudaki uygulamaları İslam'ın çocuk eğitimine verdiği önemi daha da belirgin kılmaktadır. Nitekim Bedir Gazvesinde ele geçirilen esirlerin okuryazar olanlarından her biri Medineli on Müslüman çocuğuna okuma yazma öğretmesi karşılığında 4000 dirhem tutarındaki fidyeden muaf tutulmuştur.¹⁰⁹ İslam dininde bu kadar önemsenen bu erdem Hz. Ali'nin şiirlerinde de yer almıştır. Onun şu beyitleri çocuk eğitimi değeri için örnek olarak verilebilir:

حَرَضُ بَنِيكَ عَلَى الْأَدَابِ فِي الصَّغَرِ ... كَيْمَا تَقَرُّ بِهِمْ عَيْنَاكَ فِي الْكِبَرِ
وَأِنَّمَا مَثَلُ الْأَدَابِ تَجْمَعُهَا ... فِي غُنْفَوَانِ الصَّبَا كَالْتَّقْمِشِ فِي الْحَجَرِ
هِيَ الْكُنُوزُ الَّتِي تَنْمُو دَخَائِرُهَا ... وَلَا يُخَافُ عَلَيْهَا حَادِثُ الْغَيْرِ
إِنَّ الْأَدِيبَ إِذَا زَلَّتْ بِهِ قَدَمٌ ... يَهْوِي إِلَى فُرْشِ الدِّيْبَاجِ وَالسُّرْرِ

“Çocuklarını küçük yaşlarda terbiye et ki ihtiyarlık zamanında gözlerin onlarla aydınlık olsun. Çocuk iken alınan terbiye ve eğitim, taş üzerinde yazılmış yazı gibidir. Terbiye, öylesine artan ve hiç eksilmeyen bir hazinedir ki felek ve devranın değişmesi ona bir zarar ve ziyan veremez. Terbiye ve edeb sahibinin ayağı sürçtüğünde ipekten yapılmış yatak ve döşekler üzerine düşer.”¹¹⁰ Hz. Ali, çocuk yaşta alınan eğitimin taşta nakşedilmiş yazı gibi kalıcı olduğunu ve kişinin mutlu bir hayat yaşaması için mutlaka çocuklarının eğitimine önem vermesi gerektiğini söylemektedir. O, çocuk eğitimini hiç tükenmeyen bir hazineye benzetmekte ve eğitilmiş çocuğun ileriki yaşlarda sıkıntı çekmeyeceğini haber vermektedir.

Sonuç

Hz. Ali'nin, nazım ve nesir tarzındaki sözleri şifahi rivayet yöntemiyle aktarılmış ve vefatından çok sonra derlenerek yazıya geçirilmiştir. Hz. Ali'ye nisbet edilen hutbe, şiir ve hikmetli sözler şeklindeki ifadeleri, farklı isimler altında bir araya getirilmiştir. Bunların en meşhurları *Nehcu'l-belâğe*, *Dîvânu 'Alî b. Ebî Tâlib* ve *Ğureru'l-hikem* adlı eserlerdir.

107 İbn Manzûr, Lisânu'l-'Arab, 14/304-307; el-Fîyrûzâbâdî, el-Kâmûsu'l-muhît, s. 1286.

108 Ziya Kazıcı-Halis Yaman, “Talim ve Terbiye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/515-523.

109 İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer, es-Sîretu'n-nebeviyye, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976), 2/512.

110 Ali b. Ebî Tâlib, Divânu Ali b. Ebî Tâlib, s. 75.

Hız. Ali tarafından hayatının çeşitli safhalarında söylenen manzum söz ve şiirler, münacat ve nasihatleri ihtiva eden düşünceler Şerîf el-Murtazâ tarafından düzenlenip bir divanda toplanmış ve bu esere *Dîvânu 'Alî b. Ebî Tâlib* adı verilmiştir. Ancak Hz. Ali'ye nisbet edilen diğer eserlerde olduğu gibi bu eserin de ona aitliği ile ilgili tartışmalar vardır. Söz konusu tartışmalardan çıkarılabilecek en sağlıklı sonuç ise; bütün şiirlerin ona ait olduğunu iddia etmek ne kadar yanlış ise hiçbir şiirin ona ait olmadığını iddia etmek de o kadar yanlış olduğudur. Zira Hz. Ali'nin şairliği, edebiyatçı kimliği ve ilmi derinliği tartışılmaya mahal vermeyen bir husustur. Bu bakımdan Kur'ân ve sünnetin bütünlüğü, akıl, hikmet ile çelişmeyen ve insanlık için yol gösterici mahiyette olan sözlerin ona aitliğini tartışmak yerine bu sözlerden istifade etme yollarının aranmasının daha makul olduğu düşünülmektedir. Bu çalışma da böyle bir mantalite ile hazırlanmış ve şiirlerindeki cömertlik, dostluk, cesaret, yumuşak huyluluk, vefa, izzeti nefis, tevazu, sabır, vd. insani değerler tespit edilerek incelenmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada Hz. Ali'nin erdemli bir ahlaka sahip olduğu, birçok insani değeri temsil ettiği, basit şeylerden uzak durduğu ve inandığı değerleri şiirlerine açıkça yansıttığı görülmüştür. Dolayısıyla o, İslam toplumu içerisinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Hz. Ali'nin şiirlerine bakıldığında barındırdığı değerlerin İslam'ın davet ettiği ilkelerle örtüştüğü sonucuna varılmıştır. Böylece Hz. Ali'nin şiirlerindeki değerlerin İslami ilkelerle uyuşması ve Arap dilinin inceliklerini haiz olması bu şiirlerin Hz. Ali gibi bir dehaya ait olduğu inancını güçlendirmektedir.

Kaynakça

- Ali b. Ebî Tâlib. Dîvânü'l-İmâm 'Alî. thk. Muhammed b. Abdilmün'im b. Hafâcî, Beyrut: Dâru İbn Zeydûn, ts.
- Ali b. Ebî Tâlib. Hazreti Ali Divanı. Hazırlayan İhramcızâde Hacı İsmail Hakkı Altuntaş, İstanbul: 2012.
- Acun, İsmail, Yücel, Cemil, Önder, Ahmet, Tarman, Bülent. "Değerler: Kim ne kadar değer veriyor?", Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 6/1, (Haziran 2013), 191-206.
- Affî Muhammed 'Abdulhâdî. fî Usulî't-Terbiye. Kahire: el-Mektebetü'l-Misriyye, 1970.
- el-Amedî, Kadı Nâsihuddin Ebu'l-Feth Abdulvâhid b. Muhammed Temîmî. Ğure ru'l-hikem ve dureru'l-kilem. thk. Mustafa Dirâyetî, Kum: Mektebu'l-İ'lâmi'l-İslâmî, ts.
- el-'Askalânî, Ebu'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Begdeş, Fecir. Hâtim et-Tâî ve Hassân b. Sâbit'in şiirlerinde insani değerler. (Yüksek Lisans Tezi Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Gaziantep, 2021.
- Bu'utayyit, Sufyan, el-Kiyemu's-Şahsiyye fî Zillî't-Teğeyyurî'l-İctimâî ve 'alakatuhâ bi't-Tevâfuki'l-Mihenî, (Konstantiniyye: Câmî'atu Mentûrî, Yayınlanmamış Doktora tezi, 2012.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmî'u's-sahîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Çağrıçı, Mustafa. "Şecaat". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 38/402-403.
- Çağrıçı, Mustafa. "Tevâzu". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40/583-585.
- Çağrıçı, Mustafa. "Mürüvvet". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/61-63.
- Demir, Rıdvan. "Yunus Emre divanında değerler eğitime dair motifler", III. uluslararası değerler eğitimi kongresi toplumsal bütünleşmede değerler ve eğitimi, (Bildiriler kitabı) Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, (Eylül 2018),181-193.
- Durmuş, İsmail. "Nehcü'l-Belâga". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 32/538-540.
- Ebû Abdillâh, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. el-Müsned. thk. Şu'ayb el-Arnâvut vd., Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 2001.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Ali". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 10/243.
- el-Fîyrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kub. el-Kâmûsu'l-muhîf. thk. Komisyon, Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2005.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. Sifatu's-safve. thk. Ahmed b. Ali, Kahire: Dâru'l-Hedîs, 2000.
- İbn Ebî'l-Hadîd. Şerhu Nehci'l-belâge. nşr. M. Ebü'l-Fadl İbrâhim, Beyrut: 1965.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. es-Sîretü'n-nebeviyye. thk. Taha 'Abdurraûf Sa'd, (ys: ts.).

- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. el-Bidâye ve'n-Nihâye. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâduddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. es-Sîretu'n-nebeviyye. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1976.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem. Lisânu'l-'Arab. Beyrut: Dâru Sâdir, 1414.
- İbn Reşîk, Ebû Alî el-Hasan el-Ezdî el-Mesîlî el-Kayrevânî. el-'Umde fî mehâsini's-şî'r ve âdâbih. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamid, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menîf. et-Tabakâtu'l-kubrâ. thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebû Türâb". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/243.
- Karagöz, İsmail. Dinî Kavramlar Sözlüğü. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Kazıcı, Ziya-Yaman, Halis. "Talim ve Terbiye". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/515-523.
- el-Kurtubî, İbn Abdilberr Cemâluddîn Yûsuf bin Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr. el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-eshâb. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Kur'an-ı Kerîm Meali. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- MEB. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı (4–8 Sınıflar) Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Öz, Mustafa. "eş-Şerîf el-Murtazâ". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/586-588.
- Özel, Cihan. Kur'an-I Kerim'de cömertlik kavramı. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Rozi, Fahr. el-Kiyemu'l-ahlâkiyye fî divâni'l-İmâm Ali b. Ebî Tâlib. Câmî'atu Rnere el-İslâmî el-Hukûmî, Kulliyetu'l-Adâb ve'l-Ulûmi'l-İnsânî, 2020.
- es-Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. el-Vâfî bi'l-vefeyât. thk. Ahmed el-Arnâvût-Türkî Mustafa, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed. Ali b. Ebî Tâlib. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- et-Taberî, Ebû'l-Abbâs Muhibbuddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. er-Riyâdu'n-nadere fî menâkıbi'l-'aşere. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- T.D.K., Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998.
- el-Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid. Kitâbu'l-Meğâzî. thk. Marsden Cons, Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1989.
- ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-Fârikî ed-Dımaşkî. Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm. thk. 'Umer Abdus-salam et-Tedmurî, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1993.
- ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. el-A'lâm. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn 2002.

OSMANLI FETVALARINDA KADINLARIN AYRILIK ELDE ETME YOLU OLARAK ŞARTLI TALÂK (16-18. YÜZYILLAR)*

Muharrem MİDİLLİ**

Öz

Bu makale Osmanlı fetvalarında kadınların boşanma elde etme yolu olarak şartlı talâkı ele almaktadır. Amaç boşama yetkisi bulunmayan ve tefrik hakları son derece sınırlı olan Osmanlı kadınlarının belli aile hukuku sorunlarında şartlı talâkı alternatif bir ayrılık elde etme yolu olarak nasıl kullandığını göstermektir. 16-18. yüzyıllar arasında Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış olan Osmanlı müftülerine sorulmuş fetvalar amacın gerçekleştirilmesi açısından önemli veriler içermektedir. Osmanlı aile hukuku kocanın boşama yetkisini karısına devretmesine izin vermektedir. Kocanın boşamayı eşinin belli bir fiiline bağladığı durumlarda (Falan şeyi yaparsan boşsun) şartlı talâk da bir tür yetki devri görünümündedir. Ayrılık elde etmek isteyen bir kadın basitçe şartı getirerek amacına ulaşabilir. Ayrıca şartlı talâk kadının mağdur olmasına sebebiyet veren bazı aile hukuku sorunlarında da işlevseldir. Osmanlı aile hukukunda kocanın gâibliği ve evlilik içi şiddet kadının hukukunu yeterince gözetmeyen sonuçlar doğurmaktadır. Fetvalar her iki durumda da kadınların şartlı talâk yoluyla ayrılık elde edebildiklerini göstermektedir. Hâkim hukuk düzeni (Hanefi mezhebi) kadının nikâh sırasında ileri sürdüğü şartları genellikle bağlayıcı kabul etmemektedir. Ancak Osmanlı kadınları nikâh sırasında ileri sürdükleri şartları şartlı boşama yoluyla bağlayıcı hale getirebilmektedir. Makale bu tespitlere dair Osmanlı müftülerine sorulan meselelerden kanıtlar sunmaktadır. Gerçek hukuk hayatından fetva mecmualarına yansıyan meseleleri temel veri kaynağı olarak kullanan makale bir hukuk tarihi incelemesidir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Aile Hukuku, Fetva, Kadın, Şartlı Boşanma, Hukuki Çözüm.

Conditional Divorce as a Way of Obtaining a Separation for Women in Ottoman Fatwas, 16th-18th Centuries

Abstract

This article discusses conditional divorce as a way for women to obtain a separation in Ottoman fatwas. The purpose of the article is to describe that Ottoman women, who do not have the power to divorce and have very limited legal grounds for separation, use conditional divorce as a

* Bu çalışma TÜBİTAK Kariyer Geliştirme Programı (3501) kapsamında yürüttüğüm 119K818 numaralı proje çalışmalarından üretilmiştir. Destekleri için TÜBİTAK’a teşekkür ederim.

** Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimler Bölümü, ORCID ID: 0000-0002-4502-3447, e-mail: muharrem_midilli@trabzon.edu.tr.

alternative way of obtaining a separation in certain family law issues. The fatwas, which were asked to the Ottoman muftis who served in Anatolia and Rumelia between the 16th and 18th centuries, contain important data from the point of the realization of the purpose. Ottoman family law allows the husband to delegate the power of divorce to his wife. In cases where the husband depend divorce on a certain act of his wife (If you do X, you are divorced), conditional divorce is also a kind of transfer of authority. A woman who wants to obtain a divorce could achieve her goal by simply fulfilling the condition. Besides, conditional divorce is functional as well in some family law issues that cause the woman to become a victim. In Ottoman family law, the absence of the husband and domestic violence have consequences that do not sufficiently observe the law of the woman. In both cases, the fatwas indicate that women could obtain a separation through conditional divorce. The dominant legal system (Hanafi law) generally does not accept the conditions that the woman put forward during the marriage as binding. However, Ottoman women could make these conditions binding by means of conditional divorce. This article presents evidence from the fatwas that were asked to the Ottoman muftis regarding these findings. The article, which uses the issues reflected in the fatwa collections from real legal life as the main data, is a legal history study.

Keywords: Ottoman Family Law, Fatwa, Woman, Conditional Divorce, Legal Solution.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 20.06.2022; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 20.09.2022

Giriş

Osmanlı aile hukukunun temel sorunları hakkında fikir sahibi olmak için yirminci yüzyılın başlarında çıkarılmış olan Hukuk-i Aile Kararnamesi'ne hızlıca bir göz atmak yeterlidir. Hanefî mezhebinin ya da mezhebin râcih görüşünün dışında kalan içtihatların esas alındığı hemen her bir madde geçmiş Osmanlı asırları boyunca sorun teşkil etmiş konularla ilgilidir. Kararname'nin bu bağlamda düzenlediği kazâî boşanma, ikrah altında evlenme ve boşanma, sarhoşun boşaması, evlilik içi şiddet ve geçimsizlik, kadının nikâh sırasında ileri sürdüğü şartların geçerliliği ve diğerleri Osmanlı aile hukukunun temel sorunlarını anlama hususunda rehberlik etmektedir. Sorunlar ağırlıklı olarak kadının boşanma elde etme yollarının son derece sınırlı olmasından ve tek taraflı, sebepsiz, şahitsiz ve salt belli kelimelerin telaffuz edilmesiyle kullanılabilen boşama yetkisinin suistimal edilmeye açık mahiyetinden neşet etmiştir. Fetva mecmualarının nikâh ve talâk bölümlerinde yer alan meseleleri incelemek zikredilen konular etrafında ciddi aile hukuku sorunları yaşandığını teyit edecektir. Bu makale yirminci yüzyılın başlarında

diğer mezheplerin içtihatlarından istimdat edilmeden önceki uzun Osmanlı aile hukuk tarihi boyunca kadınların söz konusu sorunlarla nasıl başa çıktığını şartlı boşama örneğinde göstermeyi amaçlamaktadır. 16-18. yüzyıllar arasında Anadolu ve Rumeli’de görev yapmış Osmanlı müftülerine sorulmuş olan fetvalar amacın gerçekleştirilmesine hizmet edecek önemli veriler içermektedir. Fetvalar bir yandan ait oldukları zaman ve mekanın aile hukuku sorunlarını betimlerken diğer yandan hâkim hukuk yorumunun sorunları yönetme siyasetine ışık tutmaktadır. Gerçek hukuk hayatında meydana gelmiş ya da gelmesi çok fazla muhtemel olan meselelere dair fetvaları temel veri kaynağı olarak kullanan makale bir hukuk tarihi incelemesidir.¹

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda prensip olarak kocaya ait olan boşama yetkisinin doğrudan kullanılması sahih olduğu gibi şarta ta’lik edilmesi de sahihtir. Boşamayı şarta ta’lik etmek onu bir işe ya da bir duruma bağlamak demektir. Böylece boşama hükmü şartın gerçekleşmesine kadar muallakta bırakılmakta ve geciktirilmektedir. Şartın gerçekleşmesiyle ortaya çıkan boşamada kocanın daha önce ta’lik sırasında kullandığı boşama lafzı etkili olmuştur. Hukukun boşama tasarrufu için vazettiği bu söz şartın gerçekleşmesinden sonra hükme ulaşılmasını sağlamıştır. Boşama hükmünün bağlandığı iş ya da duruma şart, şartın gerçekleşmesiyle birlikte oluşan boşama hükmüne ceza denilir. Şart ve ceza unsurlarıyla yemin formunda teşekkül eden ta’lik cümlesi gerçekte bir nevi yemin olarak kabul edilir.² Osmanlı fetva mecmularına yansıyan meseleler şartlı boşamanın toplum hayatının hemen her alanında bir yemin olarak kullanıldığını göstermektedir. Osmanlı/Hanefî aile hukukunun doğrudan çözüm önermekten kaçındığı bazı meselelerin halledilmesi de bu amaçlar arasında yer almaktadır. Şartlı boşama yoluyla halledilmeye çalışılan meseleler genellikle gâib kocanın eşinin medeni durumu, evlilik içi şiddet ve kadının nikâh sırasında ileri sürdüğü şartların geçerliliğiyle ilgilidir. Şartlı boşamanın belirtilen sorunların halledilmesinde oynadığı role sicil kayıtlarında da rastlanmaktadır. Mehmet Akif Aydın özellikle kocalarının ikinci eş almalarını istemeyen kadınların şartlı talâk yolunu kullandığını ve kocaları sözlerinde durmadığında boşanma elde ettiklerini belirtmektedir. Müellif uzun ve/veya tehlikeli bir yolculuğa çıkacak olan kişilerin geri dönmeme ya da dönememe ihtimalini dikkate alarak eşlerini

- 1 Adadolu veya Rumeli’de görev yapmış Osmanlı müftülerine bizzat sorulmuş olan ya da sorulduğu düşünülen meseleleri ihtiva eden fetva mecmuaları için bk. Şükrü Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü” *Türkiye Araştırmaları Litertür Dergisi* 3/5 (2005), 254-319.
- 2 Mevkûfâtî Mehmed Efendi, *Mülteka Tercümesi Mevkûfât* (Dersâdet: Matbaa-i Osmâniyye, 1312), 1/263; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye ve İstilahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976), 2/232; Kaşif Hamdi Okur, “İslâm Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 13.

mağdur etmemek için şartlı talâka veya tefvîz-i talâka başvurduğunu ifade etmektedir.³ Şartlı boşama hâkim hukuk yorumunun farkında olduğu muhtemel sorunlar karşısında kullanılmasına izin verdiği yegane yol değildir. Nitekim Osmanlı aile hukukunda kocanın boşama yetkisini karısına devretmesi anlamına gelen tefvîz-i talâkın da benzer bir rol oynadığı gösterilmiştir.⁴ Bu makale bazı yönlerden tefvîz-i talâkı andıran fakat onun gibi boşama yetkisini devretmek değil boşamanın bizzat kendisini belli bir iş ya da duruma ta'lik etmek anlamına gelen şartlı talâkı kadınların boşanma elde etme yolu olarak nasıl kullandığını gösteren Osmanlı fetvalarını analiz etmekte ve Hanefî hukuk öğretisi bağlamında yorumlamaktadır.

1. Osmanlı Kadınlarının Şartlı Talâk Yoluyla Boşanma Elde Etme İmkânı

Osmanlı aile hukukunda kocanın tek taraflı irade beyanıyla karısını boşama yetkisi vardır. Ancak koca boşama yetkisini dilediği zaman karısına devredebilir. Tefvîz-i talâk denilen bu tasarrufla koca aile birliğinin kaderini bir yönüyle karısının irade beyanına terk etmiş olur. Böylece kendisi gibi karısı da evliliğin geleceğinde söz sahibi hâle gelir. Benzer bir durum koca boşamayı karısının belli bir fiiline ya da sözüne ta'lik ettiğinde de görülür. Kocanın karısını haklı ya da haksız davranışlardan men etmek, terbiye etmek, korkutmak veya tehdit etmek üzere sarf ettiği yemin formundaki şartlı boşamalar evliliğinden mutlu olmayan kadınlar için ayrılma fırsatı teşkil eder. Başka bir ifadeyle kocanın boşamayı karısının belli bir fiiline ta'lik etmesi bir tür tefvîz-i talâk işlevi görür ve koca boşama yetkisini karısına devretmiş sayılır. Boşanma elde etmek isteyen kadın boşamanın ta'lik edildiği şartı gerçekleştirmek suretiyle amacına ulaşabilir. Ebussuûd Efendi'ye sorulan (ö. 982/1574) bir meselede anlatılana göre bir kişi hacca giderken karısına, eğer ben gelince[ye kadar] hamama ve düğüne varırsan ve namahreme görünürsen üç talâk benden boş ol" der, şartları bir kağıda yazar ve evinin duvarına yapıştırıp gider. Koca hacda iken karısı zikredilen şartları işlerse talâk vaki olur mu? Şeyhülislâm'ın cevabı olumludur. Ancak cevap kocayı mutlu etmemiş görünmektedir. Zira fetvanın devamında koca boşamayı inkâr ederek şartları sadece kağıda yazdığını, telaffuz etmediğini ve karısını korkutmak için böyle yaptığını söylemekte fakat inkârına itibar edilmemektedir.⁵ Kocanın tembihine

3 Mehmet Akif Aydın, *Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 119, 127.

4 Muharrem Midilli, "Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 1-27.

5 Çorlulu Sinan b. Ramazan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, Yazma Eserler, 3407), 50b; Fetvanın başka bir versiyonunda kocanın kayınvalidesinin evine gitmemeye boşama yemini ettiği, unutmamak için şartı bir kağıda yazıp duvara yapıştırdığı ve hacca giderken karısını hamama ve düğüne gitmekten ve namahreme görünmekten men edip bunları aynı kağıda not ettiği ifade edilmektedir. Kadın mezkur fiil-

ve açık boşama tehdidine rağmen karısının hamama gitmek, düğüne gitmek ve namahreme görünmek suretiyle şartların üçünü de gerçekleştirmesi mezkur boşama yeminini ayrılma fırsatı olarak değerlendirdiğine işaret eder. Hocazade Esad Efendi'nin (ö. 1034/1625) bir fetvası kocanın yaptığı talâk yemininin evlilik birliğini sonlandırmak isteyen kadınlar tarafından nasıl kullanıldığını göstermesi açısından hayli dikkat çekicidir. Fetvada anlatılana göre bir kişi eşlerine falan yere varıp falan kişinin kızı veya karısıyla konuşurlarsa birinin üç bin ve diğerinin iki bin akçe verip mehirlerinden feragat etmek üzere kendisinden üç talâk boş olmalarını şart eder. Kadınlar bu şart üzerine sükut ederler. Fakat daha sonra o yere gidip kasten "talâk mukarrer olsun" diye belirtilen kadınlarla konuşurlar. Koca neden konuştuklarını sorunca "Senden boş olmak için varıp mükâleme eyledik" derler. Şeyhülislâm bu durumda kadınların boş olduğunu, mehirlerinin düştüğünü ve zikredilen bedeli vermeye mecbur olduklarını ifade eder.⁶ Benzer bir örnek Yenişehirli Abdullah Efendi'ye (ö. 1156/1743) sorulan bir meselede görülür. Koca karısına falan kişinin evine giderse kendisinden üç talâk boş olmasını söylemiştir. Ayrılmak için fırsat kolladığı anlaşılan kadın daha sonra o eve gittiği için şartın meydana geldiğini söylemiş ve kendisinden üç talâk boş olduğunu iddia ederek dava açmıştır. Koca münkir konumundadır. Şeyhülislâm'a göre kadın iddiasını ispat edemezse koca şartın meydana gelmediği hususundaki yeminiyle tasdik edilecektir.⁷ Zira zahire aykırı olarak iddiada bulunan taraf kadın olduğu için ispat yükü onun omuzundadır.

Diğer birçok fetvada kocaların eşlerini sınırlandırmak, tehdit etmek ya da korkutmak amacıyla şartlı boşama tasarrufunda bulunduğu ve bu bağlamda "Bir dahi mezarlığa varırsan benden üç talâk boş ol", "Eğer evden taşra çıkarırsan benden boş ol", "Eğer on beş günde bir kerre hamamdan gayrı yere çıkarırsan benden üç talâk boş ol", "Falanın evine varırsan üç talâk boş ol", "Eğer falan eve dâhil olursan talâk-ı selâse ile mutallaka olası", "Eğer falan kelâmı bana söylersen benden bâin talâk ile boş ol", "Sükût eyle ve illâ boş ol", "Eğer sabahın esbâbın ile evimden çıkıp gitmezsen benden üç talâk boş ol", "Benim iznimsiz menzilimden taşra çıkıp komşu menziline varırsan benden boş ol", "Eğer falan hatunun evine varırsan benden boş ol", "Eğer kapıdan taşra benim iznim olmadan âriyet esvâb verirsen benden boş ol", "Min-ba'd sen

leri işlemiş ama hacdan dönen koca bu fiilleri şart etmediğine yemin etmiştir. Ebussuûd Efendi kocanın zikredilen fiilleri şart ettiği sabit olmazsa boşamanın meydana gelmeyeceği görüşündedir. Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî, *Mecmau'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151), 78a.

6 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 2/9b; *Fetâvâ-yı Müntehabe* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasıdecizâde, 277), 21b-22a.

7 Yenişehirli Abdullah b. Mehmed, *Behcetü'l-fetâvâ mea'n-nukûl* (İstanbul: Dârü't-Tibâat'l-Âmire, 1266), 93.

kız karındaşının evine varırsan yahut da kız karındaşın benim evime gelip giderse sen benden üç talâk boş ol”, “Şimden sonra namazı kılmayıp özr-i şer’îsiz terk-i salât edersen benden üç talâk boş ol”, “Eğer kına gecesine varır isen bin talâk boş ol” ve “Eğer min-ba’d malımdan benim iznimsiz akçe alırsan benden bâin talâk boş ol” “Benim iznimsiz taşra çıkarsan üç talâk boş ol”, “Eğer benim icâzetim olmadan taşra çıkarsan benden bâin talâk boş ol”, “Sâkin olduğum menzilin kapısından taşra iznimsiz çıkar isen benden üç talâk boş ol”, “Min-ba’d iznimsiz sûka çıkarsan üç kerre benden boş ol, boş ol, boş ol”, “Sâkin olduğun menzilden iznimsiz taşra çıkarsan benden üç talâk boş ol”, “Eğer şu menzile girersen benden üç talâk boş ol” ve “Min-ba’d iznimsiz sokağa çıkarsan benden boş ol, boş ol” gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.⁸ Bilinçsiz ve kızgın kocalar bu ifadelerle boşamayı eşlerinin belli bir fiili yap(ma)masına şart ederken muhtemelen kendisine adeta boşama yetkisi verdiğini ve ayrılık elde etmek isteyen eşlerin söz konusu fiili yap(ma)masının yeterli olduğunun farkında olmamışlardır.

2. Osmanlı Kadınlarının Şartlı Talâkla Boşanma Elde Ettiği Bazı Aile Hukuku Sorunları

2.1. Kocanın Gâibliği

Osmanlı toplumunda şartlı boşama kimi durumlarda Hanefî mezhebinin boşama/tefrik yetkisini kadın aleyhine son derece sınırlamış olmasından neşet eden mağduriyetleri gidermek amacıyla kullanılır ya da sonuç itibarıyla bu amaca hizmet eder. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bilhassa Anadolu ve Rumeli’de Hanefî mezhebinin sıkı ve inhisarcı bir şekilde uygulamaya konulduğu bilinmektedir. Bu hukuk siyaseti Hanefî mezhebinin belli konulardaki sınırlılıkları nedeniyle halledilemeyen aile hukuku sorunlarında diğer mezheplerden faydalanma yolunu kapatmıştır. Fetva mecmualarına yansıyan meseleler bu noktada mezhep içi çözüm yolu olarak şartlı boşamanın önemli bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Şartlı Boşamanın mezhebin sınırlılıklarını gidermek üzere kullanıldığı en önemli aile hukuku sorunlarının başında kocanın gâibliği gelmektedir. Osmanlı/Hanefî aile hukukunda kocanın ne gâib olması ne de nafaka temin etmemesi karısı için

8 Sun’ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun’ullah Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502), 9a; Hocasâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 1/37a-b, 38b, 39, 40; 2/5a, 5b, 8a, 9a, 12a, 12b; *Fetâvâ-yı Mün-tehabe* (Kasidecizâde, 277), 19a, 24b-25a; Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116), 38b, 41a, 42a; Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067), 39a; *Mecmûatü’l-fevâid ve’l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914), 55a; Menteşzâde Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm* (İstanbul: Dârü’t-Tibâati’l-Ma’mûre, 1243), 1/238; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, 83, 88, 92; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü’l-Ebrâr fî beyân-i gumûzi’l-esrâr* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 126b.

tefrik sebebi değildir. Kadın kocasının ölümü sabit olmadıkça doksan yaşına gelmesini veya akranlarının ölümünü beklemelidir.⁹ Nafakası yoksa mahkemeye başvurup kocası adına borçlanmak için karar çıkartmalıdır.¹⁰ Bu çıkmaz karşısında koca ya kendiliğinden ya da karısının veya bir akrabasının talebiyle eğer belli bir süreye kadar dönmezse karısının boş olmasını şart etmektedir. Nitekim bazı fetvalarda sefer, ticaret, hac ya da başka bir nedenle yolculuğa çıkan kocanın “Eğer ben bu seferden bir yıla dek gelmezsem üç talâk boş ol”, “İki yıla dek gelmez isem sen benden boş ol”, “Altı aya değin gelmezsem benden boş ol”, “Bu günden altı ay tamâmına değin gelmezsem altı ay tamâmında zevcem Hind benden bâin talâk boş olsun”, “Altı sene tamâmına dek gelmezsem benden üç talâk boş ol”, “Eğer doksan gün tamâmında gelmezsem benden bâinen boş ol” “Her bâr âhar diyâra gittiğimde altı aydan ziyâde meks edersem benden bâin talâk boş ol”, “Eğer altı ay tamâmına dek gelmezsem bir kimseye var” ve “Eğer ben bir sene tamâmına değin gelmezsem benim hükmümden çıkıp bir gayrı Müslüman’a var” gibi ifadelerle boşamayı şarta bağladığı görülmektedir.¹¹ Kadın boşamanın şarta bağlandığını ve şartın gerçekleştiğini usulüne uygun bir şekilde ispat ettiğinde mahkeme ayrılığa karar verecektir.

Gâib kocaların geride bıraktıkları eşlerin boşamanın şarta bağlandığını ve şartın gerçekleştiğini ispat etme hususunda bazı zorluklar yaşadığı anlaşılmaktadır. Ebussuûd Efendi’ye sorulan bir meselede anlatılana göre bir kişi nikâh sırasında müstakbel karısının “Sen beni koyup gidersen boş olayım mı?” sorusuna “ol” diyerek cevap verir. Nikâhtan sonra dört yıl bırakıp gittiği karısı başka biriyle evlenir. Sekiz yıldan sonra mahalle halkı yeni kocaya, evlenirken karısının eski kocasından boş olduğunu ispat et-

- 9 Nitekim Sun’ullah Efendi, “Zeyd seferde gâib olup hayat ve memâtı nâ-malûm olsa mev-ti sâbit olmayacak zevcesi Hind zevc-i âhara varmaya ne kadar zaman sabremek gerek” sorusuna “Ol beldede akranı münkariz olunca [ya kadar] demeği eyser olmakla müteah-hirîn ihtiyar etmişlerdir” şeklinde cevap vermektedir. Sun’ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun’ul-lah Efendi* (H. Hüsnü Paşa, 502), 5a. Ali Akkirmânî bir fetvasında dört beş yıldır gâib olan ve hayatı ya da ölümü hakkında bilgi bulunmayan koca istishab-ı hâl üzere hayatta sayıldığından dolayı ölümü sabit olmadan veya doksan yıl geçmeden eşinin yeni bir evlilik yapamayacağı belirtilmektedir. Ali Akkirmânî, *Fetâvâ-yı Akkirmânî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 98), 9a.
- 10 Süleyman b. Veli el-Ankaravî, *Tercümetü’l-Gurer ve’d-Dürer*, 2. Baskı (İstanbul: Dârü’t-Tibâati’l-Âmire, 1292), 1/299; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhîzâde, *Mecma’ü’l-enhur fi şerhi Mülteka’l-ebhur*, nşr. Muhammed Ahmed el-Muhtar (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016), 1/288; Mevkûfâtî, *Mülteka Tercümesi*, 1/288.
- 11 İbnü’l-Edhemî el-Mağnisâvî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (İstanbul: Atif Efendi Kütüphanesi, 2835), 62a; Boyabâdî, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 1067), 40b; *Mecmûatü’l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 34a, 52a; Hoca-zâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 1/40a; 2/7b; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/242; Seyyid Ahmed - Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî, *Netîcetü’l-Fetâva mea’n-nukûl* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265), 64; Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü’l-Ebrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 123a.

mediği gerekçesiyle şer'an müdahale edebilir mi? Ebussuûd Efendi şartın gerçekleşmiş olması hâlinde mahalle halkının yeni kocaya karışamayacağını ifade eder. Bu surette kadının mahkemede mahalle halkına karşı eski kocasının gâib olduğu, yaşadığına dair her hangi bir bilgi bulunmadığı ve şartın gerçekleştiği hususunda ikame edeceği şahitler dinlenir. Mevcut vaziyet olduğu gibi korunur ve eski koca çıkıp gelmedikçe yeni evliliğe müdahale edilmez.¹² Şeyhülislâm onca zamandan sonra belli ki iddiasını hukuka uygun bir şekilde ispatlamakta zorlanan kadına merhamet göstermektedir. Zekeriyâyâde Yahyâ Efendi'ye (ö. 1053/1644) sorulan bir meseleye göre bir kadın beraberinde başka bir kişi olduğu halde mahkemeye gelir ve hâlen başka bir diyarda olan kocasının giderken altı aya kadar gelmezse bâin talâk boş olmasını şart ettiğini ve yanındaki kişinin mehre kefil olduğunu iddia eder. Kadın altı ay geçmesine rağmen kocası gelmediği için boş olduğunu söyler ve mehrini kefilinden ister. Kefil kefaleti doğrular ama şartın varlığını ve boşamayı kabul etmez. Müstefti kadın şartın varlığını ve şart gereğince kendisinin boş olduğunu adil şahitlerle ispatlar ve dâvaya bakan hâkim kadının boşanmış olduğuna karar verirse kararın şer'an nafiz olup olmayacağını öğrenmek istemektedir. Şeyhülislâm'ın cevabı olumludur.¹³ Bu fetvalar Osmanlı kadınlarının yolculuğa çıkan kocalarının sadece uzun yıllar dönmemeleri hâlinde değil, giderken boşamayı bağladıkları şartın meydana geldiği ve boşamanın vaki olduğu hallerde bile bazı ispat zorlukları yaşadığını göstermektedir.

İspat zorluğu yaşamak istemeyen bir kadın için en güvenli yol kocanın şartını mahkemede kayıt altına aldırmasıdır. Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan bir meseleye göre uzun bir yolculuğa çıkmak üzere olan koca karısına mahkemede "Eğer doksan gün tamâmında gelmezsem benden bâinen boş ol" der ve hüccet verir. Fetva soran kişi koca gittikten doksan gün geçmesine rağmen dönmezse karısının yeni bir evlilik yapıp yapamayacağını öğrenmek istemektedir. Cevaba göre kadın hâkim tarafından tefrik olunduktan sonra iddetinin bitiminde yeni bir evlilik yapabilir.¹⁴ Görüldüğü üzere şartı mahkemede kayıt altına aldırın kadın ispat ve boşanma konusunda hiçbir zorluk yaşamadı. Şartlı talâk şahitlerle veya hüccetle ispat edilmeden sadece kadının iddiasına dayandığında boşanma kazâen değil diyâneten gerçekleşebilir. Nitekim Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan başka bir meselede uzun bir yolculuğa çıkmak üzere olan kocanın karısına "Altı sene tamâmına dek gelmezsem benden üç talâk boş ol" dedikten sonra gerçekten altı sene geçmesine rağmen gelmezse karısının yeni bir evlilik yapıp yapamayacağı öğrenilmek

12 Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 81b-82a.

13 *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 52a.

14 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 2/7b.

istenmektedir. Şeyhülislâm kadının iddeti bittikten sonra diyâneten yeni bir evlilik yapabileceğini ama kazâen yapamayacağını ifade etmektedir.¹⁵

Boşamayı belli bir vakte kadar dönmemeye ta'lik etmiş olan koca bir mazeret sebebiyle geç kalırsa boşanma meydana gelir. Nitekim Abdürrahîm Efendi (ö. 1128/1716) yolculuğa çıkmakta olan kocanın "Otuz güne dek gelmezsem avradım boş olsun" deyip gittikten sonra bulunduğu yerde hastalanması ve otuz gün geçtiği hâlde dönmemesi hâlinde şarta binaen karısının boş olacağına fetva verir.¹⁶ Zira şart ademi bir davranış olduğundan dolayı hangi şekilde ihlal edilirse edilsin boşanma meydana gelir.¹⁷ Nitekim koca kendi ihtiyarı olmasa bile otuz güne dek gelmekten aciz kaldığı için boşanma gerçekleşmiştir. Yenişehirli Abdullah Efendi'ye sorulan bir meselede anlatılana göre bir kişi yolculuğa çıkarken karısına, "Altı ay tamâmına dek gelmesem, gâib olursam benden talâk-ı bâin ile boş ol" der ve gidişinden dört ay geçtikten sonra dönerken yolda harbî gayrimüslimler tarafından yakalanır. *Cebren ve kahren* dar-ı harbe götürülüp esir edilir. Şeyhülislâm kocanın belirtilen nedenle altı ay geçmesine rağmen dönmemesi hâlinde karısının kendisinden boş olacağını ifade etmektedir. Hatta bu surette karısı altı ay geçtikten sonra vefat etse ve vefattan birkaç ay sonra esirlikten kurtulup dönse bile mirasçı olamaz.¹⁸ Bu meselede de boşama ademi bir şart olan gelmemeye bağlandığı için kocanın ihtiyarı bulunmasa bile meydana gelmiş kabul edilmektedir.

Kimi durumlarda mahalledeki bazı kişiler veya kadının akrabaları yolculuğa çıkmakta olan kocayı şartlı talâk vermeye zorlar. Muhtemel sebep etraflarında gâib kocaların ardından uzun yıllar beklemek zorunda kalan kadınların çaresizliğini görüp tedbir almak istemeleridir. Yahyâ Efendi'nin bir fetvasında yolculuğa çıkmak isteyen kocaya *bazı cemaatin* falan zamana kadar gelmezse karısı boş olsun mu diye sordukları ve belli ki zorda kalan kocanın istisna hilesini kullanarak olumlu cevap verdiği görülmektedir. Kendisine "Sen bunda falan zaman dek gelmezsen hatunun mutallaka olsun mu" diye sorduklarında kendi duyacağı miktarda "İnşâallah olsun" cevabını vermiştir. Şeyhülislam kocanın tayin edilen zamana kadar geri gelmemesi hâlinde karısının boş olmayacağı kanaatindedir. Fetvanın devamında bazı kişiler kocaya "Biz senin inşâallah dediğin işitmedik" deseler bile kocanın "Salâh-ı hâl üzere olup hâkim tasdik ederse" yeminiyle tasdik olunacağı ifade edilmektedir.¹⁹ *Netîcetü'l-fetâvâ*'da yer alan bir fetvada yolculuğa çıkacak olan kocaya hısımlarının "Âhar diyârda altı ay meksedersem (karım) Hind benden boş ol-

15 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 1/40a.

16 Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/241.

17 Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/245.

18 Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 84-85.

19 *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 43a.

sun deyip git” diyerek çevre kâdir olup olmayacakları sorulmaktadır. Cevap olumsuzdur.²⁰ Kadının yakınlarının yolculuğa çıkan kocadan şartlı boşama talebinde bulunmaları daha önce zikredilen nedenlerden dolayı anlaşılabilir bir durumdur. Ancak istedikleri şeyi elde etmek için kocaya zulmetmeleri doğru bulunmamaktadır.

2.2. Evlilik İçi Şiddet

Osmanlı/Hanefî aile hukukunda kocanın karısına uyguladığı fiziki şiddet cezai müeyyideye tabi olmakla birlikte tefrik sebebi değildir. Bu hükmün hâkim olduğu bir hukuk düzeninde kadınlar, özellikle devamlı ve ağır fiziki şiddete maruz kaldıkları hallerde tefrik davası açamayacak ve ciddi mağduriyetler yaşayacaktır. Evlilik içi fiziki şiddet doğrudan tefrik sebebi olmasa bile boşamanın şart edildiği bazı durumlarda dolaylı olarak ayrılığa sebep olabilmektedir. Nitekim pek çok meselede kocanın re’sen ya da kadının talebiyle boşamayı karısına -bir daha- vurmamaya, bıçak çekmemeye vs. şart ettiği ama daha sonra şartına muhalefet ettiği için boşanmanın meydana geldiğine fetva verildiği görülür. Sâdî Çelebi’nin (ö. 945/1539) bir fetvasına göre bir kişi karısına “Eğer benim icâzetimsiz şu ay başına dek evimden dışarı çıkar-san seni darp ederin ve eğer darp edersem sen benden üç talâk boş ol” dedikten sonra zikredilen müddet içinde icazetsiz dışarı çıkan karısını döver. Bu durum karısının dâvası ve adil şahitlerle sabit olunca hâkim üç talâkın vaki olduğuna karar verir ve karar hüccet olunur.²¹ Fetvada anlatılan olayda kadının izinsiz dışarı çıkması kendi başına değil, yeminde ifade edildiği üzere kocanın dövmesiyle birleştiginde boşamaya neden olmuştur. Ebussuûd Efendi bir fetvasında bâin boşamayı karısına bıçak çekmeme ve vurmama şartına bağlayan kocanın daha sonra şartına muhalefet etmesi hâlinde boşamanın meydana geleceğini ifade eder.²² Şeyhülislam’ın bir mecmuaya yapıştırılmış başka bir fetvasında anlatılana göre bir koca karısını dövmek ve sövmek suretiyle incitecek olursa üç talâk boş olmasını şart eder. Daha sonra karısı kocasının kendisinin dövdüğünü söyleyerek dava açar. Şahitler kocanın “Dövmedim amma çekip yıkıp yere urdum” dediğine tanıklık ederse kadın şer’an boş olur mu? Cevapta şahitlerin adil olması hâlinde boşamanın meydana geleceği ifade edilmektedir.²³ Yahyâ Efendi’nin bir fetvasına göre evlendirmeye vekil kılınmış olan bir kişi müvekkile “Senin avrat ile zindegânın yoktur, mukaddemâ tatlîk ettiğin avradını bî-günah darp eder idin, -bu kadını- dahi bi-gayrı hak darp edersen” diyerek endişe edince müvekkil evlendikten sonra

20 Seyyid Ahmed - Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü'l-Fetâva*, 61.

21 Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 1067), 40a.

22 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1028), 48a.

23 *Fetvâ Mecmûası* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2867), 42a.

karısını günahsız yere döverse kendisinden üç talâk boş olmasını şart eder. Şeyhülislâm nikâhtan sonra kocanın karısını günahsız yere dövmesi hâlinde şarta binaen boşamanın gerçekleşeceğini ifade etmektedir.²⁴ Kadın üç talâkla boş olduğu için evlilik birliği kesin bir şekilde sona ermiştir. Akliselim sahibi bir kadın böyle şiddet uygulayan bir koca uğruna hülleyle katlanmayacaktır. Abdürrahîm Efendi bir daha karısını dövmemeye talâk üzerine yemin eden kişinin daha sonra karısını saçından tutup başını duvara vurması ve boğazını sıkması hâlinde boşamanın meydana geleceğine fetva verir.²⁵ Yine kocanın döverse kendisinden boş olmasını şart ettiği karısını namaz kılmadığı için darp etmesi hâlinde boşamanın vaki olacağını ifade eder.²⁶ Bütün bu fetvalarda evlilik içi fiziki şiddete uğrayan Osmanlı kadınlarının hâkim mezhebin hükümleri gereği tefrik dâvası açamasa bile şartlı talâk yoluyla ayrılık elde edebildiği görülmektedir.

Evlilik içi fiziki şiddete karşı kocadan şartlı talâk elde etmiş olan kadınlar için iki zorluk vardır. Bunlardan birincisi şartlı boşamanın kocadan sadır olduğunu ispat hususunda yaşanan zorluktur. Koca şartlı boşamayı ikrar etmedikçe ya da kadın beyyine/şahit getirmediği mahkeme boşamaya hükmetmeyecektir. Ebussuûd Efendi'ye sorulan bir meselede anlatına göre bir koca şiddetli bir şekilde dövdüğü karısı evi terk edince "Gel gitme eğer seni bir dahi darp edersem benden üç talâk boş ol" der. İki kişi kocanın böyle dediğini işitmiştir. Koca daha sonra karısını tekrar dövdüğü takdirde bu kişilerin şahitlikleri dinlenir mi? Şeyhülislam cevaben kocanın şahsını görmeden duvar ardından tahammül-i şehadetin caiz olmadığını ifade etmektedir.²⁷ Belli ki kadın şartlı talâkı ispat edemediği için boşanma elde edemeyecektir. Yahyâ Efendi'ye sorulan bir meselede bir kadının kocasını "Sen falan zamanda beni darp etmemeye talâk-ı selâseyi şart edip ba'dehu beni darp etmekle ben senden talâk-ı selâse ile mutallakayım" diyerek dava ettiği fakat kocanın boşamayı inkâr ettiği görülmektedir. İki kişi kocanın aleyhine şahitlik etmiş, hâkim şahitliği kabul edip üç talâkın meydana geldiğine hükmetmiş ve kadını teftik etmiştir. Ancak şahitlerden biri daha sonra yalan şahitlik yaptığını söylemiş ve diğerinin de adil olmadığı anlaşılmıştır. Müstefti bu durumda önceki hükmün feshedilip kocanın eski karısıyla *ezvac muamelesi* yapıp yapamayacağını öğrenmek istemektedir. Cevap olumsuzdur.²⁸ Her ne kadar hâkim önceki kararını feshetmemiş olsa da kadının şartlı boşamayı ispat etme hususunda zorluk yaşadığı açıktır. Kadınlar şartlı talâkın kocadan sadır olduğunu ispat ettikten sonra boşanma elde etmek için şartın meydana geldiğini de ispat et-

24 *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 56a.

25 Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/253.

26 Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/253.

27 *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 43b.

28 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 32a.

mek zorundadırlar. Zira koca şartlı talâk verdiğini ikrar etse bile şartın meydana geldiğini inkâr edebilir. Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan bir meseleye göre koca "Eğer bir dahi zevcem Hind'i darp edersem benden üç talâk boş olsun" diye şart eder. Daha sonra karısı "Beni darp etti" diyerek dava açar fakat koca iddiayı inkâr eder. Kadın kocanın darbını ispat edemediği durumda boş olur mu? Şeyhülislam cevaben kocanın yemin etmesi hâlinde boşamanın kazâen meydana gelmeyeceği görüşündedir. Ancak darp gerçekten vaki ise kadın diyâneten üç talâk boş olur. Bundan sonra kadının mümkün olan bütün yolları kullanıp kendini kocadan sakınması gerekir.²⁹ Fetvada fiziki şiddete bağlı boşanma elde etmiş olan kadının şarta muhalefeti ispatlayamadığı için çok daha kötü bir duruma düştüğü görülmektedir. Diyâneten sona ermiş fakat kazâen devam eden bir evlilikte âdeta mahsur kalmıştır.

Osmanlı/Hanefî hukukunun evlilik içinde bazı sebeplerle kocaya tazir hakkı vermiş olması kurulan şartlı boşama cümlelerine ve hükümlerine yansımıştır. Ebussuûd Efendi, kocanın "hilâf-ı şer' döverse" üç talâk boş olsun dediği karısını daha sonra yatağına gelmediği, süslenmeyi terk ettiği ya da mahreme görüldüğü için dövmesi halinde -eğer yatağa gelmesini veya süslenmesini emretmişse- talâk meydana gelmeyeceği görüşündedir.³⁰ Hocazâde Esad Efendi'ye sorulan bir meselede karısına "Seni bi-gayri hak darb edersem benden üç talâk boş ol" diyen kocanın daha sonra karısını komşusuna ödünç ekmek verdiği gerekçesiyle dövmesi hâlinde boşamanın vaki olup olmayacağı öğrenilmek istenmektedir. Şeyhülislâm cevabında "Bi-gayri hak ise olur" ifadesini kullanarak kesin bir yargıda bulunmaktan kaçınmaktadır.³¹ Hâkim hukuk sisteminde kocaya karısının şer'e ve evlilik hukukuna aykırı davranışlarını tazir türünden uygun araçlarla önleme ve nikâhla malik olduğu tasarruf hakkını uygun şekilde kullanma hususunda yetki verilmiştir.³² Minkârîzâde Yahyâ Efendi'ye (ö. 1088/1677) sorulan bir meselede anlatılana göre bir kadın kocasına "Beni suçsuz döversin" diyerek üzüntüsünü gösterince kocası "Seni ba'de'l-yevm döversem benden boş ol" der ama daha sonra namaz kılmadığı için yine döver. Şeyhülislam bu durumda boşamanın meydana gelmeyeceği görüşündedir. Zira nükulde de zikredildiği üzere boşamanın ta'lik edildiği dövme fiili kadının ifadesinin delaletiyle haksız yere

29 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 1/34b-35a.

30 Çorlulu Sinan, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 3407), 53a; Veli b. Yûsuf, *Mecmau'l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 81b.

31 Hocazâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 2/7a.

32 Muharrem Midilli, "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler", *İslam Hukuku Araştırmaları* 38 (2021), 136-138.

olmakla kayıtlanmıştır.³³ Hanefî hukuk yorumu kocanın karısını namaz kılmadığı için dövmesini haksızlık olarak görmemektedir. Bazı mecmularda yer alan bir fetvaya göre kocanın “Eğer seni bi-gayr-ı hak darp esersem boş ol” dediği karısını daha sonra kendisine haram(î)kâr ve benzeri sözlerle küfretmesi üzerine döverse boşamanın meydana gelmeyeceği ifade edilir.³⁴ Zira evlilik içinde kocaya karısının kendisine yönelik tazir gerektiren hakaretlerini cezalandırma hakkı tanındığı için dövme haksız kabul edilmez. Yine mehri muaceli verilmiş olan bir kadının izinsiz olarak aile konutundan çıkması üzerine kocası tarafından dövülmesi daha önce suçsuz yere dövme şartına ta’lik edilmiş boşamanın meydana gelmesine sebep olmaz.³⁵ Hâkim hukuk anlayışı evlilik içinde kadının izinsiz evden çıkmasını kocaya tazir kapsamında önleme hakkı veren bir kabahat olarak değerlendirmektedir.

Kocanın daima içki içip sarhoş olması da evlilik içi şiddet kapsamında değerlendirilebilir. Osmanlı hukuk düzeninde kadın kocasının daima içki içip sarhoş olması sebebiyle tefrik davası açamazsa bile şartlı talâk yoluyla boşanma elde edebilir. Mecmualarda yer alan pek çok fetvada kocanın (bir daha) şarap/arak içerse karısının (üç talâk) boş olmasını şart ettiği görülür.³⁶ Kişilerin bu tür şartların en azından bir kısmını eşlerinin telkiniyle yaptığı tahmin edilebilir. Abdürrahîm Efendi’nin bir fetvasına göre bir kişi karısını kendi vilâyetinden İstanbul’a götürmek istediğinde karısı eğer İstanbul’da şarap içerse gitmeyeceğini söyler. Bunun üzerine koca eğer orada şarap içerse kendisinden boş olmasına yemin eder. Daha sonra birlikte İstanbul’a giderler ve koca şarap içince yemin gereğince karısı boş olur.³⁷ Bazen kocanın şarap içmemesi şartı veli ya da başka bir kişi tarafından talep edilmektedir. Bir mecmuada bulunan yapıştırma bir fetvada bir kadının kızını şarap içmemesi şartıyla nikâhlamak istediği kişi şarap içmemek üzerine boşama yemini etmekte ve nikâhtan sonra şarap içtiği için karısı boş sayılmaktadır.³⁸ Ebus-

33 Minkârîzâde Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854), 127a.

34 Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye mea’n-nukûl* (İstanbul: Dârü’t-Tıbbâati’l-Âmire, 1266), 84; Seyyid Ahmed - Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü’l-Fetâva*, 68.

35 Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 88; Seyyid Ahmed - Hafız Mehmed el-Gedûsî, *Netîcetü’l-Fetâva*, 74.

36 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebusuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 50a-b, 51a, 54b, 63b, 64a; Hoca Sâdeddin Efendi, *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2728), 5a; Sun’ullah Efendi, *Fetâvâ-yı Sun’ullah Efendi* (H. Hüsnü Paşa, 502), 9a, 10a, 12b; Hoca-zâde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftütlüğü Kütüphanesi, 157), 1/36a, 36b; *Fetâvâ-yı Muntehabe* (Kasidecizâde, 277), 20b, 21a; Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 35b, 39a, 40b, 41a; Boyabâdî, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 1067), 39a; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 125a; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 89; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/246, 247, Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü’l-fetâvâ*, 93, 93-94.

37 Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/246.

38 *Fetâvâ-yı Yapıştırma* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2419), 40a.

suûd Efendi bir kimse tarafından “Min-ba’d şürb-i hamr edersen avradın boş olsun mu” diye yemin teklif edilen kişinin olsun dedikten sonra şarap içmesi hâlinde karısının boş olacağına fetva vermektedir.³⁹ Şeyhülislâm başka bir fetvada mahalle halkının “Min-ba’d şürb-i hamr edersen zevcin Hind üç talâk boş olsun mu” sorusuna olsun diye cevap veren kişinin daha sonra şarap içmesi hâlinde karısının üç talâk boş olacağını belirtmektedir.⁴⁰ Bazı durumlarda içki içme suçunun ispatının güçlülere neden olduğu ve boşamaya hükmedilemediği anlaşılmaktadır. Ebussuûd Efendi’ye sorulan bir meselede anlatılana göre bir kişi “Eğer şürb-i hamr edersem avradım üç talâk boş olsun” dedikten sonra asesler tarafından yakalanıp mahkemeye iletilir ve iki kişi ağzının şarap koktuğuna şahitlik eder. Bu kişilerin “Râiha-i hamrdır” demeleriyle boşamaya hükmedilmeyeceği kanaatinde olan Şeyhülislam meselenin büyük bir ihtiyatla ele alınması gerektiğini söyler ve adil ya da facir iki kişinin içki içildiğine şahitlik etmesi durumunda tefrikin gerekli olacağını hatırlatır.⁴¹ Kısaca Osmanlı hukuk sisteminde kocanın içki içmesi ve sarhoşluğu kadın için kendi başına olmasa bile şartlı boşama yoluyla ayrılık sebebi olabilmektedir.

2.3. Kadının Nikâh Sırasında İleri Sürdüğü Şartların Bağlayıcılığı

Osmanlı aile hukukunda nikâh akdi sırasında akde, akdin gereğine, örf ve da şer’an izin verilmiş hususlara aykırı olarak taraflardan birine menfaat sağlamak üzere ileri sürülen şartlar fâsid ama akit sahih kabul edilir. Bu nedenle kadınların nikâh sırasında ileri sürdüğü şartları boşanma şartı üzerinden bağlayıcı hâle getirmesi gerekmektedir. Ebussuûd Efendi karısını darp etmemek veya üzerine evlenmemek şartıyla nikâhlayan bir kişinin nikâhtan sonra karısını darp etmekle veya üzerine evlenmekle şer’an boş olup olmayacağını soran kişiye “Eğer döverse veya üzerine evlense boş olmak üzerine nikâhlandı ise olur” cevabını verir.⁴² Boşanma şartına bağlanmayan bir şart fâsid kabul edildiği için ihlal edildiğinde kendi başına boşama meydana getirmez. Şartın kendi başına değil boşama üzerinden ileri sürüldüğünde ayrılık meydana getireceği Yahyâ Efendi’nin bir fetvasında da ifade edilir. Müstefti bir kimsenin bir kadını dövmemek, üzerine cariyeye tutmamak ve harama taarruz etmemek üzere nikâhlanması halinde mezkur şartlar muteber olup dikkate alınmadıklarında boşama meydana gelir mi diye sorar. Cevap şöyledir: “Eğer darp ederse ya üzerine cariyeye tutarsa yahut harama taarruz ederse boş olmak üzere nikâhlandı ise olur”.⁴³ Böylece Hanefî mezhebinde kendi ba-

39 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 51a.

40 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 63b.

41 Veli b. Yûsuf, *Mecmau’l-fetâvâ* (Çelebi Abdullah, 151), 81b; Çorlulu Sinan, *Mecmûatü’l-fetâvâ* (Yazma Eserler, 3407), 53b.

42 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 27b-28a.

43 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 18b.

şına fâsid kabul edilen şartlar boşamaya bağlanmak suretiyle bağlayıcı hâle getirilmektedir.

