



ARTVİN ÇORUH
ÜNİVERSİTESİ
2007

AKADEMİK-US

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

1578

1578

AKADEMİK-US
ARTVİN ÇORUH ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Yıl/Year: 2022 Cilt/Volume: 6 Sayı/Issue:2
e-ISSN: 2602-3253

YAYIN SAHİBİ / PUBLISHER

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına
On Behalf of Artvin Coruh University Faculty of Divinity
Prof. Dr. Hüseyin PEKER (Dekan / Dean)

EDİTÖR

Dr. Öğr. Üyesi Kerime CESUR

Yazı İşleri Müdürü

Arş. Gör. Halil ARSLAN

Editörler Kurulu / Editors Board Dr. Öğr. Üyesi Kerime CESUR Arş. Gör. Halil ARSLAN Arş. Gör. Sema Nur UZUN	Editör Yardımcıları / Assts. Editor Arş. Gör. Dr. Bilge İLHAN TOKER Dr. Öğr. Üyesi İsmail KURT Öğr. Gör. Dr. Mehmet KAZDAL
Çeviri / Translation Arş. Gör. Dr. Ünal ŞAHİN Arş. Gör. Dr. Mustafa ÇETİN Dr. Öğr. Üyesi İsmail KURT	Sayfa Düzenleme & Kapak Tasarımı / Page & Cover Design Kapak tasarımında kullanılan filigran Prof. Dr. Bilal SEZER'e aittir.

dergipark.gov.tr-akademik-us
Artvin Çoruh Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Hopa / ARTVİN
akademikus@artvin.edu.tr-0466 215 10 77

Akademik-US yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz. Hakemler her yılın ikinci sayısında, birinci ve ikinci sayının hakemleriyle birlikte yayımlanır.

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Nebi GÜMÜŞ
Recep Tayyip Erdoğan Ün.

Prof. Dr. Casim AVCI
Marmara Ün.

Prof. Dr. İ. Hilmi KARSLI
Yıldırım Beyazıt Ün.

Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Ankara Ün.

Prof. Dr. Ali AYTEN
Marmara Ün.

Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL
Marmara Ün.

Prof. Dr. Adnan KOŞUM
Süleyman Demirel Ün.

Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ
Recep Tayyip Erdoğan Ün.

Prof. Dr. Cevdet KILIÇ
Trakya Ün.

Prof. Dr. Mevlüt KAYA
Ondokuz Mayıs Ün.

Prof. Dr. Hüseyin YAŞAR
Uşak Ün.

Prof. Dr. Ali KARATAŞ
Sakarya Ün.

İÇİNDEKİLER/ CONTENTS / المحتويات

Makaleler

- 1. Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî'nin *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen* İsimli Kitabının *İlim* Bölümünün Değerlendirilmesi**
Evaluation of the Science Section of Razin Ibn al-Mu'âviyye's book al-Tajrid li al-sihah ve al-sunan
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYDIN 1-30
- 2. "حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة" للسناني الغزنوي؛ راند الشعر الصوفي الفارسي"**
İrânlı Sufî Öncü Şâir es-Senâî el-Ğaznevî'nin Hâdîkatü'l-ħakîka ve şer'atü't-
tarîka İsimli Eseri
Dr. Öğr. Üyesi Moustafa ALBAKOUR 31-43
- 3. Metaverse and Religion: Chasing Rainbows**
Metaverse ve Din: İmkânsızın Peşinde
Doç. Dr. Ali BALTACI 45-53
- 4. Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisadî Yaşamın İtikadî Temeli**
The Theological Basis of Economic Life in The Context of Prices
Yüksek Lisans Öğr. A. Sevde ÖZDAL, Doç Dr. Fatih İBİŞ 55-74
- 5. Osmanlı-İran Savaşları Esnasında Trabzon ve Çevresinde Eşkıyalık Faaliyetleri (1723-1727)**
Brigandage Activities in Trabzon and its Surroundings during the Ottoman-
Iranian Wars (1723-1727)
Öğr. Gör. Dr. Mehmet KAZDAL 75-87
- 6. Klasik ve Modern Tefsirler Bağlamında Mübhemâtü'l-Kur'ân**
Mubhamât al-Qur'an in Classical and Modern Exegeses
Dr. Öğrencisi Havva A. SAİNKAPLAN- Doç. Dr. Muhammet YILMAZ 89-104
- 7. دور السبّاق في التوجيه الدلالي للأسلوب النحوي**
Dilbilgisel Üslubun Anlamsal Rehberliğinde Bağlamın Rolü
Dr. Öğr. Üyesi Halid HAMEDU 105-117

Kitap Değerlendirmesi

- 1. *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis, David H. Warren. (New York: Routledge, 2021)***
Doç. Dr. Ömer YILMAZ 119-122

YAYIN İLKELERİ

YAYINCI

Akademik-Us (Artvin oruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi), yılda iki kez (Aralık- Haziran) yayımlanan hakemli bir dergidir.

KAPSAM

Akademik-Us dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar. Alanlar şu şekilde sıralanabilir: Temel İşlam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İşlam Hukuku, İşlam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı. Felsefe ve Din Bilimleri: İşlam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık. İşlam Tarihi ve Sanatları: İşlam Tarihi, İşlam Sanatları Tarihi, Türk-İşlam Edebiyatı, Dini Musiki. Din Kültürü ve Ahlk Bilgisi Eğitimi.

YAYIN DİLİ VE NİTELİğİ

Derginin yazı dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.

Makalelere 150-180 kelime arasında Türkçe-İngilizce-Arapça zet, İngilizce-Arapça zetin üzerinde İngilizce-Arapça başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelime ve makale sonuna "Kaynakça" eklenmeli ve İSNAD atıf stilinde hazırlanmalıdır.

Yazılar en fazla 10.000 kelime/30 sayfa olmalıdır.

Dergide yayımlanacak makaleler, alanında katkı sağlayan zgn ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca eviri (yazarından ve yayıncı kuruluşundan izin alınmak koşuluyla) sadeleştirme, edisyon kritik, kitap-sempozyum değerlendirmeleri de kabul edilir. Makale ve eviri türü dışındaki yazıların yayımlanmasına dergi yayın kurulu karar verir.

Kitap kritiği türlerinde en az doktora eğitim sürecinde olan araştırmacıların çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Yayımlanan alışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise ya da yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Yayım ve yazım ilkelerine uymayan yazılar değerlendirmeye alınmaz.

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.

Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu cevap gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir. İki hakemin olumsuz görüş bildirmesi durumunda yazı yayımlanmaz. Bir olumlu, bir olumsuz görüş bildirilmesi durumunda, Yayın Kurulu raporların içeriğini dikkate alarak ya üçüncü bir hakeme gönderme ya da reddetmeye karar verebilir.

Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında belirtilen düzeltmelerin yapılması için makale yazarına iade edilir. Düzeltmelere yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek yazının yayımlanıp yayımlanmayacağına karar verilir.

İNTİHAL TESPİT POLİTİKASI

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

TELİF HAKKI VE HUKUKİ SORUMLULUK

Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

Yayımlanan çalışmaların bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları AÇÜ İlahiyat Fakültesi'ne aittir. Yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı AKADEMİK-US Dergisi'ne devredilmiş sayılır.

ATIF VE REFERANS SİSTEMİ

Dergimiz 3. Cilt 1. sayı itibariyle İsnad Atıf Sistemine geçmiştir. Makalelerin İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanması gerekmektedir. Makaleler için kılavuz İSNAD ATIF SİSTEMİ (2. Edisyon) <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19311> adresinden indirilebilir.

YAZIM İLKELERİ

1. Yazılar, Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Telif ve çeviri makaleler, Türkçe, İngilizce ve Arapça özet eklenmiş bir şekilde sisteme yüklenmelidir. Özetler en az 150 en fazla 180 kelime olmalıdır.
3. İngilizce-Arapça özetin üzerinde İngilizce-Arapça başlık, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce-Arapça anahtar kelime eklenmelidir.
4. Yazılar en fazla 10.000 kelime/30 sayfa olmalıdır.
5. Telif ve çeviri makalelerde GİRİŞ özetlerden sonra yeni bir sayfada başlamalı, her makaleye Dergi tarafından oluşturulan makale künyesi yazar tarafından eklenerek gönderilmelidir.
6. Makale değerlendirmesi, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmeleri ve doktora tez özetlerine, sisteme yüklenmeden önce şablon künye eklenmelidir.
7. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve ORCID nosu yer almalıdır.
8. Yazıların sonuna KAYNAKÇA (BAŞLIK BÜYÜK HARFLERLE) eklenmeli ve yeni sayfadan başlamalıdır.
9. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype yazı tipi, 10 punto, başlıklar GİRİŞ, SONUÇ, KAYNAKÇA hariç küçük harf ve bold olarak, metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6 nk ve her iki yana yaslı olmalıdır.
10. Ana ve alt başlıklar ondalık sistem düzeninde, rakam ve sonrasında nokta kullanılarak manuel oluşturulmalıdır. Başlık numarası ile başlığın ilk harfi arasında bir boşluk bırakılmalıdır.
11. Paragraf girintisi soldan 1 cm olarak ayarlanmalıdır.
12. Dipnotlar ise tek satır aralıkla, 8 punto, önce ve sonra 0 nk ve her iki yana yaslı olmalıdır.
13. Gönderilen yazılar; A4 kağıdın üst ve sol 2,5; alt ve sağ 2 cm boşluklu olmalıdır.
14. Üst bilgi ve Alt bilgi 1,1 cm ölçüsünde olmalıdır.
15. Dergimiz 3. Cilt 1. sayı itibariyle İsnad Atf Sistemi'ne geçmiştir. Makalelerin İSNAD atf sistemine uygun olarak hazırlanması gerekmektedir.
16. Makaleler için kılavuz <https://www.isnadsistemi.org/guide/> adresinden indirilebilir.
17. Makalelerdeki Türkçe kelimeler için TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalıdır. (TDK Yazım Kılavuzu) bakınız.

İsnad Atıf Sistemi 2. Edisyon <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19311>

Makale Word Yazım Şablonu <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19306>

Kitap Değerlendirmesi Word Yazım

Şablonu <https://dergipark.org.tr/tr/download/journal-file/19309>

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2022, 6/2, 1-30.

Geliş Tarihi: 27.11.2022

Kabul Tarihi: 17.12.2022

Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî'nin *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen* İsimli Kitabının *İlim* Bölümünün Değerlendirilmesi

Mustafa AYDIN

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Assist. Assoc. Dr., Mersin University, Faculty of Islamic Studies of Basic Islamic Sciences

Mersin, Türkiye

maydin@mersin.edu.tr, 0000-0002-3720-0458

Öz

Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî (ö. 535/1140), *Kütüb-i Sitte* ismiyle meşhur olan altı hadis kitabındaki rivayetleri ilk defa derleyerek, *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen* adlı eserinde bir araya getiren âlimdir. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), onun kitabını incelemiş ve sonucunda hadislerin bab başlığıyla uyumsuzluğu, tekrarlar ve olması gerektiği halde bazı rivayetlere yer verilmemesi gibi tespit etmiş olduğu birtakım hususlardan dolayı bunları gidermek amacıyla *Câmi u'l-usûl li-ehâdîsi'r-resûl* ismiyle yeni bir eser telif etmiştir. Bu açıdan çalışmanın amacı, *et-Tecrîd li's-sihâh*'ın el yazma nüshasının *İlim* bölümü özelinde bilimsel değerini incelemektir. Çalışmada Rezîn b. Muâviye'nin kitabının bab başlıklarını oluştururken referans aldığı Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* isimli eserinin *İlim* bölümü, bab başlıkları ve altında yer alan rivayetler bire bir mukayeseli bir şekilde ele alınarak, tümevarım yöntemiyle kitap hakkında genel bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda İbnü'l-Esîr'in, tespit ettiği hususlar araştırılmış, örnekleriyle değerlendirilmiştir ve eserlerdeki benzerlikler ve farklılıklar açıklanmıştır. Alanında ilk olması dolayısıyla Rezîn b. Muâviye ve eseri, hadis tarihi açısından önemlidir ve tespit edebildiğimiz kadarıyla da hakkında bu anlamda bir çalışma bulunmamaktadır. Bu açıdan çalışmanın alana katkı sunacağı ve yararlı olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kütüb-i Sitte, Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen*, Kitâbü'l-İlim.

Evaluation of the Science Section of Razin Ibn al-Mu'âviyye's book al-Tajrid li al-sihah ve al-sunan

Abstract

Razin Ibn al-Mu'âviyye al-Saragosti (d. 535/1140) is the scholar who compiled the narrations in six hadith books, which are famous with the name Kutub al-Sittah, for the first time, and brought them together in his book called al-Tajrid li al-sihah ve al-sunan. Majd ad-Din Ibn al-Athir (d. 606/1210) examined his book and determined some issues such as the inconsistency of the hadiths with the title of the chapter, repetitions and the omission of some narrations even though they should be. Therefore, he wrote a new book under the name of Jami' al-Usul fi Ahadeth ar-Rasul in order to eliminate them. In this respect, the aim of the study is to examine the scientific value of the manuscript copy of al-Tajrid li al-sihah in the Science section. In the study, the Science section of al-Bukhârî's al-Jami' al-sahih, which Razin Ibn al-Mu'âviyye takes as reference while creating the chapter titles, the chapter titles and the narrations under it are handled in a one-to-one comparative way, and a general conclusion about the book has been reached by induction method. At the same time, the matters expressed by Ibn al-Athir about the book were researched and evaluated with examples and the similarities and differences in the books were tried to be revealed. Razin Ibn al-Mu'âviyye and his book are important in terms of the history of hadith as it is the first in its field and as far as we can determine, there is no study on this subject. In this respect, it is thought that this study will contribute to the field and be useful.

Keywords: Hadith, Kutub al-Sittah, Razin Ibn al-Mu'âviyye, al-Tajrid li al-sihah ve al-sunan, The Science section.

تقوم كتاب العلم في كتاب رزين بن معاوية المسمى التجريد للصحاح والسنن الملخص

رزين بن معاوية السرقسطي (ت. 535/1140) هو العالم الذي جمع الروايات أولاً في كتب الأحاديث الستة المعروفة باسم الكتب الستة وجمعها معاً في عمله المسمى التجريد للصحاح والسنن. قام مجد الدين بن الأثير (ت. 606/1210) بفحص كتابه وتحديد بعض الأمور مثل تناقض الأحاديث مع عنوان الابواب والتكرار وحذف بعض الروايات. لذلك كتب كتاباً جديداً باسم جامع الأصول في أحاديث الرسول قصد القضاء عليهم. في هذا الصدد، تم تدفد الدراسة إلى فحص القيمة العلمية لنسخة مخطوطة التجريد للصحاح في كتاب العلوم. في الدراسة، تم تناول كتاب العلوم في كتاب الجامع الصحيح للبخاري، والذي استند إليه رزين بن معاوية عند إنشاء عناوين ابواب كتابه، وعناوين ابواب الروايات التي تحتها في جزء واحد: بطريقة المقارنة، وتم التوصل إلى استنتاج عام حول الكتاب بطريقة الاستقراء. وفي نفس الوقت تم بحث وتقييم الأمور التي عبر عنها ابن الأثير في الكتاب بالأمانة وكشف أوجه الشبه والاختلاف في الكتب. رزين بن معاوية وعمله مهمان من حيث تاريخ الحديث لأنه الأول في مجاله ويقدر ما نستطيع تحديده، لا توجد دراسة حول هذا الموضوع. في هذا الصدد، يُعتقد أن هذه الدراسة ستساهم في المجال وستكون مفيدة.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الكتب الستة، رزين بن معاوية، التجريد للصحاح والسنن، كتاب العلم.

GİRİŞ

Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî ve et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen İsimli Eseri

Rezîn b. Muâviye b. Ammâr'ın hayatı hakkında kaynaklarda fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Künyesi Ebû'l-Hasan'dır. el-Abderî¹, el-Endülüsî, es-Sarakustî² nisbeleriyle de anılmaktadır. Endülüs'ün Sarakusta bölgesinde doğmuş olmakla birlikte uzun bir süre Mekke'ye yakın bir yerde yaşadığı nakledilmiştir. Buhârî'nin (ö. 256/870) *el-Câmiu's-sahih*'ini İsa b. Ebû Zerr'den, Müslim'in (ö. 261/875) *el-Câmiu's-sahih*'ini de Ebû Abdullah et-Taberî'den dinlemiştir. Ondan nakilde bulunan âlimler arasında Harem Kadısı Ebû'l-Muzaffer Muhammed b. Ali et-Taberî, Zâhid Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, Hâfız Ebû Mûsâ el-Medînî (ö. 581/1185) ve Hâfız İbn Asâkir (ö. 571/1176) yer almaktadır. Onun hakkında

¹ Kureyş kabilesinden Abdüddâr b. Kusay b. Kilâb'ın soyundan gelenler için kullanılan el-Abderî nisbesiyle anılmaktadır. Ebûbekir Muhammed b. Mûsâ b. 'Osman el-Hemedânî Zeynuddîn el-Hâzîmî, *Ucâletu'l-mübtedî ve fuğâletü'l-müntehî fi'n-neseb*, thk. 'Abdullâh Kennûn (Kahire: y.y., 1393/1973), 89.

² Günümüzde İspanya topraklarında yer alan Zaragoza, o dönemki adıyla Sarakusta'ya nisbetle Sarakustî diye anılmaktadır. Câsim el-Ubûdî, *"Sarakusta", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/113.

“Harem’de Mâlikîlerin İmâmı” denilmiştir.³ Endülüslü âlim İbn Beşkuvâl (ö. 578/1183), onu “sâlih, fâdıl, hadis ve diğer ilimlerde “âlim”⁴, Zehebî (ö. 748/1348) ise “imâm ve meşhur muhaddis” olarak tavsif etmiştir.⁵ Ayrıca “fakih ve fâdıl” olarak da nitelendirilmiştir. 535/1140 yılı Muharrem ayında Mekke’de vefat etmiştir. *et-Tecrîd li’s-sihâh ve’s-sünen* eseri dışında Mekke haberleri hakkında da bir kitabının olduğu kaydedilmiştir.⁶

Kütüb-i Sitte ismiyle meşhur olan altı hadis kaynağındaki rivayetleri derleyerek, bir araya getiren âlim, Rezîn b. Muâviye’dir.⁷ O, Buhârî ve Müslim’in *el-Câmiu’s-sahîhleri ile Ebû Dâvûd* (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî’nin (ö. 303/915) *Sünenlerinden* oluşan *Kütüb-i Hamse (el-Uşûlü’l-ḥamse)*’ye Endülüslü âlimler tarafından en sahih hadis kitabı olarak kabul edilen Mâlik b. Enes’in (ö. 179/795) *el-Muvatta’ını* da ekleyerek, bu eserlerde bulunan hadisleri derleyip toplamış ve *Kütüb-i Sitte’yi* oluşturmuştur. Kitabına da *el-Cem’ beyne’l-uşûli’s-sitte (et-Tecrîd li’s-sihâh ve’s-sünen)* ismini vermiştir.⁸ Onun bu tertibinde genel kabul gören anlayıştan farklı olarak İbn Mâce’nin (ö. 273/887) *Sünen’i* yer almamaktadır. Rezîn b. Muâviye’nin bu tutumunda içerisinde merfû rivayetlerin yanında çok sayıda mevkuf ve maktû rivayetler bulunsa bile Mâlik b. Enes’in kitabının İbn Mâce’nin kitabından daha sahih kabul etmesinin etkili olduğu ifade edilmiştir.⁹ Ayrıca İbn Mâce’nin eserini *Kütüb-i Sitte’ye* dahil etmeyenlerin gerekçesi olarak diğer beş kitapta bulunmayıp onda bulunan rivayetlerin zayıf olması da gösterilmiştir. İbn Mâce’nin *Sünen’ini* de ilave ederek, *Kütüb-i Sitte* tabirini kullananın İbnü’l-Kayserânî (ö. 507/1113) olduğu belirtilmektedir.¹⁰

İbnü’l-Esîr, meşhur hadis kaynaklarını derleyip toplayan çalışmaların en büyüğü ve en geniş olarak değerlendirdiği Rezîn b. Muâviye’nin kitabını görünce, onunla meşgul olmak istemiştir. Fakat bu eseri inceledikçe hadislerin olması gereken babda yer almayıp, başka bablar altında nakledildiğini, çok sayıda rivayetin tekrar edildiğini ve bazı rivayetlerin ise kitaba alınmadığını fark ettiğini belirtmiştir. Daha sonra ise Rezîn’in kitabı ile onun cemettiği *Kütüb-i Sitte’yi* bir araya getirdiğini, ihtisar veya başka sebeplerden dolayı *Kütüb-i Sitte’de* yer alan birçok rivayetin onun kitabında yer olmadığını, bununla birlikte *Kütüb-i Sitte’de* yer almayan birçok hadis de onun kitabında bulunduğunu kaydetmiştir. İbnü’l-Esîr’e göre bunun sebebi rivayet ve nüsha farklılığıdır. Ayrıca İbnü’l-Esîr, Rezîn’in kitabını düzenlerken, Buhârî’nin eserindeki bab sistemini esas aldığını, fakat bu bablardan bir kısmını zikretmesine rağmen, bir kısmını da hazfettiğini belirtmiştir.¹¹

İbnü’l-Esîr, tespit ettiği bu hususlardan dolayı Rezîn b. Muâviye’nin kitabını yeniden tanzim etmek, bablarını tertip etmek, ifade etmek istediklerini daha kolay anlaşılır hale getirmek, esas aldığı kaynaklarda olup da kitabında yer vermediği hadisleri tekrar almak, hadislerin garîb lafızlarını, mana ve i’râbını şerh etmek ve bunların dışında onun izah ve beyanını arttıracak şeyleri de ilave etmek istediğini ifade etmiştir. Fakat daha sonra bu işe girişince Rezîn b. Muâviye’nin kitabını değil de asıl kaynakları esas alıp kendince uygun gördüğü şekilde kitabını telif ettiğini açıklamıştır. Kitabına da *Câmi’u’l-usûl li-ehâdîsi’r-resûl* ismini vermiştir. Kitap başlıca üç bölümden meydana gelmiştir. *Mebâdî* bölümünde hadis usulüyle ilgili bilgiler özetlenmiş, *Makâsîd* bölümünde hadislerin metni verilmiş, son bölüm olan, *Kitâbü’l-levâhik*’da ise kitap isimlerine göre alfabetik olarak düzenlenen eserde muhtevalarından dolayı bir bölüme konulamayan

³ Ebû Sa’d ‘Abdulkerîm b. Muhammed b. Maşûr el-Mervezî es-Sem’ânî, *et-Taḥbîr fi’l-Mu’cemi’l-kebir*, thk. Munîre Nâcî Sâlim (Bağdat: Rîâsetü Dîvânî’l-Evkâf, 1395/1975), 1/286; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâut ve heyeti (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1985), 20/204-205.

⁴ İbrâhîm b. ‘Alî b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya’merî İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu’l-muzheb fi ma’rifeti a’yânî’l-ulemâ’i’l-mezheb*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû’n-Nûr (Kahire: Dârü’t-Türâs, ts.), 64.

⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 20/204.

⁶ Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, 20/204-205; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcu’l-muzheb fi ma’rifeti a’yânî’l-ulemâ’i’l-mezheb*, 64.

⁷ İsmail Lütfî Çakan, “Câmiu’l-Usûl li-Ehâdîsi’r-Resûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/136; Muhammed Yılmaz, “Sadreddin Konevî’nin Huzurunda Okunan İbnü’l-Esîr’in Câmi’u’l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 3.

⁸ M. Yaşar Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/6.

⁹ Osman Güner, “İbn Mâce’nin Süneni ve Kütüb-i Sitte’deki Yeri”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 205-206.

¹⁰ Kandemir, “Kütüb-i Sitte”, 27/6.

¹¹ Mecdüddîn İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-Usûl li-ehâdîsi’r-rasûl*, thk. Abdülkadir el-Arnaût (Dımaşk: Mektebetü Dârü’l-Beyân, 1392/1972), 1/49-50; *Câmiu’l-Usûl Tecüme ve Şerh*, çev. Kemal Sandıkçı-Muhsin Koçak (İstanbul: Ensar Yayınları, 2008), 1/91.

hadislere yer verilmiştir.¹² Çalışmanın inceleme konusu olan *Kitâbü'l-İlim* ise *Makâsîd* bölümünde ayn (ع) harfinin birinci sırasında bulunmaktadır.¹³

Rezîn b. Muâviye'nin kitabının el yazma nüshası olduğundan dolayı, çalışma o nüsha esas alınarak hazırlanmıştır. Daha anlaşılır olabilmesi açısından Rezîn b. Muâviye'nin sözleri (●) işaretiyle verilerek, kitapta geçtiği şekliyle tercüme edilerek, olduğu gibi aktarılmıştır. Daha sonra Rezîn b. Muâviye'nin bab başlıkları ile referans olarak aldığı Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* isimli eserinin bab başlıkları karşılaştırılmıştır. Rezîn b. Muâviye'nin bab başlıkları altında naklettiği rivayetlerin, Buhârî'deki geçtiği yerler tespit edilmiştir. Ayrıca *et-Tecrîd li's-sihâh*'ın *İlim* bölümünde Buhârî dışındaki Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'i, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî'nin, *Sünenleri* ve Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta*'ndaki rivayetlere de az da olsa yer verildiği görülmüştür. Çalışmada bu rivayetlere dipnotlarda atıfta bulunulmuştur. Böylelikle rivayetlerin yerleri, tekrarlar, ihtisar durumları ve verilmeyen rivayetler gibi hususlar incelenmiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla ülkemizde Rezîn b. Muâviye ile ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bununla birlikte Mecdüddîn İbnü'l-Esîr üzerine yapılan çalışmalarda İbnü'l-Esîr'in *Câmi' u'l-usûl* isimli eserini yazma amacından bahsedilirken Rezîn b. Muâviye ve eserine kısaca değinildiği görülmektedir.¹⁴ Bu çalışmada Rezîn b. Muâviye ve eseri ile ilgili *İlim* bölümü üzerinde kapsamlı bir araştırma yapılarak, İbnü'l-Esîr'in belirttiği hususlar örnekleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

el-Câmiu's-sahîh ve *et-Tecrîd li's-sihâh* İsimli Eserlerin *İlim* Bölümleri

et-Tecrîd li's-sihâh'ın "İlim Bölümü"nün (Kitâbü'l-İlim) 1. babı: "Küçük Bir Çocuğun Hadis İşitmesi Ne Zaman Sahih Olur?" şeklindedir.¹⁵ Bu, Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh* isimli eserinin *İlim* bölümünün 18. babı olan, "Küçük Bir Çocuğun Hadisi İşitmesinin Ne Zaman Sahih Olacağı Babı" dır.

- "Bu konuda İbn Abbâs ve Mahmûd b. er-Rebî'den rivayet bulunmaktadır."

Rezîn burada sadece rivayetlere atıfta bulunmuş fakat nakletmemiş, bölümün sonlarına doğru nakletmiştir. Dolayısıyla rivayetlere orada değinilecektir.¹⁶

- "Başına gelen bir mesele konusunda ilim öğrenmek için yolculuk yapmak konusu anlatıldı."¹⁷

Bu konu, Buhârî'de 26. bab başlığı şeklinde şöyle yer almaktadır: "Başına Gelen Bir Konu Hakkında Sormak ve Ehline de Öğretmek İçin Yolculuğa Çıkmak Babı."

• "Bize Ebû Abdillâh ve Humeydî şöyle dedi: "Süfyân b. Uyeyne'ye göre haddesenâ, ahberanâ, enbeenâ ve semî'tü aynı manaya gelmekteydi." Huzeyfe, "Resûlullah (s.a.s.) bize iki hadis tahdis etti" demiştir. Ebû'l-Âliye, "İbn Abbâs'ın, Hz. Peygamber'den (s.a.s.), onun da Rabbi'nden naklettiği hadiste" demiştir. Enes de "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Rabbi'nden rivayet ederek..." demiştir. Ebû Hüreyre de "Resûlullah'ın (s.a.s.) Rabbiniz'den rivayet ederek..." demiştir."¹⁸

Rezîn'in aktardığı bu ifadeler, Buhârî'nin 4. babı olan, "Muhaddisin Haddesenâ veya Ahberanâ ve Enbeenâ Sözlere Babı"nda biraz farklı bir şekilde şöyle yer almaktadır: "Humeydî şöyle dedi: "Süfyân b. Uyeyne'ye göre haddesenâ, ahberanâ, enbeenâ ve semî'tü aynı manaya gelmekteydi." Abdullah b. Mes'ûd şöyle dedi: "Resûlullah (s.a.s.) sâdık ve masdûk olduğu halde "haddesenâ" demiştir." Şakîk de Abdullah b. Mes'ûd'un, "Hz. Peygamber'den (s.a.s.) bir söz işittim" dediğini söylemiştir. Ebû'l-Âliye, "İbn Abbâs'ın, Hz. Peygamber'den (s.a.s.), onun da Rabbi'nden naklettiği hadiste" demiştir. Enes de "Hz. Peygamber'in

¹² İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 1/50-51; İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-Usûl Tecüme ve Şerh*, 1/91-92.

¹³ İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 8/3. Ayrıca bkz. Hanifi Ceylan, *Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (v. 606/1210) ve Hadisçiliği* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2020), 75-82.

¹⁴ Bkz. Recep Özpınar, İbnü'l-Esîr'in Hadis Usulcülüğü (Câmiu'l-Usûl Mukaddimesi Özeline) (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 19-20; Ceylan, *Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (v. 606/1210) ve Hadisçiliği*, 61, 62.

¹⁵ Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî, *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen* (Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, 8/8978, 729/1329) vr. 18. (<https://www.alukah.net/library/0/121446> – son erişim tarihi: 20/10/2022)

¹⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 18.

¹⁷ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 18.

¹⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 18.

(s.a.s.) Rabbi'nden rivayet ederek..." demiştir. Ebû Hüreyre de "Resûlullah'ın (s.a.s.), Rabbiniz Azze ve Celle'den rivayet ederek..." demiştir.¹⁹

• "Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ağaçlar içerisinde bir çeşidi vardır ki onun yaprağı düşmez. O (ağaç), Müslümanın misalidir."²⁰

Rezîn'in kısaltarak aktardığı bu rivayet, Buhârî'nin 50. babı olan "İlim Öğrenme Konusunda Hayâ Etmek Babı"nda şu şekilde yer almaktadır: Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ağaçlar içerisinde bir çeşidi vardır ki onun yaprağı düşmez. O (ağaç), Müslümanın misalidir. O nedir?" İnsanlar çöldeki ağaçları saymaya başladılar. İçimden onun hurma ağacı olduğu geçti. Abdullah şöyle dedi: "(fakat ben onu söylemeye) utandım." Şöyle dediler: Ya Resûlallah! Onu bize sen haber ver." Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "O, hurmadır." Abdullah da şöyle dedi: "İçimden hurmanın geçtiğini babama söyledim." O da şöyle cevap verdi: "Şayet onu söylemiş olsaydın, bu benim için şöyle şöyle olmasından daha sevimli olurdu."²¹

• "Hasan Basrî (ö. 110/728), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik b. Enes, kıraati câiz gördüler. Bazıları da âlimin huzurunda okumanın câiz olduğuna Dımâm b. Sa'lebe hadisini delil olarak kullanmıştır.²² O, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "Namaz kılmayı sana Allah mı emretti?" diye sormuş, o da (s.a.s.) "evet" cevabını vermiştir (ikrar etmiştir). Bu kıraattir. Dımâm onu kavmine haber vermiştir. Böylelikle onlar da bunu câiz görmüştür. İmam Mâlik, kabul edenin ikrarının yazılı olduğu mektubu delil olarak almıştır.²³ O belge bir topluluğa okunur ve onlar da "bize falanca şahitlik etti" derler. Bu onlara bir kıraat olarak okunur. Aynı şekilde Kur'ân okutucunun huzurunda okunur da okuyan kişi "beni falan okuttu" der. Süfyân es-Sevrî şöyle demiştir: "Muhaddisin huzurunda okuduğu zaman "haddesenî (bana tahdis etti) demesinde bir sakınca yoktur." Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes şöyle demiştir: "Âlimin huzurunda okumak ile âlimin okuması birbirine denktir."²⁴

Rezîn, bu bölümü Buhârî'nin 6. babı olan "İlim Hakkında Gelen Rivayetler ve Yüce Allah'ın "Rabbim! İlmimi arttır" de. (Tâhâ 20/114) Kavli Babı'ndan kısaltarak almıştır. Buhârî'de bu bab şu şekilde yer almaktadır: 6. İlim Hakkında Gelen Rivayetler ve Yüce Allah'ın "Rabbim! İlmimi arttır" de. (Tâhâ 20/114) Kavli Babı: Muhaddisin huzurunda ona okumak ve arz etmek. Hasan Basrî, Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes, bu şekilde kıraati câiz gördüler. Bazıları da âlimin huzurunda okumanın câiz olduğuna Dımâm b. Sa'lebe hadisini delil olarak kullanmıştır. O, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) "Namaz kılmayı sana Allah mı emretti?" diye sormuş, o da (s.a.s.) "evet" cevabını vermiştir (ikrar etmiştir). Bu Hz. Peygamber (s.a.s.) huzurunda kıraattir (ona okumaktır). Dımâm onu kavmine haber vermiştir. Böylelikle onlar da bunu câiz görmüştür. İmam Mâlik, kabul edenin ikrarının yazılı olduğu mektubu delil olarak almıştır. O belge bir topluluğa okunur ve onlar da "bize falanca şahitlik etti" derler. Bu onlara bir kıraat olarak okunur. Aynı şekilde Kur'ân okutucunun huzurunda okunur da okuyan kişi "beni falan okuttu" der. Muhammed b. Sellâm'ın (ö. 231/846), Muhammed b. Hasan el-Vâsıtî'den (ö. 187/802-3), onun da Avf'tan (ö. 146/763-4) tahdis ettiğine göre Hasan Basrî şöyle demiştir: "Âlimin huzurunda okumakta bir sakınca yoktur." Muhammed b. Yûsuf el-Firebrî'nin (ö. 320/932) Muhammed b. İsmâil el-Buhârî'den, onun da Ubeydullah b. Mûsâ'dan (ö. 213/829) naklettiğine göre Süfyân es-Sevrî şöyle demiştir: "Muhaddisin huzurunda okuduğu zaman "haddesenî (bana tahdis etti) demesinde bir sakınca yoktur." Buhârî; Ebû Âsım'ın (ö.

¹⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1416/1995), "İlim", 4.

²⁰ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrid li's-sihâh*, vr. 19.

²¹ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, "İlim", 50 (h. no: 131); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1419/1999), "Sifatü'l-Kıyâme", 63; Ebü İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1429/2008), "Emsâl", 4 (h. no: 2867).

²² Rivayet için bk. Buhârî, "İlim", 6 (h. no: 63); Ebü Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1430/2009), "Sıyâm", 1 (h. no: 2089, 2090).

²³ Detaylı bilgi için bk. Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959), 1/149.

²⁴ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrid li's-sihâh*, vr. 19.

212/828), Süfyân es-Sevrî ve Mâlik b. Enes'ten naklederek şöyle dediğini işitmiştir: "Âlimin huzurunda okumak ile âlimin okuması birbirine denktir."²⁵

• "Münâvelenin sahih olduğuna şunu delil getirdiler: Hz. Osman, Mushafları yazdırdı ve onları diğer şehirlere gönderdi. Peygamber, seriyeye komutanına bir mektup yazdı ve şöyle buyurdu: "Bunu falanca yere varıncaya kadar okuma!"²⁶

Rezîn'in kısaltarak aktardığı bu rivayet, tam bir şekilde Buhârî'nin 7. babı olan "Münâvele Hakkında Zikrolunan Rivayetler ve İlim Ehlinin Beldelere İlmi Yazması Babı"nda şu şekilde yer almaktadır: Enes b. Mâlik şöyle dedi: "Hz. Osman, Mushafları yazdırdı ve onları diğer şehirlere gönderdi." Abdullah b. Ömer, Yahyâ b. Saîd (ö. 143/760) ve Enes b. Mâlik bu yapıları câiz gördüler. Hicaz ehlinin bazıları münâvelenin câiz olduğu hususunda Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisini delil getirdiler: O (s.a.s.), seriyeye komutanına bir mektup yazdı ve şöyle buyurdu: "Bunu falanca yere varıncaya kadar okuma!" Komutan söylenen yere ulaşınca mektubu insanlara okudu ve Hz. Peygamber'in (s.a.s.) emrini onlara haber verdi."²⁷

Rezîn, daha sonra konunun girişinde bahsettiği Abdullah b. Abbâs ve Mahmûd b. er-Rebî' rivayetlerini aktarmaktadır:

• "Abdullah b. Abbâs şöyle demiştir: "Ben dişi bir merkebe binerek gelmişim. O günlerde de bulûğ yaşına yaklaşmışım." Mahmûd b. er-Rebî' şöyle demiştir: "Beş yaşımdayken Resûlullah'ın (s.a.s.) bir kovadan ağzına su alıp yüzüme püskürttüğünü hatırlarım."²⁸

Rezîn'in, Buhârî'nin 18. babı olan, "Küçük Çocuğun Hadisi İşitmesinin Ne Zaman Sahih Olacağı Babı"ndan kısaltılarak aktardığı bu rivayetler şu şekildedir:

Abdullah b. Abbâs şöyle demiştir: "Resûlullah (s.a.s.) sütresiz bir şekilde Mina'da namaz kıldıracağı esnada ben dişi bir merkebe binerek gelmişim. O günlerde de bulûğ yaşına yaklaşmışım. Bazı safların önünden geçtim. Bu sırada merkebim otlasın diye de onu salverdim. Daha sonra safa girdim. Bu yaptığım şeyi kimse yadırgamadı."²⁹

Mahmûd b. er-Rebî' şöyle demiştir: "Beş yaşımdayken Resûlullah'ın (s.a.s.) bir kovadan ağzına su alıp yüzüme püskürttüğünü hatırlarım."³⁰

Mahmûd b. er-Rebî' rivayeti, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 4. Faslı olan "Hadis Rivayet Etmek" kısmında nakledilmiştir.³¹

• "Câbir b. Abdullah, Abdullah b. Üneys'ten tek bir hadisi işitebilmek için bir ay yolculuk yaptı."³²

Bu bilgi, Buhârî'nin 19. babı olan "İlim Öğrenmek İçin Yolculuğa Çıkma Babı"nın girişinde yer almaktadır.

• "Ukbe b. el-Hâris -Ebû İhâb b. Azîz'in kızı ile evlenmişti- hadisi anlattı ve sonunda Medine'ye Resûlullah'a (s.a.s.) gitti ve konuyu sordu. O da (s.a.s.) şöyle buyurdu: "(Sana, onun kardeşi olduğun) söylendiği halde (onunla evlilik) nasıl olur?" Bunun üzerine Ukbe, o kadından ayrıldı.³³

Rezîn'in kısaltarak aktardığı bu rivayet, Buhârî'nin 26. babı olan, "Başına Gelen Bir Konu Hakkında Sormak ve Ehline de Öğretmek İçin Yolculuğa Çıkmak Babı"nda şu şekilde yer almaktadır:

²⁵ Buhârî, "İlim", 6.

²⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

²⁷ Buhârî, "İlim", 7.

²⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

²⁹ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muwatta'*, thk. Halil b. Me'mûn Şeyha (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1429/2008), Kasru's-salât", 11 (h. no: 374); Buhârî, "İlim", 18 (h. no: 76); Müslim, "Salât", 254; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), "Salât", 114 (h. no: 715).

³⁰ Buhârî, "İlim", 18 (h. no: 77); Müslim, "Mesâcid", 265.

³¹ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 8/20 (h. no: 5853).

³² Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

³³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

Abdullah b. Müleyke şöyle demiştir: “Ukbe b. el-Hâris, Ebû İhâb b. Azîz’in kızı ile evlenmişti. Bir kadın ona gelerek şöyle dedi: “Ukbe’yi ve evlendiği kadını ben emzirmiştım.” Ukbe de ona şöyle dedi: “Senin beni emzirdiğini ben bilmiyorum. Bana bunu haber vermemiştin.” Ardından Ukbe, Medine’ye Resûlullah’a (s.a.s.) gitti ve konuyu sordu. O da (s.a.s.) şöyle buyurdu: “(Sana, onun kardeşi olduğun) söylendiği halde (onunla evlilik) nasıl olur?” Bunun üzerine Ukbe, o kadından ayrıldı. Kadın da başka biriyle evlendi.”³⁴

et-Tecrîd li’s-sihâh’ın “İlim Bölümü” nün 2. babı, “Yüce Allâh’ın “Allah’tan Başka İlah Olmadığını Bil.” (Muhammed 47/19) Kavli Gereğince İlim, Söz ve Amelden Öncedir Babı” şeklindedir.³⁵ Bu, Buhârî’nin 10. babı olan, “Yüce Allah’ın “Allah’tan Başka İlah Olmadığını Bil.” (Muhammed 47/19) Kavli Gereğince İlim, Söz ve Amelden Öncedir Babı”dır.

• “Âlimler, peygamberlerin vârisleridir. Onlar ilmi miras bırakırlar. Kim onu alırsa tam bir şekilde nasiplenmiştir. Her kim ilim öğrenmek için bir yola girerse Allah da ona, cennete ulaştıracak yolu kolaylaştırır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “... Allah’tan, kulları içinde, ancak âlimler korkar.” (Fâtır 35/28); “Âlim olanlardan başkası onları anlamaz.” (Ankebût 29/43); “De ki: Bilenlerle bilmeyenler müsavî olur mu?...” (ez-Zümer 39/9); “Allah içinizden iman etmiş olanları ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere yükseltir.” (el-Mücadele 58/11).”³⁶

• “Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah her kimin hayrını isterse ona din hususunda büyük bir anlayış verir. İlim, ancak öğrenmek ile olur. Şüphesiz ben sadece taksim ediciyim, Allah ise verendir. Bu ümmet Allah’ın emri zuhur edinceye kadar, Allah’ın dini üzere kâim olacaktır ve kendilerine muhalefet edenler onlara zarar veremeyecektir.”³⁷

Rezîn’in yukarıdaki aktardıkları, Buhârî’nin 10. babının girişinde biraz farklılıkları olsa da benzer bir şekilde yer almaktadır. Farklılıklar şu şekildedir: Buhârî’de Fâtır sûresi 35/28. âyet ve el-Ankebût sûresi 29/43. âyetlerinden sonra “Şayet kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şimdi şu alevli cehennemnin mahkûmları arasında olmazdık! dediler.” (el-Mülk 67/10) âyeti nakledilmektedir. ez-Zümer sûresi 39/9. âyetten sonra ise Rezîn’de yer alan el-Mücadele sûresi 58/11. âyet Buhârî’de yer almamaktadır.³⁸

Rezîn’de bulunan, “Allah her kimin hayrını isterse ona din hususunda büyük bir anlayış verir. İlim, ancak öğrenmek ile olur” kısmına kadar Buhârî’de de yer almaktadır. Buhârî konuya daha sonra şu şekilde devam etmektedir: “Ebû Zer de ensesini işaret ederek şöyle demiştir: “Kılıcı şuraya koysanız bile ben Hz. Peygamber’den (s.a.s.) işittiğim bir sözü siz işinizi tamamlayıncaya kadar nakledeceğimi bilsem yine de onu nakledirdim.” İbn Abbâs da “Rabbânîler olunuz! (Âli İmrân 3/79) demek, halîmler ve fakihler olunuz demektir,” demiştir. Rabbânî insanları büyük ilimden önce küçük ilimle terbiye eden kimseye denilir.”³⁹

Ebû Zer rivayeti, İbnü’l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 4. Faslı olan “Hadis Rivayet Etmek” kısmında nakledilmiştir.⁴⁰

Bununla birlikte Rezîn de yer alan yukarıdaki rivayet, aynı şekilde Buhârî’nin 13. babı olan, “Allah Kimin Hayrını Dilerse Onu Din Konusunda Anlayışı Kılar” başlığı altında Muâviye’nin hutbede söylediği bir hadis-i şerif olarak şu şekilde yer almaktadır:

Humeyd b. Abdurrahman’dan nakledildiğine göre o, “Muâviye’yi hutbede şöyle derken işitmiştir: “Hz. Peygamber’den (s.a.s.) işittiğime göre o şöyle buyuruyordu: “Allah her kimin hayrını isterse ona din hususunda büyük bir anlayış verir. İlim, ancak öğrenmek ile olur. Şüphesiz ben sadece taksim ediciyim, Allah ise

³⁴ Buhârî, “İlim”, 26 (h. no: 88).

³⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 19.

³⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 19.

³⁷ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 19.

³⁸ Buhârî, “İlim”, 10.

³⁹ Buhârî, “İlim”, 10.

⁴⁰ İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, 8/24 (h. no: 5858).

verendir. Bu ümmet Allah'ın emri zuhur edinceye kadar, Allah'ın dini üzere kâim olacaktır ve kendilerine muhalefet edenler onlara zarar veremeyecektir."⁴¹

Bu rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 1. Faslı olan "İlme Teşvik" kısmında nakledilmiştir.⁴²

- "Kendisinde ilimden bir şey olan kimsenin onu zayi etmesi (gizlemesi) uygun değildir."

Bu söz Buhârî'nin 21. babı olan "İlmin Kaldırılması ve Cehaletin Ortaya Çıkması Babı"nın girişinde Rebîatü' re'y'in sözü olarak nakledilmiştir.⁴³

Bu rivayet, Hz. Ömer'in sözü olarak, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 2. Faslı olan "Âlimin Âdâbı" kısmında nakledilmiştir.⁴⁴

- "Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "İlmin azalması, cehaletin ortaya çıkması, kıyâmetin alâmetlerindedir."⁴⁵

Bu rivayet, Buhârî'nin 21. babında şu şekilde yer almaktadır:

Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "İlmin kaldırılması, cehaletin kökleşmesi, şarabın içilmesi, zinanın çoğalması kıyâmetin alâmetlerindedir."⁴⁶

Buhârî'de aynı babda yer alan bir sonraki rivayet ise şöyledir: Enes b. Mâlik şöyle demiştir: "Size öyle bir hadis nakledeceğim ki benden başka hiç kimse size onu tahdis etmeyecektir. Ben Resûlullah'tan (s.a.s.) şöyle buyururken işittim: "İlmin kaldırılması, cehaletin ve zinanın ortaya çıkması, elli kadının bir erkek bakana olacak kadar kadınların çoğalması, erkeklerin azalması kıyâmetin alâmetlerindedir."⁴⁷

- "Ebû Zer de ensesini işaret ederek şöyle demiştir: "Kılıcı şuraya koysanız bile ben Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittiğim bir sözü siz işinizi tamamlayıncaya kadar nakledeceğimi bilsem yine de onu nakleddim." İbn Abbâs da "Rabbânîler olunuz! (Âli İmrân 3/79) demek, halimler ve fakihler olunuz demektir," demiştir."⁴⁸

Rezîn, Buhârî'de yer alan Rabbânî kavramının açıklandığı "Rabbânî, insanları büyük ilimden önce küçük ilimle terbiye eden kimseye denilir," kısmını nakletmemiştir.⁴⁹

- "Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Allah her kimin hayrını isterse ona din hususunda büyük bir anlayış verir. İlim, ancak öğrenmek ile olur. Şüphesiz ben sadece taksim ediciyim, Allah ise verendir. Bu ümmet Allah'ın emri zuhur edinceye kadar, Allah'ın dini üzere kâim olacaktır ve kendilerine muhalefet edenler onlara zarar veremeyecektir."⁵⁰

Bu rivayetin Buhârî'nin 13. babı olan, "Allah Kimin Hayrını Dilerse Onu Din Konusunda Anlayışı Kılar" başlığı altında yer aldığı daha önce ifade edilmişti.

- "Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Hazır bulunan (şâhid) kimse, bulunmayana (ğâib) tebliğ etsin. Sözümün kendisine ulaştığı kimse, işitenden daha iyi anlayabilir."⁵¹

- "İbn Abbâs şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) beni kucakladı ve "Allah'ım ona Kitab'ı öğret!" buyurdu."⁵²

⁴¹ Buhârî, "İlim", 13 (h. no: 71).

⁴² İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 8/3 (h. no: 5823).

⁴³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 8/14 (h. no: 5841).

⁴⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁴⁶ Buhârî, "İlim", 21 (h. no: 80); Müslim, "İlim", 8.

⁴⁷ Buhârî, "İlim", 21 (h. no: 81); Müslim, "İlim", 9; Tirmizî, "Fiten", 33 (h. no: 2205).

⁴⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁴⁹ Buhârî, "İlim", 10.

⁵⁰ Buhârî, "İlim", 13 (h. no: 71).

⁵¹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁵² Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

Birinci rivayet, Buhârî'nin 9. babı olan, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Sözümün Kendisine Ulaştığı Kimse, İştenden Daha İyi Anlayabilir" Kavli Babı'nda yer alan şu rivayetin son kısmında geçmektedir:

Ebû Bekre'nin anlattığına göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) devesinin üzerine oturdu. Devesinin yularını/dizginini de bir adam tuttu. Sonra şöyle sordu: "Bugün hangi gündür?" Biz onu başka bir isimle isimlendirecek zannederek sustuk. Bunun üzerine "Bugün Kurban günü değil mi?" diye sordu. "Evet" dedik. "Bu ay hangi aydır?" diye sordu. Biz onu başka bir isimle isimlendirecek zannederek sustuk. Bunun üzerine "Zilhicce değil mi?" diye sordu. "Evet" dedik. O da şöyle buyurdu: "Kanlarınız, mallarınız, ırzlarınız bu gününüzün, bu ayınızın ve bu beldenizin haram olması gibi birbirinize haramdır. Hazır bulunan (şâhid) kimse, bulunmayana (ğâib) tebliğ etsin. Sözümün kendisine ulaştığı kimse, istenden daha iyi anlayabilir."⁵³

İkinci rivayet ise, "Buhârî'nin 17. babı olan, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.): "Allah'ım ona Kitâb'ı öğret." Kavli Babı"nda nakledilmiştir:

İbn Abbâs şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) beni kucakladı ve "Allah'ım ona Kitap'ı öğret!" buyurdu."⁵⁴

*et-Tecrîd li's-sihâh'ın "İlim Bölümü"*nün 3. babı, "İlmin Ezberlenmesinin Teşvik Edilmesi Babı" şeklindedir. Bu konuyla ilgili Buhârî'nin 42. babı, "İlmi Ezberlemek Babı"dır.

• "Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir: "Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Benden Kur'ân dışında bir şey yazmayın!"⁵⁵

Bu rivayet, Müslim'in *Sahih'inin Zühd ve Rekâik* bölümünde nakledilmiştir.⁵⁶ Ayrıca rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 5. Faslı olan "Hadis Yazmak" kısmının, b) *Hadis Yazımının Yasaklanması* başlığı altında nakledilmiştir.⁵⁷

• "Allah içinizden iman edenleri ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere yükseltir." (el-Mücâdele 58/11) "Sana vahyi tamamlanmadan Kur'ân'ı okumada aceleci davranma ve "Rabbim! İlmimi arttır" de!" (Tâhâ 20/114).⁵⁸ Bu âyetler, Buhârî'nin *İlim* bölümünün 1. babı'nın başlığında şu şekilde yer almaktadır: "İlmin Fazileti ve Yüce Allah'ın "Allah içinizden iman edenleri ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere yükseltir. Yapıp ettiklerinizden Allah tamamen haberdardır." (el-Mücâdele 58/11). "Rabbim! İlmimi arttır" de. (Tâhâ 20/114) Kavilleri Babı."

Burada dikkati çeken husus, Rezîn'de yer almayan, el-Mücâdele sûresi 58/11. âyetinin sonundaki, "yaptıklarınızdan Allah tamamen haberdardır" kısmı Buhârî'de bulunmakta iken, Tâhâ sûresi 20/114. âyetin baş tarafındaki "Sana vahyi tamamlanmadan Kur'ân'ı okumada aceleci davranma" kısmı da Rezîn de bulunmasına rağmen Buhârî'de bulunmamaktadır.⁵⁹

• "İlim öğrenme konusunda hayâ etmek kınanmış, yarışmak ise övülmüştür."⁶⁰

Burada geçen ilim öğrenme konusunda hayâ etmek kısmı Buhârî'de 50. bab başlığı olarak "İlim Öğrenme Konusunda Hayâ Etmek Babı" şeklinde yer almış ve bu kısımda yer alan rivayetlerde ilim öğrenme hususunda hayâ etmenin doğru olmadığı bildirilmiştir.⁶¹

• "İlim meclisinin en sonuna oturmak."⁶²

Buhârî'nin 8. babı, "İlim Meclisinin Sonuna Doğru Bir Yere Oturan Kimse ve Bir Boşluk Görüp de Oraya Oturan Kimse Babı" şeklindedir.

⁵³ Buhârî, "İlim", 9 (h. no: 67); Müslim, "Kasâme", 29, 30.

⁵⁴ Buhârî, "İlim", 17 (h. no: 75).

⁵⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁵⁶ Müslim, "Zühd ve Rekâik", 72.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 8/32 (h. no: 5869).

⁵⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁵⁹ Buhârî, "İlim", 1.

⁶⁰ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁶¹ Buhârî, "İlim", 50 (h. no: 129, 130, 131).

⁶² Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

• “Kendisi utandıği için soru sormayı başkasına emreden kimse, bu konuda Ali b. Ebû Tâlib'in bir rivayeti vardır.”⁶³

Rezîn, burada Buhârî'nin 51. babı olan “Kendisi Utandıği İçin Soru Sormayı Başkasına Emreden Kimse Babı”na ve ilgili rivayete atıfta bulunmuştur fakat rivayeti nakletmemiştir. Konuyla ilgili rivayet ise şu şekildedir: Ali b. Ebû Tâlib'den nakledildiğine göre, o şöyle demiştir: “Ben çok mezisi olan bir adamdım. Mikdâd b. Esved'den bu konuyu Hz. Peygamber'e (s.a.s.) sormasını emrettim. O da şöyle buyurdu: “*Bundan dolayı abdest alması gerekir.*”⁶⁴

• “İmamın ashâbına nasihat ederken ve ilim öğretirken bıkmamaları için onların hallerini gözetmesi.”⁶⁵

Buhârî'nin 11. babı “Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Nasihat Ederken ve İlim Öğretirken Bıkmamaları İçin Onların (Sahâbenin) Hallerini Gözetmesi Babı” şeklindedir.

• “İlim konusunda onların imtihan edilmesi ve bu konuda nasıl bir ince anlayışa sahip oldukları. Bu hususta İbn Ömer'den nakledilen hurma rivayeti vardır.”⁶⁶

Rezîn'in bahsettiği noktada Buhârî'de iki bab başlığı bulunmaktadır ve bu iki bab başlığı altında da örnek olarak İbn Ömer'den nakledilen hurma rivayeti yer almaktadır: Buhârî 5. bab, “*İmamın Yanındakilere, Onlarda Bulunan İlmî Bilgiyi İmtihan Etmek İçin Soru Sorması Babı*” ve 14. bab, “*İlimde Anlayışlı Olmak Babı.*”

Buhârî 5. babda yer alan İbn Ömer rivayeti ise şöyledir: Abdullah b. Ömer'in naklettiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Ağaçlar içerisinde bir çeşidi vardır ki onun yaprağı düşmez. O (ağaç), Müslümanın misalidir. O nedir?*” İnsanlar çöldeki ağaçları saymaya başladılar. İçimden onun hurma ağacı olduğu geçti. Abdullah şöyle dedi: “(fakat ben onu söylemeye) utandım.” Sonra şöyle dediler: O nedir, ya Resûlallah?” Bunun üzerine Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: “*O, hurmadır.*”⁶⁷

Buhârî 14. babda yer alan İbn Ömer rivayeti ise şöyledir: Mücâhid'den nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Medine'ye doğru bir yolculuk esnasında İbn Ömer'e eşlik ettim. Bu yolculukta ondan, Resûlullah'tan (s.a.s.) naklettiği bir hadis dışında başka bir hadis işitmedim. O şöyle dedi: “Biz Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikteydik. Bir hurmanın özü getirildi.” Bunun üzerine o şöyle buyurdu: “*Ağaçlar içerisinde bir çeşidi vardır ki o, Müslümanın misalidir.*” Onun hurma olduğunu söylemek istedim fakat kavmin en küçüğü olduğum için sustum. Hz. Peygamber de (s.a.s.); “*o hurmadır*” buyurdu.⁶⁸

• “Bazı insanların anlayışlarının kısa olması ve terkten daha şiddetli bir duruma düşmeleri endişesinden dolayı, üstün kılınmış bazı şeyleri yapmayı veya ilan etmeyi terk etmeyi tercih eden kimse ve bundan dolayı ilmi bir topluluktan başka bir topluluğa tahsis eden kimse. Bu konuda Hz. Âişe'den nakledilen Kâbe'nin iki kapısı ile ilgili bir rivayet vardır.”⁶⁹

Rezîn'in burada Buhârî'de yer alan şu iki bab başlığını birleştirerek aktardığı görülmektedir: Buhârî 48. bab: “Bazı İnsanların Anlayışlarının Kısa Olması ve Terkten Daha Şiddetli Bir Duruma Düşmeleri Endişesinden Dolayı, Üstün Kılınmış Bazı Şeyleri Yapmayı veya İlân Etmeyi Terkeden Kimse Babı” ve “Anlayamamalarından Hoşlanmayarak İlmî, Bir Topluluktan Başka Bir Topluluğa Tahsis Eden Kimse Babı.” Rezîn'in bahsettiği fakat nakletmediği Hz. Âişe rivayeti ise Buhârî 48. babda şu şekilde yer almaktadır: Esved'den nakledildiğine göre Abdullah b. Zübeyr ona şöyle demiştir: “Âişe sana çok sır söylerdi. Kâbe hakkında sana ne söyledi?”. Ben de şöyle dedim: O bana Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şöyle buyurduğunu söyledi: “*Yâ Âişe, şayet kavminin zamanları yakın olmasaydı - Abdullah b. Zübeyr: “küfre yakın*

⁶³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁶⁴ Buhârî, “İlim”, 51 (h. no: 132); Nesâî, “Tahâre”, 112 (h. no: 152, 157).

⁶⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁶⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁶⁷ Buhârî, “İlim”, 5 (h. no: 62).

⁶⁸ Buhârî, “İlim”, 14 (h. no: 72).

⁶⁹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

olmasaydı" dedi (yani yeni İslam'a girmemiş olsalardı.)- *şüphesiz Kâbe'yi bozar ve birinden insanların gireceği, diğerinden çıkacakları iki kapı koyardım.*" Abdullah b. Zübeyr bunu yapmıştır.⁷⁰

- "Soru sorana sorduğundan fazlasıyla cevap verdi."⁷¹

Buhârî'nin son bab başlığı olan 53. babı, "Soru Sorana Sorduğundan Fazlasıyla Cevap Veren Kimse Babı" şeklindedir.

- "İlim Öğrenen ve Başkalarına Öğreten Kimsenin Fazileti."

Buhârî'nin 20. babı, "İlim Öğrenen ve Öğreten Kimsenin Fazileti Babı" şeklindedir.

- "İlim ile gösteriş yapan veya yiyicilik etmek isteyen kimsenin günahu."⁷²

Rezîn'in ifade ettiği bu hususla ilgili Buhârî'nin *Fedâilü'l-Kur'ân* bölümünde 36. bab olarak şöyle yer almaktadır: "Gösteriş Yapmak, Yemek Yiyebilmek veya Övünmek Niyetiyle Kur'ân Okuyan Kimsenin Günahı Babı."

• "Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den nakledildiğine göre, Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Allah'ın benimle gönderdiği hidayet ve ilim, yeryüzüne yağan bol yağmur misalidir. Orada öyle verimli topraklar vardır ki suyu kabul eder ve ondan bol miktarda mera ve otlar yetişir. Orada öyle çorak topraklar da vardır ki suyu tutar (içine almaz). Allah onunla inşaları faydalandırır. Ondan hem kendileri içer ve hem de sulama yaparlar, ekin ekerler. O yağmur bir başka toprağa daha yağar. O toprak düzdür. (Üzerinde) suyu tutmaz ve bitkileri de yetiştirmez. Allah'ın dininde anlayış sahibi olan, Allah'ın benimle gönderdiğinden faydalanan ve onu öğrenip, başkalarına öğreten kimse ile başını bile kaldırmayıp (ondan faydalanmayan), Allah'ın benimle gönderdiği hidayetini kabul etmeyen kimsenin misali böyledir."⁷³

Bu rivayet Buhârî'nin 20. babı olan, "İlim Öğrenen ve Öğreten Kimsenin Fazileti Babı"nda yer almaktadır.⁷⁴

• "Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: "Hz. Peygamber (s.a.s.) nasihatte bulunurken, bize bıkkınlık gelmesinden endişe etmesinden dolayı, günler içinde uygun zamanları gözetirdi."⁷⁵

Bu rivayet, Buhârî'nin 11. babı olan, "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Nasihat Ederken ve İlim Öğretirken Bıkmamaları İçin Onların (Sahâbeye) Hallerini Gözetmesi Babı"nda yer almaktadır.⁷⁶

• "Enes b. Mâlik'ten nakledildiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Kolaylaştırın, zorlaştırmayın; müjdeleyin nefret ettirmeyin."⁷⁷

Bu rivayet, Buhârî'nin 11. babı olan "Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Nasihat Ederken ve İlim Öğretirken Bıkmamaları İçin Onların (Sahâbeye) Hallerini Gözetmesi Babı"nda yer almaktadır.⁷⁸

• "Abdullah b. Mes'ûd her perşembe günü insanlara ders anlatırdı. Bir adam ona şöyle dedi: "Yâ Ebâ Abdırrahmân! Ben senin bizlere her gün ders yapmanı çok arzu ettim." İbn Mes'ûd'da ona şöyle dedi: "Beni bunu yapmaktan engelleyen şey; sizleri usandırmak istemememdir. Şüphesiz ben, Resûlullah'ın (s.a.s.) nasihatte bulunurken, bize bıkkınlık gelmesinden endişe etmesinden dolayı, günler içinde uygun zamanları gözettiği gibi nasihat etme konusunda sizin durumunuzu gözetiyorum (uygun zamanınızı dikkate alıyorum)."⁷⁹

⁷⁰ Buhârî, "İlim", 48 (h. no: 126); Müslim, "Hac", 402; Tirmizî, *Sünen*, "Hac", 47 (h. no: 875).

⁷¹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁷² Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁷³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁷⁴ Buhârî, "İlim", 20 (h. no: 79).

⁷⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁷⁶ Buhârî, "İlim", 11 (h. no: 68); Müslim, "Sıfatü'l-Kıyâme", 82-83; Tirmizî, "Edeb", 72 (h. no: 2855).

⁷⁷ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19.

⁷⁸ Buhârî, "İlim", 11 (h. no: 69); Müslim, "Cihâd ve Siyer", 8.

⁷⁹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 19-20.

Bu rivayet, Buhârî'nin 12. babı olan "İlim Ehli İçin Belirli Günler Ayıran Kimse Babı"nda yer almaktadır.⁸⁰ Bu rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 3. Faslı olan "Eğitim ve Öğretim Âdâbı" kısmında nakledilmiştir.⁸¹

• "Tâvûs'un (ö. 106/725) şöyle dediğini nakletmiştir: "İlim sahibi olmak için merhametli ve ağırbaşlı olmayı (hilm) öğreniniz."⁸²

Bu rivayet, temel hadis kaynaklarından tespit edilememiştir.

• "Mücâhid'den (ö. 103/721) nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Medine'ye doğru bir yolculuk esnasında İbn Ömer'e eşlik ettim. Bu yolculukta ondan, Resûlullah'tan (s.a.s.) naklettiği bir hadis dışında başka bir hadis işitmedim. O şöyle dedi: "Biz Hz. Peygamber'le (s.a.s.) birlikteydik. Bir hurmanın özü getirildi." Bunun üzerine o şöyle buyurdu: "Ağaçlar içerisinde bir çeşidi vardır ki o, Müslümanın misalidir." Onun hurma olduğunu söylemek istedim fakat kavmin en küçüğü olduğum için sustum. Hz. Peygamber de (s.a.s.); "o hurmadır" buyurdu.⁸³

Bu rivayetin Buhârî 14. babda yer aldığı daha önce ifade edilmişti.⁸⁴

• "Ebû Vâkîd el-Leysî'den (ö. 68/687-88) nakledildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) insanlarla beraber mescidde otururken, üç adam geldi. İki Resûlullah'a (s.a.s.) yaklaştı. Birisi ise gitti. İki Resûlullah'ın yanında durdu. O ikisinden biri halkada bir boşluk görüp, oraya oturdu. Diğeri ise onların arkasına oturdu. (Öbür diğeri) Üçüncüsü ise arkasını dönüp gitti. Resûlullah (s.a.s.) işini (sohbetini) bitirince şöyle buyurdu: "Bu üç kişi hakkında size haber vereyim mi? İçlerinden birisi Allah'a sığındı. Allah da onu koruyup, gözetti (barındırdı). Diğeri ise (sıkıntı vermemek için) Allah'tan hayâ etti. Allah da ondan hayâ etti. Diğer öbürü de (meclise katılmaktan) yüz çevirdi. Allah da ondan yüz çevirdi."⁸⁵

Bu rivayet, Buhârî'nin 8. babı olan, "İlim Meclisinin Sonuna Doğru Bir Yere Oturan Kimse ve Bir Boşluk Görüp de Oraya Oturan Kimse Babı"nda yer almaktadır.⁸⁶ Bu rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 1. Faslı olan "İlme Teşvik" kısmında nakledilmiştir.⁸⁷

• "Mücâhid b. Cebr, "Hayâ eden de büyüklük taslayan da ilim öğrenemez."⁸⁸

• "Hz. Âişe'nin; "Ensâr kadınları ne iyi kadınlardır! Hayâları onların dinde anlayışlı olmalarına engel olmadı."⁸⁹

Bu rivayetler, Buhârî'nin 50. babı olan, "İlim Öğrenme Konusunda Hayâ Etmek Babı"nın girişinde yer almaktadır.⁹⁰

• "Yahya b. Ebû Kesîr (ö. 129/747), babasından şöyle rivayet etmiştir: "Bedeni rahat ettirerek ilim elde edilmez ve ilme ulaşamaz."⁹¹

Bu rivayet, Müslim'in *Mesâcid* bölümünde şöyle nakledilmektedir: Abdullah b. Yahya b. Kesîr babasından şöyle rivayet etmiştir: "Bedeni rahat ettirerek ilim elde edilmez."⁹²

• "Hz. Ali şöyle demiştir: "İnsanlara anlayabilecekleri şeyleri söyleyiniz. Siz Allah ve Resûlünün yalanlanması hoşunuza gider mi?"⁹³

⁸⁰ Buhârî, "İlim", 12 (h. no: 70); Müslim, "Sıfatü'l-Kıyâme", 82-83.

⁸¹ İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 8/14 (h. no: 5842).

⁸² Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

⁸³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

⁸⁴ Buhârî, "İlim", 14 (h. no: 72).

⁸⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

⁸⁶ Mâlik b. Enes, "Selâm", 3 (h. no: 1842); Buhârî, "İlim", 8 (h. no: 66); Müslim, "Selâm", 26; Tirmizî, "İsti'zân", 29 (h. no: 2724).

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 8/11 (h. no: 5836).

⁸⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

⁸⁹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

⁹⁰ Buhârî, "İlim", 50.

⁹¹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

⁹² Müslim, "Mesâcid", 175.

⁹³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

Bu rivayet, Buhârî'nin 49. babı olan, "Anlayamamalarından Hoşlanmayarak İlimi, Bir Topluluktan Başka Bir Topluluğa Tahsis Etme Babı"nın girişinde yer almaktadır.⁹⁴ Ayrıca rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 3. Faslı olan "Eğitim ve Öğretim Âdâbı" kısmında nakledilmiştir.⁹⁵

• "Resûlullah (s.a.s.), Muâz'a -o bineğinin terkisinde iken- şöyle buyurdu: "Yâ Muâz b. Cebel!" Muâz da "Buyur Yâ Resûlallah! Emredin" dedi. Bu durum üç kere tekrar etti. Sonra Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurdu: "Bir kimse sâdik bir kalp ile Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in O'nun Resûlü olduğuna şahadet ederse, Allah ona cehennemî haram kılar." Bunun üzerine Muâz: "Yâ Resûlallah! İnsanlara haber vereyim de bu müjdeye sevinirler mi?" dedi. O da "O zaman buna güvenirler" buyurdu. Muâz da ölümüne yakın bir zamanda (bir haberi gizlemiş olmanın) günahından dolayı (günahından, vebalinden kurtulmak için) onu haber verdi.⁹⁶

Bu rivayet, Buhârî'nin 49. babı olan, "Anlayamamalarından Hoşlanmayarak İlimi, Bir Topluluktan Başka Bir Topluluğa Tahsis Etme Babı"nın girişinde yer almaktadır.⁹⁷

• "Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Şayet kavmin küfre yakın zamanlarında olmasalardı (yani yeni İslam'a girmemiş olsalardı) şüphesiz Kâbe'yi bozar ve birinden insanların gireceği, diğerinden çıkacakları iki kapı koyardım." Abdullah b. Zübeyr bunu yapmıştır."

Rezîn konunun girişinde bu rivayete atıfta bulunmuş fakat rivayeti aktarmamıştı. Burada ise rivayeti kısaltarak nakletmiştir.⁹⁸ Rivayet daha önce Buhârî'de geçtiği şekliyle verildiği için burada tekrar edilmeyecektir.⁹⁹

• "Hızır, Mûsâ'ya (a.s.): "Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin dedi."¹⁰⁰

Bu, el-Kehf Sûresi 18/67. ayettir. Ayetin geçtiği rivayet, Hızır ve Mûsâ'nın kıssası ile ilgili uzun bir rivayettir ve Buhârî'nin 44. babı olan "İnsanların En Âlimi Hangisidir?" Diye Kendisine Sorulan Bir Âlim İçin Müstehap Olan Şey; İlimi Allah'a Bırakması Babı"nda yer almaktadır.¹⁰¹

• "Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Resûlullah'tan iki ilim aldım. Onlar, iki kap dolusu oldu."¹⁰²

Bu rivayet, Buhârî'nin 42. babı olan, "İlimi Ezberlemek Babı"nda şu şekilde yer almaktadır: Ebû Hüreyre şöyle demiştir: "Resûlullah'tan iki ilim aldım. Onlar, iki kap dolusu oldu. Onun birini yaydım. Diğerine gelince şayet onu da yaysaydım, bu boğazım kesilirdi."¹⁰³ Ayrıca rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 4. Faslı olan "Hadis Rivayet Etmek" kısmında nakledilmiştir.¹⁰⁴

• "Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Size ancak ilimden az bir miktar verilmiştir."¹⁰⁵

Bu, el-İsrâ Sûresi 17/85. âyetinin son kısmıdır ve Buhârî'de 47. bab başlığı olarak şu şekilde yer almaktadır: "Yüce Allah'ın "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruh rabbimin emrindedir ve size ancak (bu) ilimden az bir miktar verilmiştir." (el-İsrâ 17/85) Kavli Babı."¹⁰⁶

• "Abdullah b. Mes'ûd şöyle demiştir: "Resûlullah (s.a.s.) ile birlikte Medine harabelerinde yürüyordum. O, beraberinde yer alan bir hurma dalından bir değneğe dayanıyordu. O sırada Yahudilerden bir topluluk geçip gidiyordu. Onların bazısı, diğer bazısına "ona ruhu sorun" dedi. Onlardan bir adam kalktı ve Yâ Eba'l-Kâsım! ruh nedir?" diye sordu. Hz. Peygamber sustu. Ben de "ona

⁹⁴ Buhârî, "İlim", 49 (h. no: 127).

⁹⁵ İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 8/16 (h. no: 5844).

⁹⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

⁹⁷ Buhârî, "İlim", 49 (h. no: 128).

⁹⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

⁹⁹ Rivayet için bkz. Buhârî, "İlim", 48 (h. no: 126) Ayrıca bu çalışma s. 14.

¹⁰⁰ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹⁰¹ Buhârî, "İlim", 44 (h. no: 122).

¹⁰² Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹⁰³ Buhârî, "İlim", 42 (h. no: 120).

¹⁰⁴ İbnü'l-Esîr, *Câmi' u'l-usûl*, 8/23 (h. no: 5857).

¹⁰⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹⁰⁶ Buhârî, "İlim", 47.

vahyolunuyor" dedim. Onun bu hali bitince şöyle buyurdu: "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruh rabbimin emrindedir ve size ancak (bu) ilimden az bir miktar verilmiştir." (el-İsrâ 17/85). A'meş "bizim kıraatimiz de böyledir" dedi.¹⁰⁷

Bu rivayet, Buhârî'de 47. babda yer almaktadır. Fakat Buhârî'deki rivayette "Onların bazıları, diğer bazılarına "ona ruhu sorun" dedi" kısmından sonra, "Bazıları da ona bir şey sormayın. Onun hakkında hoşunuza gitmeyecek bir şey söyler, dedi. Bazıları da "mutlaka ona soracağız" dedi." ifadeleri de yer almaktadır.¹⁰⁸

et-Tecrîd li's-sihâh'ın "İlim Bölümü"nü'nün 4. babı: "Hz. Peygamber (s.a.s.) Adına Yalan Söyleyen Kimsenin Günahı ve İlimin Yazılmasının Teşvik Edilmesi Babı" şeklindedir.¹⁰⁹ Rezîn'in bu bab başlığı, Buhârî'nin 38. babı olan, "Hz. Peygamber (s.a.s.) Adına Yalan Söyleyen Kimsenin Günahı Babı" ile 39. babı olan, "İlimin Yazılması Babı" birleşiminden oluşmuştur.

- "Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ebû Şâh için yazınız!"¹¹⁰

Bu rivayet, tam bir şekilde Buhârî'nin 39. babında nakledilmiştir.¹¹¹ Ayrıca rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 5. Faslı olan "Hadis Yazmak" kısmının, a) *Hadis Yazımının Câiz Olduğu* başlığı altında nakledilmiştir.¹¹²

- "İlim öğrenmek için gece sohbet etmek."¹¹³

Buhârî'nin 41. babı, "İlim Öğrenmek İçin Gece Sohbet Etmek Babı" şeklindedir.

- "Sesi yükseltmek."¹¹⁴

Buhârî 3. babı, "İlmî Bir Konuda Konuşurken Sesini Yükselten Kimse Babı" şeklindedir.

- "Geceleyin va'zetmek."¹¹⁵

Buhârî 40. babı, "Geceleyin İlim Öğretmek ve Va'zetmek Babı" şeklindedir.

• "Nasihat ederken hoş olmayan bir şey gördüğü zaman öfkelenmek, bu konuda Muâz ve Abdullah b. Huzâfe'nin hadisleri ile buluntu mal (lukata) hadisi vardır."¹¹⁶

Bu konudaki Buhârî'de yer alan bab başlığı şu şekildedir: 28. bab: "Nasihat Ederken ve İlim Öğretirken Hoş Olmayan Bir Şey Gördüğü Zaman Öfkelenmek Babı." Rezîn'in atıfta bulunduğu fakat nakletmediği rivayetler ise Buhârî'nin 28. babında şöyle yer almaktadır:

Zeyd b. Hâlid el-Cühenî'den nakledildiğine göre; Bir adam Hz. Peygamber'e (s.a.s.) buluntu mal hakkında sordu. O da şöyle buyurdu: "Onun bağını (veya kabını) ve kılıfını öğren, bil. Sonra onu bir yıl bildir, anlat. Daha sonra onu kullanabilirsin. Şayet sahibi gelirse de onu geri verirsin. Adam dedi ki "Deve?" (deve de bulunsa yine böyle mi?). Bunun üzerine Hz. Peygamber sinirlendi ve yanakları kıpkırmızı (veya yüzü kıpkırmızı) oldu ve şöyle buyurdu: "Ondan sana ne? Onun (karnında) yetecek kadar suyu ve ayakları vardır. İhtiyacı olduğu zaman suya gider, ağaçlardan otlar. Sahibiyle karşılaşınca kadar onu kendi haline bırak!" Adam "koyun? (durumu nasıldır?) diye sordu. O da "O ya senindir ya kardeşindir ya da kurtundur" buyurdu.¹¹⁷

Ebû Mûsâ'dan nakledildiğine göre; Hz. Peygamber'e (s.a.s.) hoşlanmadığı şeylerden soruldu. Sorular çoğalınca, sinirlendi ve "Bana istediğiniz şeyi sorun" buyurdu. Bir adam "Benim babam kimdir?" diye sordu. O da "Senin baban Huzâfe'dir." buyurdu. Başka biri kalktı. "Benim babam kimdir? Yâ

¹⁰⁷ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹⁰⁸ Buhârî, "İlim", 47 (h. no: 125); Tirmizî, "Tefsîr (Benî İsrâîl)", 18 (h. no: 3141).

¹⁰⁹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹¹⁰ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹¹¹ Buhârî, "İlim", 39 (h. no: 112); Müslim, "Hac", 447, 448; Ebû Dâvûd, "İlim", 3 (h. no: 3649).

¹¹² İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 8/25 (h. no: 5861).

¹¹³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹¹⁴ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹¹⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹¹⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹¹⁷ Buhârî, "İlim", 28 (h. no: 91).

Resûlallah!" diye sordu. O da "Senin baban Şeybe'nin azatlısı Sâlim'dir." buyurdu. Ömer, Hz. Peygamber'in yüzündeki sinirlenmeyi görünce; "Ya Resûlallah! Biz, Allah Azze ve Celle'ye tevbe ediyoruz" dedi.¹¹⁸

- "Âlimi susup, dinlemek."¹¹⁹

Buhârî 43. babı, "Âlimleri Susup, Dinlemek Babı" şeklindedir.

• "İnsanların en âlimi hangisidir?"¹²⁰ diye kendisine sorulan bir âlim için müstehap olan şey; ilmi Allah'a bırakmasıdır."

Buhârî 44. babı, "İnsanların En Âlimi Hangisidir?" Diye Kendisine Sorulan Bir Âlim İçin Müstehap Olan Şey; İlimi Allah'a Bırakmasıdır Babı" şeklindedir.

- "Öğrencinin işittiği zaman öğrenmek için kadar anlamaya çalışması."¹²¹

Buhârî 36. babı, "Bir Şey İşiten ve İşittiği Şeyi Öğrenmek İçin, Duyduğu Kimseye Tekrar Müracaat Eden Kimse Babı" şeklindedir.

- "İlmin yok olması."¹²²

Buhârî 36. babı, "İlmin Nasıl Yok Olacağı Babı" şeklindedir.

- "İmâmın kadınlara zaman ayırarak va'zetmesi."¹²³

Bu konu ile ilgili Buhârî'de iki bab başlığı bulunmaktadır: Buhârî 32. bab: "İmamın Kadınlara Va'zedip, İlim Öğretmesi Babı" ve 35. bab: "İlim Öğretme Konusunda Sadece Kadınlar İçin Gün Belirlenir mi? Babı."

- "İlim öğrenme konusunda çok istekli olmak."¹²⁴

Buhârî 33. Babı, "Hadisleri Öğrenme Konusunda Çok İstekli Olmak Babı" şeklindedir.

- "Ayaktayken ve mescidde âlime soru sormak."¹²⁵

Bu konu ile ilgili Buhârî'de iki bab başlığı bulunmaktadır: Buhârî 45. bab: "Kendisi Ayakta İken Oturan Bir Âlime Soru Soran Kimse Babı" ve 52. bab: "Mescidde İlimi Zikretmek ve Fetva Vermek Babı."

• "Bu konuda Ebû Mûsâ'dan nakledildiğine göre; bir adam Resûlullah'a (s.a.s.) geldi ve "Allah yolunda savaş (kıtâl) nedir? Birilerimiz milletini korumak, kimimiz de öfkesinden dolayı savaşmaktadır." (Hz. Peygamber) Başını ona doğru kaldırdı."¹²⁶

Rezîn b. Muâviye bu rivayeti kısaltarak aktarmıştır. Rivayet tam bir şekilde Buhârî 45. babda şu şekilde nakledilmiştir:

Ebû Mûsâ'dan nakledildiğine göre; bir adam Resûlullah'a (s.a.s.) geldi ve "Allah yolunda savaş (kıtâl) nedir? Birilerimiz öfkesinden dolayı kimimiz de milletini korumak için savaşmaktadır." (Hz. Peygamber) Başını ona doğru kaldırdı. -Başını soruyu soran kişi ayakta olduğu için kaldırmıştır.- Devamında da şöyle buyurdu: "Kim Allah'ın kelimesi en yüce olsun diye savaşıyorsa, o Allah Azze ve Celle'nin yolundadır."¹²⁷

¹¹⁸ Buhârî, "İlim", 28 (h. no: 92).

¹¹⁹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²⁰ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²¹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²² Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²⁴ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²⁷ Buhârî, "İlim", 45 (h. no: 123); Müslim, "İmâre", 150, 151; Tirmizî, "Fedâilü'l-cihâd", 16 (h. no: 1646); Nesâî, "Cihâd", 21 (h. no: 3133).

- “Binek üzerinde ve işaretle fetva verilmesi.”¹²⁸

Bu konu ile ilgili Buhârî’de iki bab başlığı bulunmaktadır: Buhârî 23. bab: “Binek veya Başka Bir Hayvan Üzerinde Dururken (Sorulan Bir Soruya) Fetva Vermek Babı” ve 24. bab: “Eliyle ve Başıyla İşaret Ederek Fetva Talebine Cevap Veren Kimse Babı.”

- “Bu konuda İbn Abbâs’tan rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) Veda haccında (taş atmadan önce) kurban kesme hakkında sorulunca eliyle işaret ederek günahı yoktur cevabını verdi.”¹²⁹

Rezîn’in kısaltarak aktardığı bu rivayet Buhârî 24. babda şu şekilde yer almaktadır:

İbn Abbâs’tan nakledildiğine göre; Hz. Peygamber’e (s.a.s.) Veda haccında bir soru soruldu. Soran kişi şöyle dedi: “Ben taş atmadan önce kurban kestim?” O da eliyle işaret ederek, “*günahı yoktur*” buyurdu. Soran kimse “kurban kesmeden tıraş oldum” dedi. O da eliyle işaret ederek, “*günahı yoktur*” buyurdu.¹³⁰

- “Hz. Ali’den nakledildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Benim adıma yalan söylemeyiniz. Her kim benim adıma yalan söylese cehenneme girsin.*”¹³¹

Bu rivayet, Buhârî’nin 38. babı olan, “Hz. Peygamber (s.a.s.) Adına Yalan Söyleyen Kimsenin Günahı Babı”nda nakledilmiştir.¹³²

- “Muğîre b. Şu’be’den nakledildiğine göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz benim adıma söylenen yalan, başka biri adına söylenen yalan gibi değildir. Kim benim adıma kasten yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın.*”¹³³

Bu rivayet, Buhârî’nin “İlim bölümünde değil de Cenâiz bölümünün 33. babında nakledilmiştir.¹³⁴ Ayrıca rivayet, Müslim’in Mukaddime bölümünde de nakledilmiştir.¹³⁵

- “Abdullah b. Zübeyr’den nakledildiğine göre babasına şöyle demiştir: “Ben falan ve falan kimsenin hadis rivayet ettiği gibi senin Resûlullah’tan (s.a.s.) hadis rivayet ettiğini iştiriyorum.” Bunun üzerine Zübeyr şöyle dedi: “Bana gelince, ben ondan hiç ayrılmadım fakat onu şöyle derken işittim: “*Kim benim adıma kasten yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın.*”¹³⁶

Bu rivayet, Buhârî’nin 38. babında nakledilmiştir.¹³⁷

- “Enes’ten nakledildiğine göre o şöyle demiştir: “Sizlere çok hadis rivayet etmekten Resûlullah’ın (s.a.s.) “*Kim kasden benim adıma yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın*” buyurmuş olmasıdır.”¹³⁸

Bu rivayet, Buhârî’nin 38. babında nakledilmiştir.¹³⁹

- “Ebu Hüreyre’den de bu konuda hadis rivayet edilmiştir.”

Rezîn rivayete atıfta bulunmuş fakat rivayeti aktarmamıştır.¹⁴⁰ Bahsettiği rivayet, Buhârî’nin 38. babında şu şekilde yer almaktadır: Ebû Hüreyre’den rivayet edildiğine göre, Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Benim adıma isim olarak koyabilirsiniz. Fakat künyemi kullanmayınız. Kim beni rüyasında görürse gerçekte görmüş gibi olur. Şüphesiz şeytan benim suretime giremez. “Kim benim adıma kasden yalan söylese cehennemdeki yerine hazırlansın.*”¹⁴¹

¹²⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹²⁹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹³⁰ Buhârî, “İlim”, 24 (h. no: 84).

¹³¹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹³² Buhârî, “İlim”, 38 (h. no: 106); Müslim, “Mukaddime”, 1.

¹³³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹³⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 33 (h. no: 1291).

¹³⁵ Müslim, “Mukaddime”, 4.

¹³⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹³⁷ Buhârî, “İlim”, 38 (h. no: 107).

¹³⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹³⁹ Buhârî, “İlim”, 38 (h. no: 108); Müslim, “Mukaddime”, 2.

¹⁴⁰ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 20.

¹⁴¹ Buhârî, “İlim”, 38 (h. no: 110).

• “İbn Vehb’den (ö. 197/813) nakledildiğine göre o şöyle demiştir: Mâlik bana şunları söyledi: Bilesin ki her işittiğini söyleyen kimse selâmette olamaz. Her işittiğini söyleyip dururken kişi ebediyyen imam da olamaz.”¹⁴²

Bu rivayet, Müslim’in *Mukaddime* bölümünde nakledilmiştir.¹⁴³

• “Abdullah şöyle demiştir: “Şüphesiz şeytan, insan suretine girer. Bir kavme gelir. Onlara yalandan bir hadis nakleder. Daha sonra onlar dağılırlar. Onlardan bir adam şöyle der: “Yüzünü tanıdığım fakat ismini bilmediğim bir adam hadis naklediyordu.”¹⁴⁴

Bu rivayet, Müslim’in *Mukaddime* bölümünde nakledilmiştir.¹⁴⁵

• “Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ashâbı içinde benden daha fazla ondan hadisi olan hiçbir kimse yoktur. Abdullah b. Amr, müstesnadır. O yazardı, ben yazmam.”¹⁴⁶

Bu rivayet, Buhârî’nin 39. babı olan, “İlmin Yazılması Babı”nda nakledilmiştir.¹⁴⁷ Ayrıca rivayet, İbnü’l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 5. Faslı olan “Hadis Yazmak” kısmının, b) *Hadis Yazımının Yasaklanması* başlığı altında nakledilmiştir.¹⁴⁸

• “İbn Abbâs, şöyle demiştir: “Resûlullah (s.a.s.) ile (yazdırmak istediği) kitabının arasına girmeleri çok büyük bir musibet oldu.”¹⁴⁹

Rezîn’in kısaltarak aktardığı bu rivayet, Buhârî’nin 39. babı olan “İlmin Yazılması Babı”nda tam olarak şu şekilde nakledilmiştir:

İbn Abbâs, şöyle demiştir: Hz. Peygamber’in (s.a.s.) ağrısı şiddetlenince şöyle buyurdu: “Bana yazacak bir kitap getirin. Size bir kitap yazayım, ondan sonra dalaletle düşmezsiniz.” Ömer şöyle dedi: “Hz. Peygamber’in (s.a.s.) hastalığı ağırlaştı. Yanımızda Allah’ın Kitabı var o bize yeter.” İhtilafa düştüler ve gürültü-patırtı çoğaldı. Bunun üzerine o şöyle buyurdu: “Yanımdan kalkın, benim yanımda tartışmanız doğru olmaz.” İbn Abbas da çıktı ve şöyle dedi: “Resûlullah (s.a.s.) ile (yazdırmak istediği) kitabının arasına girmeleri çok büyük bir musibet oldu.”¹⁵⁰

• “Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “İnsanlar, “Ebû Hüreyre çok hadis rivayet ediyor” diyorlar. Şayet Allah’ın kitabında şu iki ayet olmasaydı hiçbir hadis rivayet etmezdim.” Sonra şu ayetleri okudu: “İndirdiğimiz açık delillerle hidayet bilgisini -kitapta onu insanlara apaçık göstermemizden sonra- gizleyenler yok mu, işte onlara hem Allah lânet eder hem de lânet okuyanlar lânet eder. Ancak tövbe edenler, kendilerini düzeltenler ve gerçeği açıkça ifade edenler bunun dışındadır. İşte bunların tövbesini kabul edeceğim. Doğrusu ben tövbeleri çokça kabul eden ve rahmeti bol olanım.” (el-Bakara 2/159-160). Muhacir kardeşlerimizi çarşılarda alışveriş meşgul ederdi. Ensar kardeşlerimizi de bağ ve bahçelerinde çalışmak meşgul ederdi. Ebû Hüreyre ise karın tokluğuna devamlı Resûlullah’ın (s.a.s.) yanında bulunurdu. Onların hazır bulunmadıkları yerde hazır bulunur, onların ezberlemedikleri sözleri ezberlerdi.”¹⁵¹

Bu rivayet, Buhârî’nin 42. babı olan “İlmi Ezberlemek Babı”nda nakledilmiştir.¹⁵² Ayrıca rivayet, İbnü’l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 4. Faslı olan “Hadis Rivayet Etmek” kısmında nakledilmiştir.¹⁵³

¹⁴² Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 20.

¹⁴³ Müslim, “Mukaddime”, 5.

¹⁴⁴ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 20-21.

¹⁴⁵ Müslim, “Mukaddime”, 7.

¹⁴⁶ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 21.

¹⁴⁷ Buhârî, “İlim”, 39 (h. no: 113).

¹⁴⁸ İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, 8/26 (h. no: 5862).

¹⁴⁹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 21.

¹⁵⁰ Buhârî, “İlim”, 39 (h. no: 114).

¹⁵¹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 21.

¹⁵² Buhârî, “İlim”, 42 (h. no: 118).

¹⁵³ İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, 8/21 (h. no: 5855).

• “Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “Bir gün Yâ Resûlallah! Ben senden çok hadis işitiyorum ama unutuyorum.” O da “*Ridânu yay!*” buyurdu. Onu yaydım. İki eliyle bir şey aldı ve “*onu topla!*” buyurdu. Ben de onu (ridâmı) topladım. Ondan sonra hiçbir şeyi unutmadım.”¹⁵⁴

Bu rivayet, Buhârî'nin 42. babı olan, “İlmi Ezberlemek Babı”nda nakledilmiştir.¹⁵⁵ Ayrıca rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 4. Faslı olan “Hadis Rivayet Etmek” kısmında nakledilmiştir.¹⁵⁶

• “Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “Resûlullah'tan iki ilim aldım. Onlar, iki kap dolusu oldu. Onun birini yaydım. Diğerine gelince şayet onu da yaysaydım, bu boğazım kesilirdi.”¹⁵⁷

Bu rivayet, Buhârî'nin 42. babı olan, “İlmi Ezberlemek Babı”nda nakledilmiştir.¹⁵⁸

• “Ebû Saîd el-Makbürî'den (ö. 100/718-19) nakledildiğine göre; Ebû Hüreyre şöyle demiştir: “Yâ Resûlallah! Kıyamet günü şefaatin dolayısıyla insanların en mutlu olanı kimdir?” dedim. “Sende gördüğüm hadis öğrenme arzundan dolayı, bu hadisi bana senden önce birinin sormayacağını zannediyordum. Kıyamet günü şefaatin dolayısıyla insanların en mutlu olanı, halisane bir kalple veya içtenlikle “Lâ ilâhe illallah” diyendir.” buyurdu.¹⁵⁹

Bu rivayet, Buhârî'nin 33. babı olan, “Hadisleri Öğrenme Konusunda Çok İstekli Olmak Babı”nda nakledilmiştir.¹⁶⁰

• “Abdullah b. Ömer şöyle demiştir: “Resûlullah (s.a.s.) ömrünün sonlarında bize yatsı namazını kıldırды. Selam verince kalktı ve şöyle buyurdu: “Bu geceni görüyor musunuz? Bu gecenizden itibaren yüz senenin başında (yüz sene sonra) yeryüzünde bulunan hiçbir kimse kalmayacaktır.”¹⁶¹

Bu rivayet, Buhârî'nin 41. babı olan, “İlim Öğrenmek İçin Gece Sohbet Etmek Babı”nda nakledilmiştir.¹⁶²

• “Ümmü Seleme şöyle demiştir: “Bir gece Resûlullah (s.a.s.) uyandı ve şöyle buyurdu: “Sübhânallah! Allah bu gece ne hazineler indirdi ve ne fitneler indirildi. Odaların sahibelerini (eşlerinizi namaz kıldırarak için) kim uyandırır? Dünyada nice giyinik kadınlar vardır ki, âhirette çıplaktırlar.”¹⁶³

Bu rivayet, Buhârî'nin *Fiten* bölümünün 33. babında nakledilmiştir.¹⁶⁴

• “Enes'ten rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) bir söz söylediği zaman, iyice anlaşılması için üç defa tekrar ederdi. Diğer rivayette ise bir kavme geldiğinde onlara selam verdiği zaman anlamları için üç defa selam verirdi.”¹⁶⁵

Rezîn'in kısaltarak naklettiği iki rivayet, Buhârî'nin 30. babı olan “Anlaşılması İçin Sözü Üç Defa Tekrar Eden Kimse Babı”nda tam olarak şu şekilde nakledilmiştir:

Enes'ten rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) selam verdiği için üç defa selam verir ve bir söz söylediği zaman, üç defa tekrar ederdi.¹⁶⁶

Enes'ten rivayet edildiğine göre; Resûlullah (s.a.s.) bir söz söylediği zaman, iyice anlaşılması için üç defa tekrar ederdi. Bir kavme geldiğinde onlara selam verdiği zaman üç defa selam verirdi.¹⁶⁷

¹⁵⁴ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 21.

¹⁵⁵ Buhârî, “İlim”, 42 (h. no: 119).

¹⁵⁶ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 8/21 (h. no: 5855).

¹⁵⁷ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 21.

¹⁵⁸ Buhârî, “İlim”, 42 (h. no: 120).

¹⁵⁹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 21.

¹⁶⁰ Buhârî, “İlim”, 33 (h. no: 99).

¹⁶¹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 21.

¹⁶² Buhârî, “İlim”, 41 (h. no: 116); Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 217; Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 18 (h. no: 4348).

¹⁶³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 21.

¹⁶⁴ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Fiten”, 33 (h. no: 7069).

¹⁶⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li's-sihâh*, vr. 21.

¹⁶⁶ Buhârî, “İlim”, 30 (h. no: 94).

¹⁶⁷ Buhârî, “İlim”, 30 (h. no: 95).

- “Veda haccında da üç defa “tebliğ ettim mi? diye sordu.”¹⁶⁸

Rezîn’in aktardığı bu rivayet, İbn Ömer tarafından nakledilmiş ve Buhârî’nin 30. babının girişinde yer almıştır.¹⁶⁹

- “İbn Ebî Müleyke’den (ö. 117/735) nakledildiğine göre; Hz. Âişe, bir şey duyup da anlamadığı takdirde öğrenmek için mutlaka tekrar müracaat ederdi. Hz. Peygamber (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Kim hesaba çekilirse, azap edilmiş olur.” Bunun üzerine Hz. Âişe şöyle dedi: “Yâ Resûlallah! Allah Azze ve Celle “*kolay bir hesapla hesaba çekilir*” (İnşikâk 84/8) buyurmuyor mu?” dedim. “*Şüphesiz bu arzıdır (yaptıklarının mizana getirilmesidir). Kimin hesabı tartışmalı geçerse helak olur.*”¹⁷⁰

Bu rivayet, Buhârî’nin 36. babı olan, “Bir Şey İşiten ve İşittiği Şeyi Öğrenmek İçin, Duyduğu Kimseye Tekrar Müracaat Eden Kimse Babı”nda nakledilmiştir.¹⁷¹ Ayrıca rivayet, İbnü’l-Esîr tarafından kısaltılarak, *İlim* bölümünün 3. Faslı olan “Eğitim ve Öğretim Âdâbı” kısmında nakledilmiştir.¹⁷²

- “Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Biz Hz. Peygamber’le (s.a.s.) birlikte mescidde otururken, devesinin üzerinde bir adam girdi. Devesini mescidde çökertip, bağladı ve onlara şöyle dedi: “Hanginiz Muhammed’dir? Hz. Peygamber (s.a.s.) onların aralarında dayanmış oturuyordu. Biz de “şu dayanmış bulunan beyaz tenli adam” dedik. Bunun üzerine adam ona şöyle dedi: “Yâ İbn Abdülmüttalib!” Hz. Peygamber de (s.a.s.) ona “buyur, dinliyorum” diye karşılık verdi. Adam: “Sana soru soracağım. Soracağım konular sana ağır gelebilir. Benden incinmeyesin!” dedi. O da “Aklına geleni sorabilirsin.” buyurdu. Adam şöyle dedi: “Senin ve senden öncekilerin Rabbi adına, tüm insanlara seni Allah mı gönderdi?” Hz. Peygamber de “Allâhümme evet” buyurdu. Adam “Allah adına soruyorum, bir gün ve gecede beş vakit namaz kılmanızı sana Allah mı emretti?” Hz. Peygamber de “Allâhümme evet” buyurdu. Adam “Allah adına soruyorum, bu zekâtı zenginlerimizden alıp, fakirlerimize dağıtmanı sana Allah mı emretti?” dedi. Hz. Peygamber de “Allâhümme evet” buyurdu. Adam “senin getirdiğin şeylere iman ettim. Ben kavminin geride kalanlarına elçiyim. Ben Benî Sa’d b. Bekir’in kardeşi Dımâm b. Sa’lebe’yim.”¹⁷³

Rezîn’in kısaltarak naklettiği bu rivayet, Buhârî’nin 6. babı olan “*İlim Hakkında Gelen Rivayetler ve Yüce Allah’ın “Rabbim! İlmimi arttır” de. (Tâhâ 20/114) Kavli Babı*”nda nakledilmiştir. Buhârî’de yer alan rivayette Adam: “Allah adına soruyorum, senenin bu ayında oruç tutmamızı sana Allah mı emretti?” dedi. Hz. Peygamber de “Allâhümme evet” buyurdu” kısmı Rezîn’in naklettiği rivayette bulunmamaktadır.¹⁷⁴

- “Ubeydullah b. Abdullah’ın (ö. 98/716) İbn Abbâs’tan naklettiğine göre; Hurr b. Kays ile Mûsâ’nın arkadaşı hakkında tartışmıştı. İbn Abbâs; “O Hızır’dır” dedi. O sırada ikisinin yanına Ubeyy b. Ka’b uğradı. İbn Abbâs onu çağırdı ve ona sordu. O da şöyle dedi: “Resûlullah’ı (s.a.s.) ondan bahsederken işittim, o şöyle diyordu: “*Mûsâ, İsrâiloğullarından bir topluluk arasında bulunurken bir adam gelip “senden daha âlim birini biliyor musun?” diye sordu. Mûsâ da “hayır” dedi. Bunun üzerine Yüce Allah Mûsâ’ya “bilakis kulumuz Hızır vardır” diye vahyetti. Mûsâ onunla buluşabilecek yolu sordu. İşte bu Allah’ın Kitabı’nda anlattığı o ikisinin işlerindedir.*”¹⁷⁵

Rezîn’in kısaltarak naklettiği bu rivayet, Buhârî’nin 16. babı olan “Mûsâ’nın (a.s.) Denizde Hızır’a Gitmesinin Anlatıldığı Rivayet ve Yüce Allah’ın “*Senin öğrendiğin doğruya ulaştırın bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?*” (Kehf 18/66) Kavli Babı”nda nakledilmiştir. Buhârî’de yer alan rivayet şu şekildedir:

Ubeydullah b. Abdullah’ın İbn Abbâs’tan naklettiğine göre; Hür b. Kays ile Mûsâ’nın arkadaşı hakkında tartışmıştı. İbn Abbâs: “O Hızır’dır” dedi. O sırada ikisinin yanına Ubeyy b. Ka’b uğradı. İbn

¹⁶⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 21.

¹⁶⁹ Buhârî, “İlim”, 30.

¹⁷⁰ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 21.

¹⁷¹ Buhârî, “İlim”, 36 (h. no: 103).

¹⁷² İbnü’l-Esîr, *Câmi’u’l-usûl*, 8/17 (h. no: 5847).

¹⁷³ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 21.

¹⁷⁴ Buhârî, “İlim”, 6 (h. no: 63); Nesâî, “Sıyâm”, 1 (h. no: 2089, 2090).

¹⁷⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrîd li’s-sihâh*, vr. 21.

Abbâs onu çağırdı ve ona şöyle dedi: “Arkadaşım! Mûsâ'nın kendisine ulaşabilmek için yol aradığı arkadaşı hakkında tartıştık. Sen Hz. Peygamber'i (s.a.s.) ondan bahsederken işittin mi?” O da şöyle dedi: “Evet Resûlullah'ı (s.a.s.) şöyle derken işittim: “Mûsâ İsrailoğullarından bir topluluk arasında bulunurken bir adam gelip “senden daha âlim birini biliyor musun?” diye sordu. Mûsâ da “hayır” dedi. Bunun üzerine Yüce Allah Mûsâ'ya “bilakis kulumuz Hızır vardır” diye vahyetti. Mûsâ onunla buluşabilecek yolu sordu. Allah da ona balığı bir işaret kıldı ve ona şöyle denildi: “Balığı kaybettiğin zaman dön. Şüphesiz sen onunla buluşacaksın.” Mûsâ denizde balığın izini takip etti. Mûsâ'ya yanındaki genç adam şöyle dedi: Genç, “Gördün mü, dedi, o kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unuttum! Onu sana söylemeyi bana unutturan, şeytandan başkası değildir...” Mûsâ, “işte aradığımız bu idi” dedi. Hemen izleri üzerine geri döndüler.” (el-Kehf 22/63-64) Hızır'ı buldular. İşte bu Allah Azze ve Celle'nin Kitabı'nda anlattığı o ikisinin işlerindedir.”¹⁷⁶

• “Saîd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) nakledildiğine göre şöyle demiştir: “İbn Abbas'a “Nevf el-Bekâlî, (Hızır'ın arkadaşı) Mûsâ'nın İsrailoğulları'nın Mûsâ'sı olmadığını başka bir Mûsâ olduğunu iddia ediyor” dedim. İbn Abbâs da şöyle dedi: “Allah düşmanı yalan söylemiştir. Übeyy b. Ka'b'ın Hz. Peygamber'den naklettiğine göre o şöyle buyurmuştur: “Allah'ın Peygamberi Musa (a.s.) İsrailoğulları içinde hutbe vermek için kalktı. Ona “insanların en âlimi hangisidir? diye soruldu. O da “en âlim olan benim” cevabını verdi. Bunun üzerine Allah ilmi kendisine bırakmadığı için onu uyardı ve kulları arasında iki denizin birleştiği yerde kendisinden daha âlim bir kulu olduğunu ona vahyetti. Mûsâ şöyle dedi: “Ona nasıl ulaşabilirim?” Ona “büyük bir sepetin içinde bir balık taşı, onu kaybettiğin zaman, onu (kulumu) bulursun.” denildi. O ve yanında bulunan hizmetlisi genç Yûşa b. Nûn, bir sepet içinde balığı yüklenerek yola çıktılar. Bir kayanın yanına varınca kafalarını koyup uyudular. Bu sırada balık sepetten çıktı ve kendine bir boşluk bularak yol aldı. Bu Mûsâ ve hizmetlisi için şaşılacak bir durumdu. Gecenin kalan kısmı ve gündüz yol aldılar. Sabah olduğunda Mûsâ hizmetlisine “yemeğimizi getir. Bu yolculuğumuzda yorgun düştük” dedi. Fakat Mûsâ emrolunduğu yeri geçinceye kadar yorgunluk duymamıştı. Hizmetlisi ona “Gördün mü! o kayanın yanında konakladığımız zaman balığı unuttum” dedi. Mûsâ da ona şöyle dedi: “işte aradığımız bu idi.” Hemen izleri üzerine geri döndüler.¹⁷⁷ Kayaya ulaştıklarında elbisesine bürünmüş bir adam vardı. Mûsâ selam verdi. Hızır da şöyle dedi: “Senin bulunduğun yerde selâm nedir?” Mûsâ da “ben Mûsâ'yım” dedi. Hızır da “İsrailoğullarının Mûsâ'sı mı?” diye sordu. “Evet” cevabını verdi ve şöyle dedi: “Senin öğrendiğin doğruya ulaştıran bilgidir bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?” Hızır da ona “Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin Yâ Mûsâ. Bende Allah'ın bana öğrettiği bir ilim var ki sen onu bilmiyorsun. Sende de Allah'ın sana öğrettiği bir ilim var ki ben onu bilmiyorum.” dedi. Mûsâ “İnşallah beni sabreden bir halde bulacaksın. Sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim” dedi. Gemileri olmadığı için deniz sahilinde yürüyerek gittiler. İkisinin yanına bir gemi uğradı. Kendilerini gemiye almaları için onlarla konuştular. Onlar, Hızır'ı tanıdılar ve ikisini ücretsiz bir şekilde gemiye aldılar. O sırada bir serçe geldi, geminin kenarına konup, denizden bir veya iki yudum su içti. Hızır “Yâ Mûsâ, benim ve senin ilmin, Allah'ın ilminden şu güvercinin denizden aldığı su kadar bile eksiltmez.” Hızır, geminin tahtalarından birini söküp, çıkardı... İşte bu Allah'ın Kitabı'nda anlattığı o ikisinin işlerindedir. (Hızır şöyle dedi) “Bu benim ve senin aramızın ayrılmasıdır.” Hz. Peygamber de (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “Allah Mûsâ'ya rahmet eylesin! Çok isterdik ki Mûsâ sabretseydi de ikisi arasında geçenler bize anlatılsaydı.”¹⁷⁸

Rezîn'in kısaltarak naklettiği bu rivayet, Buhârî'nin 44. babı olan “İnsanların En Âlimi Hangisidir?” Diye Kendisine Sorulan Bir Âlim İçin Müstehap Olan Şey; İlmi Allah'a Bırakmasıdır Babı'nda nakledilmiştir. Buhârî'de yer alan rivayette Hızır'ın tahtayı söküp, çıkarmasına, oyun oynayan çocuğu öldürmesine ve yıkılmak üzere olan duvarı düzeltmesine Mûsâ'nın itirazları da yer almaktadır.¹⁷⁹

et-Tecrîd li's-sihâh'ın “İlim Bölümü”nün 5. babı, “Hızır Bulunan (Şâhid) Kimse, Bulunmayana (Ğâib) İlmi Tebliğ Etsin.” Bu Sözü İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Rivayet Etti Babı” şeklindedir.¹⁸⁰ Rezîn'in bu

¹⁷⁶ Buhârî, “İlim”, 16 (h. no: 74); 19 (h. no:78); Müslim, “Fedâil”, 174.

¹⁷⁷ el-Kehf 18/63-64.

¹⁷⁸ Rezîn b. Muâviye, et-Tecrîd li's-sihâh, vr. 21-22.

¹⁷⁹ Buhârî, “İlim”, 44 (h. no: 122).

¹⁸⁰ Rezîn b. Muâviye, et-Tecrîd li's-sihâh, vr. 22.

bab başlığı, Buhârî'nin 37. babı olan, "Hazır Bulunan (Şâhid) Kimse, Bulunmayana (Ğâib) İlmi Tebliğ Etsin." Bu Sözü İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Rivayet Etti Babı" dır.

- "Bu konuda Ebû Şüreyh el-Adevî'nin merfu bir rivayeti vardır."¹⁸¹

Rezîn rivayete atıfta bulunmuş fakat onu aktarmamıştır. Bahsettiği bu rivayet, Buhârî'nin 37. babında şu şekilde nakledilmiştir:

Ebû Şüreyh el-Adevî'den nakledildiğine göre o, Amr b. Saîd'e -Mekke'ye (Abdullah b. Zübeyr'e karşı) ordular¹⁸² gönderirken şöyle demiştir: "Ey Emîr! Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethinin ertesi günü ayağa kalkarak söylediği bir sözü (hutbeyi) sana nakletmem için bana izin ver. O konuşurken kulaklarım onu işitti, kalbim onu ezberledi ve gözlerim onu gördü. Allah'a hamdetti ve sonra şöyle buyurdu: "Şüphesiz Mekke'yi Allah haram kılmıştır. İnsanlar haram kılmamıştır. Allah'a ve ahiret gününe inanan bir mü'min için orada kan dökmesi ve baltayla ağaç kesmesi helal değildir. Şayet birisi çıkar da Resûlullah'a (s.a.s.) orada savaşmak için ruhsat verildiyse (demeye kalkarsa) şöyle deyiniz: "Şüphesiz Allah resûlüne izin verdi, size izin vermedi. Bana da orada bir günde sadece bir saat için izin verdi. Sonra da bugünkü haramlığı, dünkü haramlığıma döndü. Hazır bulunan (şâhid) kimse, bulunmayana (ğâib) tebliğ etsin." Ebû Şüreyh'e "Amr ne dedi?" diye soruldu. O da şöyle cevap verdi: "Ben senden daha iyi biliyorum Yâ Ebâ Şüreyh! Mekke, hiçbir âsiyi, idam kaçığını ve firar eden hırsız barındırmaz."¹⁸³

- "İlim nasıl yok olacak?"¹⁸⁴

Buhârî'nin 34. babı, "İlmin Nasıl Yok Olacağı Babı" şeklindedir.

• "Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), Ebû Bekir b. Hazm'a (ö. 120/738) şöyle bir yazı yazmıştır: "Bak! Resûlullah'ın (s.a.s.) hadislerinden bulduğunu yaz! Ben ilmin yok olmasından ve âlimlerin göçüp gitmesinden korkuyorum. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinden başkasını kabul etme! (Âlimlere söyle) İlmi yaysınlar. (İlim meclislerinde) Otursunlar ve ilmi bilmeyenlere öğretsinler. Şüphesiz ilim, gizli bir duruma düşmedikçe yok olup, gitmez."¹⁸⁵

Ömer b. Abdülazîz'in bu talimatı Buhârî'nin 34. bab başlığının girişinde de aynı şekilde nakledilmiştir.¹⁸⁶ Ayrıca rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 6. Faslı olan "İlmin Kaldırılması" kısmında nakledilmiştir.¹⁸⁷

• "Abdullah b. Amr'dan nakledildiğine göre o şöyle demiştir: "Resûlullah'ı (s.a.s.) şöyle buyururken işittim: "Şüphesiz Yüce Allah, ilmi insanlardan çekip çıkararak almaz. Fakat hiçbir âlim kalmayınca kadar âlimlerin ruhlarını kabzetmek suretiyle ilmi alır (ortadan kaldırır). Sonra insanlar cahil kimseleri kendilerine başkanlar edinirler. Onlara (meseleler hakkında fetva) sorulur. Onlar da bilgileri olmadığı halde fetva verirler. Böylece hem kendileri sapıtır ve hem de onları sapıtırlar."¹⁸⁸

Bu rivayet, Buhârî 34. babında nakledilmiştir.¹⁸⁹ Ayrıca rivayet, İbnü'l-Esîr tarafından *İlim* bölümünün 6. Faslı olan "İlmin Kaldırılması" kısmında nakledilmiştir.¹⁹⁰

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Hadis tarihinin tasnif döneminde *Kütüb-i Sitte* eserleri başta olmak üzere temel hadis kaynakları kaleme alınmıştır. İlerleyen süreçte de bu eserler üzerine birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan bir

¹⁸¹ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrid li's-sihâh*, vr. 22.

¹⁸² Amr b. Saîd, Yezîd'in Medine Valisi'dir. Yezîd ona, kendisine biat etmeyen Abdullah b. Zübeyr'e karşı ordu göndermesini emretmiştir. Hakkı Dursun Yıldız, "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/145.

¹⁸³ Buhârî, "İlim", 37 (h. no: 104); Müslim, "Hac", 446; Tirmizî, "Hac", 1 (h. no: 809); Nesâî, "Menâsikü'l-hac", 111 (h. no: 2873).

¹⁸⁴ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrid li's-sihâh*, vr. 22.

¹⁸⁵ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrid li's-sihâh*, vr. 22.

¹⁸⁶ Buhârî, "İlim", 34.

¹⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 8/37 (h. no: 5873).

¹⁸⁸ Rezîn b. Muâviye, *et-Tecrid li's-sihâh*, vr. 22.

¹⁸⁹ Buhârî, "İlim", 34 (h. no: 100).

¹⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl*, 8/33 (h. no: 5871).

tanesi de derleme (cem') faaliyetidir. Bu bağlamda *Kütüb-i Sitte* eserlerindeki rivayetleri ilk defa derleyerek bir araya getiren kişi, *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen* isimli kitabıyla Endülüslü âlim Rezîn b. Muâviye olmuştur. O, *Kütüb-i Sitte* eserleri içerisine İbn Mâce'nin *Sünen*'ini değil de Endülüslü âlimler tarafından en sahih hadis kitabı olarak kabul edilen Mâlik b. Enes'in *Muatta'*ını dahil etmiştir. Daha sonra Meccüddîn İbnü'l-Esîr, onun kitabını incelemiş ve hadislerin tertibi, bab başlıkları ile ilgili uyumsuzluklar, tekrarlar, ihtisâr, hazfetme ve bazı rivayetleri nakletmeme gibi tespit etmiş olduğu eksiklikleri gidermek için kendisi *Câmiu'l-usûl li-ehâdîsi'r-resûl* isimli bir çalışma kaleme almıştır. Çalışmada bu hususlar göz önünde bulundurulmuş ve İbnü'l-Esîr'in tespitleri örneklerle incelenerek, ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda tespit edilebildiği kadarıyla Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde 53 bab, 76 rivayet, Rezîn b. Muâviye'nin *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen*'inde 5 bab, 60 rivayet, İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl*'ünde ise 6 bab, 51 rivayetin bulunduğu görülmektedir. Rezîn b. Muâviye, bu rivayetlerin 13 tanesini kısaltarak aktarmıştır. 6 yerde de rivayetlere atıfta bulunmuş, birisini bölüm sonunda naklederken, diğerlerini nakletmemiştir. 15, 22, 25, 27, 29 ve 31. babların başlıklarına ve bu bablarda yer alan 6 rivayete kitabının *İlim* bölümünde yer vermemiştir. Rezîn b. Muâviye'nin eserinin bab başlıkları ile ilgili tespit edilen diğer hususlar ise şu şekildedir:

et-Tecrîd li's-sihâh'ın 1. babının (Küçük Bir Çocuğun Hadis İşitmesi Ne Zaman Sahih Olur?), *el-Câmiu's-sahîh*'in 18. babı ile *et-Tecrîd li's-sihâh*'ın 2. babının, (Yüce Allâh'ın "Allah'tan Başka İlah Olmadığını Bil. (Muhammed 47/19) Kavli Gereğince İlim, Söz ve Amelden Öncedir Babı), *el-Câmiu's-sahîh*'in 10. babı ile *et-Tecrîd li's-sihâh*'ın 5. babının ("Hazır Bulunan (Şâhid) Kimse, Bulunmayana (Ğâib) İlimi Tebliğ Etsin." Bu Sözü İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Rivayet Etti Babı), *el-Câmiu's-sahîh*'in 37. babı ile aynı olduğu tespit edilmiştir.

et-Tecrîd li's-sihâh'ın 4. babının ise (Hz. Peygamber (s.a.s.) Adına Yalan Söyleyen Kimsenin Günahı ve İlimin Yazılmasının Teşvik Edilmesi Babı), *el-Câmiu's-sahîh*'in 38. babı (Hz. Peygamber (s.a.s.) Adına Yalan Söyleyen Kimsenin Günahı Babı) ile 39. babının (İlimin Yazılması Babı) birleşiminden oluştuğu anlaşılmıştır.

et-Tecrîd li's-sihâh'ın 3. babı (İlimin Ezberlenmesinin Teşvik Edilmesi Babı) ile *el-Câmiu's-sahîh*'in 42. babı benzerlik arz etmektedir. Dolayısıyla Rezîn b. Muâviye bab başlığı olarak, Buhârî'nin bab başlıklarından aynı veya benzer şekilde müstakil veya birleştirilerek sadece 6 tanesine yer vermiştir. Bununla birlikte Buhârî'nin 15, 22, 25, 27, 29 ve 31. babları dışında kalan bab başlıklarına ve başlık altında nakledilen rivayetlere gerek söz olarak gerek rivayetleri nakletmeden kısaca atıfta bulunarak ve gerekse rivayetleri olduğu gibi veya kısaltarak aktararak bir şekilde değinmiştir. (Örneğin 4. bab başlığı altında Rezîn b. Muâviye "ilim öğrenme konusunda çok istekli olmak" şeklinde bir söz nakletmektedir. Bu söz ise Buhârî'de 33. bab başlığıdır.) Onun, Buhârî'nin yukarıda zikredilen 6 babı dışında kalan 47 babını ve rivayetlerini sadece 5 bab altında nakletmesi, çalışmada da görüldüğü gibi İbnü'l-Esîr'in tespit ettiği bab ve rivayet uyumsuzluğunu beraberinde getirmiştir. Ayrıca bunların yanında tekrarlar da dikkat çekmektedir. Örneğin 2. babda şu rivayeti nakletmiştir. "Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: "Hazır bulunan (şâhid) kimse, bulunmayana (ğâib) tebliğ etsin. Sözümlün kendisine ulaştığı kimse, işitenden daha iyi anlayabilir." Daha sonra bu rivayeti 5. bab başlığı olarak aktarmış ve bab başlığı altında da rivayete tekrar yer vermiştir.

Kitaptaki bir diğer husus yine İbnü'l-Esîr'in de tespiti olan kısaltmalardır. Örneğin Rezîn b. Muâviye'nin 1. babında kısaltarak naklettiği rivayet; (Ebû Mûsâ'dan nakledildiğine göre; bir adam Resûlullah'a (s.a.s.) geldi ve "Allah yolunda savaş (kıtâl) nedir? Birilerimiz milletini korumak, kimimiz de öfkesinden dolayı savaşmaktadır." (Hz. Peygamber) Başını ona doğru kaldırdı.) Buhârî'nin 45. babında tam bir şekilde rivayet edilmiştir.

İbnü'l-Esîr'in belirttiği gibi *Kütüb-i Sitte*'de yer almayan rivayetlere de yer verdiği görülmüştür. Örneğin, 3. bab başlığı altında Tâvûs'tan nakledilen, "İlim sahibi olmak için merhametli ve ağırbaşlı olmayı (hilm) öğreniniz" rivayeti, temel hadis kaynaklarından tespit edilememiştir.

Rezîn b. Muâviye'nin *İlim* bölümünde, Buhârî'nin *İlim* bölümü dışında *Cenâiz*, *Fedâilü'l-Kur'ân* ve *Fiten*, *Müslim'in Mukaddime* ve *Mesâcid* bölümlerinden rivayetlere de yer verdiği tespit edilmiştir.