Bağlayıcılık için kadının nikâh sırasında ileri sürdüğü şartları boşamaya bağlaması gereklidir fakat yeterli değildir. Ayrıca icabın önce kadın tarafından yapılması ve kocanın zikredilen şart üzere kabulde bulunması gerekir. Ebussuûd Efendi nikâh sırasında ileri sürülen şartı fâsid olarak değerlendirdiği bir fetvasında bu hususların altını çizer. Müsteftinin yönelttiği soru şudur: Bir baba küçük kızını bir kişiye kendi evinde yaşamaları şartıyla nikâhladıktan sonra o kişi kızı başka bir eve alıp gidebilir mi? Şeyhülislam'ın cevabına göre nikâhın mezkur şart üzere kıyılmış olması halinde nikâh sahih ve şart fâsiddir. Şarta riayet gerekli olmadığından koca karısını alıp başka bir eve gidebilir. Fakat nikâh kızın başka bir eve götürülmesi halinde üç talâk boş olması şartıyla kıyılmış, akit sırasında şartı içeren icap kız tarafından olmuş ve koca mezkur şart üzere kabulde bulunmuşsa kızı alıp başka bir eve gidemez; giderse üç talâk boşama vaki olur.⁴⁴ Ebussuûd Efendi bir kadının üzerine cariye alınmaması ya da yeni bir evlilik yapılmaması şartıyla nikâha razı olduğu anlatılan başka bir meselede mezkur şartın geçerli olması için yine icabın kadın tarafından yapılmış olmasını lazım görür.⁴⁵ Aynı şekilde Yahyâ Efendi kadını dövmemek, üzerine cariye tutmamak ve harama taarruz etmemenin boşamaya bağlandığı durumda boşamanın gerçekleşmesi için ayrıca icabın kadın tarafından yapılmış olmasını da gerekli görür.⁴⁶ Şeyhülislamların icabın önce kadın tarafından yapılmasını gerekli görme sebebi şudur: Önce kadın tarafından yapılan icabı kabul eden koca nikâhı ve şartı kabul etmiş sayılır ve tasarruf evlilik tamamlandıktan sonra gerçekleşmiş olur. Önce koca icapta bulunsaydı nikâh/mülkiyet kadının kabulüyle tamam olacağı için nikâhtan önce henüz malik olmadığı yetki hakkında tasarrufta bulunmuş olacak ve nikâh sahih olsa bile şart geçersiz sayılacaktı.⁴⁷ Bununla birlikte aşağıda görüleceği üzere nikâh sırasında ileri sürülen şartlar şartlı boşama suretinde ifade edilirse icabın önce kadın tarafından yapılması gerekmez. Zira şartlı boşama bir tür yemin olduğu için nikâha izafe edildiğinde de muteberdir.

Müftülere sorulan meseleler kadınların şartlı boşama talep ettikleri hususlar arasında tek eşliliğin önemli bir yeri olduğunu göstermektedir. Kadınlar nikâh sırasında kocalarından eğer kendileri üzerine başka bir kadınla evlenirlerse boş olmaları şartını talep ederler. Nikâh sırasında erkek kadının

44 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 28a.

45 Bozanzâde, *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi* (Şehid Ali Paşa, 1028), 34b-35a.

46 Yahyâ Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (Serez, 1116), 19a, 31b.

47 Bilmen, *Hukuk-i İslâmiyye*, 2/38-39; Ahmed b. Muhammed Mustafa Ebû Zehre, *el-Ahvâlü's-şahsiyye* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1957), 327.

şartlı boşama talebine genellikle olumlu cevap verecektir. Fakat nikâhtan sonra kocayı şartlı boşama yoluyla cariye ya da yeni bir eş almaktan men etmek o kadar kolay değildir. Kadının kocasını intiharla tehdit etmesi bile beklenen etkiyi oluşturmaz. 48 Öte yandan pek çok koca hukukun kendisine tanıdığı çok eşlilik hakkını re'sen ortadan kaldırmak ya da sınırlamak istemez; bu nedenle şartlı talâk kadın tarafından talep edilmelidir. Yahyâ Efendi'ye sorulan bir meselede bir kişinin evlenmek istediğini kadının "Sen beni tezevvüden sonra üzerime tezevvücünden hafv ederin" demesi üzerine "Seni tezevvüden sonra üzerine tezevvüc edersem aldığım ve alacağım üç talâk boş olsun" şeklinde şart ettiği görülür. Şeyhülislâm'a göre bu kişi nikâhtan sonra yeni bir evlilik yapması halinde eski ve yeni karısı boş olacaktır. 49 Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi (ö. 1068/1658), Minkârîzâde, Çatalcalı Ali Efendi (ö. 1103/1692) ve diğer bazı müftüler karısının "Benim üzerime evlenirsin" şeklinde endişe etmesi üzerine "Senin üzerine her kimi tezevvüc edersem boş olsun" şeklinde yemin ettikten sonra yeni bir evlilik yaparsa boşamanın meydana geleceğini belirtirler. 50 Abdürrahîm Efendi koca karısının "Üzerime tezevvüc edersen ve beni âhar diyara götürürsen senden üç talâk boş olayım mı" şeklindeki icabına olumlu cevap verdikten sonra kendisini başka bir şehre götürmez fakat üzerine yeni bir evlilik yaparsa üç talâk boşamanın meydana geleceğini ifade eder. 51 Şeyhülislam'ın zikrettiği başka bir meselede anlatılana göre bir kişi karısını boşadıktan sonra yeni bir evlilik yapmak ister. Fakat evlenmek istediği kadın eski karısını kendisine kuma getirirse kendisine varmayacağını belirtir. Bunun üzerine evlendikten sonra eğer eski karısını nikâhlarsa alıp alacağını boş olması üzerine yemin eder. Şeyhülislam yeminden ve evlilikten sonra bu kişinin eski karısını nikâhlaması hâlinde her iki kadının da boş olacağı görüşündedir. 52 Diğer birçok fetvada kocanın re'sen ya da karısının talebi üzerine "Hind'in üzerine avrat alırsam Hind benden boş olsun", "Eğer senin üzerine tezevvüc edersem sen ve aldı-

48 "Mes'ele: Zeyd zevcesi Hind üzerine evlenmek istedikde yahut câriye tutmak diledikde zevcesi Hind 'Kenduyi katl ederim' deyip vâkıa ityânı dahi maznûn olıcak mümteni olmak lâzım gelir mi? el-Cevâb: Gelmez zira meşrûdur lakin esirgeyip imtinâ ederse müsâb olur". *Kitâb-ı Fetâvâ's-Sâvâsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487), 172a.

49 *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44b (mükerrer).

50 Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1048), 17b; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 116b; Çatalcalı Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1311), 88; Mehmed Karahisârî, *Fetâvâ-yı Karahisârî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924), 29b; Hasan b. Ali el-Kaysarî, *Semhatü'l-Ebrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 120a.

51 Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/248. Fetvanın başka bir versiyonunda şartlı boşamanın –muhtemelen yine kadının talebiyle- re'sen koca tarafından yapıldığı görülmektedir. Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 126b.

52 Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/248.

ğım üçer talâk boş olsun”, “Sen sağ iken üstüne avrat alırsam alacağım üç talâk boş olsun”, “Eğer senin üzerine avrat alırsam alıp alacağım benden üç talâk boş olsun”, “Eğer senin üzerine âhar avrat tezevvüc edersem alıp alacağım boş olsun”, “Eğer senin üzerine âhar hatun tezevvüc edersem ikiniz dahi benden talâk-ı bâin ile boş olasız”, “Senin üzerine her kimi tezevvüc edersem boş olsun”, “Üzerine evlenirsem alacağım boş olsun”, “Üzerine tezevvüc edersem alıp alacağım boş olsun”, “Zevcem Hind’in in üzerine tezevvüc edersem talâk-ı selâse üzerime olsun”, “Eğer senin üzerine gayrı avrat alırsam benden üç talâk boş ol”, “Sen hayatta oldukça bir dahi tezevvüc edersem alıp alacağım boş olsun”, “Üzerine her kimi tezevvüc edersem üç talâk boş olsun” ve “Sen benim taht-ı nikâhımda iken eğer senin üzerine tezevvüc edersem benden boş [ol]” gibi ifadeler kullandığı görülmektedir.⁵³

Osmanlı kadınları şartlı talâk yoluyla bazen kocanın kendi üzerine sadece evlenmesini değil, cariyeye edinmesini de önlemek ister. Nitekim fetvalarda “Eğer ben câriye alıp getirirsem veya kimesneye aldırırsam sen benden bâin talâk boş ol”, “Senin üzerine câriye alıp vat edersem ve eğer hürre nikâh olunursam sen benden talâk-ı selâse ile tatlîk ol” ve “Mademki taht-ı nikâhımdasın üzerine tezevvüc yahut teserri edersem benden boş ol” gibi şartlı boşama cümlelerine rastlanır.⁵⁴ Bazı fetvalarda kocanın sadece odalık cariyeye edinmeye veya mevcut cariyesiyle cinsel ilişki yaşamama üzerine şartlı boşamada bulunduğu görülür.⁵⁵ Kimi zaman koca eşinin üzerine evlenmemeye ve cariyeye tutmamaya kayınpederi tarafından şartlı talâk verdirilir.⁵⁶ Osmanlı aile hukukunda koca cariyesiyle cinsel ilişki yaşama hakkına sahiptir. Kadınların nikâh sırasında ya da sonrasında kocalarına ettirdiği boşama yeminiyle bu hakkı pratikte kullanılamaz hale getirmek istediği açıktır. Bu fetvalar Osmanlı kadınlarının takyidi şartların muteber görülmediği mevcut hukuk düzeninde boşama yeminine benzer bir işlev yüklediklerini göstermektedir.

- 53 İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835), 58a; Boyabâdî, *Mecmûatü'l-fetâvâ* (Şehid Ali Paşa, 1067), 39b; *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44b (mükerrer), 45a (mükerrer); Hocaîde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 1/40a; 2/9a; Karaçelebizâde, *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde* (Şehid Ali Paşa, 1048), 17b; Ali Efendi, *Fetâvâ-yı Ali Efendi*, 87, 87-88; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/246-247; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 90. Hasan b. Ali el-Kayserî, *Semhatü'l-Ebrâr* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 122b.
- 54 İbnü'l-Edhemî, *Mecmûa-i Fetâvâ* (Atıf Efendi Kütüphanesi, 2835), 58a; Mehmed b. Bistâm el-Hoşâbî el-Hüseynî el-Vânî, *Fetâvâ-yı Bistâmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 989), 78a; Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, 92.
- 55 Hocaîde Esad Efendi, *Fetâvâ-yı Esad Efendi* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157), 1/32b; *Fetâvâ-yı Müntehabe* (Kasidicizâde, 277), 18b; Mehmed b. Bistâm el-Vânî, *Fetâvâ-yı Bistâmî* (Nadir Eserler-Türkçe, 989), 71a; Minkârîzâde, *Fetâvâ-yı Minkârîzâde* (Yazma Eserler, 0854), 72a; Abdürrahîm Efendi, *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*, 1/247, 248, 249.
- 56 *Mecmûatü'l-fevâid* (Esad Efendi, 914), 44a (mükerrer); *Fetvâ Mecmûası* (Şehid Ali Paşa, 2867), 8b-9a.

Sonuç

Osmanlı/Hanefî aile hukukunun başlıca sorunları kadının boşanma elde etme yollarının son derece sınırlı olması ve sözlü, şahitsiz ve tek taraflı olarak kullanılabilen boşama yetkisinin suistimal edilmeye açık mahiyetiyle ilgilidir. Yirminci yüzyılın başlarında diğer mezheplerden alınan içtihatların kanunlaştırılmasıyla kadınların ayrılık elde etme yolları artırılmıştır. Bununla birlikte hukuk geleneğinde kadının boşanma elde etmesine imkân veren bazı yolların asırlardan beri işler halde olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim prensip olarak kocaya ait olan boşama yetkisi re'sen ya da talep hâlinde kadına devredilebilir. Tefvîz-i talâk denilen bu tasarruf gerektiğinde kadının da boşama yetkisini kullanmasına imkân verir. Boşama tasarrufu kadının belli bir söz ya da fiiline ta'lik edildiğinde de benzer bir devir işlemi yapılmış olur. Boşanma elde etmek isteyen kadın sadece şartı gerçekleştirmek suretiyle amacına ulaşabilir. Şartın gerçekleşmesiyle ortaya çıkan boşamada teorik olarak kocanın ta'lik sırasında kullandığı lafız etkili olsa da kadın pratikte arzuladığı boşamayı elde etmiş olur. Gerçekte şartlı boşama evlilik birliğini riske atabilen bir tasarruftur. Özellikle üç talâk üzerine yemin formunda bilinçsizce ve gereksiz yere kullanıldığı durumlarda aile birliği için büyük bir tehdit meydana getirir. Şart edilen şeyin kolayca meydana gelebilecek olması ya da hayatın olağan akışı içinde gerçekleşmek zorunda bulunması evlilik birliğini yıkıcı bir tesir gösterir. Bu nedenle kocanın şartlı boşama tasarrufunu eşini sınırlamak, tehdit etmek ya da korkutmak amacıyla keyfi olarak değil hukuken ihtiyaç duyulduğunda gerçekleştirmesi gerekir.

Osmanlı müftülerine sorulan meseleler kadınların şartlı boşama elde etmelerinin bir kısım aile hukuku sorunlarıyla başa çıkmalarında önemli bir rol oynadığını göstermektedir. Osmanlı/Hanefî aile hukukunda kocanın gâib olması ve uzun yıllar kendisinden haber alınmaması geride kalan eşi için tefrik sebebi değildir. Kurallar kocanın ölümü sabit olmadıkça karısının neredeyse hayatının sonuna kadar nikâhlısı olarak kalmasını gerektirir. Şartlı boşama muhtemel gâiblik durumlarında kadının mağdur olmasını önlemek için bazen bir tedbir ve çözüm yolu olarak kullanılmaktadır. Fetva mecmualarında yer alan çok sayıda mesele yolculuğa çıkmak üzere olan birçok kocanın boşamayı belli bir süreye kadar dönmeme şartına ta'lik ettiğini göstermektedir. Koca ta'lik cümlesinde tayin edilmiş olan vakte kadar dönmediğinde karısı her hangi bir işleme gerek kalmadan boşanmış sayılmaktadır. Yalnız kadının boşanma elde edebilmek için ta'likin varlığını ve şartın gerçekleştiğini ispat etmesi lazımdır. Osmanlı/Hanefî aile hukukunun kocanın mülkiyetini karısının hukukundan daha fazla gözettiği diğer bazı meselelerde de şartlı boşama işlevseldir. Nitekim evlilik içi şiddet kadının çok fazla mağdur olmasına sebep olsa bile kendi başına tefrik sebebi sayılmaz. Şartlı boşama evlilik

içi fiziki şiddete maruz kalan kadınlara ayrılık elde etme imkânı verir. Fetvalarda kocanın karısını -bir daha- dövmemeye talâk üzerine yemin etmesine rağmen daha sonra yine dövmesi hâlinde boşamanın vaki olacağı ifade edilir. Evlilik içi şiddetin farklı bir türü olan kocanın devamlı içki içmesi ve sarhoşluğu kendi başına kadına tefrik hakkı vermese bile şartlı boşama yoluyla ayrılığa sebep olabilir. Bir daha içki içmemeye üç talâk üzerine yemin eden koca daha sonra yine içki içerse karısı boş kabul edilir. Şartlı boşama nikâh sırasında kadınların ileri sürdüğü şartlarda da işlevseldir. Osmanlı aile hukuku nikâh akdi sırasında taraflardan birine menfaat sağlayan takyidi şartlar hususunda son derece kısıtlayıcı bir yaklaşıma sahiptir. Bu nedenle kadınların nikâh sırasında ileri sürdüğü şartları boşanma zemininde ileri sürmesi gerekmiştir. Ayrıca kadınlar ileri sürdükleri şartlara bağlayıcılık kazandırmak için karşı taraftan şartlı talâk talep etmiştir. Kocasının nikâhtan sonra kendi üzerine evlenmesinden ya da cariye almasından endişe eden birçok kadının şartlı boşama yoluyla amaçlarına ulaşmak istediği anlaşılmaktadır.

Kaynakça

- Abdürrahîm Efendi, Menteşzâde. *Fetâvâ-yı Abdürrahîm*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Ma'mûre, 1243.
- Akkirmânî, Ali. *Fetâvâ-yı Akkirmânî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 98, 0b-206a.
- Ali Efendi, Çatalcalı. *Fetâvâ-yı Ali Efendi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1311.
- Ankaravî, Süleyman b. Veli. *Tercümetü'l-Gurer ve'd-Dürer*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 2. Baskı, 1292.
- Aydın, Mehmet Akif. *Osmanlı Aile Hukuku*. İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Baskı, 2017.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1976.
- Bozanzâde. *Fetâvâ-yı Ebussuûd Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1028, 0b-360a.
- Boyabâdî Sağır Mehmed Efendi. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067, 0b-481b.
- Ebû Zehre, Ahmed b. Muhammed Mustafa. *el-Ahvâlü's-sahsiyye*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 3. Basım, 1957.
- Esad Efendi, Hocazâde. *Fetâvâ-yı Esad Efendi*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 157, 1-2, 273 + 98. (Makalede Şeyhülislâm'ın birinci şeyhülislâmlık dönemine ait fetvalar 1 olarak gösterilmiştir.)
- Esad Efendi, Hocazâde. *Fetâvâ-yı Müntehabe*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, 277, 1b-184a.
- Fetâvâ-yı Yapıdırma*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2419, 1b-84a.
- Fetvâ Mecmûası*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2867, 1b-85a.
- Hoca Sâdeddin Efendi. *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 2728, 0b-112b.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. *Fetâvâ-yı Karaçelebizâde*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1048, 1b-169b.
- Karahisârî, Mehmed. *Fetâvâ-yı Karahisârî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 924, 6b-285b.
- Kaysereî, Hasan b. Ali. *Semhatü'l-Ebrâr fî beyân-i gumûzi'l-esrâr* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 1b-575a.
- Kitâb-ı Fetâva's-Sivâsiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 487, 0b-174b.
- Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914, 1b-383a.
- Mevkûfatî, Mehmed. *Mülteka Tercümesi Mevkûfât*. Dersâadet: Matbaa-i Osmaniyye, 1312.
- Midilli, Muharrem. "Osmanlı Toplumunda Evlilik İçi Şiddetin Fetvalara Yansıyan Suretleri ve Müftülerin Lazım Gördüğü Müeyyideler". *İslam Hukuku Araştırmaları* 38 (2021), 129-159.
- Midilli, Muharrem. "Gelmezsem İrâdetin Elinde Olsun: Osmanlı Aile Hukukunda Tefvîz-i Talâkın Fetvalara Yansıyan Hükümleri ve Mezhep-içi Çözüm Yolu Olarak İşlevi". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 12/1 (2022), 1-27.
- Minkârîzâde Yahyâ Efendi. *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazma Eserler, 0854, 1b-431a.

- Okur, Kaşif Hamdi. "İslâm Hukukunda Boşama Yemini (Talâka Yemin) Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 5-30.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Dönemi Fevta Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 248-378.
- Seyyid Feyzullah Efendi. *Fetâvâ-yı Feyziyye mea'n-nukûl*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1266.
- Seyyid Ahmed - Hafız Mehmed b. Ahmed el-Gedûsî. *Netîcetü'l-Fetâva mea'n-nukûl*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1265.
- Sun'ullah Efendi. *Fetâvâ-yı Sun'ullah Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502, 1b-76a.
- Şeyhîzâde, Damad Abdurrahman Gelibolulu. *Mecma'ü'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. neşr. Muhammed Ahmed el-Muhtar. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016.
- Vânî, Mehmed b. Bistâm el-Hoşâbî el-Hüseynî. *Fetâvâ-yı Bistâmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Türkçe, 989, 0b-264a.
- Veli b. Yûsuf (Yegan) el-İskilibî. *Mecmau'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Çelebi Abdullah, 151, 1b-422b.
- Yahyâ Efendi, Zekeriyâzâde. *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1116, 0b-290b.

İRAKLI ŞAİR MA'RÛF ER-RUSÂFÎ'NİN GÖZÜNDEN HÛLÂĞÛ'NUN BAĞDAT İSTİLASI

Adnan ARSLAN*

Öz

İslam tarihinin en kahredici olaylarından birisi, 1258 yılında Bağdat'ın Moğol orduları tarafından istila edilmesidir. Günlerce süren katliam sonucunda şehir yerle bir edilmiş, yüzbinlerce insan öldürülmüş ve kütüphaneler yakılmış, nehre dökülmüş ve İslam medeniyetine kasdedilmiştir. Bağdat'ın tahribi Arap edebiyatında şehir mersiyesi olarak bilinen türe konu olmuş ve pek çok şair, şehrin başına gelenler üzerine ağıt yakmıştır. Bu şairlerden biri olan Iraklı şair Ma'rûf er-Rusâfî (ö. 1945), yaklaşık altmış beyitlik kasidesinde Bağdat'ta yaşananları edebi bir üslup içerisinde ele almıştır. Kasidede işgalin nasıl gerçekleştiğine dair tarihi veriler edebi sanatlar eşliğinde tasvir edilirken bir taraftan da yapılan hatalara göndermede bulunularak Irak ve İslam dünyasına da mesajlar verilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada şairin kasidesi edebi dil ve üslubun yanı sıra içerdiği siyasi ve sosyal tavsiyeler iki ayrı başlık halinde incelenmiştir. Şaire göre, Bağdat'ın sukuta uğradığı 1258 öncesi ile şairin büyük yıkılışlara tanıklık ettiği yirminci yüzyıl başları arasında Sünni-Şii çekişmesi bakımından çok bir fark yoktur. Bağdat ve civarında asırlar boyu devam eden ve Müslümanlara hilafetin yıkılması ve katliamlar yaşanması gibi çok ağır bedeller ödeten Sünni-Şii çatışması hala devam etmektedir. Bu açıdan Rusâfî'nin kasidesi, tarihi bir olayı edebi üslup içerisinde aktarırken güne ve gelecek kuşaklara belirli düşüncelerin satır arasında nasıl telkin edilebileceğine dair fikir vermektedir denilebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Arap Şiiri, Ma'rûf er-Rusâfî, Hülâğû, Bağdat.

Reading Hülegü's Invasion of Baghdad through the Point of the View of Iraqi Poet Ma'rûf al-Rusâfî

Abstract

One of the most devastating events in the history of Islam was the invasion of Baghdad by the Mongol armies in 1258. As a result of the massacre that lasted for days, the city was destroyed, hundreds of thousands of people were killed, and the libraries were poured into the river, meaning Islamic civilization. The destruction of Baghdad became the subject of the genre known as the city elegy in Arabic literature, and many poets lamented over what happened to the city. One of these

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ORCID ID: 0000-0002-3989-6612, e-mail: adnan.arslan@bilecik.edu.tr

poets, the Iraqi poet Ma'rûf al-Rusâfî (d. 1945), dealt with the events in Baghdad in a literary style in his eulogy of about sixty couplets. In the eulogy, historical data about how the occupation took place are depicted in the company of literary arts, on the other hand, it is tried to give messages to Iraq and the Islamic world by referring to the mistakes made. In this study, besides the literary language and style of the poet's ode, the political and social recommendations it contains are examined under two separate headings. According to the poet, there is not much difference in terms of Sunni-Shiite conflict between before 1258, when Baghdad fell silent, and at the beginning of the twentieth century, when the poet witnessed great collapses. The Sunni-Shiite conflict which has been going on for centuries in and around Baghdad and which made Muslims pay a heavy price, such as the destruction of the caliphate and massacres, still continues. In this respect, it can be said that al-Rusâfî's eulogy, while conveying a historical event in a literary style, gives an idea about how certain thoughts can be inculcated to the present and future generations.

Keywords: Arabic Language and rhetoric, Arabic poetry, Ma'rûf al-Rusâfî, Hülegü, Baghdad.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 15.07.2022; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 12.09.2022

Giriş

Batı seferi için Moğol İmparatorluğunun ilk başkenti olan Karakorum'dan¹ 1253 yılında yola çıkan Hülâgû (ö. 663/1265)², 1256 yılında Rey şehri yakınılarında bulunan, Hasan Sabbâh'ın (ö. 518/1124) Bâtınî karargâhına çevirdiği Alamut Kalesini ele geçirmek için geldi.³ Sultan Melikşah (ö. 485/1092), Sultan Muhammed Tapar (ö. 511/1118) ve Sultan Sencer (ö. 552/1157) gibi Selçuklu sultanları tarafından defalarca kuşatılan fakat arazi koşullarından dolayı ele geçirilemeyen bu ve diğer kaleleri⁴ Hülâgû, Batınî lideri Rükneddîn Hürşâh'ın teslimiyet şartlarını kabul etmesi üzerine zapt etti.⁵ Hülâgû'nun Haşhaşileri bitirmek için Abbasi halifesi Müsta'sım-Billâh'tan (ö. 656/1258) destek istemesi Bağdat'ın işgali ve dolayısıyla da Abbasi hilafetinin sona er-

- 1 Şehir hakkında ayrıntı için bk. Jan Bemann - Susanne Reichert, "Karakorum, the First Capital of the Mongol World Empire: an Imperial City in a Non-Urban Society", *Asian Archaeology* (2020). (Erişim 30 Mayıs 2020)
- 2 Ebü'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik el-Cüveynî, *Târîh-i Cihângüşâ* (Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2015), 3/97.
- 3 Şemsuddîn ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Ömer abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1993), 48/25.
- 4 Abdülkerim Özaydın, "Alamut", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/337. (336-337)
- 5 Cihan Piyadeoğlu, "Selçuklu Ve İsmâîlî Kalesi Girdkûh", *Türkiyat Mecmuası* 27/1 (2017), 255.

mesinin fitilini ateşleyen bir kıvılcım olmuştu. Zira Hülâgû, Alamut Kalesi'ne düzenlediği bu kuşatma için Halifeden destek istemiş fakat bu isteği kabul edilmemişti. Buna sinirlenen Hülâgû, kalenin ele geçirilmesinden sonra Bağdat'a yönelmiş ve kısa bir süre içerisinde şehri işgal ve tahrip etmişti.⁶ Fakat şunu da belirtmek gerekir ki Hülâgû'nun, kardeşi Moğol Hükümdarı Mengü Hân'dan aldığı talimat, Bağdat da dâhil olmak üzere Mezopotamya, İran ve Suriye'yi ele geçirme üzerineydi.⁷ Dolayısıyla Halifenin destek çağrısına olumlu karşılık vermemiş olmasını istilanın tek sebebi olarak görmek isabetli olmayabilir.

Bağdat'a giren Hülâgû'nun şehirde yaptıkları kan donduracak gaddarlıkta idi. Dünya savaş tarihinde eşine az rastlanacak fecaatte bir katliam gerçekleştirdi.⁸ Kadın, çocuk, yaşlı gözetmeden tüm şehir ahalisini kılıçtan geçirdi. Katliamın boyutuna ilişkin muhtelif rivayetler bulunmakla birlikte, inanılması zor bir sayı olan sekiz yüz bin kişinin yaklaşık bir ay içerisinde öldürüldüğü söylenmektedir.⁹ Şehrin tüm sokaklarına dağılmış bir vaziyette olan ceset yığınlarının feci kokusu ve çürümüş bedenlerden yayılan salgınlardan dolayı Bağdat, korkunç bir manzaraya dönüşmüştü.¹⁰ Bağdat'ta halkın katliama tabi tutulduğu ve en azından on binlerce insanın öldürüldüğü bilgisi, Çin asıllı bir seyyah olup Hülâgû'ya elçi olarak gönderilen Ç'ang Te'nin seyahat notlarında dahi kaydedilmiştir.¹¹ Hülâgû'nun kurucusu olduğu İlhanlılar Devleti tarihçisi Reşîdüddîn'in de Moğol ordusunun Bağdat'a girdikten sonra katliam ve yağmacılık yaptığını, yaş kuru karşılıklarına ne çıkarsa yakıp yıktıklarını ifade etmektedir.¹² Araştırmacı Ali Bahrani Pour, Moğolların şehirde yaptıklarına tanıklık eden ve gördüklerini kaleme alan bir Bağdatlının notuna ulaşmıştır. Bu el yazmada anlatıldığına göre Moğol askerleri, şehirde karşılıklarına çıkan herkesi öldürmüşlerdir.¹³

- 6 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân İbn Haldûn, *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-İber) ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 7/726.
- 7 Muhammad Abdul Karim, "Baghdad's Fall And Its Aftermath Contesting the Central Asian Political Background and the Emergence of Islamic Mongol Dynasties", *Al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies* 56/1 (2018), 199.
- 8 Moğolların daha önce Çin, Buhara vs. yerlerdeki benzer katliamları, bu durumun genel vahşi bir savaş stratejileri olduğunu göstermektedir.
- 9 Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *el-Envâru'z-zâhire ve'l-kevâkibü'l-bâhire mine'n-Nücûmi'z-zâhire* (Mısır: Dâru'l-Kutub, ts.), 7/50.
- 10 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Alî Şeyrî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Turâsi'l-Arabî, 1988), 13/236.
- 11 H. Ahmet Özdemir, "Moğol İstilasıyla İlgili Çin Kaynakları ve Si Shi Ki'ye Göre Hülâgû'nun Batı Seferi", *Marife* 5/1 (Bahar 2005), 103.
- 12 Ebü'l Hayr (Ebü'l-Fazl) Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh-I Hemedânî, *Câmi' u't-tevârih* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.), 2/291.
- 13 Ali Bahrani Pour, "A Study Of An Unknown Primary Document On The Fall Of Abbasid Baghdad To The Mongols (Written By The Defeated Side)", *Acta Via Serica* 2/2 (2017), 22.

Bir takım tarihi kaynaklar Bağdat'ın Hülâgû orduları tarafından kolayca ele geçirilmesindeki önemli askeri zaafın arka planında, vezir İbnü'l-Alkamî'nin (ö. 656/1258) rolü olduğundan bahsetmektedirler.¹⁴ Vezir, Abbasi Devleti'nin Şîî nüfusa sahip Kerh şehrinde meydana gelen bir Sünnî-Şîî çatışmasında, Sünnilerin tarafını tutarak şehri yağmalattıran Halifenin oğlu Ebû Bekir ve Rükneddîn ed-Devâtdâr'dan dolayı derin bir intikam duygusuna kapılmıştı.¹⁵ Rivayetlere göre vezir, kardeşi aracılığıyla gizlice Hülâgu ile görüşmüş ve şehri kendisine bizzat kendisinin teslim edeceğini bildirmiştir. Halifenin sıkı bir hazırlıkla şehri savunmakta rehabet göstermesinin arkasında yatan sebebin vezirin ihanetinin olduğu söylenmektedir.¹⁶ Vezirin, hilafetin Şiilere geçmesi için Abbasi Devleti'nin çökmesini dört gözle bekleyen bir münafık olduğu anlatılmaktadır.¹⁷ Onun beklentisine göre Bağdat, Hülâgû'nun eline geçecek ve kendisi de orada yardımcı olacak.¹⁸ Tarihi kaynakların aktardığına göre vezir, Halife Müsta'sım'ın babası olan el-Müstan-sır-Billâh (ö. 1226/1242) zamanında harekâta hazır durumda bulunan yüz bin askerin sayısını gereksiz fazla bulmuş, halifeden bu sayıyı azaltmasını tavsiye etmiştir. Bağdat'ın kolayca Hülâgû'nun eline geçmesinin sebebinin de bu olduğu söylenmektedir.¹⁹ Vezir asker sayısının azaltılmasında askerlere

14 Ebü'l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ba'lebekkî el-Yûnînî, *Zeylû Mir'âti'z-zamân* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1993), 1/86.

15 Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl İbn Kesîr, *el-Muhtasar fi ahbârî'l-beşer* (Mısır: el-Matba'atu'l-Huseyniyye, ts.), 3/193.

16 Sârimüddîn İbn Dokmak, *Nüzhetü'l-enâm fi târîhi'l-İslâm*, thk. Sumeyr Tabbâra (Beirut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999), 234.

17 Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer İbnü'l-Verdî, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 2/190.

18 Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbârî men zehab*, thk. Mahmûd el-Arnâvûd (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7/468.

19 İbn Tağrîberdî, *el-Envâru'z-zâhire*, 7/48. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde "İbnü'l-Alkamî" maddesini kaleme alan Abdülkerim Özyadın'ın aktardığına göre bazı araştırmacılar, *İbnü'l-Alkamî'nin mezhep taassubuna ve rakibi devâtdâr-ı sagîrin olumsuz propagandasına kurban gittiğini, aslında onun Hülâgû ile iş birliği yaparak Bağdat'ın istilâ ve yağma edilmesine sebebiyet vermediğini ve bu tür suçlamalara müstahak olacak bir harekette bulunmadığı* düşüncesindedirler. Abdülkerim Özyadın, "İbnü'l-Alkamî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/484. İbnü'l-Alkamî'nin Bağdat'ın sukutunda dahil olmadığı ve bu meyandaki suçlamaların Sünnî tarihçilerin çarpıtması olduğu yönündeki diğer bir görüş de Murat Tural'a aittir. Murat Tural, "Hülâgû Han'ın Bağdat'ı İstilas (1258) ve Tahribe Teşvik meselesi", *Tarih Okulu Dergisi* 10/30 (2017), 29. Hanifi Şâhin, İbnü'l-Alkamî'ye mezkûr konuda yöneltilen suçlama ve savunmaları bir araya getirmiştir. Şâhin, Vezir lehinde söylenenleri şu şekilde özetlemektedir: *Alkamî'nin bu konuda bir suçu yoktur. Ayrıca Alkamî'nin ihanetle suçlanmasının temel nedeni, onun Şîî olmasıdır. O, Şîî olmasaydı kesinlikle böyle bir ithamla karşılaşmazdı. Çünkü Sünnî kaynaklarca edip, vakarlı ve başarılı bir devlet adamı olarak sunulan bir insanın, daha sonra ihanetle suçlanması, bu kaynakların düştüğü bir çelişkidir. Kaldı ki, Şia'nın tarih kaynakları, bu ihaneti doğrulamamaktadır. O halde Sünnî kaynakların ihanet suçlaması tutarsızdır.* Hanifi Şâhin, "Abbasiilerin Son dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şîî Sünnî İlişkileri", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Güz 2013), 23. Yine Çağdaş Suudi tarihçilerden el-Gâmidî, Bağdat'ın sukutunda Şîîler hakkında öne sürülen iddiaları değerlendirmiş ve İbnü'l-Alkamî'nin Hülâgû'ya

dağıtılan paradan tasarruf edilmesi ve dolayısıyla da hazineye daha fazla pay kalması düşüncesini öne sürmüştü. Bunun sonucunda Bağdat'ı savunabilecek yirmi bin askerin terhis edildiği ve diledikleri yere gidip yaşamalarına müsaade edildiği ifade edilmektedir. Halife, savunma bütçesinden kısılarak hazineye aktarılacak bu gelire sıcak bakmıştır.²⁰ İbn Kesîr'in aktardığına göre Bağdat'ın işgalinden önce şehirde sadece on bin asker bırakılmıştır.²¹

Yaklaşık beş asır İslam hilafetinin bayraktarlığını yapan Abbasilerin bu hazin sonu sadece Araplar için değil, tüm İslam dünyası açısından da korkunç bir felaket olmuştur. Gerçekleşen tahrip ve katliamın vahameti bakımından İslam tarihinin en dehşetlisi olan bu hadise, günümüze kadar pek çok ilmi araştırmanın konusunu teşkil etmiştir. Araştırmacı Recep Mahmûd İbrâhîm, *Moğol Tarihi ve Bağdat'ın Sukutu* başlıklı çalışmasında İslam dünyasının Moğollarla imtihanını kapsamlı bir şekilde irdelemiş ve özellikle Bağdat'ın Moğolların eline geçişini sebep ve sonuçlarıyla birlikte ele almıştır.²²

İslam medeniyetinin en güçlü temsilcisi olarak kabul edilebilecek Abbasi-lerin kısa bir süre içerisinde Moğollara yenik düşmesi ve feci bir akıbete uğraması pek çok açıdan incelenmiş ve akademik araştırmaya konu olmuştur. Araştırma konumuzla alakalı olarak Bağdat'ta o tarihlerde yaşananlar edebi çevrelerinin de ilgisini çekmiştir. Zira edebiyatın can damarı duygulardır ve Bağdat'ın istilasıyla birlikte yaşanan korkunç tablo, söz konusu tarihlere şahitlik eden edebiyatçılara ıstırap vermiştir. Bu şairlerin Bağdat'ın tahribi ve akan kanlar hakkında söyledikleri şiirleri Bağdat mersiyesi olarak literatüre girmiştir.²³ Bağdat'ın istilasını mersiye konusu yapan geçmişte pek çok Arap şairi olduğu gibi yakın tarih Arap şiirinde de bu manada bir temayı şiirine konu eden bir şair dikkat çekmektedir. Irak'ın önemli şairlerinden olan Ma'rûf er-Rusâfî, tarihi kaynaklardan yola çıkarak Bağdat felaketini şiirine taşımış ve yaklaşık altmış beyitlik orta hacimli bir kaside kaleme almıştır. Bu çalışmada şairin kasidesi; içerdiği tarihi verilerin doğruluğu, edebi başarısı

gönderdiği iddia edilen ihanet mektuplarının, olaydan onlarca yıl sonra kaleme alınan tarihi kaynaklarda geçmesini kuşku uyandırıcı bulmuştur. Yazara göre yaklaşık bir çeyrek asır Abbâsî Hilafetinde kritik görevlerde bulunmuş ve takdir görmüş böyle bir şahsiyete yönelik iddialar asılsız olmalıdır. Nitekim Moğolların Bağdat işgaline çok yakın tarihte vefat eden Sibt İbnü'l-Cevzî (ö. 654/1256), vezir hakkında olumsuz bir şey zikretmediği gibi kendisini methüsenâ etmiştir. Sa'd Muhammed Huzeyfe, *Sukûtu'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve devru's-Şî'a beyne'l-hakîkati ve'l-evhâm* (B.y.: Dâru İbn Huzeyfe, 1981), 342.

20 Ebü's-Senâ Mahmûd b. Saîd Makdîş es-Sefâkûsî, *Nüzhetu'l-enzâr fî 'acâ'ibi't-tevârîh ve'l-aḥbâr*, thk. Ali ez-Zevârî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 1/282.

21 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/235.

22 Receb Mahmûd İbrâhîm, *Târîhu Muğûl ve sukûtu Bağdâd* (Mansûra: Mektebetu İmân, 2010).

23 Konu çerçevesinde kapsamlı bir çalışma için bk. Muhammed Hamdân, *Edebu'n-nekbe fî't-turâsi'l-'Arabî* (Şam: Menşûrâtu İttihâdî'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2004).

ve üslubu açısından incelenecektir. Şairin hayatı ve şairliği hakkında ülkemizde yeterli sayıda akademik çalışma yapıldığı dikkate alınarak²⁴ doğrudan kasidenin incelenmesine geçilecektir.

1. Kasidenin Fasılları

Rusâfi kasidesinde, tarihi ibret için okumuş ve ibret vermek üzere şiir kaleme almış bir bilge sıfatı ile karşımıza çıkmaktadır. Bunun böyle olduğu şiirin ilk beş beytinden hemen anlaşılacaktır. Zira bu ilk beyitlerde, çoğu hikmet şairinde görüldüğü gibi Rusâfi, derin hayat tecrübelerini yansıtmak istemekte ve felek, kader, zaman, hayat gibi oldukça genel yasaları akla getiren kavramlarla sözüne başlamaktadır. Arap şairlerinin sıklıkla dile getirdiği ve insanın karşısında acizliği ifade eden “dehr” kavramıyla bir felaketi işleyeceğinin haberini baştan vermektedir:

هو الدهر لم يرحم إذا شدّ في حرب ولم يتد إماماً تمخض بالخطب

Felek ki savaşa koyulduğunda kimseye etmez merhamet.

Felaket doğuracaksa hiç de göstermez mühlet.²⁵

Kasidenin matlaı olan bu beyit bir bakıma tüm şiir boyunca verilecek olan mesajın ilk nüvesini teşkil etmektedir. Bağdat'ın başına gelenler dehr/felek denilen hâkimin emrinden çıkmıştır. İbretimiz hikmet dersleri içeren ilk beş beyitten sonra şair fasıllar halinde işgal ve tahribatın tasvirlerine başlayacaktır.

İkinci fasılda son Abbasi Halifesi Müsta'sım'ın, Bağdat'ın sukutuna neden olan gafletine değinir. Bu faslın en çarpıcı beyti şöyledir:

أطال هجودا في مضاجع لهوه على ترف والدهر يقظان ذو ألب

Zevkusefa yataklarında, lüks içinde derin derin uyudu.

Hâlbuki felek, hırslı ve gözleri açık uyanık idi.

Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin (ö. 684/1285) meşhur Endülüs Mersiyesinden ilham aldığı açıkça belli olan bu beyitte, Halifenin Bağdat'ta gaflet uykusu içerisinde devleti bekleyen tehditlerden bihaber oluşuna sitem edilmekte-

24 Şair hakkında Türk ilahiyatlarında oluşmuş alan yazın genel hatlarıyla şu şekildedir: Serkevt Mustafa Aziz, *Ma'ruf er-Rusafi'nin şiirlerinde Türkiye ve Türkler*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001); Erol Ayyıldız, “Ma'ruf Er-Rusâfi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/69-71; Ahmed Matlub, “Ma'ruf er-Rusaff'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri”, çev: Tacettin Uzun, Erişim 06 Mayıs 2022; Nevin Karabela, “Ma'ruf er-Rusafi ve Şiirlerinde Kadın”, *Şarkiyat Mecmuası* 14 (2009), 39-57; Rabiha Çelebi, “Ma'ruf er-Rusafi Sosyal, Siyasi ve Edebi Hayatı”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 361-374.

25 Ma'ruf er-Rusâfi, *Divânü Ma'ruf er-Rusâfi* (Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2013), 553-556. (Çalışmanın bundan sonraki kısmında şairin ilgili kasidesi incelenecektir. Dolayısıyla makalede iktisatlı davranarak sayfa sayısını artırmamak amacıyla her beyit için tekrar tekrar atıfta bulunulmayacaktır.)

dir. Halife uyusa da kendini bekleyen tehlikeler uyumaz. Bu tarz bir anlatım Rundî'de de şöyle görünür:

يا غافلاً وله في الدهر موعظةً إن كنت في سِنَّةٍ فالدهر يقظانُ

*Ey felekte kendisi için ibretler bulunduğu halde gaflet içerisinde olan!
Sen uyusan da felek öyle gözleri açık sana bakar.²⁶*

Üçüncü fasılla birlikte Rusâfî, savaşa neden olan Sünni-Şîf çatışmasına ve Bağdat istilasına neden olan arka plana değinir. Kasidenin fikri yapısının önemli bir ögesi olan dâhili ihtilaf vurgusu bu fasılda yer alır. Abbasilerin yok olmasına neden olan asıl tehlikenin Moğollardan önce iç çekişme ve ihanet olduğunun bu fasılda altı çizilir:

فأضمر للمسعتم الغدر وانطوى على الحقد مدفوعاً إلى الغش والكذب

*Halifeye içten içe derin bir ihanet besledi ki bu Onu,
Hile ve yalana sevk etmiş oldu.*

Bir sonraki fasılda ise istilanın başlayıp Moğol ordularının şehre saldırışı, insanların katledilişi ve Halifenin çaresizce olanları izlemesi ayrıntılı bir şekilde tasvir edilir.

Son fasılda ise olaylar, şairin siyasi ve sosyal mesajlarına uygun olacak şekilde kurgulanır. Şairin asıl anlatmak istediği, kasideyi neden kaleme aldığı ve Bağdat istilasının bugünlere söylemek istedikleri hep bu faslın omurgasını teşkil etmektedir. Burada verilmek istenen ders ve ibretler üçüncü başlıkta ele alınacaktır.

2. Hikmet Beyitleri

Rusâfî, şiirlerinin çoğunda karşımıza telkin ve irşat misyonu üstlenmiş bir eğitimci çıkar. Kendi döneminde yaşanan siyasi gelişmeler ve sosyal dönüşümleri dikkatle gözlemleyen ve bunlar karşısında nasıl bir tavır izlenmesi gerektiğini tavsiye eden bilgi bir halk şairi olmak ister. Onun gözünde şiir, toplumun ıslahı ve bilinçlendirilmesi için bir araçtır. Düşünce özgürlüğü, cehaletin ortadan kaldırılması, ilim ve adaletin yaygınlaştırılması ve sosyal adaletin sağlanması gibi konulara değinir.²⁷ Özellikle dar gelirli insanların vaziyetlerini tasvir etmeye eğilimlidir.²⁸ Rusâfî, yaşadığı toplumda yaşanan olumsuzluklara karşı tecrübeli bir toplum bilimci gibi yaklaşım çözümler sun-

26 Abdülhadi Timurtaş, "Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ Er-Rundî'nin Endülüs Mersiyesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 223.

27 Tevfik Recebî, "Ma'rûf er-Rusâfî: Vakfâtun min hayâtihî ve edebihî", *et-Turâsu'l-Edebî* 1/4 (1388), 74.

28 Hannâ Fâhûrî, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî* (Beyrut: Matbaatu'l-Bûlîsiyye, 1953), 1030.

maya çalışır.²⁹ Bu açıdan şair kelimenin tam anlamıyla bir ıslahatçıdır.³⁰ Edebiyatçılığını ağırlıklı olarak ıslahata adanmış böyle bir şairin şiirlerine hâkim olan üslup da doğal olarak hikmet beyitlerine yer vermeyi gerekli kılmıştır. Bağdat gibi İslam medeniyetinin başkenti olan bir şehrin bir anda hunharca katledilmesi gibi korkunç bir akıbetten, alınması icap eden dersler olmalıdır. Hülâgû acımasız bir zalim ve ordusu da insanlıktan nasipsiz bir cani sürüsüdür. İbnü'l-Alkamî de ihanetin en çirkin portresini kendinde çizen hasis bir haindir. Ancak Rusâfî gibi ıslahatçı bir toplum şairi için bunlar yeterli değildir. Ona göre zaten bilindik ve beklendik gerçeklerin ikrarından ibaret olacak bir şiir ile topluma karşı görev yerine getirilmiş olmaz. Bu yüzden kaside de ibretimiz hikmet beyitlerine rastlanır:

أرى الدهر كالميزان يصعد بالحصى ويهبط بالموزون ذي الثمن المرابي

Görüyorum ki felek terazi gibi; çakılı yükseltir, değerli olanı aşağıya indirir.

Moğolların Bağdat'ı tamamen istila etmesinin ardından şehrin âlim ve kadıları öldürülmüş, İbnü'l-Alkamî de geride kalan enkaz şehirde nüfuz elde etmiştir. Şair bu yaşananın feleğin mükerrer bir oyunu olduğunu ifade etmek ister. Hakikaten ilmî ve ahlaki faziletleri havi kimselerin ihmal edildiği, hakir ve değersiz olanların ise ilgi ve değer gördüğü bir dünyada yaşıyor olduğumuzu hatırlatma ihtiyacı hisseder. Şairin bu terazi teşbihinin kendisine özgü olduğunu söyleyemeyiz. Abbasi şairinin öncü isimlerinden İbnü'r-Rûmî'nin de (ö. 283/896) hemen hemen aynı minvalde şöyle bir hikmet şiiri vardır:

وَيَخْفِضُ كُلَّ ذِي شَيْمٍ شَرِيفَةً رَأَيْتِ الدَّهْرَ يَرْفَعُ كُلَّ وَغْدٍ
وَلَا يَنْفُكُ تَطْفُو فِيهِ حَيْفَةً كَمَثَلِ الْبَحْرِ يَغْرُقُ فِيهِ حَيٌّ
وَيَرْفَعُ كُلَّ ذِي زِنَةٍ خَفِيفَةً أَوْ الْمِيزَانَ يَخْفِضُ كُلَّ وَافٍ

Gördüm ki felek her sefili yükseltir, karakteri yüce olanı da indirir.

Aynı deniz gibi. Canlı olan onda boğulur, leş ise hep üstünde kalır.

Yahut terazi gibi. Ağırlığı olan aşağıda, bomboş olan da yukarıda.³¹

Diğer bir hikmet beytinde de şair, insanın gününü süsleyen imkânlar içerisinde yarının tehlikelerine kulak asmadan gafilane yaşadığını şöyle dile getirir:

لقد غره أن الخطوبَ روابض ولم يدر أن الليث يربض للوثب

Belaların yere çökmüş olması Onu aldattı.

Bilmedi ki aslan yere sadece sıçramak için çöker.

29 İsmail Nâdirî, "Ma'rûf er-Rusâfî muhalilun ictimâiyyun li'l-fakri ve'l-hirmân", *et-Turâsu'l-Edebî* 3/8 (1389), 112.

30 Muncit Mustafa Behçet, "Sulâsiyyetu'l-fakr ve'l-mer'a ve't-tufûle kemâ yusavviruhâ Ma'rûf er-Rusâfî", *Buhûsun ve Dirâsât* 11/21 (2007), 144.

31 Ebû Mansûr es-Seâlibî, *el-Muntehal*, thk. Ahmed Ebû Alf (İskenderiyye: y.y. 1936), 203.

Bu beyitteki hikmet hakikaten de ibret verici bir hayat gerçeğini ifade etmektedir. Hayatın belirli bir zamanında sefası sürülen bolluk, rahat ve imkânlar devam etmeyecek bir süre sonra darlık, zahmet ve sıkıntılara dönüşecektir. Şair gayet ilgi çekici bir teşbihle belaları saldırmak için yere çökerek pusu vaziyetini alan aslana benzetir. Aslanın o hali ilk bakışta onun tehlikesiz olduğu zannını uyandırır da tam aksine bir saldırıya hazırlandığını göstermektedir.

3. Satır Arası Siyasi Mesajlar

Hayatının önemli bir kısmında siyasetle doğrudan iştigal etmiş hatta Meclis-i Mebusân'da milletvekilliği yapmış olan Rusâfî, şiirlerinde içtimai ve siyasi konulara yoğun bir şekilde yer vermiştir. Onun nezdinde edebiyatın değeri toplumu bilinçlendirme işlevindedir. Şairin bu yönünü araştırma konumuz olan kasidesinde de açıkça görmek mümkündür. Tarihi verilerin kaynaklık ettiği bu şiirde şairin amacının salt tarihi aktarım olmadığı ve dolaylı güncel meselelere dair mesajlar vermek istediği açıktır. Zira Rusâfî kasidesini şu maktâ ile bitirmektedir:

وما اندملت تلك الجروح وإنما ببغداد منها اليوم ندب على ندب

O yaralar hiç iyileşmediği gibi

Bağdat'ın yaraları bugünlere kadar hep kangren bir hal aldı.

Şairi kasidenin son beytinde “bugün” ifadesini özellikle seçmiştir. Şöyle ki şair bir tarihçi değildir ve edebiyattan amaç da hedef kitleye tarih dersi vermek olamaz. Şair, toplumu bir hedefe doğru güdüleme amacıyla duyguları heyecana getirmeye çalışmaktadır. Bunun vesilesi ise geçmişte yaşanmış büyük felaketleri etkileyici bir üslup ile tekrar hayalde canlandırmaktır. Şair, son beytindeki “bugün” ifadesiyle “Hülâgû” afeti gibi toplumsal felaketlerin her zaman için mümkün olduğunu ve ders alınmazsa her zaman farklı suretlerde yeni Moğol istilalarının tekerrür edeceğini ifade etmeye çalışmaktadır.

Girişte bahsedildiği üzere Bağdat'ın Moğol istilasına kurban gitmesinin en birinci etkeni olarak, şehri koruyacak olan askeri varlığın olası tehditler karşısında zayıf bırakılması zikredilmektedir. Moğollar gibi tüm Orta Asya ve Orta Doğu'yu hâkimiyeti altına alan devasa bir askeri gücün komşuluğunda olan Abbasilerin, ordularını ve surlarını daha da tahkim etmeleri gerekirken tam aksine asker sayısını azaltması büyük bir stratejik hata olmuştur. Halifeyi böyle apaçık bir hataya iten girişte işaret edildiği gibi refah sevgisinden başka bir şey değildi. Zira daha fazla asker daha fazla masraf demektir. Toprakların güvenliği için sarf edilecek harcamaların yerine saray ve şehrin imarı, gösterişi belki de lüks yaşamın konforu tercih edilmişti. Dönemin yö-

netiminin düştüğü bu hata pek çok tarih kaynağında dile getirilmiş ve mağlubiyetin önemli bir sebebi olarak gösterilmiştir. Tarihin tekerrürden ibaret olduğunu düşünen Rusâfî de bu hatanın tarih boyu tekrarlandığına imada bulunarak şöyle der:

ولسنا وإن كانت كبارا قصورنا نرد هلاكو بالقتال على العقب

Saraylarımız büyük olsa da

Hülâgû'yu savaşıarak defedecek halde değiliz.

Şairin burada, savunma sanayisini ihmal ederek gösterişli saraylar peşinde koşan idarecilere göndermede bulunduğu açıktır. Halifenin, vezirine uyararak asker sayısını azaltması bir hata olduğu gibi İslam ülkelerinin de savunma ve silah sanayisine gereken yatırımları yapmaması behemehâl vahim sonuçlar doğuracaktır.

Rusâfî, halifenin hataları üzerinden güncel siyasi mesajlar vermek istediğini gösteren pek çok beyit bulunmaktadır. Şaire göre Abbasi devleti idarecilerinin yaptığı en büyük hatalardan birisi de servet biriktirme ve bu serveti kamusal harcamalar yerine saray etrafına tahsis etmesidir. Halife bu yanlışın bedelini gayet ağır ödemiştir. Hülâgû, şehri tamamen istila edip Halifeyi huzuruna getirmeden onu birkaç gün aç bırakmıştır. Susuzluk ve açlıktan kıvranan Halifenin önüne içinde saf altın ve incilerden mamul bir kap getirilmiştir. Şairin tasvir etmek istediği sahne hakikaten de çarpıcı anlamlarla doludur:

فقال هلاكو عاجلوه بقصعة من الذهب لإبريز واللؤلؤ الرطب

Hülâgû dedi ki: Ona saf altın ve taze inciden

müteşekkil bir kap verin hemen.

Aç ve susuz insana altın ve değerli taşlardan bir kabın fayda vermeyeceği açıktır. Bir bardak suyun cihana bedel ve bir lokma ekmeğin dünyalar dolusu servetten değerli olduğu mesajını vermek isteyen şair, ülkeleri yönetenlere yönelik çarpıcı bir mesaj vermektedir: Eğer ülkenin güvenliği tehdit altında ve yakın uzak muhtemel tehlikeler karşısında savunmasız bir vaziyette ise ülkenin sahip olduğu yer altı ve üstü servetin bir anlamı yoktur. Şair bu mesajını vurgulamak için şöyle der:

ألست لهذا اليوم كنت ادخرتها فدونك فانظر هل تنوب عن الحب

Onları (altınları) bugün için biriktirmemiş miydin sen?

Bak bakalım bir tek danenin yerini tutuyor mu?

Bağdat toprakları Moğol istilasına uğradıktan sonra sarayın gizli mahzenlerinden çıkarılan altınlara işaret eden şair, bu hazinelerin memleket işgal edildikten sonra beş para faydası olmadığına dikkat çekmek ister. Sandıklar dolusu altınlar bir tek buğday tanesinin bile yerini tutamaz çünkü ülke ta-

mamen işgal edilmiştir. Şair bunlardan başka birkaç beyitte de aynı mesajı pekiştirmektedir.

Rusâfî'nin kasidede yer verdiği önemli bir figür girişte atıfta bulunduğu muz İbnü'l-Alkamî'dir. Şair bu Vezirin, Moğol istilasında son derece kritik bir rolü olduğu üzerinde durmaktadır. Girişte de denildiği gibi tarihi kaynakların çoğu, Vezirin Halifeye dolayısıyla da Sünni Hilafete kumpas kurduğu konusunda hemfikirdir. Her ne kadar bunun aksine tezler ileri sürülmüş olsa da Rusâfî, Veziri masum gösteren tarihi rivayetlere şiirinde itibar etmeyecek ve Onu, hunharca işlenen bir katliama çanak tutan hain olarak takdim edecektir:

ودس إلى الطاغى هُلاكو رسالة مغلغلة يدعو فيها إلى الحرب

Savaşa teşvik etmek üzere zalim Hülâgû'ya, gizli bir mesaj gönderdi.

Bu beyitle şair, Vezirin kumpas kurduğuna işaret eden tarihi vesikalara itibar ettiğini açıkça bildirir. Fakat burada dikkat çekilmesi gereken apayrı bir husus göze çarpmaktadır. Vezirin istiladaki yerini tayin eden fasla geçildiğinde şairin, Kerh'te yaşananlar hakkında "fitne" tabirini kullanması ve Şîî nüfusa karşı yağma ve katliamda bulunulduğuna göndermede bulunması anlamlıdır. Şöyle ki Halifenin her daim yanında bulunan en önemli ve güvenilir adamı bir Vezir nasıl olur da böylesine büyük bir ihanetin içine sürüklenir. Bir vezir, sadece kendisine ve ülkesine değil tüm İslam dünyasına karşı dehşet verici çirkinlikte bir ihanete nasıl ve neden çanak tutar? Şair anlaşılan bu muhtemel sorulara cevap niteliğinde fasla şu beyitle başlar:

جرت فتنه من شيعة الكرخ جلحت على شيعة في الكرخ بالقتل والنهب
فقامت لدى ابن العلقم ضغائن تحجرن من تحت النياط على القلب

Kerh Şiîlerinden bir fitne zuhur etti,

Onların üzerine katliam ve yağma ile gidildi.

Böylece İbnü'l-Alkamî de derinden derine

Bir intikam duygusu uyandı.

Bağdat'ta sakinlerinin tamamının Şîî olduğu Kerh Mahallesi,³² Abbasi-lerde Şîî-Sünnî çatışmalarının en yoğun yaşandığı bir merkez idi. Bundan dolayı Bağdat'ta siyasi ve sosyal huzursuzluk ülkenin tarihinde çoğu zaman eksik olmamıştır.³³ Kaynaklar Kerh mahallesinde Sünni-Şîî mensupları ara-

32 Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1995), 4/448.

33 Abbasilerdeki mezhepsel çatışmalar ve bunun neden olduğu siyasi çekişmeler hakkında bir çalışma için bk. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti", *Marife* 4/2 (2004), 219-243.

sında 422/1032,³⁴ 441/1050,³⁵ 443/1052,³⁶ 444/1053,³⁷ 478/1086³⁸ ve 582/1187³⁹ tarihlerinde öldürme ve talan ile sonuçlanan çatışmalar yaşandığını bildirmektedir. Bu mezhepsel çatışmalar bu tarihlerle sınırlı değildir. Daha sonrasında da pek çok çatışma meydana gelmiştir.⁴⁰

Şairin bu fasıl üzerinden, Moğol istilasına uğrayan Bağdat'ın korkunç sonunu hazırlayan hadiselerin fitilinin Kerh'te ateşlendiği düşüncesini paylaşmakta olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre; Kerh şehrinin Halife'nin oğlu ve sağ kolu olan kişiler tarafından yağmalanarak Şiilerin öldürülmesi Vezirde derin bir intikam duygusunu uyandırmıştır. Vezirin böyle bir halet-i ruhiyeye sürüklenmesinin ardında yatan nedeni devlet içinde izlenen yanlış tutum ve politikalarda aramak gerekir. Farklı mezhebî inançlara sahip kırılğan bir toplumda, devlet büyüklerinin toplumun belirli bir kesimine karşı tarafgirlik yapması hatta onları yok etmeye çalışan tarafa destek olması, devletin sonunu hazırlayacak kumpas ve ihanetlere zemin hazırlamaktadır. Devletin idari kademesinin kendi insanına karşı yaptığı bir takım hatalar, halkın bir kısmını ihanet ve kumpas kurma düşüncesine itebilmektedir. Şair böyle bir tehlikeyi şiiri üzerinden vererek devletin karar mekanizmalarına mesaj vermek istediği düşünülebilir.

Sonuç

Çağdaş Arap şiirinde biçim olarak Klasik Arap kaside yapısını benimsemekle birlikte muhteva açısından güncel konuları ele alan Mısırlı Mahmûd Sâmî el-Bârûdî (ö. 1904), Veliyyüddîn Yeken (ö. 1921), Ahmed Şevki (ö. 1932) ve Hâfız İbrâhîm (ö. 1932) gibi şairler Arap edebiyat tarihçileri tarafından neo-klasik şeklinde tanımlanmaktadırlar. Onların bu tanımına uyan diğer bir şair de Iraklı Ma'rûf er-Rusâfî'dir. Bu çalışmada şairin, Bağdat'ı istila ederek Abbasi hilafetine son veren Hülâgû ile son Abbasi Halifesi Müsta'sım arasında yaşananları konu edindiği kasidesi incelenmiştir. Kasidenin tarihi dayanağı daha ziyade İbn Esîr, İbn Kesîr ve Zehebî gibi Sünni tarihçilerin verileri olmuştur. Bu tarihçilerin aktardığına göre Bağdat'ın sukutunda,

34 Ebu'l-Hasen İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1997), 7/748.

35 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/507.

36 Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1992), 15/330.

37 Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 13/437.

38 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 32/14.

39 Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 41/14.

40 Sünni-Şiî çatışmasının tarihi kökleri, nedenleri ve sonuçları hakkında çalışmalar için bk. Abdülmelik Sâvilî, "el-Cuzûru't-târîhiyye li's-sırâ'î's-Şî'î es-Sunni", *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye ve'l-İnsâniyye* 7/14 (2018), 278-296; Emily Hawley, "Sünni Ve Şii İslam: Modern Çatışmanın Tarihsel Bağlamı", çev: Rmazan Tarik, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 1/1 (2019), 73-76.

Vezir İbnü'l-Alkamî'nin ordudaki asker sayısını azaltmak ve Hülâgû'ya gizlice bilgi sızdırarak ajanlık yapmak gibi bir cürmü olmuştur. Bunun aksini söyleyen tarihçiler de vardır. Fakat Rusâfî, kasidesinde sadece ihanete kail olan mezkûr yorumu esas almış ve İbnü'l-Alkamî'yi Moğol istilasında Halife'ye ihanet eden bir isim olarak öne çıkarmıştır. Bu yaklaşım, şairin ıslahatçı yönü ile ilgili olmalıdır. Zira şair toplum için, toplumun ıslahı için şiir söylemeyi edebiyatçılığının merkezine koymuştur. Bağdat'ın sukuta uğradığı 1258 öncesi ile şairin büyük yıkılışlara tanıklık ettiği yirminci yüzyıl başları arasında Sünni-Şii çekişmesi bakımından çok bir fark yoktur. Bağdat ve civarında asırlar boyu devam eden ve Müslümanlara hilafetin yıkılması ve katliamlar yaşanması gibi çok ağır bedeller ödeten Sünni-Şii çatışması hala devam etmektedir. Bu çatışma, bölgenin önemli bir aktörü olan Şiîleri gerçek düşmanla işbirliği yapmaya sevk etmektedir. Diğer taraftan Halife, Bağdat'ın işgal öncesi nispeten müreffeh vaziyetine kanaat etmiş ve askeri varlığı ihmal etmiştir. Ülke gelirlerini sarayında saklamış ve Bağdat'ın bekasını temin edecek harcamalar hususunda ileri görüşlü davranmamıştır. Şair özellikle bu iki hususta mesajlar vererek tarihi bir şiiri anlamlı kılmaya çalışmaktadır. Müslümanların savunma sanayii ve kalkınma hamlelerinde yapacakları yatırımların ülkenin dış görüntüsüne ve refahına ayrılacak harcamalardan çok daha hayati öneme sahip olduğunun altını çizmek istemiştir. Bu açıdan Rusâfî'nin kasidesi, tarihi bir olayı edebi üslup içerisinde aktarırken güne ve gelecek kuşaklara belirli düşüncelerin satır arasında nasıl telkin edilebileceğine dair fikir vermektedir denilebilir.

Kaynakça

- Abdul Karim, Muhammad. "Baghdad's Fall And Its Aftermath Contesting the Central Asian Political Background and the Emergence of Islamic Mongol Dynasties". *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* 56/1 (2018), 187-224.
- Ayyıldız, Erol. "Ma'rûf Er-Rusâfi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/69-71. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Aziz, Serkevt Mustafa. *Ma'ruf er-Rusafi'nin şiirlerinde Türkiye ve Türkler*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Behçet, Muncit Mustafa. "Sulâsiyyetu'l-fakr ve'l-mer'a ve't-tufûle kemâ yusavviruhâ Ma'rûf er-Rusâfi". *Buhûsun ve Dirâsât* 11/21 (2007), 143-176.
- Bemmann, Jan - Reichert, Susanne. "Karakorum, the First Capital of the Mongol World Empire: an Imperial City in a Non-Urban Society". *Asian Archaeology* (2020). Erişim 30 Mayıs 2020. <https://link.springer.com/article/10.1007/s41826-020-00039-x>
- Cüveynî, Ebü'l-Muzaffer Alâüddîn Atâ' Melik. *Târîh-i Cihângüşâ*. 3 Cilt. Kahire: el-Merkezu'l-Kavmî li't-Terceme, 2015.
- Çelebi, Rabiha. "Ma'rûf er-Rusafi Sosyal, Siyasi ve Edebi Hayatı". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 361-374.
- Ebü'l Hayr, (Ebü'l-Fazl) Hâce Reşîdüddîn Fazlullâh-ı Hemedânî. *Câmî'u't-tevârî*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- Fâhûrî, Hannâ. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*. Beyrut: Matbaatu'l-Bûlîsiyye, 1953.
- Genç, Süleyman. "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdat'ta Yaşanan Dinî-Siyasî Hadiseler ve Onun Sünnî Siyaseti". *Marife* 4/2 (2004), 219-243.
- Hamdân, Muhammed. *Edebu'n-nekbe fi't-turâsi'l-Arabî*. Şam: Menşûrâtu İttihâdî'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2004.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemu'l-buldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Hawley, Emily. "Sünni Ve Şii İslam: Modern Çatışmanın Tarihsel Bağlamı". çev: Rmazan Tarık. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 1/1 (2019), 73-76.
- Huzeyfe, Sa'd Muhammed. *Sukûtu'd-Devleti'l-Abbâsiyye ve devru's-Şî'a beyne'l-hakîkati ve'l-evhâm*. B.y.: Dâru İbn Huzeyfe, 1981.
- İbn Dokmak, Sârimüddîn. *Nüzhetu'l-enâm fî târîhi'l-İslâm*. thk. Sumeyr Tabbâra. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1999.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân. *Kitâbü'l-İber (Kitâbü Tercemâni'l-'İber) ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âşarahüm min-zevi's-sultânî'l-ekber*, thk. Halîl Şehhâde. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Alî Şeyrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matba'atu'l-Huseyniyye, ts.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *el-Envâru'z-zâhire ve'l-kevâkîbü'l-bâhire mine'n-Nücûmi'z-zâhire*. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutub, ts.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvûd. 11 Cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1986.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997).
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- İbrâhîm, Receb Mahmûd. *Târîhu Muğûl ve sukûtu Bağdâd*. Mansûra: Mektebetu İmân, 2010.
- Karabela, Nevin. "Ma'ruf er-Rusafi ve Şiirlerinde Kadın". *Şarkiyat Mecmuası* 14 (2009), 39-57.
- Matlub, Ahmed. "Ma'ruf er-Rusafi'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri". çev: Tacettin Uzun. Erişim 06 Mayıs 2022. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/184696>
- Nâdirî, İsmail. "Ma'rûf er-Rusâfî muhalilun ictimâiyyun li'l-fakri ve'l-hirmân". *et-Turâsu'l-Edebî* 3/8 (1389), 111-124.
- Özaydın Abdülkerim. "İbnü'l-Alkamî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özaydın, Abdülkerim. "Alamut". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/336-337. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özdemir, H. Ahmet. "Moğol İstilasıyla İlgili Çin Kaynakları ve Si Shi Ki'ye Göre Hülâgû'nun Batı Seferi". *Marife* 5/1 (Bahar 2005), 93-106.
- Piyadeoğlu, Cihan. "Selçuklu Ve İsmâilî Kalesi Girdkûh". *Türkiyat Mecmuası* 27/1 (2017), 249-257.
- Pour, Ali Bahrani. "A Study Of An Unknown Primary Document On The Fall Of Abbâsîd Baghdad To The Mongols (Written By The Defeated Side)". *Acta Via Serica* 2/2 (2017), 7-27.
- Recebî, Tevfik. "Ma'rûf er-Rusâfî: Vakfâtun min hayâtihî ve edebihî". *et-Turâsu'l-Edebî* 1/4 (1388), 73-79.
- Rusâfî, Ma'rûf. *Dîvânu Ma'rûf er-Rusâfî*. Kahire: Muessesetu Hindâvî, 2013.
- Sâvilî, Abdülmelik. "el-Cuzûru't-târîhiyye li's-sırâ'i's-Şî' es-Sunnî". *Mecelletu'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye ve'l-İnsâniyye* 7/14 (2018).
- Seâlibî, Ebû Mansûr, *el-Muntehal*. thk. Ahmed Ebû Alî. İskenderiyye: y.y. 1936.
- Sefâkusî, Ebü's-Senâ Mahmûd b. Saîd Makdîş. *Nüzhetü'l-enzâr fî 'acâ'ibi't-tevârîh ve'l-aḥbâr*. thk. Ali ez-Zevârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Şahin, Hanifî, "Abbasilerin Son dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şii Sünnî İlişkileri", e-*Makalat Mezhep Araştırmaları* 6/2 (Güz 2013), 17-42.
- Timurtaş, Abdülhadi. "Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ Er-Rundî'nin Endülüs Mersiyesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/36 (2015), 217-229.
- Tural, Murat. "Hülâgû Han'ın Bağdat'ı İstilası (1258) ve Tahribe Teşvik meselesi". *Tarih Okulu Dergisi* 10/30 2017, 21-50.
- Yûnînî, Ebü'l-Feth Kutbüddîn Mûsâ b. Muhammed b. Ahmed el-Ba'lebekkî. *Zeylû Mir'âti'z-zamân*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Ömer abdüsselâm et-Tedmurî. 53 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1993.
- Zehebî, Şemsuddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.

SİBEVEYH İLE EBU'L-HASAN EL-AHFEŞ ARASINDA İHTİLAFLI OLAN MESELELER "İBN HİŞÂM'IN MUĞNİ'L-LEBÎB ADLI ESERİ BAĞLAMINDA"

Mahmut TEKİN*

Öz

İbn Hişâm, uzun bir tahsil hayatı neticesinde elde ettiği bilgi birikimini, kaleme aldığı *el-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb* adlı risâlesine aktararak İslâmî ilimler alanına önemli bir kaynak kazandırmıştır. Nahiv alanında telif edilen bu eser, içerdiği meseleler ve konuların işleyiş tarzı bakımından ön plana çıkarak birçok âlim tarafından takdirle karşılanmıştır. Müellif, bu risâlesinin tasnif ve metodunu esas alarak *Muğni'l-lebîb* adında bir eser kaleme almıştır. İbn Hişâm, bu eserinde literatür ile ilgili bazı meseleler hakkında detaylı bilgi aktarmak adına dilciler arasında vaki olan ihtilaflara değinmektedir. Çalışmamızın temel konusunu, Sibeveyh ve öğrencisi Ebu'l-Hasan el-Ahfeş arasında meydana gelen ihtilaflar teşkil etmektedir. Sibeveyh ve Ahfeş arasında cereyan eden ihtilaflar *حاشا*'nın fiil ya da harf olması, *ك*'in isim veya harf olması, *كَيْف*'nin zarf veya isim olarak gelmesi, *عسى* ve *لولا* sözcüklerinin sonuna zamirin bitişmesi, *ف*'nin cümlede zâide gelmesi, *ل*'nin isminin müfred şeklinde gelmesi durumunda amilin tesbiti ve bazı kelimelerin *i'râbı* gibi konular çerçevesinde şekillenmektedir. İbn Hişâm, yukarıda geçen meselelerde bazen herhangi bir değerlendirmede bulunmazken kimi zaman da Sibeveyh ve Ahfeş'e ait görüşleri tercih etmektedir. Ebû 'Alî Kutrub ve Ebû Ömer el-Cermî gibi dilbilimciler ise Sibeveyh ve Ahfeş arasındaki ihtilafların neredeyse tamamında Ahfeş'e tabi olmuşlardır. Ancak nadiren de olsa Sibeveyh'in görüşü kimi konularda Ahfeş'in görüşüne tercih edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Sibeveyh, Ahfeş, İbn Hişâm, Muğni'l-lebîb, İhtilaf.

The Disputes Between Sibawayh and Abu'l-Hasan al-Ahfeş in the Frame of Ibn Hisham's work named Mughni al-Labib 'an Kutubi'l-E'arib

Abstract

Ibn Hisham has brought an important source to the field of Islamic sciences by transferring the knowledge he gained as a result of a long education life to his epistle called *al-İ'râb 'an kavâ'idil-i'râb*. The work, which was copyrighted in the field of syntax, was appreciated by many scholars by coming to the forefront in terms of the issues it contains and the way it handles the subjects. Thus, the author wrote a work called

* Dr. Öğretim Üyesi ve Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagati, ORCID ID: 0000-0002-8823-0972, e-mail: mahmuttekin83@hotmail.com

Mughni al-Labib based on the classification and method of this treatise. In this work, Ibn Hisham touches on the conflicts between linguists in order to provide detailed information about some issues related to the literature. The main subject of our study is the conflicts between the related linguists Sibawayh and Abu'l-Hasan al-Ahfesh. Conflicts between Sibawayh and Ahfesh are shaped within the framework of issues such as: حاشا is verb and letter; ك is noun and letter; كَيْف comes as adverb or noun, the words عسى and لولا are used as pronouns, ف comes in the form of zaide in a sentence, ٱ which is in the form of müfred and the i'râb of some words. While Ibn Hisham sometimes does not make any evaluations on the above-mentioned issues, he sometimes chooses between Sibawayh and Ahfesh. Linguists such as Abu Ali Qutrub and Abu Amr al-Cirmi were subject to Ahfesh in almost all of the conflicts between Sibawayh and Ahfesh. However, although rarely, Sibawayh's view is preferred to Ahfesh's view on some issues.

Keywords: Arabic Language, Syntax, Sibawayh, Ahfesh, Ibn Hisham, Mughni al-Labib, Dispute.

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 18.06.2022; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 28.07.2022

Giriş

Dil alanında yetişmiş en meşhur dilcilerden biri olan Mısırlı İbn Hişâm, tarihi öneme sahip *el-İ'râb 'an kavâ'id-i'l-i'râb* isimli bir risâle telif etmiştir. Söz konusu eser; cümle, cümle çeşitleri, zarf, câr-mecrûr, birtakım edâtlar ve mu'ribler tarafından kullanılan fakat yanlış anlaşılmaya mahal olan nahiv ilminin önemli bazı istilahlarını ihtiva etmektedir. İbn Hişâm'ın kaleme aldığı *el-İ'râb 'an kavâ'id-i'l-i'râb*, İslâm âlimleri tarafından ilgiyle karşılanmış ve büyük bir teveccüh görmüştür. Nahiv ilmi alanında yazılan bu eser, içerdiği konular bakımından olduğu gibi işleyiş tarzıyla da ön plana çıkmıştır. Müellif, eserini yazdıktan sonra birçok âlimin dikkatini çektiğinden onu revize ederek geniş bir formatta yeniden ele almıştır. Böylece müellifin kendisi de bu risâleden esinlenerek kendinden sonra gelecek bütün dilbilimcileri derinden etkileyen ve söz konusu risâlenin bir şerhi mahiyetinde olan *Muğni'l-lebîb* adında bir eser kaleme almıştır. İbn Hişâm'ın sonradan kaleme aldığı *Muğni'l-lebîb* adlı risâlesi de diğer eseri gibi İslâmî ilimler alanında önemli bir konuma sahiptir. Bu eser; edatlar ve hükümleri,¹ cümle, cümle çeşitleri,² zarf, câr ve mecrûr,³ mu'riblerin bilmesi gerekenler ve literatürde yaygın

1 Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Yûsuf İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed 'Alî Hamdulâh (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1985), 17-489.

2 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 490-565.

3 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 566-587.

olan bazı kaideler,⁴ mu'riblerin yanılmasına sebebiyet veren bazı şeylerin zikredilmesi,⁵ mu'ribler arasında meşhur bir takım hatalar,⁶ i'râbın keyfiyeti⁷ ve gramere ait bazı küllî kaideler olmak üzere sekiz bâbtan oluşmaktadır.⁸

İbn Hişâm, dil alanında telif edilmiş eserlerin geniş hacimli olmasının üç nedeni olduğunu beyân etmektedir. Birincisi tekrarlarla çok fazla yer verilmesidir. Zaten İbn Hişâm'a göre söz konusu eserlerin temel amacı küllî kaideleri değil de cüzî olanları işlemektir.⁹ Nitekim küllî kaideler, bir konu ya da birden fazla konunun cüziyyatına dair kuralları ihtiva eder. Bu yönüyle küllî kaideler, cüzî kurallar toplamının ana ilkelerle özetlenmiş hâlidir. Dolayısıyla cüzî kaideler, küllî kaidelere göre daha fazla yer işgal etmektedir.¹⁰ İkincisi dil mektepleri arasında meydana gelen i'râb dışındaki ihtilaflardır.¹¹ Bu bakımdan ihtilafların eserlerde işlenerek okuyucuya kavratılabilmesi için de konunun detaylandırılması gerekmektedir. Üçüncüsü de mübtedâ, haber, fail, nâibu'l-fail, câr ve mecrûr gibi terimlerin i'râbının açıklanmasıdır.¹² Nitekim herhangi bir konunun tam olarak anlaşılabilmesi için kelimelere hâkim olmak ve bun kelimelerin hangi anlam çerçevesinde kullanıldıklarını bilmek şarttır.

Müellifin sözü edilen eserinden önce nahivle ilgili telif edilen çalışmalar genel olarak “merfûât, mansûbât, mecrûrât”, “bâbu'l-ism, bâbu'l-fiil, bâbu'l-harf” ve “âmil, ma'mûl, amel” şeklinde tasnif edilmiştir. Ancak İbn Hişâm, zikredilen klasik yöntemlerin aksine kendine özgü bir yöntemle eserini telif ederek nahiv ilmine orijinal bir eser kazandırmıştır. Çeşitli alanlarda telif edilen eserler incelendiğinde meşhur eserlerin neredeyse hepsinin müelliflerinin vefatının ardından büyük bir üne kavuşarak ilim erbabı arasında gerçek değerini elde ettiği ortaya çıkmaktadır. Ancak İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı eseri, henüz müellifi hayattayken büyük bir üne kavuşmuş ve bu yönüyle diğer birçok eserden ayrılmaktadır.¹³ Eser üzerine, dilbilimciler tarafından birçok şerh ve haşiye kaleme alınmıştır.¹⁴ İbn Hişâm'ın en büyük hedefi *Muğ-*

4 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 588-683.

5 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 684-853.

6 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 854-871.

7 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 872-883.

8 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 884-1200.

9 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 14-15.

10 Küllî kaidelerin özellikleri için bk. Halil Akçay, *Arap Dili Gramerinin Küllî Kaideleri* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020), 22.

11 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 15-16.

12 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 16.

13 Hamit Salihoglu, Abdülkerîm el-Muderrîs ve Mevâhibu'r-Rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi, Seydâ Yayınları, Diyarbakır, 2018, s. 122.

14 *Muğni'l-lebîb* adlı eser üzerine şerh ve haşiye kaleme alan bazı dilciler şunlardır: Ebû 'Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Ebî Bekr ed-Demâmînî (ö. 827/1424); *Tuhfetu'l-ğarîb fi'l-kelâm 'alâ Muğni'l-lebîb*, Ebu'l-'Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Muhammed eş-Şumunnî

ni'l-lebîb adlı eserini okuyan kişinin Kur'ân-ı Kerîm ayetlerini i'râb etme açısından diğer eserlere ihtiyaç duymamasıdır. Buradan da anlaşılacağı üzere İbn Hişâm, ayetlerin i'râbı hususunda eserinin önemli bir kaynak niteliğine sahip olduğunu belirtmektedir. Nitekim eserin adından da gayesi net bir şekilde anlaşılmaktadır. Ayrıca eserde i'râb dışında cümle ve zarf konusunda da nadir bulunan bilgilere çokça rastlanılmaktadır. Kısacası eser, telif edildiği alan dâhilinde önemli meseleleri ihtiva ettiği ve konuları da kendine özgü bir yöntemle işlendiği için ender rastlanan kaynaklar arasında yer almaktadır. *Keşfu'z-zunûn* sahibi Kâtib Çelebî (ö. 1067/1657), Şemseddîn Fenârî'nin (ö. 834/1431) bu eserin okunması ve ezberlemesini çocuklarına tavsiye ettiğini söylemektedir.¹⁵

İbn Hişâm'ın eserinde birbirinden değerli dil konuları aktarıldığından geniş bir kaynak yelpazesine sahip olduğu müşâhede edilmektedir. Müellif, nahiv ilmi ile ilgili bir takım meseleleri aktarırken konuyu detaylandırmak adına dilciler arasında ortaya çıkan ihtilaflara değinmektedir. Makalemizin temel konusunu, Sîbeveyh ve öğrencisi Ebu'l-Hasan el-Ahfeş arasında bazı meselelerle ilgili meydana gelen ihtilaflar teşkil etmektedir. Sîbeveyh'in hayatı alan araştırmacıları tarafından bilindiği için hakkında herhangi bir bilgi verilmeyecektir. Ancak ilim erbabı arasında üç Ahfeş olduğundan bunların her biri hakkında kısa bilgiler aktarılacaktır.

1. Büyük Ahfeş

Arap dili alanında en büyük dilcilerden biri olan 'Abdulhamîd b. 'Abdilmecîd Ebu'l-Hattâb (ö. 177/793); Sîbeveyh, Yûnus (ö. 182/798), Kisâî (ö. 189/805) ve Ebû 'Ubeyde (ö. 210/825) gibi ünlü gramercilerin hocasıdır. Bedevilerden önemli ölçüde istifade eden Ebu'l-Hattâb, Arap dilinin lehçeleri hakkında önemli araştırmalar yapmıştır. Önceleri tüm kaside bittikten sonra hepsi birlikte şerh edilirken Ahfeş, ilk defa her bir şiirin altına manasını yazmıştır.¹⁶

(ö. 872/1468); *el-Munşif mine'l-kelâm 'alâ Muğni İbni Hişâm*, Ebu'l-Fazl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505); *Şerhu şevâhidi Muğni'l-lebîb*, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Muhammed Emîru'l-Kebîr (ö. 1232/1817); *Hâşiye 'alâ Muğni'l-lebîb*, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed Desûkî (ö. 1230/1815); *Hâşiye 'alâ Muğni'l-lebîb*, Muhammed 'Alî Tâhâ ed-Durre (ö. 1428/2007); *Fethu'l-ğarîbi'l-mucîb i'râbu şevâhidi Muğni'l-lebîb*. Bk. Hâcî Halife Mustafâ b. 'Abdillâh Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetu'l-Musenâ, 1941), 2/1747.

15 Kâtib Çelebî, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*, 2/1747.

16 Bk. Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh Yakût b. 'Abdillâh el-Hamevî, *İrşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2858; Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi en-nâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru Sadr, 1990), 3/301-302; Salâhuddîn Hâlîl b. Aybek b. 'Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavût, MustafâTurkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000), 18/49; Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi şabâkâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuğât* (Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriy-

2. Ortanca Ahfeş

Ebu'l-Hasan Sa'îd b. Mes'id el-Ahfeş (ö. 215/830) adında olan bu zat yaşıca Sîbeveyh'ten daha büyük olmasına rağmen onun öğrencisidir. Ahfeş, Sîbeveyh'in el-Kitâb adlı eserinde yazdığı her bir ilmî mesele için kendisine danıştığını ifade etmektedir. Aynı şekilde kendisine sormadan ve ilgili konu hakkında düşüncelerini almadan hiçbir meseleye yer vermediğini aktarmaktadır. Ahfeş'in 'arûz ilmine "habeş" bahrini ilave eden kişi olduğu da bilinmektedir.¹⁷

3. Küçük Ahfeş

Ebu'l-Hasan 'Alî b. Suleymân b. el-Fadl (ö. 315/927) ile meşhur olan bu zat Muberrred (ö. 285/899) ve Ebu'l-'Abbâs Sa'leb'ten (ö. 291/904) bir takım dil meselelerini aktarmıştır.¹⁸ Adı geçen zat, Ahfeş lakabıyla meşhur olan üç dildinin sonuncusu olduğundan "el-Asğar" lakabıyla ün kazanmıştır.

Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere ilim erbabı arasında üç Ahfeş bulunmaktadır. Ancak çalışmamızın temel konusunu teşkil eden ve ilmî açıdan çokça meşhur olan Sîbeveyh'in öğrencisi Ebu'l-Hasan el-Ahfeş'tir. Bundan dolayı Arap dili alanında mutlak anlamda Ahfeş'e nisbet edilen görüşlerin meşhur olan ortanca Ahfeş'e ait olduğu bilinmektedir.

4. Sîbeveyh ve Ahfeş Arasındaki İhtilaflar

Nahiv ve sarf ilimleri kapsamında kaleme alınan eserlerin birçoğunda Sîbeveyh ile Ahfeş arasında meydana gelen tartışmalar ele alınmaktadır. Söz konusu dildiler arasında cereyan eden tartışmaların bazılarının sarf bazılarının ise nahiv ilmi kapsamında meydana geldiği bilinmektedir. Ebû 'Alî Kutrub (ö. 210/825[?]) ve Ebû Ömer el-Cermî (ö. 225/839) başta olmak üzere alanında muteber dilbilimcilerin dil ve gramerle ilgili ihtilaflı konuların neredeyse tamamında Ebu'l-Hasan el-Ahfeş'in görüşlerini benimsemiştir.¹⁹

- ye, ts.), 2/74; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002), 3/288.
- 17 Bk. Ebu'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf İbnu'l-Kiftî, *İnbâhû'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1424), 2/36-37; Bermekî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, 2/380-381; Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 15/161; Ebû Tâhir Macduddîn Muhammed b. Yâ'kûb b. Muhammed b. İbrâhîm el-Fîrûzâbâdî, *el-Bulḡa fî terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luḡa* (Dımaşk: Dâru's-Sa'diddîn, 2000), 9; Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât fî ṭabaḳâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nuḥât*, 1/590-591; Muhammed b. 'Alî b. Ahmed Şemsuddîn ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.), 1/191-192; Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşrikin*, 3/101-102.
- 18 Bermekî, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*, 3/301; Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât fî ṭabaḳâti'l-luḡaviyyîn ve'n-nuḥât*, 2/167-168; Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdurrahmân Ebu'l-Me'alî, *Dîvânü'l-İslâm*, thk. Seyyid Kisrevî Hasan (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990), 4/63-64.
- 19 Fîrûzâbâdî, *el-Bulḡa fî terâcimi e'immeti'n-naḥv ve'l-luḡa*, 9.

Kaynaklarda Ahfeş'in konuşma sanatında bilgin biri ve ilmî tartışmalarda uzman olduğu yönünde önemli bilgiler geçmektedir.²⁰ Büyük ihtimalle onun Sîbeveyh gibi nahiv ilminde otorite olan bir şahsiyete karşı çıkmasında yukarıda geçen özelliklerin de etkisi olmuştur. Ayrıca yapılan araştırmalarda kendisinin gramer literatüründe de ciddi anlamda etkili olduğu fark edilmektedir. Nitekim Sîbeveyh'e muhalif olduğu meselelerin birçoğunda dilciler tarafından onun görüşünün daha isabetli olduğu zikredilmekte ve düşünceleri doğrultusunda hareket edilmektedir.²¹ Ancak nadir de olsa bazı konularda Sîbeveyh'in görüşünün Ebu'l-Hasan el-Ahfeş'in görüşüne tercih edildiği fark edilmektedir. Makalemizin temel konusunu İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı eseri teşkil ettiği için çalışmanın sınırlılığı da göz önünde bulundurularak yalnızca söz konusu eserde geçen her iki dilci arasında meydana gelen ihtilaflar esas alınacaktır.²²

5. Muğni'l-lebîb'an kutubi'l-e'ârîb Çerçevesinde Sîbeveyh ve Ahfeş Arasında İhtilaflı Meseleler

5.1. حاشا Kelimesi

Arap dili alanında çalışmalar yapan araştırmacılar için birtakım kelimelerin türünün tespit edilmesi önem arz etmektedir. Diğer birçok konuda olduğu gibi kelimelerin türünün tespit edilmesi noktasında da dilciler arasında anlaşmazlıkların ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin حاشا sözcüğü hakkında diğer birçok dilci arasında olduğu gibi Sîbeveyh ve Ahfeş arasında da ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Sîbeveyh ve onun görüşünün benimseyenlerin belirttiği üzere حاشا kelimesinin bütün kullanımlarında إِلا gibi istisnâ edatı olmakla birlikte kendinden sonra gelen isimleri de mecrûr kılmaktadır. Ancak Ahfeş ve onun yolunu takip eden birçok dilciye göre حاشا sözcüğü genellikle cer harfi, bazen de çekimsiz müteaddî bir fiildir. Onlar حاشا'nın fiil olarak kullanılmasına örnek olarak Araplardan nakledilen اللهم اغفر لي ولمن يسمع حاشا الشيطان وأبأ الأضبع *"Ey Allah'ım şeytan ve Ebe'l-Asbağ dışında beni ve beni duyanları affet!"* sözünü delil olarak öne sürmektedirler. Zira الشيطان ögesi, حاشا'nın mefûlü olduğundan kendisine atfedilen أبأ da cümlede mansûb olarak gelmiş-

20 Suyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuḥât*, 1/590.

21 Ahfeş'in görüşlerini Sîbeveyh'e tercih eden dilcilerin eserlerine ulaşmak için bk. Necmu'l-Eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Rađî li Kâfiyeti İbni'l-Ḥâcib*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 1/153-155; Sa'dullâh el-Berde'î, *Ḥadâiku'd-dekâik* (İstanbul: Salah Bilici, 1984), 75-76; Ebu'l-Berekât Nûruddîn Molla Câmî, *el-Fevâidu'd-Ḍiyâiyye* (Diyarbakır: Seyda Kitabevi, 2016), 1/428-431.

22 Sîbeveyh'in görüşlerini Ahfeş'e tercih eden dilcilerin eserlerine ulaşmak için bk. Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsim el-Murâdî, *Tevđihu'l-meḳâsid ve'l-mesâlik bi Şerhi Elfıyyeti İbn Mâlik*, thk. 'Abdurrahmân 'Alî Suleymân (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2001), 1/140; Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Muhammed b. 'İsâ el-Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/147-148; 3/151.

tır.²³ Arapların yukarıda aktarılan sözü, Ahfeş'in de belirttiği üzere حاشا'nın fiil olduğu kanaatini güçlendirmektedir Zira bütün filologların Arap dili ile ilgili herhangi bir kaidenin ispatında ilk müracaat ettikleri yer hiç şüphesiz Arap kelimidir.²⁴

5.2. Kâf (ك) Sözcüğü

Kâf sözcüğünün isim ve harf olmak üzere toplamda iki farklı çeşidinin bulunduğu bilinmektedir.²⁵ Eserlerinde söz konusu kelimeyi inceleyen araştırmacıların birçoğu farklı değerlendirmelerde bulunarak Sîbeveyh ile Ahfeş arasındaki ihtilaflara değinmektedirler. Sîbeveyh'e göre kendisinden sonra mecrur bir kelime gelen kâf, cer harfi olmaktadır. Ancak bazen يَضْحَكَنَّ عَنْ كَالْبَرِّ د المُنْهَم "Eriyen dolu taneleri gibi dişlerle gülüyorlar" beyitinde olduğu gibi yalnızca şiir zaruretinde مثل anlamında kullanılıp isim olarak gelebilmektedir. Dolayısıyla Sîbeveyh'e göre ك'in isim olarak geldiği yerler sınırlı olup şiir zaruretiine mahsustur. Ancak Ahfeş başta olmak üzere birçok dilci, söz konusu kâf'ın isim olarak gelmesinin sadece şiir zaruretiine has bir durum olmadığını öne sürmüşlerdir. Onlara göre زيد كالأسد örneğindeki kâf de isim olup مثل anlamındadır. Bu bağlamda Ahfeş'e göre زيد كالأسد örneğinde زيد mübteda, ك onun haberi, الأسد ise muzâfın ileyhtir.²⁶

5.3. كَيْفَ Kelimesi

Arap dilinin önemli dilticilerinden olan Sîbeveyh ve Ahfeş diğer birçok konuda olduğu gibi كَيْفَ edatının zarf veya isim olması hususunda da ihtilafa düşmüşlerdir.²⁷ Nitekim Sîbeveyh'in كَيْفَ edatının zarf olduğu Ahfeş'in ise yalnızca isim olduğu yönünde farklı bilgiler öne sürdükleri görülmektedir. Dolayısıyla كَيْفَ'nin konumu Sîbeveyh'e göre sürekli mansûb iken Ahfeş'e göre ise diğer normal isimler gibi bulunduğu konum itibariyle değişiklik göstermektedir. كَيْفَ'nin takdiri zarf olduğunda فِي أَيِّ حَالٍ أَوْ عَلَى أَيِّ حَالٍ şeklinde. İsim olduğunda ise زيد كَيْفَ gibi örneklerde كَيْفَ جَاءَ زيد ; كَيْفَ أصحیح زيد gibi örneklerde ise زيد أراكبا جاء زيد suretinde takdir edilmektedir.²⁸ İbn Hişâm'ın da belirttiği üzere İbn Mâlik'e (ö. 672/1274) göre كَيْفَ sözcüğü, zaman ve mekâna delalet etmediği için hiç kimse onun zarf olduğuna dair bir görüş ileri sürmemiştir.

23 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 165.

24 Konu ile ilgili detaylı bilgi almak için bkz. Ahmed İbrâhîm Seyyid Ahmed, *Min mesâili'l-hilâfi beyne Sîbeveyh ve'l-Ahfeş* (Kahire: Daru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1988), 254-255.

25 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 232-239.

26 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 238-239; Seyyid Ahmed, *Min mesâili'l-hilâfi beyne Sîbeveyh ve'l-Ahfeş*, 183-184.

27 كَيْفَ kelimesiyle ilgili geniş bilgi için bakınız Hamit Salihoglu, *Ebu'l-Bekâ el-Ukberî'nin İhtilaflı Nahiv Meselelerine Yaklaşımı: Mesâilin Hilâfiyye fi'n-Nahv Adlı Eseri Bağlamında*, Genç Akademisyenler Gözünden Sosyal Bilimler-5, Nida Akademi, İstanbul, 2019, s. 104-105.

28 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 272.

Ancak *عَلَى* ifadesi, genel bir duruma karşı soru olarak kullanıldığında *عَلَى* cümlesiyle tefsir edilerek *câr* ve *mecrûr* tevilindedir. Bilindiği gibi literatürde *câr* ve *mecrûr* öğelerine mecazen zarf terimi kullanılmaktadır.²⁹ İbn Hişâm, İbn Mâlik'in söz konusu iddiasının ilmî açıdan makbul olduğunu zikretmektedir. Böylelikle İbn Hişâm, Ahfeş'in ileri sürdüğü görüşü dolaylı da olsa tercih etmektedir.³⁰

5.4. *عسى* Kelimesi

عسى kelimesi, Arap kelimada *وعساک* ve *وعساه* şeklinde zamirli olarak kullanıldığında dilciler arasında farklı yorumların ve görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Sîbeveyh'e göre *عسى* bu tür bir kullanımda aynen *لعل* gibi ismini nasb, haberini de ref' etmektedir. Nitekim bazen *عسى* fiiline hamledeyerek *لعل*'nin haberinin başına *أن* getirilmektedir. Ahfeş'e göre de nâkıs fiillerin ameli aynen olduğu gibi devam etmektedir. Ancak burada mansûb zamirin merfû' zamir yerine kullanıldığını ifade etmektedir.³¹ İbn Hişâm'ın bu konuda iki nedenden dolayı Ahfeş'in görüşüne itirazda bulunduğu görülmektedir. Birincisi zamirlerin birbirlerinin yerine kullanılması durumunun *ما أنا كأنت* ve *ما أنت كأنا* örneklerinde olduğu gibi yalnızca munfasıl olanlarda meydana gelmesidir. İkincisi ise *فَقُلْتُ عَسَاهَا نَارُ كَأْسٍ* "Umulur ki o ateş (sevgilim olan) Ke's'in ateşidir, dedim" şeklindeki beyitte olduğu gibi kimi zaman haberin merfû' suretinde açık bir şekilde gelmesidir.³² Böylelikle İbn Hişâm, bu konuda Ahfeş'in görüşüne itirazda bulunarak Sîbeveyh'in görüşünü tercih etmektedir. Zira şiirde geçen *نار* kelimesi, *عسى* fiilinin haberi olduğu halde merfû' olarak gelmektedir. Eğer gerçekten de durum Ahfeş'in belirttiği gibi olsaydı haberin mansûb şeklinde gelmesi gerekirdi.

5.5. *ف* Harfi

Bilindiği üzere Arap dilinde *ف* harfi; atıf, sebebiyet, ta'lîl ve şart ile cevâbı birbirine bağlama gibi pek çok amaç bağlamında kullanılmaktadır.³³ Onun zâide olarak gelmesi dilciler arasında ihtilaflı bir konudur. Sîbeveyh'e göre söz konusu harf kesinlikle cümlede fazla olarak gelmemektedir. Ancak Ahfeş'in ileri sürdüğü görüşe göre mübtedanın bütün haber çeşitlerinde zâid gelebildiği görülmektedir. Ahfeş, iddiasını desteklemek adına Araplardan *أخوك فوجد* cümlesini nakletmektedir. Görüldüğü gibi *أخوك* ifadesi, mübteda olmakla birlikte onun haberi olan *فوجد*'nin başında *ف* harfi zâid gelmiştir.³⁴

29 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 272.

30 Seyyid Ahmed, *Min mesâili'l-hilâfi beyne Sibeveyh ve'l-Ahfeş*, 223-224.

31 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 203-204.

32 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 203-204.

33 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 213-226.

34 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 219; Seyyid Ahmed, *Min mesâili'l-hilâfi beyne Sibeveyh ve'l-Ahfeş*, 165-167.

5.6. ﻻ'ın Haberinde Amel Eden Amil

Nahiv ilminde اِن ve kardeşleri, mübteda ve haberin başına gelerek birincisini isim üzere mansûb, ikincisini de haber olarak merfû' kılmaktadır. Cinsi nefyeden ﻻ da اِن gibi amel etmektedir. Sîbeveyh'in ileri sürdüğü görüşe göre رَجُلٌ قَائِمٌ ﻻ örneğinde olduğu gibi ﻻ'ın ismi müfred şeklinde geldiğinde haberinin ref'i daha önce merfû' olduğu amiledir. Yani Sîbeveyh'e göre ﻻ'ın ismi tekil geldiğinde haberde amel eden mübtedanın kendisidir. Ancak Ahfeş ve dilcilerin birçoğuna göre hem isimde hem de haberde ref' amelini yapan ﻻ'ın bizzat kendisidir.³⁵ Zira cinsi nefyeden ﻻ, mübteda ve haberin başına geldiğinde onların hükümlerini iptal etmektedir. Böylelikle de ilgili cümleye yeni bir vizyon hakim olmaktadır.³⁶ İbn Hişâm, Sîbeveyh ve öğrencisi arasında meydana gelen ihtilafları naklederken her ne kadar haklı olan tarafı açık bir şekilde belirtmese de dilcilerin çoğunluğunun Ahfeş'in görüşlerini kabul ettiğini aktarması onun Ahfeş'ten yana tercih yaptığının bir göstergesidir.³⁷

5.7. لولا Kelimesi

İbn Hişâm, Araplardan az da olsa لولاي , لولاك ve لولاه şeklinde bir takım kalıpların duyulduğunu vurgulamaktadır. Yukarıda geçen لولا ve ondan sonra gelen zamirler çerçevesinde meşhur Arap dilbilimcileri arasında bazı ihtilaflar vuku bulmuştur. Sîbeveyh ve dilcilerin pek çoğuna göre kendisinden sonra muttasıl zamir gelen لولا, cer harfi olmakta ve sadece muttasıl zamirleri cer etmektedir. Nitekim cer harflerinden olan الكاف ve حتى harfleri bunun tam tersi olup yalnızca zahir isimlerin başına gelmektedir. Sîbeveyh'in konu hakkında ileri sürdüğü görüşe göre لولا, cer harflerinden olmakla birlikte hiçbir şeye müteallik değildir. Kendisinden sonra gelen zamir de mahallen merfû' olup mübteda olmakta haber ise mahzuftur. Ahfeş, Arapların لولاي , لولاك ve لولاه şeklindeki kullanımlarında yer alan لولا'nın cer harflerinden olmadığını ifade etmiştir. Zira Araplar كاف , يا , ها gibi mecrûr şeklinde gelmesi gereken zamirleri merfû' zamirin yerine kullanmışlardır. Ahfeş, Araplar'ın ما أنا ما أنت ve كَأنت cümlelerinde yukarıda geçen işlemin tam tersini yaptıklarını

35 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 314.

36 Kûfeli dilcilere göre اِن ve onun gibi amel eden ﻻ yalnızca isimde amel etmektedir. Aynı şekilde onlar, hiçbir şekilde söz konusu edatların haberde amel etmediğini söylemektedir. Basralılara göre ise اِن ve ﻻ, isimde şartsız bir şekilde amel etmektedir. Ancak haberde amel edebilmeleri için haberin muzâf veya ona benzeyen bir kelime olması gerekmektedir. Haberin müfred olması durumunda Basralıların çoğunluğuna göre ﻻ, aynı şekilde haberde de amel etmektedir. Ancak Sîbeveyh'e göre haber muzâf veya şibh-i muzâf olduğunda ﻻ edatı kendisinde amel etmemektedir. Bk. Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe ed-Desûkî, *Hâşiyetu Desûkî 'alâ Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'arîb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 2/77.

37 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 314.

ileri sürmektedir. Zira burada merfû' zamirin mecrûr zamir yerine gelmiştir.³⁸ Ahfeş, *عساي وعساک وعساه* konusunda da mansûb zamirin merfû' zamir yerine kullanıldığını belirterek yukarıda geçen ifadesine benzer bir açıklama yapmaktadır. Ancak hem *عسى* hem de *لولا* konusunda İbn Hişâm kendisine itirazda bulunarak zamirlerin birbirlerinin yerine kullanılması durumunun *لا أنت كأننا* ve *ما أنا كأنت* örneklerinde olduğu gibi yalnızca munfasıl zamirlerde gerçekleşebileceğini söylemektedir.³⁹

5.8. *ماذا صنعت* Cümlesinin İ'râbı

İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde Sîbeveyh ile Ahfeş arasında meydana gelen ihtilafların bazılarının da kelimelerin i'râbı hakkında olduğu görülmektedir. Onlar, *ماذا صنعت* cümlesinin i'râbı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Her ikisine göre de cümlenin takdiri *ما الذي صنعته* şeklindedir. Ancak Sîbeveyh'in ileri sürdüğü görüşe göre *ما* mübteda konumundadır. Ahfeş'e göre ise cümlenin başında yer alan istifhâm edatının mübteda değil, mukaddem haberdir.⁴⁰

5.9. Farklı Amillerin Mamullerine Atıf

Bilindiği üzere dilbilimcilere göre *إن زيدا ذأهب وعمرأ جالس* gibi bir tek amilin iki mamulüne atıf caizdir.⁴¹ Zira *ذأهب* ve *زيدا* kelimelerinde amel eden *إن*'dir. Böylelikle *عمرأ* ve *جالس* kelimelerinin her ikisi de *إن*'nin mamullerine atfedilmiştir. Ancak dilciler, *في الدار زيد والحجرة عمرو* örneğinde olduğu gibi iki farklı amilin iki mamulüne atfedilmesi konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Bu örnekte görüldüğü gibi *زيد*'in amili ibtida olmakla birlikte kendisine *عمرو* atfedilmiştir. *الدار* kelimesinde ise amel eden cer harfi olan *في* olup *الحجرة* de kendisine atfedilmiştir. Ahfeş'in öne sürdüğü görüşe göre Arap dili alanında böyle bir işlemin uygulanması hususunda herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.⁴² Ancak Sîbeveyh⁴³ ve söz konusu meselede onu destekleyerek görüşünü esas alan birçok muhakkik dilbilimciye göre bahsi geçen işlem caiz değildir.⁴⁴ Onlara göre *الحجرة* kelimesinin mecrur olması

38 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 361.

39 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 361; Seyyid Ahmed, *Min mesâilî'l-hilâfi beyne Sîbeveyh ve'l-Ahfeş*, 168-170.

40 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 494; Seyyid Ahmed, *Min mesâilî'l-hilâfi beyne Sîbeveyh ve'l-Ahfeş*, 171-172.

41 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 632-635.

42 Aynı şekilde Ahfeş dışında Kisâî (ö. 189/805), Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc (ö. 311/923) da Arap dili alanında söz konusu işlemin uygulanması hususunda herhangi bir sakıncanın olmadığını belirtmektedirler. Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 632; Ahmed Şevkî Abdus-selâm ed-Dayf Şevkî ed-Dayf, *el-Medârisu'n-naħviyye* (b.y.: Dâru'l-Maârif, ts.), 294.

43 İlgili konuda Sîbeveyh ile birlikte hareket edenler şunlardır: Ebû 'Abdillâh Hişâm (ö. 209/824), Muberrred (ö. 285/899) ve İbnu's-Serrâc (ö. 378/988). Bk. Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/408; Şevkî ed-Dayf, *el-Medârisu'n-naħviyye*, 293-294.

44 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 512.

atıf harfiyle değil, mukadder olan cer harfiyledir.⁴⁵ Ahfeş'e göre أَحْسَنُوا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا وَلَا يَزِيدُهُمْ قَتْرًا وَلَا ذِلَّةً أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ كَسَبُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةً وَلَا يَزِيدُهُمْ قَتْرًا وَلَا ذِلَّةً أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ كَسَبُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةً وَلَا يَزِيدُهُمْ قَتْرًا وَلَا ذِلَّةً أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ كَسَبُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةً وَلَا يَزِيدُهُمْ قَتْرًا وَلَا ذِلَّةً أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ *“Güzel davrananlara daha güzel karşılık, bir de fazlası vardır. Onların yüzlerine ne bir toz (kara leke) bulaşır ne de bir horluk (gelir). İşte onlar cennet ehlidirler. Ve onlar orada ebedî kalacaklardır. Kötülük yapanlara gelince, kötülüğün cezası misli iledir.”*⁴⁶ ayetinde de söz konusu atıf yer almaktadır. Zira ikinci الَّذِينَ, birinci الَّذِينَ'ye atfedildiğinden her ikisinin de amili cer harfi olan lâmdır. Ayette geçen جَزَاءِ ise amili ibtida olan الْحُسْنَىٰ üzerine matuftur. Ancak Sîbeveyh ve onun gibi düşünenlere göre yukarıda geçen örnekte olduğu gibi ayette de aynı şekilde cer harfi olan lâm mukadderdir.⁴⁷

5.10. Zamirden Sonra Zahir İsmi Gelmesi Üzerine İhtilafı

Arap dilinde herhangi bir zamirin hem lafzen hem de rütbeten kendisinden sonra gelen bir kelimeye dönmesi, normal olarak caiz değildir. Ancak dilcilere göre yedi yerde yukarıda geçen sakıncalı duruma cevaz verdikleri görülmektedir.⁴⁸ Söz konusu yerlerden biri زيدا صَّرَبْتَهُ örneğinde olduğu üzere kendisini açıklayan ve bedel olarak gelen bir zahir ismin sonrasında geldiği cümledir. Aynı şekilde yukarıda geçen örnek gibi Arapların صَلَّى عَلَيْهِ الرَّؤُوفِ الشكلindeki ifadede de bu durum söz konusudur. Zira cümlede geçen الرَّؤُوفِ ve الرَّحِيمِ kelimeleri, عَلَيْهِ sözcüğünde yer alan mecrûr zamirden bedeldir. İbn Hişâm, İbn 'Uşfur'dan (ö. 669/1271) alıntı yaparak böyle bir durumda zamirin muahhar bir kelimeye dönmesinde Ahfeş'in herhangi bir sakınca görmediğini aktarmaktadır. İbn Keysân (ö. 299/912) da bütün dilcilerin ittifakıyla ilgili hususta herhangi bir sakınca olmadığını belirterek bu görüşe katılmıştır. Buna karşın Sîbeveyh'in söz konusu örnekleri doğru bulmadığını açık bir şekilde belirtmektedir.⁴⁹

5.11. Bazı Lâzım Fiillerin Müteaddî Kılınması

Sarf literatüründe fiillerin mefûlün bih alma durumu çerçevesinde müteaddî ve lâzım olmak üzere toplamda iki ana kısma ayrıldığı bilinmekte-

45 Konu hakkında diğer dilcilerin görüşlerine ulaşmak için bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 632-633; Uşmûnî, *Şerhu'l-Uşmûnî 'alâ Elfıyyeti İbn Mâlik*, 2/407; Zeynuddîn Hâlid b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ezherî, *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/665; Celaluddîn b. 'Abdirrahmân b. Ebî Bekir es-Suyûtî, *Hemu'l-hevâmî' fî şerhi Cem'i'l-cevâmî'*, thk. 'Abdulhamîd Hendâvî (Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikıyye, ts.), 3/222-223; Şevkî ed-Dayf, *el-Medârisu'n-naħviyye*, 293-294.

46 Yûnus10/26-27.

47 Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 512; Desûkî, *Hâşiyetu Desûkî 'alâ Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 2/418; Seyyid Ahmed, *Min mesâilî'l-hilâfî beyne Sîbeveyh ve'l-Ahfeş*, 238-239.

48 İlgili yerlere müracaat etmek için bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 635-639.

49 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 639.

dir.⁵⁰ Arap dilinde mefûlün bih alabilen fiiller müteaddî, almayanlar ise lâzım şeklinde adlandırılmaktadır. Lâzım olan bir fiil, birtakım şartlar sağlandığı takdirde müteaddî fiiller kategorisinde değerlendirilmektedir. Söz konusu yöntemlerden biri lâzım fiilin başına hemze ekleyerek if'âl babına getirilmesidir. Örneğin نبت fiili, lâzım iken söz konusu hemzenin ilavesiyle وَاللَّهُ أَنْتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا “Allah, sizi de yerden ot (bitirir) gibi bitirmiştir. Sonra sizi yine oraya döndürecek ve sizi yeniden çıkaracaktır”⁵¹ ayetinde de görüldüğü üzere müteaddî kılınmıştır. İbn Hişâm, hemzenin ilavesiyle bir mefûle müteaddî olan fiilin ikincisini de alabileceğini ifade etmektedir. Ancak iki mefûle müteaddî olan fiillerin hemzeyle birlikte üçüncü mefûle müteaddî olmasının yalnızca رأى ve علم’de mümkün olabileceğini zikretmektedir. İbn Hişâm, Ahfeş’in mezhebine göre ظن, حسب ve زعم olan kalbî fiillerin de رأى ve علم gibi olduğunu beyân etmektedir. İbn Hişâm, hemze ile herhangi bir fiilin müteaddî kılınmasında kıyâsî olup olmadığı hususunun da dilciler arasında ihtilafı olduğunu belirtmektedir. O, doğru olan görüşe göre lâzım olan fiillerde kıyâsî, diğerlerinde ise semâ’î olduğunu vurguladıktan sonra Sîbeveyh’in de mezhebinin bu yönde olduğunu ileri sürmektedir.⁵² Yukarıda verilen açıklamalardan da anlaşılacağı üzere diğer birçok meselede olduğu gibi bu konuda da Sîbeveyh ile Ahfeş arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Zira Sîbeveyh’e göre fiillerin hemzeyle müteaddî yapılmasının kıyâsî olması, lâzım fiillere has bir durumdur. Ona göre kalan diğer fiillerin tümünün ilgili harfle müteaddîliği semâ’îdir. Ancak Ahfeş, açık bir şekilde ظن حسب ve زعم gibi ef’âlul-kulûbe ait fiillerin de رأى ve علم’ye kıyâs etmektedir. Bu konuda İbn Hişâm’ın Sîbeveyh’in düşüncesini daha doğru bulduğu için görüşünü tercih ettiği fark edilmektedir.

5.12. ما أحسن زيدا Cümlesinin İ’râbı

Arap dilinde yer alan ما أفعله ve ما أفعله به şeklindeki kıyâsî olan taaccub sıgaları, günlük konuşma dilinde ani durumlar karşısında yaşanan şaşkınlığı ifade etmek amacıyla sıklıkla kullanılmaktadır.⁵³ Yukarıda geçen söz konusu cümlelerden ما أفعله kalıbının i’râbı hususunda dilcilerin ihtilafı bulunmaktadır. Arap dilinde hüccet olan Sîbeveyh’e göre ما أحسن زيدا terkiibinin başında yer alan ما “herhangi bir şey” anlamını ifade eden ve kendisine sıfat gelmeyen nekire-i tamme olup mübtedadır. Bu görüşe göre ondan sonra gelen cümlelerin de onun haberi konumunda olması gerekmektedir. Yukarıda

50 Bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 678-681; Mahsum Taş, *Muntecebuddîn el-Hemedânî ve el-Ferîd fi İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd* (Ankara: Sonçağ, 2020), 132-133.

51 Nûh 71/17-18.

52 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 678.

53 Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî İbn Serrâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, thk. 'Abdulhuseyin el-Fetlî, (Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, ts), 1/98-105.

değindiğimiz birçok konuda olduğu gibi burada da Ahfeş, Sîbeveyh'ten ayrılarak ortaya farklı bir görüş atmakta ve kendisine muhalefet etmektedir. O, cümlenin başında yer alan ما'nın mevsûfe veya mevsûle olduğunu iddia etmektedir. Böylelikle ما, mevsûfe olduğunda kendisinden sonra gelen cümlelerin sıfat, mevsûle olduğu takdirde ise sıra olması gerekmektedir. Ahfeş'e göre mübtedanın haberi cümlede hazfedilmiştir.⁵⁴ Kelâmın takdiri ما, mevsûfe olduğunda زيداً حسن عظيم شيعى; mevsûle olduğunda ise الذي حسن زيداً شيعى عظيم şeklinde.⁵⁵ İbn Hişâm, Ahfeş'in böyle bir görüşü benimsemesinin temel sebebini şu veciz ifadeyle açıklamaktadır: Ahfeş, nekire-i tamme olan ما, çok fazla yaygın olmadığından ya da varlığını kabul etmediğinden haberin hazfi ise Arap keliminde çok fazla yaygın olduğundan böyle bir yola başvurmuştur.⁵⁶ İbn Hişâm'ın bir takım dilcilerin taaccübün sebebini gizli olması dolayısıyla ما أحسن زيداً 'da yer alan ما'nın nekire-i tamme olmasının mevsûfe veya mevsûle olmasından daha evla olacağından Sîbeveyh'in görüşünü tercih ettiğini ifade ettiği görülmektedir.⁵⁷

5.13. Te'kîd Edilen Kelimenin Hazfı

İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde bir öğenin cümlede hazfedilebilmesi için bazı şartlara bağlı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁸ Ona göre şartlardan biri hazfedilen sözcüğün te'kîd edilen bir kelime olmamasıdır. Bununla birlikte İbn Hişâm, mezkûr şartı ilk söyleyen kişinin Ebu'l-Hasan Ahfeş olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı Ahfeş'e göre زيد الذي رأيت cümlesinde hazfedilen zamirin manevî te'kidin bir öğesi olan نفسه sözcüğüyle te'kid edilmesi caiz değildir. Zira ona göre te'kid edilen kelimenin mutlaka cümlede zikredilmiş olması gerekmektedir. İbn Hişâm, Ahfeş'in gerekçesini şu sözlerle açıklamaktadır: Nitekim te'kid yapan kişi cümleyi uzatmayı amaçlamakta, hazfeden kişi ise kısaltmayı istemektedir. Bu iki durumun ise birbiriyle çeliştiği açıktır.⁵⁹

İbn Hişâm, bu konuda Ebû Alî el-Fârisî'nin (ö. 377/987) de Ahfeş'in görüşüne katılarak Zeccâc'ın (ö. 311/923) Tâhâ sûresinde yer alan إِنَّ هَذَا لَسَاحِرَانِ "Bu ikisi muhakkak sihirbazdırlar"⁶⁰ ayetinin takdirinin إِنَّ هَذَا لَهَا سَاحِرَانِ

54 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 785.