Sonuç olarak Rezîn b. Muâviye'nin kitabının *İlim* bölümü özelinde incelenmesini amaçlayan bu çalışmada İbnü'l-Esîr'in kitabını yazma amacı olarak ifade ettiği bab başlıkları ve rivayetlerin uyumsuzluğu, tekrarlar, bazı rivayetlerin kısaltılarak aktarılması, bazılarının ise hiç yer verilmemesi ve *Kütüb-i Sitte*'de bulunmayan rivayetlerin nakledilmesi gibi hususlar tespit edilerek, mukayeseli bir şekilde ortaya konulmuştur. Sadece Rezîn b. Muâviye'nin kitabına bakarak *Kütüb-i Sitte*'de yer alan rivâyetleri okumak isteyen bir kişi için bu yeterli olmayacaktır. Çünkü çalışmada da görüldüğü gibi tespit edilebildiği kadarıyla Rezîn b. Muâviye'nin kitabının *İlim* bölümü ağırlıklı olarak Buhârî rivâyetlerini içermektedir. Diğer *Kütüb-i Sitte* eserlerinden Müslim'in *el-Câmiu's-sahîh*'inden 26 rivayet, Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inden 3, Tirmizî'nin *Sünen*'inden 8, Nesâî'nin *Sünen*'inden 6 rivayet ve İmâm Mâlik'in *el-Muvatta*'ından 2 rivâyet yer almaktadır. Rezîn'in kitabında *İlim* bölümündeki 5 bab başlığı altında yer verdiği Buhârî'nin eserindeki bab başlıkları ile rivâyetler, kısaltmadan ve sadece atıfta bulunmaktan da kaynaklı net bir şekilde farkedilemediği için hangisinin bab başlığı, hangisinin rivâyet olduğunun ayrımı noktasında sıkıntı oluşturmaktadır. Bu açıdan Rezîn'in kitabı okunurken veya tahkiki yapılmak istenildiği zaman, sağlıklı bir sonuca ulaşmak için mutlaka Buhârî'nin eserine de müracaat edilmesi gerekmektedir. Bunlarla birlikte Rezîn b. Muâviye'nin kitabı, kendinden sonraki yapılan çalışmalara kaynaklık teşkil etmesi açısından oldukça önemli bir yere sahiptir ve olmaya da devam edecektir. Bu noktada en temel hadis kaynakları niteliğindeki *Kütüb-i Sitte* üzerine yapılan ilk cem türü çalışmayı bir bütün olarak görüp, değerlendirebilmek adına, eserin tahkikinin yapılması ve hadis literatürüne kazandırılması da değerli bir faaliyet olacaktır.

KAYNAKÇA

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1416/1995.
- Ceylan, Hanifi. *Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (v. 606/1210) ve Hadisçiliği*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2020.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Câmiu'l-Usûl li-Ehâdisi'r-Resûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/136. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Güner, Osman. "İbn Mace'nin Süneni ve Kütüb-i Sitte'deki Yeri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1996), 191-209.
- Hâzîmî, Ebûbekir Muhammed b. Mûsâ b. Osmân el-Hemedânî Zeynuddîn. *Ucâletu'l-mubtedî ve fuğâletu'l-müntehâ fi'n-neseb*. thk. 'Abdullâh Kennûn. Kahire: y.y., 1393/1973.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. 'Alî b. Muhammed b. Ferhûn el-Ya'merî. *ed-Dîbâcu'l-muzheb fi marifeti ayâni'l-ulemâ'i'l-mezheb*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs., ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *Câmiu'l-Usûl Tecüme ve Şerh*. çev. Kemal Sandıkçı - Muhsin Koçak. 19 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2008.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. *Câmi'u'l-usûl li-ehâdisi'r-Rasûl*. thk. Abdülkadir el-Arnaût. 17 Cilt. Dîmeşk: Mektebetü Dârü'l-Beyân, 1392/1972.
- Kandemir, M. Yaşar. "Kütüb-i Sitte". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/6-8. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. thk. Halîl b. Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1429/2008.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dârü'l-Erkâm, 1419/1999.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430/2009.
- Özpinar, Recep. *İbnü'l-Esîr'in Hadis Usulcülüğü (Câmiu'l-Usûl Mukaddimesi Özeline)*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sarakustî, Rezîn b. Muâviye. *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen* (Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, 8/8978, 729/1329) vr. 18. (<https://www.alukah.net/library/0/121446> – son erişim tarihi: 20/10/2022)
- Sem'ânî, Ebû Sa'd 'Abdulkerîm b. Muhammed b. Manşûr el-Mervezî. *et-Tahbîr fi'l-Mu'cemi'l-kebîr*. thk. Munîre Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: Rîâsetu Dîvânî'l-Evķâf, 1395/1975.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Ubûdî, Câsim. "Sarakusta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/113-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/145-146. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yılmaz, Muhammed. "Sadreddin Konevî'nin Huzurunda Okunan İbnü'l-Esîr'in Câmi'u'l-Usûl Adlı Eserinin Semâ Kayıtları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2013), 1-19.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâut ve heyeti. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.

Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*, Rezîn b. Muâviye'nin *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen* ile İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-usûl* İsimli Eserlerinin *Kitâbü'l-İlim*'deki Bab Başlıkları

Buhârî'nin *el-Câmiu's-sahîh*'inde 53 bab, Rezîn b. Muâviye'nin *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen*'inde 5 bab, İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-usûl*'ünde ise 6 bab bulunmaktadır.¹⁹¹

	<i>el-Câmiu's-sahîh</i>	<i>et-Tecrîd li's-sihâh</i>	<i>Câmi'u'l-usûl</i>
1	İlmin Fazileti ve Yüce Allah'ın "Allah içinizden iman edenleri ve ilim sahibi olanları yüksek derecelere çıkarırım. Yapıp ettiklerinizden Allah tamamen haberdardır."(Mücâdele 58/11). "Rabbim! İlmimi arttır" de. (Tâhâ 20/114) Kavilleri Babı	Küçük Bir Çocuğun Hadis İşitmesi Ne Zaman Sahih Olur?	İlme Teşvik
2	Konuşmasıyla Meşgulken Kendisine İlmî Bir Konu Sorulan Kimsenin Konuşmasını Tamam-ladıktan Sonra Soru Sorana Cevap Vermesi Babı	Yüce Allâh'ın "Allah'tan Başka İlah Olmadığımı Bil." (Muhammed 47/19) Kavli Gereğince İlim Söz ve Amelden Öncedir Babı	Âlimin Âdâbı
3	İlmî Bir Konuda Konuşurken Sesini Yükselten Kimse Babı	İlmin Ezberlenmesinin Teşvik Edilmesi Babı	Eğitim ve Öğretim Âdâbı
4	Muhaddisin <i>Haddesenâ</i> veya <i>Ahberanâ</i> ve <i>Enbeenâ</i> Sözleri Babı	Hz. Peygamber (s.a.s.) Adına Yalan Söyleyen Kimsenin Günahı ve İlmin Yazılmasının Teşvik Edilmesi Babı	Hadis Rivayet Etmek
5	İmâmın Yanındakilere, Onlarda Bulunan İlmî Bilgiyi İmtihan Etmek İçin Soru Sorması Babı	"Hızır Bulunan (Şâhid) Kimse, Bulunmayana (Ğâib) İlmî Tebliğ Etsin." Bu Sözü İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Rivayet Etti Babı	Hadis Yazmak a) Hadis Yazmanın Câiz Olduğu b) Hadis Yazmanın Yasaklanması
6	İlim Hakkında Gelen Rivayetler ve Yüce Allah'ın "Rabbim! İlmimi arttır" de. (Tâhâ 20/114) Kavli Babı		İlmin Kaldırılması
7	Münâvele Hakkında Zikrolunan Rivayetler ve İlim Ehlinin Beldelere İlmî Yazması Babı		
8	İlim Meclisinin Sonuna Doğru Bir Yere Oturan Kimse ve Bir Boşluk Görüp de Oraya Oturan Kimse Babı		<i>el-Câmiu's-sahîh</i>

¹⁹¹ Eserlerle ilgili genel bir tablo için bkz. Ceylan, *Mecdüddîn İbnü'l-Esîr (v. 606/1210) ve Hadisçiliği* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri, Doktora Tezi, 2020), 76-80.

9	Hz. Peygamber'in (s.a.s.) <i>"Sözümün Kendisine Ulaştığı Kimse, İşitenden Daha İyi Anlayabilir"</i> Kavli Babı	24	Eliyle ve Başıyla İşaret Ederek Fetva Talebine Cevap Veren Kimse Babı	39	İlmin Yazılması Babı
10	Yüce Allah'ın <i>"Allah'tan başka ilah olmadığını bil."</i> (Muhammed 47/19) Kavli Gereğince İlim Söz ve Amelden Öncedir Babı	25	Hz. Peygamber'in (s.a.s) Abdü'l-Kays Heyetine İmanı ve İlmi İyi Bir Şekilde Öğrenip, Geride Bıraktıkları Kimselere de Haber Vermelerini Teşvik Etmesi Babı	40	Geceleyin İlim Öğretmek ve Va'zetmek Babı
11	Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Nasihat Ederken ve İlim Öğretirken Bıkmamaları İçin Onların (Sahâbenin) Hallerini Gözetmesi Babı	26	Başına Gelen Bir Konu Hakkında Sormak ve Ehline de Öğretmek İçin Yolculuğa Çıkmak Babı	41	İlim Öğrenmek İçin Gece Sohbet Etmek Babı
12	İlim Ehli İçin Belirli Günler Ayıran Kimse Babı	27	İlim Elde Etmek İçin Nöbetleşme Babı	42	İlmi Ezberlemek Babı
13	Bab: <i>"Allah Kimin Hayrını Dilerse Onu Din Konusunda Anlayışı Kılar."</i>	28	Nasihat Ederken ve İlim Öğretirken Hoş Olmayan Bir Şey Gördüğü Zaman Öfkelenmek Babı	43	Âlimleri Susup, Dinlemek Babı
14	İlimde Anlayışlı Olmak Babı	29	İmamın veya Muhaddisin Yanında İki Dizi Üzerine Çöken Kimse Babı	44	"İnsanların En Âlimi Hangisidir?" Diye Kendisine Sorulan Bir Âlim İçin Müstehap Olan Şey; İlmi Allah'a Bırakmasıdır Babı
15	İlim ve Hikmette Gıpta Etmek Babı	30	Anlaşılması İçin Sözü Üç Defa Tekrar Eden Kimse Babı	45	Kendisi Ayakta İken Oturan Bir Âlime Soru Soran Kimse Babı
16	Mûsâ'nın (A.S.) Denizde Hızır'a Gitmesinin Anlatıldığı Rivayet ve Yüce Allah'ın <i>"Senin öğrendiğin doğruya ulaştıran bilgiden bana da öğretmen için sana tâbi olayım mı?"</i> (Kehf 18/66) Kavli Babı	31	Kişinin Hizmetçisine ve Ailesine İlim Öğretmesi Babı	46	Hacda Cemreler Taşlanırken Soru Sorma ve Fetva Babı
17	Hz. Peygamber'in (s.a.s.); <i>"Allah'ım ona Kitap'ı öğret."</i> Kavli Babı	32	İmamın Kadınlara Vazedip, İlim Öğretmesi Babı	47	Yüce Allah'ın <i>"Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruh rabbimin emrindedir ve size pek az bilgi verilmiştir."</i> (İsrâ 17/85) Kavli Babı
18	Küçük Bir Çocuğun Hadisi İşitmesinin Ne Zaman Sahih Olacağı Babı	33	Hadisleri Öğrenme Konusunda Çok İstekli Olmak Babı	48	Bazı İnsanların Anlayışlarının Kısa Olması ve Terkten Daha Şiddetli Bir Duruma Düşmeleri Endişesinden Dolayı, Üstün Kılınmış Bazı Şeyleri Yapmayı veya İlan Etmeyi Terk eden Kimse Babı
19	İlim Öğrenmek İçin Yolculuğa Çıkma Babı	34	İlmin Nasıl Yok Olacağı Babı	49	Anlayamamalarından Hoşlanmayarak İlmi, Bir

					Topluluktan Başka Bir Topluluğa Tahsis Etme Babı
20	İlim Öğrenen ve Öğreten Kimsenin Fazileti Babı	35	İlim Öğretme Konusunda Sadece Kadınlar İçin Gün Belirlenir mi? Babı	50	İlim Öğrenme Konusunda Hayâ Etmek Babı
21	İlmin Kaldırılması ve Cehaletin Ortaya Çıkması Babı	36	Bir Şey İşiten ve İşittiği Şeyi Öğrenmek İçin, Duyduğu Kimseye Tekrar Müracaat Eden Kimse Babı	51	Kendisi Utandığı İçin Soru Sormayı Başkasına Emreden Kimse Babı
22	İlmin Fazileti Babı	37	Bab: "Hazır Bulunan (Şâhid) Kimse, Bulunmayana (Ġâib) İlmi Tebliğ Etsin." Bu Sözü İbn Abbâs, Hz. Peygamber'den (s.a.s.) Rivayet Etti.	52	Mescidde İlmi Zikretmek ve Fetva Vermek Babı
23	Binek veya Başka Bir Hayvan Üzerinde Dururken (Sorulan Bir Soruya) Fetva Vermek Babı	38	Hz. Peygamber (s.a.s.) Adına Yalan Söyleyen Kimsenin Günahı Babı	53	Soru Sorana Sorduğundan Fazlasıyla Cevap Veren Kimse Babı





Rezîn b. Muâviye es-Sarakustî, *et-Tecrîd li's-sihâh ve's-sünen* (Riyad: İmam Muhammed b. Suud İslâm Üniversitesi, 8/8978, 729/1329) vr. 18-22. (<https://www.alukah.net/library/0/121446> – son erişim tarihi: 20/10/2022)

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2022, 6/2, 31-43.

Geliş Tarihi: 28.09.2022

Kabul Tarihi: 02.11.2022

"حديقة الحقيقة وشریعة الطريقة" للسنائي الغزنوي؛ راند الشعر الصوفي الفارسي

Moustafa ALBAKOUR

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Assist. Assoc. Dr., Artvin Coruh University, Faculty of Theology, Islamic Studies of Basic Islamic Sciences

Artvin, Türkiye

m.albakour1977@artvin.edu.tr, 0000-0001-9135-3511

المُلخَص:

يتضمن التراث الصوفي الفارسي مؤلفات مهمة في ذكر مقامات التصوف وشرح مبانيها منذ القرن الرابع الهجري، لكن القرنين الخامس والسادس من أهم مراحل التصوف في إيران، إذ سادت فيهما النزعة الصوفية بين الناس نتيجة فتور النزعة القومية والحماسية وشيوع النزعة الدينية، ولعل مطالعة أحوال شيوخ التصوف ومدارسه في هذين القرنين حتى أوائل القرن السابع تبدو أكبر من أن تحصر في كتاب، فقد تأسست الفرق الصوفية الكبرى، وكثر المشايخ أصحاب التأليف، وتوزعت آثارهم، وتجاوزت دائرة الزهد والتعبد، وتحولت إلى دائرة الفلسفة والفكر. إن أول شاعر صوفي في الأدب الفارسي هو السنائي الغزنوي، وقد تجلّى إبداعه في منظومته حديقة الحقيقة أو (الهي نامه)، وقد تركت مضامينها وأساليبها تأثيراً في عدد كبير من المؤرخين والمفسرين وشعراء الصوفية، ومن أشهر هؤلاء الشعراء النظامي الكنجوي في (مخزن الأسرار)، وفريد الدين العطار في (منطق الطير)، ومولانا جلال الدين الرومي في (مثنوي معنوي). وتسعى هذه المقالة إلى التعريف بأهم محطات حياة السنائي وعصره، ومؤلفاته، وتفصيل في الحديقة وتأثيرها بشكل خاص في أهم المؤلفات الأدبية.

الكلمات المفتاحية: التصوف الإسلامي، الشعر الصوفي الفارسي، السنائي الغزنوي، حديقة الحقيقة، الهي نامه.

İranlı Sufî Öncü Şâir es-Senâi el-Ğaznevî'nin Hadîkatu'l-hakîka ve şer'atü't-tarîka İsimli Eseri

Öz

İran sûfî geleneği hicrî dördüncü asırdan başlamak üzere tasavvufun temel meseleleri ve onun yapı taşlarına dair önemli şerhler barındırmaktadır. Hicrî beşinci ve altıncı asır İran tasavvufunun en önemli dönemleri olarak kabul edilmektedir. Zira bu dönemde ırkçılık ve hamasetin yerini dini tavır almıştır. Yedinci asrın başlarına kadar olan bu dönemdeki şeyhlerin ve tasavvuf ekollerinin durumlarının incelenmesi tek bir esere hasredilemeyecek kadar geniştir. Zira büyük tasavvufî ekolleşmeler bu dönemde meydana gelmiş, eser veren meşâyihin sayısı artmış ve bu eserlerin içeriği farklılaşmıştır. Neticede bu dönemde tasavvuf sırf bir zühd ve ibadet hareketi olmanın çok ötesine geçmiş ve bir düşünce ve felsefe hüviyeti kazanmıştır. İran edebiyatında ilk sûfî şâir Senâi el-Ğaznevî'dir. Onun nazım konusundaki başarısı *Hadîkatu'l-hakîka* (İlâhînâme)'da kendisini göstermektedir. Onun eserinin içerik ve üslûb özelliklerini kendisinden sonra gelen birçok tarihçi, müfessir ve sûfî şâirin eserlerinde görmek mümkündür. Önemli şairler ve eserleri şöyledir: en-Nizâmî el-Kuncevî *Mahzenu'l-Esrâr*, Ferîduddîn el-'Attâr en-Nîşâbûrî ve mesnevî eseri *Mantuku't-Tayr*; Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî ve meşhûr eseri *Mesnevî-i Ma'nevî*. Bu makale es-Senâi'nin hayatının merhaleleri ile yaşadığı dönemi ve onun eserlerini özellikle *de-el-Hadîkâ* adlı eserinin sonraki dönemlere etkisini tespit etmeye çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tasavvuf, İran Sûfî Şiiri, Senâi el-Ğaznevî, Hadîkatu'l-hakîka, İlâhînâme

Pioneer of Persian Sufi Poetry and Hadiqat-ul Hakika: Sanai Ghaznavi

Abstract

The Persian Sufi heritage includes important works about the degrees of Sufism and explaining its principles since the 4th century AH, yet the 5th & 6th centuries considered the most important eras of Sufism in Iran. In these 2 centuries, Sufi tendency extended among people as a result of debility the nationalist and enthusiasm feelings and the spread of religious tendency. The study of the conditions of the Sufism sheikhs and its schools in these two centuries up to the beginning of the 7th century can't be included in one book. In this era, we can see big Sufi sects and a lot of sheikhs who have distinguished works. So, Sufism moved from asceticism and devotion to philosophy and thought. The first Sufi poet in Persian literature is Sanai Ghaznavi. His book *Hadiqat- ul Hakika ve Shari'at- ul Tariqa* or *Elahi Nameh* shows his creativity. Nizami Ganjavi in (*Makhzan ul-Asrar*), Farid al-Din Attar in (*Mantiq ul-Tayr*), and Mavlana Jalal al-Din Rumi in *Masnavi* are the most famous Sufi poets who were influenced by Hadiqat- ul Hakika's contents and style. This article attempts to introduce the most important stations of Sanai's life, era, writings, and discuss Hadiqat- ul Hakika and its impact.

Keywords: Islamic Sufism, Persian Sufi Poetry, Sanai Ghaznavi, Hadiqat- ul Hakika, Elahi Nameh.

تمهيد

بدأ التصوّف الإسلامي بحال من الزهد الذي تبدو مصاديقه في حياة الصحابة والتابعين الأوائل¹، لكن اتساع رقعة الفتوحات واختلاط المسلمين بأقوام وشعوب جديدة، وإطلاعهم على ثقافات تلك الشعوب وأفكارهم وأديانهم التي كانت سائدة قبل الإسلام، ولا سيّما في بلاد فارس²، حول هذه النزعة من الزهد والسلوك الصوفي البسيط إلى تيار فكري وفلسفي عميق، ونوع جديد من المعرفة التي صُنِغت باللون الإسلامي³. ونتيجة لذلك خيم على المجتمع الإسلامي جرّ من الانقسام في الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات، وشبّ تنافس كبير وصراع عميق بين الفقهاء والمتصوّفة والفلاسفة وعلماء الكلام، إذ كان يسعى كل طرف منها إلى إثبات أحقيّته وعلوّ شأنه وصواب وجهة نظره وأسلوبه، وإلغاء آراء الفرق الأخرى المنازعة أو المناقضة وإبطال حقوقها⁴، بل الرغبة في سحقها⁵. وقد بلغ ذلك الصراع والتنافس ذروته في العصر العباسي الذي امتاز بالانفتاح على الأمم والحضارات الكبرى، وترجمة علومها وآدابها، وإفساح المجال واسعاً أمام الرؤى والتيارات الفكرية المُوافقة والمُخالفة كافة، وازدهار مجالس المناظرات والمناقشات دون أدنى حدّ أو قيد⁶. والتصوّف الإسلامي في إيران ليس أمراً جديداً ولا بدعة مُختلفة، فقد استطاع الإفادة من باقي التيارات الفكرية والدينية قبل الإسلام⁷ وبعده⁸ للارتقاء إلى مراحل عليا من التكامل، ممّا يستلزم ثقافة شموليّة لمن يودّ الخوض في غمار هذا البحر الموّج بالفلسفات، والأديان والآداب والقيم الحضارية القديمة والجديدة.

وهذا التصوّف الإيراني على الرغم من تعدد مشارب التصوّف وكثرة نظرياته⁹ كان أقرب التيارات والفِرَق إلى سياسة التصالح والتألف الاجتماعي والمذهبي، ونبذ التعصّبات المذهبية والتصادمات السياسية، وذلك بسبب طبيعته القائمة على الزهد والتقوى والتواضع والتسامح، ولعلّ هذا المنهج الذي اعتمده الصوفية جعله يسكن في قلوب عامة الناس وضمائر أغلب طبقات المجتمع، فأسلم كثير بسببه، وانجذبوا نحو أسلوب المتصوّفة العاطفي وسلوكهم الاجتماعي المقبول ومعايشتهم للطبقات الفقيرة، وإفساح المجال لعامة الناس في مجالسهم وأدبهم ومشاعرهم. فبنتنا نشهد حكايات عن تلك الطبقات البسيطة، وتحولت شخصيات مسكينة كانت محظورة وممنوعة سابقاً من دخول دائرة الأدب الرسمي، كالزراعي والنجار والمجنون والصيّاد وعامل النظافة والعطّار، تحولت إلى أبطال أساسيين في كثير من حكايات المنظومات الصوفية الكبرى، وحملت تلك الشخصية البسيطة كثيراً من المفاهيم والرموز الصوفية العميقة، لكن بأسلوب تعليمي وتربوي قريب من أذهان عموم الناس وضعيفي الثقافة¹⁰.

السنائي الغزنوي رائد الشعر العرفاني الفارسي:

إن مطالعة قضايا التصوّف وقراءة آثاره ورجاله في إيران أمر شاق ومنشعب جداً، تبعاً للإبهام الذي أحاط بها، ورمزيّتها وعمقها، علاوة على وفرتها وتنوّعها وتعدّد مشاربها ومؤثراتها. والحق أنّ لدينا كتباً مهمّة في ذكر مقامات التصوّف وشرح أسسه منذ القرن الرابع الهجري، لكن يظلّ القرن الخامس والسادس من أهم مراحل التصوّف في إيران، ففيهما سادت النزعة الصوفية بين الناس نتيجة فتور النزعة القومية والحماسية وشيوع النزعة الدينية؛ فمع تعمق نفوذ عناصر الحضارة العربية الإسلامية والسيطرة السياسية للأتراك والاختلاط العجيب بين أعراق الترك والعرب والإيرانيين، تلاشت فكرة التعصّب العرقي والتفاخر بالأجداد في إيران، لأنّ تعاليم الإسلام تتنافى وهذه القيم، كما أنّ سياسة الأتراك كانت تركّز على الجانب المذهبي والتعصّب

¹ أبو الوفا الغنيمي، مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص 43-50.

² عبدالرحمن الجامي، نفحات الأُس من حضرات القدس، تصحيح مهدي توحيدى پور (تهران، كتابفروشي محمودى، 1337ش)، المقدمة، ص 21.

³ المرجع السابق، ص 11 فما بعد، وأيضاً: مقدمة ابن خلدون (جزءان)، عبد الرحمن بن خلدون، ج 2، تح: عبدالله محمد الدرويش (دمشق، دار البلخي، ط1، 2004م)، ص 225-247.

⁴ أبو حامد الغزالي، المُتقدّم من الضلال، (جدة، دار المنهاج، ط1، 1434هـ)، ص 44 فما يليها.

⁵ ذبيح الله صفاء، تاريخ ادبيات در ايران، ج 2، (تهران، انتشارات فردوسي، 1369ش)، ص 136-230.

⁶ لمعرفة المزيد في هذا الموضوع راجع: آدم ميتر، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده (بيروت، دار الكتاب العربي، بلا تاريخ).

⁷ سعيد نفيسي، سرچشمه تصوف در ايران، (تهران، كتاب فروشي فروغي، 1345ش)، ص 23.

⁸ عبد الحسين زرّين كوب، ارزش ميراث صوفيه، (تهران، انتشارات آريا، چاپ دوازدهم، 1385ش)، ص 12 فما يليها.

⁹ نفحات الأُس، جامي، ص 9 فما بعد.

¹⁰ في الآونة الأخيرة بدأ بعض المؤلفين بتصنيف قصص المنظومات الحماسية والصوفية الإيرانية في كتب خاصة، ولعلّ أهمها في هذا الباب كتاب بديع الزمان فروزانفر، أحاديث وقصص

مثنوي، (تهران، انتشارات امير كبير، 1381 ش).

للدين بدلاً من الالتفات إلى أمور النسب والقومية، وكان من نتائج اللامبالاة بالقومية غياب أدنى أثر أو عمل حول تلك المسألة. ففقاطر الناس أفواجا على الخانقاهات أو المجالس الصوفية والعرفانية، يستقون من معارفها، ويستفيضون من علوم مشايخها، وتأسست الفرق الصوفية الكبرى، وكثر المشايخ أصحاب التأليف والتصنيف في هذا العهد، وتوّعت آثارهم. وقد كان الأمر في البداية مقتصرًا على تأليف الكتب الصوفية النظرية حتى جاء السنائي الغزنوي ليرسم خطأ جديداً في مسار الأدب الصوفي الفارسي، وتمكن من تسخير مقدرته الشعرية لعرض التجارب الروحية للمتصوفة والعارفين والزهاد من القرن الثاني إلى الخامس الهجريين التي كانت معروضة نثرًا في كتب من قبيل كشف المحجوب للهجويري (400-465هـ)، والرسالة القشيرية للقشيري (376-465هـ)، واللمع للسراج (ت. 378هـ)، وفوت القلوب لأبي طالب المكي (ت. 386هـ)، وكذلك إحياء علوم الدين للغزالي (450هـ - 505هـ).

إن السنائي أول شاعر مزج الأفكار الصوفية والاصطلاحات العرفانية وكلام المشايخ بالذوق الشعري وصيها في القوالب التقليدية والمتداولة للشعر الفارسي، وأبدع منظومات صوفية رائدة ولا سيما حديقة الحقيقة. وعلى الرغم من أن أبا سعيد أبو الخير (357-440هـ) نظم الأشعار العرفانية قبل الحكيم السنائي، وأشد بعض الرباعيات الصوفية، فإنه لم يُرَوَّ عنه كثير من ذلك الشعر، ولم يصل إلينا إلا القليل، ولهذا فإنه لا يصنّف في عداد الشعراء الصوفيين، ومن ثمّ فإنهم يعدّون السنائي أول شاعر صوفي في الأدب الفارسي¹¹.

ولعله في القرن السادس الهجري حصل تغيير عظيم في أسلوب الأدب الصوفي، ورويدا رويدا أصبح الشعر بديلاً للنثر، وذلك لأن النثر لم يعد قادراً على بيان المعاني العرفانية الدقيقة التي اتسعت وتكاملت في ذلك العصر، ولهذا فمنذ القرن السادس فما بعد اتخذت كتب الصوفية وكلماتهم مسار النظم، وأما الكتب النظرية فاقصر دورها على أداء المعاني العلمية الخاصة.

حياته¹²:

السنائي هو أبو المجد مجنود بن آدم السنائي الغزنوي، شاعر كبير وحكيم عالم. ثمة إبهام حول تاريخ ولادته ووفاته وكثير من محطات حياته المهمة، ولكن القرائن تشير إلى أنه ولد في غزنة نحو عام 467هـ، وتوفي في هذه المدينة عام 529هـ¹³، ودفن فيها، وقبره في غزنة ما يزال إلى الآن مقصداً لزيارة عامة الناس.

قضى السنائي طفولته وشبابه في غزنة، حيث درس علوم عصره ومعارفه، ووصل إلى مستوى عالٍ في تلك المعارف والعلوم؛ من قبيل الأدب العربي والفقه والحديث والتفسير والطب والتنجيم والحكمة والكلام، وهذه المكانة العلمية الرفيعة يمكن تقصّيها بوضوح في جميع مؤلفاته التي تركها.

كانت عائلة السنائي من العائلات الأصلية الرفيعة في غزنة¹⁴، وكان والده آدم رجل علم ومعرفة، ويُرجّح كثيراً أنه كان يعيش في دائرة رجال الحكم في عصره، وربما كان على ارتباط ببلاط غزنة، وكان يعلم أبناء رجال زمانه وبربيهم.

في بداية شباب السنائي غادر غزنة ومضى نحو بلخ، وهناك أمضى مدة ألف فيها كتابه "كارنامه بلخ"، ومن هناك حجّ إلى بيت الله الحرام، وبيدو بعد هذه الرحلة أن تغييراً ما قد حدث في حاله، وبدأت حياته تتبدل في مسار مختلف تماماً عما كانت عليه من قبل، فراح يلتقي بشيوخ الصوفية ويجالسهم، ثم ذهب إلى سرخس ومرو وهرات ونيسابور، وكان يقضي بعض الوقت في ظلال شيوخ تلك البلاد وعلمائها وشيوخها. ويُقال إن السنائي بعد عودته من الحج إلى خراسان انضوى تحت رعاية الشيخ الصوفي الكبير أبي يعقوب يوسف بن أيوب الهمداني؛ الذي كان من كبار مشايخ خراسان في النصف الثاني من القرن الخامس والنصف الأول من القرن السادس الهجري (توفي سنة 535هـ)، ووفقاً لدولتاشاه السمرقندي فإن خانقاه الشيخ الهمداني كانت تعدّ قبلة خراسان، وقد اختارها السنائي الغزنوي مكاناً لخلوته وعزلته¹⁵.

بعد مكوث سنائي مدة في سرخس والطواف في هراة ونيسابور عاد ثانية إلى غزنة في أواخر سنوات عمره، وبدأ بجمع قصائده الصوفية والأخلاقية التي نظمها في قالب المتنوي على البحر الخفيف، وكان عازماً على إعداد منظومة مركبة من فصول مختلفة في باب الأخلاق والتصوف باسم "فخري نامه" أو "إلهي نامه" أو "حقيقة الحقيقة"، وتقديمها إلى ملك عصره فخر الدولة بهرام شاه الغزنوي (511-548هـ) الذي كان من محبّي الثقافة والأدب، وكان يثق كثيراً بالسنائي، وسعى مراراً وتكراراً إلى جذبته إلى بلاطه، وبيدو أن السنائي عند عودته من أسفاره رفض قبول طلبات الملك. والحق أنه، وقيل أن يكمل السنائي جمع أبواب الحقيقة وفصولها وتنظيمها، توفي في غزنة في ليلة الأحد من يوم الحادي عشر من شعبان من سنة 529هـ. ودفن فيها، ومنذ ذلك الحين حتى يومنا هذا بات قبره مزاراً ومقصداً للناس وأهل التصوف والعرفان.

لعلّ خلاصة حياة السنائي تلتخصّ في أنه كان في شبابه شاعر بلاط وتكسّب وطرب¹⁶، وكان أقدم ممدوحه كما يبدو من ديوانه هو مسعود بن إبراهيم الغزنوي (492-508هـ)، ومن بعده يمين الدولة بهرامشاه بن مسعود (511-552هـ)¹⁷. وكان في مدائحه يقلد أسلوب الشعراء الغزنويين، وبخاصة العنصرى (350=431هـ) والفرخي (ت. 429هـ)، لكن بعد سفره إلى خراسان ومكوثه هناك سنوات عدّة، ومجالسته شيوخ الصوفية، حدث تحول عميق في شخصيته ونظرته ورويته الاجتماعية، فانقطع عن البلاط ومضى إلى مساعدة الناس وإنصافهم، وثار على أهل الشريعة والزهاد المناقذين، وتحول نحو النقد الاجتماعي وإثارة أفكار التصوف والعرفان. وحول تحوّل الداخلي وإقباله على عالم التصوف، ابتكر أهل الخانقاه أساطير مختلفة ورووا عنه حكايات كثيرة، ولعلّ من أطرها تلك التي أوردها الجامي في كتابه "نفحات الأنس" على النحو التالي:

"في يوم من الأيام خرج السلطان محمود سيكتكين من غزنة غازياً إلى بعض ديار الكفار، وكان السنائي قد كتب قصيدة في منحه، ومضى نحوه لينشده إياها، وعندما وصل إلى باب الحماة سمع صوت أحد المتصوّفة المجاذيب ينادي الساقى: "املا القدر لأشرب نكاية بمحمود سيكتكين الحقيّر!"، فقال الساقى: "إن محموداً رجلٌ غازٍ وسلطان الإسلام!" فقال الساقى: "لكنه رجل بانس، فلا يكاد يضبط ما تحت سلطته حتى يمضي للاستيلاء على مملكة أخرى". فتناول قديحاً وشربه. ثم قال المجذوب ثانية: "هلا ملأت قديحاً آخر نكاية بالشاعر الحقيّر السنائي!"، فقال الساقى "إن السنائي رجل فاضل ولطيف"، فقال المجذوب: "لو كان حقاً لطيف الطبع لانشغل بعمل مفيد، فقد دَوّن على ورقة بعض لهو الحديث العبثي، وهو لا يدري لماذا خلُق". وعندما سمع السنائي

¹¹ أبو المجد مجنود بن آدم السنائي غزنوي، حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، جمع وتصحيح مدرس رضوى، (تهران، چاپخانه سپهر، 1382ش)، ص 2ج.

¹² نفحات الأنس، 595، صفا، ج2، ص552 فما بعد، محمد رضا شفيعى ككنكى، تازيانه هاى سلوك (تهران، نشر آگاه، چاپ يازدهم، 1390ش)، ص14-17، وأبو المجد مجنود بن آدم سنائي غزنوي، ديوان حكيم سنائي غزنوي، تحقيق مدرس رضوي، (تهران، چاپ اتحاد، 1341ش)، المقدمة، وبيدع الزمان فروزغفر، سخن وسخنوران، (تهران، زوار، چاپ اول، 1387ش) ص265 فما بعد.

¹³ ثمة آراء أخرى تذهب إلى أن وفاته كانت في 525هـ، أو 545، أو 535، أو 590: صفا، تاريخ ادبيات در ايران، ج2، ص559.

¹⁴ ديوان حكيم سنائي غزنوي، ص لـج.

¹⁵ مهدي دهياشي وعلي اصغر ميرباقرى فرد، تاريخ تصوف (جلد اول)؛ سير تطور عرفان اسلامي از آغاز تا قرن ششم هجرى (تهران، انتشارات سمت، 1394ش)، ص156.

¹⁶ ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در ايران، ج2، ص553.

¹⁷ السابق، نفسه، ص553.

ذلك، تغيرت حاله، وصحا من خمرة الغفلة بعد تنبيهه ذلك المجذوب، ووضع قدمه في طريق التصوف، وانشغل بسلوكة¹⁸. ولا شك في أن سبب نشوء مثل هذا النوع من القصص حول حياة السنائي هو اندهاش قراء الشعر وأصحاب الأدب من هذه الازدواجية والتحول العجيب في شعر السنائي، فكيف لشاعر كان يغرق بمديح السلاطين والتكسب بالشعر والمبالغة في وصفهم أن يقول شعراً مطلعاً من هذا القبيل:

دلا! تاكي در اين زندان، فريب اين و آن بيني؟
يكى زين چاه ظلماني برون شو، تا جهان بيني

ومعناه: "يا قلبي! إلى متى سيظل يخدعك هذا وذلك في سجن الدنيا، حرّر نفسك من جُبِّ الظلمات كي تبصر حقائق ذلك العالم".

وقد نسج أهل الخانقاه حكايات وخرافات حول هذا التحول، ولعل القصد منها تسويق هذا التبدل في حياة السنائي، والقول إن ما لدى السنائي من شعر الزهديات والتصوف والعرفان والحكمة إنما هو مرتبط بمرحلة من حياة السنائي، وأما المدح والتكسب والهجاء فيرتبط بمرحلة أخرى سابقة، والحدّ الفاصل بين هاتين المرحلتين من حياته تمثله تلك الحادثة مع المجذوب وسماع أقواله. وقد لخص الدكتور شفيعي الكدكني حياة السنائي بثلاث مراحل أو ثلاثة ميادين أو ثلاث شخصيات متفاوتة هي:

- السنائي المداح والهجاء (قطب وجوده المظلم).

- السنائي الواعظ والناقد الاجتماعي (المرحلة الرمادية).

- السنائي القلندر والعاشق (قطب وجوده المضيء).

ورأى الكدكني أنه لا يمكن وضع مسار تاريخي دقيق ومنطقي لظهور هذه المراحل وزوالها، وربما ظلّ السنائي أسيراً لهذه المراحل الثلاث حتى أواخر عمره، ولأن القدماء لم يتمكنوا من تسويق هذا التضاد فقد اضطروا لاختلاق الخرافات حول السنائي، من قبيل حكاياته مع المجذوب، وذلك لنفي هذه التناقضات والأضداد، ومطابقتها مع مسار حياته¹⁹. ولعل اصطناع هذه الحكاية يعود إلى اعتقاد أهل السلوك والتصوف أن تغير أحوال أرباب الطريقة وأمنتها هو على الدوام يرتبط بتأثير أحد المشايخ والأقطاب، لكن الواقع أن تغير سنائي مرده إلى مرحلة قريبة من البلاط، وعجزه عن تحمل وطأة أصحاب الجاه والمقامات، وهو صاحب العلم والطبع اللطيف، وسرع في تحوله معاشرته لسلكي طريق العرفان الذين كانوا منتشرين في بلاد الشرق، فخرج من غزنة وراح يجالس رجال العلم والعرفان في خراسان²⁰. فحياة السنائي أشبه بنصفي كرة متفاوتين؛ الأول مظلم، والثاني مضيء، فهل حافظ على هذين النصفين حتى أواخر عمره أم أنه بمجرد ظهور النصف المضيء غادر النصف المظلم؟²¹

مؤلفات السنائي:

للسنائي علوة على ديوانه الذي يشتمل على قصائد وغزليات ورباعيات وقلنديريات وغير ذلك، ويبلغ نحو 14 ألف بيت، عددٌ من المنظومات الشعرية نظمها على البحر الخفيف وهي:

1- **كارنامه بلخ:** وهو مثنوي شعري قصير يشتمل على نحو 500 بيت، كتبه السنائي في أثناء إقامته في بلخ، وأرسله إلى غزنة، وتناول فيه بعض جوانب حياته الشخصية، وحياة والده وبعض معاصريه، وهو مصدر مهمٌ للتعرف على سيرة حياة السنائي ووالده وبعض معاصريه.