55 Desûkî, *Hâşiyetu Desûkî 'alâ Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 3/343.

56 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 785.

57 Söz konusu görüşler hakkında tafsilatlı bilgi almak için bk. Murâdî, *Tevdîhu'l-meķāsîd ve'l-mesâlik bi Şerhi Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/886; Ebû'l-'İrfân Muhammed b. 'Alî es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûnî li Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3/24.

58 Konu ile ilgili detaylı bilgi almak için bk. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 786-797; Seyyid Ahmed, *Min mesâilil-hilâfî beyne Sîbeveyh ve'l-Ahfeş*, 212-213.

59 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 793.

60 Tâhâ 20/63.

şeklinde olduğu yönündeki görüşünü kabul etmediğini beyân etmektedir. Fârisî, aynen Ahfeş'in dediği gibi هُمَا'nın hazfı ile lâm ile te'kid yapmasının caiz olmadığını açık bir şekilde zikretmektedir. Fârisî dışında İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve İbn Mâlik (ö. 672/1274) gibi önemli bazı dilcilerin de Ahfeş'in görüşünü benimsediği bilinmektedir.⁶¹ Ancak Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (ö. 175/791) ve Sîbeveyh'in genel kanaatine göre te'kid edilen ögenin hazfedilmesinde herhangi bir sakınca söz konusu değildir. Zira Sîbeveyh, hocası olan Halîl'e أَنفُسَهُمَا أَخُوهُ وَأَتَانِي بَرِيدٌ وَمَرَّتْ بَرِيدٌ وَأَتَانِي أَخُوهُ أَنفُسَهُمَا kelimesinin i'râbını sorduğunda şöyle bir cevap almıştır: هُمَا صَاحِبَايَ أَنفُسَهُمَا kelimesi; هُمَا zamirini tekid edebildiği gibi, أَعْنِيَهُمَا fiili takdir edildiğinde meful üzerine mansûb şeklinde de okunabilmektedir. Yukarıda verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere hem Sîbeveyh hem de Halîl'e göre te'kidi yapılmış bir kelimenin hazfedilmesinde herhangi bir problem yoktur. İbn Hişâm, kimi dilcilerin Araplardan nakledilen وَإِنَّ مَالًا وَلِدًا şeklindeki sözden ötürü Sîbeveyh ve Halîl'in görüşlerine katıldığını ileri sürmektedir. Onlara göre söz konusu cümlede haber إِنَّ ile te'kid edildiği halde hazfedilmiştir. Ancak İbn Hişâm, onların ilgili görüşünü tenkit ederek te'kid edilen haberin kendisi değil de isme olan nisbeti olduğunu ifade etmektedir.⁶² İbn Hişâm'ın yalnızca bu tenkidinden hareketle onun Sîbeveyh'in değil de Ahfeş'in görüşünü tercih ettiği söylenebilmektedir.

5.14. Bazı Kelimelerin Hazfı

İbn Hişâm, kimi zaman herhangi bir cümlede muzâf-muzâfın ileyh, sıfat-mevsûf ve câr ile mecrûrun hazfedilebileceğini belirtmektedir. Muzâf ve muzâfun ileyh'in hazfedilmesine örnek olarak da كَالَّذِي يُغَشِّي عَلَيْهِ "Üzerine ölüm baygınlığı çökmüş gibi"⁶³ ayetini aktarmakta ve ayetin takdirinin كدوران عين şeklinde olduğunu zikretmektedir. Sıfat ve mevsûfun hazfedilmesine örnek olarak da İmrûülkays b. Hucr'a (ö. 540?) ait olan şu şiirle istişhâd etmektedir:

إِذَا قَامَتَا تَضَوَّعَ الْمِسْكَ مِنْهُمَا ... نَسِيمَ الصَّبَا جَاءَتْ بَرِيَا الْقَرْنُفُلِ

"Onlar (Ummulhuveyris ve Ummurribab) kalktıklarında Saba rüzgârı etrafa karanfil kokusu yaydığı gibi onlardan misk kokusu yayılıyor". Yukarıda geçen şiirde sıfat ve mevsûf olan الصَّبَا نَسِيمِ تَضَوَّعَ مِثْلِ تَضَوَّعِ مِثْلِ تَضَوَّعِ ögeleri hazfedilmiştir. İbn Hişâm, câr ve mecrûrun hazfine dair el-Bakara sûresinde yer alan وَأَنْتُمْ وَأَنْتُمْ وَأَنْتُمْ "Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası

61 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 793.

62 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 794; Seyyid Ahmed, *Min mesâili'l-hilâfi beyne Sîbeveyh ve'l-Ahfeş*, 203.

63 el-Ahzâb 33/19.

için herhangi bir ödemede bulunamaz"⁶⁴ ayetini şâhid olarak getirmektedir. Zira ayette yer alan لَا تَجْزِي فِيهِ لَأُ'nin takdiri لَا تَجْزِي فِيهِ şeklindedir.⁶⁵ Buraya kadar İbn Hişâm'ın aktardığı bilgilerde dilbilimciler arasında hiçbir ihtilaf söz konusu değildir. Dilcilerin ihtilaf ettikleri temel nokta hazfedilen öğelerin hep birlikte mi yoksa aşamalı olarak mı hazfedildiğidir. Sîbeveyh'in benimsediği görüşe göre yukarıda yer alan ayette de görüldüğü gibi câr ve mecrûr olan فِيهِ birlikte hazfedilmektedir. Ancak Ahfeş, Sîbeveyh'in ilgili görüşüne katılmayarak farklı bir yola başvurmuştur. O, لَا تَجْزِي فِيهِ'den önce cer harfi olan fâ'nın hazfedildiğini daha sonra mecruru olan ة zamiri fiile bitiştirilerek لَا تَجْزِيه şekline geldiğini ifade etmektedir. Böylece kalan zamir, mecrûrdan mansûba dönüştürüldükten sonra kendisi de hazfedilmiştir. Söz konusu ayette Ahfeş'e göre üç işlem yapıldıktan sonra câr ve mecrûr cümleden atılmıştır. Sîbeveyh'e göre ise cümleden hazfi tek bir işlemle sağlanmışır.⁶⁶ İbn Hişâm, İbnü's-Şecerî'nin de Ahfeş'in ileri sürdüğü görüşünün aynısını Kisâf'den (ö. 189/805) aktardıktan sonra onu tercih ettiğini belirtmektedir. İbn Hişâm'ın da konunun başında bir takım bilgiler verdikten sonra فَلَا يَقْدِرُ أَنْ ذَلِكَ حَذْفُ دَعْمَةٍ "Buñlar, bir anda değil de aşamalı olarak hazfedildiği takdir edilmelidir" şeklinde bir açıklama yaparak Ahfeş'in tercih ettiği görüşü benimsediği fark edilmektedir.⁶⁷

5.15. Hâlin Amili

İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* adlı eserinin altıncı babında i'râb ile ilgilenenler arasında meşhur olmakla birlikte doğru olmayan söylemlerden bahsetmektedir. Onlardan bir tanesi قَوْلُهُمْ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْعَامِلُ فِي الْحَالِ هُوَ الْعَامِلُ فِي صَاحِبِهَا "Mu'riblerin hâlda amel edenin aynı şekilde sâhibu'l-hâlda da amel etmesinin gerektiği" söylemleridir. İbn Hişâm, mezkûr kaidenin mu'riblerin eserlerinde meşhur olduğu ancak Sîbeveyh'in mezhebine göre böyle bir durumun gerekli olmadığını ifade etmektedir. Söz konusu görüşü pekiştirmek adına da öncelikle أَعْجَبَنِي وَجْهٌ لِمِيَّةٍ مُوَحِّشًا زَيْدٌ مُتَّبِعًا "Zeyd'in güler yüzlü hali hoşuma gitti" örneğini daha sonra مَوْحِشًا لِمِيَّةٍ مُوَحِّشًا ... يَلُوحُ كَأَنَّهُ جَلَّلٌ "Meyye'nin metruk bir harabesi vardır. Kılıçların göz kapaklarını kaplayan oyulmuş bir mastar gibi gözükmektedir" şiirini aktarmaktadır. Zira yukarıda geçen örnekte sâhibu'l-hâl vazifesini gören زَيْد'in amili muzâf iken hâl olan مُتَّبِعًا öğesinin amili ise fiildir. Aynı şekilde beyitte yer alan ve sâhibu'l-hâl konumunda bulunan جَلَّلٌ kelimesi mübteda olduğundan amili ibtidadır. Hâl olan مَوْحِشًا'de amel eden ise zarfın mütealliki olan ve cümlede hazfedilen كَائِنٌ kelimesidir. Böylece şiirin takdiri كَائِنٌ لِمِيَّةٍ مُوَحِّشًا şeklindedir. Ancak Ahfeş ve Kûfe dil mektebine bağlı dilcilere göre şiirde geçen جَلَّلٌ sözcüğü câr ve

64 el-Bakara 2/48.

65 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 803-804.

66 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 803-804.

67 İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*, 803.

mecrûr olan لَمِيَّة'in failidir.⁶⁸ Zira ilgili dilcilerin benimsediği görüşe göre zarf veya câr ve mecrûrun amel edilebilmesinde mübteda ve sıfat gibi herhangi bir şeye itimat edilmesi gerekli değildir. Sîbeveyh ve Basralı dilcilere göre ise ilgili öğelerin amel edebilmesi için mutlaka zikredilen şeylerden birine bağlı olması gerekmektedir. Yukarıda verilen açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Ahfeş ve Kûfelilere göre hem hâl hem de zu'l-hâlin amili her zaman aynı iken Sîbeveyh ve Basralılara göre farklı olabilmektedir.

SONUÇ

İbn Hişâm'ın nahiv ilmine dair yazdığı *el-İ'râb 'an kavâ'id-i'l-î'râb* adlı eseri, konuları kendine özgü yöntemiyle ele aldığından âlimler tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Eser, cümle, cümle çeşitleri, zarf, câr-mecrûr, bir takım edâtlar ve mu'riblerce yanlış adlandırılan nahiv ilminin önemli bazı ıstılahlarını ihtiva etmektedir. İbn Hişâm, henüz hayattayken eserinin büyük bir üne kavuşması kendisini etkilediğinden söz konusu eserinden ilham alarak *Muğni'l-lebîb* adında bir eser kaleme almıştır. İlgili eser yazıldığı andan itibaren şerh ve haşiye gibi çalışmalara konu olmuştur. Eserde tekrarlara sıkça yer verilmesi, dil mektepleri arasında meydana gelen î'râb dışındaki ihtilafların aktarılması ve mübtedâ, haber, fail, nâibu'l-fail, câr ve mecrûr gibi terimlerin î'râbının açıklanması eserin geniş bir hacme sahip olmasına sebebiyet vermiştir.

İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb*'te dil alanında yetkin birçok dilbilimcinin yanı sıra Sîbeveyh ve öğrencisi Ebu'l-Hasan Ahfeş arasında da meydana gelen ihtilafları konu edinmektedir. İbn Hişâm, *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde ilgili dilciler arasında vuku bulan ihtilafları aktarırken كَيْفَ sözcüğünün zarf veya isim olması, te'kîd edilen öğenin hazfı ve bazı kelimelerin hazfı ile ilgili konularda Ahfeş'in görüşünü tercih etmektedir. Ef'âl-i mukârebeden عسى ve لولا'nın zamirli olarak kullanılması ve bazı lâzım fiillerin müteaddî kılınması gibi konularda Sîbeveyh'ten yana tercih yapmaktadır. Ancak حاشا kelimesinin fiil ve harf olması, ك'in isim ve harf olması, ف'nın zâide olarak kullanılması, tekil şeklinde gelen ل'nın isminde amel eden amil, ماذا صنعت ve ما أحسن زيدا cümlelerinin î'râbı, iki farklı amilin iki mamulüne atfedilmesi, zamirden sonra zahir ismin gelmesi ve hâlin amili gibi konularda ise herhangi bir değerlendirme yapmayarak görüşünü bildirmemektedir. İbn Hişâm'ın *Muğni'l-lebîb* adlı eserinde bazı konularda herhangi bir tercihte bulunmadığı görülse de yapmış olduğu genel analizlerden ve çalışma kapsamında öne sürdüğü bilgilerden bazen Ahfeş'in bazen ise Sîbeveyh'in görüşlerini daha doğru bulduğu çıkarımında bulunulabilir.

68 Desûkî, *Hâşiyetu Desûkî 'alâ Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, 3/474.

Kaynakça

- Akçay, Halil. *Arap Dili Gramerinin Küllî Kaideleri*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.
- Bermekî, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr. *Ve-feyâtu'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1990.
- Berde'î, Sa'dullâh. *Hadâiku'd-dekâik*. İstanbul: Salah Bilici, 1984.
- Ebu'l-Me'alî, Şemsuddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân. *Divânu'l-İslâm*. thk. Seyyid Kisrevî Hasan. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1411/1990.
- Esterâbâdî, Necmu'l-Eimme Radiyyuddîn Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu'r-Rađî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1395/2015.
- Ezherî, Zeynuddîn Hâlid b. 'Abdillâh b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Şerhu't-Taşrih 'ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Macduddîn Muhammed b. Yâ'kûb b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Bulğa fi terâcimi e'immeti'n-nahv ve'l-luga*. Dımaşk: Dâru's-Sa'diddîn, 1421/2000.
- Dâvûdî, Muhammed b. 'Alî b. Ahmed Şemsuddîn. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Desûkî, Şemsuddîn Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. 'Arafe. *Hâşiyetu Desûkî 'alâ Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1434/2012.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû 'Abdillâh Yakût b. 'Abdillâh. *İrşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1993.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek, Muhammed 'Alî Hamdullâh. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 6. Basım, 1985.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. 'Abdulhuseyin el-Fetlî. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- İbnu'l-Kiftî, Ebu'l-Hasan 'Alî b. Yûsuf. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḥât*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1424.
- Kâtib Çelebî, Hâcî Halife Mustafâ b. 'Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. 2 Cilt. Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941.
- Molla Câmî, Ebu'l-Berekât Nûruddîn. *el-Fevâidu'd-Diyâiyye*. 2 Cilt. Diyarbakır: Seyda Kitabevi, 4. Basım, 2016.
- Murâdî, Ebû Muhammed Bedruddîn Hasan b. Kâsim. *Tevdîhu'l-meḳâsid ve'l-mesâlik bi Şerhi Elfıyyeti İbn Mâlik*. thk. 'Abdurrahmân 'Alî Suleymân. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1428/2001.
- Sabbân, Ebû'l-'İrfân Muhammed b. 'Alî. *Hâşiyetü's-Şabbân 'alâ Şerhi'l-Eşmûni li Elfıyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1997.
- Safedî, Salâhuddîn Hâfil b. Aybek b. 'Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavût, MustafaTurkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Salihoğlu, Hamit, *Abdulkerîm el-Muderris ve Mevâhibu'r-Rahmân Adlı Eserinin Nahiv Açısından İncelenmesi*, Seydâ Yayınları, Diyarbakır, 2018.
- *Ebu'l-Bekâ el-Ukberî'nin İhtilaflı Nahiv Meselelerine Yaklaşımı: Mesâilin Hilâfiyye fi'n-Nahv Adlı Eseri Bağlamında*, Genç Akademisyenler Gözünden Sosyal Bilimler-5, Nida Akademi, İstanbul, 2019.

- Seyyid Ahmed, Ahmed İbrâhîm. *Min mesâili'l-hilâfi beyne Sîbeveyh ve'l-Ahfeş*. Kahire: Daru't-Tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1988.
- Suyûtî, Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabağâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuḥât*. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- Suyûtî, Celaluddîn b. 'Abdirrahmân b. Ebî Bekir. *Hemu'l-hevâmi' fî şerhi Cem'i'l-cevâmi'*. thk. 'Abdulhamîd Hendâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu't-Tevfikiyye, ts.
- Şevkî ed-Dayf, Ahmed Şevkî Abdusselâm ed-Dayf. *el-Medârisu'n-naḥviyye*. b.y.: Dâru'l-Maârif, ts.
- Taş, Mahsum, *Muntecebuddîn el-Hemedânî ve el-Ferîd fî İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Ankara: Sonçağ, 2020.
- Uşmûnî, Ebu'l-Hasan Nûruddîn 'Alî b. Muhammed b. 'îsâ. *Şerḥu'l-Uşmûnî 'alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm ḳâmûsu terâcîm li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-musteşriḳîn*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

KLASİK TÜRK MÜZİĞİNDE DOĞAÇLAMA*

Ahmet ERDOĞDULAR**

Ubeydullah SEZİKLi***

Öz

Doğaçlama formu görsel, işitsel sanatların en önemli unsurlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürlerin hemen hemen hepsinde doğaçlama formuna rastlıyoruz. Doğaçlama formu değişik şekillerde her ne kadar Avrupa müziklerinde 19. yüzyıla kadar görülmüş olsa da Avrupa dışındaki müziklerde halen geçmişteki önemini korumaktadır. 20. yüzyıldan sonra Avrupa müziği modeli yeni nota sistemine geçilmesiyle, eski önemini yitirmiş olmasına rağmen meşk sistemi müziği öğrenmenin halen temel unsurudur. Türk müziğinde, 20. yüzyıldan sonra sözlü doğaçlama için gazel terimi kullanılmaya başlamıştır. Makalemizde, Türk Müziği'nin ana makamlarından biri olan uşşak makamında Tanbûri Cemil Bey, Hâfız Sami, Hâfız Kemal ve Münir Nurettin Selçuk tarafından icrâ edilmiş gazeller üzerinde makamsal ve güfte kullanımı analiz edilerek, müzik eğitiminde meşk sisteminin öğrenme ve geleneği yaşatmadaki önemi sorgulanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Doğaçlama, meşk, gazel, taksim, icrâ

Improvisation in Classical Turkish Music

Abstract

Improvisation emerges as one of the most important elements of visual and auditory arts. We encounter the improvisation form in almost all cultures. The improvisation form existed in European music until the 19th century, but it still maintains its importance in non-European music. The transition to European notation, education and theorizing on music was adopted in Ottoman Turkish music, the meşk system is still the only way of learning Turkish music. Turn of the 20th century, the term gazel, meaning vocal improvisation, began to be used in Turkish music. In this article, we analyze the use of makam and lyrics in gazels

* Bu çalışma, Doç. Dr. Ubeydullah Sezikli'nin danışmanlığında 2022 yılında sunduğumuz Müzikte Doğaçlama Kültürü başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Improvisation in Music" supervised by Assistant Professor Ubeydullah Sezikli (Phd dissertation İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, İstanbul, 2022).

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-9138-0333; e-mail: ahmeterdogdular@gmail.com

*** Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-7312-6737; e-mail: ubeydullah.sezikli@istanbul.edu.tr

performed by Tanburi Cemil Bey, Hâfız Sâmi, Hâfız Kemâl and Münir Nürettin Selçuk in the uşşak makam, one of the foundational, yet most difficult makams of Turkish music. We will also discuss about the importance of the meşk system in learning and keeping the tradition alive in music education.

Keywords: Improvisation, meshk, vocal improvisation, instrumental improvisation, performance

Makalenin Dergiye Ulaştığı Tarih: 21.05.2022; Hakem ve Yayın Kurulu Değerlendirmesinden Geçen Makalenin Yayına Kabul Edildiği Tarih: 13.06.2022

Giriş

Makam kavramı, dünyanın büyük bir bölümünün klasik müziğinde benzersiz bir doğaçlama sürecini temsil eder. Türkçe’de kullanılan makam kelimesi; İran’da destgah, Özbekistan’da şaş makam, Azerbaycan’da mugam ve Araplarda da makam olarak isimlendirilmiştir.

Doğaçlama, müzisyenin duygu, düşünce ve yaşanan zaman şartları ve kültür koşullarını günümüze aktarış biçimidir.¹ Yapılan her doğaçlamanın ruhsal ve manevi olarak çeşitli algı seviyeleri vardır. Bu duygu yüklü doğaçlamalar ya da besteler dinleyenleri düşünmeye sevk ederler. Tanbûrî Necdet Yaşar’ın bir konuşmamızda bahsettiği: Müzik dört algı organımızı uyarır. Önce göze hitap eder, ardından kulağa, kulaktan algılanan duygular beynimize giderek düşünmeye sevk eder son olarak da kalbe giderek tüm azalarımızda hissetmemize yardımcı olur. Bu aslında kültürel bir paylaşımdır ve bundan etkilenenler yeni besteler, şiirler ve doğaçlamalar üretirler. Duygu yüklü sanatlar diğer sanatkârlara bir heyecan kaynağı olmuştur. Bu yüzdendir ki sanatın, mimarinin üst düzeyde olduğu yerlerde müziğin de en üst noktaya ulaştığını görürüz. Sanat güzeli taklit etmek değil o güzelden etkilenip yeni güzellikler ortaya koymaktır. Bu da ancak güzeli tanımak ve anlamakla başlar.

Taksim kavramı, kelime anlamı olarak parçalara ayırma, (matematik) bölme gibi manalarda kullanıldığı gibi, Osmanlı-Türk müziğinde enstrümanla ya da sesle yapılan ve melodilerin o anda üretildiği doğaçlama formunun ismi olarak da yer almıştır.² Sesle yapılan taksimlere 19. yüzyıl sonunda gazel adı verilmeye başlamıştır.

- 1 Jose Luiz Martinez, *Improvisation in Hindustani music: A musical semiotics perspective* (PDF: Indian Musicological Society. Journal of the Indian Musicological Society, 2007), 78-88.
- 2 Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (Ankara: Aydın Kitabevi, 2011), 1198.

Taksim, yani o anda icrâcısı tarafından üretilen melodiler, dünya tarihinde uzun bir geçmişe sahiptir. Bunun içinde Avrupa klasik müziği, caz, popüler müzik, yerel müzikler ve makamsal müzikler yer alır.³ Fakat 19 ve 20. yüzyıllarda doğaçlama, Avrupa müziklerinde reddedilmiştir.⁴ Doğaçlama ustası ve bestekar Johann Nepomuk Hummel (1778-1837) genel olarak doğaçlamayı bir eğlence ve pratik yetenek meselesi olarak görmemeyi, aslında müzisyenin sanatındaki ilham ve anlam meselesi olarak değerlendirilmesini herkese tavsiye etmiştir.⁵ Hummel, 1828'de bu konunun acil olduğunu belirtmiş ve uyarıda bulunmuştur. Bir kişi ilhamla fakat aynı zamanda yazılı bir notayla çalarsa, sık sık uygulanan serbestliğe dalmaktan çok daha az yararlanacak, genişleyecek ve beslenecektir. Bu doğaçlamayı yapan kadın ya da erkek sanatçılar sadece orta derecede başarılı olsalar bile, belirli yönergelerin ve yönlerin tam farkındalığıyla uygulanan belli teorik kurallar dahilinde, serbest olarak kendi özgür melodileriyle olduğu kadar başarılı olamazlar.⁶

Bu formun çeşitli şekillerde neredeyse tüm müziklerde görülmüş olduğu araştırmalarda çıkmıştır. Müzikoloji tarihindeki araştırmalarda doğaçlama yani icrâ anında yaratılan müzik, çok küçük bir yer oluşturmuştur.⁷ Müzikologlar müziğin icrâ kısmından çok beste kısmının analizi ile daha çok ilgilenmişlerdir. Bestelenmiş eserler üzerinde tarihsel bulgular araştırılmış, melodi kurumundaki matematiksel işlevler incelenmiş fakat bir bestenin ortaya çıkışında yaratıcılığın önemi pek vurgulanmamıştır. Doğaçlama formunun yaygınlığı, yorumcu ve bestekârın eserine katkıları göz önünde tutulduğunda yapılan araştırmaların yetersizliği daha da ortaya çıkmış olur. Doğaçlama konusunda yapılmış ilk ciddi araştırma Ernst Ferand'ın 1938 yılında çıkardığı "Die Improvisation in der Musik" isimli kitapdır denilebilir.⁸ Bu çalışma büyük oranda Avrupa müziği doğaçlaması hakkındadır. Diğer taraftan Osmanlı müziğinde de taksimlerin makamsal analizlerinin dışına çıkmış pek çalışma yoktur. Doğaçlamanın bestelere katkısı, yaratıcılığı artırdığı gerçeği incelenmemiştir. Oysa ki bu yaratıcılığın önemini hem bestelerdeki farklılıktan hem de 20. yüzyıl başında kaydedilmiş icrâlarda görmekteyiz. Prof. Dr. Alaeddin Yavaşca'nın bu husula ilgili 2003 yılında yüksek lisans dersinde tarafıma aktardığı bir değerlendirme şöyledir: "Yaşadığı dönemde iyi bir gazelhan ve bestekâr olan Zeki Arif Ataergin'in bestelerinden ritmi çıkarttığımızda karşımıza gazel formu çıkar."

Tüm bunların ışığında meşk yoluyla öğrenimin önemi ortaya çıkmaktadır. Yüzyıllarca meşk yoluyla aktarılagelen eserler Avrupa sistemine geçilmeye başlanması ile yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır. Bu da beraberinde var

- 3 Aaron L. Berkowitz, *The Improvising Mind: Cognition and Creativity in the Musical Moment*, (New York: Oxford University Press, 2010), 3.
- 4 Robin Moore, "The Decline of Improvisation in Western Art Music: An Interpretation of Change", *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*, (1992), 23/1, 61-84.
- 5 Valerie Woodring Goertzen, *By Way of Introduction: Preluding by 18th- and 19th-Century Pianists*, (Journal of Musicology, 1996) 14 (3), 305.
- 6 Goertzen, *By Way of Introduction*, 305.
- 7 Bruno Nettl, *In the Course of Performce*, (London: The University of Chicago Press, 1998), 1.
- 8 Nettl, *In the Course of Performce*, 1.

olan bazı formların unutulması, eser icralarının tek düze hale gelmesi gibi sorunlar ortaya çıkarmıştır.

Makalemizde meşk sisteminin yok olması ile, makamlardaki seyir ve perde sisteminde ortaya çıkan sorunlar araştırılmıştır. Bu konudaki araştırmamızda meşk usulü ile yetişmiş son temsilciler olan Hâfız Kemâl, Hâfız Sâmi, Hâfız Osman, Tanburi Cemil Bey ve Münir Nurettin Selçuk gibi icrâcılarının doğaçlamalarındaki yöntemleri analiz edilmiştir.

Doğaçlama

Osmanlı-Türk müziğinde doğaçlamalar enstrümantal ve sözlü olmak üzere iki şekilde görülmektedir. Türk müziğinde enstrüman ile yapılan doğaçlamaya taksim, sözlü yapılan doğaçlamaya da 20. yüzyıl başlarından beri gazel adı verilmektedir. Türk halk müziğinde doğaçlama formu yörelere göre farklılıklar gösterir. Doğaçlama, sözlü müzikte büyük çoğunlukla dini formlarda kullanıldığı gibi, dini olmayan formlarda da uygulanmıştır. İstanbul, Osmanlı'nın fethinden günümüze bir sanat merkezi olmuştur. İstanbul, sanatçıların ve müzisyenlerin ziyaret ettikleri kozmopolit bir şehir idi. Osmanlı sarayı, sanata ve sanatçıya çok büyük önem vermiş ve sanatın gelişip yayılması için çalışmalar yapmıştır. Bu yüzden de sanat çevreleri sarayın olduğu İstanbul'da toplanmıştır. Osmanlı dinî törenlerinde makamsal doğaçlamalar kullanıldığı gibi, bu kültürü paylaşmış gayrimüslimler de aynı makamsal yapıları kendi dinî ayinleri içindeki doğaçlamalarında kullanmışlardır. Bu Osmanlı tebaaları, dinleri ayrı da olsa kültürel pek çok benzerliğe sahiptirler.⁹ Doğaçlama, müzisyenin duygu, düşünce ve yaşanan zaman şartları ve kültür koşullarını günümüze aktarış biçimidir.¹⁰ Makam yapısına sahip tüm müziklerde doğaçlama görülür. Doğaçlama, bestelenmiş bir eser besteyi süslemek için kullanılan süslemeler dizini değildir. Makam müziklerinde, enstrümantal ve sözlü doğaçlamalar bulunur. Müzisyenin, makam ve makamın işleyişi olan teoriyi çok iyi bilmesi, onun doğaçlama yapabilmesini sağlar. Bununla beraber doğaçlama yapabilmek, enstrümanına veya sesine hâkimiyet gerektirir. Doğaçlama, müzisyenin akademik imtihanı gibidir. Osmanlı döneminde, müzisyen palazlanıp isim yapmaya başladığında, ustaların olduğu meclise davet edilir. O mecliste bir yerde doğaçlama yapması istenir. Doğaçlamayı teori kurallarına ve yerli yerinde yaptıysa bu toplantılara sürekli davet edilir. Eğer, sesi

9 Ayşegül Arslan - M. Safa Yeprem, "Comparison and Modal Analysis of Christmas Carols That is Read in Syrian

Orthodox and Greek Orthodox Temples in Istanbul". Eurasian Academy of Sciences Social Sciences Journal, (Erişim 4 Kasım 2020), 158.

10 J. Luiz Martinez, Improvisation in Hindustani music: A musical semiotics perspective (PDF: Indian Musicological Society. Journal of the Indian Musicological Society, 2007), 38.

güzel olsa bile, makamâtı ve teoriyi bilmediği ortaya çıkarsa, bıyık altından gülerler ve bir daha o toplantılara katılamazdı.

Güzel sese sahip ve kabiliyetli olan çocuklar, tanıdıkları vasıtası ile ya da usta müzisyenlerin tesadüfen keşfetmeleri ile bu usta müzisyenlerin meşk halkasına katılırlar. Yıllar boyunca devam eden düzenli çalışmalar ile meşk edilerek ezberlenen eserler öğrencinin tavır ve makâmât hususunda gerekli yeterliliği sağlaması ve tecrübe kazanmasını sağlar.

Doğaçlamalar, günümüz Avrupa klasik müziğinde yok olmuş olsa da Avrupa'da caz olarak karşımıza çıkar.

Meşk

İslâm geleneğinde, tasavvuf öğeleri yine usta-çırak ya da mürid-mürîd ilişkisi ile olmuştur. Kur'an, hadis, tefsir ve fıkıh üzerine yazılmış kitapların öğretiminde ezber büyük önem kazanmıştır. Ezber sanatı, Kur'an ayetlerinin indiği ilk günden itibaren olmazsa olmazlardan olmuştur. Müzik öğrenmede de bu modelin alındığı düşünülebilir. Bu tarz aktarım, şiir öğrenmede de görülür.

Meşk terimi, hat sanatında hoca tarafından talebeye verilen yazı örneği ya da yazı alıştırmasından gelmektedir. Bu zamanla hat sanatında olduğu gibi müzikte ve sema öğrenen dervişlerde de kullanılmaya başlanmıştır. Sema, Mevlevî tarikatının dinî âyinleri sırasında dervişlerce yapılan bir tür zikir dir. Bu zikre sema töreni denilir. Sema öğretmeye sema meşki, öğretilen tahtaya da meşk tahtası denilmiştir.¹¹ Meşk sistemi, Osmanlı eğitiminin ana unsurudur. Sadece müzikte değil, hat sanatında da görülmektedir. Meşk sisteminin Osmanlı/Türk müziğinin ilk başlangıç yıllarından itibaren başladığı söylenebilir.¹² Bu sistem, aynı hat sanatında olduğu gibi hocanın bilgilerinin direkt talebesine aktarılması ile olmaktadır. Hoca eseri birkaç kez okur ve ardından talebesine tekrarlattırır. Bu talebenin eseri noksansız bir şekilde ezberden okumasına kadar devam eder. Müzisyen bu sistemle hoca çırak ilişkisi ile hâfızasına binlerce eser alır. Klasik Türk müziğinin kâr, beste, âğır semâi, yürük semâi gibi büyük formlarından şarkı formuna kadar eserler meşk edilir. Bunun yanında hocanın hafızasındaki repertuvara göre, durak, naat, tevşih, Mevlevî ayîni meşk edilir. Bunların meşki sırasında makam kavramı anlatılır ve tatbiki yapılırdı. Saz ya da ses sanatçısı olmak bu şartı değiştirmez. Saz sanatçılarının dört haneden oluşan peşrev ve semâilerin ezberlenmesi dışında sözlü eserleri de eşlik edebilecek seviyede bilmesi icap eder. Hâfızaya yerleştirilen binlerce saz ve sözlü eser, müzisyene melodik zenginlik katar.

11 Cem Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998), 15.

12 Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, 29.

Müzik ile şiiri birbirinden ayıramayız. Sözlü bir eserde melodi ezberlemek ne kadar önemliyse şiir ezberlemek de o kadar elzemdir. Zâten, görülecektir ki, bestekârlar bazı eserlerinin güftelerini kendileri yazabilecek kadar edebiyata vâkıflardır.

Meşk, aslında geleneğin ta kendisidir. Müzisyen için öğrenmek bitmemektedir. Bilmediğini bir bilenden sorup öğrenmek sanatta hep görülmüştür. Meşk sistemi, ayrıca bir silsile akışını da getiriyordu. Bu sistemde öğrenen talebe çeşitli tarz icra şekillerini farklı hocalardan öğrenme imkanı buluyordu. Mesela, Tanburi Cemil Bey'in oğlu Mesud Cemil, Suphi Ezgi'den Oskiyam tarzı¹³ tamburda az mızrap nağmesi ile çok melodi çalma tekniğini öğrenmiştir. Babasının tekniğiyle harmanlayarak kendi öz tekniğini geliştirmiştir. Meşk öğrenim yöntemi içerisinde sanat ve ahlâk kuralları çerçevesinde bazı değer yargıları ortaya çıkmıştır. Bunları kısaca şöyle sıralayabiliriz: ahlâk, meşakkat, itâat, liyâkat, gurur, sadâkat. Buradan da anlaşılacağı gibi meşk sadece bir müzik ya da teori öğretimi değildir. Ayrıca burada sabrı, insanî değerleri ve ahlâkı öğrenirsiniz.¹⁴

Dîvan Şiiri

Çok çeşitli manalarda kullanılmış “divan” terimi Türk edebiyatında şâirlerin şiirlerini topladıkları kitaba verilen addır.¹⁵ Ayrıca Türk edebiyatı şairlerine de divan şairi denilir. Dîvan şiiri Selçuklu ve Osmanlı döneminde gelişmiş ve ağırlıklı olarak kullanılmıştır.

Arap baharı olarak bilinen ve 7. yüzyıldan başlayarak İslâm âlemindeki Müslümanların tüm ilmî kitapları çevirdiği dönemde yazılan kitaplar Arapçadır. Arapça günümüzde İngilizcenin olduğu gibi yüzyıllarca Müslüman âlimlerin ortak dili olmuş ve şiirler, ilmî kitaplar Arapça yazılmıştır. Bu dönemden günümüze ulaşan nazariyat ile ilgili yazılmış kitaplar da Arapçadır. Büyük bir medeniyet ve kültür birikimine sahip olan İran, özellikle Selçuklu'nun hâkimiyeti zamanında edebiyatta çok etkinleşmiştir. Arapçaya ek olarak, özellikle Selçuklu döneminde ve Osmanlı'nın son dönemlerine kadar edebiyatta Farsçanın kullanıldığı görülüyor.

Dîvan edebiyatı, Türk müziğinin tüm formlarında, klasik, halk ve dinî müzikte kullanılmıştır. Gazeller, kasîdeler, mevlidler, mesnevîler hep dîvan edebiyatı veznine göre yazılmıştır. Vezin içerisindeki ritim, sözlü doğaçlamanın ve bestekârların melodilerini belirleyen ana unsur olmuştur. Örnek verecek

13 Sultan üçüncü Selim'e de hocalık yapmış tanburî ve neyzen Ermeni asıllı Osmanlı müzisyen Oskiyamdan Mes'ud Cemil Bey'e kadar gelmiş bir tanbur çalma tekniğidir. Az mızrap vuruşları ile daha çok nağme üretme tekniğiyle yapılan icrâ şeklindedir.

14 Behar, *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, İstanbul, 73.

15 Ahmet Say, *Müzik Sözlüğü*, Müzik Ansiklopedisi Yayınları, (2002), 158.

olursak, Osmanlı döneminin en meşhur mutasavvıfı Süleyman Çelebi'nin (1351-1452) mevlidi, "fâilâtün fâilâtün fâilün" vezni iledir. Yine mutasavvıf Mevlâna Celâleddin Rumî'nin (1207-1273) Mesnevî'si, "fâilâtün fâilâtün fâilün" vezniyle yazılmıştır.

Selçuklu ve Osmanlı'da devlet erkânının toplantılarına dîvan denildiği gibi, Anadolu halk edebiyatında seçilmiş şiirlerin, güftenin manasına uygun makamda ve gazel tarzında doğaçlama okunmasına da dîvan, denilir. Halk müziğinde iki şekilde dîvan karşımıza çıkar:

- 1 Dervişân dîvanı: Genelde tekkelerde dinî güftelerin icrası ile olur.
- 2 Bıçkın dîvanı: Halkın dilinde yaygınlaşmış aşk ile ilgili güftelerin icrası şeklindedir.¹⁶

Taksim

Türk müziğinde iki tür doğaçlamayla karşılaşırız. Enstrümantal doğaçlama "taksim", ve sözlü doğaçlama "gazel". Taksim'in sözlük anlamı, o anda yaratılan melodik icra olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözlük anlamı olarak doğru bir tanım olsa da teknik manada melodi oluşturabilmek için sazını yenmiş olmak, iyi derecede müzik teorisi bilmek ve tabii onlarca, binlerce besteyi ezbere bilmek gerektiren bir formdur.

Enstrümantal doğaçlama "taksim" teorik kurallar çerçevesinde yapılır. Zemin diyebileceğimiz bir giriş bölümüyle başlar. Elimizdeki pek çok taş plak kaydında girişin genelde başlanılan makamın seyrine uygun olarak yapıldığı tespit edilmiştir. Zeminin üzerine meyan ya da meyanlar açılır. Burada makamın genişlemesi, şedleri, transpoze ya da diğer makamlara geçkiler yapılır. Pek çok plakta gözlemlenen,¹⁷ taksimde karara gelindiğinde başlanılan makamın yapısına dönüldüğü görülmüştür. Taksim formunda bir soru cevap şekli farkedilmektedir. Cemil Bey, Nevres Bey, Şerif Muhiddin, ve Mesud Cemil Bey gibi usta müzisyenlerin taksimleri enstrümanlarından sanki insan sesi çıkartırır hissi uyandırır.

Elimizde bulunan ilk kayıtlardan günümüze kadar incelendiğinde birkaç taksim çeşidi karşımıza çıkar. Baş taksim, ara taksim, müşterek taksim, tempo taksim gibi... Halk müziğinde taksimlerde tezene kullanımı yörelere göre değişiklik gösterir ve ayrıca sanatçılar arasında da farklılıklar görülür.

16 Ekrem Karadeniz, *Türk Musikisinin Nazariye ve Esaslar*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 181-182.

17 Örnek olarak Hâfiz Şehlâ Osman'ın uşşak makamında okuduğu gazel verilebilir. Bu gazelin nota ve analizine ulaşmak için bk.: Ahmet Erdoğan, *Türk Müziğinde Gazel ve Hâfiz Şehla Osman*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 69.

Klasik enstrümanlarda da sanatçılar aralarında göze çarpan farklılıklar sergilemişlerdir. Bu sanatkarları birbirinden ayıran bir özelliktir. Kendilerini tekrar etmedikleri gibi diğer müzisyenleri de taklitten kaçınmışlardır. Bu da müzikte sürekli yeni tavırların ortaya çıkmasını sağlamıştır. Örneğin Yorgo Bacanos, Kadri Şençalar, Nevres Bey ve Şerif Muhittin Targan birbirinden tamamen farklı tavırlara sahip ud sanatçılarıdır. Ses ve enstrüman icralarında görülen tavır farklılıkları, müzisyenin meşk sisteminden kazancıdır. Çeşitli hocalardan yapılan meşkler, öğrencinin değişik tavırları duyup öğrenmesine yardımcı olur. Bu tavırlar, değişik vibrato ve süsleme teknikleri, değişik mızrap ya da yay çekişleri, ses kullanma tekniklerini içerirdi. Böylelikle müzisyen her icrasında farklı bir yorum ortaya koyabilirdi.

Besteli eserlere nazaran serbest bir form olması dolayısıyla doğaçlama, sanatçının teknik ve teorik bilgisini rahatça gösterebileceği bir formdur. Aynı hocalar ile çalışılmasına olanak sağlayan meşk sistemi ile yetişmiş sanatkarlarımızın bu denli eşsiz tavırlara sahip olmaları ne denli çalışma sarf ettiklerinin kanıtıdır.

Ayrıca taksim nazariyat kitaplarında belirtilen beşli ve dördü dizelerini ard arda sıralamasından ziyâde, makamın karakteristik seyrini uygulayabilme becerisidir. Bu becerinin haricinde ona bir ruh katabilmeden geçer. Dinleyene makam diziminden ziyâde, makamın şahsiyetini aktarabilme sanatıdır. Bunların gerçekleşmediği taksimlerin uygulama eksiklikleri vardır. Her müzikte olduğu gibi Türk müziğinde de sazende insan sesini sazında yakalamaya çalışır. Enstrümanlar yapıları olarak zaten bu şekilde imal edilirler. İnsan sesinde olduğu gibi sesin oluştuğu bir bölgesi ve rezonans, ihtizaz ettiği bir bölümü vardır.

Makam müziklerinin yapıldığı ülkelerde ve Avrupadaki müziklerde doğaçlamanın öğrenme yolunun meşk yoluyla olduğu tespit edilmiştir. Uzun yıllar ustayla çalışmanın neticesinde tavrı ile ezberlenen eserler talebeye doğaçlama yeteneği kazandırmıştır. Bu yeteneği icrada bir serbestlik sağlamış ve aynı eserin yapılan her icrası birbirinden farklılıklar göstermiştir. Bu farklılıklar doğaçlamanın yoğun olarak kullanıldığı 20. yüzyıl'ın başında yaşamış sanatçıların saz ve sözlü icralarında görülmektedir. Bu tarz örnekleri sadece Türk müziğinde değil 20. yüzyılın başında kaydolmuş kayıtlarda makam müzikleri yapılan tüm ülkelerde ve hatta caz müziğindeki icralarda da görmekteyiz. 20 yüzyıl'ın doğaçlama ustaları Hâfız Kemâl, Hâfız Samî, Hâfız Şehlâ Osman, İzak El Gazi, Safiye Ayla, Ümmü Gülsüm, Sabah Fahri ve Münir Nurettin Selçuk'un besteli eser icralarında bu açıkça görülmektedir.

Gazel

Gazel, dîvan şiirinde bir nazım şeklidir. Türk müziğinde sesle yapılan doğaçlamaya 19. yüzyıl sonlarından itibaren gazel denilmeye başlanmıştır. Gazel okumak, Türk müziğinde çok önemli bir yer tutar. Çünkü, gazel okuyabilmek için müzisyenin geniş bir repertuar bilgisi, bununla birlikte nazari eğitim almış olması gerekir. Bu ana unsurların yanında, melodi-şiir bütünlüğünü oluşturabilmek için iyi derecede edebiyat da bilmek lüzûmu vardır. Şiirin manâsı ile seçilen makam ve melodilerin birbiriyle uyumu, icracının sesinin güzelliği ve nağmelerdeki oynaklığı kadar önemlidir. Doğaçlama, her ne kadar serbest bir form olarak düşünülse de, edebî ve nazarî kurallar göz ardı edilemez. Daha önceden planlanmamış melodilerin, icrâcının aklında bulunan bir şiir aracılığı ile söylenmesidir.

Gazel okuma formu, çeşitli sebeplerden günümüzde yok olmak üzere-dir. Bunların başlıcalarından biri meşk sisteminin ortadan kalkmasıdır. 20. yüzyıl başında Avrupa klasik müziği nota sistemine geçilmeye başlanmıştır. Dönemin müzikologları, Mesud Cemil, Suphi Ezgi, Refik Fersan, vb. pek çok müzisyen, eski Hamparsum nota sistemi ile yazılmış binlerce notayı ve hafızalarda bulunan daha nice eseri Türk müziğinde günümüzde kullanılan nota sistemine aktarmışlardır. Bazı siyasi ve sosyo ekonomik sebeplerden meşk sistemi yavaş yavaş ortadan kalkmaya başlamıştır. Notalama sistemine geçilmesi ile pek çok formun icra şekli unutulmuştur. Notaları elimizde bulunsa da, Hopçuzade Şâkir Bey'in okuyuşundan başka bir kayda rastlanmayan Miraciye formu da bu unutulmuşlar arasındadır.

20. yüzyıl başlarında kaydedilmiş taş plaklardan¹⁸ bir nebze anlayabileceğimiz gazel formu, 2 şekilde icra edilmiş.

1. Şarkı içerisinde: Genelde enstrüman eşlikli bazen de eşliksiz.
2. Münferit (solo) okunmuş gazeller: Bunlarda da bazıları enstrümanla bazıları solodur. Gazeller zor kayıt şartları ve süre kısıtlaması ile yapılmıştır. Bu icracının elinden serbestliği almış ya da onu kısıtlamıştır. Daha serbest örneklerini Münir Nurettin Selçuk'un konser kayıtlarında icra ettiği gazellerde görmekteyiz.¹⁹

Taş plaklardaki gazel ve taksim doğaçlamalarında, beste formlarında bulunan kurallara pek rastlanmamaktadır. Makamın gerektirdiği seyir içerisinde bir işleyişin hâkim olduğu saptanabilir.

18 Kayıtlı gazellerin kataloğu için bk., (Ünlü, 2004)

19 Coşkun Plak, Münir Nurettin Selçuk – “Âheste Çek Kürekleri Mehtâb Uyanmasının 1948”, *You Tube* (12 Mart 2015), 0:00/3:18. <https://youtu.be/AKlcpFhFSgc>

Kısa bir süre dilimi olduğu düşünülürken, neden makam değişikliğine gidilmediği anlaşılacaktır. Bir plağın azami kayıt süresi 3 dakika civarında idi. Sazla taksim bölümleri, başta ortada ve sonda olmak üzere üç kısımda yer alıyordu. Okuyucuya 3 dakikalık zaman diliminden 2 dakikadan az bir bölüm kalmaktaydı.²⁰ Bu da sanatçıyı kısıtlayan bir pozisyona sokmaktaydı. Bununla beraber, 1925 yılına kadar yapılan kayıt teknolojisi ilkel yollar ile idi.²¹

Hâfız Sâmi, Hâfız Kemâl ve Hâfız Şehlâ Osman'ın gazellerine bakıldığında karşımıza üç ayrı üslup çıkmaktadır. Şeyh Cemâl Efendi, Hacı Kiramî Efendi gibi aynı hocalardan meşk etmelerine karşın, ses yapıları, makama giriş perdeleri ve gazel okurken kullandıkları seyir yapıları birbirlerinden farklılıklar gösterir.²² Bu da bize o dönemde icranın tekdüzelikten uzak bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Hocayı taklitten öteye gitmiş ve her biri birer şahsiyet olmuşlardır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi tekdüze kalıp icra şekli meşki terk edip notaya bağımlı kalındıktan sonra ortaya çıkmıştır.

78 devirli taş plak kayıtlarını değerlendirirken, kayıt şartları ve icrânın ne kadarını yansıttığını göz önüne alarak değerlendirmek gerekmektedir. Bu kayıtlardaki gazeller ve taksimlerde genelde uşşak, rast, segah, hüzzam, hicaz gibi ana makamlar kullanılmıştır. Kısa süreli doğaçlamalar olsalar da, makam kullanımı, ses kullanım yöntemleri ve entenasyonlar hakkında pek çok teknik bilgiler içermektedirler. Bu kayıtlardan, 19. - 20. yüzyıllar arasında kullanılmış, günümüzde yok olmuş çok çeşitli süsleme, çarpma ve vibrato örnekleri bulunabilir. Doğaçlamalar, teknik imkânlar sayesinde her ne kadar nota ortamına geçirilebilse de, Avrupa nota sistemiyle vibrato ve çarpma tekniklerinin aktarılması ya da aktarılması ya da makamın kurulumundaki perde değişimleri esnasında kullanılan perdelerin yansıtılması imkânı yoktur.

Yukarıda da değinildiği gibi Türk müziği ve edebiyatı arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Gazel, Arapça manası olarak kadınlar için söylenmiş güzel ve âşıkâne söz anlamına gelir.²³ İlerleyen yıllarda İran edebiyatına giren gazel tarzı şiir oradan Türk edebiyatına da girmiş ve tüm İslam âleminde şâirlerce gazeller yazılmıştır. Aşk ve şarap konularının işlendiği bir şiir tarzı olmuştur. Gazel tarzı şiirleri kâr, beste gibi ağır usullü eserlerde görüyoruz. 19. yüzyıl'dan sonra Türk müziğinde şarkı formunun ağır basması ve uzun soluklu eserlerin bestelenmez olması ile gazel tarzı şiirler de kullanılmaz bir hâle

20 Hâfız Sâmi, Hâfız Şehlâ Osman ve Tanburi Cemil Bey'in doldurduğu plaklar bu ilkel şartlarda yapılan kayıtlardır.

21 Cemâl Ünlü, *Gazeller - 78 Devirli Taş Plaklarda Gazel ve Gazelhanlar*, (İstanbul: Kalan Müzik, 1997), 3.

22 Hâfız Sâmi, Tanburi Cemil ve Hâfız Kemâl'in uşşak makamında yaptıkları doğaçlamalar buna örnek gösterilebilir.

23 Halûk İpekten, *Gazel* (PDF: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1996), 442.

gelmiştir. Gazeller aruz vezninin hece ölçüsü ile yazılır.²⁴ Rubâi şekilleri kullanılmamıştır.²⁵

Yahya Kemal Beyatlı, Edip Ayel gibi neoklasik dönem şairleri de gazeller yazmışlardır. Taş plak kayıtlarından önceki dönemde gazel okuma şekline dair bir bilgiye sahip olmamamıza karşın, bu kayıtlar bize gazel okuyuşu hakkında bilgiler ışığı sunmaktadır. Gazel okuyana gazelhan denilmektedir. Gazel okuyuş tarzının, Kur'an, mevlid, durak, naat, kasîde icrâsından çok farklı olduğunu, yine bu kayıtlardan tespit ediyoruz. Sadece şiirin anlamı açısından sevgili, aşk ve şarâbı açıklamasından ziyâde, bu farklılık melodi ve süslemelerin değişikliği olarak da icrada karşımıza çıkmaktadır.

Gazel icrasında şiirin büyük öneme sahip olduğu açıktır. Bunun yanında saz sanatçıları gibi çalarken görmeye imkanları olmayan ses sanatçılarının perde zorlukları ortaya çıkmaktadır. Doğaçlama yapan ses sanatçısı aynı anda okuduğu gütenin taksimatı, melodi dizini ve perdeleri düşünmek durumundadır. Eski dönemlerde sanatçının müzik bilgisinin sınındığı doğaçlamalarda ayrıca transpoze makam geçkileri yapmaları da bekleniyor ve böylelikle profesyonel müzik ortamlarına kabul ediliyorlardı.

Aşağıda 20. yüzyılda yaşamış Tanburi Cemil Bey, Hâfız Sâmi, Hâfız Kemâl ve Münir Nurettin Selçuk'un uygulaması zor olan uşşak makamındaki doğaçlamaları incelenmiştir. Bu doğrultuda onların güfte-melodi kullanımı ve perde baskıları karşılaştırılmıştır.

Uşşak Doğaçlamalar

Makalemizde, uşşak makamını seçmemizin sebebi, segâh perdesinin oynak olması ve teori kitaplarından ziyade meşk yoluyla öğrenilmesi gereken makamların en önemlilerinden biri olmasıdır. Uşşak makamında perdeler seyri gidisine göre değişiklikler göstermektedir. Uşşak makamında yapılan rast perdesinde rastlı kalışlar ve yegâh perdesindeki rastlı kalışlar görülür. Nazariyat kitaplarında segâh perdesi si perdesinin 1 koma pesleştirilmiş hâlidir. Ama uşşak makamında bu perde, eserlerin seyri ve meşk silsilesinden gelen baskı yöntemiyle çok değişik şekillerde icra edilir. Bazı eserlerde 2-3 komaya kadar pes basılmıştır. Hüseyin Sâdettin Arel ve Dr. Suphi Ezgi, her arıza için ayrı bir işaret icâdının, notaya sığdırılması ve icra esnasında nota takîbini sıkıntıya sokacağı inancındalardı.²⁶ Bu da bize Avrupa müzik siste-

24 Ahmet Erdogdular, *Türk Müziğinde Gazel ve Hâfız Şehlâ Osman*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Sanat Müziği Anabilim Dalı Ses Eğitimi Program, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 9.

25 Nazmi Özalp, *Türk Musikisi Tarihi*, cilt 2, (İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 2000), 28.

26 İsmail Hakkı Özkan, *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*, 12. Basım, (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2013), 144.

minde kullanılan nota sisteminin makamsal müzikleri yazıya almakta yeter-siz olduğunu göstermektedir. Meşk sisteminin önemi burada bir kez daha karşımıza çıkmaktadır.

Aşağıda Hâfız Sâmî'nin uşşak makamında yaptığı bir doğaçlama bulun-maktadır.

Şekil 1: Hâfız Sâmî uşşak gazel²⁷

UŞŞAK GAZEL
(Ne sâki şâd eder gönüm)

İcracı: Hâfız Sâmî

Ah a man a man a man a
man Ne sâ ki şad e der göy nüm Ne ga mım zâ yi ey
ler mey ah a man a man a man a man

Hâfız Sâmî uşşak gazeline alışılmışın dışında hüseyini perdesinden başla-mıştır. Segâh perdesi baskıları, oldukça pest kullanmıştır. 3 komaya yakın bir pestlikte kullandığı segâh perdelerini okuduğu gazelin ilk mısrasının bitimi-ne kadar sürdürmüştür. Hüseyini perdesinde herhangi bir kalış yapmasa da çok sıklıkla hüseyini perdesini kullanması dikkat çekicidir. Nevâ perdesinde gösterdiği bûselik perdesini güçlendirmek ve bûselik makamını hissettir-mek için hüseyini perdesini sıkça kullanıldığı düşünülebilir. Hüseyini perdesi-ne sürekli dokunuşlar yapsa da bir asma kalış yapmamıştır. Nevâ perdesin-deki bûseliğin dışında, başka bir geçki ilk mısra dahilinde görülmemektedir.

Ekrem Karadeniz bu arızalar için değişik isimler kullanmıştır. La ile si arasındaki tam sesin isimlendirilmesi; düğâh, dilara, dikçe dilara, nim kürdi, kürdi, uşşak, segâh, bûselik, dikçe bûselik ve dik bûselik²⁸ olaraktır.

Ekrem Karadeniz, nazariyat kitabında bu koma isimlerini sadece isimler-den ibaret bırakmıştır. Nota yazımında kullanmamıştır.

İkinci şekildeki uşşak makamındaki doğaçlama Hâfız Kemâl'e aittir.

27 Berna Özçeltik, *Türk Müziğinde Gazel İcralarının Müzikal Analizi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları ana Bilim Dalı, Türk Din Musikisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 14.

28 M. Ekrem Karadeniz, *Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 22-23.

Şekil 2: Hâfız Kemâl uşşak gazel²⁹**UŞŞAK GAZEL***Hasretle Bu Şeb*

İcracı: Hafız Kemal

Has ret le bu şeb gâh u yu dum gâh u ya n dım n dım
 İl c 3 p ol me hi an dım a man a man
 tğ len ce e dıp hâ nâ hâ yâ li
 o ya la n dı. m Tâ
 şub , ha da yan dım Kan ağ la dım iç tik çe me yi

Hafız Kemâl gazeline hüseyini perdesinden başlamıştır. Nevâ perdesindeki bûselikli çok kısa bir vakfeden sonra rast perdesinde rastlı küçük bir kalış yapmıştır. Segâh perdesi üzerinde eksik ferahnak 5'lisi göstererek uşşak makamıyla kalışını yapmıştır. Hâfız Kemal'in uşşak makamını yaparken segâh perdesini 3 komaya kadar düşürdüğünü tespit ediyoruz. Acem perdesini çok azlıkla kullanmıştır. Gazelinin genelinde, makamın tüm özelliklerini tümüyle göstermektedir. Rast perdesinde rastlı küçük kalışlar yapsa da kesin kalışlar yoktur. Rast perdesini sanki yeden gibi kullanmış diyebiliriz. Ekrem Karadeniz'in tanımladığı uşşak perdesi ve segâh perdesi arasında bir icra tekniği kullanılmıştır.

Şekil 3: Münir Nurettin Selçuk uşşak gazel³⁰**UŞŞAK GAZEL***(Âheste çek kürekleri)*

İcracı: Münir Nüreddin Selçuk

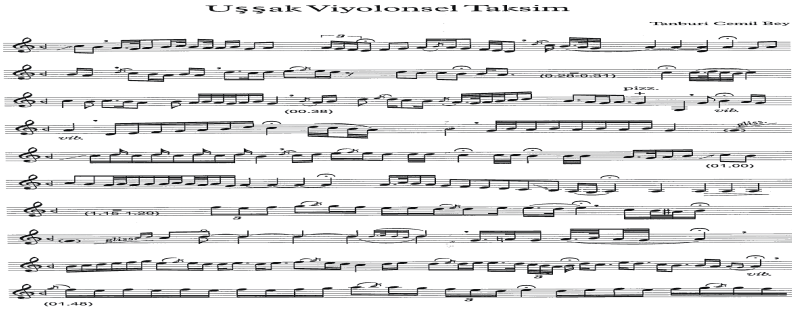
Â heste çek kürek leri mehtâb uyanmasın Birâ le mi hayâ le da lan
 âb uyan ma sîn

Münir Nurettin Selçuk gazele rast perdesinden başlamış ve düğah perdesinde uşşak dördlüsü ile kalışını uşşaklı yapmıştır. Segâh arızası Münir Nurettin Selçuk'un icrasında 2-3 koma arasında değişiklikler sergilemiştir. Bazı segâh perdeleri 1.5 koma olarak duyulmaktadır. Glissando'ya pek yer verme-

29 Özçeltik, *Türk Müziğinde Gazel İcralarının Müzikal Analizi*, 28.30 Özçeltik, *Türk Müziğinde Gazel İcralarının Müzikal Analizi*, 40.

den başladığı gazelindeki bu ara sesler vakfelere karar verdiği perdelerdeki makamların ya da diğer bir deyişle dörtlü beşlilerin gerektirdiği arızalardır. Rast perdesindeki rastlı kalışa göre bir segâh perdesi, dügahtaki uşşaka göre bir segâh perdesi göstermiştir.

Şekil 4: Tanbûri Cemil Bey uşşak viyolonsel taksim³¹



Tanbûri Cemil Bey taksimine çargâh perdesinden başlamış ve kademeli bir iniş yaparak rast perdesindeki rastı ve dügahtaki uşşakı göstererek pek görmeye alışık olunmayan yegâh perdesinde bûselikli genişleme yapmıştır. Cemil Bey'in taksiminin devamında dügahtaki uşşakını güçlendirip nevâ perdesinde de buselik yaptığını görmekteyiz. Cemil Bey de acem perdesine dokunmadan hüseyini perdesini kullanarak nevâ perdesi üzerinde bir bûselikli yapmaktadır.

Gazelde Melodi-Vezin İlişkisi

Sözlü taksim ya da gazel, önceden de belirtildiği gibi icracının sese hakiyiyeti ve teori bilgisini gösteren önemli formlardan biriydi. Sözlü taksimleri enstrüman taksiminden ayıran en önemli özellik dîvan edebiyatının gazel formunda yazılmış şiirleriyle oluşturulması idi. Bu nedenle icracının dîvan edebiyatı vezinlerini iyi derecede bilmesi gerekli idi. İcracı melodilerini seçtiği şiirin veznine uygun oluştururdu.

Yukarıdaki gazel örneklerinden de görüleceği gibi, Hâfız Sâmî, Hâfız Kemâl ve Münir Nurettin Selçuk, melodilerini veznin ritmine göre binâ etmişlerdir. Kısa hecelerde kısa, uzun hecelerde uzun ve geniş melodilere yer vermişlerdir. Vakfe ve kalışlarını da yine güftenin anlamını ortaya çıkartacak bir şekilde tespit etmişlerdir.

31 Yelda Özgen Öztürk, The Art of Violencello Performance in Turkish Makam Music: An Analysis on Early Turkish Music Performance, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 106.

Hâfız Sâmî:

*Ne sâkî şâd eder gönlüm ne gamım zâyi eyler mey
Belâ-yı aşk ile zârım hoş etmez hâtırım bir key
Fîrâkınla vücudum yâye döndü nâle etmekten
Elem bitmez mi gam yetmez mi gam tâ key elem tâ key*

Vezeni; Mefâ'îlün / Mefâ'îlün / Mefâ'îlün / Mefâ'îlün

Şekil 5: Hâfız Sâmî'nin uşşak gazelinden bir bölüm



Me fâ î lün / Me fâ î lün

Hâfız Kemâl:

Hasretle bu şeb gâh uyudum, gâhi uyandım hep ol mehi andım

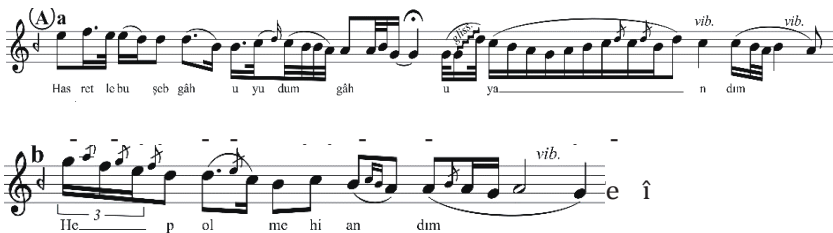
Mef û lü/Me fâ î lü/Me fâ î lü/Fe î lâ tün/Müstefi lâ tün

Eğlence edüp hâb-u hayâli, oyalandım tâ subha dayandım

*Kan ağladım içtikçe mey-i bezm-i firâki bi-minnet-i sâki
Peymâne gibi gâh dolup gâh boşaldım al kâne boyandım*

Mef'ûlü / Mefâîlü / Mefâîlü / Feîlâtün / Müstefilâtün

Şekil 6: Hâfız Kemâl'in uşşak gazelinden bir bölüm



tün / Müs te fi lâ tün

Sonuç

Doğaçlama, Türk müziğinde en önemli yere sahip formlardan biridir. Doğaçlama yapabilmenin çeşitli gereklilikleri bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi sazını yenmiş olmak ya da sesinde hakimiyet sahibi olmaktır. Sazına ya da sesine hakimiyetin haricinde, makamları iyi analiz etmiş ve öğrenmiş olmak şartı da vardır. Yukarıdaki örneklerden de görülmektedir ki, aynı makamda dahi, birbirlerinin tekrarı ya da taklidi melodiler kullanmamışlardır. Hatta besteli eserler ile kıyaslandığında melodi yapılarının farklılıklar gösterdiği görülür. Doğaçlamada veznin ritminin haricinde bir tempo bulunmadığından icracı kendi temposu içinde serbestçe melodilerini kurar ve bunu vezinle bir ahenk içerisinde oluşturur. Tempolu taksimlerde de icracı melodilerini kendi dizinine göre tasarlar ve uygular. Melodi zenginliği ve teori bilgisi icracının ezberine aldığı ve üzerinde defalarca çalıştığı eser sayısı ile orantılıdır. Meşk sisteminin buradaki işlevi göz ardı edilemez. Türk müziğinde tavır ve üslûp, hocadan çırağa yüzyıllarca yıl meşk sistemi ile aktarıla gelmiştir. Bu sayede, perde baskısı, entonasyon ve tavır bugüne kadar hocadan çırağa unutulmadan aktarılmıştır. Perde baskılarının ve süslemelelerin nota sistemine aktarımının imkansızlığı meşk sisteminin yüzyıllar boyu gerekliliğini sürdürmüştür. Nazariyatta basit makamlardan biri olarak geçen aslında icradaki perde baskı zorluğu açısından pek de basit sayılmayacak uşşak makamını, yukarıda 4 örnekle analiz ettik. Nazariyat kitaplarında, 1 koma pest olarak yazılan si segâh perdesinin, aslında icra esnasında pozisyona göre 2-3 koma pest olarak kullanıldığını tespit ettik.

Meşk sisteminin ortadan kalması ile Türk müziği'nin temel taşı olan doğaçlamanın da kullanımı neredeyse bitme noktasına gelmiştir. Doğaçlama'nın önemini yitirmesi ve nota üzerinden icra monoton tek düze bir performans ortaya çıkartmıştır. Besteli eserlerdeki sanatçının performansında olması gereken yaratıcılık motomot bir icra şekline dönüşmüştür. Yine nota üzerinden çalışılan eserler nedeni ile tavır ve üslûp ortadan kalkmıştır.

Bu becerilerin tekrar kazanılması, meşk sistemine dayalı yetişmiş ve bir silsile yoluyla yüzyıllardır süregelen tavırları yaşatan son temsilci hocaların gözetiminde konservatuarlardaki eğitimin meşk yoluna dayalı hale getirilmesine bağlıdır düşüncesindeyim.

Kaynakça

- Arslan, Ayşegül - Yeprem, M. Safa. "Comparison and Modal Analysis of Christmas Carols That Is Read in Syrian Orthodox and Greek Orthodox Temples in Istanbul". Eurasian Academy of Sciences Social Sciences Journal, (Erişim 4 Kasım 2020) <http://socialsciences.eurasianacademy.org/dergi//istanbuldaki-suryani-ortodoks-ve-rum-ortodoks-mabetlerinde-okunan-dogus-ilahilerinin-makam-sal-analiz-ve-karsilastirmasi201507.pdf>
- Bardakçı, Murat. *Refik Bey, Refik Fersan ve Hatıraları*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1995.
- Behar, Cem. *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998.
- Berkowitz, Aaron L. *The Improvising Mind: Cognition and Creativity in the Musical Moment*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2011.
- Erdoğdular, Ahmet. *Türk Müziğinde Gazel ve Hâfız Şehla Osman*. İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Goertzen, Valerie Woodring. *By Way of Introduction: Preluding by 18th- and 19th-Century Pianists*. Journal of Musicology, 1996.
- İpekten, Halûk. *Gazel*. PDF: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/gazel--edebiyat>
- Karadeniz, Ekrem. *Türk Musikisinin Nazariye ve Esasları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Martinez, J. Luiz. *Improvisation in Hindustani music. A musical semiotics perspective*. PDF: Indian Musicological Society. Journal of the Indian Musicological Society, 2007. <http://ezproxy.cul.columbia.edu/login?url=https://www.proquest.com/scholarly-journals/improvisation-hindustani-music-musicalsemiotics/doc-view/220915216/se-2?accountid=10226>
- Moore, Robin, "The Decline of Improvisation in Western Art Music: An Interpretation of Change", *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music*. 1992.
- Nettl, Bruno. *In the Course of Performce*. London: The University of Chicago Press, 1998.
- Özalp, Nazmi. *Türk Musikisi Tarihi*. Araştırma İnceleme Dizisi. Cilt 2. İstanbul: Milli Eğitim Yayınları, 2000.
- Özçeltik, Berna. *Türk Müziğinde Gazel İcralarının Müzikal Analizi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları ana Bilim Dalı, Türk Din Musikisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Özgen Öztürk, Yelda. *The Art of Violencello Performance in Turkish Makam Music: An Analysis on Early Turkish Music Performance*, (İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Musikisi Nazariyatı ve Usulleri*. 12. Basım. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

- Plak, Coşkun. "Münir Nurettin Selçuk – Âheste Çek Kürekleri Mehtâb Uyanmasın 1948". *You Tube*. Yayın Tarihi 12 Mart 2015. <https://youtu.be/AKlcpFhFSgc>
- Say, Ahmet. *Müzik Sözlüğü*. İstanbul: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2002.
- Ünlü, Cemâl. *Gazeller-78 Devirli Taş Plaklarda Gazel ve Gazelhanlar*. İstanbul: Kalan Müzik, 1997.
- Ünlü, Cemal. *Git Zaman-Gel Zaman*. Ek. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2004.

MEDİNE SİTE DEVLETİNE GİDEN SÜREÇTE HZ. PEYGAMBER'İN BAŞARISINDA ROL OYNAYAN SİYASÎ VE SOSYAL FAKTÖRLER: SEÇİCİ YAKINLIK KAVRAMI BAĞLAMINDA SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

Büşra KUTLUAY ÇELİK*

Öz

Peygamberler, çatışmalar ve kaos ortamlarında gönderilir. Akıl, zeka, güzel ahlâk, emanet, ismet, tebliğ gibi zorunlu sıfatlarla donatılmış olarak gönderildikleri toplumda bozulan ilahî nizamı, liderlik, karizmatik otorite, etkili hitabet gibi özellikler; kötülükten nehyetmesi, hayra çağırması ve insanın mutluluğunu hedeflemesi gibi yüce amaçlar sayesinde Allah'ın vahiy ve yardımıyla bâtıla mücadele edip hakkı yeniden ikâme ederler. Peygamberler mucizelerle desteklense de davetlerinde ve vazifelerini ifada öncelikle *sünnetullah* çerçevesinde hareket ederler. Bu sebeple onlar, her türlü çabayı sarfeder, tedbirleri alır, beşerî vasıtalara başvurur, kısaca sosyal gerçekliği dikkate alırlar.

Bununla birlikte içinde bulunulan siyasî, iktisadî, dinî ve sosyal şartların uygun düşmesi peygamberlerin misyonunu gerçekleştirmesinde onlara destek olur ve olumlu süreci hızlandırır. Meselâ Mekke'deki siyasî, dinî ve sosyal yapının son derece bozuk olması; insanların çatışma, rekâbet ve huzursuzluk içinde olmaları, bu düzenden kurtulmak isteyenlerin sayısını arttırmış ve kurtarıcı beklentisini hızlandırmıştı. Bi'set, hicret ve Mekke'nin fethi gibi hâdiseler, bu tarihî şartlar ve zemin dikkate alınarak değerlendirildiğinde daha isabetli yorumlara ulaşılabilir.

Ancak Allah Resûlü'nün Mekke'de daha çok inanç temelli bir devrim gerçekleştirmesinde, Medine'de ise İslâm ahkâmını uygulayabileceği bir site devleti şeklinde bir yapılanma hareketini başarılmasında, sosyolojide dayanışma içine girecek her iki grubun ihtiyaç ve hedeflerinin birbirine uygun düşmesi anlamına gelen "seçici yakınlık ve uyuşum"un rolü bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Bu çalışma, Hz. Peygamber'in 23 yıllık nübüvvet ve risâlet hayatında gerçekleştirdiği İslâm inkılâbında ilahî yardımın yanı sıra fizikî, sosyal, tarihî ve coğrafi zemin ve şartların da uygun düşmesinin önemli bir payının bulunduğunu, erken dönem İslâm tarihinden örnekler vermek suretiyle sosyolojik bir değerlendirmeye tâbi tutmayı amaçlamaktadır. Bunun için öncelikle Hz. Peygamber'in Medine'de site devleti kurması ve İslâm inkılâbını başarılmasının onun sahip olduğu ve Max Weber'in adına karizmatik otorite dediği kavram üzerinden değerlendirilecektir. Çalışmamız seçici yakınlık-uyuşum ve karizma kavramları bağlamında Asr-ı saâdet'le sınırlıdır.

Anahtar Kelimeler: Seçici Yakınlık, Medine Site Devleti, İslâm İnkılâbı, Sosyoloji.

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, ORCID ID: 0000-0003-0664-2955, e-mail: busra_kutluay@hotmail.com Bilim Dalı, ORCID ID: 0000-0001-7312-6737; e-mail: ubeydullah.sezikli@istanbul.edu.tr

In the Process Going to The City State of Medina, Political and Social Factors Playing Role in Success of The Prophet: A Sociological Analysis in the Concept of Selective Affinity

Abstract

Prophets are sent in environments of conflict and chaos. Equipped with obligatory attributes such as reason, intelligence, good morals, trust, virtue and notification, features such as divine order, leadership, charismatic authority, effective rhetoric; Thanks to lofty purposes such as forbidding evil, calling for good and aiming at human happiness, they fight falsehood with the revelation and help of Allah and re-establish the right. Although the prophets are supported by miracles, they primarily act within the framework of Sunnatullah in their invitation and fulfilling their duties. For this reason, they make every effort, take precautions, resort to human means, in short, take social reality into account.

However, the appropriateness of the current political, economic, religious and social conditions supports the prophets in fulfilling their mission and accelerates the positive process. For example, the political, religious and social structure in Mecca is extremely corrupt; The fact that people were in conflict, competition and unrest had increased the number of those who wanted to get rid of this order and accelerated the expectation for a savior. When the events such as the migration and the conquest of Mecca are evaluated by considering these historical conditions and background, more accurate interpretations can be reached.

However, the fact that the Messenger of Allah realized a more faith-based revolution in Mecca, and in Medina, he succeeded in a restructuring movement in the form of a city-state where he could apply the Islamic rules, in sociology, the roles of "selective affinity" and "compatibility", which means that the needs and goals of both groups that would come into solidarity, match each other should not be overlooked.

This article aims to make a sociological evaluation based on examples from the early Islamic history that the Islamic revolution carried out by the Prophet in 23 years and prophethood life had an important role in the conformity of physical, social, historical and geographical conditions as well as divine assistance. For this, first of all, establishment of a city state in Medina by the Prophet and his success in the Islamic revolution will be evaluated through the concept of charismatic authority that the Prophet has and was named by Max Weber. Our study is limited to Age of Bliss in the context of selective affinity-harmony and charisma concepts.

Keywords: Selective Affinity, Medina City State, Islamic Revolution, Sociology.

Giriş

Câhiliye'den Asr-ı Saâdet'e evrilen süreçte Hz. Peygamber'in (s.a.v.) gerçekleştirdiği İslâm inkılâbı, farklı disiplinler açısından ve farklı yönleriyle ele alınıp değerlendirilebilir. “*Sana Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde*”¹ âyetinde açıkça ifade edildiği üzere bunda Allah'ın yardımının olduğu muhakkaktır. Bununla birlikte Allah Resûlü bu yardımı hak etmek için elinden gelen bütün vasıtalarla başvurmuş ve *sünnetullah* çerçevesinde hareket etmiştir. Onun bu başarısında Max Weber'in (1864-1920) *seçici yakınlık* olarak kavramsallaştırdığı karşılıklı çekiciliğe, etkiye ve güçlenmeye sebep olan iki toplumsal ya da kültürel yapılandırma arasındaki etkin ilişki türünün etkisi de rol oynamıştır.

Vurgulanmalıdır ki Hz. Peygamber'in peygamber olarak gönderildiği VII. yüzyıl Arap Yarımadası ve özelde Hicâz bölgesi; Câhiliye ve asabiye'nin hâkim olduğu, insan haklarının yok sayıldığı, zulmün egemen olduğu, insanlığın tefessüh ettiği, dolayısıyla insanlara huzur ve mutluluk vermeyen bu kötü şartlardan kurtulmak istedikleri ve bir kurtarıcı bekledikleri bir döneme tekabül etmekteydi. Biz bütün bu olumsuz şartların Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) başarılı olmasında rolünün bulunduğunu düşünmekteyiz. Elbette bir inkılâbı tek bir sebebe bağlamak isabetli değildir. Allah Teâlâ “sünnetullah” çerçevesinde hareket eder. Resûlullah da beşer olarak üzerine düşen her türlü tedbiri alır, vasıtalarla başvurur ve ancak bundan sonra ilahî yardımı ve başarıyı Allah'tan bekler. Bir peygamber ve aynı zamanda devlet başkanı olarak Resûl-i Ekrem'in Medine döneminde çeşitli beldelere muallim, kadı, zekât âmilî gibi görevliler tayin etmesi, casuslar vazifelendirmesi, yabancı devlet başkanlarına elçiler ve davet mektupları göndermesi, ordu oluşturması, eğitim hareketi başlatması bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Erken İslâm tarihini ve Hz. Peygamber'in nübüvvet ve risâlet hayatını isabetli bir şekilde anlamlandırabilmek ve İslâm inkılabını nasıl başardığını kavrayabilmek için dönemin siyasî, sosyal ve dinî şartlarını dikkate almak gerekmektedir. Zira tarihî bir olayı tahlil ederken olayın kendisini, şekil, zaman ve zemin ilişkisini gözden kaçırmamak şarttır. İslâm tarihinde Allah Resûlü'nün tebliğinde başarılı olması, tarihî şartların ve zeminin buna uygun olmasındandır. Zira içinde yaşanılan toplumda hiçbir siyasî, sosyal, kültürel kriz ve çatışma olmasaydı yeni bir dine ve değişime ihtiyaç olmazdı.

Toplum, parçaları birbirleriyle ilişkili bütünleşmiş ve uyumlu bir sosyal sistemdir.² İnsanlık tarihi kadar eski bir geçmişe sahip olan dinler, dindar in-

1 en-Nasr 110/1.

2 Hakkı Kardeşin, “Gençlik ve Din”, *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 245.

sanları, aralarında aidiyet ve kolektif bilinç duygusunu geliştirmek amacıyla sosyal gruplar kurma hususunda cesaretlendirir.³ Bu sebeple toplumsal yapılar muhafazakârdır. Sistemin kendilerine hizmet ettiği idareci ve eşraf, başka bir ifadeyle güce sahip olanlar, toplumsal ayrıcalıklarını paylaşmak istemedikleri için bu yapıyı değiştirmeye yanaşmazlar. Buna karşılık ezilenler bu yapıdan kurtulmayı ve değişimi arzu ederler. Nitekim Câhiliye dönemi ile bi'setin ilk yıllarında sosyal statü ve siyasî yapıdan kaynaklanan köle sistemi, güçsüzlerinin yaşadığı mağduriyetler, kendisini koruyacak bir kabilesi ve hâmisi olmayan yabancıların toplumda haklarını alamamaları, Mekke'de egemen olan siyasî ve sosyal düzene karşı bir isyan potansiyelini içinde barındırıyordu. Bu eşitsizliğe ve zulme dayalı sosyal yapıyı (bâtıl) değiştirip hakkı ikâme etmek isteyen Hz. Peygamber'in hedefi ile söz konusu tarihî ve sosyal şartların denk düştüğü gözlemlenmektedir. Bu durum bir avantaj olup İslâm'ın öncelikle zikredilen kesim arasında yayılmasını hızlandırmıştır. Ancak bu yorum, Allah Resûlü'nün tarihin benzerini kaydetmediği siyasî, sosyal ve dinî alanı kapsayan İslâm inkılabını sözü edilen *seçici yakınlık* ya da *denk düşmeye* bağladığımız ve onun başarısını tahfif ettiğimizi düşündürmemelidir. Söz konusu vurgu sadece siyasî, sosyal ve dinî şartların İslâm inkılabının başarılmasındaki müspet katkısına, ayrıca bu sosyal ve siyasî olaydaki şekil ve zemin ilişkisine dikkat çekmekten ibarettir.

1. Kavramsal Çerçeve

Konumuzla alâkalı olarak *seçici yakınlık* ve *karizma* şeklinde iki kavram üzerinde durmamız uygun olacaktır.

1.1. Seçici Yakınlık ve Denk Gelme

Seçici yakınlığın tam olarak anlaşılabilmesi için işlevsellikten kısaca bahsetmemiz gerekir. Hemen belirtelim ki organizmacı görüşe bağlı olan Weber, büyük bir işlev toplamı olarak gördüğü toplumu organik bir bütün olarak değerlendirir. Buna göre işlevselcilik, organik bir bütün içindeki tek tek parçaların, fonksiyonları ve yaptıkları etki bakımından diğer parçalarla karşılıklı bağıllık ve etkileşim içinde olmasıdır. Ancak Weber, işlevselciliği, toplumu tam ve eksiksiz bir nesnel ilişkiler bağlamı olarak görmez. Onu açıklayıcı değil yorumlayıcı bir tarzda kullanır. Weber'in bu işlevselcilik anlayışı bizlere tarihi anlayabilmemiz ve yorumlayabilmemiz için "seçici yakınlık" olarak kavramlaştırılan yeni bir araç sunar.⁴

3 Bekir Emiroğlu, "Construction of Social Identity and Religion", *International Journal of Eurasia Social Sciences* 11/ 39 (March 2020), 101.

4 Hülya Eşki, "Bugünü Anlamak İçin Max Weber'i Yeniden Okumak", *Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2010), 190.

Seçici yakınlığa gelince onun Weber'in tarihî yorumlama vasıtalarından biri olduğunu belirtmeliyiz. Bu, Max Weber'in Protestanlık ile kapitalizm arasındaki münasebeti ifade etmek üzere kullandığı bir tabirdir.⁵ Michael Löwy Weber'in bu kavramı, karşılıklı çekicilik, etki ve güçlenmeye yol açan iki toplumsal ya da kültürel yapılandırma (konfigürasyon) arasındaki etkin ilişki türü olarak değerlendirdiğini ifade eder. Seçici yakınlık, iki toplumsal biçim arasındaki işlevsel uygunluk ilişkisidir; böylesi bir ilişkinin varlığından söz etmek demek, bir biçimin öteki üzerindeki nedensel üstünlüğüne ilişkin hiçbir iddiada bulunmamak demektir. Böylece Weber, toplumsal açıklamayı içsel olarak çoğulcu görür; toplumsal gücün bir biçimi, belirli bir durumda ve belirli değer çıkarlarına göre, incelemenin odak noktasını sunarken, genel olarak hiçbir ötekiler üzerinde açıklayıcı üstünlük iddiasında bulunamaz.⁶

Seçici yakınlık ve denk gelmeye tarihten Protestanların durumu misâl olarak verilebilir. Modern kapitalizm anlayışının ortaya çıkışı ve gelişiminde Protestanlık iş ahlâkının rolü bulunmaktadır.⁷ Zira Protestan ahlâkı, kapitalist ekonominin canlanması için gerekli olan iş motivasyonunu teşvik etmektedir.⁸ Dolayısıyla kapitalizmin doğuşunda Protestanlığın dinî değerlerinin etkisi bulunduğunu söylemek mümkündür.⁹ Öyle ki Protestan Hıristiyanlık anlayışına göre kendilerini Allah'ın lanetli kulları olduklarını, kendilerini affettirmek için daha dürüst bir şekilde çok çalışmak daha fazla kazanarak daha fazla insanı istihdam etmeyi hedeflediler; ancak bu süreç onları, hiç planlamadıkları ya da amaçlamadıkları *kapitalizme* götürdü. Erken İslâm tarihinden ise Mekke ve Yesrib uygun bir örnek olabilir. Hz. Peygamberin yaşadığı bu iki şehirde çatışma iklimi vardı. Toplum bu çatışma ortamından hoşnutsuzdu ve düzen, uyum ve barışı sağlayacak bir değişimi bekliyordu. Aşağıda daha geniş bir biçimde değerlendireceğimiz üzere Hz. Peygamber'in görevi ve hedefi ile Arap Yarımadası'nda yaşayan ve ezilen halkların içinde buldukları fevkalâde olumsuz şartlar, her iki kesimi bir gayede birleştirdi ve aynı hareket içinde yer almaya itti.

- 5 Gordon Marshall, "Seçici Yakınlık", *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 645.
- 6 Max Weber, *Bürokrasi ve Otorite*, çev. H. Bahadır Akın (Ankara: Adres Yayınları, 2005), 7-8.
- 7 Hüsnü Ezber Bodur – İhsan Çapcıoğlu, "Sosyolojik Teori ve Din", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 133.
- 8 Niyazi Akyüz – İhsan Çapcıoğlu, "Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi", *Din Sosyolojisi El Kitabı*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 87.;
- 9 Selman Yılmaz, *Türkiye'de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri: Ak Parti İktidarında Nereden Nereye* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2019), 43.

1.2. Karizma

Weber otoriteyi *karizmatik, geleneksel, akılcı/hukukî* olmak üzere üç kısma ayırır.¹⁰ Karizma kavramı, ferdî olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun tabiatüstü, insanüstü ya da en azından bazı özel istisnai güçlere veya özelliklere sahip sayılmasına yol açan belli bir nitelik” demektir. Bunlar sıradan insanların ulaşamadığı ancak kutsal, ilahi kökenleri olan ya da örnek oluşturan özelliklerdir ve bir kişi, bu özellikler temelinde lider sayılır.¹¹ Weber; kişilerin karizmatik lider kabul edilebilmeleri için başarı, toplumsal kabul, kanıtlama, inanma, toplumsal onay ve kendisini takip eden bir kitlenin olması gibi birtakım kriterlerden bahsetmektedir.¹² Bu kriterlere göre bir peygamberin sosyolojik perspektifte karizmatik bir kişi olarak kabul edilebilmesi için tebliği ettiği esasların içinde yaşadığı toplum tarafından benimsenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde karizmatik bir şahsiyetten bahsetmek mümkün değildir.¹³ Şu hâlde karizmatik liderlik; İlahî Varlık (Tanrı)dan alınan üstün bir çağrıya (vahye) dayanan, hem vahyi alan şahıs (peygamber vb.) hem de mezkûr çağrının muhatapları tarafından inanılan liderlik”tir.¹⁴ Karizmatik otorite ise, kendi hâkimiyet sınırları içinde geçmişi reddeder ve bu anlamda özel bir devrimci güç niteliği taşır.¹⁵

Weber din sosyolojisinde peygamberlik konusuna en çok yer veren sosyologlardan biridir. O, peygamberi karizmatik bir şahsiyet olarak görüp onu saf bir ferdi karizma taşıyıcısı, dini bir öğreti vaz eden ve ilahi emirleri duyuran bir şahıs olarak değerlendirir.¹⁶ Ayrıca Weber, toplumsal hâdiseleri tahlil ederken Allah vergisi olan *karizma* ve *akıl* olmak üzere iki yaratıcı güçten söz eder.¹⁷

Diğer yandan sosyologlara göre *karizma*, bir insanı sahip olduğu fizikî özellikleri, aklî melekeleri, bazı yetenekleri ile diğer insanlardan ayıran ve onu toplum içinde farklı ve üstün bir konuma yerleştiren, istisnaî güçler ve özelliklerle donatılmış olarak görülmesini sağlayan, bu niteliklerle

10 Gordon Marshall, “Karizma”, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 387.

11 Weber, Bürokrasi ve Otorite, 75.

12 Hakkı Kardeş, “Karizmatik Peygamberlik İmajı Üzerine Bir Ölçek Geliştirme Çalışması: Hz. Muhammed Örneği”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 161.

13 Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1978), 242.

14 Carl J. Friedrich, “Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi”, çev. Metin Kıratlı, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 16/2 (1961), 139.

15 Weber, Bürokrasi ve Otorite, 79.

16 Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, selected papers edited and with an introduction by S. N. Eisenstadt (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 253.

17 Ali Coşkun, “Mezhepler ve Hz. Peygamber’in Karizmasının Paylaşımı”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 12/23 (Ocak 2018), 190.

insanları cezbeden ilahî lütufların tamamıdır.¹⁸ Peygamberlerin karizmasının temel kaynağı vahiy olup onlarda emanet (son derece güvenilir olma ve vazifesini yapma), fetânet (zeka), ismet (günah işlememe), sıdk (doğruluk), tebliğ (Allah'tan aldığı vahiyleri olduğu gibi insanlara aktarma) gibi zorunlu sıfatlar mevcuttur. Onlar da beşerdir; onları diğer insanlardan farklı kılan husus ise vahye mazhar olmalarıdır. Kur'ân bunu ıstifâ (seçme) kavramıyla ifade eder. Allah Âdem'i, Nûh'u, İbrahim ve İmrân âilesini¹⁹ ve diğer peygamberleri insanlar içinden seçip onları vahyine mazhar kılmıştır. Hz. Muhammed'in diğer bir adı Mustafâ (seçilmiş)dir. Hz. Peygamber'in risalet öncesinde Kâbe hakemliğinde saygınlığı onaylanmıştır. Medine döneminde ensâr ile muhacirler arasında kardeşlik ihdası (muâhat), Yahudilerle mezkûr iki kesim arasında Medine sözleşmesinin imzalanmasındaki birleştirici rolü onun karizmasının göstergelerindedir. Nitekim Yesribli Yahudi âlimlerinden Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64), Hz. Peygamber'i Kubâ köyünde ya da Medine'de insanlar onun etrafında toplanmış vaziyette ilk defa gördüğünde "Hz. Peygamber'in yüzü yalancı yüzü değil"²⁰ diyerek onun insana güven veren bir yapısı olduğuna işaret etmiş ve Müslüman olmuştur. Keza Allah Resûlü'nü ilk defa gören bir kişi onun heybetinden korkar, ancak onunla konuşup bir süre birlikte olduktan sonra ondan ayrılmak istemezdi. Ashâbın Resûlullah'ın meclisinde başlarında bir kuş varmış da onun uçup gitmesinden çekindikleri için huşu ve sessizlik içinde durmaları bu *karizma* sebebiyledir. Peygamberlerin yaşadıkları topluma yön vermeleri, onlar üzerinde tesir uyandırıp peşinden sürüklemeleri akıl, güzel ahlâk, hitabet gücü gibi üstün özellikleri ve saygınlıkları hep bu ilahî lütfun (karizmanın) sonucudur. Allah vergisi olan akıl ve vahye mazhar olma, karizmayı oluşturan hususların başında gelir. Burada karizma sahibi olan ve güvenilir bir otorite olarak öne çıkan Hz. Peygamber'in, iki kabile arasındaki çatışmayı ortadan kaldıracığına inanılmıştır.²¹ Çünkü gerçekte karizmatik bir yönetici, yönettiği kişilerden sorumlu olmasının yanı sıra şahsî olarak ve fiilen Allah'ın iradesiyle liderdir.²² Nitekim İbn Haldûn'a göre, çöllerde kabileler hâlinde otlak aramak suretiyle yaşayan Arapların devlet kurabilmesi ancak Hz. Peygamber'in karizması sayesinde mümkün olmuştur. Zira onların hayatlarını devam ettirebilmeleri; bâdiye hayatında saldırı, çapulculuk, rekabet ve kabilenin menfaatlerini ne pahasına olursa

18 Coşkun, "Mezhepler ve Hz. Peygamber'in Karizmasının Paylaşımı", 190.

19 Âl-i İmrân 3/33; İ-Fâtır 35/32.

20 Tirmizî, "Sıfatü'l-kıyâme", 42; İbn Mâce, "İkâme", 175.

21 Coşkun, "Mezhepler ve Hz. Peygamber'in Karizmasının Paylaşımı", 190.

22 Max Weber, *Essays in Sociology*, translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946), 249.

olsun birlikte müdafaa etme gibi hususlara bağlıydı. *Asabiye*nin hâkim olduğu söz konusu sosyal ve siyasî şartlar altında dönemin Araplarının kendiliklerinden devlet olabilmeleri mümkün değildi.²³

Onlar bu karizmatik otoriteleri sayesinde, gönderildikleri toplum içindeki inanç, âdet, gelenek gibi kültür unsurlarını değerlendirip İslâm'a uygun olanlarını ibkâ, bâtil itikatları ise temelinden kaldırıp yerine sahih inancı ikâme ederler. Zaman içinde tahrif olmuş aslî hâlden uzaklaşmış olan ibadet biçimlerini, gelenek ve âdetleri tashih, ta'dîl ve islah ederler.²⁴ Bazen de toplumda olmayan yeni uygulamaları (teşri) Allah'ın murakabesi ve rızası dâhilinde devreye sokarlar. Neticede Allah Resûl'ünün yaptığı, insan merkezli dünya (ve toplum) görüşünün yerine Allah merkezli dünya görüşünün egemen olduğu bir zihniyeti yerleştirmektir. Bu, Câhiliye'den İslâm'a geçişte yaşanan en önemli değişimdir. Ancak Hz. Peygamber bunu yaparken toplumsal yapıyı tamamen değiştirip ters yüz etmemiş; öncelikle zihniyeti değiştirmeye gayret etmiştir. Zira zihniyet değişimi bir anda gerçekleşmez; inanç, davranış, çevre şartları ve kurumsallaşma gibi alanlarda değişimlerin gerçekleşmesiyle ve yeni hükümlerin tadrîci olarak konması ve uygulanmasıyla değişim mümkün olur.²⁵

2. Mekke'deki Sosyal Statüden Kaynaklanan Problemler

Câhiliye'de ve risâlet döneminde Mekke'de oligarşik sistem egemendi. Mekke'de insanlar sosyal statü itibarıyla "efendiler" ve "köleler" diye iki ana gruba ayrılmıştı; ayrıca köle iken hürriyetine kavuşmuş mevlâ (ç. mevâlî) denilen bir kesim vardı. Sistem, soyluların ve efendilerin haklarını ve hâkimiyetini kalıcı kılacak şekilde tanzim edilmişti. Mekke'nin sosyal yapısı içinde malı, siyasî gücü çok olanların söz hakkı vardı. Onların söz ve görüşlerine itibar edilirdi. Bu durumda bu kesim egemen (tâbi olunan) sınıfı, fakirler ise tâbi olanlar sınıfını teşkil ediyordu. Mezkûr sistemde kölelerin, güçsüzlerin, fakirlerin, kimsesizlerin ve yabancıların hakları idarecilerin insafına bağlıydı. Köleler ise her türlü haktan mahrumdular. Efendilerinin rızası olmaksızın hiçbir tasarrufta bulunamıyor, ticarî faaliyet içine giremiyor ve mal sahibi olamıyorlardı. Nitekim Hılfü'l-fudûl'ün temeli, sattığı malın parasını pazarlık yaptığı fiyattan alamayan ve hakkı gasbedilen Zübeyde kabilesinden bir tâcirin Ebû Kubeys tepesine çıkararak Kureyşlileri

23 Mehmet Evkuran, "Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2006), 62.

24 Ayrıntılı bilgi için bkz. Veysel Özdemir, "Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (S.A.S.)", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2014), 45.

25 Vejdi Bilgin, "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 139.

okuduğu şiirle yardıma çağırmasına ve kendisine yapılan zulmü haykırmasına dayanmaktadır.²⁶ Resûl-i Ekrem Câhileye döneminden gerçekleştirilen bu anlaşmayı gönülden desteklemiş, ayrıca ona fiilen iştirak etmiştir. Öyle ki o, İslâm dönemine gelindiğinde bugün bile çağrılrsa böyle bir anlaşmaya katkı vereceğini ifade etmiştir. Hz. Peygamber, Medine’de site devletinin lideri ve ilk uygulamalarında biri olarak muhacirlerle ensâr arasında “muahât” (kardeşlik) ilan etmiş ve bu sayede, sosyal birliği tesis etmiş, ilke olarak kan bağına dayalı birlik yerine İslâm kardeşliğini öncelemiştir. Bu, değişik ırklara mensup olan Müslümanlar arasında birleştirici rol üstlenmiştir.²⁷ “İslâm’da hilf yoktur”²⁸ buyurarak Müslümanların ayrı bir ittifaka ihtiyacı olmadığını belirtmiştir. Anlaşılan o ki, *muâhat Hilfü’l-fudûl*dan daha fonksiyonel olduğundan Allah Resûlü rasyonel bir tutum sergileyerek *muâhatı* devreye sokmuştur. Burada sosyal kurumların şekil ve yapı bakımından değişebileceğini dikkate almak gerekmektedir.²⁹

Şu hâlde ilk Müslümanların daha çok köle ve ezilen sınıftan olması, onların Mekke oligarşik sistemine olan tepkilerinin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Zira İslâm insanları, renk, ırk ve cinsiyetine göre değil, iradî olarak değiştirilebilen iman ve takvâ (Allah’ın emirlerine içten bağlılık) temelli bir kategorizasyona tâbî tutuyordu.³⁰ “Dileyen iman etsin dileyen inkâr”.³¹ “Sizin dininiz size, benim dinim bana”³² gibi âyetler bu hürriyete ve sonuçlarına vurgudur. Buna göre insanlar İslâm dinini kabule zorlanamayacakları gibi kendi dininin gereklerini ifa etmede de hürdüler. Meselâ Bilâl b. Rebâh el-Habeşî (ö. 20/641) Mekke’nin azılı müşriklerinden Ümeyye b. Halef’in kölesiydi. Ümeyye Lât ve Uzza’yı ilah olarak tanımayan ve “Rabbim Allah’tır, Allah biridir” diye korkusuzca inancını ifade eden Bilâl’i yakıcı sıcak altında bırakıp göğsüne kaynar taşlar koyarak işkence ederdi. Hz. Ebû Bekir onu satın alarak ya da başka bir köleyi Ümeyye’ye vererek azat etmiştir.³³ Bilâl pozisyonunda olan başka köleler de vardı. Ümmü Enmâr bint Sibâ’ el-Huzâiyye adlı bir kadının kölesi olan Habbâb b. el-Eret (ö. 37/657-58) de Müslüman olduğu

26 Muhammed Hamîdullah, “Hilfü’l-Fudûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/ 31-32.

27 Mevlüt Koyuncu, “Medine Şehir Devleti”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* (2009), 93.

28 Buhârî, “Edeb”, 67.

29 Halil Cihan, “Cahiliye Döneminde Bir Dayanışma Girişimi Olarak “Hilfu’lFudûl” Hakkında Sosyolojik Bir İnceleme”, 2. *Genç Akademisyenler Sempozyumu Cahiliye Dönemi*, ed. Feyza Betül Köse (Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020), 271.

30 el-Hucurât 49/13.

31 el-Kehf 18/29.

32 el-Kâfirûn 109/6.

33 “Ebû Bekir efendimizdir; efendimizi (Bilâl’i) âzat etmiştir”. Buhârî, “Fezâ’ilü aşhâbi’n-nebi”, 23.

için vücuduna kızgın taşlar konarak işkence edilirdi. Bu işkencelerden kalan izler vücudunda yıllar geçse de kaybolmamıştır.³⁴ Onlara yapılan işkenceler dayanılmaz hâle gelince onlar Resûlullah'tan kendileri için dua etmesini istemişse de o, tarihte mü'minlerin daha ağır işkencelere tâbi tutuldukları, ancak dinlerinden dönmeyip sabrettiklerini hatırlatarak sabretmelerini tavsiye etmiştir.³⁵

Kabileciliğin hâkim olduğu Mekke'de arkasında güçlü bir kabilesi, yakınları ya da hâmisi olmayan kimseler eziliyorlardı. İlk Müslümanlardan Amr b. Yâsir ö. 37/657) ve ailesi, yabancılardan Suheyb b. Sinân er-Rûmî (ö. 38/659)³⁶ böyledir. Nitekim bir hukuk sisteminin ve mahkemenin olmadığı bu yapı içinde mağdur olan bir kişi, güçlü olan kabilesi sayesinde hakkını alabilir, arkasında böyle bir güç yoksa mağdur olurdu. Hak haklının değil gücünün. Bu sebeple Hz. Peygamber, haklının hakkını alamadığı bir toplum ve sistemi Allah'ın arındırıp yüceltmeyeceğini beyan etmiştir.³⁷ Müslümanlar sayıca ve kuvvet bakımından az olduklarından Mekke'de müşriklere karşı cihad etmeye izin verilmedi. Dolayısıyla Tekin'in de belirttiği gibi Mekke dönemi Hz. Peygamber'in ancak Mekke'li aristokratlarla fikrî mücadelesine sahne olmuştu.³⁸

Bu sistemden razı olmayan kesimler, kendisine hak bir sistem vaad eden, haklarını teslim eden Hz. Peygamber'in tebliğine kulak verip icabet etmekte tereddüt etmediler. İşkence görmelerine rağmen inançlarından dönmemeleleri imanlarının sağlamlığını ve Hz. Peygamber'e olan inanç ve güvenlerini göstermektedir. Allah Resûlü onlara bu güveni, vahiy alan bir beşer olmasıyla, lider vasfıyla ve karizmatik şahsiyetiyle vermiştir.

Hz. Peygamber sadece ahlâkî öğretileri benimsetmekle yetinmemiş, sosyal statüye ve putperest toplumun geleneklerine karşı yeni bir toplumsal yapı oluşturmayı hedeflemiştir. Bunun için sosyal, siyasî ve askerî faaliyetler yürütmüştür. Medine döneminde nâzil olan âyetler sosyal, siyasî, iktisadî alanlarda kurumsallaşmayı sağlamıştır.³⁹

34 Bk. İbn Mâce, "Muqaddime", 11.

35 Buhârî, "İkrâh", 1, "Menâkıbü'l-enşâr", 29.

36 Mehmet Efendioğlu, "Suheyb b. Amr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/476-47.

37 İbn Mâce, "Fiten", 25; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*, tertib Ali Alâüddîn, thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 11/444.

38 Mustafa Tekin, "Kur'an-ı Kerim'de Bedevilik - Dini Sosyolojik Yaklaşım", *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları* 2/3(Mayıs 2009), 106.

39 Geniş bilgi için bk. İlyas Akyüzoğlu, "İslâm Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci", *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Altı Aylık Hakemli Dergi* 1 (2015), 62.

3. Kadınların Sosyal Statülerinden Kaynaklanan Problemler ve Temel Haklarından Mahrum Edilmesi

Câhiliyye dönemi Arap toplumunda kadın erkeğin egemenliği altındaydı. Ataerkil bir toplum yapısında kadınlar her ne kadar ikinci sınıf insan muamelesi görsen de Hicaz bölgesinde ve Tâif'te yaşayan idareci sınıfın eş ve kızlarının, diğer kadınlara nispetle ayrıcalıklı oldukları dikkat çekmekteydi. Dönemin Arapları arasında ancak erkek çocukların savaşıarak kabileyi koruyacakları ve ailenin soyunu devam ettirecekleri gibi günümüzde de çeşitli toplumlarda yansımaları gözlemlenebilen bir anlayış egemendi.

Buna karşılık Kur'ân'da her hususta erkeklerle birlikte kadınların da zikredilmesi,⁴⁰ erkek mü'minlerle kadın mü'minlerin birbirlerinin velileri olduğunun belirtilmesi,⁴¹ Hz. Peygamber'in "Cennet annenin ayakları altındadır"⁴² buyurması, anne hakkını öncelmesi,⁴³ Vedâ hutbesinde kadınlara iyi davranılmasını tavsiye etmesi,⁴⁴ "*Allah'ın kadın kullarını dövmeyiniz*"⁴⁵ diyerek ümmetin erkeklerini uyarması, İslâm toplumunda kadının haklarındaki ve statüsündeki değişiklik hakkında açık bir fikir vermektedir. Müslüman toplumlarda bu ilke ve tavsiyelerin ihmâl edilmesi ise Müslüman erkeklerin bir ayıbı ve zulmüdür.

İslâm'ın kadınlar lehine devrim niteliğinde haklar sağlaması, İslâm'a ve onun mübelliği olan Hz. Peygamber'e iman etmelerini kolaylaştırdı. Hz. Hatice'nin ilk Müslüman kadın olması, Habeşistan'a hicret eden ilk ve ikinci kafi- lede Hz. Peygamber'in kızı aynı zamanda Hz. Osman karısı olan Hz. Rukiyye, Ca'fer b. Ebû Tâlib'in hanımı Esmâ bint Umeyy, Osman b. Maz'ûn, Zübeyr b. Avvâm, Hâlid b. Saîd'in karısı Ümeyme bint Hâlid gibi çok sayıda Müslüman kadının olması, Müslüman olduğu için Yâsir'in eşi Sümeyye'nin kocasıyla birlikte şehit edilip ilk Müslüman kadın şehit mertebesine ermesi İslâm'ın kadınlar arasında gördüğü rağbet hakkında açık bir fikir vermektedir.

40 el-Ahzâb 33/35. "Müslüman erkekler ve müslüman kadınlar, mümin erkekler ve mümin kadınlar, taata devam eden erkekler ve taata devam eden kadınlar, doğru erkekler ve doğru kadınlar, sabreden erkekler ve sabreden kadınlar, mütevazi erkekler ve mütevazi kadınlar, sadaka veren erkekler ve sadaka veren kadınlar, oruç tutan erkekler ve oruç tutan kadınlar, ırzlarını koruyan erkekler ve (ırzlarını) koruyan kadınlar, Allah'ı çok zikreden erkekler ve zikreden kadınlar var ya; işte Allah, bunlar için bir mağfiret ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır."

41 et-Tevbe 9/71.

42 Câhime isimli bir sahâbî'nin Resûlullah'a gelerek cihada iştirak etmek istediğini belirttiğinde ona annesinin olup olmadığını sormuş (ona bakacak başka biri olmadığı ve yeterince mücahid de bulunduğu için) "*Annelerle ilgilen, cennet onun ayağı altındadır*" buyurmuştur. *Müşned*, 24/299.

43 Buhârî, "Edeb", 2; Müslim, "el-Birr ve's-sıla", 1.

44 Buhârî, "Enbiyâ", 1; Müslim, "Radâ", 60.

45 Ebû Dâvûd, "Nikâh", 44; Dârimî, "Nikâh", 35.

4. Çok Evliliğin ve Talakın Doğurduğu Sosyal ve Ekonomik Problemler

Câhiliye döneminde yaygın olan poligami ve talak uygulaması, kadınlar aleyhine sonuçlar doğuruyordu. O dönemde iki kız kardeş aynı erkeğin nikâhı altında olabildiği gibi kişi üvey annesi ile evlenebilirdi.⁴⁶ Daha garip olanı aynı şekilde kadınlar birkaç erkekle aynı anda evli olabilirdi. Neslin belirsizliğine yol açan bu tür uygulamaları İslâm haram kılmıştır.

Ayrıca Câhiliye döneminde, zihâr, îlâ gibi farklı talak türleri vardı.⁴⁷ Kocasını vefat eden ya da boşanan kadının iddet süresi İslâm hukukundan farklı olarak bir sene idi. İslâm hukuku iddet müddetini hamile kadınlar için çocuğunu doğuruncaya kadar hamile değilse dört ay on gün olarak belirlemiştir.⁴⁸

Öte yandan Câhiliye döneminde boşama yetkisi erkeğin elinde idi. O, dilediği kadınla evlenebildiği gibi dilediğini de boşardı. Erkek, bu yetkisini kadının aleyhine olarak kullanır, eşini boşar ancak kadının iddetinin bitmesine az bir süre kala tekrar ona şeklen dönerek hanımının başkasıyla evlenmesine mani olurdu. Bunu birkaç kez tekrar etmek suretiyle kadının mağduriyetine sebep olur, ona zulmederdi.⁴⁹ Kadınların aleyhine olan bu geleneği İslâm, kadının hakkını koruyacak şekilde ıslah etti. Evliliğin bir türlü yürütülememesi hâlinde boşa(n)ma hak olmakla birlikte kadına mehir, nafaka ve usûlüne uygun boşanma hakları sağladı. Bütün bunlar toplu olarak değerlendirildiğinde, kadınlara sağlanan bu hakların onların İslâm'ı kabul etmede ya da en azından ona sıcak bakmalarında etkili olduğu görülmektedir.

5. Hicret ve Medine'de Evs ve Hazrec Arasındaki Çatışmanın Hicretteki Rolü

Çatışma, uyumsuzluk durumu olup toplumsal gerçekliğin unsurlarından biridir. Toplumsal hayatta ya da milletlerarası ilişkilerde anlaşmazlık, rekâbet, engelle(n)me, iletişimsizlik ve ben/biz merkezilikten doğan gerilim hâlidir. Bunun sonucunda karşı karşıya gelme, kutuplaşma, zıtlaşma, uzlaşmazlık gibi hususlar ortaya çıkar. Anlaşmazlıkların ortaya çıkma sebebi, insanların fikir, zihniyet, inanç, talep, takdir, zevk, çıkar ve amaçlarda bir-

46 Adnan Demircan, "Câhiliye ve Hz.Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik", *İstem* 2 (2003), 20.

47 İbn Habîb, *Kitabü'l-Muhabber*, tsh. Eliza Lichtenstater (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1942/1361), 309; Mehmet Ali Kapar, *Hız Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti* (İstanbul: İlim Yayınları, 1987), 81.

48 H. İbrahim Acar, "İddet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/467.

49 bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, [t.y.]), 2/381; İbn Âşûr, *Makâsîdü's-Şerî'ati'l-İslâmiyye* (Tunis: eş-Şeriketü't-Tunisiyye, 1985), 113; Şelebî, *Ta'lîlü'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981/1401), 57.

birlerinden farklılaşması ve bu farklılaşmanın davranışlara yansımalarıdır.⁵⁰ Çatışma toplumların doğasında vardır. İbn Haldûn'un (1332-1406) da vurguladığı gibi toplumlar; yakınlıklar, dostluklar kurup anlaşmalar yaptıkları gibi anlaşmazlık, düşmanlık ve savaş hâlinde de bulunurlar.

Hz. Peygamber'in bi'seti ve İslâm'ın ilkeleri Mekke oligarşik düzenine ve şirk dinine açık bir meydan okumaydı. Sistemi ayakta tutan ve ondan beslenenler, hep ticârî ve siyasî menfaatlerine hizmet eden bu yapının ve statükonun değişmesini asla istemiyorlardı. Mekke'de idareyi ellerinde tutan oligarşik düzenin yürütücüleri, kendi siyasî ve ticarî menfaatlerine hizmet eden sistemin ayakta kalması için, ona tehdit oluşturan İslâm'ı ve Müslümanları gelişip sayıca artmadan tamamen ortadan kaldırma azmindeydiler. Bunun için önce onun öyle olmadığını bildikleri hâlde mecnun, sihirbaz, şair gibi sıfatlarla niteleyerek Hz. Peygamber'in etki alanını ortadan kaldırmayı denediler. Ardından Hz. Peygamber'i başlarına yönetici yapma, en güzel kadınlarla evlendirme, Ona dilediği kadar mal verme gibi tekliflerle davasından döndürmek istediler. Ancak Allah Resûlü, İslâm'ın sadece kendi iradesiyle yürüttüğü bir dava olmadığını, dolayısıyla vazgeçmesinin söz konusu olamayacağını kesin bir dille ifade etti. Bunun üzerine müşrikler, İslâm'ın yayılışını durdurabilmek hatta temelli yok edebilmek için ticarî ve sosyal (boycot), işkence, tahkir, yıldırma, göçe zorlama, şiddet uygulama gibi her türlü yaptırıma başvurdular.

Öte yandan o dönemde Yesrib'de yaşayan Yemen asıllı Evs ve Hazrec kabileleri arasında Buâs savaşları yaşanıyordu. Bu iki kabile çatışma içinde olup aralarında bitip tükenmeyen husumet ve rekâbet kabile üyeleri arasında huzursuzluğa sebep oluyordu. Onlar, ikinci Akabe biatında canlarını, mallarını ve kendi ailelerini korudukları gibi Resûlullah'ı da koruyacakları sözünü verdiler. Neticede Resûlullah'ı Yesrib'e davet ederek onun karizmatik liderliğinin problemlerini çözeceğine inanmışlardı. Bunun öncesinde Hz. Peygamber'in İslâm'ı himaye edecek, Müslümanları destekleyecek taraftar bulma çerçevesinde Taif'e gittiği, Müslümanlardan 70 kadar kişiyi Habeşistan'a gönderdiği bilinmektedir. Taifliler bu duruma şiddetle karşı çıktılar. Şu hâlde onun davetine Tâiflilerin değil de Yesrib'lilerin olumlu cevap vermesinin siyasî, sosyal ve dinî sebepleri olmalıdır. Yesrib'deki Evs-Hazrec kabileleri arasındaki rekâbet ve çatışma, en makul sebep olarak gözükmektedir. Zira 120 yıllık bir geçmişi olan Buâs savaşlarında gerek Hazrec'ten gerekse Evs'ten pek çok kişi hayatını kaybetmişti. Onların bu düşmanlığı Resûlullah'ın bitirebileceğine inandıkları anlaşılmaktadır.⁵¹ Zira Max Weber'in *Bürokrasi ve Otorite* adlı

50 Ejder Okumuş, "Umran İlimi, Çatışma Çözümü ve Barış", *İbn Haldûn Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018), 5.

51 Buhârî, "Menâkıbü'l-enşâr", 1, 27.

kitabında ileri sürdüğü gibi hüküm konusunda uzman olan bir hakem, karizmatik şahsiyetiyle sorunu çözebilir.⁵² Müslümanlar açısından ise Medine'nin diğer bir avantajı Şam ticaret yolu üzerinde ve merkezî bir konuma sahip olmasıydı. Onun bu konumu, Müslümanlara hem Mekke ticaret kervanlarını kontrol etme hem de İslâm'ı daha kolay yayma imkânı sağlıyordu.⁵³ Yesrib'in yerli Arap kabileleri olan Evs ve Hazrec açısından ise yakın zamanda bir peygamber çıkacağını komşuları olan Yahudilerden duymaları, onlarda böyle bir beklenti doğurduğu gibi, Onu yurtlarına davet ederek diğer kabilelere karşı bunu avantaja çevirme imkânı da sundu.

Gerek muhacirlerin gerekse ensârın karşılıklı menfaatına olan *hicret*, Medine'de birlikte yaşama projesini gerçekleştirmede temel rol oynamıştır. Önceleri güvenlik ihtiyacı ile başlayan hicret ve Medine'lilerin ev sahipliği süreci Müslümanların zaman içinde daha da bilinçlenmesi ve Resûlullah'ın eğitiminden geçmeleriyle erdemliler hareketine evrilmiş ve Medine "faziletli şehir" olmuştur. Neticede Hz. Peygamber, güven duyulan bir lider olarak Medine'de toplumsal çatışmanın sona erdirilmesinde ve barışın temininde en üst rolü üstlenmiştir. Bu barış iklimi, Hayber'in fethi (7/629), Hudeybiye anlaşmasının (6/628) bir kazanımı olarak Mekke'nin fethiyle daha da genişlemiştir. Bunu, ilahî yardım ve beşerî gayretin yanı sıra sosyolojideki seçici yakınlığa da bağlamak mümkündür.

Hz. Peygamber Yesrib'e geldiğinde karşısında homojen ve tek bir topluluk yoktu. Site devleti karmaşık bir toplum yapısını içinde barındırıyordu. Yahudi kabileleri, ensâr (Medineli Arap Evs ve Hazrec kabileleri) ve Mekkeli muhâcirler arasında imzalanan, Mekkeli muhacirlerden oluşan Müslümanlarla Medine'de yaşayan üç Yahudi kabilesi (Kureyza oğulları, Nadir oğulları ve Kaynuka oğulları) arasında hicretten sonra ve Bedir Gazvesi'nden önce imzalanan *Medine vesfıkası/sözleşmesi*⁵⁴ Medine'de siyasî birliği sağlama amacıyla atılmış önemli bir adımdır. Zira bu sözleşme Mekkeli müşriklerin saldırılarına karşı şehri müdafaada belli bir işlev görmüştür.⁵⁵

Medine sözleşmesi ve Medine site devleti, Müslümanların devlet ve toplum hâlinde heterojen toplumlar içinde yaşama tecrübesinin de ilk örneği

52 Canan Durmaz, - Ejder Okumuş, "Çatışma Çözümü ve Dinler" *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (2020), 86, 88.

53 Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Medine", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28/ 306.

54 Bk. Muhammed Hamîdullah, *el-Vesâ'iku's-siyâsiyye* (Beirut 1403/1983), 59-62; Mustafa Özkan "Medine Vesfıkası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek 2/212-215.

55 Ancak Hendek Savaşı'nda (5/627) en kritik bir zamanda, Yahudi kabileleri, Mekkeli Müslümanlara ve yaptıkları anlaşmaya ihanet ederek şehre saldıran Mekkeli müşriklerle işbirliği yapmışlar, bunun sonucu olarak şehirden sürgün edilmişlerdir.

olup daha sonraki nesillere örnek teşkil etmiştir. Bu bağlamda ilk dini, kültürel ve toplumsal çoğulculuk tecrübesidir. Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke'ın (1632-1704) "tabîî durumdan medenî duruma" geçişin temel şartı, Durkheim'in de basit ve karmaşık toplumları ayırıcı bir unsur olarak gördükleri "sözleşme" Medine sözleşmesi olarak önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Aynı şekilde muâhat/kardeşleştirme bu süreçte bir "geçiş mekanizması"ni temsil etmektedir.⁵⁶ Ayrıca bu anlaşma bize Yahudilerin -Abdullah b. Selâm gibi bazı Yahudi âlimleri hariç- kendisine ve tebliğ ettiği dine inanmasalar da ister istemez Resûlullah'ın karizmatik otoritesini ve siyasî gücünü kabul ettiklerini göstermektedir.