2- **سيرة العباد إلى المعاد:** وهو مثنوي رمزي عرفاني، ويتضمن نوعاً من الرحلة الخيالية أو السفر إلى عالم الروحانيات. ويتكون من 770 بيتاً، وهو واحد من أشهر المنظومات الصوفية في اللغة الفارسية، وقد طبع وشرح مرات عدة، وقد كتبه في سرخس وقدمه إلى محمد بن منصور السرخسي²².

3- **تحريمة القلم:** وهو مثنوي قصير جداً في حدود مئتي بيت، يخاطب فيه القلم، ويتضمن بعض المسائل الصوفية.

4- **مكاتيب السنائي:** وهي مجموعة من رسائله النثرية، وتضم 17 رسالة²³.

وهناك مثنويات أخرى منسوبة إليه من قبيل طريق التحقيق، وعقلنامه، وعشقنامه، وسنائي آباد، وغير ذلك²⁴.

حديقة الحقيقة:

واسمها الكامل حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، وهي مثنوي على البحر الخفيف المخبون المقصور، وكانت تُعرف قديماً أيضاً باسمين آخرين وهما: فخري نامه؛ بحسب قول السنائي نفسه نسبة إلى ممدوحه وملك عصره المعروف بحبه للأدب والفكر فخر الدولة بهرامشاه الغزنوي (511-548هـ)، والثاني هو إلهي نامه (وهي تسمية أطلقها عليها مولانا جلال الدين الرومي في المثنوي)، ولا شك في أن هذه الأسماء الثلاثة مرتبطة بعمل واحد، وهو نفسه المنظومة المعروفة اليوم باسم "حديقة الحقيقة"، وقد كتبت عليها شروح كثيرة، كما طبعت مرات عدة، وترجمت إلى لغات كثيرة منها العربية التي أنجزها الدكتور أحمد الدسوقي شتا وطبعها في مجلدين في دار الأمين في القاهرة سنة 1415هـ/1995م.

إن عدد أبيات الحديقة وترتيب أبوابها وفصولها يختلف اختلافاً كبيراً من نسخة إلى أخرى، وهو يتراوح بين خمسة آلاف بيت واثني عشر ألف بيت، وقد بدأ بنظمها سنة 525 وأنهاها سنة 534هـ، كما يشير إلى ذلك في قوله:

شد تمام اين كتاب در مه دي كه در آذر فكندم اين را پي
پانصد و بيست و پنج رفته ز عام پانصد و سي و چار گشت تمام

تضمّ الحديقة عشرة أبواب وفق العناوين الآتية²⁵:

¹⁸ رويت هذه القصة في مصادر عدة ويطلق مختلفاً: نغحات الأُس للجامي، ص595-596.

¹⁹ شفيعي كدكني، تازيانه سلوك، ص25.

²⁰ نبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در ايران، ج2، ص555.

²¹ السابق، ص11.

²² أبو المجد مجدود بن آدم سنائي غزنوي، سير العباد إلى المعاد، تصحيح مريم السادات رنجبر، (اصفهان، انتشارات ماني، 1378 هـ.ش).

²³ أبو المجد مجدود بن آدم سنائي غزنوي، مكاتيب سنائي، تحقيق نذير أحمد، (كابول، منشورات ميزان، 1356 هـ.ش).

²⁴ شفيعي كدكني، تازيانه سلوك، ص17-20.

²⁵ الحديقة، رضوي، ص58.

الباب الأول: في التوحيد والتمجيد.

الباب الثاني: في ذكر كلام البارى عزّ وعلا.

الباب الثالث: في نعت النبي عليه السلام وفضائل أصحابه رضي الله عنهم.

الباب الرابع: في صفة العقل.

الباب الخامس: في فضيلة العلم ومعنى العشق وحالاته.

الباب السادس: في ذكر نفس الكلي ومراتبه وكمال العقل.

الباب السابع: في صفة الأفلاك والبروج ودرجات القلب والعشق والأنس.

الباب الثامن: في مدح السلطان بهرامشاه وأمرائه وأعيان دولته.

الباب التاسع: في الحكمة والأمثال والمثالب.

الباب العاشر: في صفة تصنيف الكتاب.

مصادر الحديقة:

ليس من السهولة بمكان تحديد مصادر الحديقة وتقصّي مؤثراتها ومعرفة روافدها، فقد تكون ملامحها ظاهرة ومباشرة، وغالباً ما تكون غير مباشرة، فالسنائي كما يبدو من مؤلفاته ولا سيما الحديقة، كان ملماً بجميع المعارف التي كانت شائعة في عصره وما سبقه، وتتضمن معارف فقهية وصوفية وفلسفية وتاريخية وغير ذلك من العلوم التي اكتسبها السنائي الغزنوي واستقاها من محيط الحضارتين العربية الإسلامية والفارسية وسواهما، ومما عايشه وسمعه عن مشايخ عصره ومجالسهم في خراسان.

ومن الثابت اطلاعه على كتب صوفية نثرية فارسية من قبيل كتاب كشف المحجوب لمواطنه ومعاصره أبي الحسن علي بن عثمان الجلابي الهجويري (400-465هـ) الذي كتبه بالفارسية، وكان أول المؤلفات الصوفية الفارسية، وعلاوة على ذلك كانت الرسالة القشيرية لعبد الكريم بن هوازن القشيري (376-465هـ) من المصادر المعروفة لدى متصوفة خراسان آنذاك، ويرجح أن السنائي قد قرأ منتها العربي أو ترجمتها الفارسية. كما أن شرح كتاب التعرف للكلاباذي (ت. 384هـ) الذي ألف في السنوات الأخيرة للقرن الخامس من قبل إسماعيل المستملي البخاري (ت. 434هـ) كان من جملة الكتب التي قرأها السنائي. كما يبدو أنه اطلع على نسخ من أشعار الشاعر الفارسي مسعود سعد سلمان (ت. 515هـ) وعثمان المختاري (ت. 513هـ) وغيرهما²⁶.

وأما الحديث عن تمكن السنائي من الأدب العربي والإفادة منه في حديثه فهو أمر لا يحتاج إلى إيضاح ودلائل، ولعلّ هذا كان من المسلمات لدى الأدباء الإيرانيين وأشعارهم ومؤلفاتهم، وثمة فصل في الحديقة يردّ فيه السنائي على الذين اتهموه بأنه عربي الأدب، وتوجد أبيات كثيرة تعدّ بمثابة الترجمة الحرفية لأبيات من الأدب العربي. وكل هذه الروايف والخلفيات الفكرية والحضارية مرّرها عبر المصفاة الإسلامية، وصاغ منها جوهرته الحديقة، ولذا فهي تموج بمعاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة، وكلام المشايخ والمعاني الدينية والأخلاقية والفلسفية والصوفية والحكايات والأمثال، وهذا يعكس مدى المعرفة التي كان يمتلكها السنائي في تأليفه، وفي ذلك يقول السنائي في الباب العاشر من الحديقة مفتخراً بشعره ومضامين منظومته هذه²⁷:

از همه شاعران به اصل و به فرع	من حكيم به قول صاحب شرع
شعر من شرح شرع و دين باشد	شاعر راست گوى اين باشد
قسم من دان ز جمله شعرا	ز پيمبر من از خدای آلا
قدر من كم كند عدو كه گاه	چون دبيران ز نقش بسم الله
بندۀ دين و چاكر و رعم	شاعری راست گوى و بى طمع
همچو آيم به هر كجا باشم	تا نيابى گران بها باشم
من شناسم كه چيست نور شراب	كه بسى خوردهام غرور سراب
آب نايافته گران باشد	چون بيابند رايگان باشد
آب چون كم بود به جان جويند	چون بيابند كون بدان شويند

والمعنى: "من جميع الشعراء بالأصل والفرع، أنا حكيمٌ وفق صاحب الشرع

فشعري هو شرح للشرع والدين، وهكذا يكون الشاعر الصادق

واعلم أن نصيبي بين الشعراء، كنصيب الرسول من آلاء الله

والعدو يخفض من قدرى بين الحين والآخر، كالكتّاب حين يحذفون بسم الله

فأنا عبدٌ دينٌ و غلامٌ و رِع، وشاعرٌ صادق بلا طمع

مثل الماء حيثما أكون، وما دمت لا تجدني فأنا غالي الثمن

وأنا أعلم ما هو نور الشراب، فقد ابتليت كثيراً بغرور السراب

²⁶ أبو المجد مجدود بن آدم سنابى غزنوى، حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة (فخرى نامه)، تصحيح وتقديم مريم حسيني (تهران، مركز نشر دانشگاهى، چاپ اول 1382هـ ش)، ص شش.

²⁷ الحديقة، رضوى، ص725-726.

والماء المفقود غالي الثمن، وحين يجدونه يكون بلا ثمن

وحين يقل الماء يبحثون عنه بالروح، وحين يجدونه يستنجون به"...

الحديقة وعقيدة السنائي:

كما هي حال كثير من العلماء والمفكرين والشعراء المبدعين في الحضارة الإسلامية، فقد تعرّض السنائي ومنظومته الحديقة لحسد الحاسدين وحقد الحاقدين، فادّعى بعض المتعصبين بُعده عن عقائد أهل السنة والجماعة، واتّهموا السنائي نفسه بالكفر والإلحاد والتشيع، وكلّ ذلك كان في إبان حكم الغزنويين المعروفين بتعصبهم للمذهب السنّي. وقد أثّرت مسألة مذهب السنائي الغزنوي كثيراً، فثمة من يرى أنه كان شيعياً رافضياً، على الرغم من أنه في الحديقة، وطبقاً لمذهب أهل السنة، مدح الخلفاء بالترتيب وفق العناوين الآتية:

- في مدح أبي بكر الصديق، وفي تخصيص أبي بكر على الناس كافة، وفي قربه وحق صحبته مع رسول الله²⁸.
- في مدح أمير المؤمنين عمر الفاروق، وفي عدله رضي الله عنه²⁹.
- في مدح أمير المؤمنين عثمان³⁰.
- في مدح أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وهنا يورد 12 عنواناً عن معركة الجمل وصفين، ومقتل الإمام علي، ومذمة أعدائه، ومدح الإمام الحسن والحسين، ومقتل الحسن، ومناقب الحسين، ومقتل الحسين، ووصف كربلاء، والباغين... .

والدليل على تشييعه والتشكيك بمذهبه السنّي بحسب هؤلاء هو هذه الإطالة في بيان أحوال الإمام علي ومدحه، والمبالغة في التعاطف معه ومع ولديه الحسن والحسين، ولا سيما قوله:

نائب مصطفى بروز غدیر کرده در شرع خود مر اورا میر
راز دار خدای پیغمبر راز دار پیمبرش حیدر
تا بنگشاد علم حیدر در ندهد سنت پیمبر بر³¹

والمعنى: "هو نائب النبي المصطفى في يوم الغدير، وقد جعله على شريعته أميراً.

إن النبي هو مالك سرّ الله، ومالك سرّ الرسول هو عليّ حيدر .

وما لم يفتح حيدر باب العلم، لا تعطي سنة محمد أكلها"³².

وقد رأى البعض في الأبيات الأخيرة قبوله بإمامة علي، ولا سيما أنه يعرّض بعدها بمخالفه وقتلة الإمام الحسين³³، وقد وصل الأمر بهؤلاء إلى تكفيره، وعدوا كتابه الحديقة كتاب الضلال، الأمر الذي اضطرّ السلطان الغزنوي بهرامشاه، على الرغم مما كان يكنّه من احترام للسنائي، إلى أن ينقلب على السنائي، وثمة من يذهب إلى أنه حبسه، وكل ذلك خوفاً من غضب العلماء وفتنة الناس في ذلك العصر الغزنوي، لكن السنائي، من أجل أن يبرّئ نفسه ويثبت ظلمه ومطابقة حديقته لعقيدة أهل السنة والجماعة، أرسل نسخة من الحديقة إلى بغداد ليثبت للخليفة وفقهاء دار الخلافة براءته، وعدم خروجه على حدود الشريعة³⁴، وقد ورد ذكر هذه الحادثة نفسها في أبيات عاطفية مؤثرة ختم بها الحديقة تحت عنوان: "كتاب كتبه إلى بغداد مع نسخة تصنيفه أنفذه عند الإمام الأجلّ الأوحّد برهان الدين أبي الحسن علي بن ناصر الغزنوي يعرف ببريان گر)، وضمّنها أبيات مؤثرة، من جملة ذلك قوله:

ای تو بر دین مصطفی سالار بر طریق برادری کن کار
عهد دیرینه را به یاد آور وز طریق برادری مگذر
دین حق را به حق تویی برهان مر مرا زین عقيلهها برهان
تو به بغداد شاد و من ناشاد خود نگویی ورا رسم فریاد
سال و مه ترسناک و اندهگین مانده محبوس تربت غزنین
مکن آخر برادری پیش آر وز میان این حجابها بردار
گرچه هستم اسیر هر نا اهل چشم دارم که کار گردد سهل
تا کی این انقباض و این دوری به سر من که تونه معذوری
عهدهای قدیم را یاد آر حق نان و نمک فرو مگذار
این کتابی که گفته‌ام در پند چون رخ حور دلبر و دلبند
گرچه بسیار دیده‌ای تألیف هیچ دیدی بدین صفت تصنیف

²⁸ نفسه، ص 226-234.

²⁹ نفسه، ص 234-239.

³⁰ نفسه، ص 239-244.

³¹ نفسه، ص 244-270.

³² يمكن مطالعة أبياته في: أبو المجد مجدود بن آدم السنائي الغزنوي، حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة، جزان، ترجمها إلى العربية وقدم لها وشرحها: إبراهيم الدسوقي شتا، (القاهرة، دار الأمين، ط1، 1415هـ/1995م) ج1، ص 131 فما بعد.

³³ ذبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در ايران، نفسه، ص 559-560.

³⁴ مقدمة الحديقة، رضوي، ص ل.

انس دلهاى عارفان سخن
هرچه دانسته‌ام ز نوع علوم
آنچه نصن است و آنچه اخبارست
اندرين نامه جملگى جمع است

تازه و بامزه نه بى سر و بُن
کرده‌ام جمله خلق را معلوم
ور مشايخ هر آنچه آثارست
مجلس روح را يکى شمع است³⁵

والمعنى:

"يا من أنت على دين المصطفى قائدٌ، قم بعملٍ ما من أجل الأخوة.

وتذكر العهد القديم، ولا تجذ عن طريق الأخوة.

فأنت حقاً برهان لدين الله، فخلصني من تلك المأزق.

فأنت ببغداد سعيد وأنا لست سعيداً، فهل هذه طبائع العون والمدد؟!

طيلة السنين والشهور وأنا خائف مهموم، قد صرت محبوساً في أرض غزنة.

فبالرغم من أنني أسير لدى غير اللاتقين، فاني أرجو أن تتيسر الأمور.

فحتّام هذا الانقباض وهذا البعد عني وليس لك عذر؟

فتذكر العهود القديمة، ولا تقل من قدر حق الخبز والملح.

وهذا الكتاب الذي قلته في النصح، كوجه الخور جذاب محبوب.

وبالرغم من أنك رأيت مؤلفات كثيرة، فلم تر تصنيفاً قط على هذا النحو.

وهو أنس قلوب العارفين بالكلام، جديدٌ وعذبٌ وعميق.

وكل ما علمت من أنواع العلوم، جعلته كله للخلق معلوماً.

فكل نص وكل خبر، وكل ما ورد عن الشيوخ من آثار.

كلها مجموعة في هذا الكتاب، وهو شمع لمجلس الروح"³⁶.

إن السنائي بعد مدح الإمام علي وولديه عرض مباشرة ثلاثة عناوين تناول فيهما مدح الإمام أبي حنيفة والإمام الشافعي رضي الله عنهما وذكر مناقبيهما، وأردف ذلك بفصل في مذمة أهل التعصب ونصيحة الفريقين، وكأنها رسالة إلى أعدائه³⁷. ولكن على الرغم من ذلك ثمة من يرى أن مدحه لأبي حنيفة والشافعي لم يكن إلا تقيّة. وإذا كان الأمر في مدح الإمامين أبي حنيفة والشافعي تقيّة فأي تقيّة يمكن أن تُسوّغ مدحه الكبير لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب، وتسميته بالفاروق على الدوام، وعده مثلاً لعدالة الحكّام، وعرض حكايات عن عدله وورعه، ورفعته إلى أعلى المقامات³⁸، كهذه الحكاية عن حلم لعبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وراه بعد اثني عشر عاماً من وفاته، وفيها يقول³⁹:

ديد پور عمر به چشم خیال
مر عمر را پس از دوازده سال
گفت بابا تو را چه حال افتاد
که ز حال منت نیامد یاد
گفت از وقت مرگ تا امروز
حالتی داشتم عجب جانسوز
از سؤال مظالم مردم
دست و پا کرده بود عقلم گم
پای میشی شکست در بغداد
در پلی سخت سست و بی بنیاد
هیچ وزری نه زان به گردن من
صاحبش دست زد به دامن من
که چرا از عمارت آن پل
داشتی دست ای خلیفه کل

والمعنى: "في ليلة من الليالي رأى عبد الله بن عمر أباه في المنام بعد اثني عشر عاماً

فقال: يا أبتى حدثني ماذا حلّ بك، فمنذ مدة لم تخطر في بالنا.

فقال منذ وفاتي حتى الآن وأنا في حال مؤلمة جداً...

فقد انكسرت قدم شاة في بغداد على جسر ضعيف جداً بلا أساس.

فلا ذنب غيره في عنقي، فأمسك صاحبها بردائي قاتلاً:

لم أهملت عمارة ذلك الجسر يا خليفة الكل؟! "

³⁵ الحديقة، رضوي، ص744.

³⁶ الحديقة، ترجمة الدسوقي شتا، بتصرف، ج2، ص188.

³⁷ الحديقة، رضوي، ص 272-284.

³⁸ الدسوقي شتا، ترجمة الحديقة، ص129-132.

³⁹ الحديقة، رضوي، ص544.

وعلى الرغم من هذه الحكايات فقد أصّر البعض على ظلم السنائي واتهامه، وسوّغوا مثل هذه الحكايات بأن جعلوه سنياً حنفياً في شبابه ثم تشبّع في أواخر عمره!

إنه التعصّب الأعمى والحسد الأسود فعلاً الذي ظلّ يورّق السنائي، وظلم كثيراً بسببه حتى آخر لحظة في حياته، وربما بعد مماته، وهو الأمر نفسه الذي كان يستشعره في عصره⁴⁰، وسعى كثيراً في منظومته للتنبيه عليه، وذمّ عواقبه. ففي الباب الخامس من الحديقة وعنوانه: "في فضيلة العلم" يروي حكاية عنوانها "في الجاهل ويظن أنه العالم"، يقول فيها:

رافضى را عوام در تَف كين	مى زدند از پى حميت دين
يكي از رهگذر در آمد زود	پيش از آن زد كه آن كُزه زده بود
گفتم: ارمى زدند ايشانش	بهر اشكال كفر و ايماناش
تو چرا بارى اى به دل سندان	بى خبر كوفتى در صد چندان؟!
جرم او چيست؟ گفت: بشنو نيك!	من ز جرمش خبر ندارم ليك
سنّيان مى زدند و من به دممش	رفتم، و بهر مزد هم زدمش

والمعنى:

" كان بضعة من العوام يضربون رافضياً بنار الحقد وتعصّباً للدين.

فأقبل أحد المارين سريعاً وبدأ يضرب من يضربه الآخرون

فقلت له: إذا كانوا هم يضربونه بذريعة كفره وإيمانه،

فلماذا أيها الغافل الأحمق ضربته أضعافاً دون علم بالأمر؟

ما ذنبه؟ فقال: اسمع جيداً أنا لا أعلم شيئاً عن جرمه ولكنّ

أهل السنّة كانوا يضربونه وأنا في أثرهم، ذهبت وضربته من أجل الثواب".

لقد كان السنائي سنياً حنفياً، لكنه كغيره من أهل السنّة والجماعة يولون احتراماً لآل البيت، وقلما يوجد سنّي يعادي هؤلاء الأهل الطاهرين ويطعن بهم، ولعلّه كان يسعى إلى التقريب بين المذاهب، وهو دين المتصوفة، في عصر تعصّب الفقهاء وأهل الشريعة في زمانه وحتى اليوم⁴¹. ولعلّ استقراء أهم المنظومات الصوفية الفارسية ممن لا شك في مذهب أصحابها السنّي يظهر أنها تسلك المسار نفسه الذي سار عليه السنائي ومن قبله، وتتضمن مدائح رائعة ومؤثرة لآل بيت النبي صلى الله عليه وسلم وذكر مناقبهم وفضائلهم. وفي المقابل فإن التشبّع آنذاك لم يكن يعني التطاول على الصحابة والحط من مقامهم المقدّس والظعن بأمهات المسلمين الطاهرات، فمثلاً إن شاعر الحماسة القومية الفارسية الفردوسي، المعروف بتعصبه القومي الفارسي الشديد وتشيعه لآل البيت لم يُغفل مدح الخلفاء الراشدين في شاهنامته وبالترتيب المعروف، من أبي بكر الصديق حتى الإمام علي، رضي الله عنهم، لكن من المؤسف أن يأتي أيضاً من يتطاول على الفردوسي، ويدعي أن تلك الأبيات منتحلة عليه، وأنها لا تناسب فكره، وأن يأتي آخر ليجعل كل من ذكر آل البيت في دائرة التشبّع ويحمّله أفكاره المريضة ومشاعره المعادية لبقية المسلمين.

والحق أن هؤلاء الشعراء المفكرين كانوا أكبر من هذه التصبّيات، ويصعب تحديد مذهبهم أو تصنيفهم، ولعلّ هذا الذي جعل السنائي وأمثاله أحياء في ضمان الشعوب بعد نحو ألف عام على الرغم مما عاناه في حياته ولا سيما في أواخر عمره، وكم كان بليغاً في تصوير حال ضعفه وعجزه في أواخر عمره، أي في فترة إتمام حديقته، فيقول في الباب العاشر من حديقته في فصل عنوانه (في الضعف والعجز):

راکعم کرد روزگار حسود	از پس این رکوع چیست سجود
تا جوانی مددگه من بود	جوى عمرم پر آب روشن بود
آخر از آب من ز پاک بری	خاک سردی ببرد و باد تری
مرد چون پیر گشت عاجز گشت	شاب را شب و عجز عاجز گشت
کرد پشتم کمان و کام چو تیر	کرد رویم چو قیر و موی چو شیر...
در نگر در من ای رفیق به مهر	سوی آن مرگ سرخ و زردی چهر ⁴²

والمعنى:

"لقد رگعتني أيام الحسود، وماذا بعد هذا الركوع إلا السجود

وطالما كان الشباب مددي، كان جدول عمري مليئاً بالماء الصافي

وفي آخر الأمر امتصّ التراب برودة مائي الطاهر، وجفّفت الريح طراوتها

وحين يصير المرء شيخاً يصير عاجزاً، يضحى الشاب شيباً والقوة عجزاً

وجعلت الأيام ظهري قوساً و رغباتي كالسهام، وجعلت وجهي كالقار وشعري كاللبن...

⁴⁰ نفسه، ص 317.

⁴¹ محمود درگاهی، طلابه دار طريقت، نقد وشرح شعر وانديشه ی سنایى (تهران، چاپخانه آرمان، 1373 هـ ش)، ص 49.

⁴² الحديقة، رضوي، 718-719، ترجمة الحديقة، النسوقي شتا، ج 2، ص 173.

فانظر إليّ أيها الرفيق برفقي، نحو ذلك الموت الأحمر والوجه الأصفر".

الحديقة ديوان الإصلاح الاجتماعي:

عاشر الحكيم السنائي السلاطين الغزنويين ودخل بلاطهم، وجالس المشايخ والزهاد وورد مجالسهم وخالقاهاتهم وشارك في عزلتهم، كما عايش عوام الناس والطبقات الاجتماعية البسيطة في أكثر من مدينة، ولهذا فقد احتلت الأشعار والجوانب الاجتماعية قسماً كبيراً من أشعاره الصوفية، وعكست نموذجاً متكاملًا للحياة الاجتماعية ونبض المجتمع بطبقاته كافة، على نحو لا مثيل له في الأدب الفارسي بأنواعه كلها، وفي الحقيقة "إذا أردنا أن نجمع قائمة بنقاط ضعف المجتمع الإيراني والنواقص الموجودة في نظام الحياة الاجتماعية للشعب فلعل شعر السنائي أفضل سند لهذا النوع من المسائل، فالسنائي تحدّث بشكل شامل وعمام عن النواقص والأفات بحيث يبدو شعره تصويراً للتاريخ الاجتماعي الإيراني ليس في عصره فحسب بل لجميع المراحل"⁴³. ولعلّ مصداق ذلك يبدو بوضوح تام في عناوين أبواب الحديقة وفصولها وفي معظم حكاياتها.

صحيح أن الحديقة كتاب تصوّف، لكنّه ليس تصوّفًا انعزاليًا سلبياً بل كان تصوّفًا واقعيًا، ينبض بهموم المجتمع كله، ويهدف إلى إصلاح المجتمع برمته. وعلى الرغم من كون السنائي من رجال الصوفية وأهل العزلة والخلوّة ويفكر بطريقتهم، كان أدبه ينبض بهموم الناس ومشكلاتهم، وكان يعبر عن ذلك على نحو صريح أو رمزي، ولعلّ هذا الجانب من أدبه يعدّ الأصدق والأهم والأوسع من بين جوانب أشعاره المتنوعة. لقد نظم السنائي الحديقة باسم السلطان بهرامشاه الغزنوي، وكان السنائي مقرباً كثيراً منه، حتى إن السلطان رغب في تزويجه أخته، لكن السنائي اعتذر عن ذلك، وأثر عزلة السلاطين والعيش حرّاً، وخاطب بهرامشاه بقوله:

من نه مردزن و زر و جاهم بخدا ار كنم و گر خواهم
ور تواجی نهی ز احسانم بسر تو كه تاج نستاتم
زانكه چون طوق منّتت بكشم لقمه خوان نعمتت نچشم
نبوم بهر طمع مدحت گوی این نیابی ز من جز از من جوی⁴⁴

والمعنى: "أنا لست برجل النساء أو الذهب أو الجاه، وكل ما أفعله أو أريده هو لله وبالله.

وإن أردت تتوحيج بلجسانك، فأقسّم برأسك أي لن أخذ هذا التاج.

ذلك أنني حين أتحمّل طوق منّتك، فلا أتذوّق لقمه مائدة نعمتك.

ولست ممن يمدح طمعاً، فإن لم تجد هذا فيّ ففتّش عنه في غيري".

وقد خصّص السنائي الباب الثامن من حديقته لمدح السلطان ورجال بلاطه، ولكن الحق أن السنائي لم يتجاوز في مدائحه وظيفه الناصح المشفق بكل شهامة وشجاعة، ومن دون أدنى مداهنة أو تملّق ومجاملة للسلطان، فكان يعظه وينصحه ويرغبه في خدمة الرعية وعدم ظلمهم، مستخدماً في ذلك أساليب القصص والحكايات والتمثيل، كما يبدو في فصول ذلك الباب الثامن، حيث تطالعنا العناوين الآتية: "في اليقظة من نوم الغفلة، وفي تنبيه الملك وكلمة الحق بغير المداهنة، وحكاية في عفة الملك وعدله، وفي عدل السلطان، وفي معاني القاضي الجاهل الظالم، وفي عفو الملك، وفي العدل وعدم الظلم، وفي تعهد علماء الدين، وفي عدم الهوى"⁴⁵. فتحت عنوان (في العدل وعدم الظلم) يقول:

شاه چون بستد از رعیت نان نقد شد کلّ من علیها فان
از رعیت شهی که مایه ربود بُن دیوار کُند و بام اندود
ملک ویران و گنج آبادان نیود جز طریق بیدادان
ملک آباد به ز گنج روان شادی دل ندارد ایچ روان
چون ستد شه عوامل از دهقان ده ازو رفت و ماند بروی قان
هرکه امسال آب و رز ببرد سال دیگر گرسنه بای د مرد
گرگ چون خورد گوسفند همه چه یُود سود از کلاب رمه
مثل شه سر و رعیت تن هر دو از یکدگ رفزود ثمن
تن بی سر غذای زنبورست سر بی تن سزای تنورست
رونق جان ز عدل شاه یُود مُلک بی عدل برگ کاه یُود
ترک و ایرانی و عرابی و کرد هرکه عادلتر است دست او برد
شاه را خواب خوش نباید خفت فتنه بیدار شد چو شاه بخفت
شاه را خواب غفلتست آفت همچو بیداریش یُود رأفت

والمعنى:

"إذا أخذ الملك الخبز من الرعية فقد أضحى حقاً "كل من عليها فان".

والمالك الذي يخطف المال من الرعية، يهدم البيت من أساسه ليزين السقف.

⁴³ شفيعي ككني، تازيانه سلوك، ص 41.

⁴⁴ الحديقة، رضوي، ص 736.

⁴⁵ نفسه، ص 500-637.

إن الملك الخرب والخزانة العامرة، ليست إلا طريق الملوك الظالمين.
والملك العامر أفضل من مال قارون، والروح المسلوقة لا يفرح منها قلب.
وحين يأخذ الملك الضرائب من الفلاح، تذهب منه القرية ويبقى عليه دم.
وكل من يأخذ هذه السنة المال والكرم، ينبغي له أن يموت جوعاً في السنة التالية.
وحين يأكل الذئب جميع الخراف، فلا أمل له في السنة التالية في القطعان.
ومثل الملك كالرأس والرعية كالجسد، وكلاهما يزداد قيمة من الآخر.
والجسد بلا رأس غذاء الزُّنُور، والرأس بلا جسد خليفة بالتنور.
ورونق الروح في عدل الملك، والملك بلا عدل عيدان قش.
ومن الترك والإيرانيين والعرب والكردي، كل من كان أكثر عدلاً ارتفع قدره.
ولا ينبغي للملك أن يستغرق في النوم، إذ تستيقظ الفتنة حين ينام الملك.
ونوم الغفلة أفة للملك، وكذلك تكون بقطنة رافة⁴⁶.

هذه الأبيات تدل على أن السنائي كان شاعراً، وصوفياً مثالياً، ومنتقداً اجتماعياً أيضاً، وشعره جدير بالتأمل والاهتمام من هذه الجهات الثلاث⁴⁷.

تأثير الحقيقة في الأدب الفارسي:

إن الأدب الفارسي، نثره وشعره، مدين جداً للشاعر السنائي ولا سيما منظومته الحقيقة، وفي الحقيقة لا يمكن تصور مسار الأدب الفارسي، ولا سيما الصوفي منه، لو لم يكن السنائي في أوله والحقيقة في صدره، ولذا فإن التعرف على السنائي وحقيقته هو المدخل الأهم لمعرفة أدب شعراء كالعطار وحافظ ومولوي والعديد من عظماء الأدب الفارسي الآخرين، والتأمل في شعره سوف يعرّفنا على كيفية تكوين أنواع عدّة من أنواع الشعر الفارسي وتكامله⁴⁸. إن انتشار شعر السنائي ونفوذه لم يقتصر على الحقيقة اللاحقة له بل بدأ في إبان حياته نفسها على نحو عجيب، إذ شاع وانتشر في أهم المؤلفات الأدبية الفارسية المعاصرة له، وحين كان في أواخر سنوات حياته كان يرى شعره منتشرراً في جميع مواضع نفوذ اللغة الفارسية، من حلب إلى كاشغر، وفي المسجد والخانقاه والخمارة، وحيث كان يذهب كان يرى شعره يسبقه، ولعلّ هذا لم يكن متاحاً لأحد سوى سعدي الشيرازي، لكن سعدي هذا كان يعيش بعده بقرن ونصف⁴⁹. في عصر السنائي نفسه كانت كتب التفسير والتاريخ والأدب والحكمة تزدان بأشعار السنائي وتتشهد بأبياته، من قبيل تفسير "كشف الأسرار" لأبي الفضل رشيد الدين الميبدي (كان حياً في سنة 520هـ)، والكتاب التاريخي "راحة الصدور" للراوندي (ت. 573هـ)، وكليبة ودمنة لأبي المعالي نصر الله بن محمد ابن عبد الحميد المنشي (توفي قبل 583 هـ)، وهذه الكتب، ولا سيما كليبة ودمنة كانت شائعة ومنتشرة بكثرة، وكانت تحظى بأهمية وشهرة كبيرة في عصرها. في مؤلفات السنائي ولا سيما القصائد والغزليات والحقيقة، وردت تقريباً جميع المفاهيم والمعاني العرفانية الفارسية، سواء على نحو مباشر أم بالرمز والإشارة، ويمكن القول إنه لا يوجد أية فكرة أساسية من أفكار عالم التصوف إلا وتعود لشعر السنائي، ولهذا فإن شعره شكل المنبع الأهم الذي استفاض منه أهل التصوف والعرفان بل الفلاسفة والحكماء أيضاً.

إن التصوف الإيراني والإسلامي مرّ بثلاث مراحل، فقد بدأ بالزهد، ثم انتقل إلى نقطة يمكن تسميتها بالتصوف، ومن ثم ورد مرحلة يمكن تسميتها بالقلندريات، والسنائي برع في المبادئ الثلاثة واستطاع أن يبدع أفضل النماذج في مسار الزهد ثم التصوف ثم القلندريات، وتبعاً لذلك كان بمثابة الرائد المبدع، والمكمل المتمم، وأخيراً نقطة الإتمام والختام⁵⁰.

إن الأسلوب الذي سلكه السنائي في الشعر أصبح مبدأ لتحول كبير في الشعر الفارسي، وأحد أسباب انصراف الشعراء عن الأمور البسيطة والتوصيفات العادية والتفاتهم إلى المسائل الأكثر عمقاً وتعقيداً، والحق أن جميع الشعراء الذين أتوا بعد السنائي خاضوا في المسائل الحماسية والعرفانية والدينية والوعظ، وكان قوتهم في ذلك كله السنائي⁵¹.

ولو نظرنا إلى المجال الواسع لنفوذ شعر السنائي ومجموعة الكتاب والمتحدثين والمتصوفة الذين تأثروا به، فسندهم من أطراف مختلفة، وينتمون إلى بلدان متفاوتة. فالنظامي والعطار والمولوي، ونجم الدين الداية ورزبهان البقلي الشيرازي وشيخ الإشراق السهروردي، والجامي وعين القضاة وأحمد الغزالي وغيرهم كثير تأثروا بالسنائي والحقيقة، وهذا التأثير واضح في أعمالهم ومؤلفاتهم. كما أن معظم الأعمال الصوفية في القرن السادس، ولا سيما التفسير الصوفي "كشف الأسرار وعدة الأبرار"، قد تأثر أكثر من أية أعمال صوفية أخرى بشعر السنائي على الرغم من معاصرة صاحبه له كما ذكرنا. وعلاوة على كشف الأسرار يوجد نحو عشرة أعمال صوفية أخرى في القرن السادس يستشهد كل منها بشعر السنائي في جانب واحد أو جوانب عدة، وعلى نحو مباشر وواضح أو بتقليد أسلوبه. وحين نغوص في أشعار الخاقاني والمولوي والعطار وسعدي وحافظ والنظامي وخسرو وبيدل والجامي والذين جاؤوا كلهم بعد السنائي، فسوف نرى أن اللبنة الأولى لبنانهم قد وضعها السنائي، وفي التصوف لم يترك شيئاً من دون أن يطرقه قبلهم⁵².

إن الحقيقة أول منظومة صوفية أحدثت تغييراً هائلاً في الشعر الفارسي، وأدت إلى خلق منظومات ساحرة فيما بعد، وأشهرها خمس منظومات هي: "تحفة العراقيين" للخاقاني الشيرازي (500-582هـ)، و"مخزن الأسرار" للنظامي الكنوجي (607-612هـ)، و"منطق الطير" لفريد الدين العطار (550 - 627هـ)، و"مثنوي معنوي" لمولانا جلال الدين الرومي (604-672هـ)، و"بوستان" لسعدي الشيرازي (ت. 691هـ)، والحق أن تقصّي مؤثرات السنائي في أدب هؤلاء بل في أثر واحد من مؤلفات هؤلاء أكبر وأعمق من أن يتسع له كتاب فضلاً عن مقالة، ويكفي أن مولانا الذي أوصل التصوف الفارسي إلى ذروته في كتابه المثنوي قد اعترف بتقدّم الحكيم السنائي وسبقه في هذا الباب، وأقرّ بإبداعه وابتكاره هذه الطريقة، وجعله إماماً لهم، بل إن المثنوي يبدو

⁴⁶ الحقيقة، ترجمة شتاء (مع بعض التعديلات)، ج2، ص91-92.

⁴⁷ محمود دركاهي، طلايه دار طريقت، ص11.

⁴⁸ كدكني، تازيانه سلوك، ص9.

⁴⁹ نفسه، ص11.

⁵⁰ نفسه، ص43.

⁵¹ نبيح الله صفا، تاريخ ادبيات در ايران، نفسه، ص566.

⁵² ابو المجد مجدود بن آدم سنائي غزنوي، منشآت، مقدمه وتصحيح وتحشيه غلام جيلاني (جلالي)، (غزوين، مطبع سنائي، 1332هـ ش)، ص6.

في كثير من جوانبه شرحاً لبعض موضوعات الحقيقة، وليس غريباً أن يعترف مولانا بفضل السنائي ويلقبه بالحكيم، ويسمي حقيقته بالهي نامه، يقول مولانا:

عطار روح بود و سنایی دو چشم او ما از پی سنایی و عطار آمدم

والمعنى: " كان العطار روحاً والسنائي عيناه، ونحن جننا في أثر السنائي والعطار".

أو كقول مولانا جلال الدين:

اگر عطار عاشق بد سنایی شاه و فایق بد نه اینم من نه آنم من که گم کردم سر و پا را

والمعنى: "إن كان العطار عاشقاً فالسنائي كان ملكاً ومهيماً، وأنا لا هذا ولا ذلك، فقد تهت كلياً من رأسي إلى قدمي".

ولا يساورنا أدنى شك في أن مثنوي مولانا هو شرح لمجموعة من أجزاء حقيقة السنائي، وكثيراً ما كان مولانا يقتبس كلام الحكيم السنائي، ويذكره بلقب الحكيم أو الحكيم الغزنوي وحكيم الغيب وفخر العارفين، ويعظم كثيراً من مكانته، يقول:

آنچنان گوید حکیم غزنوی در الهی نامه گر خوش بشنوی

ترك جوشي کرده ام من نيم خام از حکيم غزنوی بشنو تمام

در الهی نامه گوید شرح این آن حکيم غيب وفخر العارفين⁵³

والمعنى: "كما يقول الحكيم الغزنوي في الهی نامه (الحقيقة) فاسمع جيداً

قد تركت إضجاع الأمر ولست خاماً، فاسمع التتمة من الحكيم الغزنوي

في الهی نامه يشرح هذا ذلك الحكيم، حكيم الغيب وفخر العارفين".

الخاتمة والنتائج:

إن ولادة الأدب الصوفي الفارسي في خراسان، ومن قبله الأدب الحماسي القومي الفارسي، وفي ظل حكومات تركية، ليس مصادفة، وكأنه رد فعل حضاري فارسي أو آري، أراد أصحابها إنقاذ ما يمكن إنقاذه من القيم الحضارية الفارسية عبر مضامين مختلفة وبروح واحدة هي الروح الإسلامية، التي أشرقت هنالك وفجرت كثيراً من إبداعات الشعوب التي طالتها.