Allah Resûlü'nün Medine'de ilk vazifesinin toplumun bütünleşmesini gerçekleştirmek olduğuna din sosyologları müştereken vurgu yapmaktadırlar.⁵⁷ Hz. Peygamber bunu Müslümanlarla din birliği, gayr-i müslimlerle ise vatandeşlik anlaşması çerçevesinde başarmıştır. Zira Max Weber'in de vurguladığı gibi din, toplumda ortak bir gelecek ve ülkü birlikteliği meydana getirmenin yanı sıra, toplumu bir arada tutan manevî bir tutkaldır.⁵⁸ Dahası din, ilkelere benimsen bireyleri toplum içerisinde bütünleştirmesinin yanı sıra onlarda davranış değişikliği de meydana getirmektedir.⁵⁹

Karizmatik bir lider olarak Hz. Muhammed, birbirlerine kendi şartlarını dayatmaya çalışan ihtilaflı kabileleri evrensel, eşitlikçi ve akla uygun sistematik bir inanç sistemi altında birleştirdi. Bu durum Kutsal metinlerde kodlanmış irade-siyle evrensel ve eşsiz yaratıcıya boyun eğmek ve bölgedeki ticari faaliyetlere zarar veren kaosu (fitneyi) sonlandırmak için şüphesiz etkili bir yoldu.⁶⁰

Sonuç

İnsanları kendine çeken, ilahî bir lütuf sonucu gerçekleşen vahiy alma, aklî meleke, fizikî güzellik, güzel konuşma, liderlik gibi özellikleriyle sıradan insanlardan farklı bir yerde duran ve kendilerine/i ondan alamadıkları *karizmaya* sahip olan peygamberler, önce gönderildikleri toplumun inanç, âdet ve uygulamaları ile derin bir çatışma içine giren, sonra sağladıkları güven, samimiyet ve toplum yararına olan davetleriyle toplumu birleştiren ve bütünleştiren liderlerdir. Bu mânada her peygamber gönderildiği coğrafyada

56 Bk. Mustafa Arslan, "İslâm'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış: Kardeşleştirme Örnek Olayı", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 264.

57 Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society* (London: Routledge& Kegan Paul, 1961), 59.

58 Ramazan Akkır, "Türkiye'de Din-Siyaset İlişkisi: Halkların Demokratik Partisi (HDP) Örneği", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2018), 98.

59 Zeki Arslantürk, *Din Sosyolojisi: Din Sosyolojisinin 'Nedir?'liği* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 200.

60 Ahmet Suerdem, "Weberian Analysis and Understanding Islamic Societies", *Defense & Security Annals* 1 (April 2011), 222.

İslâm'a aykırı olan sisteme başkaldıran ve kendi inkılabını gerçekleştiren bir devrimcidir. Hz. Peygamber'in 23 yıllık bir sürede başardığı ve tarihin benzerini kaydetmediği değişim ve dönüşüm sosyal, siyasî ve dinî bir inkılaptır. Bunun gerçekleşmesinde ilahî yardım elbette en başta zikredilmesi gereken unsurdur. Bununla birlikte dönemin siyasî, sosyal ve fizikî şartları, Mekke ve Medine toplumunda, özellikle fakir, güçsüz, kadın, yabancı ve yakını olmayan kesimler için daha ağır ve olumsuz olan şartlar, Allah Resûlü'nün hedefini gerçekleştirmesinde etkili olmuştur.

Belirtilmelidir ki Allah Teâlâ "sünnetullah" çerçevesinde hareket eder. Resûl-i Ekrem de İslâm davasını tebliğ edip yayarken bir beşer olarak alması gereken bütün tedbirleri ve üzerine düşen yükümlülükleri yerine getirmiş, ardından davasında kendisini başarılı kılması için Allah'a dua etmiştir. Zira duanın kabulü, kul olarak yapmamız gerekenlerin ifası (fiilî dua) şartına bağlıdır. Nitekim Allah Resûlü'nün ilk Müslümanlarla birlikte Mekke'de egemen olan *asabiye* anlayışına meydan okuyarak mü'minlerin kardeş olduğunu ilan ettiği, sınıf çatışmasını reddeden ve bir topluluğu oluşturan gruplar veya sınıflar arasında psikolojik bir birlik duygusu yaratan duygu, düşünce ve ortak çıkarlarla birbirlerine bağlayıp dayanışmayı (solidarizm veya solidarite) sağladığı dikkat çekmektedir. O, Medine'de kardeşlik müessesesi kurarak kardeşliği, dayanışmayı, birliği gerçekleştirmiş, Medine sözleşmesi ile dinleri farklı olan toplulukların müşterek gâye etrafında birleşerek aynı toprak üzerinde birlikte yaşayabilme projesini hayata geçirmiştir.

Mekke ve Medine'nin belli sayıdaki yönetici ve zengin kesim hariç geniş halk kitleleri açısından olumsuz olan ve Müslümanlara hayat hakkı dahi tanımayan şartları, hicreti gerekli kılmıştır. Resûlullah'ın Medine'de gerçekleştirdiği Medine sözleşmesi, kardeşlik tesisi (muâhât), mescid ve suffe inşası, ordu kurulması, seriyeye ve gazvelerin tertip edilmesi gibi hususlar Medine site devletinin faaliyetleri olup devletleşme yolunda atılmış adımlardır. Şu hâlde tarihte şartların denk gelmesi, sosyolojik ve siyasî bir başarıyı sağlamıştır. Bu sadece ilahî yardım değil, aynı zamanda toplumsal doğru zaman ve doğru yerde teşebbüste bulunma ile izah edilebilir.

Netice itibarıyla en temel kaynağı vahiy olan ve karizmatik *otorite* sahibi ve ilahî lütfâ mazhar bir peygamberin gerçekleştirdiği inkilâbın başarılmasında, *sünnetullah* çerçevesinde hareket edilmesi, beşer olarak yapılması gereken hemen her şeyin yapılması, bunların sonucunda ilahî yardımın erişmesi en temel etkidir. Bununla birlikte çalışmamız bu başarıda siyasî ve sosyal zeminin elverişli olmasının ve sosyolojide *seçici yakınlık* olarak kavramsallaştırılan olgunun katkısının bulunduğunu, hatta Allah'ın bu şartları nebisi için hazırladığını ileri sürmektedir.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim. "İddet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/ 466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Akkır, Ramazan. "Türkiye'de Din-Siyaset İlişkisi: Halkların Demokratik Partisi (HDP) Örneği", *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 16 (2018), 83-112.
- Akyüz, Niyazi – Çapcıoğlu, İhsan. "Sistemantik Din Sosyolojisi". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. 87-94. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Akyüz, İlyas. "İslâm Toplumunda Siyasal Otoritenin Oluşum Süreci". *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Altı Aylık Hakemli Dergi* 1 (2015), 55-72.
- Arslan, Mustafa. "İslâm'ın İlk Döneminde Toplumsallaşma Olgusuna Sosyolojik Bir Bakış: Kardeşleştirme Örnek Olayı". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/3 (2005), 251-274.
- Arslantürk, Zeki. *Din Sosyolojisi: Din Sosyolojisinin 'Nedir?'liği*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Berger, Peter L. "Dini Kurumlar". Çeviren: Adil Çiftçi. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 425-465.
- Bilgin, Vejdî. "Câhiliye'den İslâm'a Geçiş: Tebliğ ve Sosyal Akışkanlık". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2005), 123-142.
- Bodur, Hüsnü Ezber – Çapcıoğlu, İhsan. "Sosyolojik Teori ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. 111-148. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Bozkurt, Nebî - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Medine". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 28/ 305-311. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî. *el-Kütübü's-sitte ve şûrühuhâ: Sahihu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınları; Tunus: Dâru Sahnûn. 1413/1992.
- Cihan, Halil. "Cahiliye Dönemi'nde Bir Dayanışma Girişimi Olarak "Hilfu'l-Fudûl" Hakkında Sosyolojik Bir İnceleme". 2. *Genç Akademisyenler Sempozyumu "Cahiliye Dönemi"*. Ed. Feyza Betül Köse. 264-276. Kahramanmaraş: Samer Yayınları, 2020.
- Coşkun, Ali. "Mezhepler ve Hz. Peygamber'in Karizmasının Paylaşımı". *Toplum Bilimleri Dergisi* 12/23 (Ocak 2018), 189-197.
- Demircan, Adnan. "Câhiliyye ve Hz. Peygamber Döneminde Çok Kadınla Evlilik". *İstem* 2 (2003), 20.
- Durmaz, Canan - Ejder Okumuş. "Çatışma Çözümü ve Dinler". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/1 (2020), 65-106.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Süâlat Ebî 'Ubeyd el-Âcurî Ebî Dâvûd es-Sicistânî*. thk. Muhammed Ali Kâsım el-Ömerî. Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Efendioğlu, Mehmet. "Suheyb b. Amr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/476-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Emiroğlu, Bekir. "Construction of Social Identity and Religion". *International Journal of Eurasia Social Sciences* 11/ 39 (March 2020), 92-117.
- Eşki, Hülya. "Bugünü Anlamak İçin Max Weber'i Yeniden Okumak". *Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/11 (2010), 187-198.
- Evkuran, Mehmet. "Peygamber, Karizma ve Siyasal Otorite". *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2006), 51-67.
- Friedrich, Carl J. "Siyasi Liderlik ve Karizmatik İktidar Meselesi". Çev. Metin Kıratlı. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 16/2 (1961), 127-149.
- Hamîdullah, Muhammed. *el-Vesâ'iku's-siyâsiyye*. Beyrut 1403/1983.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hilfu'l-Fudûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/ 31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

- İbn Âşûr, *Makâsîdû's-Şerî'ati'l-İslâmiyye*. Tunis: eş-Şeriketü't-Tunisiyye, 1985.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*. Tertib Ali Alâüddîn, thk. Şuayb Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el- Bağdâdî. *Kitâbü'l-Muhabber*. Tsh. Eliza Lichtenstater. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1942/1361.
- Kapar, Mehmet Ali. *Hiz. Muhammed'in Müşriklerle Münasebeti*. İstanbul: İlim Yayınları, 1987.
- Karavaşin, Hakkı. "Gençlik ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. Ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu. 237-252. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Karavaşin, Hakkı. "Karizmatik Peygamberlik İmajı Üzerine Bir Ölçek Geliştirme Çalışması: Hz. Muhammed Örneği". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 8 (2019), 159-172.
- Koyuncu, Mevlüt. "Medine Şehir Devleti". *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi* (2009), 87-103.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay-Derya Kömürçü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Newman, Christopher. "Din Sosyolojisi: Uyuşma, Çatışma ve Değişim". Çev. M. Cengiz Yıldız. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 3/8 (2004), 137-141.
- Okumuş, Ejder. "İslam, Müslümanlar ve Toplumsal Değişim". *Tevilat* 1/1 (2020), 61-95.
- Okumuş, Ejder. "Umran İlmi, Çatışma Çözümü ve Barış", *İbn Haldûn Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018), 1-305.
- Özdemir, Veysel. "Dönüştürücü (Transformasyonel) Liderliğin Kaynağı Olarak Hz. Muhammed (S.A.S.)". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 4/7 (2014), 27-52.
- Özkan, Mustafa. "Medine Vesikası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* Ek. 2/212-215. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, [t.y.].
- Suerdem, Ahmet. "Weberian Analysis and Understanding Islamic Societies". *Defense & Security Annals* 1 (April 2011), 219-226.
- Şelebî. *Ta'lîlü'l-ahkâm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1981/1401.
- Tekin, Mustafa. "Kur'an-ı Kerim'de Bedevîlik - Dinî Sosyolojik Yaklaşım". *Avrupa İslâm Üniversitesi İslâm Araştırmaları* 2/3 (Mayıs 2009), 102-114.
- Watt, Montgomery. *Islam and the Integration of Society*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- Weber, Max. *Bürokrasi ve Otorite*. çev. H. Bahadır Akın. Ankara: Adres Yayınları, 2005.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Ed. Guenther Roth and Claus Wittich. London: University of California Press, 1978.
- Weber, Max. *Essays in Sociology*. Translated by H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1946.
- Weber, Max. *On Charisma and Institution Building*. Selected Papers Edited and with an Introduction by S. N. Eisenstadt. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- Weber, Max. *The Sociology of Religion*. İngilizce'ye Çev. Ephraim Fischhoff. London: Methuen and Co. Ltd, 1965.
- Yılmaz, Selman. *Türkiye'de Toplumsal ve Dinî Değişimin İzleri: Ak Parti İktidarında Nereden Nereye*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2019.

Arapça Makaleler

- İbn Dakîki'l-İd, Takiyyüddîn Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Vehb b. Mutî' el-Kuşeyrî. *el-İlmâm bi ehâdîsi'l-ahkâm*. thk. Huseyn İsmâîl el-Cemel. Riyad: Dâru'l-Mi'râc; Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2. Basım, 1423/2002.
- İbnü'l-Ğazzî, Şemsüddîn Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdirrahmân. *Dîvânü'l-İslâm*. thk. Seyyid Kisrevî Hasen. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *İnbâü'l-ğumr bi ebnâi'l-umr*. thk. Hasen Habeşî. Kahire: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Mısıriyye, 1418/1998.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *ed-Dürrü'l-kâmine fi a'yâni'l-mieti's-sâmine*. thk. Muhammed Abdüssaîd Hân. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 2. Basım, 1392/1972.
- İbn Hallikân, Şemsüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbnü'l-Mülakkin, Sirâcüddîn Ebû Hafs Amr b. Ali b. Ahmed eş-Şâfiî el-Mısrî. *el-Bedru'l-münîr fi'l-ehâdîsi ve'l-âsâri'l-vâkıati fi's-Şerhi'l-kebîr*. thk. Mustafa Ebu'l-Ğayt. Riyad: Dâru'l-Hicra, 1425/2004.
- İşbîlî, Abdülhakk b. Abdirrahmân el-Ezdî el-Endelüsî. *el-Ahkâmü'l-vustâ*. thk. Hamdî es-Selefî – Subhî es-Sâmerrâî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1416/1995.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî el-Osmânî. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnaût. İstanbul: İrcica Kütüphanesi, 1429/2010.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh el-Kostantînî el-Osmânî. *Kesfü'z-zünûn an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1360/1941.
- Kehhâle, Ömer b. Rıdâ b. Muhammed Râğıb b. Abdilğani. *Mu'cemü'l-müellifîn*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Malatî, Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhîn el-Hanefî. *Neylül-emel fi zeyli'd-düvel*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2002.
- Nuaymî, Abdülkâdir b. Muhammed en-Nuaymî ed-Dimeşkî. *ed-Dâris fi târihi'l-medâris*. thk. İbrâhîm Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *ed-Dav'u'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Cevâhiru ve'd-dürer fi tercemeti Şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrâhîm Bâcis Abdülmecîd. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1419/1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nazmü'l-ikyân fi a'yâni'l-a'yân*. thk. Philip Hitti. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlânî el-Yemenî. *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini men ba'de'l-karni's-sâbi'*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Vâlî, Muhammed Hamdî. *el-Haydırî'nin Kitâbü'l-Ğarâm bi Edilleti'l-Ahkâm Adlı Yazma Eserinin Edisyon Kritiği ve İbn Hacer'in Bülûğu'l-Merâm min Edilleti'l-Ahkâm'ı ile Mukâyesesi*. Doktora Tezi. Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Ahmet Tahir Dayhan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Zirikî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b. Fâris ed-Dimeşkî. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 1422/2002.

- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين. *نظم العُثَيَانِ فِي أَعْيَانِ الْأَعْيَانِ*. مح. فيليب هتّي. بيروت: المكتبة العلمية، دت.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله اليمني. *البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع*. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، دت.
- كاتب چلبّي، حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني. *سُلَّمُ الْوَصُولِ إِلَى طَبَقَاتِ الْفُحُولِ*. مح. محمود عبد القادر الأرنؤوط. إسطنبول: مكتبة إزسيكا، 1429 هـ - 2010 م.
- كاتب چلبّي، حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. بغداد: مكتبة المثنى، 1360 هـ - 1941 م.
- كحّالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني. *معجم المؤلّفين*. بيروت: مكتبة المثنى، دت.
- الملطي، زين الدين عبد الباسط خليل بن شاهين الظاهري القاهري الحنفي. *نبيل الأمل في ذيل الدول*. مح. عمر عبد السلام تدمري. بيروت: المكتبة العصرية، 1422 هـ - 2002 م.
- النعمي، عبد القادر بن محمد الدمشقي. *المدارس في تاريخ المدارس*. مح. إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1410 هـ - 1990 م.
- الوالي، محمد حمدي. *تحقيق المخطوط المسمى بـ كتاب الغرام بأدلة الأحكام للخيري ومقايسته بـ بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر*. رسالة الدكتوراه. المشرف: أم.د. أحمد طاهر دايقحان. زمير: معهد العلوم الاجتماعية بجامعة التاسع من أيلول، 2018.

Kaynakça

- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. (Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa). *Hediyetü'l-ârifîn Esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. İstanbul: Meârif-i Celîle Vekâleti Matbaası, 1951.
- Bağdâdî, İsmâîl b. Muhammed Emîn b. Mîr Selîm el-Bâbânî. *İdâhu'l-meknûn fî'z-zeyli alâ Keşfi'z-zünûn*. thk. Muhammed Şerefeddîn – Muallim Rıfat Bilge Kilisli. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed b. Mustafâ b. Abdirrahîm b. Muhammed. *Münâdeme-tü'l-atlâl ve müsâmeratü'l-hayâl*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1405/1985.
- Beydâvî, Ebû Ya'lâ (çağdaş araştırmacı). “el-İ'lâm bi'l-kütübî'l-müellefeti fî ehâdisi'l-ahkâm”. *Archive.org*. Erişim 15 Haziran 2022. b.y.: Gözden geçirilmiş ve genişletilmiş ikinci dijital neşir, 1442/2020.
- https://archive.org/details/20210429_Ahkam_Abuyaala
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmuîd Hân. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Busravî, Alâüddîn Ali b. Yûsuf b. Ali b. Ahmed ed-Dimeşkî eş-Şâfî. *Târîhu'l-Busravî*. thk. Ekrem Hasen el-Ulebî. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1. Basım, 1408/1988.
- Dayhan, Ahmet Tahir. “Çocuğun Namaz Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahlilinin Tahlili”. *Marife* 3/2 (2003), 32-41.
- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/827179>
- Haydırî, Kutbüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî eş-Şâfî. *el-Ğarâm bi edilleti'l-ahkâm*. thk. Muhammed Hamdî el-Vâlî. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1. Basım, 2018.
- İbnü'l-Acemî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Muhammed eş-Safî el-Mısrî. *Zeylü Lübbi'l-lübâb fi tahrîri'l-ensâb*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. Yemen: Merkezü'n-Nu'mân, 1432/2011.

المصادر والمراجع

- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. مح. محمد عبد المعيد خان. حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، ط. 2، 1392هـ - 1972م.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. إنباء العُمر بأبناء العُمر. مح. حسن حبشي. القاهرة: وزارة الأوقاف المصرية، 1418هـ - 1998م.
- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي الإربلي. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. مح. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، د.ت.
- ابن دقيق العيد، تقي الدين أبي الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري. الإلمام بأحاديث الأحكام. مح. حسين إسماعيل الجمل، الرياض: دار المعراج الدولية، وبيروت: دار ابن حزم، ط. 2، 1423هـ - 2002م.
- ابن العجمي، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن إبراهيم الشافعي المصري. ذيل لب اللباب في تحرير الأنساب. مح. شادي بن محمد بن سالم. اليمن: مركز النعمان، 1432هـ - 2011م.
- ابن الغزّي، شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن. ديوان الإسلام. مح. سيد كسروي حسن. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. 1، 1411هـ - 1990م.
- ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. مح. مصطفى أبو الغيط. الرياض: دار الهجرة، 1425هـ - 2004م.
- الإشبيلي، عبد الحق بن عبد الرحمن الأزدي الأندلسي. الأحكام الوسطى. مح. حمدي السلفي - ضبحي السامرائي. الرياض: مكتبة الرشد، 1416هـ - 1995م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي. التاريخ الكبير. مح. محمد عبد المعيد خان. حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، د.ت.
- بدران، عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد. منادمة الأطلال ومسامرة الخيال. مح. زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ط. 2، 1405هـ - 1985م.
- البُضْرُوي، علاء الدين علي بن يوسف بن علي بن أحمد الدمشقي الشافعي. تاريخ البصري. مح. أكرم حسن الغلبي. دمشق: دار المأمون للتراث، ط. 1، 1408هـ - 1988م.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني. إيضاح المكنون في الدليل على كشف الظنون. مح. محمد شرف الدين - المعلم رفعت بيلك الكليسي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين. إسطنبول: وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، 1951م.
- البيضاوي، أبو يعلى (باحث معاصر). الإعلام بالكتب المؤلفة في أحاديث الأحكام. النشرة الثانية منقحة ومزودة، 1442هـ - 2020م.

https://archive.org/details/20210429_Ahkam_Abuyaala

- الحَيْضِرِي، قطب الدين أبو الخير محمد بن محمد الدمشقي الشافعي. الغرام بأدلة الأحكام. مح. محمد حمدي الوالي (تحقيق ومقارنة مع كتاب بلوغ المرام من أدلة الأحكام لابن حجر). إسطنبول: دار اللباب، ط. 1، 2018م.
- دايخان، أحمد طاهر. «تحليل التحليل لحديث يتعلق بتعليم الصلاة للطفل»، مجلة المعرفة 2/3 (2003)، 32-41.
- <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/827179>
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين، ط. 15، 1422هـ - 2002م.

- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.
- السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر. مح. إبراهيم باجس عبد المجيد. بيروت: دار ابن حزم، ط. 1، 1419هـ - 1999م.

9. يبين العلل على قدر الضرورة، إذ ليس الغرام كتاب علل وإن كان مفيداً جداً في هذا الباب. فالوقوف على ما تدعو الحاجة إليه من العلل منهج محمود ينسجم مع قصد المؤلف في اختصاره.

10. من خلال تتبع أحكام الحافظ الخيصرى في كتابه وما أتبعه من نقد للحديث وتصحيح وتضعيف، وجدنا بعض المسائل التي عتب عليها برأيه في ثنايا الأبواب والأحاديث، وأشرنا إليها في البحث في موضع ذكرها. وهي: حكم قول التابعي أو الصحابي «مَنْ السُّنَّةُ كَذَا». وكذلك أن تكون الصحابة كلهم عدولاً، ورواية الصحابي إذا لم يُسمَّ لا تُقدَّح بالرواية، وحكم عزو الحديث الوارد في كتب السنة إلى البخاري إذا أخرج البخاري بعضه، وكذلك ترجيحه رأي من صوب سماع الحسن البصري من سمرة بن جندب رضي الله عنه، وقبوله إسناده عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه مُتصلاً.

وهذا ما تمَّ استنتاجه من منهج الحافظ الخيصرى من خلال كتابه الغرام، ونؤمن بأنه جدير بكلِّ مُشغَلٍ بالحديث والفقهِ وفقه الحديث أن يستفيد من نهج هذا العالم المحدث الفقيه الأصولي.

وهنا لا بدّ من أن نُذكِّر ببعض القواعد الأصولية المُستفادَة من هذا المنهج السديد؛ والتي تمّت الإشارة إليها في البحث، وهي:

1. ليس كل علة قادحة. فهناك علة لا تقدح في السند ولا في المتن. ويبقى الحديث في دائرة القبول والعمل به إن وجدت قرائن الصحة، أو يلزم التوقف وعدم الحكم برده إن كانت العلة غير قادحة. وهذا ما عليه الأئمة الأعلام.

2. الحكم على إسناده حديث في موضع ما، قد لا ينطبق على كلِّ الأحاديث التي تُروى بالإسناد نفسه. فقد يكون راوي الحديث في موضع قوياً موثقاً، وفي موضع آخر حكيم بضعفه. إذ أن ذلك المجزوخ مُجملاً قد يكون بريئاً في حديثٍ مخصصٍ تابَعَهُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، فَصَارَ قَوِيًّا مُعَلَّلاً.

3. إن الاشتغال بالحديث نقداً وحكماً هي صنعة الحفاظ المثقنين، والأئمة الناقدین العالمين بمراتب الرجال في درجات الكمال.

هذا، ونسأل الله تعالى أن تُقدِّمَ دراستنا مساهمةً متواضعةً للبيئة العلمية التي تهتمّ بالمواضيع المتعلقة بمنهج النقد عند الفقهاء المحدثين، وفقه الحديث والأثر، وكيفية التعامل مع الرواة والروايات في الاحتجاج بالسنة والعمل بها في الأحكام.

وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين. والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين.

الخاتمة

في النهاية، استخلاصاً أهمّ النتائج التي تشيرُ إلى منهج الحافظ الخيضرِي مصنّف كتاب «الغَرَامُ بأدلة الأحكام» في انتقاء الأحاديث ونقدها والحُكْمُ عليها والاستدلالِ بها؛ يمكن أن نذكر بعضَ الموادِّ التي توصلَ إليها هذا البحثُ، على النحو التالي:

1. يعتمد الخيضرِي في انتقاء الأحاديث والآثار على الأصول المعتمَدة بين أهل العلم بالحديث والفقه، فأورد شطرَ أحاديث الكتاب من صحيحِي البخاريِّ ومسلم، والشطرَ الآخرَ من باقي كتب السنة كالصحيح والسُننِ والمسانيد والمعجم المشهورة التي اعتبرها وارتضاها الأئمةُ الأعلام.
2. يتناول الأحاديث المرفوعة بالدرجة الأولى. وإذا لم يُوجد، فیراجعُ إلى آثار الصحابة والتابعين.
3. يُرجح في الاستدلال الحديث الأوضح دلالةً على الأحكام إذا ما كان في المعنى الواحد عدّة أحاديث، مُبيّناً مختلفَ الروايات والألفاظ، ومعاني غريب الحديث، ويسوق المتابعات والشواهد، وما تدعو الضرورةُ إليه من آراء الأئمة والنقاد.
4. يُوفي المصنّف بما التزمه من بيان حال الأحاديث صحّةً وضعفاً مُراعياً في ذلك قواعد علم الجرح والتعديل، كما أشرنا إليه في جدول توضيحيّ مذكور أعلاه.
5. الأحاديث التي وردت في الصحيحين أو في أحدهما لا يحكّم عليها ولا يَنقُدُها، ويكتفي بالإشارة إلى تخريجها فقط، وانتهج معهما منهجاً أنتجته تجرّبةً مشتركةً والذي توارثه من جيلٍ إلى جيلٍ ومن أستاذٍ إلى أستاذٍ طوال العصور، وهو: تَلَقِيهِمَا الأئمةُ بالقبول.
6. كثيراً ما كان يعتمد أقوال الأئمة النقاد في حكمهم على الأحاديث ويوافقهم على ذلك. فينقل أحكام أبي داود، والنسائي، والترمذي في سننهم، والحاكم في مُستدرِكِهِ، ويستدل لصحة الحديث بتخريجه ابنُ حبانَ وابنُ السكّن في صحيحيهما، وهذا واضح في غالب الأحاديث، كما أن المجهول معروفٌ عنده إذا عرّفه ابنُ حبانَ وذكره في كتاب الثقات.
7. أحياناً يُناقش أحكام الأئمة وينقُدُ آراءهم بعد إيرادها غير مُقلِّد، ويخالفها، ويستدرِكُ عليها، فيقول: «ليس كما قال!»، «أعلّه بما لا يُقبل/ لا يُقدّح»، «ذلك مردودٌ»، «وهم»، «ليس بقادح في صحّة الحديث».
8. إذا كانت الروايات لا تتعلّق بالموضوع الأصلي في الباب، أو مذكورة على سبيل المتابعات وبيان اختلاف الألفاظ، يكتفي بنقلها دون الإشارة لحكمها. وأحياناً يُورد بعض الأحاديث بأسانيدِها وكأنه يتبرأ بذلك من عُهدتها. وهناك أحاديث توقّف في الحكم عليها ونقل أحكام الأئمة وآرائهم المختلّفة دون ترجيح. وذلك إذا لم يتبيّن له حال هذه الروايات، وليس فيها قولٌ مُعتمَدٌ لإمام.

4.1.4. رواية الحسن البصري عن سمرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ

وكما هو معلوم، بأنه اختلف في صحة سماع الحسن البصري (110هـ) من سمرَةَ (58هـ) رضي الله عنه. وقد ذكر الحافظ الخيصرِيُّ مذاهبَ المحدثين في ذلك، معقِّباً على بعضها، مُرجِّحاً مذهبَ مَنْ يَعْتَمِدُ سَمَاعَ الحَسَنِ من سمرَةَ مطلقاً. وهو رأيُ البخاريِّ وجماعةٍ،⁽²⁹⁾ مخالفاً في ذلك لمذهبِ مَنْ يَرَى عَدَمَ سَمَاعِهِ منه مطلقاً. وقد تَعَقَّبَ الخيصرِيُّ أصحابَ المذهبِ الثالثِ في هذه المسألة والذين قالوا: «لَمْ يَسْمَعْ الحَسَنُ من سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ إِلَّا حَدِيثَ العَقِيْقَةِ»، قَالَ: «وَوَافَقَهُ جَمْعٌ من الحُفَاطِ على ذلك». ⁽³⁰⁾ ثم عَقَّبَ على ذلك قائلاً: «لِكَيْتِي وَجَدْتُ لَهُ حَدِيثًا آخَرَ صَرَّحَ فِيهِ الحَسَنُ بِسَمَاعِهِ من سَمُرَةَ بْنِ جُنْدُبٍ، فَقَالَ فِيهِ: حَدَّثَنَا سَمُرَةُ بْنُ جُنْدُبٍ، وَهُوَ حَدِيثٌ: «قَالَ مَا خَطَبَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خُطْبَةً إِلَّا أَمَرَ فِيهَا بِالصَّدَقَةِ، وَنَهَى عَنِ المِثْلَةِ». أخرجهُ أحمدُ، وسنَدُهُ صحيحٌ، فَاسْتَفِدَّهُ، وَاللهُ المَوْفِيُّ». ⁽³¹⁾

5.1.4. رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدِّه

موضع الخلاف في هذا الإسناد، هل الجَدُّ المقصودُ هنا: جدُّ شعيبٍ؟ إذا كان كذلك فيكون متصلاً؛ أم جدُّ عمرو (وهو محمدٌ والدُّ شعيب)، فيكون مُنْقَطِعاً. وهنا يقرِّر الخيصرِيُّ القولَ الأرجَحَ عند الحَقَّاطِ، بأنَّ شُعَيْباً سَمِعَ من جَدِّهِ عبدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ. فالضميرُ المُتَّصِلُ بِجَدِّهِ عائِدٌ إلى شُعَيْبٍ، إذ هو أَقْرَبُ مذكورٍ لآ إِلَى عَمْرٍو. فَإِنَّ مُحَمَّدًا وَالذُّ شُعَيْبِ مَاتَ فِي حَيَاةِ والدِهِ عبدِ اللهِ بنِ عَمْرٍو بنِ العاصِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَشُعَيْبٌ صَغِيرٌ فَكَيْفَ لَهُ جَدُّهُ. ⁽³²⁾

فهذه المسائل التي تَمَّت الإشارة إليها هنا وردت كلها في سياق تخريجه للأحاديث والحكم عليها، موزعةً بين ثنايا الكتب والأبواب. وقام بذكرها الحافظُ الخيصرِيُّ مُراعياً في ذلك قواعدَ أهل الحديث والجرح والتعديل، مُسْتَأْنِساً بِأراءِ أئمةِ النقد، محرراً لها غير مُقلِّدٍ، مُستدرِكاً لأوهامٍ وزَلَّاتٍ وقع فيها بعضُ العلماء، جامعاً بين علم الفقهاء والمحدثين. ولهذا يُعتبر كتابه قيماً مُفيداً في الفقه والحديث وفقه الحديث.

29 أبو عبد الله إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، التاريخ الكبير، مح. محمد عبد المعيد خان، (حيدر آباد - الدكن: دائرة المعارف العثمانية، د.ت.)، 290/2.

30 من هؤلاء الحفاظ: البرزالي في مسنده (399/10)، والدارقطني في سننه (2/134)، وعبد الغني بن سعيد المصري (409هـ) في فوائده (ص55)، وابن عساکر، وقد وافقه عبد الحق الإشبيلي. ينظر: الأحكام الوسطى، 414/1.

31 يُنظر: باب العقيقة، حديث رقم (987).

32 يُنظر: باب ستر العورة، حديث رقم (269). انظر للبحث التحليلي الذي فيه فصل مستقل بخصوص صحة روايات عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رداً على ادعاءات أكادمي: Ahmet Tahir Dayhan، "Çocuğun Namazı", Marife, 3/2 (2003) (Eğitimi İle İlgili Bir Hadis Tahliinin Tahliini), 32-41. (أحمد طاهر دايعان، «تحليل التحليل لحديث يتعلق بتعليم الصلاة للطفل»، مجلة المعرفة، 2/3 (2003)، 32-41).

وأدلتهم، ومعرفة ما يُعتمدُ ويُعتدُّ به من قولهم وما يُقدح في حديثٍ أو لا يُقدح. وهذا لمن وُفِّقَ للفهم السديد، مع طول تجربة وتمرُّس وخبرة ودراية.

1.4. مسائلٌ حديثيةٌ تعرَّضَ لها الحافظ الخيْضِرِيّ في سياق حكمه على الأحاديث ونقدها

من خلال الاطلاع على أحكام الحافظ في الغرام وما أتبعه من نقدٍ للحديث وتصحيحٍ وتضعيفٍ، تجدر الإشارة إلى بعض المسائل التي عبَّ عليها برأيه في ثنايا الأبواب وامتون الروايات،⁽²⁵⁾ موافقاً في ذلك لآراء أئمة النقاد وجهابذة المحدثين، مخالفاً للمذاهب والآراء الأخرى التي ذهب إليها البعض. وقد أفردناها في هذا المطلب لبيان منهجه الحديثي ولحصول العلم بها عند المشتغلين بالحديث فقط، دون توسع في مناقشتها، وهي:

1.1.4. 1. عبارة «مِنَ السُّنَّةِ كَذَا»

إذا وردت في سياق الحديث على لسان التابعي، فالحديث مُرْسَلٌ. أما إذا جاءت على لسان الصحابي، فالحديث يعتبر مرفوعاً. وهذا ما عناه الخيْضِرِيّ في قوله: «وقد نصَّ غيرُ واحدٍ من علماء الحديث والأصول، على أنَّ التَّابِعِيَّ إِذَا قَالَ: «مِنَ السُّنَّةِ كَذَا» أن يكونَ بِمَنْزِلَةِ مُرْسَلِهِ، وحيثُ كَانَ ذَلِكَ مِنَ الصَّحَابِيِّ فِي حُكْمِ الْمَرْفُوعِ».⁽²⁶⁾

1.1.4. 2. قبول رواية الصحابيِّ المُبْهَمِ

عملاً بقول المحدثين بأن الصحابة كلُّهم عُذُولٌ، قال الخيْضِرِيّ: «وَأَيُّ مَا كَانَ فَهَوَ صَحَابِيٍّ، وَكَذَلِكَ مَنْ لَمْ يَسْمَ لَا يَضُرُّ أَيْضًا. لِأَنَّ الصَّحَابَةَ كُلَّهُمْ عُذُولٌ».⁽²⁷⁾ وهذا معلوم لدى المشتغلين في الحديث، وعليه العمل عندهم.

1.1.4. 3. مسألة عزو الحديث إلى صحيح البخاري

إذا ورد جزءٌ من الحديث في غير الجامع الصحيح، وهذا مما اعتبره الخيْضِرِيّ تَسَاهُلًا، بمعنى أنه ليس مُجَرَّدُ تَوَافُقِ جِزْءٍ مِنَ الْحَدِيثِ مَعَ رِوَايَةٍ وَرَدَتْ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ كَافٍ لِلْقَوْلِ بِأَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ. وذلك لما هو معلوم بأن اختلاف الرواية أو الرواة يتطلب النظر في قبولها أو ردها. فلعل هذه الرواية تكون معلولة في سندها أو متنها، وإن كان في البخاري بعضها. حيث عدَّ الحافظ الخيْضِرِيّ أنَّ ذَلِكَ مِنَ التَّسَاهُلِ فِي عَزْوِ الْحَدِيثِ إِلَى الصَّحِيحِ إِذَا كَانَ فِيهِ بَعْضُهُ، وَذَكَرَ أَنَّهَا: عَادَةُ الْبَيْهَقِيِّ، وَتَبِعَهُ عَلَى ذَلِكَ الْبَغَوِيُّ وَغَيْرُهُ.⁽²⁸⁾

25 وقد أشار إليها محقق كتاب الغرام محمد حمدي الوالي في المقدمة.

26 يُنظر: باب الوصية، حديث رقم (1309).

27 يُنظر: كتاب الصداق، حديث رقم (1541).

28 يُنظر: كتاب الصلاة، حديث رقم (295).

• إذا كانت الروايات لا تتعلق بالموضوع الأصلي في الباب، أو مذكورة على سبيل المتابعات وبيان اختلاف الألفاظ، يكتب في الخيضرى بنقلها دون الإشارة لحكمها. وأحياناً يورد بعض الأحاديث بأسانيدها وكأنه تبرأ بذلك من عهدتها. مثل حديث رقم (1067) و (1086). وهناك أحاديث توقفت في الحكم عليها ونقل أحكام الأئمة وآرائهم المختلفة دون ترجيح، وذكر أن ذلك من منهجه. فقال في خاتمة الغرام (كما نقلنا فيما أعلاه): «... إلا في بعض أحاديث توقفت في الحكم عليها، وفوقت سهام النظر إليها؛ إذ لم يتبين لي إذ ذلك حال ذلك السند، ولا رأيت أحداً من الحفاظ علله بما يعتمد». ومن ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه، المذكور برقم (1194)، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أد الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تحن من خانك!». قال الخيضرى: «رواه أبو داود، والترمذى، وقال: حسن غريب. والحاكم، وقال: على شرط مسلم، وله شاهد، وقال أبو حاتم: هو حديث منكز». إلى هنا دون أن يذكر حكماً أو يرجح رأياً. [ينظر أيضاً حديث رقم (549)، (752)، (805)، (853)، (1735)، (1763) وغيرها].

• يُنبه الخيضرى على صحة وحسن وضع الأحاديث بألفاظ واضحة الدلالة لفظاً ومعناً مع بيان العلل على قدر الضرورة وما تدعو إليه الحاجة. فإن المقام لا يتسع للبسط، وفيه مشغلة عن موضوعه ومقصده؛ إذ ليس هو كتاب علل وإن كان مفيداً جداً في هذا الباب.

• يتوقف الخيضرى في الحكم على بعض الأحاديث في حالة عدم تبين حال السند. وإذا لم يُعلله أحد من الحفاظ بما يعتمد؛ إذ ليس كل علة قادحة. فهناك علة لا تقدح بالسند ولا بالمتن؛ ويبقى الحديث في دائرة القبول والعمل به إن وجدت قرائن الصحة. كما أن القدح في إسناد حديث ما، لا يعني القدح في كل أسانيد الحديث، إذا تعددت طرقه. فقد يرد ما يجزؤه من طرق أخرى. وكذلك الراوي، قد يكون في موضع قوياً، وفي موضع آخر حكيم بضعفه، إذ أن ذلك المجزؤح مجملاً قد يكون بريئاً من التجريح في حديث مخصوص تابعه عليه غيره فصار قوياً مُعللاً. وهذه مسألة مهمة جداً في الجرح والتعديل. ولذلك نبه عليها الحافظ الخيضرى بقوله: «إن ذلك مرماة سهام، ومزلة أقدام، عثر في ميدانه خلق من العلماء، وجلة من الأئمة الفهماء حيث لم ينتبهوا!».

• الاشتغال بعلم الحديث روايةً ودرايةً، بمراعاة قواعد النقل والنقد، باب لا يلج إليه إلا الحفاظ المثقون، والأئمة الناقدون، كما يؤكد ذلك الخيضرى قائلاً: «لا تُبادر إلى إنكاره... حتى تكون من الحفاظ المثقنين، والأئمة الناقدين العالمين بمراتب الرجال في درجات الكمال». إذ أن في بعض الأسانيد والمتون علة خفية قادحة لا تنجلي إلا لإمام حاذق مجرب، عالم بالرجال وأحوالهم ومراتبهم، حافظ للأحاديث وطرقها ومتونها، فقيه بمعاني الأحاديث وألفاظها. فالأصل في ذلك إمعان النظر، والبحث والفحص والسبب في أقوال الأئمة النقاد وآرائهم

- لا يَحْكُم على الأحاديث التي في الصَّحِيحِينَ أو في أَحَدِهِمَا وَيَكْتَفِي بالإشارة إلى ورود الحديث فيهما، إلا حديثاً واحداً في صحيح مسلم، نَبَّه على أَن فيه كلاماً لِلْحَفَظ، وهو حديث رقم (2037) عن ابن عباس رضي الله عنهما «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى بِبِمِينٍ وَشَاهِدٍ». قال: «رواهُ مسلمٌ، وتكلَّم فيه البخاريُّ والطَّحاويُّ».
- غالباً يُوافق أَحكامَ نُقَادِ الحديث في حكمهم؛ فَيَسْتَعْرِضُ أَحكامَ أَبِي داودَ، والنَّسَائِي، والترمذِي، والحاكِم، ويشير إلى صحة الحديث بتخريج ابن حِبَّانَ وابن السَّكَنِ للحديث في صحيحيهما. وهذا واضح في غالب الأحاديث، كما أن الراوي المجهول ترتفع جهالته عنده إذا عرفه ابن حِبَّانَ وذكره في «ثقاته» (حديث رقم: 1789).
- موافقته لأئمة النقد عموماً لم تكن كالمقلِّد بغير علم، وإنما يُناقش أحياناً أَحكامَ الأئمة وَيَتَّقِدُ آراءهم بعد إيرادها، ويخالفها، وَيَسْتَدْرِكُ عليها،⁽²³⁾ فيقول: «ليس كما قال!» [أحاديث رقم (69) لقول النسائي وأبي داود والنوي؛ (626) لقول الدارقطني؛ (703)، (726)، (1398) لقول الحاكم؛ (1317)، (1670) لقول ابن القطان؛ (1706)، (1893) لقول ابن حزم؛ (1789) لقول ابن القطان والذهبي]، «أعلَّه بما لا يُقْبَلُ/بما لا يُقَدِّحُ» [أحاديث رقم (229)، (1094)، (1200)، (1383)، (1659)، (2078) لابن حزم؛ (381)، (1200) لابن القطان]، «ذلك مردودٌ» [أحاديث رقم (470) للحاكم والخطيب البغدادي؛ (1201) لابن حزم]، «وهم» [أحاديث رقم (17) لابن الصَّبَّاح؛ (191) لابن حزم؛ (386)، (586)، (824)، (1121)، (1961)، (2007)، (2070) للحاكم؛ (1167) لابن حزم؛ (1261)، (1938) لابن دقيق العيد؛ (1927) لابن حِبَّانَ]، «ليس بقادح في صحَّة الحديث» [حديث رقم (1508) لقول البخاري وأبي حاتم].⁽²⁴⁾ ومن ذلك حديث ابن مسعود رضي الله عنه، والذي أورده الخيضرِي برقم (1541)، وقال مُعَقَّباً عليه: «توقَّف الشافعي في صحَّته...» وبعد ذكر عبارته قال: «وَلَا شَكُّ أَنَّ للحديث أسانيد قَوِيَّةً، وبعضها على شَرطِ الصَّحِيحِينَ، والاختلاف المذكور في تسمية والدِ مَعْقِلٍ لَا يَضُرُّ، فهما اثنان: مَعْقِلُ بنِ سِنَانِ الأشجعي، وَمَعْقِلُ بنِ سِنَانِ المزيني، وأياً ما كَانَ مِنْهُمَا فَهُوَ صحابي، وكذلك مَنْ لَمْ يُسَمَّ لَا يَضُرُّ أيضاً، لأنَّ الصَّحَابَةَ كُلَّهُم عُدُولٌ». وهذا مثالٌ واحدٌ بَرَزَ فيه الخيضرِي في تصحيحه لحديث توقَّف في صحته الإمام الشافعي، مُفَنِّدًا العلة التي توقَّف عندها الإمام.

23 ومن ذلك ما استدركه على الحاكم، وتعبَّه لأبي داودَ وابن حزم والنووي وابن دقيق العيد وابن الملقن. يُنظر أحاديث رقم (587)، (591)، (1432)، (1541)، (1659)، (1744).

24 كثيراً ما يَرِدُ الخيضرِي لتعليل الحفظ لأحاديث بأنها غير قاذحة. ومن ذلك حديث رقم (1180)، قال: «رَوَاهُ ثِقَاتٌ، مَعَ أَنَّ هَذَا الحديثَ أعلَّه بعضُ الحفَظِ بما لا يُقَدِّحُ». وفي حديث رقم (1027) قال: «تكلَّم بعضُ العلماء في هذا السَّنَدِ، وأنَّ هذا اللفظَ غيرُ محفوظٍ بماً عليه أهلُ التفسير والتاريخ، مِنَّ أَنْ بَدَأَ الخَلْقُ إِنَّمَا هُوَ في يومِ الأَحَدِ، لَا في يومِ السَّبْتِ، وهذا عندي لا يُقَدِّحُ في الإسنادِ، فالحديثُ صحيحٌ مُقَدَّمٌ».

وهذا منهجٌ عليه الأئمةُ الأعلامُ ممن أَلَّفَ في السنن والأحكام، فيقدِّمُ المرفوعَ ويُستأنسُ بالموقوفِ على صحابيٍّ أو تابعيٍّ، إذ أن قولَ النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوَّلِي، إنْ صَحَّ عَزْوُ الخَبرِ إليه.

وبالتتبع نَلَحَظُ أَنَّ الحافظَ الخِضْرِيَّ قد أورد في كتابه (1967) حديثَ مرفوعٍ، و(169) أثرًا موقوفًا لما تدعو إليه الضرورةُ في الأبوابِ الفقهية.

4. منهج الحافظ الخِضْرِيَّ في نقد الأحاديث والحُكْمِ عليها

قال الخِضْرِيُّ في مقدمة كتابه (2/ب) في صدد بيان منهجه في الحكم على الأحاديث وبيان عللها: «والتنبية على صحته وحسنه وضعفه، وبيان بعض علل تدعو الضرورة إليها». وقد توقفت عند بعضها، ولم يُشير إلى حكم أو علة، فقال في خاتمته (293/أ): «هَذَا مَعَ الوَفَاءِ بِمَا التَزَمْتُهُ من بَيَانِ الصَّحَّةِ وَالضَّعْفِ إِلَّا في بعضِ أَحَادِيثِ تَوَقَّفْتُ في الحُكْمِ عَلَيْهَا، وَفَوَّقْتُ سَهَامَ النَّظْرِ إِلَيْهَا؛ إذ لَمْ يَبَيِّنْ لي إذ ذَاكَ حَالِ ذَلِكَ السَّنَدِ، وَلَا رَأْيْتُ أَحَدًا من الحُفَاطِ عِلْلَهُ بِمَا يُعْتَمَدُ».

وجاء في خاتمة كلامه ما أوصى به كل مشتغل في الحديث وناقد، فقال (293/ب): «لَا تُبَادِرْ أَيُّهَا النَّاطِرُ إِلَى إنكَارِهِ قَبْلَ تَحْقِيقِ عِبَارَتِهِ، وَلَا بِإنكَارِ ما تَجِدُهُ في كَثِيرٍ من المَوَاضِعِ قَدْ حُكِمَ عَلَيْهِ بِقُوَّتِهِ مَعَ تَلْيِينِ إسناده، ثُمَّ تَرَى في مَكَانٍ آخَرَ ذَلِكَ السَّنَدَ بَعِينَهُ، قَدْ حُكِمَ بِجَرَحِهِ وَعَدَمِ اعْتِمَادِهِ، حَتَّى تَكُونَ من الحُفَاطِ الْمُتَّقِينِ وَالْأئِمَّةِ النَّاقِدِينَ الْعَالَمِينَ بِمَرَاتِبِ الرِّجَالِ في دَرَجَاتِ الكَمَالِ. فَإِنَّ ذَلِكَ مَرْمَأَةٌ سَهَامٍ، وَمَزَلَةٌ أَقْدَامٍ، عَثَرَ في مِيدَانِهِ خَلْقٌ من العُلَمَاءِ، وَجِلَّةٌ من الأئمةِ الفُهَمَاءِ، حَيْثُ لَمْ يَنْتَبِهُوا على أَنَّ ذَلِكَ المَجْرُوحَ مُجْمَلًا قَدْ يَكُونُ بَرِيئًا في حَدِيثٍ مَخْصُوصٍ تَابَعَهُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ فَصَارَ قَوِيًّا مُعْلَلًا؛ فَتَمَسَّكَ في كُلِّ مَكَانٍ بِمَا تَرَاهُ، فَإِنِّي قَدْ وَرَنْتُهُ وَحَزَرْتُ مَعْرَاهُ».

وهذا جدول توضيحي بالأرقام لبيان حال الأحاديث التي أوردها المصنف وبين حكمها:

239 حديثاً	الأحاديث التي أوردها من الصحيحين
495 حديثاً	الأحاديث التي صححها أو اعتمد تصحيح الأئمة فيها
293 حديثاً	الأحاديث التي ضعفها أو اعتمد آراء الأئمة في تضعيفها
94 حديثاً	الأحاديث التي توقفت فيها ولم يتبين له حالها ولم يجعلها حافظ بما يُعتمد

وللوقوف على هذا المنهج بدقة واستنباط اللطائف والطرائف، نُلَحِّصُ ما اسْتَنْتَجَنَاهُ من منهجه في نقد الحديث والحُكْمِ عليه في نقاطٍ مختصرة واضحة، على النحو التالي:

وهذا يدلُّ على سلامة الاستدلال عموماً بأصالة المصدر المعتمد، فهذه الكتب كما أشار إليها الحافظ نفسه ومَنْ سبقه من العلماء، هي كتب الأحاديث المعتمدة عند الأئمة الأعلام لِمَا احتوتُها في غالبها من أحاديث مقبولة، وهي التي ارتضاها بأن تكون مادةً لأحاديث الأحكام التي ساقها في كتابه. وفي ذلك إشارةٌ لأهمية الرجوع إلى أصول السنة في الاستدلال، وأن الخروج عن هذا المنهج هو في الغالب كمن يبحث عن أحاديث باطلة لا أصل لها، وعن كتب لا سند لها ولا بُتَّ فيها. وما يُبْنَى على الباطل فهو باطل. وقد أشار المصنّف في نهاية كل حديث إلى مصدره.

وتجدر الإشارة إلى أن الأحاديث التي اعتمدها الخيصرِي جُلُّها مقبولة. أما الضعيفة، فالضعف فيها يسير وما أوردها إلا على سبيل المتابعات والشواهد، عدا 23 حديثاً ضعيفاً جداً أوردها ونبه على ضعفها.

3.2. ترجيحه الأوضح دلالةً في سزِد أحاديث الأحكام

وكان من منهجه في انتقاء الأحاديث إيرادُ أَوْضَحِها دلالةً في الأحكام إذا وردت في المعنى الواحد عدّة أحاديث؛ إذ أن فهم الأحكام في سياقها يتطلب دقّة ووضوحاً في المعاني والألفاظ. فقال في بداية كتابه (2/ب): «وحيث كان في المعنى الواحد عدّة أحاديث، اقتصرْتُ على أَوْضَحِها في الدلالة، كلُّ ذلك محاولةً للاقتصار والاختصار، ليقَلَّ لفظُه ويسهَلُ حفظُه». ففي ذلك إشارة لأهمية انتقاء الأدلة الواضحة التي لا تحتاج لتكليف في فهمها ولا مزيد بيان وتفصيل؛ لاسيما إن كان الكتاب مختصراً في موضوعه وليس غايته شرحاً أو تعليقاً لمتن. إذ أن المراد من مثل هذه المصنّفات عادةً حفظ المتون، والنظرُ فيها، والتفكُّه في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. فالأولى اعتماداً ما دلَّ على المراد دلالةً واضحةً متى كان في المعنى الواحد عدّة أدلة.

وقد يكون هناك حديثاً بإسناد صحيح، وله إسنادٌ آخرٌ أنزلُ منه في الصّحة، لكن يكون لفظُ الإسناد النازل أحسنَ مساقاً أو أبينَ، فأخذُه أولى لما فيه من البيان وحسن المساق. إذ المعنى واحد، وإذ هو يُعدُّ صحيحاً من أجل الإسناد الآخر. (22)

3.3. احتجاجة آثار الصحابة والتابعين عند الحاجة

ففي الخاتمة صرّح الحافظ الخيصرِي بمنهجه في هذا قائلاً (293/أ): «وَحَرَصْتُ على ما تدعو الضرورة إليه من الأحاديث النبوية، ورَبُّمَا تَأَنَسْتُ ببعض آثار عن الصحابة أو التابعين، حيث لم أجد في ذلك الحكم دليلاً من الحديث المرفوع إلى سيّد الأوّلين والآخرين صلى الله عليه وسلم، وشَرَّفَ وعظّم وكرّم».

- التَّاسُخُ وَالْمَنْسُوخُ للإمام أحمد بن حنبل (241هـ).
- مُسْنَدُ أَبِي بَكْرٍ الْأَثَرَمِ (293هـ)، جزءٌ منه مفقودٌ.
- عملُ اليومِ والليلةِ للحافظِ المَعْمَرِيِّ الحَسَنِ بنِ عَلِيٍّ (295هـ).
- فوائدُ الحافظِ عبدِ اللهِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ نَاجِيَه (301هـ).
- مُسْنَدُ الحَسَنِ بنِ سَفِيانَ للحافظِ النَّسَوِيِّ الحَسَنِ بنِ سَفِيانَ (303هـ).
- صِحاحُ ابنِ السَّكَنِ (353هـ)، واسمُهُ: السُّنَنُ الصَّحاحُ المَأثُورَةُ عنِ رَسولِ اللهِ.
- الأربَعينِ وتاريخِ نيسابورِ و القُنُوتِ للحاكمِ النِّسَابُورِيِّ (405هـ).
- تَسْرُحُ التَّنْبِيهِ لِلْمَحَبِّ الطَّبَرِيِّ (694هـ)، وَهُوَ شَرْحٌ على التَّنْبِيهِ لأبي إِسحاقِ الشَّيرازِيِّ (476هـ) في فروعِ الفقهِ الشَّافِعِيِّ.

3. منهج الحافظ الخيضرى في إيراد الأحاديث والاستدلال بها في الأحكام الفقهية

من خلال النظر إلى مقدمة وخاتمة كتاب الغرام بأدلة الأحكام، واستقراء الأحاديث التي ساقها في الأبواب، وتتبع أحكامه، ومناقشته للعلل أحيانا، واستعانت به بأحكام أئمة النقد، واستدراكه أحيانا على بعض أحكامهم، نجد أن الحافظ الخيضرى نفسه قد نبه على أمور مهمة في ضوء منهجه الذي اتخذه في سياق الحكم على الأحاديث. فنود أن نشير في هذا المبحث إلى منهجه في تخريج الأحاديث والاستدلال بها في الأبواب الفقهية ابتداءً؛ ثم نختم البحث ببيان منهجه في نقد الحديث والحكم عليه. فيما يلي بيان منهجه في إيراد الأحاديث والاستدلال بها حسب ما ذكره في مقدمة كتابه والخاتمة وحسب استقراءنا وتتبعنا لمحتوى الكتاب، على النحو التالي:

3.1. اعتماده على الكتب الأساسية في الحديث

اعتمد الحافظ الخيضرى على مصادر السنة الأصلية في إيراد الأحاديث والاستدلال بها في الأحكام الفقهية، فقد اعتمد على الصحيحين إلى ما يقرب من نصف أحاديث الكتاب، وغالباً ما كان يكتفي في التخريج بذكرهما دون أن يعرض لتخريج الحديث من الكتب الأخرى إذا ما كان الحديث فيهما. وقد بلغ عدد الأحاديث التي أوردها من الصحيحين (932) حديثاً من أصل (1967) حديثٍ مرفوعٍ، منها (530) متفق عليه.

وكذلك باقي الكتب التسعة، والمعاجم والمسانيد والصحاح والسنن من مراجع الحديث والسنة والأحكام. يُضاف إلى ذلك (21) مرجعاً مهماً مُعتمداً عليه في التراجم والطبقات والرواة والعلل، وكذلك كتب نفيسة مفقودة أو مخطوطة تضمنتها ثانياً الكتب والأبواب.

وابتدأ بعدَ المقَدِّمةِ بِذِكْرِ بابٍ يحتوي أحاديثَ قِيلَ فيها إنَّ مدارَ قَوَاعِدِ الإسلامِ عليها، وضمَّ فيه (13) حديثاً، وذلك قبلَ الشُّرُوعِ بِذِكْرِ أولِ كتابٍ فيه «كِتَابُ الطَّهَّارَةِ». وعادة المصنِّفين في كتب الأحكام البدئية بكتاب الطهارة، ولم يذكر المؤلف قصده من ذلك، ولكن يفهم من سياق عنوان الباب والله أعلم بأنه أراد ذكرَ الأحاديث التي تُعتبر كمقصد ومدار الأحكام عموماً، ثم شرع بِذِكْرِ أحاديث كل باب باعتبار ما اختصَّ به من الأحكام.

واختتمَ كتابه بأحاديثٍ حَسَنٍ جمعها في باب: «جَامِعُ المَحَاسِنِ»، وأوردَ فيه (12) حديثاً، وهذا مما تميز به هذا الكتاب من إيراد أبوابٍ وأحاديثٍ نافعةٍ في بدايته، ونهايته.

وتناول في معظم الكتب والأبواب أدلة الأحكام من القرآن، ثم من الأحاديث المرفوعة، والآثار عن الصحابة أحياناً، إذا لم يجد دليلاً مرفوعاً، فلم يقتصر على الأحاديث المرفوعة فقط.

وفي مُعظَمِ الكُتُبِ يُقَدِّمُ بَيْنَ يَدَيِ الكِتَابِ أحاديثَ عامَّةٍ في دلالتها على موضوع العنوان ثم يبدأ بِذِكْرِ باقي الأحاديث تحت أبوابٍ المتعلقة بها.