إن التأمل في مؤلفات ذلك العصر، منثورها وشعرها، وحماستها وتصوّفها، يدهشنا بما فيها من تراث حضاري رفيع، تراخت حدوده من العصر الأسطوري إلى العصور التاريخية الإسلامية، ولعل حقيقة الحقيقة للسنائي الغزنوي ومن قبلها شاهنامه الفردوسي هما أهم منظومتين في بابهما، وفتح المجال واسعاً أمام اللاحقين ليتقنوا أسلوبهما وينهلا من معينهما الفياض. وقد بدا أمامنا جلياً أهمية حقيقة السنائي وتأثيرها الكبير في عصرها والأدب الصوفي الفارسي اللاحق، وحقيقة لا يمكن التصور كيف كان سيكون مسار الأدب الفارسي لو لم يكن السنائي وحقيقته، وكذلك الفردوسي وشاهنامته.

وبعيداً عن هذا الخيال فقد جاءت حقيقة السنائي، كما هو حال شاهنامه الفردوسي، وفتح الباب واسعاً أمام العديد من أكبر شعراء فارس والعالم، فأبدعوا أهم المؤلفات الأدبية العالمية كمنطق الطير للعطار ومثنوي معنوي للمولوي والبوستان لسعدي، وكثير من الأعمال التي تحتاج إلى مؤلفات كثيرة لرصدها وتقصيها.

إن هذا البحث الموجز لا يتعدى أن يكون إشارات سريعة إلى حقيقة الحكيم السنائي، ولعلّه دعوة للباحثين للتحقيق في جوانبه وأبعاده التي لا حصر لها، للكشف عن جواهر هذا الكتاب وأعماقه التي ما زالت شبه غائبة عن الدراسات الجادة ولا سيما في العالم العربي.

⁵³ فروزانفر، سخن وسخنوران، ص258، ديوان حكيم سنائي، مقدمة رضوي، ص ند- نط.

المصادر والمراجع:

- ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون (جزءان)، تحقيق: عبدالله محمد الدرويش، دمشق، دار البلخي، 2004م.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي مدخل إلى التصوف الإسلامي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م.
- الجامي، عبدالرحمن، نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحيح مهدي توحيدى پور، تهران، كتابفروشى محمودى، 1337 هـ.ش.
- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، جده، دار المنهاج، 1434 هـ.ق.
- درگاهى، محمود، طلايه دار طريقت، نقد وشرح شعر وانديشه ى سنابى، تهران، چاپخانه آرمان، 1373 هـ.ش.
- دهباشى، مهدي وميرباقرى فرد، علي أصغر، تاريخ تصوف (جلد اول)؛ سير تطور عرفان اسلامى از آغاز تا قرن ششم هجرى، تهران، انتشارات سمت، 1394 هـ.ش.
- زرين كوب، عبد الحسين، ارزش ميراث صوفيه، تهران، انتشارات آريا، چاپ 12، 1385 هـ.ش.
- سنابى غزنوى، أبو المجد مجدود بن آدم، ديوان حكيم سنابى غزنوى، تحقيق مدرّس رضوى، تهران، چاپ اتحاد، 1341 هـ.ش.
- سنابى غزنوى، حديقه الحقيقه وشريعه الطريقه، جزءان، ترجمها إلى العربية وقدم لها وشرحها: إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، دار الأمين، 1415 هـ/1995م.
- سنابى غزنوى، حديقه الحقيقه وشريعه الطريقه (فخرى نامه)، تصحيح وتقديم: مريم حسيني، تهران، مركز نشر دانشگاهى، چاپ اول 1382 هـ.ش.
- سنابى غزنوى، حديقه الحقيقه وشريعه الطريقه، جمع وتصحيح مدرس رضوى، تهران، چاپخانه سپهر، 1382 هـ.ش.
- سنابى غزنوى، سير العباد الى المعاد، تصحيح: مريم السادات رنجبر، اصفهان، انتشارات مانى، 1378 هـ.ش.
- سنابى غزنوى، مكاتيب سنابى، تحقيق: نذير أحمد، كابل، منشورات ميزان، 1356 هـ.ش.
- سنابى غزنوى، منشآت، مقدمه وتصحيح وتحشيه: غلام جيلاني (جلالى)، غزنين، مطبعة سنابى، 1332 هـ.ش.
- شفيعى كدكنى، محمد رضا، تازيانه هاى سلوك، تهران، نشر آگاه، چاپ يازدهم، 1390 هـ.ش.
- صفا، ذبيح الله، تاريخ ادبيات در ايران، ج2، تهران، انتشارات فردوسى، 1369 هـ.ش.
- فروزانفر، بديع الزمان، سخن وسخنوران، تهران، زوار، 1387 هـ.ش.
- ميتز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة (بيروت، دار الكتاب العربى، بلا تاريخ).
- نفيسى، سعيد، سرچشمه تصوف در ايران، تهران، كتاب فروشى فروغى، 1345 هـ.ش.

KAYNAKÇA

Dehbâşi, Mehdî ve Mîrbâgrî Ferid, Ali Asğar. *Târih-i Tasavvuf: Seyr-i Tatavvur-i 'İrfân-ı İslâmî ez Âğaz tâ Karn-ı Şeşem-i Hicrî*. Tahran: İntişârât-ı Semet, 1394 hş.

Dergâhî, Mahmûd. *Tâlâye-i Dâr-ı Tarikat: Nakd u Şerh u Şi'r u Endişe-i Senâî*. Tahran: Çâphâne-i Ârimân, 1373 hş.

el-Câmî, 'Abdurrahmân. *Nefâhâtu'l-Üns min Hazerâtu'l-Kuds*. nşr. Mehdî Tevhîdî Pûr. Tahran: Kitâbfurûşî Mahmûdî, 1337 hş.

el-Ğazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkiz mine'd-Dalâl*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 1434 hş.

et-Taftâzânî, Ebu'l-Vefâ el-Ğanîmî. *Medhal ile't-Tasavvuf el-İslâmî*. Kahire: Dâru's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 3 Basım, 1979.

Frûzânfer, Bed'uzzamân. *Sahn u Sahnûrân*. Tahran: Zevvâr, 1. Baskı, 1387hş.

İbn Haldûn, 'Abdurrahmân. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. 'Abdullâh Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Belhî, 1. Basım, 2004.

Mîtz, Âdem. *El-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-Karni'r-Râbi' el-Hicrî*. trc. Muhammed 'Abduhâdî Ebû Rîde. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, ts.

Nefîsî, Sa'îd. *Serçeşme-i Tasavvuf der İrân*. Tahran: Kitâbfurûşî-i Furûğî, 1345 hş.

Safâ, Zebihullâh. *Târîh-i Edebiyât-ı der İrân*. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Firdevsî, 1369 hş.

Senâî Ğaznevî, Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem. *Dîvân-ı Hekîm-i Senâî Ğaznevî*. thk. Müderris Rızavî. Tahran: Çâp-ı İttihâd, 1341 hş.

Senâî Ğaznevî, Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem. *Hadîkatu'l-Hakîka ve Şerî'âtu't-Tarîka*. trc. ve nşr. İbrâhîm ed-Desûkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Emîn, 1. Basım, 1415/1995.

Senâî Ğaznevî, Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem. *Hadîkatu'l-Hakîka ve Şerî'âtu't-Tarîka (Fahrînâme)*. nşr. Meryem Hüseyinî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1. Basım, 1382 hş.

Senâî Ğaznevî, Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem. *Hadîkatu'l-Hakîka ve Şerî'âtu't-Tarîka*. nşr. Müderris Rızavî. Tahran: Çâphâne-i Sipîhr, 1382 hş.

Senâî Ğaznevî, Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem. *Mekâtîb-i Senâî*. thk. Nezîr Ahmed. Kabil: Menşûrât-ı Mîzân, 1356 hş.

Senâî Ğaznevî, Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem. *Münşeat*. nşr. Ğulâm Cîlanî. Ğaznîn: Matba'at-u Senâî, 1332.

Senâî Ğaznevî, Ebu'l-Mecd Mecdûd b. Âdem. *Seyru'l-İbâd ile'l-Me'âd*. nşr. Meryem es-Sâdât Rençber. İsfahan: İntişârât-ı Mânî, 1378 hş.

Şefî'î Kedkenî, Muhammed Rızâ. *Tâzeyâne-i Hây-i Sülûk*. Tahran: Neşr-i Âğâh, 11. Basım, Baskı, 1390 hş.

Zerrînkûb, 'Abdulhuseyn. *Ezreş-i Mîrâs-ı Sufiye*. Tahran: İntişârât-ı Âriyâ, 12. Baskı, 1385 hş.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2022, 6/2, 45-54.

Geliş Tarihi: 15.10.2022

Kabul Tarihi: 28.10.2022

THIS ARTICLE HAS BEEN RETRACTED: Metaverse and Religion: Chasing Rainbows

Ali BALTACI

Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Associate Prof., Artvin Coruh University Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religious Sciences

Artvin, Türkiye

dralibaltaci@gmail.com, 0000-0003-2550-8698

Abstract

Keywords:

**BU MAKALE GERİ ÇEKİLMİŞTİR: Metaverse ve Din: İmkânsızın Peşinde
Öz**

Anahtar Kelimeler:

ملخص

المفتاحية الكلمات سمح:

INTRODUCTION

THIS ARTICLE HAS BEEN RETRACTED BY THE AUTHOR'S REQUEST AND BY THE DECISION OF THE EDITORIAL BOARD.

BU MAKALE, YAZARININ İSTEĞİ VE YAYIN KURULUNUN KARARIYLA GERİ ÇEKİLMİŞTİR.

تم إلغاء هذه المادة بناءً على طلب المؤلف وبقرار مجلس التحرير.

REFERENCES

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2022, 6/2, 55-74.

Geliş Tarihi: 14.11.2022

Kabul Tarihi: 13.12.2022

Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisadî Yaşamın İtikadî Temeli

A. Sevde ÖZDAL, Fatih İBİŞ

Yüksek Lisans, Pamukkale Üniversitesi, İslami İlimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kalam ve İslam Mezhepleri Tarihi

Postgraduate, Pamukkale University, Islamic Sciences Institute, Department of Basic Islamic Sciences

Assoc. Prof. Dr., Pamukkale University, Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Kalam and History of Islamic Sects

Denizli, Türkiye

ozdalsevde@gmail.com, 0000-0002-2295-5479

fatihibis@pau.edu.tr, 0000-0003-4269-3012

Öz

İktisat, ekonomiye dair analizlerini metafizik kavramlardan arınmış bir şekilde piyasa üzerinden oluşturur. Günümüzde iktisat düşünürlerinin metafizik alandan etkilenmemesinin bir sebebi; ilahiyat alanının kendi alanları gibi bir bilim dalı olmamasıdır. Nitekim dinî ilimler bu dünya ile öteki dünya arasındaki diyalektikle manevî hayatımızı şekillendirirken iktisat bu dünyadaki yaşamımızı etkileyen maddi hayatın verilerini işlemektedir. Bu iki ayrı uç olarak görülen alanlar, son yıllarda bir araya getirilerek çalışmalara konu olmaktadır. Bu çalışma da esasen "Fiyatları belirleyen Allah'tır." hadisi ile iktisadî hayat arasındaki farklı perspektif durumuna odaklanmaktadır. İslam hukuku, hadis ve tasavvuf gibi ilimlerin de içeriğinde iktisadî meseleler bulunmakla birlikte kelâm ilmi irade, kulların fiilleri ve kader bağlamında konuyu metafizik bir zemine çekerek değerlendirmeye çalışır. Kelâmda fiyatlar meselesi daha ziyade Eş'arîlik ve Mu'tezile ekolleri arasında tartışılabilen bir konu olarak dikkat çeker. Hanefî-Matürîdî gelenekte konunun pek gündeme gelmediği görülmektedir. Bu bakımdan çalışma Eş'arîlerden Bâkılânî, İbn Fûrek, Cüveynî, Âmidî, Teftâzânî ve Cürçânî ile Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebâr'ın konuya ilişkin görüşleri üzerinden şekillenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İktisat, Din, Fiyat, Narh, Eş'arî, Mu'tezile.

The Theological Basis of Economic Life in The Context of Prices

Abstract

Economics creates its analysis of the economy through the markets, free from metaphysical concepts. One of the reasons why today's economic thinkers are not affected by the metaphysical field; Theology is not a branch of science. As a matter of fact, religious sciences shape our spiritual life by establishing the connection between this life and the next afterlife, on the other hand, Economics processes data from material life in this world. These subjects, which are seen as two separate topics, have been brought together in recent years and become a subject for studies. So this study of ours will proceed following the point of view of the Hadith of The Messenger of Allah (Peace Be Upon Him): "Indeed, Allah is the One who determines the prices." Although there are economic issues in the content of Islamic sciences such as Islamic law, hadith and mysticism, the science of Kalam (The Words of Allah) evaluates the subject under the headings such as will, accident, fate and actions of servants.

Keywords: Kalam, Economy, Religion, Price, Price Control, Ash'arî, Mu'tazila.

الأساس العقائدي للحياة الاقتصادية على وجه الخصوص فيما يتعلق بالأسعار

يتشكل علم التحليل الاقتصادي من خلال دراسة وتحليل الأسواق من دون التطرق إلى المفاهيم الميتافيزيقية. أحد أسباب عدم تأثر المفكرين الاقتصاديين اليوم بالمفاهيم الميتافيزيقية وعلمها هو عدم إعتبار علم الأديان فرعا أساسيا من الفروع العلمية المتخذة. ففي واقع الأمر، بينما تشكل العلوم الدينية حياتنا المعنوية الروحية من خلال إقامة صلة ما بين دنيانا هذه والحياة الآخرة، فإن علم الاقتصاد يعالج حياتنا المادية دنيويا. فعلى الرغم من أن هذين المجالين يبدوان كأنهما نقيضين مختلفين، إلا أنهما أصبحا موضوعا موحدًا للدراسات في السنوات الأخيرة. ففي مقالتنا هذه ننظر إلى وجهة نظر حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله هو المسعر." [صحيح] - [رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد] فبالإضافة إلى العلوم الإسلامية - من علم الحديث وحقوق الإسلام والتصوف وغيرها من العلوم الدينية الشاملة - تأخذ العلوم الاقتصادية أيضا مكانا قيما فيها لا بأس به، فإن علم الكلام (كلام الله عز وجل) يقيم ويدارس مواضيع مهمة مثل الإرادة والحوادث والقدر وأفعال العباد كافة.

الكلمات المفتاحية: الكلام، الاقتصاد، الدين، سعر، الأشعرية، لمعتزلة.

Düşünceni odakladığında doğru yolu bulursun ve yanlışlıkların çoğunun mânâları lafızlardan çıkarmak isteyen kişilerin sapkınlığından kaynaklandığını kesin olarak bilirsin.

-Ebu Hâmid el-Gazzâlî-

GİRİŞ

Din ve iktisat alanının birlikte işlenmesi yakın zamanın araştırma konularından biridir. Gerek İslam gerekse diğer dinlerin hayatın bir gerçeği olması hasebiyle iktisatla doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilgili oldukları görülür. Kelâm ilminin¹ konuları içinde doğrudan yer almayan iktisadî meseleler dolaylı olarak kelâmın inceleme alanına dahil olmuştur Kelâm ilminin başlıklarına bakıldığında; “kulların fiilleri” (ef’âl-i ‘ibâd) bahsinin, mütekellimler arasında farklı görüşlerin oluşmasına neden olduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Allah ve kul arasındaki ilişkinin keyfiyeti ve içeriği birçok kelâmî mevzunun temelini oluşturmaktadır. İrade, kader, istitaat, kesb ve rızık gibi başlıklar altında her mezhep temsil ettiği anlam ve değer dünyası üzerinden bu kavramları tanımlamaya çalışmıştır. Bu çalışma da esas itibarıyla belirtilen çerçeve içinde kelâmın iktisatla olan bağlantısı üzerinde durmayı ve özellikle “Fiyatlandırın, fiyatları belirleyen Allah’tır.”² hadisine dayalı olarak gelenekte ortaya çıkan narh tasavvurunun değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Günümüzde iktisadî meselelerin İslâmî ilimler içindeki yerine bakıldığında kelâmda bu meselelerin işleme oranının İslam hukuku, hadis ve tasavvuf gibi disiplinlere oranla daha düşük olduğu görülmektedir.

1. İktisadî Süreçte Fiyat

Üretim ilişkilerini inceleyen bir bilim³ olan İktisat kelimesi kökü itibarıyla Arapça olup “ekonomi” ve “tutum” (tutumluluk) manasına gelmektedir.⁴ Ekonomi ise kökü itibarıyla Yunanca olup “bireylerin ve toplumun maddi ihtiyaçlarını karşılayabilecek alışveriş yöntemlerini araştıran sosyal bilim” olarak tanımlanmıştır.⁵ Ekonomi, Yunancada “oikonomia: ev yönetimi, idaresi” olarak karşılık bulur. Kelime “ev, hane halkı” demek olan “oikia” ile “yönetim” manasına gelen “nomos” sözcüğünden oluşmaktadır.⁶ Ev idaresi zamanla gelişerek iktisat alanına dönüşmüştür. Bu etimolojik yaklaşımla iktisat esasında sosyal faaliyetleri kapsayarak bireylerin yapmış olduğu harcamalarda tasarruflu olmanın yöntemleri üzerine incelemeler yapan bir alandır.

Ekonomi ile ilgili sistematik bir düzen oluşturulmuş olmasa da ekonomik sorunlar üzerine Sokrates, Xenophon ve Aristoteles gibi antik dönem Yunan filozoflarının bazı düşünceleri olduğu görülür. Orta çağ’da da bazı din adamlarının ve düşünürlerin ekonomi ile ilgili görüşleri olmakla birlikte kilise baskısından dolayı bu kimselerin de ekonomiye dair görüşleri sistematik ve kapsamlı bir şekilde aktarılmış

¹ İlimlerin konularına göre içerik kazandığı düşünüldüğünde makalenin konu içeriği aslında kelâmın konu tanımıyla doğrudan irtibatlıdır:

"علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام"

Konu/mevzu tanımı gereği Kelâm, *mebde* (başlangıç-yaratılış) ve *meâd* (son-ahiret) hakkında düşünmesinin yanında ontolojik anlamda *mümkînâtın halleri* üzerine de düşünmek durumundadır. Mümkînât, asli konuların açıklanmasında kelama yardımcı olan “vesâil” olarak adlandırılan konular bütünüdür. Kelâm ilminin “mümkînâtın halleri” ile kastının şu olduğu söylenebilir: kulun *nerede olduğunun* bilgisi aracılığıyla *nereden gelip nereye gideceğinin* bilgisini sunmak Nitekim kelâm açısından dünya hayattaki yaşamsal faaliyetimiz; mebde ve mead arasındaki *meaş* üzerine “İslam kanunu üzerine” konuşabilmek ancak bu yolla mümkün hale gelmektedir. Fatih İbiş, “Bir Felsefi Kelâm Klasiği Olarak Şerhu’l-Makâsîd”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016), 396.

² Ebû İsâ Tirmizî, *Câmiu’l-Kebîr* (Beyrut: Daru’l-Ğarb el-İslâmî, 1996), “Büyü”, 73 (No. 1314).

³ Orhan Hançerlioğlu, *Ticaret Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 133.

⁴ *Türkçe Sözlük*, “İktisat”, (Ankara: TDK Yayınları, 2011).

⁵ Mustafa Özel, “Ekonomi”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi* (İstanbul: Risale Basın, 1990), 1/361.

⁶ Mehmet Nuri Güler, “Günümüzdeki İktisat (Ekonomi) Bilimi’nin Adlandırılma Problematikliği”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/4 (2005), 379.

A. Sevde ÖZBAL- Fatih İBİŞ, Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisâdî Yaşamın İtikadî Temeli

değildir. XVII. ve XVIII. yüzyıllara gelindiğinde ise karşımıza merkantilistler ve fizyokratlar adlandırılmasıyla iki grup çıkar. Bu gruplar birbirinden farklı olup öne sürdükleri görüşler her ne kadar bilim öncesinin düşünceleri olarak ele alınsa da ekonominin bilim sayılmasında belirli etkilerinin olduğu hesaba katılmalıdır. Nitekim merkantilistler Rönesans döneminden hareketle pozitif bilimlerin katkısıyla din ve ahlak merkezli bir ekonomi anlayışından uzaklaşarak hakim otoritenin zenginleşmesi adına tekliflerde bulunmuşlardır.⁷ Fizyokratlar ise Tanrı'nın kanunu olan doğal düzen üzerinden bazı düşünceler geliştirmişlerdir. Fizyokratlar tarımı önemsemiş ve ferdî çıkar üzerine kurulu bir sistemle, devletin ekonomideki hâkimiyetini sarsmayı hedefleyerek "*laisser faire/bırakınız yapsınlar*" mottosu ile ilerlemişlerdir.⁸

Bahsedilen merkantilist ve fizyokratlara karşı bir görüşle iktisadın kurucuları olarak anılanlar ise klasik iktisatçılardır. Bu dönemin öncü ismi Adam Smith'tir. Smith, üretimin gücünde emeğin önemine vurgu yaparak bir milletin zenginleşmesinin temelini açıklamıştır. Smith, *Milletlerin Zenginliği* isimli eserinde devletin özel sektörden ârî olmasını gerekli görmüştür. İlerleyen süreçte klasik iktisatçıların metoduna eleştiriler getiren 'tarihçi okul' oluşmuştur. Bu okula göre klasik iktisatçıların benimsemiş olduğu tümdengelim metodu, iktisadî bir yorum için yeterli değildir. Nitekim belli bir yerin ekonomik durumu göz önüne alınıp diğer milletlerin de aynı analize tabi tutularak bir sonuca varılması, onlar için eleştiri konusudur. Tarihçi okul, klasik iktisatçılara karşı tarihsel sürecin ayrıntılı olarak araştırılması gerektiğini benimsemiştir.⁹ Kısmen aktarıldığı üzere bu süreçte çeşitli düşünce hareketleri ile iktisadî hayatın geçirdiği evrelere değinilmiştir. İktisadın bir bilim olarak anılmasının sebebi bir bakıma tarihçi okulun yöntem üzerine yapmış olduğu eleştirilerdir. İktisat konuları kapsamlı olduğu için çalışmamızda yalnızca iktisadî konuların bir kısmına yer verilmiştir.

İktisadın tarihsel gelişimine göz atıldığında muayyen bir başlangıç tarihine rastlamak zordur. Ancak iktisadın başlangıç tarihi olarak kabul edilen üç ayrı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki Adam Smith'in yayımladığı *Milletlerin Zenginliği* isimli eserinin getirmiş olduğu yankı ile 1776 yılıdır. İkinci olarak William Cunningham'ın *İngiliz Sanayi ve Ticaretinin Gelişimi* eserinin yayımlandığı 1882 yılı iktisadın başlangıç tarihi olarak gösterilmektedir. Harvard Üniversitesinde Sir William James Ashley adına dünyada ilk kez 1892 yılında iktisat kürsüsünün kurulması iktisadın başlangıç tarihi olarak kabul edilen üçüncü görüştür.¹⁰

Adam Smith'in düşüncelerinden bahsetmek gerekirse onun hedeflemiş olduğu ekonomik düzende toplumsal refah ön plandadır. Bu yüzden Adam Smith kişisel çıkarlarla toplumsal çıkarların birbiriyle uyumlu olması konusunda "görünmez el" (*invisible hand*) dinamiğini ortaya atar. Aynı zamanda bir ahlak profesörü olan Smith sadece çıkar üzerine kurulan bir toplumun sonunda acımasız bir ortama doğru gideceğini düşünür. Ona göre ekonomiyi düzene koyabilmek için piyasada rekabet ortamının hazır bulunması gerekir. Böylelikle Smith piyasada toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak, kendi kendini domine edebilecek bir sistemin temellerini atmış olur. Dolayısıyla o piyasaya dışarıdan görünür ellerin müdahalesini reddederek serbest ve rekabetçi piyasanın kendi haline bırakılmasını savunur. Örneğin tüketiciler üreticilerden kaban üretmelerini ister ve ayakkabı üretimi duraksarsa kabanların fiyatları talebe

⁷ Besim Üstünel, *Ekonominin Temelleri* (İstanbul: Dünya Kitapları, 2003), 85.

⁸ Mustafa Özel, "Fizyokratlar", *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ed. Mustafa Armağan vd. (İstanbul: Risale Basın, 1990), 2/69.

⁹ Üstünel, *Ekonominin Temelleri*, 94.

¹⁰ Erdem Selman Develi, "İktisat Tarihinde Yöntem Kayması: Yeni İktisat Tarihi Akımına Eleştirel Bir Bakış", *Ekonomi, Politika & Finans Araştırmaları Dergisi* 7 (2022), 742.

göre artış gösterir. Buna mukabil kabanlara olan yoğun ilgi, ayakkabıların fiyatlarında düşüşe neden olur. Bu sebeple kişisel çıkar ile denge sağlanmış olur. Böylece ayakkabı sektörü, işçileri ile yollarını ayıracak ve onlar da yoğun ilgi gösterilen kaban üreten tekstil sektörüne geçiş yapacaklardır. Ancak bu durum piyasada farklı bir denge profili meydana getirecek, bu sefer de piyasada kaban fiyatları düşme eğilimi gösterirken ayakkabı fiyatları artmaya başlayacaktır. Bu düzen Adam Smith'in kendi döneminde geçerliliğini koruma fırsatı bulmuşsa da günümüzde piyasa daha farklı etkiler altında yoluna devam etmektedir.¹¹

Konuyu bu noktada teolojik bir zemine çekecek olursak Adam Smith'in isimlendirmesiyle iktisatçıların *görünmez eliyle* kalamcılarının görünmez el olarak belirledikleri Tanrı arasında bir ilişki kurmak mümkün müdür? 'Fiyatların belirleyicisinin Allah' olduğunu ifade eden hadise kıyasla iktisat biliminde fiyatları belirleyen kimdir/nedir diye sorulduğunda cevap 'fiyatların belirleyicisi piyasadır, fiyat arz ve talep doğrultusunda açığa çıkar' olacaktır. Alım-satım mahalli olarak belirlenen piyasanın fiziki ortamı olduğu gibi e-piyasa şeklinde sanal ortamı da bulunur. Pazarın kültür, din, politika vb. yapılarla olan ilişkisi dinamik kılınarak piyasaya hareketlilik ve canlılık kazandırılır. Karşılıklı var olan etkileşim haliyle piyasada sürekli bir devingenlik hakimdir.¹²

Satıcı-alıcı arasındaki alışveriş arz ve talep doğrultusunda, kimi zaman fiyatla pozitif veya negatif orantı kurabilmektedir. Nitekim talep belirli bir zaman içinde gün, hafta ve ay fark etmeksizin bir malın değişen fiyatlarına karşılık tüketicide oluşan isteğin malı satın alma gücüyle birleşmesidir. Kısaca talep bir malın kişide alma isteği uyandırmasıyla birlikte ödemesini de aynı şekilde gerçekleştirebildiği durumdur. Peki talep fiyata nasıl etki etmektedir? Tüm faktörler sabit iken (iktisatçılar bu sisteme *ceteris paribus* derler) bir malın fiyatı ne kadar düşük ise tüketici o denli o mala karşı talepte bulunacaktır. Dolayısıyla bir malın fiyatı düşünce talep artıyorsa; fiyatı artınca da talebin düşmesi gözlemlenir. İktisatçılar bu ters yönlü döngüye *talep yasası* adını vermektedir.¹³ Arz ise üretici ve satıcı ile ilgilidir. Yine belli bir zaman zarfında bir malın farklı fiyatlarına karşılık o malı satmaya meylin olmasıyla beraber üreticinin karşısına çıkacak maliyetlerin de bilinmesidir.¹⁴ Üreticilerin kimi zaman fazla mal üretmesi fiyatların yükselmesiyle; az mal üretmesi ise fiyatların düşmesiyle alakalı olup aradaki negatif/ters orantı *arz yasası* olarak kabul edilir.¹⁵ Piyasadaki bu inişli çıkışlı gösterinin başrollerini aileler (household), firmalar, kurumlar ve devlet duruma göre kendi aralarında paylaşırlar.¹⁶

Fiyat bahsini değerlendiren iktisatçılar aynı zamanda değer kavramına da yoğunlaşarak ikisi arasında ayırım yapmayı tercih ederler. Ancak klasik iktisatçılara kadar fiyat ve değer aynı manaları içeren kavramlar olarak ele alınır. Değer, daha ziyade fayda içeren bir kavram olarak kullanılmıştır.¹⁷ İlerleyen kısımlarda Mu'tezilî mütekelimlerden Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) fiyat tanımında yaptığı ayırım bu noktada kendini gösterecektir. Bu noktada iktisatçıların anahtar kavramlarından olan fiyat, değer ve

¹¹ Robert L. Heilbroner, *İktisat Düşünürleri*, çev. Ali Tartanoğlu (Ankara: Dost Kitabevi, 2019), 51-52.

¹² Aliakbar Jafari, "Sosyal Adalet, Tüketici Refahı ve Sürdürülebilir Piyas Geliştirimi", çev. Özlem Sandıkçı Tekdoğan, *İslam İktisadı ve Piyasa*, ed. Yusuf Enes Sezgin - Firdevs Bulut (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 55.

¹³ İlker Parasız, *İktisada Giriş* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2014), 47-48.

¹⁴ Yüksel Ülken, *Fiyat Teorisi* (İstanbul: Çağlayan Basımevi, 1973), 1/20.

¹⁵ Parasız, *İktisada Giriş*, 54.

¹⁶ Ekrem Erdem, "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği", *İslam İktisadı ve Piyasa*, ed. Yusuf Enes Sezgin - Firdevs Bulut (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 5.

¹⁷ Mustafa Gözen, "Değer ve Değerlendirme Hakkında Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 22/2 (2019), 377.

A. Sevde ÖZBAL- Fatih İBİŞ, Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisâdî Yaşamın İtikadî Temeli

fiyat kontrolü gibi terimlerin ileride narh, rızık gibi kavramlar üzerinden yapılacak olan din eksenli iktisat tahlilinin anlaşılması adına faydalı olacağını düşünüyoruz:

Fiyat: Paha, değer, semen, bedel manalarına gelir. Bir mal ya da hizmete karşılık verilmesi gereken miktar olduğu gibi malın ya da hizmetin mübadele değerinin para karşılığı olup aynı zamanda mal ya da hizmetin birbirine olan nispetidir. Eski dönemlerde malların fiyatları diğer mallara nispetle belirlenmekteydi ki buna *nisbi fiyat* adı verilir. Aslında bu takas yoluyla oluşan bir alışveriştir. Bir diğer fiyat çeşidi *mutlak/gerçek fiyattır*. Bu fiyat çeşidine göre malların fiyatları para cinsinden hesaplanarak elde edilir. Fiyatların belirlenimi iktisadî gruplara göre ilk başta arz/maliyet üzerinden olup daha sonra talep/fayda gözetilerek oluşturulmuştur. Son olarak ise A. Marshall tarafından arz ve talep ikilisi birlikte ele alınmıştır.¹⁸ Bir malın değeri o malın gerçek fiyatı değildir. Çünkü bir mal herkesin gözünde aynı değerde olmayabilir. Kimi alıcı o mala kıymet verirken kimileri de vermeyebilir.¹⁹

Değer: Birçok alanda kullanılması nedeniyle önem arz eden değer, ekonomi kavramı olarak herhangi bir malın değişim (mübadale) değerini ifade eder.²⁰ Ekonomi açısından değeri üç başlık altında sınıflandırmak mümkündür. İlki, bir malın değeri ancak onun üretiminde harcanan emek ile belirlenmesi anlayışını benimseyen “Emek-Değer Teorisi”dir. İkinci olarak “Marjinal Değer Teorisi” gösterilir ki marjinal fayda, değeri temsil eder. Sonuncusu ise değer, üretim faktörlerine bakarak açıklandığı “Üretim Maliyeti Teorisi”dir.²¹

Fiyat Kontrolü: Fiyatların artış ve düşüşüne bağlı olarak diğer bir kavramımız sınır koymaktır. Fiyatlara sınır koymak iktisat için piyasanın üzerine aldığı bir görevdir. Tüketicilerin zor duruma düşmelerini önlemek adına fiyat kontrolleri adı altında çalışmalar yapılır. Bu çalışma devletin eliyle gerçekleşmektedir. Böylelikle devlet, arz ve talep doğrultusunda gerçekleşen fiyata gerektiğinde müdahale edebilmektedir. Bir malın en yüksek fiyatını fiyat kontrolü adı altında devletin belirlemesine *fiyat tavanı* denir. Maalesef ki her ne kadar dürüst satıcılar bulunsa da nihayetinde yasal olanın dışında gayrimeşru bir şekilde belirlenen fiyatların etkisiyle karaborsa (ihtikar) ortaya çıkar. Ekonominin gelişmesine engel olan karaborsaya karşı devlet tarafından fiyat kontrolü yapılır. Günümüzde de enflasyonla karşılaşınca tüketicinin yararına olması adına gıda, konut, yakıt ve ilaç gibi ürünlerin fiyatlarındaki yükselişler için devlet fiyat kontrolünü tercih edebilir.²²

Fiyat kontrolü sadece pahalılığı önlemek için uygulanmamaktadır. Fiyat kontrolü, tüketiciyi koruduğu gibi kimi zaman üreticiyi de korumayı amaçlar. İşçilerin korunmasını sağlayan kurallar, köylülerin ürünleri için yapılan politikalar gibi fiyat kontrolü çalışmaları üreticiyi korumaya yöneliktir.²³

Her ne kadar fiyat kontrolleri ile ekonomideki denge sağlanmaya çalışılsa da ekonominin niteliği pek çok sebebe dayalı olarak inişli çıkışlı bir seyir izler ve bu etki nicelik olarak da hayatımıza yansır. Bunların bazısı tabii bazısı gayritabiî oluşumlardan kaynaklanır. İnsanın nereden geldiği, nerede bulunduğu ve nereye gittiği sorularına karşılık aynı şekilde üretici de malı için bu soruları sorma gereği hisseder. Öyle ki üretimin nerede yapılacağı, nereye taşınacağı, tüketimin nerede ve nasıl gerçekleşeceği

¹⁸ M. Hanifi Aslan, “Fiyat”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ed. Mustafa Armağan vd. (İstanbul: Risale Basın, 1990), 2/59-60-61.

¹⁹ Üstünel, *Ekonominin Temelleri*, 44.

²⁰ İsmail Kılhoğlu, “Değer”, *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*, ed. Mustafa Armağan vd. (İstanbul: Risale Basın, 1990), 1/305.

²¹ Gözen, “Değer ve Değerlendirme Hakkında Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma”, 377.

²² Parasız, *İktisada Giriş*, 68-69.

²³ Üstünel, *Ekonominin Temelleri*, 347.

gibi sorulara cevaplar aranır. Nitekim bir tarım ürününün kendi iklimine ait yerde üretilmesi üretici ve tüketici açısından önemlidir. Ekonominin niteliği çevre, teknoloji, devrimler, siyaset gibi düzenlerin niteliğine göre değişiklik gösterir. Fiyatlardaki iniş çıkışlar, belli sebep-sonuç ilişkisi içerisinde cereyan eder.

2. İslam İktisadı Temelinde Narh Meselesi

Esas itibarıyla iktisat kavramı “amelde itidal” demek olup, kişinin orta yola yönelmesi gerektiğini vurgular. Aksi taktirde yöneldiği şeyin bilgisinden bîhaber kişi için ikilem yaşamak muhtemeldir. Böyle bir kimse itidalden uzak bir şekilde ya ifrat ya da tefrit halinde yaşar. Ancak burada kastedilen şey ekonomik açıdan ifrat ve tefrite karşı tutumlu olmaktır. İktisadî, ekonomik yaşam için de bu mana sabit olup kişiden tutumlu olması beklenir.²⁴ Nitekim dinî iktisat da bu maksatla örtüşen bir yapı içindedir. Kur’an iman sahiplerinden maddî ve manevî dengeyi korumasını ister. Öyle ki insanlar arası alışveriş ahlaki önemsenmekle birlikte, ayette Allah kendisiyle de bir ticaretin söz konusu olduğunu bildirir: “*Ey iman edenler! Size öyle bir ticaret göstereyim mi ki sizleri elîm bir azaptan kurtarır.*”²⁵

İktisat sosyal bir alan olması nedeniyle birey ve bireyler arası ilişkiler sonucu ortaya çıkan olguların işlenmesini ifade eder. İnsan-insan, insan-çevre ve insan-firmalar, kurumlar arası ilişkiler gibi. Bu da iktisadın yatay bir düzlemde ele alındığını gösterir. İnsanların üretici ve tüketici konumu kendi aralarındaki etkileşimle devam ettirilmektedir. Bunun ilahî boyuta taşınmasını sağlamak, yatay ilişkiye dikey bir bakış açısı eklemek, dinî bir yorum katmayı gerektirir. İktisadî terminolojiyle ifade edilecek olursa insanlar arasındaki yatay alışverişe mikro sistem denilebilir. Mikro sistemdeki hareket ise kaplam olarak da genişleyen dikey bir makro sistem sayesinde mümkün olmaktadır. Nitekim Allah’ın ayette kendisiyle bir ticarete davet etmesi dikey ve makroyu bize ilahî çerçevede göstermektedir.

İktisat biliminin piyasaya bakışına karşılık İslam’da *piyasa*, temelde Yaraticının rızıklandırma mekanizması olarak kabul edilir.²⁶ Bireysellikten ziyade toplumsal yardımlaşmayı gözeterek iktisadî bir denge oluşturulur. Dolayısıyla iktisat dinî yaşam için bir araç konumunda sayılıp amaç değildir. Ekonomik durumu dinî yönden ya da farklı yönlerden ele almak mümkün olmakla birlikte ayırt etmek zordur. Nitekim maddi olarak sayılabilecek iklim, coğrafya, savaş, göç ve belli başlı tabi zenginlikler idarenin de etkisiyle ekonomik durumu yakından ilgilendirir. Ancak maddi faktörlerin de manevî alt yapısının olduğu düşüncesine sahip olanlar her türlü etkileşimde dinî yorumun olduğunu savunurlar.²⁷ Piyasayı şekillendiren bu maddi faktörler dinî iktisat açısından manevî/ilahî etkiden ayrı kabul edilmemektedir.

Ayrıca İslam iktisadı daha önce sayılan iktisadî gruplardan farklı olarak dinî-ahlakî birlikteliği sağlamayı hedeflemektedir. “*Ve ona (kötülüğün ve iyiliğin) iki yolunu da göstermedik mi?*”²⁸ meâlindeki âyet bize bireyin iyiliğe ve kötülüğe meyiletme konusunda hür bırakıldığını gösterir. İktisadın mikro kısmını İslamî ölçüde değerlendirirsek içsel meyillerimizi de mikro olarak kabul ederiz. Batılı mikro iktisat

²⁴ Abdullah Yeğin, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat* (İstanbul: Türdav, ts.), "Ekonomi", 133.

²⁵ Es-Saf 61/10.

²⁶ Erdem, “Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği”, 20.

²⁷ Ömer Demir, *Din Ekonomisi* (Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013), 29-30.

²⁸ el-Beled 90/10.

A. Sevde ÖZBAL- Fatih İBİŞ, Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisâdî Yaşamın İtikadî Temeli

doğrudan kişinin isteklerini elde etmesine yöneldiği için insan *homo economicus* olarak ele alınır. Oysa İslami mikro iktisat içinde tutumluluk esas alınmış, israf ve cimrilik gibi haller de reddedilmiştir.²⁹

İslam iktisadî ahlakî yapının serbest piyasa üzerinde inşa edilebileceğini savunur. Serbest piyasaya karşılık tekeli piyasa anlayışı da ekonomik hayatın içerisinde bir takım nedenler sonucu ortaya çıkmaktadır. Tekeli piyasa anlayışından hareketle karaborsacılığın önlenmesi adına devlet tarafından fiyat kontrolü çalışmaları yapılmaktadır. Daha önce iktisatta fiyatların kontrolü olarak ele aldığımız kısmı bu sefer dinî perspektifle ele almamız ilgili hadisi anlamlandırabilmek için gereklidir. Bu sebeple fiyatların kontrolünü/narhı tanımlayıp hadisten hareketle Medine'deki mevcut durumdan ve fiyat kontrolüne iten sebeplerden bahsetmemiz açıklayıcı olacaktır.