ومما تميز به أيضاً بيان الألفاظ الغريبة في الأحاديث النبوية وصبطها. وأخيراً، الحُكْمُ على مُعظَمِ الروايات وبيان عللها. فهو كتابٌ مُهمٌ من حيث التخرُّيجُ والعللُ، ولهذا سيكون موضوع بحثنا تَقْصِي جُهد الخيصرِّي ومنهجه في النقد والتعليل والحُكْمُ على الأحاديث.

مصادرُ المؤلِّف: نصُّ المؤلِّف على مصادره التي اعتمَدَ عليها في مُقَدِّمةِ كِتَابِهِ. وكذلك من خلال استقراء مضمونه، حيث أورد قريبا من نصف أحاديث الكتاب من الصحيحين، واعتمد على باقي الكتب التسعة في كثير من الأبواب، وكذلك بعض كتب الصحاح كصحيحَي ابن خزيمة وابن حبان، والسُّنَنِ كسُنَنِ الدَّارَقُطْنِيِّ والبيهقي، والمسانيد كمسند الشافعي، والبخاري، ومعجم الطبراني.

يُضَافُ إلى ذلك (21) مرجعاً⁽²¹⁾ في التراجم والعلل والرجال التي اعتمد عليها في نقد الأحاديث والحكم عليها. ومما يميز هذا الكتاب، أنه اعتمد على عدد من الكُتُبِ المخطوطة أو المفقودة حالياً ونص عليها في كتابه وهي:

21 كتب الرجال والتراجم والعلل التي اعتمد عليها: الأم للإمام الشافعي (204هـ)؛ جزء أبي النجهم العلاء بن موسى الباهلي (228هـ)؛ تاريخ ابن معين (233هـ)؛ التاريخ الكبير للبخاري (256هـ)؛ جزء الحسن بن عرفة العبدي (257هـ)؛ المراسيل لأبي داود (275هـ)؛ العلل الكبير للترمذي (279هـ)؛ التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة (279هـ)؛ تاريخ أبي زرعة (281هـ)؛ الأحاد والمثاني لابن أبي عاصم (287هـ)؛ الجرح والتعديل وعلل الحديث والمراسيل لابن أبي حاتم (327هـ)؛ الثقات لابن حبان (354هـ)؛ الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (365هـ)؛ حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني (430هـ)؛ المحلى لابن حزم (456هـ)؛ معرفة السُّنَنِ والآثار ودلائل النبوة وشعب الإيمان للبيهقي (458هـ)؛ بيان الوهم والإيهام الواقفين في كتاب الأحكام لابن القطان (628هـ)؛ المجموع وخلاصة الأحكام للإمام النووي (676هـ)؛ الإلتزام بأحاديث الأحكام لابن دقيق العيد (702هـ)؛ تحفة المحتاج إلى أدلة المنهاج والبدن المنير في تخرُّيج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير لابن المتوفى (804هـ)؛ التلخيص الحبير للحافظ ابن حجر (852هـ).

- ثم بعد انتقاله لِمَصْرَ حَظِي بِأَكْبَارِ سُلْطَانِهَا، وَعَقَدَ مَجَالِسَ سَمَاعٍ وَقِرَاءَةٍ فِي الْجَامِعِ الْأَزْهَرِ وَغَيْرِهِ، وَخَطَبَ بِهِ مِرَارًا.⁽¹⁷⁾
- وكان له نصيبٌ في إنشاء الوقفيات، وبعضها شاهد إلى يومنا الحاضر، وكان من أهمها: وقف دار القرآن الخِضْرِيَّةِ بدمشق⁽¹⁸⁾ الذي تم بناؤه في سنة (878هـ/1473م).

وبعد حياته الحافلة بالعلم والتعليم والقضاء والأعمال النافعة، تُوفِّي الخِضْرِيُّ عن عُمرٍ نَاهَزَ الثالِثَةَ والسبعينَ عامًا، بِالْقَاهِرَةِ 13 ربيع الثاني 894، وَصَلَّى عَلَيْهِ الْقُضَاةُ وَالْأُمَرَاءُ وَالْحَلَائِقُ، وَدُفِنَ بِثَرَبْتِهِ الَّتِي أَنْشَأَهَا عِنْدَ بَابِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ، وَصَلِّيَ عَلَيْهِ صَلَاةُ الْعَيْبَةِ بِدِمَشْقَ فِي الْجَامِعِ الْأُمَوِيِّ، رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى رَحْمَةً وَسِعَتْ، وَجَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ فِي مِيزَانِ حَسَنَاتِهِ.⁽¹⁹⁾

2. تعريف موجز بكتاب الغرام بأدلة الأحكام

كما هو واضحٌ من عنوان الكتاب، تناول فيه مؤلفه الخِضْرِيُّ الأحاديثَ المتعلقةَ بالأحكام على مذهب الإمام الشَّافِعِيِّ، وأوردَها تحت كُتُبٍ وَأَبْوَابٍ على طريقة الأبواب الفقهية، حيث نظَّمه في (٢٨) كتابًا مشتملةً على (١٢٧) بابًا، و (٢١٣٦) حديثًا. وقد اشتهرت قبله مصنفات مهمة في هذا الموضوع،^(٢٠) إلا أن كتاب الخِضْرِيِّ تميَّزَ بِحُسْنِ تَرْتِيبِهِ، وَجَوَدَةِ تَصْنِيفِهِ، وَدِقَّةِ انْتِقَائِهِ لِأَحَادِيثِهِ، واشتماله على أحاديث الأحكام وغيرها من الأحاديث الجامعة النافعة والتي مدارق قواعد الإسلام عليها؛ ووفاء كاتبه بما تعهَّد به من بيان حكمها وأحوال رُوتِهَا؛ واستفادته من أحكام الأئمة ونُقَادِ الحديث؛ وتوقفه أحيانًا عند أحكامهم في التَّصْحِيحِ وَالتَّضْعِيفِ، مستفيدًا من هذه المصنفات التي سبقته، لاسيما مما صنَّفها شيخُه وشيخُ عصره الحافظُ ابن حجر العسقلاني.

118/2؛ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، مُنَادِمَةُ الْأَطْلَالِ وَمُسَامَرَةُ الْحَيَالِ، مع. زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ - 1985م)، 276.

17 السَّخَاوِيُّ، الضَّوْءُ اللَّامِعُ، 123/9.

18 طَالَعُ: السَّخَاوِيُّ، الضَّوْءُ اللَّامِعُ، 123/9؛ النَّعِيمِيُّ، الْمَدَارِسُ فِي تَارِيخِ الْمَدَارِسِ، 7/1؛ كَاتِبُ جَلْبِي، سَلَّمَ الرُّصُولُ 238/3. وَقَالَ عَبْدُ الْقَادِرِ بَدْرَانُ (1346هـ) فِي وَصْفِهَا: «هَذِهِ الدَّارُ لَمْ تَزَلْ إِلَى الْآنَ عَلَى رُوتِهَا وَبَيْتِهَا، وَهِيَ مَعْرُوفَةٌ مَشْهُورَةٌ فِي زَمَانِنَا تُقَامُ فِيهَا الصَّلَاةُ الْخَمْسُ، وَبِتَعَاهُهَا فِي بَعْضِ اللَّيَالِي وَبَعْدَ صَلَاةِ الْفَجْرِ جَمَاعَةٌ مِنَ الْمُتَصَوِّفِ الشَّاذِلِيَّةِ الْفَائِسِيَّةِ، فَيَقِيمُونَ بِهَا الْأَذْكَارَ، وَيَقْرَأُونَ الْأَوْرَادَ، وَفِي رَمَضَانَ يَقْرَأُ صَاحِبُ الْبَحَارِيِّ وَبَعْضًا مِنَ الْكُتُبِ، وَقَدْ كُنْتُ عَلَى الْجِدَارِ فَوْقَ الْبَابِ مِنْهَا مَا صُورْتُهُ: «بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى اللَّطِيفِ، أَنْشَأَ هَذِهِ الْمَدْرَسَةَ الْمُبَارَكَةَ عَلَى الْفُقَرَاءِ الْمُتَعَلِّمِينَ لِلْقُرْآنِ الْعَظِيمِ الْفَقِيرِ قَاضِي الْقَضَاةِ قُطُبِ الدِّينِ الْخِضْرِيُّ خَادِمُ الشُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ، إِرْضَاءً لِلَّهِ تَعَالَى، سَنَةَ ثَمَانٍ وَسَبْعِينَ وَثَمَانِمِائَةَ». انظر: مُنَادِمَةُ الْأَطْلَالِ، 5.

19 يُنْظَرُ: السَّخَاوِيُّ، الضَّوْءُ اللَّامِعُ، 124/9؛ علاء الدين علي بن يوسف بن علي بن أحمد الدمشقي البُصْرِيُّ الشافعي، تَارِيخُ الْبُصْرِيِّ، مع. أكرم حسن العلبي، (دمشق: دار المأمون للتراث، 1408هـ - 1988م)، 133، 134؛ ابن العجمي، ذِيلُ كِتَابِ الْبَابِ، 123.

20 ينظر للمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع ما جمع أبو يعلى البيضاوي (باحث معاصر) في كتابه الرقمي الحافل «الإعلام بالكتب المؤلفة في أحاديث الأحكام» بواسطة الرابط: https://archive.org/details/20210429_Ahkam_Abuyaala

هذا وقد أكثر العلماء والأئمة الثناء عليه، ونَعَثُوهُ في كتبهم التَّرَاجِمِ وَالْأَنْسَابِ وَالْحَدِيثِ،⁽⁵⁾ بالعالم الحافظِ الْأَصُولِيّ الْفَقِيهِي. ⁽⁶⁾ فكانَ مِنْ بَيْنِ مَنْ أَثْنَى عَلَيْهِ شَيْخُهُ ابْنُ حَجْرٍ الْعَسْقَلَانِيّ، وَكَانَ عُمُرُ الْحَيْضَرِيّ وَقْتَبُدِّ 22 عَامًا، فَوَضَعَهُ بِالْحَفِظِ،⁽⁷⁾ وَقَالَ: «فِي سَنَةِ 843هـ رَحَلَ إِلَى الْقَاهِرَةِ، طَالِبُ الْحَدِيثِ الْفَاضِلُ الْبَارِعُ قُطْبُ الدِّينِ الْحَيْضَرِيّ، فَسَمِعَ الْكَثِيرَ، وَكَتَبَ كُتُبًا كَثِيرَةً وَأَجْزَاءً، وَجَدَّ وَحَصَلَ فِي مُدَّةٍ لَطِيفَةٍ شَيْئًا كَثِيرًا»، إِلَى أَنْ قَالَ: «وَخَطَّهُ مَلِيحٌ وَفَهْمُهُ جَيِّدٌ، وَمُحَاضَرَاتُهُ تَدُلُّ عَلَى كَثْرَةِ اسْتِحْضَارِهِ». ⁽⁸⁾ وَكَانَ رَحْمَةً اللَّهِ كَثِيرَ الْمِيلِ إِلَيْهِ وَالتَّنْوِيهِ بِذِكْرِهِ،⁽⁹⁾ وَهُوَ مِنَ التَّسْعَةِ الَّذِينَ أَوْصَى لَهُمْ. ⁽¹⁰⁾

وقالَ فِيهِ صَاحِبُهُ ابْنُ فَهْدٍ الْمَكِّيّ (885هـ): «الْعَلَامَةُ الْحَافِظُ، قَاضِي الْقَضَاةِ، وَفَقَّهُ اللَّهِ لِلاِسْتِعْغَالِ بِعِلْمِ الْحَدِيثِ وَتَحْصِيلِهِ».

وقالَ الْمُؤَرِّخُ الْحَنْفِيّ الْمَلْطِيّ (920هـ): «كَانَ حَافِظًا، مُحَدِّثًا، عَالِمًا، فَاضِلًا». ⁽¹¹⁾

وقالَ شَمْسُ الدِّينِ ابْنُ الْغَزِّيّ (1167هـ): «الإمام العالم العلامة قاضي دِمَشَقَ وَرِئِيسَهَا وَحَافِظُهَا». ⁽¹²⁾

وكانَ مِنْ أَهَمِّ أَعْمَالِهِ وَوِظَائِفِهِ الَّتِي تَقْلِدُهَا:

- مَشِيخَةُ دَارِ الْحَدِيثِ الْأَشْرَفِيَّةِ بِدِمَشَقَ. وَهِيَ أَوَّلُ مَا تَوَلَّى مِنْ الْأَعْمَالِ سَنَةَ (844هـ/1440م)، وَتَمَّ لَهُ ذَلِكَ شَيْخُهُ الْحَافِظُ ابْنُ حَجْرٍ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ أَقْرَبَ لِهَذَا الْفَرَسِ مِنْهُ. ⁽¹³⁾
- ثَمَّ أُضِيفَ إِلَيْهِ أَعْمَالٌ وَوِظَائِفٌ أُخْرَى، كَانَ مِنْ أَهْمِهَا: قَضَاءُ الشَّافِعِيَّةِ بِدِمَشَقَ. ⁽¹⁴⁾
- وَحَدَّثَ بِالشَّامِ وَأَمَلَى وَدَرَسَ وَوَعَّظَ وَخَطَبَ وَأَفْتَى. ⁽¹⁵⁾
- وَوَلِيَ السُّمَيْسَاطِيَّةَ ⁽¹⁶⁾ وَغَيْرَهَا مِنَ الْمَدَارِسِ.

- 5 الزركلي، الأعلام، 51/7.
- 6 كخالة، معجم المؤلفين، 237/11.
- 7 الشيوطي، نظم العقبان، 162.
- 8 ابن حجر، إنباء العمر، 145/4.
- 9 السخاوي، الجواهر والذُرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، مع. إبراهيم باجس عبد المجيد، (بيروت: دار ابن حزم، 1419هـ - 1999م)، 1159/3.
- 10 السخاوي، الجواهر والذُرر، 1204/3.
- 11 المَلْطِيّ، نَيْلُ الْأَمَلِ فِي دَيْلِ الدُّوَلِ، 145/8.
- 12 شمس الدين أبو المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزّي، ديوان الإسلام، مع. سيد كسروي حسن، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1990م)، 235/2.
- 13 السخاوي، الضوء اللامع، 121/9؛ الشيوطي، نظم العقبان، 162؛ كَاتِبُ جَيْبِي، سَلْمُ التَّوَصُّولِ، 238/3.
- 14 السخاوي، الضوء اللامع، 122/9؛ الشيوطي، نظم العقبان، 162؛ كَاتِبُ جَيْبِي، سَلْمُ التَّوَصُّولِ، 237/3.
- 15 السخاوي، الضوء اللامع، 123/9.
- 16 الْمُدْرَسَةُ السُّمَيْسَاطِيَّةُ: نَسَبُ لِسُّمَيْسَاطِيّ أَبِي الْقَاسِمِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى السُّلَمِيّ الْحَبَشِيّ (453هـ)، مِنْ أَكْبَرِ الرُّؤَسَاءِ بِدِمَشَقَ، وَكَانَتْ فِي الْأَصْلِ دَارَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَأَوْقَفَهَا السُّمَيْسَاطِيّ عَلَى الْفُقَرَاءِ الصُّوْفِيَّةِ، وَهِيَ مَعْرُوفَةٌ مَشْهُورَةٌ عِنْدَ بَابِ الْجَامِعِ الْأَمْوِيّ السُّمَالِيّ. طَالِع: النَغِيمِيّ، الْمَدَارِسُ فِي تَارِيخِ الْمَدَارِسِ،

1. ترجمة الإمام الحافظ قُطْبِ الدِّينِ الْخَيْضِرِيِّ (821 - 894هـ)⁽¹⁾

هو أبو الحَيْرِ مُحَمَّدُ بنُ مُحَمَّدِ بنِ عَبْدِ اللهِ بنِ خَيْضَرَ بنِ سُلَيْمَانَ بنِ دَاوُدَ بنِ فَلَاحِ بنِ ضَمَيْدَةَ الزُّبَيْدِيِّ البَلْقَاوِيِّ الشَّرْمَلِيِّ الدَّمَشْقِيِّ، ثُمَّ الْمِصْرِيِّ، الشَّافِعِيِّ، وَيُعْرَفُ بِ: قُطْبِ الدِّينِ الْخَيْضِرِيِّ. نَشَأَ يَتِيمًا بِدَمَشَقَ، وَاشْتَغَلَ بِالْحَدِيثِ وَعِلْمِهِ، وَقَرَأَ عَلَى مَشَايخِ كِبَارٍ فِي مَخْتَلَفِ الْعُلُومِ، وَرَحَلَ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ إِلَى الْقُدْسِ، وَمِصَرَ مَرَارًا، وَمَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ، وَالْيَمْنَ، وَبَغْلَبُكَ.

أَكْثَرَ فِي التَّصْنِيفِ فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ وَعُلُومِهِ، ثُمَّ فِي السِّيَرَةِ وَالشَّمَائِلِ، وَفِي الْفِقْهِ وَأَصُولِهِ، وَالتَّرَاجِمِ وَالطَّبَقَاتِ، وَعِلْمِ أُخْرَى، فَبَلَّغَتْ مَصْنَفَاتُهُ الَّتِي عُثِرَ عَلَى أَسَامِيهَا فِي ثَنَائِهَا الْكُتُبِ وَفَهَارِيسِ الْمَخْطُوطَاتِ (36) مُصَنَّفًا، وَهِيَ مَا بَيْنَ مَجْلَدَاتِ كِبَارٍ وَأَجْزَاءِ صِغَارٍ وَرِسَائِلٍ، أَغْلَبَهَا مَخْطُوطٌ فِي مَكْتَبَاتِ الثَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ، وَقَدْ طُبِعَ بَعْضُهَا، مِنْهَا الْغَرَامُ بِأَدْلَةِ الْأَحْكَامِ وَالَّذِي هُوَ مَوْضُوعٌ بِحَثْنَا، وَكِتَابُ زَهْرِ الزِّيَاضِ فِي رَدِّ مَا شَنَعَهُ الْقَاضِي عِيَاضُ عَلَى مَنْ أَوْجَبَ الصَّلَاةَ عَلَى الشَّيْرِ النَّذِيرِ فِي التَّشْهِيدِ الْأَخِيرِ⁽²⁾ وَكِتَابُ اللَّفْظِ الْمُكْرَمِ بِخَصَائِصِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽³⁾ وَالتَّرْوِضُ النَّصْرِ فِي حَالِ الْخَيْضِرِ⁽⁴⁾.

1 يُنْظَرُ لَتَرْجُمَةِ الْخَيْضِرِيِّ بِشَكْلِ مَوْسَعٍ فِي مَقْدَمَةِ تَحْقِيقِ كِتَابِهِ الْغَرَامُ بِأَدْلَةِ الْأَحْكَامِ الَّذِي قَامَ بِهِ تَلْمِيزِي الْغَالِي مُحَمَّدَ حَمْدِي الْوَالِي الْغَزِّيِّ فِي رِسَالَتِهِ لِلدُّكْتُورِاحِ تَحْتَ إِشْرَافِي وَطُبِعَتْ بِمَجْلَدَيْنِ سَنَةَ 2018م. وَتَفْصِيلِيًّا فِي هَذِهِ الْمَصَادِرِ: أَبُو الْفَضْلِ أَحْمَدُ بنِ عَلِيِّ بنِ حَجَرِ الْعَسْقَلَانِيِّ، إِبْنَاءُ الْغُمُرِ بِنَاءُ الْغُمُرِ، مَج. د. حَسَنُ حَبِشِي (القاهرة: وزارة الأوقاف المصرية، 1418هـ - 1998م)، 145/4؛ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت.)، 9/119-123؛ عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان، مَج. فَيْلِبُّ هَيْتِي (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.)، 162؛ زين الدين عبد الباسط بن أبي الصفاء غرس الدين خليل بن شاهين الظاهري الحنفِي المَلْطِي، نَيْلُ الْأَمَلِ فِي ذَيْلِ الدُّوَلِ، مَج. عَمْرُ عَبْدِ السَّلَامِ تَدْمَرِي، (بيروت: المكتبة العصرية، 1422هـ - 2002م)، 8/145؛ عبد القادر بن محمد الدمشقي النعيمي، المدارس في تاريخ المدارس، مَج. إِبْرَاهِيمُ شَمْسُ الدِّينِ (د.م.: دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م)، 1/283؛ كَاتِبُ جَلْبِي حَاجِي خَلِيفَةُ مِصْطَفَى بنِ عَبْدِ اللهِ الْقَسْطَنْطِينِي الْعُثْمَانِي، سَلَّمَ الْوَصُولِ إِلَى طَبَقَاتِ الْفَحُولِ، مَج. مُحَمَّدُ عَبْدِ الْقَادِرِ الْأَرْنَؤُوطِ (إِسْطَنْبُولُ: مَكْتَبَةُ إِرْسِيكَ، 1429هـ - 2010م)، 3/237-238؛ شَهَابُ الدِّينِ أَحْمَدُ بنُ أَحْمَدَ بنِ مُحَمَّدَ بنِ أَحْمَدَ بنِ إِبْرَاهِيمِ الشَّافِعِيِّ الْمِصْرِيِّ ابْنَ الْعَجْمِيِّ، ذَيْلُ لِبِ الْبَلَابِ فِي تَحْرِيرِ الْأَنْسَابِ، مَج. شَادِي بن مُحَمَّدَ بنِ سَالِمِ (اليمَن: مَرْكَزُ النِّعْمَانِ، 1432هـ - 2011م)، 123؛ مُحَمَّدُ بنِ عَلِيِّ بنِ مُحَمَّدَ بنِ عَبْدِ اللهِ الْيَمْنِيِّ الشُّوْكَانِي، الْبَدْرُ الطَّالِعُ بِمَحَاسِنِ مَنْ يُعَدُّ الْقَرْنَ السَّابِعَ (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.)، 2/245؛ إِسْمَاعِيلُ بن مُحَمَّدَ أَمِينِ بنِ مِيرِ سَلِيمِ الْبَغْدَادِيِّ الْبَابَانِي، هُدْيَةُ الْعَارِفِينَ أَسْمَاءُ الْمُؤَلِّفِينَ وَآثَارُ الْمُصَنِّفِينَ (إِسْطَنْبُولُ: وَكَالَةُ الْمَعَارِفِ، 1951م)، 2/215؛ خَيْرُ الدِّينِ بنِ مُحَمَّدِ بنِ مُحَمَّدَ بنِ عَلِيِّ بنِ فَارِسِ الدَّمَشْقِيِّ الزُّرْكَلِيِّ، الْأَعْلَامُ (د.م. دار العلم للملايين، 1422هـ - 2002م)، 7/51؛ عَمْرُ بنِ رِضَا بنِ مُحَمَّدَ رَاغِبِ بنِ عَبْدِ الْغَنِيِّ كَحَّالَةَ، مَعْجَمُ الْمُؤَلِّفِينَ (بيروت: مكتبة المثنى، د.ت.)، 11/237. وَبَعْضُ الْمَعْلُومَاتِ الْمَخْتَلَفَةِ فِي سِيرَةِ الْخَيْضِرِيِّ الذَاتِيَةِ يَرَاوِجُ طَبْعَةَ دَارِ النُّوَادِرِ الَّتِي صَدَرَتْ فِي مَجْلَدَيْنِ بِتَحْقِيقِ نِظَامِ مُحَمَّدِ صَالِحِ يَعْقُوبِي فِي نَهَايَةِ عَامِ 2016.

2 كَاتِبُ جَلْبِي، سَلَّمَ الْوَصُولِ، 3/238؛ الزُّرْكَلِيُّ، الْأَعْلَامُ، 7/51.

3 الشُّخَاوِيُّ، الْضَوْءُ الْلَامِعُ، 9/119؛ الشُّيُوطِيُّ، نِظْمُ الْعُقَيَّانِ، 162؛ كَاتِبُ جَلْبِي، سَلَّمَ الْوَصُولِ، 3/237.

4 الشُّخَاوِيُّ، الْضَوْءُ الْلَامِعُ، 9/121؛ كَاتِبُ جَلْبِي، كَشْفُ الظُّنُونِ، (بغداد: مكتبة المثنى، 1360هـ - 1941م)، 1/921؛ الشُّوْكَانِي، الْبَدْرُ الطَّالِعُ، 2/245؛ الْبَغْدَادِيُّ، هُدْيَةُ الْعَارِفِينَ، 2/215؛ الزُّرْكَلِيُّ، الْأَعْلَامُ، 7/51.

المدخل:

كان من توفيق الله عز وجل وفضله أن أكرمنا بالاعتناء بكتابٍ قيمٍ نافعٍ من مؤلفات قطب الدِّين الخيضرِي (894هـ/1489م) وهو كتاب الغرام بأدلة الأحكام والذي يَسِّرُ الله لنا الإشراف على رسالة تلميذنا د. محمد حَمْدِي الوالي في تحقيقه وتخريج أحاديثه ومقارنته بكتاب بلوغ المرام من أدلة الأحكام لشيخه الحافظ ابن حجر العسقلاني (852هـ)، وقد وجدنا فيه من الفوائد والمسائل الحديثية، وطريقته في الحكم على الأحاديث ونقدها، مرجعاً لا يَسْتغني عنه المشتغل بالحديث وعلومه، لاسيما أن مؤلفه حافظٌ علامةٌ في الحديث، بارعٌ في الفقه وأصولي، قاضٍ على مذهب الإمام الشافعي، متخرِّجٌ على كبار مشايخ زمانه وحفاظه، جاب بلاد الإسلام وأمصاره، وتولَّى مشيخة أشهر مدارس الحديث في مصر والشام، وألّف العشرات من الكتب في شتى العلوم وأنواعها. وقد عقدنا النية على استقراء منهجه في الحكم على الأحاديث ونقدها، وإبراز هذه المسائل الحديثية وأسلوبه في اعتماد ما ترجح له من مذاهب الخلاف فيها، وجعلها بين متناول طلبة العلم للاستفادة منها من خلال الوقوف على منهج نظري وعملي لحافظٍ فقيهٍ أطلق أحكامه الحديثية على طريقة المحدثين، واستشهد بالأحاديث في الأبواب الفقهية على طريقة الفقهاء، واستدرك وانتقد بعض أحكام من نقل منهم على طريقة الجهابذة النقاد.

هذا المنهج الذي سارت عليه من قبله الأئمة والأعلام، لخصه نظرياً في خاتمة كتابه، وطبقه عملياً في أبوابه، وأفردنا له هذا البحث الموسوم بـ: «منهج نقد الحديث عند الحافظ الخيضرِي من خلال كتابه الغرام بأدلة الأحكام». وذلك للوقوف على معالم هذا المنهج ومزاياه، ويكفي أن نتفاجأ بالاطلاع على منهجه في التوقف عن الحكم على كثير من الأحاديث التي ساقها وهو الحافظ المحدث؛ إذا ما نظرنا إلى جراءة معظم المحققين والباحثين والمشتغلين بالحديث في زماننا هذا، وأنهم لا يكادون يمزون حديثاً دون إطلاق الحكم عليه، عدا عن تهافت الكثيرين من غير المختصين على رمي الأحاديث بالضعف جملة وتفصيلاً، واتهام مصنفي كتب السنة والأحكام بالوهم والإيهام. فبناءً على قيمة الكتاب وما فيه من نهج كاتبه، سيتناول البحث أولاً «المنهج النظري الذي اتخذه الخيضرِي في انتقاء وإيراد الأحاديث والاستدلال بها» وبالتالي «الدراسة التطبيقية لمنهجه في نقد الأحاديث والحكم عليها من خلال الأمثلة في كتابه الغرام بأدلة الأحكام» تحت عناوين تفصيلية. ومع هذا، رأينا من الأهمية بمكان أن نذكر ترجمةً مختصرةً للحافظ قُطْبِ الدِّينِ الخيضرِي، وتعريفاً موجزاً بكتابه الغرام، يشتمل على أهم مزاياه عن غيره من كتب الأحكام.

Qutb al-Din al-Khaidiri's (d. 894/1489) Hadith Criticism Methodology From His Book "al-Gharām bi adillah al-ahkām"

Abstract

In this research, we have dealt with the method of a scholar, muhaddith, hafiz, methodologist, jurist Qutb al-Din al-Khaidirī (d. 894/1489) in his criticism and selection of hadiths and judgment on them through extrapolation of his book *al-Gharām bi adillah al-ahkām* which he composed according to the method of jurists, and judged on it's hadiths according to the method of muhaddiths, and he often relied on the sayings of critics' leaders in their ruling on hadiths and agree with them on this, sometimes he discusses their rulings and criticizes their opinions after they are mentioned, he does not imitate, and contradicts them, and redresses them, he says: "It is not as he said", "He found him flawed based on something unacceptable/uninjurious" "What he said is refused", "He is delusional", "What he said is not something that would harm the soundness of the hadith!". There are hadiths that stop ruling on them and transfer the rulings of the imams and their different opinions without giving preference, if their condition is not clear to him, and there is no reliable imam's saying in them.

By following the rulings of al-Khaidiri in his book and the criticism, correction and weakening of hadiths that he followed, we have come to grips with some of the subtleties and issues that he commented on with his opinion in the folds of the chapters, in agreement with the opinions of the hadith critics and the muhaddiths, which are these: al-Tabī'i's saying: "From the Sunnah as such" and the justice of the all of Companions, the narration of a companion whose name is not mentioned should not harm that narration; although an hadith refers to the Sahih of Bukhari, the fact that only a part of that hadith is found in the Sahih is a sign of leniency, and adopting the opinion of whom corrected the hearing of al-Hasan al-Basri from Samurah b. Jundub, and accepting the chain of narrators of Amr b. Shu'aib such as acceptance of his narrations he made from his father and his father from his grandfather.

We believe that it is necessary for every person engaged in the sciences of Hadith and specially its jurisprudence to benefit from the approach and proceeding of Qutb al-Din al-Khaidiri, who took into account in his judgment on hadiths according to the rules of jarh and ta'deel, and adopted the opinions of scholars of hadith criticism, except for what was likely to stop and not imitate them in judgment as it was not clear to him the condition of the chain of transmission. In this context, we are pleased that our study made a modest contribution to the relevant scientific community.

Keywords: al-Khaidirī, al-Gharām bi adillah al-ahkām, Criticism, Hadith, Islamic Law, Jurisprudence, Method.

Kutbuddîn el-Haydırî'nin (ö. 894/1489) "el-Ġarâm bi edilleti'l-ahkâm" Adlı Eseri Bağlamında Hadis Tenkit Metodu

Öz

Bu çalışmamızda Muhaddis, Hadis hâfızı, Usûlcü ve Fakîh bir âlimin hadis tenkîdinde, hadisleri tercih etme ve değerlendirmede kullandığı yöntemi, *el-Ġarâm bi edilleti'l-ahkâm* adlı eseri çerçevesinde ele almış bulunmaktayız. Kutbuddîn el-Haydırî (ö. 894/1489) bu eserini, fukahânın metoduna göre te'lif etmiş, içerisindeki hadisleri ise muhaddislerin metoduna göre değerlendirmeye almıştır. Sıklıkla önde gelen münekkit muhaddislerin sözlerini nakleden ve onlara itimat eden Haydırî, taklit etmek yerine bazen de onlara muhalefet etmekte; "Hiç de dediği gibi değildir!", "Kabul edilemeyecek/zarar veremeyecek bir şeye dayanarak onu kusurlu buldu!", "Bu dediği merduttur!", "Vehme düşmüştür!", "O dediği, hadisin sıhhatini zedeleyecek bir şey değildir!" gibi ifadeler kullanarak görüşlerini eleştirmektedir. Kimi zaman da bazı hadisler hakkında hüküm vermekten kaçınmış, durumları tam olarak belirgin olmadığı ve haklarında itimada şayan bir değerlendirme bulunmadığı için, otoritelerin farklı görüşlerini aktarmakla yetinmiş, tercihte bulunmamıştır.

Haydırî'nin kitabında yer alan hükümleri ve ardından getirdiği hadis tenkîdine dair ifadelerini, tashîh ve tad'îflerini incelerken; bablara serpiştirdiği bazı ince meseleler ve anekdotlar arasında, tenkitçi otoritelerin görüşlerine muvafık olarak serdettiği görüşleri tespit ettik. Bir Tâbîfî'nin "Böyle yapmak Sünnet'tendir" sözü hakkında ve sahâbenin tümünün âdil oluşuna dair söyledikleri; ismi zikredilmeyen bir sahâbiden gelen rivâyetin o rivâyete zarar vermeyeceğini; keza bir hadîs için Buhârî'nin Sahîh'ini kaynak göstermekle birlikte gerçekte o hadîsin sadece bir kısmının Sahîh'te geçiyor olmasının tesâhül âlâmeti olduğunu ifade etmesi; Hasan-ı Basrî'nin Semure b. Cündüb (r.a.)'den hadis işittiğini kabul eden görüşe itimat etmesi; Amr b. Şuayb'ın babasından, onun da dedesinden yaptığı rivâyetleri kabul etmesi ... gibi konular bunlar arasında sayılabilir.

Genelde Hadis ilimleriyle, özelde Fıkhu'l-hadîs ile iştigal eden herkesin, hadisler hakkında hüküm verirken cerh ve ta'dîl kurallarına riâyet eden, hadis tenkîdi noktasında otoritelerin görüşlerini esas alan, isnadın durumunun kesin olarak ortaya çıkmadığı hallerde kimseyi taklit etmeyerek tevakkufu tercih eden Kutbuddîn el-Haydırî'nin yönteminden istifade etmesinin faydalı olacağına inanıyor; çalışmamızın bu bakımdan ilgili ilim çevrelerine mütevazî bir katkı sunmasını umuyoruz.

Anahtar Kelimeler: el-Haydırî, el-Ġarâm bi edilleti'l-ahkâm, Tenkit, Hadis, Fıkıh, Usûl, Metot.

منهج نقد الحديث عند الحافظ الخيْضِرِيِّ (ت. 894هـ/1489م) من خلال كتابه «الغَرَامُ بأدلة الأحكام»

Ahmet Tahir DAYHAN*

الملخص

تناولنا في هذا البحث منهج عالم، محدث، حافظ، أصولي فقيه، في نقده للأحاديث وانتقائه لها والحكم عليها من خلال استقراء كتابه الغرام بأدلة الأحكام والذي ألفه على طريقة الفقهاء، وحكم على أحاديثه على طريقة المحدثين، وكثيرا ما كان يعتمد أقوال الأئمة الثقات في حكمهم على الأحاديث ويوافقهم على ذلك، وأحيانا يناقش أحكامهم ويؤخذ آراءهم بعد إيرادها غير مقلد، ويخالفها، ويستدرك عليها، فيقول: «ليس كما قال»، «أعله بما لا يقبل/لا يقدر»، «ذلك مردود»، «وهم»، «ليس بقادر في صحة الحديث». وهناك أحاديث توفقت في الحكم عليها ونقل أحكام الأئمة وآرائهم المختلفة دون ترجيح، وذلك إذا لم يتبين له حالها، وليس فيها قول لإمام يُعتمد.

ومن خلال تتبع أحكام الخيْضِرِيِّ في كتابه وما أتبعه من نقد للحديث وتصحيح وتضعيف، توفقتنا على بعض الطرائف والمسائل التي عَقِبَ عليها برأيه في ثنايا الأبواب، موافقا في ذلك لآراء نقاد الحديث وجهابذة المحدثين، وهي: قول التابعي: «مَنْ الشُّنَّةِ كَذَا»، وعدالة الصحابة كلهم، ورواية الصحابي إذا أبهم اسمه لا تقدر بالرواية، ومسألة عزو الحديث إلى صحيح البخاري إذا كان الموجود فيه قسم من الحديث المعزول له فقط وهذا تساهل، واعتماد رأي من صوب سماع الحسن البصري من سُمْرَةَ بن جندب، وقبول إسناد عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

وحقيقة، يجدر بمن يشتغل بعلوم الحديث وفقهه أن يستفيد من منهج وأسلوب القاضي قطب الدين الخيْضِرِيِّ، والذي راعى في حكمه على الأحاديث قواعد الجرح والتعديل، معتمدا آراء أعلام نقد الحديث، مرجحا التوقف عن الحكم غير مقلد إذ لم يتبين له حال الإسناد. وفي هذا السياق، يسعدنا أن دراستنا قدمت مساهمة متواضعة للبيئة العلمية التي تهتم بالمواضيع المتعلقة بمنهج النقد.

الكلمات المفتاحية: الخيْضِرِيُّ، الغرام بأدلة الأحكام، النقد، الحديث، الفقه، الأصول، المنهج.

* Dr. Öğr. Üyesi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-3447-651X, atdayhan@gmail.com

- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *Kıyasu'l-Enbiyâi'l-Musemmâ bi-Arâisi'l-Mecâlis*. Kâhire: Mektebetu'l-Cumhûriyyeti'l-Arabiyye, ts.
- San'ânî, Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Mustafâ Muslim Muhammed. Riyad: Dâru Mektebetu'r-Ruşd, 1. Basım, 1410.
- Se'alebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Kesf ve'l-Beyân*. thk: Muhammed b. Âşûr. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1422/2002.
- Se'âlibî, Abdurrahmân. *el-Cevâhiru'l-Hassân fî Tefsîri'l-Kurân*. Beyrut: Muessesetu'l-Alemî li'l-Matbû'ât, ts.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Makâsidi'l-Hasene fî Beyâni Kesîr mine'l-Ehâdîsi'l-Muştehira 'ale'l-Elsine*. thk. Muhammed 'Usmân el-Haeşt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405/1985.
- Semerkindî, Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'Ulûm*. thk. Mahmûd Matarcî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Suhârî, Selme b. Muslim. *el-İbâne fi'l-Luğati'l-Arabiyye*. thk. Tahkik Kurulu. Amman: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfe, 1. Basım, 1420/1999.
- Sulemî, Muhammed b. Huseyn Ebû Abdurrahmân. *Tabakâtu's-Sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Sa'îd el-Mendûb. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1416/1996.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tabakâtu'l-Mufessirîn*. thk. 'Ali Muhammed 'Umer. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1. Basım, 1396.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. el-Kemâl. *ed-Durru'l-Mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Buğyetu'l-Vu'ât fî Tabakâti'l-Luğaviyyîn ve'n-Nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Sayda: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb b. Ahmed. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ el-Musemmât bi-Levâkîhi'l-Envâr fî Tabakâti'l-Ahbâr*. thk. Halîl Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418.
- Şevkânî, Muhammed b. 'Ali. *Fethu'l-Kadîri'l-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1405.
- Yâfi'î, Abdullâh b. Es'ad. *Mir'âtu'l-Cenân ve 'İbratu'l-Yakzân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmî, 1413/1993.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Tahkik Kurulu. Kuveyt: Dâru'l-Hidâye li't-Tıbbâ'ati ve'n-Neşri ve't-Tevzî', ts.
- Zeccâc, İbrâhîm b. es-Sirrî. *Me'âni'l-Kur'ân ve 'İrâbuhû*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelbî. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nubelâ*. thk. Şu'ayb el-Arnaût & Muhammed Na'îm el-Arksûsî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 9. Basım, 1413.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid. *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*. Kahire: Mektebe Vehbi, ts.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Tezkiratu'l-Hifâz*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Zehebî, Şemsuddîn. *Mîzânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. 'Ali Muhammed Mu'avvid & 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd. *el-'Alâm: Kâmûsu Terâcim li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ mine'l-Arab ve'l-Muste'arabîn ve'l-Musteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

- İbn Hanbel, Ahmed. *Musnedu Ahmed*. Mısır: Muessesetu Kurtuba, ts.
- İbn Hurdâzbih, Abdullah. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1889.
- İbn Kesîr, İsmâ'îl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, ts.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. 'Abdilhalîm. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. thk. Fevâz Ahmed Zumerlî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1414/1994.
- İbnu'l-'Abbâs, Ahmed b. Fadlân. *Rihle İbn Fadlân ilâ Bilâdi't-Turk ve'r-Rûs ve's-Sakâlibe*. Abudabi: Dâru's-Suveydî, 2003.
- İbnu'l-'İmâd, 'Abdu'l-Hayy b. Ahmed. *Şezerâtu'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb*. thk. 'Abdulkâdir el-Arnaût & Mahmûd el-Arnaût. Şam: Dâru İbn. Kesîr, 1. Basım, 1406.
- İbnu'l-Cevzî, 'Abdurrahmân. *Zâdu'l-Mesîr fî 'İlmi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Mektebi'l-İslâmî, 3. Basım, 1404.
- İbnu'l-Verdî, 'Umar b. el-Muzaffer. *Harîdeu'l-'Acâib ve Ferîdetu'l-Garâib*. thk. Enver Muhammed Zenâtî. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1428.
- İbu'l-Verdî, 'Umar b. Muzaffer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1417/1996.
- İmrânî, Şihâbuddîn Ahmed b. Yahyâ b. Fazlillâh. *Mesâliku'l-Ebsâr fî Memâliki'l-Emsâr*. thk. Kâmil Selmân el-Cebbûrî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 2010.
- İsfehânî, 'Ali b. el-Huseyn Ebu'l-Ferc. *el-Eğânî*. thk. 'Ali Mihnâ & Semîr Câbir. Lübnan: Dâru'l-Fikr li't-Tibâati ve'n-Neşr, ts.
- İstrabâzî, Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Şâfiye b. el-Hâcib ma'a Şerhi's-Şevâhid li'l-Bağdâdî*. thk. Muhammed Nûr el-Hasen & Muhammed b. ez-Zefrâf & Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1402/1982.
- Karâfî, Ahmed b. İdris. *el-Yevâkît fî Ahkâmi'l-Mevâkît*. Amman: Dâru'n-Nûri'l-Mubeyyen li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, ts.
- Kârî, 'Ali b. Sultân Muhammed. *Mirkâtu'l-Mefâtih Şerhu Mişkâtu'l-Mesâbih*. thk. Cemâl 'Îtânî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. Basım, 1421/2000.
- Kerhî, İbrâhîm b Muhammed el-Fârisî el-Istahrî. *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *er-Risâletu'l-Mustatrafe li-Beyâni Meşhûri Kutubi's-Sünneti'l-Musannefe*. thk. Muhammed el-Muntasır el-Kettânî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1406/1986.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru's-Şa'b, ts.
- Mahallî, Muhammed b. Ahmed el-Mahallî & es-Suyûtî, 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1. Basım, ts.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenu't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- Mekkî, Muhammed b. 'Ali Ebû Tâlib. *Kûtu'l-Kulûb fî Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vasfi Tarîki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*. thk. 'Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1426/2005.
- Nursî, Bediüzzaman Said. *Risâle-i Nur: Mektûbât*. trc. İhsân Kâsım es-Sâlihî. Kahire: Sözlere Neşriyat, 6. Basım, 2011.
- Rızâ, Muhammed Raşîd 'Ali. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-'Âmme li'l-Kutub, ts.

Kaynakça

- Abdulfâdî, 'Abdullâh. *Heli'l-Kur'ân Ma'sûm*. Avusturya: Dav'u'l-Hayât, 1. Basım, 1994.
- Abdulkâkîm, Şevkî. *Madhal li-Dirâset'l-Fulklûr ve'l-Esâtîri'l-Arabiyye*. Kahire: Muessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, ts.
- Alûsî, Şihâbuddîn es-Seyyid Mahmûd. *Rûhu'l-Me'ânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- Askalânî, Ahmed b. 'Ali. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Bestevî. Medine-i Münevvere: Mektebetu'd-Dâr, 1. Basım, 1405/1985.
- Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş'as. *Sunen Ebî Dâvûd*. thk. Muhyiddîn 'Abdulhamîd. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*. thk. 'Ali Muhammed Mu'avviz vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1422/2001.
- Ebû Şehbe, Muhammed b. Muhammed b. Suveylim. *el-İsrâiliyyât ve'l-Mevdû'ât fî Kutubi't-Tefsîr*. Kahire: Mektebetu's-Sunne, 4. Basım, 1408.
- Ebu's-Şeyh el-İsfahânî, 'Abdullâh b. Muhammed. *el-'Azame*. thk. Rızâullah b. Muhammed İdrîs el-Mübârekfûrî. Riyad: Dâru'l-Âsime, 5. Basım, 1408.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Tahkik Kurulu. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li'-Te'lîf ve't-Terceme, 1. Basım, ts.
- Hadramî, 'Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn. *Mukaddime İbn Haldûn*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 5. Basım, 1984.
- Hâlidî, Salâh 'Abdulfettâh. *el-Kur'ân ve Nakdu Metâini'r-Ruhbân*. Şam:Dâru'l-Kalem, 1. Basım, 1428/2007.
- Hamevî, Yâkût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hamevî, Yâkût b. 'Abdillâh. *Mu'cemu'l-Udebâ ve İrşâdu'l-Erîb ilâ Ma'rifeti'l-Edîb*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1411/1991.
- Hammûdî, Muhammed b. 'Abdillâh b. İdrîs. *Nuzhetu'l-Muş tâki fî İhtirâki'l-Efâk*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1. Basım, 1409.
- İbn Âdil, 'Umar b. 'Ali. *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. thk. Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd & 'Ali Muhammed Mu'avviz. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1419/1998.
- İbn 'Arabî, Muhyiddîn. *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mulkiyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 1418.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *er-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1997.
- İbn 'Atiyye, 'Abdulhak b. Gâlib. *el-Muharreru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abduselâm 'Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- İbn Batûta, Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Levâtî. *Tuhfetu'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 4. Basım, 1405.
- İbn Cubeyr, Muhammed b. Ahmed b. Cubeyr. *Rihletu İbn Cubeyr*. thk. Muhammed Mustafâ Ziyâde. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Lubnâniyye, ts.
- İbn Ebî Hâtîm, 'Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Sayda: el-Mektebetu'l-'Asriyye, ts.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. 'Ali. *Tuhfetu'l-Muhtâci fî Şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetu't-Ticâriyyetu'l-Kubrâ, 1357/1983.

- عماد، عبد الحي بن أحمد. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. تح. عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، دمشق، دار بن كثير، ط1، 1406هـ.
- العمرائي، شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله. *مسالك الأبصار في ممالك الأمصار*. تح. كامل سلمان الجبوري، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2010م.
- الفراء، يحيى بن زياد. *معاني القرآن*. تح. مجموعة من المحققين، مصر، دار المصرية للتأليف والترجمة، ط1، د.ت.
- القاري، علي بن سلطان محمد. *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*. تح. جمال عيتاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ - 2001م.
- القرافي، أحمد بن إدريس. *اليواقيت في أحكام المواقيت*. عمان، دار النور المبين للدراسات والنشر، د.ط، د.ت.
- القرطبي، محمد بن أحمد. *الجامع لأحكام القرآن*. القاهرة، دار الشعب، د.ط، د.ت.
- قطّان، مناع بن خليل. *مباحث في علوم القرآن*. الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ/2000م.
- الكتّاني، محمد بن جعفر. *الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنّة المصنّفة*. تح. محمد المنتصر الكتّاني، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، ط4، 1406هـ/1986م.
- ابن كثير، إسماعيل. *تفسير القرآن العظيم*. بيروت، دار الفكر، د.ط، 1401هـ.
- الكرخي، إبراهيم بن محمد الفارسي الاصلطخري. *المسالك والممالك*. بيروت، دار صادر، د.ط، 2004.
- المحلي والسيوطي، محمد بن أحمد المحلي، وعبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. *تفسير الجلالين*. القاهرة، دار الحديث، ط1، د.ت.
- المقدسي، محمد بن أحمد. *أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم*. بيروت، دار صادر- ليدن، د.ط، د.ت.
- مكي، محمد بن علي أبو طالب. *قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد*. تح. عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1426هـ- 2005م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت، دار صادر، ط1، د.ت.
- النورسي، بديع الزّمان سعيد. *رسائل النور، المكتوبات*. ترجمة. إحسان قاسم الضالحي، القاهرة، شركة سوزلر للنشر، ط6، 2011م.
- الوردني، عمر بن المظفر. *خريدة العجائب وفريدة الغرائب*. تح. أنور محمد زناتي. القاهرة، مكتبة الثقافة الإسلامية، ط1، 1428هـ.

الوردني، عمر بن مظفر. *تاريخ ابن الوردني*. بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1417هـ/1996م.

الباغعي، عبد الله بن أسعد. *مرآة الجنان وعبرة البقطان*. القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، 1413هـ/1993م.

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D8%AF%D9%8A%D8%B9_%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%85%D8%A7%D9%86_%D8%B3%D8%B9%D9%8A%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%B3%D9%8A

- رضا، محمد رشيد علي. تفسير المنار. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، د.ت.
 الزبيدي، محمد مرتضى. تاج العروس من جواهر القاموس. تح. مجموعة من المحققين، الكويت، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.
- الزجاج، إبراهيم بن السري. معاني القرآن وإعرابه. تح. عبد الجليل عبده شلبي، بيروت، عالم الكتب، ط1، 1408هـ/1988م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. بيروت، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. تح. محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ/1985م.
- السلمي، محمد بن الحسين أبو عبد الرحمن. طبقات الصوفية. بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ.
- السمرقندي، نصر بن محمد. بحر العلوم. تح. د. محمود مطر جي، بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، المكتبة العصرية، د.ط، د.ت.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن. تح. سعيد المنذوب، بيروت، دار الفكر، ط1، 1416هـ/1996م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. طبقات المفسرين. تح. علي محمد عمر، القاهرة، مكتبة وهبة، ط1، 1396م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن الكمال. الدر المنثور في التفسير بالمأثور. بيروت، دار الفكر، د.ط، 1993م.
- الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد. الطبقات الكبرى المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار. تح. خليل المنصور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ.
- أبو شهبه، محمد بن محمد بن سويلم. الأسرائليات والموضوعات في كتب التفسير. القاهرة، مكتبة السنة، ط4، 1408هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.
 أبو الشيخ الأصبهاني، عبد الله بن محمد. العظمة. تح. رضا الله بن محمد المباركفوري، الرياض، دار العاصمة، ط5، 1408هـ.
- الضحاري، سلمة بن مسلم. الإبانة في اللغة العربية. تح. مجموعة من المحققين، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 1420هـ/1999م.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. تفسير القرآن. تح. د. مصطفى مسلم محمد، الرياض، دار مكتبة الرشد، ط1، 1410هـ.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان في تأويل القرآن. بيروت، دار الفكر، د.ط، 1405هـ.
- ابن عادل، عمر بن علي. اللباب في علوم الكتاب. تح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. التحرير والتنوير. تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، 1997م.
- عباس، أحمد بن فضالان. رحلة ابن فضالان إلى بلاد الترك والروس والصفالبة. أبو ظبي، دار السويدية، د.ط، 2003.
- عبد الحكيم، شوقي. مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية. القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، د.ت.
- عبد الفادي، عبد الله. هل القرآن معصوم. النمسا، ضوء الحياة، ط1، 1994م.
- ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية. بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ.
- العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تح. محب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تح. عبد السلام عبد الشافي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- الأزهري، محمد بن أحمد. تهذيب اللغة. تح. محمد عوض مرعب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م.
- الاستراباذي، محمد بن الحسن. شرح شافية ابن الحاجب مع شرح الشواهد للبغدادي. تح. محمد نور الحسن، محمد الزفراف، محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، 1402هـ/1982م.
- الأصفهاني، علي بن الحسين أبو الفرج. الأغاني. تح. علي مهنا وسمير جابر، لبنان، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت.
- الألوسي، شهاب الدين السيد محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.
- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله بن محمد اللواتي. تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار. بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4، 1405هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم. مقدمة في أصول التفسير. تح. فواز أحمد زمرلي، بيروت، دار ابن حزم، ط1، 1414هـ/1994م.
- الثعالبي، عبد الرحمن. الجواهر الحسان في تفسير القرآن. بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ط، د.ت.
- الثعالبي، أحمد بن محمد. الكشف والبيان. تح. محمد بن عاشور، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1422هـ، 2002م.
- الثعالبي، أحمد بن محمد. قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس. القاهرة، مكتبة الجمهورية العربية، د.ط، د.ت.
- ابن جبير، محمد بن أحمد بن جبر. رحلة ابن جبير. تح. محمد مصطفى زيادة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، د.ط، د.ت.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن. زاد المسير في علم التفسير. بيروت، دار المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد. تفسير القرآن. صيدا، المكتبة العصرية، د.ط، د.ت.
- ابن حجر الهيثمي، أحمد بن محمد بن علي. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. مصر، المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، 1357هـ/1983م.
- الحضرمي، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون. مقدمة ابن خلدون. بيروت: دار القلم، ط5، 1984م.
- الحمودي، محمد بن عبد الله بن إدريس. نزهة المشتاق في اختراق الآفاق. بيروت، عالم الكتب، ط1، 1409هـ.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله. معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله. معجم البلدان. بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- ابن حنبل، أحمد. مسند أحمد. مصر، مؤسسة قوطبة، د.ط، د.ت.
- أبو حيان، محمد بن يوسف. تفسير البحر المحيط. تح. علي محمد معوض، وغيره، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح. القرآن ونقض مطاعن الرهبان. دمشق، دار القلم، ط1، 1428هـ/2007م.
- ابن خردادبة، عبيد الله. المسالك والممالك. بيروت، دار صادر، د.ط، 1889.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تح. محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، د.ط، د.ت.
- الذهبي، شمس الدين محمد. تذكرة الحفاظ. بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، د.ت.
- الذهبي، شمس الدين. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. تح. علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1995م.
- الذهبي، محمد السيد. التفسير والمفسرون. القاهرة، مكتبة وهبي، د.ط، د.ت.
- الذهبي، محمد بن أحمد. سير أعلام النبلاء. تح. شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط9، 1413.

2. ما دندن حوله التّصاری وبعض الطاعنين من أنّ عبد الله بن سلام سأل النبي ﷺ عن أعلى جبل في الكرة الأرضية فأجابه بأنّه جبل «قاف»، لا يصحّ؛ لأنّ عمدتهم في نقل تلك الرواية، هو كتاب: «عرائس المجالس»، وهو الذي يسمّى كذلك بـ «قصص الأنبياء» للتعليليّ، وهذا الكتاب مردود عند أهل العلم لكثرة الخرافات والأساطير التي يحتوي عليها، وما نقلوه عن ابن سلام لم أقف عليه في هذا الكتاب رغم قراءتي له عدّة مرّات.
3. ما ورد من مشاهداتٍ حسيّةٍ لجبل «قاف» عن بعض علماء التّصوّف لا يصحّ الاستدلال به كما رأى ذلك القرافيّ، فقد تطوّرت العلوم، والتقنيات الحديثة بحيث تمّ رصد الأرض، وتصويرها من الفضاء، وتمّ دراسة طبقاتها، وأعماق البحار، وسلاسل الجبال، وليس ثمة ما يشير إلى هذا الجبل، وقد تمّ تأكيد أنّ أعلى قمة جبل في العالم هي قمة جبل إفرست.
4. ما أرجّحه أنّ معنى حرف ﴿ق﴾ لا يزيد عن كونه حرفاً من الأحرف الهجائية التي ابتدأت في أوّل السورة مثله مثل غيره كـ (الم)، و (ن)، و (ص)، وما شابه ذلك، كما ذهب إلى ذلك أكثر اللغويين، وبعض المفسّرين، ووافقهم على ذلك ابن كثير، وأبو حيان الأندلسيّ.

التوصيات:

1. الانتباه والتّدقيق فيما ورد عن بني إسرائيل من روايات مختلفة، وعدم الاعتماد عليها كمصدرٍ للمعلومات، وإنّما يُستأنس بها ما لم يُصادم المنقول عند المسلمين، مع التعقيب على تلك الروايات.
2. تهذيبُ كتب التفسير من الروايات التي من شأنها أن تثير الشبهات حول بعض المسائل، والتي تخالف ما توصل إليه العلم الحديث.
3. الدراسة الجادّة لما يثيره المستشرقون وغيرهم حول تفسير القرآن الكريم، والردّ عليه ردّاً علمياً أكاديمياً.

القسم، كما في قوله تعالى: ﴿وَالطُّورِ﴾؛ لأنَّ حرف القسم إنَّما يُحذف عندما يكون المقسم به مستحقاً لذلك، كأن يُقال: «الله لأفعلن كذا»، فاستحقاقه لذلك يُغني عن الدلالة عليه باللفظ، وليس جيئاً أن نقول: «زيد لأفعلن كذا»، إضافةً إلى أنه لو كان المقصود من ﴿ق﴾ الجبل لكُتبت (قاف مع الألف والفاء)، كما في قوله تعالى: ﴿عَيْنٌ جَارِيَةٌ﴾، وقوله تعالى: ﴿الْبَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدُهُ﴾، و ﴿ق﴾ في جميع المصاحف تُكتب بهذه الصورة، وليست على هذه الشاكلة (قاف)⁷⁵.

إذن ما المقصود بـ ﴿ق﴾ في قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾؟! إنه ممَّا لا يخفى أنَّ القرآن الكريم افتُتحت بعض سورته بحرفٍ أو أكثر من حروفِ الهجاء، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿الم﴾، وقوله: ﴿المر﴾، وقوله: ﴿حم﴾، وقوله: ﴿ص﴾، وقوله: ﴿ن﴾، وغير ذلك، والذي أَرَجَّحه، وأميل إليه أنَّ معنى ﴿ق﴾ لا يخرجُ عن كونه من تلك الأحرف الهجائية كما ذهب إلى ذلك أكثر اللغويين، وبعض المفسرين، ووافقهم على ذلك ابن كثير⁷⁶، وأبو حيان الأندلسي⁷⁷.

الخاتمة

لقد تحدّثت هذه الدراسة عن قضيةٍ مشكّلة في التفسير، وهي مسألة تفسير ﴿ق﴾ في قوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾، وغير ذلك من الآيات الكريمة، لطالما تناول العلماء مدلولها، وتعرّضوا لتأويلها، واختلفت وجهات نظرهم فيها، وبناءً على ذلك، وبعد استقراء كثيرٍ ممَّا كُتِبَ حول هذه المسألة، وقراءته قراءةً تحليليةً ناقدةً فقد وصلتُ في ختام بحثي هذا إلى نتائجٍ لعلها تُجيبُ على كثيرٍ من التساؤلات التي تدور في خلدِ النَّاسِ حول هذه القضية، وكذلك توصياتٍ أجمَلُهما بما يأتي:

النتائج

1. ما ورد عن ابن عباس، والتابعين حول تفسير حرف ﴿ق﴾ بأنّه جبلٌ يحيط بالأرض، لا يعدو كونه من المنقولات عن بني إسرائيل، والتي تسامح المفسرون في النقل عنهم، كما رأى ذلك ابن كثير وابن عاشور، وقد روي عن ابن عباس عدّة تفاسير لحرف ﴿ق﴾ هذه إحداها، فلو صحَّ رفع رواية الجبل إلى رسول الله ﷺ لما تجاوز ذلك ابن عباس، ولا غيره.