Narh kelimesi köken itibarıyla Farsçada *nirh* olup "fiyat, kıymet" manasına gelir. Arapça'da ise *si'r* olarak karşılık bulur. Fıkî bir terim olarak narh kamu yararı gözetilerek malların fiyatlarının belirlenmiş olan sınırı aşmaması adına uygulanan resmi bir fiyat oluşturarak ekonomiyi kontrol altına almak demektir.³⁰

Narh esasında fıkî alanı içinde işlenen bir konudur. Narhı destekleyenler olduğu gibi reddederek haram sayanlar da olmuştur. Özellikle karaborsacılık gibi usulsüzlüklerin oluşmasını önlemek amacıyla narhın uygulanmasına izin verilmiştir. Örneğin Hanefilere göre artışlara tek çare olarak narhın uygulanması caizdir. Hukuk narhın uygulanmasında belirli şartların oluşması gerektiğini belirtir. Öncelikli olarak aşırı yüksek fiyatlandırma yapılması, fiyatları artan mallara karşı ihtiyacın artması, devletin narhtan başka durumu düzelterek yöntem görememesi, spekülasyonun olması, ucuza elde ettiği malı pahalıya satan üretici/satıcıların varlığı gibi sebepler narhı uygulamak üzere devleti harekete geçirir.³¹

Rivayetlere göre Medine'de oluşan kıtlık sonucu insanlar, Hz. Peygamber'den aşırı artan fiyatlara karşı sınır koymasını istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber bu talebe karşılık üretici/satıcılara haksızlık olacağını düşünerek narh koyanın, rızıklandırmanın Allah olduğunu ifade etmiştir.³² Hz. Peygamber arzın talebe yetişemediği, gıda konusunda kıtlık çekildiği mevcut durumda fiyatlara sınır koymayı uygun görmemiş ancak tam olarak uygulanmasına da yasak koymamıştır.³³ Siyer kaynakları yine bize Hz. Peygamber'in ticaretle uğraştığı bilgisini verir. Bu da Hz. Peygamber'in piyasaya, ticaret ortamına yatkınlığını göstermektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in ürünlerin piyasa fiyatlarının durumunu ekonominin doğal akışında görmesi ona güvendiğini de gösterir.³⁴ Ayrıca bu hadisin ithal olan malların (buğday gibi) kapsamında geçerli olduğu söylenir. Nitekim belirtilen dönemde, Hz. Peygamber'den fiyatlarının tespiti istenen mallar ithal edilmekteydi. O süreçte belirlenen bir fiyat ne yazık ki ithalatın sonlanmasına, malların azalmasına ve karaborsaya sebep olabilirdi. Bunların farkında olan Hz. Peygamber'den narh için onay çıkmamıştır.³⁵ Hadisin ithal malları kapsamaması, anlamının genel olmadığını özele tekabül ettiğini göstermektedir. Şayet Hz. Peygamber narh uygulamasını kabul etmiş olsaydı muhtemelen Medine'ye buğday ulaşmayacak ve kıtlık artacaktı.³⁶

²⁹ Asad Zaman, "İslam Ekonomisini Yeniden Tanımlamak", çev. Gülnihal Kafa, ed. Taha Eğri vd. (İstanbul: İktisat Yayınları, 2017), 96.

³⁰ Cengiz Kallek, "Narh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/387.

³¹ Kallek, "Narh", 32/388.

³² Tirmizî, "Büyü", 73 (No. 1314). Tirmizî ilgili hadis-i şerifi hasen-sahih olarak aktarmıştır.

³³ Kallek, "Narh", 32/387-388.

³⁴ Erdem, "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği", 23.

³⁵ Ahmet Tabakoğlu, *İktisat Tarihi* (İstanbul: Kitabevi, 2005), 127.

³⁶ Ahmet Tabakoğlu, *İslâm İktisadı* (İstanbul: Kitabevi, 2005), 247.

İslam tarihi incelendiğinde Emevîler dönemiyle birlikte narhın uygulandığı görülürken kurumsallaşması Osmanlı döneminde gerçekleşmiştir.³⁷ Osmanlı devleti için halkın refahı öncelenecek bu sisteme geçiş yapılmıştır. Bir dönem narh sistemine ara verilse de fiyatların aşırı yükselmesi tekrar narhın uygulanmasına sebep olmuştur. Örneğin üretim koşullarının iyi ya da kötü olmasıyla değişkenlik gösterip olumsuz şartlarda yetişen ürünlerde bir eksiklik olacağından narh fiyatları arttırılırken tam tersi genişlemesi halinde de düşürülmüştür. Bu sistemde daima göz önünde bulundurulmuş şartlar arz ve talep doğrultusundadır. Dönem içerisinde akçenin değeri düşerse narh fiyatları yükselir, akçenin değeri arttığında ise azalır.³⁸ Kısaca narh sistemi, fiyatların kontrolü; piyasanın takip edilmesiyle, ürünlerin ve para birimini de dikkate alarak üretici haklarını koruma altına aldığı, karaborsayı da önlemek amacıyla arz ve talep şartlarının tespitine önem veren bir sistemdir. Ayrıca narh uygulamasını yerine getirmeyenlerin cezası da bulunmaktaydı.

Osmanlı devletinde narh uygulamasının yapılmış olması hadisin özel çerçevesi itibarıyla Hz. Peygamberin belirlemiş olduğu sınırı aşmamaktadır. Osmanlı devletinde narh uygulaması Medine'deki sistem gibi ithal mallara uygulanmamaktaydı. Zira ithal mallara narh koyulması piyasada o malın ortadan kalkmasına sebep olabilirdi. Bu açıdan narhın yerli olan mallarda uygulanması daha uygundu. Bahsedilen narh sistemi de yerli mallar için geçerli olan uygulamadır. Ayrıca müdahale edilen piyasa serbest piyasa değil; ihtikâr/karaborsa piyasasıdır. Dolayısıyla süreç içinde narh uygulaması İslamî çerçevede gerçekleşmiştir.³⁹ Osmanlı Devleti belli bir tecrübeden hareketle tarihi gözleterek iktisadî hayata şekil vermiştir. İktisadın, piyasanın hareketlerinden etkilenmesi onun tecrübeye dayalı bir problem çözme usulüne sahip olduğunu da göstermektedir. Olması gereken üzerinde durulmuş, normatif iktisat çalışmasıyla geçmişteki ekonominin neden-sonuç denklemi kontrol edilerek ilerleyiş sağlanmıştır.

3. Kelâm İlminde Fiyatlar Bahsi

Genel anlamda bakıldığında itikadî alanda fiyatların belirlenimi konusunda küllî/makro irade esas alınmıştır. Ancak iktisadın insana ve topluma bakan yönüyle fiyatlarda beşerî etkilerin olduğu da açıktır. Bu noktada mezkur hadis ve hadisin vürûd sebebine göre öncelikle iktisadın doğrudan ilahî iradeye müteallik yönleri olduğunu vurgulamak gerekir. Dolayısıyla insan iradesi dışında ortaya çıkan tabîî durumların ekonomi üzerindeki etkisini görmek ve bunu doğrudan hadiste de belirtildiği üzere metafizik iradeye irca etmek daha doğru olacaktır. Zira hadisin sebep-i vürûdu olarak gösterilen gerekçelerden biri Medine'de yaşanan kıtlık iken, diğeri satışa mevzu emtianın ithal edilmiş olmasıdır. Bir beldenin sahip olduğu coğrafya, o beldeye hakim olan iklim koşulları ister istemez piyasadaki ürünlerin fiyatlarına yansiyacak ve dalgalanmalara neden olacaktır. Bunları Allah'ın iradesi ve kudreti dışında değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu durum o belde zaman zaman kıtlığa neden olabileceği gibi ekonomiyi de kendinden daha iyi coğrafyalara ve iklimlere yönlendireceğinden dışa bağımlı hale getirecektir.

Ekonomiyi etkileyen ve kıtlığa yol açan *tabîî sebeplerden* ilki kuraklıktır. Yağmurun yağmaması neticede arz ve talep dengesini bozmaktadır. Yağmurun yağmaması kadar şiddetli seyreden hava koşulları sebebiyle oluşan seller, taşkınlar da ürünlere zarar verebilmektedir. Ürünlerde kıtlığın oluşması doğal

³⁷ Kallek, "Narh", 32/389.

³⁸ Tabakoğlu, *İktisat Tarihi*, 135-136, 156.

³⁹ Tabakoğlu, *İslâm İktisadı*, 247.

A. Sevde ÖZBAL- Fatih İBİŞ, Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisâdî Yaşamın İtikadî Temeli

olarak fiyatlara yansımaktadır. Ürün azlığı bir taraftan halkın talebini arttırırken bir taraftan da ürünün fiyatını yükseltmektedir.

Ekonomiyi doğrudan etkileyen ve ilahî merkezli açıklamayı zorunlu kılan faktörlerden bir diğeri doğal afetlerdir. Aynı zamanda bir teodise problemi olan doğal afetler iktisadî hayatımızı şekillendirmektedir. Fiziksel kötülük diyebileceğimiz birçok tabii olay mikro ve makro düzeyde üretimi, tarımı ve ticareti olumsuz etkileyecek seviyede olabilir. Sel baskınları, kuraklık ve fırtına gibi insanların kontrolü olmaksızın ortaya çıkan doğa olaylarına karşı önlem alınmadığı takdirde küçük ya da büyük çaplı olumsuzluklarla karşılaşmak mümkündür. Bu anlamda insanların, üretimin nerede yapılacağı, hangi iklim koşullarında uygun olacağını öğrenmesi ve herhangi bir duruma karşı yeterli donanımı sağlaması gerekmektedir. Dinî bir perspektifle doğal afetlerin âdetullahın akışına dahil olduğunu, Allah'ın kudreti ile meydana geldiğini söyleyebiliriz. Doğal afetleri bilim kendi konularına dahil ederek incelerken din doğal afetlerin arkasındaki ilahi güce vurgu yapar. Bu sebeple doğal afetlerin yaşanan coğrafyaya olan etkisi her ne olursa olsun inanan biri tarafından yaratıcı hesaba katılmadan düşünülemez. Dolayısıyla yıkıcı bir fırtınanın tarım faaliyetini durdurması tabii yolla fiyatların yükselmesine sebep olacaktır. Tarım üreticilerinin yaşadığı zorluk fiyatlara, ekonomiye yansımakta olup nihayetinde doğal afet Allah'ın âdeti ile cereyan ettiği için dinî algı, tabii sebepten fiyatların yükselmesini makro kudrete yükleyerek kabullenir. Kimi mütekellimler fâil-i muhtar anlayışından hareketle Allah'ın kendi mülkünde istediği gibi hareket ettiğini söyleyerek tabii olayları ve dolayısıyla fiyatların yükselmesini dinin belirlediğini savunurlar. Örneğin Eş'arî gelenek, çeşitli kötülükleri ve konumuz olan ekonominin kötüleşmesini de Allah'ın kudreti dahilinde değerlendirdiği için insanın etkisini sorgulamayıp ilahî olanı kabul etmiştir. Kimi mütekellimler ise Allah'tan hiçbir kötülüğün sadır olmayacağını dolayısıyla ekonomiyi kötüleştirmeyeceğini ancak yaşanan acıların da varlığını kabul ederek acıların ahirette karşılığının alınacağını belirtmeleri onların da din merkezli hareket ettiklerini göstermektedir. Ancak onların koşullarında insanın faal olduğu da belirtilmektedir. Örneğin doğal afet sebebiyle bir devlet başkanı ürünler için belirlenmiş bir fiyata, narha başvurarak iktisadî hayata yön verebilir. Sonuç itibarıyla din her alanda kendisini göstermek, iktisadî yaşamın da merkezinde olmak durumundadır. Nitekim geçmişten günümüze aktarılan din ve iktisat hakkında birçok düşünce ve uygulama bu ikili arasındaki temasını olduğunu belgelemektedir.

İktisadî bir konu olan fiyatlar bahsi ilginç biçimde bazı kelimeler kitaplarında yer almıştır. Kelâm âlimleri piyasada değişim gösteren fiyatları genel manada Allah'ın iradesi ve kulların fiilleri bahsi çerçevesinde özeldir ise kaza-kader, küllî ve cüzî irade, kesb, rızık gibi başlıklar altında ele almaya çalışmışlardır. Eş'arî ve bazı Mu'tezilî mütekellimler kendi mezhep görüşlerinden hareketle fiyat bahsini ele almış olsalar da esas itibarıyla fiyatları tayin edenin Allah olduğu konusunda hemfikirdirler. İktisadî bir mevzu olarak mütekellimlerin fiyat bahsini eserlerine almaları, Hz. Peygamber'in ilgili hadisi sebebiyledir. Fiyatlarla ilgili hadislerin sıhhati konusunda mezhepler arasındaki değerlendirmeler fiyat bahsini farklı yorumlamayı mümkün kılmıştır.⁴⁰

Fiyatlar meselesinin tüm kelimeler kitaplarında yer almadığını görüyoruz. Konu daha ziyade bazı Mu'tezilî ve Eş'arî kaynaklarda yer bulmuştur. Konuyu *el-Muğnî* ve *Şerhu'l Usûli'l Hamse* gibi eserlerinde geniş biçimde Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) ve İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) ele alırken Eş'arî âlimlerden konuyu ele alan isimler Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Cüveynî (ö. 478/1085), Âmidî (ö. 631/1233), Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi isimlerdir. Eserlerin

⁴⁰ Arif Yıldırım, "Kelâm Açısından Fiyatların Yükselişi ve Düşüşü", *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998), 157.

kronolojisine bakıldığında ilk kez fiyatlar bahsini konu eden ismin Bâkılânî olduğu söylenebilir. Tetkik edebildiğimiz kadarıyla garip biçimde bir eser dışında Hanefî-Mâtürîdî kaynakların konuya ilgi duymadıkları ya da ilgi duyacak bir durum oluşmadığı için dâhil olmadıkları anlaşılmaktadır. Tarayabildiğimiz metinler içinde konuya rastladığımız tek kaynak Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin (ö. 593/1197) *Kitâbü usûli'd-dîn* adlı eseridir. Orada da “fiyatlandırmanın Allah tarafından olduğu ve kulların etkisiyle değişmeyeceği” belirtilmiş, Bakara Sûresi'nin 245. âyetindeki “Allah daraltır ve genişletir” ifadesi referans gösterilerek mesele bir satır içinde kısaca değinilmek suretiyle sonlandırılmıştır.⁴¹

3.1. Eş'arîlere Göre Fiyat Tayini

Eş'arî âlimler fiyatlar konusunu kulların fiilleri başlığı altında ele alırlar. Eş'arîlerin kulların fiillerindeki tutumu ne Cebriye gibi mutlak zorunluluktur ne de Mu'tezile gibi kulun mutlak özgürlüğüdür. Bu konuda kul için öne çıkarılan temel kavram “kesb”dir. Buna göre Allah kuluna seçtiği fiili gerçekleştirmesi için kudret verir ve kul fiili kesb eder, kazanır ve sorumluluk yüklenir. 'İstîtaat fiille birlikte' anlayışını benimseyen Eş'arîler Allah'ın kula bahşettiği kudret sayesinde fiilin kesbedildiğini ifade ederler. Hakiki manada hâlık Allah'tır. Kulun vasfı fiili kazanan olmasıdır. Bu ilkeden yola çıkarak kulun kesbi ancak mecaz olarak değerlendirilebilir.⁴² Dolayısıyla bu durumda kul ekonomik hayatını şekillendirirken de Allah'ın yaratması ile kesb etmiş olacaktır. Dinî bir sorunun teorik bir yanıtı olmadığı düşüncesinden hareketle İslam kelâmında da pek çok sorunun cevabı nass tarafından belirlenmektedir. Buna göre Eş'arî âlimler açısından Allah'ın kudreti bütün soruların cevabı olduğu gibi iktisadî meselelerde de aynı cevap geçerli olacaktır.

Bâkılânî *et-Temhîd* adlı eserinde fiyatlar bahsi başlığını açarak diğer âlimlere kıyasla konuyu daha geniş biçimde ele almaktadır. Ona göre fiyatlardaki pahalılık ve ucuzluk kesinlikle Allah tarafından yaratılmaktadır. Bir malın az veya çok olması gibi sebeplerin fiyatları etkilemediğini düşünür. Allah'ın yaratmasıyla arz ve talep oluşur; bir alıcı bir ürünü talep ederken ya da bir satıcı elindeki malı saklayarak fiyata etki etmeyi düşünürken Allah'ın belirlemiş olduğu doğayla hareket etmektedir. Allah'ın bütün canlıların fitratını ürünlere ihtiyaç duyacak şekilde yaratmış olması, canlıların ürünlere talebini gerektirir. Şayet Allah bizlere bu muhtaçlığı yüklememiş olsaydı bizler ürünlere ilgi göstermeyecektik ve böylece fiyatlar artmamış olacaktı.⁴³ Bu düşünceye sahip olan Bâkılânî, insanın tabiatı gereği alışveriş meyline sahip olduğunu, bu tabiatın yaratıcısının Allah olduğunu dolayısıyla fiyatların da ilahi etkiyle belirlendiğini ortaya koyar.

Bâkılânî verdiği örneklerle gündeme getirdiği ilahi etkiyi netleştirmektedir. Sultan/devlet başkanı bir beldenin halkını muhasara altına alsa ve o halkın gıda ihtiyaçlarını kesse kıtlık başlamış olur netice itibarıyla da fiyatlar yükselir. Bu kaniya karşılık Bâkılânî bu gibi durumlarda fiyatların yükselmesinin müsebbibini muhasarayı yapana yüklemeyi mecaz kabul eder. Nitekim devlet başkanının bir halka zulmetmesi, işkence yapması sonucu insanların ölmesi bizi devlet başkanına götürür. Ancak esas öldürme fiilini gerçekleştiren devlet başkanı değildir. Devlet başkanı yalnızca bu durumun oluşmasında Allah'ın

⁴¹ Cemâlüddîn Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî, *Kitâbü Usûli'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1998), 194.

⁴² Bahsi geçen açıklamalar için bk. Sa'deddîn Teftâzânî, *Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 572; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/244; Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 171; Şehristânî, *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 93.

⁴³ Ebu-Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 330.

A. Sevde ÖZBAL- Fatih İBİŞ, Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisâdî Yaşamın İtikadî Temeli

zarara uğramayı ve ölmeyi yarattığı bazı faaliyetleri gerçekleştirmiştir. Bu nedenle de devlet başkanının fiilinde hakiki anlamda zarara uğratma ve öldürme bulunmaz aksine bu fiiller ona mecaz olarak nispet edilir.⁴⁴

Bâkılânî'nin yukarıdaki paragrafta yer alan cümleleri 'fiyatlardaki pahalılığın kuşatmayı yapan devlet başkanının doğrudan fiili olmasa da dolaylı yoldan gerçekleştirdiği bir fiildir' dememizi gerektirebilir. Ancak buna da bir cevabı bulunmaktadır. Ona göre, sultana mecazın nispet edilmesi dolaylı yoldan fiil işlediği anlamına gelmez. Kuşatma altında kalan insanların fıtratında besinlere olan ihtiyacın olması fiyatları arttırır. Bâkılânî tekrar fıtrat noktası ile fiyatlarda ucuzlama ve pahalılaşmanın Allah tarafından olduğunu aktarır.⁴⁵

Bir diğer Eş'arî âlim İbn Fûrek *Mücerredü Makalât'il-Eş'arî* adlı eserinde fiyatlar hakkında Eş'arî'nin görüşünü aktararak meseleyi açıklamaya çalışır. İbn Fûrek fiyat sorununa insandaki korku ve istek üzerinden değinmeyi tercih eder. Öncelikle Eş'arî'nin görüşüne göre fiyatlardaki artış ve düşüşlerin Allah tarafından kaynaklandığını belirten İbn Fûrek ardından insanın duygu meylini ele almıştır. Ona göre Allah insanların kalplerine mallara karşı istek; ayrıca malların yok olması durumunda da korku yüklemiştir. İstek ve korku dengesi sağlandığında fiyatlarda da bir dengeye ulaşılır. Talep ve korku yoğunluğu olursa fiyatların artması söz konusu iken talep ve korku azlığı fiyatların düşmesini sağlamaktadır. En nihayetinde insana bunu bahşeden sadece Allah olduğu için fiyatlardaki artma ve düşme de O'na dayanmaktadır.⁴⁶

Cüveynî de ismi geçen âlimler gibi fiyatların Allah'ın hükmünde olduğunu belirtir. İnsanın iktisadî meselelere müdahalesi söz konusu değildir. Çünkü kulun tercihinin meydana gelmesi Allah'ın yaratmasıyla olur. Cüveynî, kelâmî bir mesele olarak fiillerin yaratılması temelinde fiyatların oluşumunu ele alır. Kul fiilinin hâlıkıdır diyen Mu'tezilî düşünceye karşı tavrını açıkça belli eder.⁴⁷

Müteâhhirîn dönemi âlimlerinden Âmidî ve Teftâzânî fiyatlar sorununu kulun kesbi doğrultusunda değerlendirirler. Bâkılânî'nin vermiş olduğu sultan örneğini tekrar eden Âmidî bunu Mu'tezilîlerin görüşlerini aktarırken dile getirir. Şayet bir sultan, bir şehrin halkını kuşatıp onlar için gerekli olan mala engel koysa, o halkın talebinin neticesinde fiyatlarda artış görülür. Bu durumda sultanın pahalılığa sebebiyet verdiği söylenir. Ancak bunun aksine sultan, zulümden vazgeçip halkın ihtiyaçlarını karşılarsa, alışveriş imkanı sağlarsa fiyatlarda düşüş gözlemlenir. Bu durumda ise sultan için fiyatları düşürdü denilir. Her iki durumda da sultan fiilin sonucunu üstlenir. Fiyatların artması ya da düşmesi onun yapmış olduğu fiiller sonucunda gerçekleşir. Ancak Âmidî fiyatlar bahsinin son pasajında sultan örneği üzerinden kendi görüşünü aktarmaktadır. Ona göre fiyatlardaki yükselme ve düşme durumunun sultana yüklenerek açıklanması, fiyatlardaki mevcut durumun sultanın yaratmasıyla olduğu anlamına gelmemektedir. Âmidî bu düşüncesini bir örnekle açık kılmaya çalışır. Sultan bir kimsenin insanları yaşattım ya da öldürdüm diyebildiğini ancak yaşatma ve öldürme fiillerinin o kimsenin kudreti dahilinde olmadığını belirtir. İhtilaf, bu noktada fiilin kime nispet edileceğidir. Gerçekleşen fiiller kulun kudreti mahallinde olup kula nispetle söylenmektedir. Ancak bu söylem mecaz yoluyla olur. Âmidî'ye göre pahalılık ve ucuzluk örfe uygun hükümler çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu hüküm ise sultanın

⁴⁴ el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 330.

⁴⁵ el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 331.

⁴⁶ Ebubekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makalât'iş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyetü'd-Diniyye, 2005), 139.

⁴⁷ İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu - Sabri Yılmaz (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 299.

fiilinden ayrılmaksızın onun kesbi ile gerçekleşmekte ve nihayetinde Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmektedir. Nitekim verilen yaşatma ve öldürme fiilleri Allah'a nispet edilerek açıklanmaktadır.⁴⁸ Görüldüğü üzere Âmidî de selefleri gibi kulların kesbini göz ardı etmemekle birlikte sonuçta her şeyin Allah'ın yaratması esassından hareketle meseleyi yaratıcıya bağlamıştır. Kul kesb eder, Allah halk eder anlayışı gereği Âmidî bu konuda da Eş'arî anlayışın izini takip etmektedir.

Teftâzânî konuya fiyatın tanımını vermekle giriş yapar. Teftâzânî'ye göre fiyat "bir şeyin kendisiyle alınıp satıldığı (kıymetin) takdir edilmesidir." Fiyatların artış ve düşüşüne neden olan koşulları Allah'a dayandıran Teftâzânî, kulların irade ve kudreti dahilinde olan koşulların ise kulların kesbiyle ilintili olduğunu açıklar. İrade ve kudreti ile kullar iktisadî hayatı olumsuz şekilde etkileyecek fiili, örneğin karaborsacılığı kesbedebilirler. Ancak Teftâzânî de diğer Eş'arî âlimler gibi Mu'tezilî anlayışa karşı fiyatları tayin edenin hakiki manada Allah olduğunu belirtir.⁴⁹

Seyyid Şerîf Cürçânî fiyatları belirlenimini Allah'a dayandıran hadis üzerinden fiyat meselesini özetler. Hadiste ifade edildiği üzere fiyatları tayin edenin Allah olduğunu esas alır. Hadisle ilgili geniş bir açıklama yapmayan Cürçânî sadece hadise yer verip Mu'tezilî âlimlerin düşüncelerini aktararak konuyu sonlandırır.⁵⁰

Eş'arî âlimler fiyat meselesini ilahi açıdan temellendirmektedir. Makro sistem onlar için mikrodaki hareketliliği sağlayan başat unsurdur. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olması fiyatlar konusunda da cârîdir. Fiyatlardaki yükselme ve düşme durumlarına tabî olaylar çerçevesinde bakıldığında bunun kulların kesbi dahilinde olmadığı görülür. Nitekim yağmurun yağmaması nedeniyle kuraklığın oluşması yahut yangın sonucu tarım arazilerin verimsizleşmesi azalan mallara karşı talebi artırır. Bu durum doğal olarak fiyatlara da yansiyacaktır. Ancak kulların kesbi dahilinde olan durumlar da vardır. Mesela alışverişe engel olmak, ihtikar yapmak gibi durumlar karşısında fiyatlar yükselir. Ancak Eş'arî âlimlerin yukarıda belirttikleri üzere kulun kesbi (mesela verilen sultan örneği) o fiilleri yarattığı anlamına gelmemektedir.⁵¹ Sonuç olarak Eş'arîler fiyatlar konusunda insan odaklı fiillere mecaz olarak değerlendirmişler ve fiyatlardaki değişimin hakiki manası itibarıyla Allah'ın yaratmasıyla ortaya çıktığını dile getirmişlerdir.

3.2. Kâdî Abdülcebâr'a Göre Fiyat Tayini

Mu'tezile ekolünün genel özelliği her konuda kulun sorumluluk bilincini vurgulama çabasıdır. Bu vurgunun en yüksek tonunu kulun fiilleri bahsinde onu fiilinin yaratıcısı kılmasında görüyoruz. Yine Ehl-i sünnet'in aksine Mu'tezilî âlimler istitaatın fiilden önce olduğunu kabul ederek kulun işlediği fiilden tümüyle sorumlu olduğunu vurgulamaya çalışırlar. Mu'tezile "adl" esası gereği Allah'ın âdil olduğuna ve O'ndan asla kötülüğün sâdır olmayacağı inancına sahiptir. Kul fâildir ve kötülük ancak onun fiili olabilir ve buna fiyatlar konusu da dâhildir. Mu'tezile mezhebinde fiyatlar üzerinde duran iki mütekellim dikkat

⁴⁸ Ali b. Ebi Ali Seyfuddin Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*, Tahkik: Ahmed Muhammed el-Mehdî, (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 2/227-228.

⁴⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *el-Makâşid*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 608.

⁵⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/294.

⁵¹ Yıldırım, "Kelâm Açısından Fiyatların Yükselişi ve Düşüşü", 151-152.

A. Sevde ÖZBAL- Fatih İBİŞ, Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisâdî Yaşamın İtikadî Temeli

çeker: Kâdî Abdülcebbar ve İbnü'l-Melâhimî.⁵² Ancak biz burada sadece Kâdî Abdülcebbar'ın görüşleri ışığında konuyu sunmaya çalışacağız.

Kâdî Abdülcebbar *Şerhu'l Usûli'l Hamse* adlı eserinde fiyatların belirlenimi konusuna fiyatın tanımıyla giriş yapar. Kâdî'ya göre "fiyat/si'r" ve "semen/bedel" farklı kavramlardır. Kimi iktisatçıların da bu ayrımı yaptıklarını daha önce ifade etmiştik. Kelam ilminde de bu iki kavramın farkına dikkat çeken Kâdî fiyatı "insanların üstünde anlaştıkları şey"; bedeli "mal karşılığında kazanılan şey" olarak tanımlamaktadır. Ayrıca fiyatlarda "ucuzluk" (*ruhs*) ve "pahalılık" (*galâ*) söz konusudur ki Kâdî bu kavramları da tanımlar. Ucuzluk bir malın belirli olan fiyatının yer ve zamana göre düşmesidir. Mevcut piyasaya bakıldığı takdirde bir malın fiyatlarının karşılaştırılması sonucu belirlenmiş olan fiyatından düşük olduğuna karar kılınması; ucuzluktur. Pahalılık ise bu durumun tam tersidir.⁵³ Kâdî'nin detay olarak verdiği iki unsur; yer ve zaman, iktisattaki şartların aynı olması gerektiği prensibine benzetilebilir. Örneğin bir kişinin kışın alacağı kaban fiyatı ile yazın alacağı kaban fiyatı arasında fark vardır. Kâdî'nin demek istediği ise kış vaktini esas alıyorsak kış fiyatlarında bir karşılaştırma sonucu ucuzluk ve pahalılık neticesine varabilmemizdir. Bir ürünün yetiştirildiği yerdeki fiyatının ucuz olmasına karşın yetiştirilmesinin mümkün olmadığı yerde pahalı olmasını da Kâdî'nin belirttiği yer şartına dayandırabiliriz.

Kâdî bu iki unsurun; ucuzluk ve pahalılığın hem Allah hem de sultan/devlet başkanı tarafından oluşturulduğunu savunur. Allah tarafından belirlenim arz ve talebin hareketliliğine bağlıdır. Nitekim Allah bir ürünü azaltırken aynı zamanda o ürüne karşı muhtaç olma halini de yaratabilir. Bu da arz darlığı ile talep bolluğu olarak ifade edilir. Aynı şekilde bir ürünü çoğaltırken o ürüne karşı ilgiyi azaltması da mümkündür. Bu da arz bolluğu ile talep darlığını gösterir.⁵⁴

Sultan tarafından gerçekleştirilen durum ise *narh* uygulamasıdır. Sultan halkın ihtiyaçlarını karşılayacak olan malların fiyatlarına belirli bir miktar sınır koyabilmektedir.⁵⁵ Eş'arî mütekelimlerin aksine sultanın iktisadî hayat üzerinde bir yaptırımının olduğunu ve bununla da halkın refahı üzerine kurulu bir sınır koyma durumu olduğunu anlatır. Eş'arî düşüncede mecaz olarak zikredilen sultanın fiili Mu'tezilî düşüncede mecaz olarak zikredilmemiştir. Buradan Mu'tezilî düşüncedeki kulların fiilleri görüşüne sadık kalındığı anlaşılabilir. Kâdî'nin bu bilgileri aktardıktan sonra konuyu Allah'ın kaza ve kaderi olarak neticelendirdiği görülür. Nitekim rızık bahsinde Allah'ın Rezzâk isminden hareketle her şeyin yaratıcısı olduğunu ve rızıkları da faydalanmak üzere yarattığını eklemektedir.⁵⁶

Mu'tezilî âlimler fiillerin yaratıcısı olarak kulu görmeleri sebebiyle insan faktörünü devreden çıkartmadan konuyu ele almışlardır. Sultanın belirli bir görevi olduğunu, görevleri içinde *narh* koymanın da olduğunu açıkça dile getiren Kâdî için fiyatları belirleyen ikincil sebep olarak sultan zikredilebilir. Netice olarak Mu'tezilî âlimlerden Kâdî'nin cümlelerine göre pahalılık ve ucuzluk Allah tarafından gerçekleştirildiği gibi insanların da fiyatlara olumlu ya da olumsuz etkileri söz konusudur.

⁵² İbrahim Alma, *Kelâm Kaynaklarında İktisadî Bir Konu Olarak Fiyatların Oluşumu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 44.

⁵³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 746.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 746.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 746.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 2/742, 746.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İki mezhebin görüşlerini kısaca değerlendirecek olursak din ile bilimin uzlaşması, çatışması ya da ayrışması gibi yorumların sürekli gündeme gelmesi, din ve iktisat bilimi arasındaki ilişkinin de yeniden düşünülmesini gerektirmektedir. Örneğin bir Müslümanın “Fiyatları belirleyen Allah’tır.” ifadesine inanması normaldir. Dinî açıdan değerlendirildiğinde bu yargının yol gösterici özelliği bulunmaktadır. Müslüman bilinç için teoride farklı yansımaları olsa da pratikte bu konu bir inanç meselesidir. İktisatçılar konuyu teorik açıdan ele aldıkları için onların ifadesinde yargı, “Fiyatları belirleyen piyasadır.” şekline bürünmektedir. İfadelerin gramatik ayırımına ve kendi iç bağlarından hareketle anlaşılması gerektiğine dikkat çeken Kocabaş dinî bir sorunun teorik bir cevabının olamayacağı kanaatindedir. Kocabaş kimi Müslümanların modern dönemde bazı teorik ifadeleri dinî ifadelerle karşıt görmekle birlikte kabul ettiklerini, dahası teorik ve dinî ifadeler arasında tercih yaptıklarını ifade etmekte ve ikisinden birini kabul ederken diğerini reddettiklerinden yakınmaktadır.⁵⁷ Bu da bir süre sonra zorunlu tercihte bulunan Müslümanların -iki ifadenin gramerlerini ayırt edemedikleri için- düşünce sistemlerinde sorun oluşturmaya başlamaktadır. Bu bağlamda Moby Dick filminden örnek getiren Kocabaş şöyle bir soru sorar: “Kaptan Ahab altın parayı neden gemisinin direğine çiviledi?” Bu soruya iki şekilde cevap vermek mümkündür. İlk cevap; bu fiil, filmde rolünü oynayan karakterin değil, yönetmenin yönlendirmesiyle karakteri canlandıran oyuncunun kendisinin yaptığı bir fiildir. İkinci cevaba göre de bu fiil film karakterinin filmde belli bir amaçla icra ettiği bir fiildir. İlk cevabı makbul karşılamayan Kocabaş doğru cevabın ikincisi olduğunu düşünmektedir: “Kaptan Ahab, balınayı ilk görenin bu altına sahip olacağını söyledi ve bunu, tayfalarını Beyaz Balınanın peşinden sürükleyebilmek için yaptı.”⁵⁸ Bu örneği dile getirmemizin sebebi din ve iktisat bağlamında ele aldığımız konuya örneklik teşkil etmesidir.

Kocabaş aktardığı pasajda gramatik bir ayırım yaparak kendi bağlamında haklı olsa da konumuz açısından ilk cevap kelâm bağlamında daha doğru bir kabuldür. İlk cevabın kelamî açıdan doğru kabul edilmesini şu şekilde açıklamak mümkündür: İktisatçılar nazarında fiyatların yükselmesi ve düşmesi Tanrı merkezli değildir. Aksine fiyatlardaki pahalılık ve ucuzluk, piyasadaki arz-talep dengesiyle alakalı ortaya çıkan durumlardır. İlk cevapta yönetmenin varlığı ve yönlendirmesinin olması aklımıza cebr-i mutavassıt ithamıyla Eş’arî geleneğin görüşlerini getirir. Nitekim Eş’arîlerin kader mevzusunda Cebriye’ye yakın görüş bildirmeleri bize yönetmenin direktifleri ile senaryoyu canlandırdıklarını düşündürmektedir. Bu sebeple filmin oyuncularının doğal olarak belirtilen yönlendirmeye uyması icap edecektir. Şayet Allah, oyuncuların tabiatını mevcut ekonomik düzeni bozacak şekilde meylettirirse oyuncu onu kesb etmek durumunda kalacak ve iktisadî denge üstlenilen rol gereği bozulacaktır. İkinci cevap ise iktisatçılar tarafından doğru kabul edilse de kelamcılar açısından hakiki sebep planında kabul görmeyecektir. Zira iktisatçılar filme dıştan bir müdahale kabul etmeksizin filmi kendi içinde, kendi dinamikleriyle anlama çabasındadırlar.

Fiyatların belirlenimiyle ilgili hadise gelince bu hadisi vürûd sebebinden soyutlayarak anlamaya çalışmak hatalı bir yaklaşım olur. Zira hadisin Medine’de vuku bulan kıtlık sebebiyle veya Medine’ye getirilen ithal ürünler sebebiyle vârid olduğu aktarıyor. Bunların ilkinin doğrudan, ikincisinin de dolaylı olarak metafizik alanla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla hadis iktisadî hayatın kendine özgü sebepler bağlamındaki koşullarını değil, beşerî hayatın tüm alanlarında olduğu gibi bu konuda da asıl

⁵⁷ Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine*, (İstanbul: Küre Yayınları, 2021), 22.

⁵⁸ Şakir Kocabaş, *Anlamlılık Üzerine*, 127.

A. Sevde ÖZBAL- Fatih İBİŞ, Fiyatlar Bahsi Özelinde İktisâdî Yaşamın İtikadî Temeli

öznenin Allah olduğunu vurgulamaktadır: “Fiyatların belirleyicisi Allah’tır.” Çağdaş dönemde hadis üzerinden yapılan spekülâtif tartışmalara bakıldığında hadisin bağlamından koparıldığı, iyi niyetten beslenmeyen ezber yargıların, iktisadî terminolojiyle nitelendirecek olursak tekelci görüşlerin bu tartışmalara hakim olduğu görülür. Halbuki hadis genel anlamda kelimada ele alınan çerçevede gündeme gelmekte ve şerhlerde yeni koşulların tahakkukuyla da narhın uygulandığı belirtilmektedir.

Bâkullânî ve Kâdî Abdülcebbâr fiyatlar bahsine eserlerinde yer veren ilk mütekellimlerdir. Makalede yer verilen Eş’arî âlimler fiyatlar bahsini hem hadis hem de Ehl-i sünnet’in temel umdelerinden hareketle okuyup anlamaya ve anlatmaya çalışmışlardır. Eş’arî gelenekte fiyatları belirleyen hadiste geçtiği üzere Allah olduğu kabul edilmekle birlikte vermiş oldukları örnekten de anlaşılacağı üzere sultanın bir şehri ticarete kapatma fiili gibi kulların ticarî edimleri de mecaz olarak kabul edilmektedir. Buna göre Allah’ın insanları belli bir tabiata göre yarattığı ve insanın tabiatı gereği de arz-talep eğrisinin oluştuğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onlar iktisadî hayata Allah’ın kudreti ve yaratması üzerinden anlam yüklemişlerdir. Allah’ın yarattıkları üzerinde mutlak tasarruf gücüne sahip olduğuna inanan Eş’arî âlimler bu sebeple her konuda olduğu gibi bu konuda da kesb yoluyla kulların fiillerini mecaz kabul ederken hâlık olarak Allah’ı hakiki sebep olarak kabul etmişlerdir.