75 عمر بن علي بن عادل، اللباب في علوم الكتاب. تح. عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1998م)، 4/18.

76 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 222/4.

77 محمد بن يوسف أبو حيان، تفسير البحر المحيط. تح. علي محمد معوض، وغيره، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2001م)، 8/120.

الصحابي لا مجال للرأي فيها، وأن لها حكم المرفوع إلى النبي ﷺ⁶⁹، ويمكن أن يُردّ على قول الهيثمي بأنّ تخريج من التزم الصحة لا تقوم به حجة، فقد يلتزم الإنسان شيئاً لا يستطيع الوفاء به، ومن الطبيعي أن يُخطئ الإنسان أو يصيبه السهو مع ما هو عليه من العدالة، وقد صحّح الحاكم -على جلاله قدره- أحاديثاً حكم عليها الذهبي وغيره بالوضع، كما أنّ الطبري أخرج رواياتٍ في تفسيره حكم عليها أهل الحديث بالكذب، والوضع، ولو سلّمنا بأنّها قد تكون نُقلت عن ابن عباس إلا أنّ ذلك لا يُنافي أن تكون من الإسرائيليات، وأما القول بأنّ لها حكم الرّفْع فغير مُسلّم به؛ لأنّ ما ذهب إليه المحققون من أهل الحديث على أنّ حكم الرّفْع على ما لا مجال للرأي فيه، وذلك إن لم يكن الصحابيّ ممّن اشتهر عليه أنّه يأخذ عمّن أسلم من أهل الكتاب، وابن عباس كان يأخذ عنهم⁷⁰، وقد أكّد ابن عاشور أنّ هذا التفسير من روايات القصاصين عن ابن عباس، وأنّها لا تصحّ النسبة إليه، وأنّ هؤلاء القصاصين بالغوا في وصف ذلك الجبل، ومزجوا ذلك بخيالهم الواسع، مع قلة الثبوت، وأنّهم كانوا يفعلون ذلك لما في ذلك من غرابة، وهذه القصص من الأوهام المخلوطة ببعض روايات قدماء المشركين⁷¹.

الوجه الثاني: ما أنكره القرافي في زمنه وأبطله من عدم رؤية الناس لجبل «قاف» رغم أنّ التجار وغيرهم طافوا البلاد، وعبروا البحار، ووافقته على ذلك الألوسي، وأشار إليها الطاهر ابن عاشور⁷² كان سابقةً في استخدام الرؤية البصريّة العمليّة، والإخباريّة الحسيّة؛ لإثبات وجود الجبل، وهذا يؤيّد ما أثبتته العلم الحديث -اليوم- حيث تمّ تصوير الأرض من الفضاء عدّة مرّات، ووجدت معلّقة بغير أعمدة، أو جبال، وأنّ أعلى قمّة في العالم هي قمة جبل إفرست في الهيمالايا، حيث يبلغ ارتفاعه 8.848.86 مترًا، وذلك بحسب آخر قياس عام 2020م⁷³، ولا وجود لما يُسمّى بجبل «قاف»، وذلك بشهادة الحسّ، كما نفى الألوسي توقّف أمر الزلازل على ذلك الجبل، وأنّها إنّما تتكوّن نتيجة شدّة الحرارة والضغط داخل جوف الأرض مع محاولتها للخروج من تلك الأرض الصلبة، فيحدث الاهتزاز، وتزلزل الأرض⁷⁴.

الوجه الثالث: إنّ معظم القرّاء يقفون على ﴿ق﴾، ولو كان اسم جبل لما صحّ الوقف في الإدراج؛ لأنّ القائلين بذلك جعلوه قسمًا، أي: أنّ الله أقسم به، ولو كان اسمًا لجبل لسبق بحرف

69 أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج. (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، د.ط، 1357هـ/1983م)، 427/1.

70 الألوسي، روح المعاني، 171/26؛ أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 302.

71 محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير. (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، 1997م)، 276/26.

72 القرافي، البيواقيت في أحكام المواقيت، 83؛ الألوسي، روح المعاني، 171/26؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 276/26.

73 نافين سينغ خادكا، جبل إفرست: كيف أصبحت القمّة أعلى بنحو متر؟، بي بي سي نيوز عربي، <https://www.bbc.com/arabic/science-and-tech-55230278>، 2020/12/8م.

74 ينظر: الألوسي، روح المعاني، 171/26؛ ابن عاشور، التحرير والتنوير، 276/26.

الجبل حسًا ومشاهدةً في عصره، وردّ على هذا الزعم بأنه باطل، وذكر بأنّ التجّار يطوفون في طول البلاد وعرضها، وما وراء البحار، ولم يروا ذلك، وهنالك مناطق لم يستطع أحد الوصول إليها لو عورتها⁶⁴، فكيف وقد وصلنا إلى زمنٍ لم يعد خافيًا فيه على أحدٍ أنّ الكرة الأرضية كُشفت بكلِّ ما عليها، وما حولها، وأخذت المكوّنات الفضائية تجوب الفضاء لتتحرّى أدقّ التفاصيل سواء فيما يتعلّق بالأرض أو غيرها، فدرست التربة إلى أعماقٍ كبيرة، وكذلك المحيطات والبحار والأنهار والجبال، وليس ثمة جبل رُصد على أنّه محيطٌ بالكرة الأرضية، وأنا أرى أنّ هذه القصص المنقولة عن بعض علماء التصوّف فيها نظر، ولا يمكن التسليم بها؛ لما ذكرته آنفًا.

2.3. الترجيح بين الأقوال في مسألة حرف «قاف»، وهل هو جبلٌ أو غير ذلك؟!

لقد أوردتُ سابقًا الشبه التي استخدمها بعض النصارى وغيرهم في تفسير حرف ﴿ق﴾ على أنّه الجبل المحيط بالكرة الأرضية للنيل من القرآن الكريم وقديسيته في نفوس الناس، وسقتُ بعض ردود أهل العلم عليها، وإنّ المتمعّن في ذلك ليجد أنّ تفسير قاف بالجبل لا يصحّ مطلقًا بل هو قولٌ باطل فاسد من عدّة أوجه:

الوجه الأوّل: ليس في القرآن الكريم، ولا في السنّة المطهّرة دلالةٌ على وجود هذا الجبل، وما ورد في تفسير حرف ﴿ق﴾ على أنّه الجبل المزعوم هو من الإسرائيليات التي تساهل الناس في روايتها؛ لحديث النبي ﷺ: «حدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج»⁶⁵، وقد نقل ابن حجر العسقلاني عن الشافعي أنّه من المعروف أنّه عليه الصلّاة والسّلام لا يُجيز التحدّث بالكذب، فالمعنى بناء على ذلك: تجويز النقل عنهم بما لا يُعلم كذبه، فما كان ممّا لا يُعلم كذبه فلا مانع من ذلك⁶⁶، وهذا ما ذهب إليه ابن كثير بأنّ هذا التفسير من مدخولات بني إسرائيل علينا، وهو غير صحيح⁶⁷، ولقد علّق القرافي على تفسير ﴿ق﴾ بأنّ المراد منه الجبل بأنّه قول باطل، ولم يرد في السنّة، ولا يجوز لنا أن نعتقد شيئًا لم يصحّ عليه دليل⁶⁸، ولقد تعقّب ابن حجر الهيتمي كلام القرافي بأنّ الروايات المنقولة عن ابن عباس زويت من طرقٍ خرّجها الحفاظ، وممن التزموا تخريج الصحيح، وأنّ أقوال

64 أحمد بن إدريس القرافي، اليواقيت في أحكام المواقيت. (عمان: دار النور المبين للدراسات والنشر، د.ط، د.ت)، 83.

65 سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبي داود، تح. محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، «باب الحديث عن بني إسرائيل»، 1 (ر. 3662)؛ أحمد بن حنبل، مسند أحمد. (مصر: مؤسسة قرطبة، د.ط، د.ت)، (ر. 1013، 1053، 1155). قال السخاوي: «أصله صحيح». محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة. تح. محمد عثمان الخشت، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1405هـ/1985م)، 302/1.

66 العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تح. محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 499/6.

67 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 222/4.

68 القرافي، اليواقيت في أحكام المواقيت، 83.

الناحية الثانية: الردّ على هذه الشبهة يأتي من ابن كثير، والذي يرى أنّ جبل «قاف» من خرافات وأساطير بني إسرائيل التي استجاز الناس روايتها عنهم لما لا يُصدّق ولا يُكذّب، وهو يرى أنّ هذه النقول والروايات من اختلاق زنادقتهم فإذا كان هنالك من افتري على رسول الله ﷺ بعض الأحاديث، وعلماء الأئمة وحفاظها متوافرون، والعهد قريب فكيف ببني إسرائيل الذين طال بهم الأمد، وضُغف الدين عندهم فبدّلوا كتاب ربّهم وحزّفوا؟! ولأنّ أسطورة جبل «قاف» من الخرافات فلا ينبغي تحميل القرآن وزرها⁵⁹.

3.1.3. الشبهة الثالثة:

المشاهدات الحسيّة التي رآها أقطاب أهل التصوّف لجبل «قاف» مع وصفه، وأنّهم وصلوا إليه، ورأوا الحيّة العظيمة التي تحيط به، وأنّها حدّثتهم وحدّثوها كما مرّ معنا سابقاً.

الردّ على الشبهة: السؤال الذي يطرح نفسه هل ما يذكرونه صحيح؟! فإن كان كذلك فأرضنا ليس فيها ما يصفون، والعلوم العصرية رغم توسّعها فيما يخصّ الأرض والفضاء تُنكر ذلك، وإن كان قولهم غير صحيح فكيف أصبحوا أولياء صالحين⁶⁰؟! لو تتبّعنا ما ذكره سعيد النورسي⁶¹ في الردّ على هذه الشبهة لوجدناه غايةً في الأدب، فقد نبّه إلى أنّ هؤلاء الأولياء أهل حقّ وحقيقة، وما رأوه فقد عاينوه حقّاً، ولكن الخطأ يحصل في جزءٍ من أحكامهم فيما يروونه حالة الشهود، والتي لا يمكن أن نحدّها بضوابط وحدود، وما رؤيتهم هذه إلا شبيهة بالرؤى، وحيث لا يمكن للرأي أن يعبر عن رؤياه بنفسه فكذلك ليس لأهل الشهود الحقّ في التعبير عن مشاهداتهم في تلك الحالة التي هم عليها، ومن يملك هذا الحقّ هم ورثة الأنبياء وحدهم، وعندما يرتقي هؤلاء إلى مقام الأصفياء سيصرفون الخطأ الذي وقعوا به، وذلك بإرشاد الكتاب والسنة، وسيقومون بعد ذلك بتصحيح ذلك الخطأ، وقد صحّح ذلك قسمٌ منهم بالفعل⁶². فيما يرى بعض أهل العلم كرشيد رضا أنّ هذا من التخيلات والخرافات فيما يسمّونه بالكشف، وأنّه لا يصحّ ذلك، وهو من التلبّيس، ونصّ على ذلك في قصة أبي مدين، وسؤال الحيّة الملتقّة حول جبل «قاف» عليه⁶³، وقد نفى القرافي وجود ذلك

59 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 222/4.

60 هذه الأسئلة طرحها النورسي. بديع الزمان سعيد النورسي، رسائل التور، المكتوبات، ترجمة. إحسان قاسم الضالحي، (القاهرة: شركة سوزلر للنشر، ط6، 2011م)، 104.

61 سعيد النورسي المعروف بـ «بديع الزمان النورسي». عالم مسلم كردي من عشيرة أسباريت. ولد سنة 1876م. يعدّ أحد أبرز علماء الإصلاح الديني والاجتماعي في عصره. ولد في قرية نورس ببلاد الأكراد في فترة «الخلافة العثمانية». مات سنة 1960م. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A8%D8%AF%D9%8A%D8%B9_%D8%A7%D9%84%D8%B2%D9%85%D8%A7%D9%86_%D8%B3%D8%B9%D9%8A%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%88%D8%B1%D8%B3%D9%8A

62 النورسي، رسائل التور، المكتوبات، 104.

63 محمد رشيد علي رضا، تفسير المنار. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، د.ت)، 160/13.

2.1.3. الشبهة الثانية:

وهي ممّا عمل عليه نصارى اليوم، في مسألة خلقي جبل «قاف» من زبرجدة خضراء، وأنّه جبلٌ عظيم، ويحيط بالأرض كلّها⁵⁴، وأنّ عبد الله بن سلام سأل النبي ﷺ عن أعلى جبلٍ في الكرة الأرضيّة فأجابته بأنّه جبل «قاف»، وأنّ ارتفاعه يبلغ مسيرة خمسمئة سنة، وأنّ المدّة التي يقطع فيها الإنسان محيطه ألفي سنة، وهذه الشبهة نقلها عبد الله عبد الفادي عن كتاب عرائس المجالس المسمّى بقصص القرآن للثعلبي⁵⁵، ثمّ علّق على ذلك بأنّ أصل قصّة هذا الجبل مُستفاهة من أحد كتب بني إسرائيل المسمّى بـ: «حكيكاه»، وهي مأخوذة من تفسير كلمة في اللغة العبريّة، وهي: «توهو»، وتعني الفراغ والفضاء، وهي ذاتها موجودة في أوّل سفر التكوين من أسفار العهد القديم، وأنّ المراد بها الخطّ الأخضر الذي يحيط بكلّ العالم، وأنّ الصّحابة لما سمعوها لم يعرفوا أنّ معناها «خط»، وتوهّموا أنّها عبارة عن سلسلة جبال عظيمة اسمها قاف! ثمّ تساءل: كيف يعتبر القرآن ما نسميه «الأفق»، وهو خطٌّ وهميٌّ جبلاً حقيقياً؟!⁵⁶

الردّ على الشبهة: يمكن الردّ على هذه الشبهة من ناحيتين: الأولى: أنّ المصدر الذي اعتمد عليه عبد الله عبد الفادي، وهو عرائس المجالس مردودٌ عند أهل العلم، ولا يصلح الاحتجاجُ به، ففيه قصصٌ كثيرةٌ، وأساطيرٌ عديدة، وأخبارٌ مزيفةٌ نقلها صاحبها عن الإسرائيليات، وما كان هذا شأنه فلا يُحتجّ به على صحّة القرآن،⁵⁷ وما نقله عن عبد الله بن سلام في سؤاله لرسول الله ﷺ عن جبل «قاف» لم أقب عليه في كتاب العرائس ولا غيره -رغم قراءتي له مراراً-، وعلى فرض وجوده فلا يقوم به دليلٌ، ولا تنتهض به حجّة حيث لم يذكره أهل العلم بالحديث في كتبهم فضلاً عن تصحيحه أو تضعيفه فالرواية مردودةٌ باطلة، وقد اشتهر عن الثعلبي عدم تمييزه بين الأحاديث الصّحيحة والضعيفة، وأنّه مكثّرٌ من رواية الموضوعات، وقد ذكر ابن تيمية أنّ في تفسيره فوائد جليّة، ومع ذلك فيه غثٌّ كثيرٌ من النقولات الباطلة، وغيرها، وهو لم يتحرّر الصحّة في نقله عن تفاسير السلف، ويكثّر من رواية السدّي الصّغير عن الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس، وكثيراً ما يُخرّج منها، كما قال السيوطي، وكذلك يرى الكتّاني أنّه ليس له كبير بضاعة في الحديث، بل في تفسيره أحاديث موضوعة وقصص باطلة⁵⁸، فإذا كان هذا في كتاب تفسيره فكيف بعرائس المجالس الذي جُلّه من قصص وحكايات بني إسرائيل!؟

54 الثعلبي، عرائس المجالس، 5.

55 سبق الحديث عنه.

56 عبد الله عبد الفادي، هل القرآن معصوم؟ (النمسا: ضوء الحياة، ط1، 1994م)، 27.

57 الخالدي، القرآن وتقض مطاعن الرهبان، 54.

58 أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مقدّمة في أصول التفسير، تح. فواز أحمد زمرلي، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1414هـ/ 1994م)، 111؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، تح. سعيد المنذوب، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1416هـ/ 1996م)، 498/4؛ محمد بن جعفر الكتّاني، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنّة المصنّفة، تح. محمد المنتصر الكتّاني، (بيروت: دار البشائر الإسلاميّة، ط4، 1406هـ/ 1986م)، 79.

وممن أثار هذه الشبهة أيضاً شوقي عبد الحكيم في كتابه «مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية»، وعدّها إحدى الخرافات⁴⁸، وسأعرض لأهمّ الشبه، والردّ عليها.

3.1. الشبهات الواردة حول حرف «ق»، وجبل «قاف»، والردود عليها

3.1.1. الشبهة الأولى:

جملة الأحاديث والروايات الكثيرة الموثقة في كتب المفسرين، والتي وردت عن ابن عباس، وبعض التابعين، كالضحّاك، ومجاهد، وعكرمة، ووهب بن منبّه، وعبد الله بن بريدة، وغيرهم ممن سبق ذكرهم في بداية البحث، وكلّها تتحدّث حول جبل «قاف»، وصفته، وحجمه، وطوله، وارتفاعه، وما إلى ذلك.

الردّ على الشبهة: يمكن الردّ على هذه الشبهة أنّ ابن عباس، وردت عنه عدّة روايات حول تفسير لفظة «قاف»، ومنها: أنّ المراد منها الجبل، ولو كان الأمر مرفوعاً إلى النبيّ ﷺ لما تجاوزه، هذا إن صحّت نسبة الروايات إلى ابن عباس، وأمّا الأثر الذي أخرجه عنه ابن أبي حاتم⁴⁹ فقد حكم عليه ابن كثير بعدم صحّة سنده؛ لأنّ فيه انقطاع⁵⁰، وحتى وإن صحّت النسبة له فهو ممّا أخذ عن بني إسرائيل، وكذلك باقي الروايات⁵¹، هذا، ولم يتقلّ الضحابة عن أهل الكتاب في تفسير كتاب ربّهم إلا النادر، ولما جاء عصر التابعين، وكثر مسلمة أهل الكتاب، بدأ التابعون يروون عنهم خاصّة فيما يتعلّق بأحداث ابتداء الخلق، وأسرار الوجود، وغير ذلك ممّا لم يتعرّض له الكتاب أو السنّة بالذّكر، وذلك ممّا تشوّق إليه الأنفس في الاطلاع والمعرفة⁵²، فنقل عنهم المفسّرون السابقون واللاحقون بما يتعلّق بالتفسير، ولم يكونوا يدقّقون في صحّة النقل فيما يروونه من المرويّات عن بني إسرائيل، وبعضها فاسد لا ريب في ذلك؛ لذا ينبغي توخّي الحذر أثناء قراءتها، والاطلاع عليها، مع عدم الحاجة لها⁵³، وبعض أهل العلم يروي تلك القصص لغرابتها لا لصحّتها، وليس مجرّد روايتهم توثيقاً منهم لها، كما أنّي أفق للمحدّثين على تخريج لتلك الآثار المرويّة عن جبل «قاف».

48 شوقي عبد الحكيم، مدخل لدراسة الفولكلور والأساطير العربية. (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د.ط، دت)، 121.

49 ينظر: ص5 من هذا البحث، ه:24.

50 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 222/4.

51 محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبّة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير. (القاهرة: مكتبة السنّة، ط4، 1408هـ)، 302.

52 عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، مقدمة ابن خلدون. (بيروت: دار القلم، ط5، 1984م)، 439.

53 ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 222/4؛ محمد السيّد الذهبي، التفسير والمفسّرون. (القاهرة: مكتبة وهبي، د.ط، دت)، 97/1؛ مناع بن خليل القطن، مباحث في علوم القرآن. (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط3، 1421هـ/2000م)، 366.

على أنه جبلٌ مستديرٌ محيطٌ بالأرض، وأنه أمّ الجبال كلّها، وأنّ بقيةَ الجبال تنفّرع عنه، فتتصل في مكان، وتتقطع في مكان آخر، وأما حدوده فتبدأ من كتف السدّ الجنوبيّ إلى كتف السدّ الشمالي عند الفُتحة التي ساوى بينها ذو القرنين، وذلك في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا سَاوَى بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ﴾ [الكهف 96/18]، فأقام السدّ وفتحها، وقد استفاض صاحب المسالك في ذكر البحار القريبة منه، والجبال المتشعبة عنه، ولم يذكر المصدر الذي استقى منه معلوماته بل بيّن أنه هو من قام بتقدير تلك الحدود؛ لأنّه لم يقف على من فعل ذلك⁴⁴، ولعلّه هذا حدو باقي الجغرافيين في النّقل عن المفسّرين ما عدا الحدود التي اجتهد فيها اجتهادًا شخصيًا.

3. الشبهات الواردة حول حرف «ق»، وجبل «قاف»، والردود عليها مع الترجيح

في ضوء ما سبق ذكره من أقوالٍ وآراءٍ حول جبل «قاف» أثار بعضُ المُغرضين والحاقدين على الإسلام من نصارى وعلمايين شبهاتٍ حول القرآن الكريم من خلال تفسير حرف ﴿ق﴾ على أنّها الجبل للطنع في صحّة كتاب الله، وأنه مجرد كتابٍ يحوي في طياته الخرافات والأساطير والقصص التي لا أصل لها، ولعلّ أبرز من تعرّض لذلك رجلٌ دينٍ مسيحيّ يدعى عبد الله عبد الفادي في كتابه الموسوم بـ «هل القرآن معصوم؟» حيث أثار شبهاتٍ عديدة: جغرافية، وتاريخية، وأخلاقية، ولاهوتية، ولغوئية، وتشريعية، واجتماعية، وعلمية، وفنية، ومنها: في القسم الجغرافي: جبل «قاف» المحيط بالأرض كلّها، ورجّح الدكتور صلاح عبد الفتاح الخالدي أنّ هذا الكتاب إنّما هو منسوبٌ لعبد الفادي، ولكنّه في الحقيقة نتاجُ جهدٍ كبيرٍ لمجموعةٍ من رجال الدين النصراني عملوا على البحث في القرآن الكريم لبيان ما يتوهّمونه من تناقضاتٍ لانتقاده⁴⁵، وممّن تعرّض لذلك أيضًا بعضُ العلمانيين كيوسف يوسف في مقالته: «قراءة عقلانية لآية: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾»، حيث اتّهم صاحب المقالة المفسّرين بأنّهم يفسّرون حسب أهوائهم، وأشار إلى ما نقله بعض المفسّرين من السنّة والشيعيّة وأقوال أهل التصفوّف حول تفسيرهم لـ (ق) على أنّها الجبل، وقد اعتمد في ذلك على كتاب عرائس المجالس للشعلبي، وأنّ الرسول ﷺ أجاب عبد الله بن سلام عن سؤاله حين سأله عن أعلى جبل في الأرض، فأجابه بأنّه جبل «قاف»⁴⁶، واستهزأ صاحب المقالة بالنبيّ ﷺ على أنّه رغم أنّه لا ينطق عن الهوى إلا أنّه ينبغي السؤال عن جهالة جوابه -حاشاه-، ثم استدرك على ذلك بأن علماء الإسلام عندهم عادة في التعظيم على الموروث الإسلامي، وسردياته⁴⁷،

44 شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمراني، مسالك الأَبصار في ممالك الأمصار، تج. كامل سلمان الجبوري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2010م)، 142-145.

45 صلاح عبد الفتاح الخالدي، القرآن وتفض مطاعن الرهبان. (دمشق: دار القلم، ط1، 1428هـ/ 2007م)، 54.

46 لم أقف على نقله هذا في كتاب عرائس المجالس المسمّى بقصص الأنبياء أيضًا رغم أنّي قرأته مرارًا، وكذلك فإنّي لم أقف على سؤال عبد الله بن سلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم عند أحدٍ من أهل العلم.

47 يوسف يوسف، قراءة عقلانية للآية «ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ»، موقع كتاب، <https://kitabata.com/2020/08/05/قراءة-عقلانية-لآية-ق-والقرآن-المجيد/>، 2020/8/5م.

وقد ذكر ذلك أيضًا الشعراني في ترجمته لأبي مدين³⁸، ومما جاء في هذا السياق أيضًا ما نُقل عن الحافظ أبي زرعة المقدسي³⁹ بأنه سمع من الشيخ عبد القادر الجيلي سنة سبع وخمسين وخمسمئة في أحد مجالسه ببغداد أنّ رجالاً يحضرون مجلسه من وراء جبل «قاف» أقدامهم في الهواء، وقلوبهم في حضرة القدس، ولشدة شوقهم إلى الله تكاد طواقبهم وثيابهم تحترق، فلما ذكر الجيلي هذا الكلام رفع ابنه عبد الرزاق⁴⁰ رأسه إلى الهواء ثم غاب عن الوعي، واحترقت طاقيته، وطرف ثوبه فنزل الشيخ من على المنبر وأطفأ النار، وقال لابنه: وأنت منهم، ولما سُئل عبد الرزاق عن سبب غيابه عن الوعي، ذكر بأنه رأى رجالاً في الهواء واقفين مطرقين منصتين لكلام والده، وقد ملأوا الآفاق، والنار تشتعل في ثيابهم، فمنهم من يصيح ويجري في الهواء، ومنهم من يسقط إلى أرض المجلس، ومنهم من يرتجف في مكانه⁴¹.

2.2. دلالة الحرف القرآني (ق) عند الرحّالة والجغرافيين

إنّه لمن الطبيعي عندما تتحدّث عن جبلٍ من الجبال أن تتلمّس مكانه وصفاته في كتب الرحّالة والجغرافيين الذين طافوا البلاد، ورسوموا معالمها، وأحاطوا ببلدانها، وجبالها، وسهولها، ووديانها، وبعد البحث والاستقراء والتحريّ الدقيق في كتب الرحّالة لم أفد على من ذكر جبل «قاف» منهم، وأما بالنسبة لما كتبه علماء الجغرافيا حول جبل «قاف» فلا يكاد يخلو من نقلٍ عن المفسّرين، لا عن مشاهداتٍ حسيةٍ أدركوها أو رؤىٍ عاينوها كما فعل ياقوت الحموي⁴²، وابن الوردي⁴³، وقد وجدتُ صاحب مسالك الأبصار -فيما وقفْتُ عليه- هو من تعرّض لذكر جبل «قاف» فحسب،

38 الشعراني، الطبقات الكبرى، 219-220.

39 طاهر بن الحافظ محمد بن طاهر بن عليّ الشيباني، المقدسي، الرازي، الهمداني، أبو زرعة. ولد بالري سنة ثمانين، وقيل سنة إحدى وثمانين وأربع مئة. شيخ، عالم، مسند، صدوق. مات بهمدان سنة ست وستين وخمسين. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 503/20، وعبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان. (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، د.ط، 1413هـ/1993م)، 378/3.

40 عبد الرزاق بن عبد القادر الجيلاني. محدّث، حنبلي، زاهد، عابد. مات سنة ثلاث وستمئة. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 426/21.

41 عمر بن مظفر الشهير بابن الوردي، تاريخ ابن الوردي. (بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1417هـ/1996م)، 69/2.

42 نصّ على نقله عن المفسّرين في أنّه جبلٌ محيطٌ بالأرض، وأنّه من زبرجدة خضراء، وأنّ خضرة السماء من خضرتها... ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم البلدان. (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 298/4.

43 نقل أربعة أقوال للمفسّرين مسندة لأصحابها عن هذا الجبل: القول الأوّل لابن عباس t من طريق أبي صالح: أنّه من زبرجدة خضراء، والقول الثّاني لابن عباس t كذلك من طريق عكرمة: أنّ هذا الجبل محيطٌ بالعالم السفلي، وعروقه متّصلة بالصخرة التي عليها الأرض، وأنّها هي ذاتها الصخرة التي ذكرها لقمان عليه السلام في قوله: ﴿ يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ ﴾ [لقمان 16/31]، والقول الثّالث لمجاهد: بأنّه جبلٌ محيطٌ بالأرض والبحار، والقول الرابع للضحّاك أنّه زمّدة خضراء، وعليه كنفها السماء كالخيمة المسبلة، وخضرة السماء منه، كما نقل أقوالاً أخرى عن المفسّرين دون ذكر قائلها. عمر بن المظفر بن الوردي، حريدة العجائب وفريدة الغرائب، تج. أنور محمد زناتي، (القاهرة: مكتبة الثقافة الإسلاميّة، ط1، 1428هـ)، 27-25/1، 46، 48، 275.

2. دلالة الحرف القرآني «ق» عند المتصوفة والرحالة والجغرافيين

2.1. دلالة الحرف القرآني «ق» عند المتصوفة

ترجع أهمية جبل قاف عند المتصوفة إلى ما يحظى به من مكانة متميزة عندهم حيث أن بعض رجال التصوف يُثبتون وجود جبل قاف عبر المشاهدة الحسية، فقد سئل أبو يزيد البسطامي³² عنه وعن بلوغه إياه، فأجاب بأن جبل قاف ليس هو الوحيد بل ثمة جبال أخرى هي كاف، وعين، وصاد، وأنها جميعها محيطة بالأرضين السفلى، وحول كل أرض منها جبل يحيط بها مثله مثل جبل قاف الذي يحيط بالدنيا، وهو أصغرهما، ثم ذكر بأن أبا محمد³³ صعد فوق جبل قاف، ورأى هنالك سفينة نوح، وأنه كان يصف الجبل والسفينة، وأنه يوجد عبد من عباد الله في مدينة البصرة يرفع رجله وهو جالس فيضعها على جبل قاف، وأن أحد الأولياء خطا خطوة واحدة مسيرة خمسمئة عام، ووضع رجلاً على جبل قاف، والأخرى على جبل آخر، فيكون بذلك قد عبر الأرض جميعها،³⁴ وجاء في الفتوحات المكية أن موسى السدراني³⁵ أخبر محيي الدين بن عربي بأنه لما وصل إلى جبل قاف الذي طوّق الله به الأرض، وجد حية ضخمة جمع الله رأسها إلى ذيلها، وهي تحيط بالجبل فاستعظم موسى خلقها، فقال له صاحبه الذي يحمله: ألق السلام عليها، فسلم عليها فأجابت، وسألته عن حال الشيخ أبي مدين³⁶، فاستغرب موسى من معرفتها به، فسألها كيف عرفت به؟ فأجابته بأنه ليس هنالك أحد على وجه البسيطة يجهره، فقال لها موسى: إن الناس يجهلونه ويكفرونه، ويستهنون أمره، فتعجبت الحية من بني آدم كيف يفعلون ذلك؛ لأنه منذ أنزل الله محبته إلى من في الأرض وإلى الأرض عرفته جميع أنحاء الأرض وحيواناتها، ومن جملتها الحية التي تحدّثته ثم استغربت أن يكون هنالك بعد ذلك من يُبغضه من أهل الأرض³⁷،

32 طيفور بن عيسى البسطامي، أبو يزيد. زاهد مشهور. له كلام نافع في المعاملات، ومجاهدات كثيرة. مات سنة إحدى وستين ومئتين. السلمي، طبقات الصوفية، ط67؛ 531/2؛ سير أعلام النبلاء، تح. شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط9، 1413هـ)، 86/13؛ الزركلي، الأعلام، 235/3.

33 سهل بن عبد الله التستري، أبو محمد. أحد أئمة المتصوفة وعلماهم. له كلمات نافعة، ومواظب حسنة. من مصنّفات: «تفسير القرآن»، وغير ذلك. مات سنة ثلاث وثمانين ومئتين. محمد بن الحسين أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ)، 166؛ الزركلي، الأعلام، 143/3.

34 أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريدين إلى مقام التوحيد، 113/2.

35 الشيخ موسى السدراني، صوفي مشهور من المغرب من أصحاب الشيخ أبي مدين المغربي. لم أقف على من ترجم له في كتب التراجم، ووقفت على اسمه عند غيرهم. علي بن سلطان محمد القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تح. جمال عيتاني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ -2001م)، 82/5؛ الزبيدي، تاج العروس، 531/11.

36 شعيب بن الحسن الأندلسي، التلمساني، أبو مدين المغربي. الزاهد من مشاهير الصوفية. منقطع القرين في العبادة والتسك. كثير أتباعه حتى خافه السلطان يعقوب المنصور. مات سنة أربع وتسعين وخمسمئة. عبد الوهاب بن أحمد المعروف بالشعراني، الطبقات الكبرى المسماة بلوائح الأنوار في طبقات الأخيار، تح. خليل المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ)، 219؛ الزركلي، الأعلام، 166/3.

37 محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية في معرفة الأسرار الملكية. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1418هـ)، 129/3؛ الشعراني، الطبقات الكبرى، 219-220.

منه²⁴، وكذلك البحر، والسماء مقببة عليه، والجبل من خلف الحجاب الذي تغيب الشمس من ورائه، والحجاب دون (ق) بمسيرة سنة، وما بينهما ظلمة، وأطراف السماء ملتصقة بها، فإذا أراد الله تعالى أن يزلزل الأرض أمر ذلك الجبل بالتحرك، وهذا عند قيام الساعة²⁵، وقد ورد عن ابن عباس أن الله خلق خلف هذه الأرض بحرًا يحيط بها، ومن وراء ذلك البحر جبلًا عظيمًا يُسمى: (ق)، وأن السماء ترفرف عليه، وقد خلق الله سبحانه وتعالى خلف ذلك الجبل أرضًا تُشبه تلك الأرض يزيد حجمها سبع مرات عن أرضنا ثم خلق خلف ذلك بحرًا يحيط بها ثم خلق خلف ذلك جبلًا يُسمى: (ق)، وأن السماء الثانية ترفرف عليه، حتى عدَّ ابن عباس سبع أرضين، وسبعة أبحر، وكذلك سبعة جبال، وسبع سماوات، واستشهد بقوله تعالى: ﴿وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [لقمان 31/27]»²⁶، وقد أخرج أبو الشيخ²⁷ في حديث طويل عن ابن عباس في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ﴾ أن الله سبحانه وتعالى أنشأ من ياقوته جبلًا، وهذا الجبل أحاط بالأرضين السبع، وهو يشبه في خلقه خلق تلك الياقوتة في جمالها، وصفائها، وخضرتها، فأصبحت حال تلك الأراضي السبع في ذلك الجبل تشبه حال الأصعب في الخاتم.²⁸

وذكر وهب بن متبه أن ذا القرنين جاء إلى جبل «قاف» الذي يحيط بالدنيا، فقال له: «هل أنت جبل (ق)؟! قال: نعم. فقال ذو القرنين: فما هذه الجبال الراسيات؟ قال: هي من عروقي، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى أن يزلزل الأرض، أوحى إليَّ بذلك فأحرك أحد عروقي»²⁹، وفوض الجلالان مراد «ق» إلى الله³⁰، بينما رجح الشوكاني بعد أن ذكر عدة أقوال للمفسرين في «ق» أنها من المتشابه الذي استأثر الله بعلمه³¹.

24 ذكر هذه الجزئية الثعلبي، ونقلها عن علي رضي الله عنه بأن الله خلق جبلًا عظيمًا من زبرجدة خضراء خضرة السماء منه، يقال له: جبل قاف، فأحاط بها كلها، وهو الذي أقسم به الله في قوله: ﴿ق وَالْقُرْآنَ الْمَجِيدَ﴾. الثعلبي، قصص الأنبياء المسمى بعرائس المجالس، 5.

25 عبد الله بن محمد أبو الشيخ الأصبهاني، العظمة، تح. رضاء الله بن محمد المباركفوري، (الرياض: دار العاصمة، ط5، 1408هـ)، 1489/4؛ السيوطي، الدر المنثور، 589/7؛ الألوسي، روح المعاني، 171/26. قال السيوطي والألوسي: أخرجه عن عبد الله بن بريدة ابن المنذر وابن مردويه وأبو الشيخ والحاكم.

26 عبد الرحمن بن أبي حاتم، تفسير القرآن، تح. أسعد محمد الطيب، (صيدا: المكتبة العصرية، دط، دت)، 3307/10 ح18624.

27 عبد الله بن محمد بن جعفر بن حبان الأصبهاني، أبو محمد، المعروف بأبي الشيخ. حافظ أصبهان، ومسند زمانه. من مصنفاته: «طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها»، وغير ذلك. مات سنة تسع وستين وثلاثمائة شمس الدين محمد الذهبي، تذكرة الحفاظ. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، دت)، 945/3؛ خير الدين بن محمود الزركلي. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م)، 120/4.

28 ينظر: أبو الشيخ، العظمة، 1484-1487.

29 أبو الشيخ، العظمة، 1488/4؛ الثعلبي، الكشف والبيان، 93/9.

30 المحلي والسيوطي، تفسير الجلالين، 688/1.

31 الشوكاني، فتح القدير، 71/5.

2.1. دلالة الحرف القرآني «ق» عند المفسرين

أما حرف «ق» عند المفسرين فقد ذهبوا فيها مذاهب شتى: بعضهم وافق اللغويين فيما ذهبوا إليه من أنه حرفٌ من الأحرف الهجائية المقطّعة التي تكون في أوائل السور كابن كثير¹¹، وذهب مجاهد والشعبي إلى أنه افتتاح للسورة¹²، وذهب قتادة والشعبي في قول آخر إلى أنه اسم للسورة¹³، وذهب ابن عباس وعكرمة وأبو العالية ومحمد بن كعب القرظي وقاتدة في قول آخر له إلى أنه اسمٌ من أسماء الله تعالى أقسم به كقوله: قادر وقاهر وقدير وقريب وقابض¹⁴، وذهب ابن عباس وقاتدة في قول آخر إلى أنه اسمٌ من أسماء القرآن الكريم¹⁵، وذهب بعضهم إلى أنّ معناه: الله قائمٌ بالقسط¹⁶، وذهب أبو بكر الوراق¹⁷ إلى أنّ معناه: قف عند أمرنا ونهينا ولا تعدّهما¹⁸، وذهب محمد بن عاصم الأنطاكي¹⁹ إلى أنه قرب الله من عباده²⁰، وذهب بعضهم إلى أنّ معناه: قل يا محمد²¹، وقال الضحاك في رواية عنه عن ابن عباس قاف: جبل من النار في النار²²، وذهب مجاهد في قول آخر له إلى أنه جبلٌ محيطٌ بالأرض²³، وذهب ابن عباس وعكرمة والضحاك ومجاهد وعبد الله بن بريدة إلى القول بأنّ (ق): جبل من زمرد أخضر، وورد كذلك من زبرجد، يحيط بالدنيا والعالم، وأنّ خضرة السماء

- 11 إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم. (بيروت: دار الفكر، د.ط، 1401هـ)، 222/4.
- 12 نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم، تح. د. محمود مطرجي، (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 3/315؛ محمد بن أحمد القرظي، الجامع لأحكام القرآن. (القاهرة: دار الشعب، د.ط، د.ت)، 2/17؛ عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن. (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، د.ط، د.ت)، 9/93؛ محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير. (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 71/5.
- 13 عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. عبد السلام عبد الشافي محمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1413هـ/1993م)، 5/155.
- 14 محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن. (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 26/147؛ عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير. (بيروت: دار المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ)، 8/4؛ عبد الرحمن بن الكمال السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور. (بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت)، 7/589.
- 15 عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تفسير القرآن، تح. د. مصطفى مسلم محمد، (الرياض، دار مكتبة اليرشيد، ط1، 1410هـ)، 3/236؛ الطبري، جامع البيان، 26/146.
- 16 ذكره السمرقندي، ولم ينسبه لأحد. السمرقندي، بحر العلوم، 3/315.
- 17 محمد بن إسماعيل بن العباس، أبو بكر الوراق. محدّث، ثقة، فاضل، مكثّر لكنّه يحدّث من غير أصول حيث ضاعت كتبه، وذهبت أصوله. مات سنة ثمانٍ وسبعين وثلاث مئة. شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تح. علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1995م)، 6/72؛ عبد الحي بن أحمد بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح. عبد القادر الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، (دمشق: دار بن كثير، ط1، 1406هـ)، 3/92.
- 18 أحمد بن محمد الثعلبي، الكشف والبيان، تح. محمد بن عاشور، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1422هـ، 2002م)، 9/93؛ ابن الجوزي، زاد المسير، 8/4.
- 19 لم أقف على ترجمته.
- 20 القرظي، الجامع لأحكام القرآن، 2/17.
- 21 ذكره الثعلبي، ولم ينسبه لأحد. الثعلبي، الكشف والبيان، 9/93.
- 22 ابن الجوزي، زاد المسير، 8/4.
- 23 ابن الجوزي، زاد المسير، 8/4؛ شهاب الدين السيد محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت)، 26/171.

1.1. دلالة الحرف القرآني «ق» عند اللغويين

عند الرجوع إلى معاجم اللغة المشهورة نجد أنها تطرقت كلها للحديث عن حرف «ق» نقلاً عن الليث بن المظفر الكناني⁵، وذلك حين تعرضه لتفسير قول الله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ على أن لها عمداً، ولكنّ الناس لا يشاهدونها، واستدلّ لذلك بأنّ عمد السماء هو «جبل قاف» الذي يحيط بالدنيا، وكذلك فهو يحيط بالسماء مشبّهاً إيّاه بالقبة، وأطراف هذه القبة على جبل قاف تشبه الزبرجدة الخضراء⁶، فيما اقتصر الفراء (ت:207هـ) على نقل قولين في هذه العمدة دون التعرّض للجبل⁷، وقد ذهب أكثر اللغويين إلى أنّ (ق) ما هي إلا حرفٌ من الحروف الهجائية التي تكون في أوائل سور القرآن الكريم نحو (الم)، (ص)، (ن)، وأجازوا كذلك أن تكون (ق) بمعنى: قضي الأمر، كما قيل في (حم): حُم الأمر، واحتجوا بقول الشاعر⁸: قلنا لها قفي قالت قاف... لا تحسبي أنّا نسينا الإيجاف⁹، فذكرت القاف هنا، وقد أرادت القاف من الوقوف، أي: إنّي واقفة، والعرب تنطق بالحرف الواحد فيدل على الكلمة التي هو منها¹⁰، وأمّا الدلالة التي ذكرها كلٌّ من الليث والفراء في المعاجم اللغوية فهي منقولة عن المفسرين، وهي بعيدة عن المعنى اللغوي، وكان الأولى عدم التطرّق لهذه الدلالة.

- 5 الليث بن المظفر بن نصر، الكناني. أحد كبار اللغويين، كان بارعاً في الأدب، خبيراً بالشعر والغريب والنحو، قام بإكمال كتاب معجم العين، ونشره. لم أفق على تاريخ وفاته. ياقوت بن عبد الله الحموي، معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م)، 30/5؛ 313/24؛ جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تح. محمد أبو الفضل إبراهيم، (صيدا: المكتبة العصرية، دط، دت)، 270/2.
- 6 محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تح. محمد عوض مرعب، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، 150/2؛ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب. (بيروت: دار صادر، ط1)، 304/3؛ محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تح. مجموعة من المحققين، (الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت)، 412/8.
- 7 قال الفراء: «جاء فيه قولان. يقول: خلقها مرفوعة بلا عمد، ترونها: لا تحتاجون مع الرؤية إلى خبر، ويُقال: خلقها بعمد لا ترونها، لا ترون تلك العمدة». يحيى بن زياد الفراء، معاني القرآن، تح. مجموعة من المحققين، (مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، ط1، دت)، 57/2.
- 8 البيت من بحر الرجز للوليد بن عقبة بن أبي معيط أخي عثمان بن عفان رضي الله عنه لأمه، وكان والياً على الكوفة له، فاتهم بأنه يشرب الخمر، فأمره الخليفة بالحضور إليه، فخرج الوليد في جماعة يسوق بهم قائلاً: قُلْتُ لها: قفي، فقالت: قاف... لا تحسبينا قد نسينا الإيجاف والنشوات من معتق صاف... وعزف قينات علينا عزاف علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تح. علي مهنا وسمير جابر، (لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر، دط، دت)، 145/5؛ محمد بن الحسن الأستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب مع شرح الشواهد للبغدادي، تح. محمد نور الحسن، محمد الزفراف، محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1402هـ/1982م)، 271/4.
- 9 الوجف: سرعة السير. الأزهري، تهذيب اللغة، 145/11.
- 10 الفراء، معاني القرآن، 75/3؛ الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 41/5؛ سلمة بن مسلم الضحاري، الإبانة في اللغة العربية، تح. مجموعة من المحققين، (سلطنة عمان: وزارة التراث القومي والثقافة، ط1، 1420هـ/1999م)، 295/1.

مقالة بعنوان: «قراءة عقلانية للآية «ق» والقرآن المجيد» للكاتب يوسف يوسف، تناول فيها ذكر معنى «ق» عند بعض المفسرين من السنة والشيعه وأتهمهم بالتفسير وفقاً للهوى، وأن أقوالهم متضادة فيما بينهم حول هذه المسألة وفقاً لرؤية حديثة على حدّ تعبيره³.

مقالة بعنوان: «آراء حول جبل «ق» المحيط بالأرض كلّها» للكاتب منصور عبد الحكيم، وقد تحدّث فيها عن اختلاف الباحثين القدامى والمعاصرين حول حقيقة وجود جبل «ق» الذي يحيط بالعالم السفلي بجوف الأرض، وذهب إلى أنّ جبل «ق» ما هو إلا أسطورة من الأساطير في كتب التاريخ والأدب العربي في التراث الإسلامي⁴.

وبناءً على ذلك فقد أردتُ أن أسلط الضوء في هذه المقالة على تلك الآراء بعد استقصائها من مصادرها ودراستها دراسةً تحليليةً فاحصةً ناقدةً مبيّناً الآيات والمرويات والأقوال التي تُعدُّ الأصل في ذلك إضافةً إلى الشبهات، ومحاولةً تنفيذها، وهذا ما سيتمّ التعرّض له في هذا البحث، من خلال الإجابة عن هذه الأسئلة: ما معنى حرف ﴿ق﴾ في القرآن الكريم؟ وما هو ارتباط هذا الحرف بجبل قاف؟ وما هو هذا الجبل الذي تعرّض له أهل العلم؟ وكيف ارتبط بحرف ﴿ق﴾؟ وسأبدأ بتحديد الآيات الكريمة التي اعتمد عليها أهل العلم في ذلك، وقد جعلت هذه الدراسة في ثلاثة مباحث، ونتائج، أما الأول: فيتحدّث عن دلالة الحرف القرآني «ق» عند اللغويين والمفسرين، والثاني: يتحدّث عن دلالة الحرف القرآني «ق» عند المتصوّفة والرحالة والجغرافيين، والثالث: يتحدّث عن الشبهات الواردة حول «ق»، وجبل «قاف»، والردود عليها مع الترجيح، ثم تأتي نتائج البحث.

1. دلالة الحرف القرآني «ق» عند اللغويين والمفسرين

لا بدّ قبل الولوج في هذا البحث أن نحدّد الآيات الكريمة التي بنى عليها أهل العلم تأويلاتهم للحرف القرآني ﴿ق﴾، وكيف فهموا معناه من خلال السياق العام؛ لنصل إلى فهم القالب الذي وُضعت فيه! فمن خلال استقراي للآيات القرآنية في كتاب الله وجدت أن العلماء اعتمدوا في ذلك على أربع آيات كريمة في سورٍ مختلفة هي (الرعد- لقمان- ص- ق)، وهي: قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلَّ يَوْمٍ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [الرعد 2 / 13]، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [لقمان 31 / 10]، وقوله تعالى: ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [ص 38 / 32]، وقوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ [ق 1 / 50].

3 يوسف يوسف، قراءة عقلانية للآية «ق» والقرآن المجيد»، موقع كتاب، <https://kitabata.com/2020/08/05/قراءة-عقلانية-لآية-ق-والقرآن-المجيد/>، 2020/8/5م.

4 منصور عبد الحكيم، آراء حول جبل (قاف) المحيط بالأرض كلها، صفحة الكاتب على الفيس بوك، <https://www.facebook.com/mansoor2455/posts/358258780857722>، 2012/1/11م.

المقدمة

لقد أثارت الحروف المقطّعة في كتاب الله اهتمام العلماء والمفسرين قديماً وحديثاً، واختلفوا في المراد منها على أقوالٍ كثيرة حيث ابتدأت تسعٌ وعشرون سورةً بها مثل (الم) و (الر) و (كهيعص)، وغيرها، ومدار هذا الخلاف قائمٌ على أمرين، أحدهما: أنّها ممّا استأثر الله بعلمه سبحانه، والثاني: أنّها معلومة، وقد ذكر العلماء في معناها ما يزيد عن عشرين وجهاً حيث لم يرد عن النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فيها شيء، ولعلّ أرجح الأقوال فيها أنّها جاءت لبيان إعجاز القرآن الكريم، وتصديقاً للنبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وتأكيداً لنبوته¹، ومن هذه الأحرف حرف ﴿ق﴾ موضوعٌ دراستنا، وإنّ التعرّض لمسألة تفسير حرف ﴿ق﴾ التي وردت في القرآن الكريم من الأهمية بمكان نظراً لما بُني عليها من تصوّراتٍ فيما يخضُّ الجبل المنسوب لهذه اللفظة، والتي اختلف فيها أهل العلم كثيراً، وأدلى كلّ فريقٍ بدلوه بناءً على ما توفّر لديه من أدلّة، وما وصل إليه اجتهاده، ولا شك أنّ المفسرين كان لهم التّصيب الأكبر في بحث هذه المسألة؛ لتعلّقتهم بتبيين مدلولات ألفاظ القرآن بناءً على الأدلة النقلية، تلاهم في ذلك المتصوّفة بناءً على الأدلّة الحسية المشاهدة عندهم، ثمّ أهل العلم الذين لم يعد الأمر عند بعضهم أن يكون ناقلاً عمّن سبقه، فيما تميّز غيرهم بأنّه كان من أصحاب الرأي فأيد وأثبت أو نفى وأنكر. كلّ ذلك جعل أهل الأهواء يثوّن سموهم تصريحاً أو تعريضاً بعدم صلاحية القرآن لأن يكون كتاباً منزلاً فهو لا يعدو في تصورهم أن يكون سجلاً للقصص والروايات والأساطير والخرافات، ويعزون ذلك لما وجدوه في كتب الأسبقين من المفسرين وغيرهم من رواياتٍ تؤيد ما ذهبوا إليه فيما انبرى بعض العلماء للردّ على بعض تلك المزاعم وتفنيدها، ولم أجد -فيما وقفتُ عليه- دراسةً مستقلّةً مستوعبةً للآراء القديمة والحديثة عند كلّ من تناول مدلول معنى هذا الحرف، وارتباطه بالجبل المنسوب إليه مع تعقّبه ونقده، والذي وجدته لا يعدو أن يكون مقالاتٍ متفرّقة على الشبكة العنكبوتية، منها:

مقالة بعنوان «كشف خفايا وأسرار عالم جوف الأرض الداخلي» لأسامة حامد مرعي، وقد تحدّث فيها الباحث عن الخرائط التي رسمها بعض الجغرافيين والمؤرّخين القدامى للأرض، وفيها يظهر أنّ جبل قاف محيطٌ بالأرض، وجزم الباحثُ بخطأ ذلك، وأنّ الذي يحيط بالأرض إنما هو الغلاف الجوّي².

1 فضل عباس صالح، الحروف المقطّعة في أوائل السور، رسالة ماجستير، إشراف. محسن سميح الخالدي، (فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، د.ط، 2003)، 10، 116

2 أسامة حامد مرعي، جبل "قاف" هو العماد الذي يرفع أسقف سموات طباق الأرضين الستة بعالم جوف الأرض الداخلي (الجزء السابع)، صفحة كشف خفايا وأسرار عالم جوف الأرض الداخلي، <https://www.facebook.com/255899091214457/posts/621323908005305>، 2015/7/15م.

deki fıkhî delillere ve gerçekçi gözlemlere dayandıran muhalifler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Bu çalışma vasıtasıyla araştırmacı, Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet-i seniyye ile müfessirler, dilbilimciler, seyyahlar, coğrafyacılar, mutasavvıflar ve diğer âlimlerin görüşlerinden deliller çıkarmayı ve bunların izini sürmeyi amaçlamıştır. Bu hedefe ulaşma yolunda konu ile ilgili ortaya atılan şüpheler, bu bağlamda yazılan müteselsil cevaplar ve kritik-analitik çalışmalar dikkate alınmıştır. Böylece bu araştırma vesilesiyle inşallah faydalı olabilecek önemli sonuçlar elde etmek gayemizdir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an'da Kâf, Kâf Dağı, Mitoloji.

“Qaf” Mountain between the Qur’anic and mythological perspectives:

Critical study

Abstract

The mention of the word “Qaf” in the Qur’an and the meanings it indicates, its relation with a great mountain called “Qaf” surrounding the earth, and the belief that it is the origin of other mountains have been the subject of various fields, and have been searched by linguists, commentators of Qur’an and sufis as well as different experts. It has been discussed by scholars of different fields from past to present. There have been different opinions on this issue. All of these views are based on the following: Meanings of the four verses mentioned in the Book of Almighty Allah, some narrations from some of the Prophet’s companions and followers, the observations of the people of mysticism and the records of Israiliyyat transmitted by the people of the book. However, some malevolent people abused the subject matter, claiming that the Qur’an is a book containing superstitions and myths and in this way, they engaged scholars in a polemic of confirmation and denial. In this regard, they are divided into two: The proponents who base their imagination and ijtehad on the transmitted or emotional evidence reaching them, and the opponents who base their ijtehad on the legal evidence and realistic observations. Through this article, the researcher aimed to extract evidence from the words of the Qur’an and the Sunnah and the ideas of commentators, linguists, travelers, geographers, mystics and other scholars and to trace them. In the way of reaching this goal, the doubts raised on the subject, the chain of answers written in this context and critical-analytical studies have been taken into consideration. Thus, it is our aim to obtain important results that will hopefully be useful on the occasion of this research.

Key words: Tafseer, Qaf in the Qur’an, Mount Qaf, Mythology.

جبل «قاف» بين المنظور القرآني والأسطوري -دراسة نقدية-

Ahmad NAJIB*

ملخص

إنَّ الحديثَ عن ورودِ حرفِ ﴿ق﴾ في القرآن الكريم ومدلولاته وارتباطه بجبل يسمَّى «قاف» على أنَّه جبلٌ عظيمٌ يحيطُ بالأرض، وأنَّه أصلُ باقي الجبال، والتي تُعدُّ فروغاً له حديثٌ قديمٌ تعرَّضَ له العلماءُ بمختلف تخصصاتهم لا سيَّما اللغويون منهم، والمفسِّرون، والمتصوِّفة، وغيرهم، وذهبوا في ذلك مذاهبَ شتى، ومدارُ ذلك كلِّه على مدلولِ أربع آياتٍ ذُكرت في كتاب الله تعالى، وعلى رواياتٍ نُقلت عن بعض الصَّحابةِ والتَّابعين، ومشاهداتٍ لأهلِ التصوِّف، وإسرائيلياتٍ تناقلها أهلُ الكتاب فاتهنَّ ذلك بعضُ المغرضين لإثارةِ الشبهاتِ حولَ القرآن الكريم على أنَّه كتابٌ يحوي في طياته خرافاتٍ وأساطيرٍ ممَّا جعل أهل العلم يدخلون في جدليةِ الإثبات أو النفي، وينقسمون في ذلك إلى مؤيِّدي بنى تصوِّره واجتهاده على ما وصله من أدلَّةٍ نقليةٍ أو حسيةٍ، ومعارض بنى اجتهاده على ما بين يديه من براهين شرعيةٍ ومشاهداتٍ واقعيةٍ كذلك، ومن خلال هذا المقال حرص الباحثُ على استقراءٍ وتتبعِ الأدلَّةِ من نصوص القرآن الكريم، والسنة المشرفة، وأقوال أهل العلم من اللغويين، والمفسِّرين، والرحالة، والجغرافيين، والمتصوِّفة وغيرهم مع تتبعِ الشبهاتِ المثارة حول هذا الموضوع، وما كُتب حول ذلك من الرِّدِّ والرِّدِّ الآخر، ودراسة ذلك كلِّه دراسةً تحليليةً ناقدةً؛ للوصول إلى نتائج هامةٍ لعلَّها تكون ناجعة إن شاء الله، وهذا ما سنعرِّفه من خلال هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: تفسير، قاف في القرآن، جبل قاف، الأسطوري.

Kur'anî ve Mitolojik Bakış Açılarını Açısından Kâf Dağı Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

“Kâf” lâfzının Kur'an-ı Kerim'de geçmesi ve işaret ettiği mânâlar, yer-yüzünü çevreleyen “Kâf” isimli büyük bir dağ ile ilişkisi ve diğer dağların kökeni olduğu inanışı çeşitli alanların konusuna girmiş ve gerek dilciler, müfessirler ve sûfiler gerekse de değişik uzmanlık alanlarındaki âlimler tarafından ele alınıp geçmişten bugüne tartışılmalıdır. Bu konuda farklı görüşlere gidilmiştir. Bu görüşlerin hepsi, Yüce Allah'ın kitabında zikredilen dört âyetin işaret ettiği mânâlara, bazı sahabe ve tâbiinden nakledilen bir takım rivayetlere, tasavvuf ehlinin müşahedelerine ve ehl-i kitap tarafından nakledilen İsrâiliyyât kayıtlarına dayanmaktadır. Ancak bazı art niyetli kimseler, Kur'an-ı Kerim'in, içinde hurafeler ve mitler bulunduran bir kitap olduğunu iddia edip âlimleri tasdik-inkâr polemigine sokarak mevzubahis konuyu suistimâl etmişlerdir. Bu konuda kendi tasavvur ve içtihatlarını kendilerine ulaşan naklî veya hissî delillere dayandıran tarafgirler ile içtihatlarını ellerin-

* Dr. Öğr. Üy., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, e-mail, anajib@agri.edu.tr. ORCID ID: 0000-0002-7864-9833

مجلة العلوم الإسلامية