Eş’arî âlimlerin vermiş oldukları sultan örneği üzerinden meseleyi eleştirel anlamda sorgulayacak olursak herhangi bir devlet adamının vatandaşına uyguladığı ticarî baskıya, sebep olduğu ekonomik darlığa ne de olsa fiyatları belirleyen Allah’tır şeklindeki bir inançla razı olmak, mevcut sorunların çözümünde insanî sorumluluğu üstlenmekten kaçınmayı beraberinde getirecektir. Nitekim bu pasiflik bir süre sonra alışkanlığa dönüştüğünde ekonomik buhranın giderilmesi adına yapılması gereken şeylerin bir çoğu ihmal edilecektir. Eş’arî düşüncedeki kutsala olan aidiyetlik bu yüzden bilinçli bir sorgulamayla rehabilite edilmeye muhtaçtır. Nitekim fiyatlardaki dalgalanmalar her zaman tabî sebeplerle değil bazen de beşerî, siyâsî sebeplerle açıklanmaktadır. Örneğin siyâsî sebeplerin başında savaşlar sayılabilir. Geniş ekim alanlarının zarar görmesi, üreticilerin sahalarını boşaltması neticesinde kıtlık başlar. Günümüzden örnek verecek olursak Rusya’nın Ukrayna’ya açmış olduğu savaş sonucu yaşanan tahıl krizi dünya çapında buğday fiyatlarını dalgalandırmıştır. Yine Rusya üzerinden Avrupa’ya aktarımı sağlanan doğalgaz hattının kapatılması da doğalgaz fiyatlarını doğrudan etkilemiştir. Ekonomiye etkileyen beşerî etkiler bağlamında sayılabilecek beşerî faktörlerden bir diğeri kamusal yolsuzluklar, bir başkası da karaborsacılıktır. Karaborsacılık üreticinin ucuz olan malı saklayarak pahalı olunca meydana çıkartıp fiyatların artmasına sebep olmasıdır.⁵⁹ Tüm bunlar iktisadî yaşamı doğrudan ve olumsuz şekilde etkilemektedir. Üreticiden tüketiciye giden yolda ekonomiye negatif yük yüklenmesi yapılıyorsa bu açıkça beşerî faktör kapsamında değerlendirilmelidir. Bu noktada ahlakî değerlerin devreye sokulması gerekmektedir. Aksi takdirde ekonomide yolsuzluk, tekellilik gibi çıkar ilişkilerinin sürekli hale gelmesi kaçınılmazdır.

Kâdî Abdülcebbâr bu bağlamda fiyatları belirleyen hem Allah hem de sultan olabileceğini aktararak iktisadî yaşamı şekillendiren ilahî ve beşerî boyutlara dikkat çekmekle haklı bir noktaya işaret etmiştir. Kulun etkisi üzerinde duran Kâdî sultanın yaptığı fiili mecaz şeklinde değerlendirmeyip sultanı ikinci bir fail seçeneği olarak değerlendirmiştir. Nitekim o, sultanın narh koyma yetkisi olduğu, bunun da halk için yapılabileceği kanaatini taşır. Öyle ki Kâdî da Allah’ın takdiri gereği fiyatların Allah’ın hükmü altında olduğunu dillendirmeyi ihmal etmemiştir. Mütekellimlerin iktisadî mevzulara bakış açısının yeni

⁵⁹ Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti* (Ankara: Mayaş Yayınları, 1984), 90-91, 97.

bir alan olan iktisattan farklılaştığı açıktır. Mütetekellimler iktisadî yaşamı kelâmın konusuna dahil ederek İslam kanunu üzere söylenmesi gerekeni söylemişlerdir. Bu açıdan iktisattaki rasyonel tavır kelâm ilminde merkezi bir konumda değildir. Her ne kadar Eş'arî âlimler ve Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr yöntem ve içerikte farklı kelâmî yaklaşımlara sahip olsalar da son tahlilde her iki mezhep de makro irade perspektifi ile fiyatların Allah'ın hükmü altında olduğuna kanaat getirmişlerdir. Ancak bu noktada oluşan ortak bilinçten hareketle ekonomik alanda mikro iradenin tümüyle hiçe sayıldığı ya da sayılması gerektiği gibi bir anlam çıkarmamak gerekir. Gazzâlî'nin eserine telmihle ifade edecek olursak orta ümmet için her konuda iktisat nasıl bir düstursa *itikatta iktisad* (el-iktisâd fî'l-itikâd) da öyle bir düsturdur.

KAYNAKÇA

- Alma, İbrahim. *Kelâm Kaynaklarında İktisadi Bir Konu Olarak Fiyatların Oluşumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Âmidî, Ali b. Ebi Ali Seyfuddin. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli'd-Din*. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Aslan, M. Hanifi. "Fiyat". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. ed. Mustafa Armağan. C. 2. İstanbul: Risale Basın, 1990.
- Bâkılânî, Ebu-Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-. *Kitâbü't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkiyye, 1957.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Hameyn el-. *Kitâbü'l-İrsâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu - Sabri Yılmaz. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2022.
- Demir, Ömer. *Din Ekonomisi*. Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.
- Develi, Erdem Selman. "İktisat Tarihinde Yöntem Kayması: Yeni İktisat Tarihi Akımına Eleştirel Bir Bakış". *Ekonomi, Politika & Finans Araştırmaları Dergisi* 7 (2022).
- Erdem, Ekrem. "Müslüman Bireyin İktisadi Davranış Hususiyetleri ve İslam Piyasa Geleneği". *İslam İktisadi ve Piyasa*. ed. Yusuf Enes Sezgin - Firdevs Bulut. İstanbul: İktisat Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Gözen, Mustafa. "Değer ve Değerlendirme Hakkında Kavramsal ve Kuramsal Bir Çalışma". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi* 22/2 (2019).
- Güler, Mehmet Nuri. "Günümüzdeki İktisat (Ekonomi) Bilimi'nin Adlandırılma Problematikliği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/4 (2005).
- Hançerlioğlu, Orhan. *Ticaret Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Basım, 1982.
- Heilbroner, Robert L. *İktisat Düşünürleri*. çev. Ali Tartanoğlu. Ankara: Dost Kitabevi, 4. Basım, 2019.
- İbiş, Fatih. "Bir Felsefî Kelâm Klasığı Olarak Şerhu'l-Makâsîd". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016).
- İbn Fûrek, Ebubekir Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü Makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfiyetü'd-Diniyye, 2005.
- Jafari, Aliakbar. "Sosyal Adalet, Tüketici Refahı ve Sürdürülebilir Piyas Geliştirimi". çev. Özlem Sandıkçı Tekdoğan. *İslam İktisadi ve Piyasa*. ed. Yusuf Enes Sezgin - Firdevs Bulut. İstanbul: İktisat Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kallek, Cengiz. "Narh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Kıllıoğlu, İsmail. "Değer". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. ed. Mustafa Armağan. C. 1. İstanbul: Risale Basın, 1990.
- Kocabaş, Şakir. *Anlamlılık Üzerine*. İstanbul: Küre Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Özel, Mustafa. "Ekonomi". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. C. 1. İstanbul: Risale Basın, 1990.
- Özel, Mustafa. "Fizyokratlar". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*. ed. Mustafa Armağan. C. 2. İstanbul: Risale Basın, 1990.
- Parasız, İlker. *İktisada Giriş*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 11. Basım, 2014.

- Râzî, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Şehristânî. *Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İktisat Tarihi*. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Tabakoğlu, Ahmet. *İslâm İktisadı*. İstanbul: Kitabevi, 2005.
- Teftâzânî, Sa‘deddîn. *Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftazânî, Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Ömer. *el-Makâşid*. ed. Ahmet Kaylı. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Câmiu'l-Kebîr*. Beyrut: Daru'l-Ğarb el-İslamî, 1996.
- Ülgener, Sabri F. *Darlık Buhranları ve İslâm İktisat Siyaseti*. Ankara: Mayaş Yayınları, 1984.
- Ülken, Yüksel. *Fiyat Teorisi*. İstanbul: Çağlayan Basımevi, 3. Basım, 1973.
- Üstünel, Besim. *Ekonominin Temelleri*. İstanbul: Dünya Kitapları, 9. Basım, 2003.
- Yeğîn, Abdullah. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lûgat*. İstanbul: Türdav, ts.
- Yıldırım, Arif. “Kelâm Açısından Fiyatların Yükselişi ve Düşüşü”. *Ekev Akademi Dergisi* 1/2 (1998).
- Zaman, Asad. “İslam Ekonomisini Yeniden Tanımlamak”. çev. Gülnihal Kafa. ed. Taha Eğri. İstanbul: İktisat Yayınları, 2. baskı., 2017.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2022, 6/2, 75-87.

Geliş Tarihi: 27. 11. 2022

Kabul Tarihi: 11. 12. 2022

Osmanlı-İran Savaşları Esnasında Trabzon ve Çevresinde Eşkıyalık Faaliyetleri
(1723-1727)

Mehmet KAZDAL

Dr. Öğretim Görevlisi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Lecturer, Artvin Çoruh University, Faculty of Theology

Artvin, Türkiye

mehmetkazdal@artvin.edu.tr, 0000-0002-9508-5283

Öz

Eşkiya sözcüğü, sözlük anlamı itibarıyla "bedbaht, talihsiz, günahkâr ve âsi" gibi manaları ihtiva eden Arapça şakî kelimesinin çoğuludur. Osmanlı Devletinin hâkim olduğu geniş coğrafyada birtakım asayiş problemlerinin olması kaçınılmazdı. Söz konusu asayiş problemleri ordunun seferde olduğu savaş dönemlerinde ise daha da artmaktaydı. Araştırmamız 1723 yılında başlayıp 4 Ekim 1727 tarihinde Osmanlı İmparatorluğu ile Afgan Hotakî hanedanı arasında imzalanan Hemedan Antlaşması vesilesiyle son bulan Osmanlı-İran savaşları esnasında Trabzon ve çevresinde gerçekleşen eşkıyalık hadiselerini konu edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, İran Seferleri, Trabzon, Eşkıyalık

Brigandage Activities in Trabzon and its Surroundings during the Ottoman-Iranian Wars (1723-1727)

Abstract: The word brigandage is the plural of the Arabic word shakî, which means "unfortunate, unfortunate, sinful and rebellious" in its dictionary meaning. It was inevitable that there would be some public order problems in the vast geography dominated by the Ottoman Empire. These public order problems increased even more during periods of war when the army was on campaign. Our research focuses on the brigandage incidents that took place in and around Trabzon during the Ottoman-Iranian wars, which began in 1723 and ended with the Treaty of Hemedan signed between the Ottoman Empire and the Afghan Khotaqi dynasty on October 4, 1727.

Keywords: Islamic History, Ottoman Empire, Persian Campaigns, Trabzon, Brigandage

أنشطة اللصوصية في طرابزون وحولها خلال الحروب العثمانية الفارسية (١٧٢٣-١٧٢٧)

المخلص: كلمة اللصوصية هي جمع الكلمة العربية شاقى ومعناها في القاموس "مؤسف ، شرير ، متمرد". كان من المحتم أن تحدث بعض المشاكل الأمنية في الجغرافيا الشاسعة التي تهيمن عليها الإمبراطورية العثمانية. ازدادت هذه المشاكل الأمنية خلال فترات الحرب عندما كان الجيش في المعركة. يركز بحثنا على أحداث اللصوصية التي وقعت في طرابزون ومحيطها خلال الحروب العثمانية الإيرانية التي بدأت عام ١٧٢٣ وانتهت بمعاهدة همدان الموقعة بين الدولة العثمانية وسلالة هوتاكي الأفغانية في ٤ أكتوبر ١٧٢٧

الكلمات المفتاحية: التاريخ الإسلامي، الدولة العثمانية، حملة إيران، طرابزون، قطاع الطرق

GİRİŞ

Eşkîya sözcüğü, sözlük anlamı itibariyle “bedbaht, talihsiz, günahkâr ve âsi” gibi manaları ihtiva eden Arapça şakî kelimesinin çoğuludur. Sözcük Türkçeye geçerken anlam farklılığına uğrayarak “yol kesen” anlamına gelen “kuttâu’t-tarîk” ve “haydut, harami” anlamındaki “muhârib” kelimelerini ifade etmek üzere kullanılmaktadır.¹ Toplumsal huzur ve güvenin sağlanabilmesi için o toplumu oluşturan bireylerin devlet veya toplum tarafından belirlenen kural ve normlara uymaları gerekir. Belirlenen kural ve normların ihlali ise suçun ortaya çıkmasına ve neticede toplumsal insicamın bozulmasına neden olur.²

Osmanlı Devletinin hâkim olduğu geniş coğrafyada birtakım asayiş problemlerinin olması kaçınılmazdı. Söz konusu asayiş problemleri ordunun seferde olduğu savaş dönemlerinde ise daha da artmaktaydı. Zira ordunun seferde olması ister istemez bir otorite boşluğuna neden oluyor bunu fırsat bilen asiler ise buldukları bölgelerde kargaşa çıkararak hem halkı tedirgin ediyor hem de devletin önemli can damarlarından olan ticaret yollarını tehdit ederek ekonomik anlamda zararlar veriyorlardı.³

XVIII. yüzyılın ilk yıllarında İran devletinin hâkim olduğu coğrafyada yaşanan iç karışıklıklar Güney Kafkasya bölgesinde otorite boşluğu meydana getirmiş ve bu durum Osmanlı Devleti ile Rusya’nın dikkatlerini Güney Kafkasya’ya çevirmelerine neden olmuştu. Lakin bu sıralarda Rusya’nın İsveç, Osmanlı Devleti’nin ise Avusturya ile savaş halinde olması her iki devletin bölgeye yönelik hamlelerini ertelemelerine neden olduğu ifade edilmektedir.⁴ Rusya’nın İsveç ile Ağustos 1721’de barış antlaşması yaparak Güney Kafkasya’ya yönelik hamle yapması,⁵ yine 25 Haziran 1723’te Bakü’yü işgal etmesi, hem Kafkasya bölgesindeki halklar hem de Osmanlı Devleti’nin Kafkasya bölgesine hâkim olma hedefi açısından ciddi bir tehdit oluşturmaktaydı.⁶

Afgan Hotakî hanedanı hükümdarı Mir Mahmud’un Safevî iktidarını yıkarak İran’ı ele geçirmesinden dolayı Güney Kafkasya’da oluşan otorite boşluğu Osmanlı Devleti açısından başka bir problemi ortaya çıkardı. Otorite boşluğundan faydalanan İran’a bağlı Tiflis Hanı’nın itaatten ayrılarak bölgede karışıklıklara sebebiyet verdiği haberi Osmanlı Devleti’ne ulaştı. Osmanlı’nın durumu araştırmak üzere görevlendirdiği Erzurum valisi Vezir İbrahim Paşa Tiflis Hanı ile ilgili gelen bilgilerin doğruluğunu İstanbul’a bildirdi. Bölgede yaşanan hadiselerin daha da vahim bir hal almasından endişe eden Osmanlı Güney Kafkasya bölgesine yönelik on yılı aşkın bir süre devam edecek olan sefer düzenlemeye karar verdi.⁷ Sefer için hazırlıkların önemli bir ayağı olan asker tedariki için Anadolu’nun birçok eyaletine emirler gönderildi.⁸

Ordunun seferde olduğu dönemlerde meydana gelen kısmi otorite boşluğundan faydalanan asilerin eşkıyalık faaliyetlerini arttırdıklarını yukarıda belirtmiştik.

¹ Ali Bardakoğlu - Mücteba İlgürel, “Eşkîya”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995), XI/463.

² Sulhi Dönmezer, *Kriminoloji* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1981), 59-60.

³ İbrahim Güler, “XVIII. Yüzyılda Orta Karadeniz Bölgesinde Eşkîyalık Hareketleri”, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* XV (1995), 187.

⁴ Elvin Valiyev ve Doğan Yörük, “Güney Kafkasya’da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (40), Kasım 2016, 18.

⁵ Elvin Valiyev ve Doğan Yörük, “Güney Kafkasya’da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)”, 19.

⁶ Gümüş, Tiflis’te İkinci Osmanlı Hâkimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Gürcü İlişkileri, 917.

⁷ İ.Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978), IV/1/513-516.

⁸ Anadolu’nun farklı bölgelerinden sefer için görevlendirilenler hakkında geniş bilgi ihtiva eden mühimme defterleri için bkz. BOA. A.{DVNS. MHM.d, 130-131-132.

Araştırmamıza konu olan dönemde Anadolu'dan orduya katılmak üzere sefere çıkan askerlerin oluşturduğu otorite boşluğundan faydalanan asilerin eşkıyalık faaliyetlerine giriştikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu eşkıyalık hareketlerinin meydana geldiği yerleşim bölgelerinden birisi de mezkûr sefere katılmak üzere idarecisi orduya dâhil olan Trabzon ve çevresidir.⁹ Bu durumun izleri ilgili dönemin arşiv kayıtları incelendiğinde müşahede edilmektedir.¹⁰

Araştırmamız 1723 yılında başlayıp 4 Ekim 1727 tarihinde Osmanlı İmparatorluğu ile Afgan Hotakî hanedanı arasında imzalanan Hemedan Antlaşması vesilesiyle son bulan Osmanlı-İran savaşları¹¹ esnasında Trabzon ve çevresinde gerçekleşen eşkıyalık hadiselerini konu edinmektedir. Çalışmamızın ana kaynağını arşiv belgeleri oluşturmaktadır.

1. Gürcistan Kıyılarında Devam Eden Kale İnşaatlarına Lojistik Desteği Engellemeleri

Osmanlı Devleti XVIII. yüzyılın başlarında Gürcistan coğrafyasının Karadeniz sahiline denk gelen tarafında daha önce inşa edilmiş fakat zamanla tamir ve tadilata ihtiyaç duyulan kaleleri yeniden imar etmeye karar vermişti. İmarı kararlaştırılan kalelerden birisi Abaza Melikliği'nin merkezi olan Sohüm'da bulunan kaleydi. Osmanlılar Sohüm Kalesi'nin yeniden inşası ile hem deniz ticaretini güvence altına almayı hem de bölgede siyasi-sosyal karışıklığa sebebiyet veren Abaza eşkıyalarının saldırılarını engellemeyi hedeflemekteydi.¹²

Gürcistan kıyılarındaki eşkıya gruplarının saldırılarını önleme maksadıyla kale inşa etmenin yanı sıra bazı dönemlerde bu bölgelere ekonomik ambargo da uygulanmaktaydı. 1703 Gürcistan Seferi esnasında karışıklık çıkararak bölgenin güvenliğini tehdit eden eşkıya gruplarına karşı uygulanan ambargo bu duruma örnek olarak verilebilir. Osmanlı Devleti sefer hazırlıklarına başladığı andan seferin bittiği tarihe kadar Gürcistan'a yakın sahil bölgesinde bulunan Osmanlı idarecilerine; *"İstanbul'dan Trabzon tarafına yelken açan gemilerin, Batum iskelesinden ötede yer alan Gürcü ve Abaza vilayetlerine gitmelerinin yasaklandığı bu durumun gemi sahiplerine bildirilmesi"* emredilerek ekonomik ambargo uygulandı.¹³

Aynı uygulamanın bazı dönemlerde tekrarlandığını ve bahsi geçen grupların tedhiş faaliyetlerini önleme maksatlı ekonomik ambargo uygulamasının tekrarlandığı anlaşılmaktadır. 28 Mart 1723 tarihli devlet tarafından Trabzon eyaleti mütesellimi ve kadısı başta olmak üzere Gürcistan sınırına yakın bölgelerdeki Osmanlı idarecilerine gönderilen yazı buna örnektir. Söz konusu yazı da Abaza Melikliği'ne ait bölgelerde eşkıyalık faaliyetlerinin sürdüğü bu nedenle bölgeye ekonomik yaptırımlar uygulanması kararlaştırıldığı belirtilmekteydi. Alınan karar gereği bölgeye temel gıda maddeleri başta olmak üzere yük taşıyan gemilerin girişinin yasaklandığı eğer bu kurala muhalif tavır içerisinde olanlar tespit edilirse gemilerine el konulup iskelelere çekilmesi istenmekteydi.¹⁴ İçeriği aynı olan yazı Gürcistan bölgesine yakın Karadeniz kıyılarındaki Kefe, Kerş, Taman

⁹ Kars ve Trabzon Eyaleti mutasarrıfı olan vezir Mustafa Paşa'nın seferdeki vazifesi hakkında belge için bkz. BOA. A.İDVNS. MHM.d, 131/577 (20 ZA 1135/22 Ağustos 1723); BOA. A.İDVNS. MHM.d, 131/597(20 ZA 1135/22 Ağustos 1723).

¹⁰ Trabzon Şer'îye Sicilleri, No: 1907, s. 129.

¹¹ İlker Külbilge, 18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1703-1747) (İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010), 168.

¹² Cengiz Fedakâr, "Kafkasya'da Osmanlı Tahkîmatı: Sohüm Kalesi (1723-1729)", 166.

¹³ S.Müfit Bilge, Osmanlı Çağında Kafkasya, 126.

¹⁴ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 131/281 (20 C 1135/28 Mart 1723).

Mehmet KAZDAL, Osmanlı-İran Savaşları Esnasında Trabzon ve Çevresinde Eşkıyalık Faaliyetleri

gibi idari merkezlerdeki Osmanlı idarecilerine de gönderilmiştir.¹⁵ Yazıların gönderildiği tarih aynı zamanda Kafkasya bölgesine yeni bir seferin hazırlıklarına başladığı dönem olması açısından da önemlidir. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin başlayacak Kafkasya Seferleri öncesi lojistik açıdan önemli bir bölge olan Gürcistan kıyılarını emniyete almak istediği de söylenebilir.

Devam eden kale inşaatlarının masrafları yakın coğrafyada bulunan Trabzon eyaleti gibi Osmanlı idari birimlerinden karşılanmaktaydı. Fakat masrafların karşılanması sürecinin bölgede bulunan eşkıya gruplarının problemler çıkarması nedeniyle sekteye uğradığı anlaşılıyor. Faş Kalesi Muhafızı Mehmed Bey'in 15 Nisan 1725 tarihli merkezi hükümete gönderdiği arzuhal bu meyanda bilgiler ihtiva etmektedir. Söz konusu arzuhalde Faş ve Sohum'da devam eden kale inşaatları için lazım olan işinin ehli amele, yük taşımak için manda ve diğer malzemelerin tedariki için gereken masrafın bir kısmının Trabzon eyaleti kadıları tarafından kendilerine has olarak verilen arazinin gelirlerinden tedarik edileceğine dair önceden alınan karar hatırlatılmaktaydı. Lakin bu arazilerin bulunduğu Of kazası ve Gönye sancağına bağlı Atina kazasında ortaya çıkan eşkıya gruplarının bu duruma engel olduğu belirtilmekteydi. Bu sebeple mezkûr eşkıya gruplarının üzerine gidip etkisiz hale getirilmesi ve ardından başka memlekete sürgün edilmeleri Faş Kalesi muhafız tarafından talep edilmekteydi. Aynı belgenin üzerinde merkezi hükümet tarafından düşünülen notta söz konusu taleplerin derhal yerine getirilmesi bölge idarecilerinden istenmekteydi.¹⁶

Sohum Kale'sinin inşaatı devam ederken 1727 yılında payitahttan Çıldır ve Tiflis Beylerbeyi İshak Paşa'ya gönderilen bir yazının akabinde gelişenler Dadyan Meliki Bejan'ın idam edilmesine neden olacaktı. İstanbul'dan gönderilen yazıda daha önce Osmanlı Devleti'ne itaat eden Abaza halkından bir kısım eşkıyaların ortaya çıktığı belirtiliyordu. Bu eşkıyaların Sohum Kalesi'nin tamiri için gönderilen işçilerin bazısını öldürdüğü bazısını ise esir ettiği, yine kale inşaatına nezaret eden askere de öldürmek ve yaralamak suretiyle zarar verdikleri ifade ediliyordu. Eşkıyanın bununla da yetinmeyerek inşaatı devam eden kaleyi muhasara ettiği ve inşaatta kullanılan malzemenin taşındığı hayvanları çaldıkları bildiriliyordu.¹⁷ Söz konusu yazıda İshak Paşa'ya, eşkıyanın ortadan kaldırılması için Çıldır, Tiflis ve diğer yerlerden oluşan bir askeri birlik hazırlaması, askeri birliğin komutanı olarak ise oğlu Yusuf'u ataması emrediliyordu.¹⁸ İshak Paşazâde Yusuf'un komutasındaki ordunun hangi askerlerden oluştuğunu mühimme defterindeki kayıtlardan öğrenebilmekteyiz. Bu kayıtlara göre Trabzon, Tiflis, Faş ve Batum Kalesi muhafazasında görevli askerler, Rize'de bulunan yeniçeri ağası Liko Mustafa,¹⁹ Faş Kalesi muhafazasında bulunan yeniçeri zabiti Haseki Hüseyin'e²⁰ bağlı olarak Yusuf Bey'in komutasındaki orduya dâhil olacaklar ve onun uygun gördüğü bir yerde buluşup Yusuf Bey'in emri doğrultusunda hareket edeceklerdi.²¹

¹⁵ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 131/279-280 (20 C 1135/28 Mart 1723).

¹⁶ BOA. AE.SAMD.III 101/10049 (21 Ş 1131/15 Nisan 1725).

¹⁷ Sohum Kalesi civarında yaşanan bu hadisler Sohum Kalesi kadısı, müftüsü ve Bina Emni Mustafa Ağa tarafından payitahta arz edilmişti bkz. Râşid Mehmed Efendi ve Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, Târîh-i Râşid ve Zeyli, III, 1579.

¹⁸ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 134/708 (29 Z 1139/17 Ağustos 1727).

¹⁹ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 134/706 (20 S 1140/7 Ekim 1727)

²⁰ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 134/705 (20 S 1140/7 Ekim 1727).

²¹ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 134/709 (29 Z 1139/17 Ağustos 1727).

Trabzon ve Rize'den askerlerinde katıldığı askerî birliğe komutan olan Yusuf Bey askerî harekât için Ahıska'dan emrindeki askerleriyle hareket edip Faş Kalesi civarına gelip Dadyan Meliki Bejan ve diğer Gürcü Melikleriyle bir araya geldiğinde öncelikle Abaza bölgesindeki problemi savaşız bir şekilde çözmek istiyordu. Bu maksatla Dergâh-ı Mualla Kapıcıbaşlarından İbrahim'i şartları içeren hatt-ı hümayun ile Abaza bölgesi beyleri Rostom, Mirza Han ve diğer beylere gönderdi. Abaza beyleri durumu müzakere ederek Osmanlı'nın şartlarını kabul ettiler. Hatt-ı hümayunda, içlerindeki kargaşa çıkaranların yakalanması, kale muhafızlarına, amele ve yolculara zarar verilmemesi, kayıklarının teslim etmeleri ve yeniden yapıp denize çıkarlar ise içlerindeki devletçe el konulup esir edilmeleri şart koşuluyordu. Ayrıca Sohum Kalesi için gerekli kereste, taş ve kireç için yardım etmeleri, Müslüman esirlerin teslim edilmesi, bu şartlara uyup anlaşmayı bozmamaları, aksi halde öldürülmek üzere Abaza Beyi Rostom'un kendi oğlunu ve Tavadlarından bazı kişileri rehin vermesi isteniyordu.²² Şartların kabul edilmesinden sonra savaşız bir şekilde problem çözülmüş ve sefere katılan askerlerin görev yerlerine dönmelerine izin verilmiştir.²³

10 Haziran 1727 tarihli Trabzon, Görele, Keşap, Giresun, Ünye, Batum ve Trabzon eyaletinde bulunan kadılara, Trabzon ve Gönnye mütesellimlerine, yeniçeri zabıtlarına, iskele emirlerine, vilayet âyanlarına gönderilen yazıda Gürcistan kıyılarında yaşanan başka bir problemin izleri müşahade edilmektedir. İlgili belgede Kırım hanı Mengli Giray'a bağlı Şirin beyi Cantemür'ün ahaliye zulmettiği ithamıyla hakkında idam fetvası verilmesinden dolayı yanındaki adamlarıyla beraber kaçtığı belirtilmekteydi. Cantemür Bey'in bu durumundan haberdar olan Kırım ve çevresindeki diğer beylerin onu himaye etmedikleri fakat Abaza memleketindeki beylerin onu kabul edip himaye ettikleri ifade edilmekteydi. Adı geçen kişiyi kabul eden Abaza beylerinin teslim taleplerine olumlu cevap vermedikleri belgedeki ifadelerden anlaşılmaktadır. Merkezi hükümet emre itaatsizlikleri sebebiyle Abaza bölgesi tüccarlarının Memalik-i Mahrusa'dan yiyecek, içecek, tuz vesair eşya götürmelerinin engellenmesi ve üzerlerine asker sevk edilip ortadan kaldırılmaları gerektiğini emretmekteydi. Ayrıca Abaza bölgesine giden gemilerde çoğunlukla Laz kavminden olan bu reislerin bölgeye gidiş gelişlerinde dikkat etmeleri Abaza bölgesinden kimseyi gemilere almamaları gerekmekteydi. Bu emre rağmen gerekli hassasiyetin gösterilmediği anlaşılmakta olduğu bu ihmalden Trabzon ve diğer adı geçen bölgelerdeki idarecilerin mesul olacağı bilinmesi gerekmekteydi. Alınan karar gereği bundan böyle Trabzon ve Faş'a mühimmat götürülen gemilerin adı geçen kazaların iskelelerine geldiklerinde içlerinde bulunan Abaza tüccarının eşyaları ile gemilerden indirilip gemilere mübaşirler konularak Asitane-i Saadet'e gönderilmesi ve bu husustaki emre uygun hareket edilmesi gerektiği belirtilmekteydi.²⁴

2. Maden Sahasında Eşkivalık Faaliyetleri

Osmanlı döneminde madencilik faaliyetlerinin, seferler esnasında fethedilen bölgelerde mevcut olan ya da sonraki dönemde tespit edilen maden ocaklarının işletilmesiyle başladığı belirtilmektedir. Madenlerin Tanzimat öncesine kadar, daha çok

²² BOA. A/DVNS. MHM.d, 134/1089 (10 CE 1140/24 Aralık 1727).

²³ BOA. A/DVNS. MHM.d, 134/1090(10 C 1140/23 Ocak 1728).

²⁴ BOA. A./DVNS. MHM.d, 134/366 (20 L 1139/10 Haziran 1727).

Mehmet KAZDAL, Osmanlı-İran Savaşları Esnasında Trabzon ve Çevresinde Eşkîyalık Faaliyetleri

devlet tarafından işletildiği fakat bunun yanı sıra bazı özel işletmelerinde olduğu ifade edilmektedir. Bir maden “mukataası”,²⁵ “iltizam”²⁶ yöntemiyle idare edilebileceği gibi, devletin “tayin ettiği emin veya nazırlar” tarafından da yönetilebilirdi.²⁷

Osmanlı Devleti, ekonomik olarak varlığını sürdürmesi için hayati öneme sahip diğer müesseseler gibi madenlere de büyük önem vermiştir. Malî açıdan devletin önemli gelir kapılarından olan madenlerin bulunduğu bölgelerin korunması konusunda devletin hassas davranmaya çalıştığı ve bu anlamda önlemler aldığı bilinmektedir. Ayrıca askerî açıdan da madenlerin devletin en önemli ihtiyaç kalemlerinden biri olması, madenlerde çalışan tebaanın güvenliğinin sağlanmasına da ehemmiyet verilmesini gerektirmektedir. Zira bu durum üretimin geleceğini etkilemesi açısından son derece önemli haiz bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle genel olarak anayollardan uzak dağlık ve ıssız bölgelerde bulunan maden ocaklarının saldırıya uğramasının olası olması, devletin diğer bölgeler nazaran maden bölgelerinde takviye önlemler almasını gerekli kılmaktaydı.²⁸

Osmanlı Devleti maden bölgelerindeki üretim faaliyetlerinin sekteye uğramamasın için birtakım önlemler almaya çalışmıştır. Bu bağlamda maden ocaklarına yakın yerleşim yerlerinden yolcu kabilelerinin geçmesine izin verilmemiş, eşkıya gruplarının maden bölgelerine yaklaştırılmamasına özellikle gösterilmişti. Ayrıca 1723 İran seferleri öncesinde seferde görevli ordu komutanlarına, maden bölgelerine uğramamalarına dair emirler gönderilmişti. Zira asker içerisinde başıbozuk grupların sefer esnasında eşkıyalık faaliyetlerinde bulunduğu daha önceden tecrübe edilen durumlardandı.²⁹

Güney Kafkasya bölgesine yönelik seferler devam ederken 2 Temmuz 1724 tarihli Trabzon sancağı tımar sahiplerinden Seyyid Hüseyin'e gönderilen hüküm kaydında Trabzon'a bağlı Gümüşhane kazasındaki maden bölgelerinde yaşanan tedhiş hareketinden bahsedilmekteydi. Söz konusu yazıda Gümüşhane'ye bağlı olan Gümüşlü ve diğer madenler civarında ortaya çıkan bağlı eşkıya gruplarının yollardan gelip geçen kişilerin mallarına el koyduğu, yolcularının canına kastettikleri ve bunun gibi birçok cürümleri işleyerek bölgeden maden çıkarılmasına engel oldukları ifade edilmekteydi. Söz konusu eşkıya grubunun Çepni aşiretine mensup olduğu da ayrıca belirtilmekteydi. Merkezi hükümet yazının muhatabı bölgedeki tımar sahiplerinden biri olan Seyyid Hüseyin'e tedhiş faaliyetlerinde bulunan eşkıyayı yakalaması ve gerekli cezalarını vermesi ve stratejik önemi olan maden bölgesinin güvenliğini sağlaması emredilmekteydi.³⁰

26 Aralık 1725 tarihinde ise bu defa Kürtün bölgesinde bulunan gümüş madeni civarında yaşanan eşkıyalık faaliyetlerinden Mustafa isimli bölgenin ileri gelenlerinden birsinin yazdığı arzuhalden haberdar olmaktadır. Adı geçen Mustafa, Kürtün kazasındaki gümüş madeni civarında isimleri arzuhalde kayıtlı kişilerin yol kestiklerini, mal

²⁵ Osmanlı maliyesinde vergi gelir birimini ifade eden bir terim olan “mukataa” kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Genç, “Mukataa”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), XXXI/129-132.

²⁶ Osmanlılarda devlete ait vergi gelirinin özel bir şahsa verilmesini ifade eden bir terim olan “iltizam” kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Genç, “İltizam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000), 154-158.

²⁷ Yaşar Baş, “Kiği Demir Madeni ve Humbarahanesi”, *Turkish Studies* 6/4 (Fall 2011), 410-411.

²⁸ Mustafa Altunbay, “Klasik Dönemde Osmanlıda Madencilik”, *Türkler Ansiklopedisi* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2003), X/791-801.

²⁹ Osman Köse, “XIX. Yüzyılda Gümüşhane Madenleri” (Trabzon ve Çevresi, Uluslararası Tarih, Dil, Edebiyat Sempozyumu, Trabzon: Trabzon Valiliği, 2002), 294.

³⁰ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 132/77 (10 L 1136/2 Temmuz 1724).

yağmaladıklarını, adam öldürdükleri ve bu suretle madende çalışan kişilerin faaliyetlerine engel olduklarını bildirmekte ve gerekli önlemin alınmasını payitahttan talep etmekteydi. Ayrıca bu durumun madeni işleme hale getirdiğini de ifade etmekteydi. Bunun üzerine merkezi hükümet Trabzon eyaletine bağlı Kürtün kazasına yakın olan Giresun, Keşap ve Görele kadılarına, aynı yerlerin yeniçeri serdarlarına ve bölgedeki âyana ayana, öncelikle arzuhalde bildirilen meselenin gerçekliğinin araştırılması eğer hakikati var ise söz konusu eşkıya grubunun iş birliği yapılarak yakalanmalarını emredilmekteydi. Ayrıca yakalanan kimselerden verdikleri zararın tazmin edilerek şer'i şerife uygun bir şekilde cezalandırılmaları da istenmekteydi.³¹

1 Temmuz 1726 tarihli başka bir belgeden ise söz konusu arzuhalde ifade edilen durumun araştırılması için görevlendirilen Kürtün Maden'i mutasarrıfı Ömer Bey'in bu esnada eşkıya tarafından öldürüldüğü belirtilmekteydi. Bu esnada bazı eşkıyanın yakalandığı ifade edilmekteydi. Yakalanan eşkıyanın bir kısmının Naib oğlu Osman'ın hapsinde diğer kısmının ise Trabzon Kalesi'nde hapsedildikleri fakat bazı eşkıyanın ise kaçtıkları ifade edilmekteydi. Payitaht Trabzon mütesellimi Mehmed Bey'den kaçan kişilerin yakalanmasını ve Ömer Bey'in katli hadisesine katılan bütün eşkıyanın layık olduğu cezaya çaptırılmasını emretmekteydi.³²

Yukarıdaki belgelerle aynı tarihli Trabzon kadısına, mütesellimine, yeniçeri zabıtine yazılan yazıdan tutuklu durumda bulunan eşkıyaların isimlerini de öğrenmekteyiz. Buna göre; Kürtün bölgesindeki gümüş madeni çevresinde ortaya çıkıp, tacirlerin, madencilerin ve amelelerin yol güvenliğini bozan kişilerden bir kısmı Naib oğlu Osman tarafından hapsedilmişti. Bu kişilerin isimleri Köse oğlu Halil, Musa oğlu Muhammed, Köse Ali oğlu Mustafa, Budar oğlu Ahmed, Musa oğlu Hasan, İbrahim oğlu Avaz, Ali oğlu İbrahim, Mustafa oğlu Süleyman, Ahmed oğlu Mustafa, Kemal oğlu Hasan, Süleyman oğlu Veli, Çakır oğlu Hüseyin, Bena? oğlu İbrahim, Tatar oğlu Hüseyin, Beş oğlu Daniş Hasan, Veli oğlu ve Kemal oğlu Mustafa olarak tespit edilmektedir. Trabzon Kalesi'nde hapsedilen kimselerin adları ise Dikmen Kethüdası Hüseyin, Yoros oğlu Hüseyin, Süleyman ve kardeşinin oğlu Mustafa, Uzun oğlu Avaz, Deli Muhammed, Sofi oğlu Ali, Emir Osman, Çukur köylü Mahmud, Dikmenli Ali, Kemal oğlu Mustafa olarak belirtilmekteydi. Hapsedilmiş eşkıyalarla ilgili tahkik için mübaşir yapmak üzere Sadrazam ağası Sirozi Mehmed görevlendirildi. Sirozi Mehmed atadığı adamı Murtaza marifetiyle Kürtün'e davet ettiği Giresun kazasının ulema ve diğer ileri gelenlerinin ifadelerine göre davete icabet etmek istediklerini fakat Giresun kalesi dizdarı Seyyid Hasan Oğlu Ömer ve yakın adamları Divdizâde Muhammed, oğlu Ali, el-hac Fazlîzâde Hasan ve Bekir isimli kişilerden çekindiklerini belirtmekteydiler. Hatta bu davete icabet etmek isteyen yeniçeri zabiti Mustafa'nın mezkûr kişiler tarafından engellendiği de ifade edilmekteydi. Bu durumun araştırılması ve gerekli görüldüğünde bu kişilerin müstahak olduğu cezaya çaptırılmaları istenmekteydi.³³

³¹ BOA. A.{DVNS. MHM.d, 133/192 (20 R 1138/26 Aralık 1725).

³² BOA. İE.MDN. 3/191 (10 ZA 1138/10 Temmuz 1726.; BOA. A.{DVNS. MHM.d, 133/972 (10 ZA 1138/10 Temmuz 1726).

³³ BOA. A.{DVNS. MHM.d, 133/976 (10 ZA 1138/10 Temmuz 1726).

3. Halka Zulmedilmesi

Osmanlı Devleti'nin Güney Kafkasya bölgesine yönelik savaş kararı almasının ardından,³⁴ sefer için görevlendirilen eyalet idarecileri görev bölgelerine gitmek üzere yönetim birimlerinden ayrıldılar. İdarecilerin ayrılması sebebiyle Anadolu'nun birçok yerinde öteden beri devam eden eşkıyalık faaliyetlerinin artışa geçtiği müşahede edilmektedir. Eşkîyalık faaliyetlerinin artmasından öncelikle halkın olumsuz anlamda etkilendikleri anlaşılmaktadır.

10 Haziran 1727 tarihli Trabzon eyaleti ile birlikte Anadolu, Sivas Karaman, Maraş, Erzurum, Diyarbakır, Kars, Şehrîzor, Çıldır ve Rakka valilerine yazılan hüküm kaydından savaş döneminde eşkıyalık faaliyetlerinin artmasının bu bölgelerde yaşayan halk üzerindeki olumsuz etkilerini görmekteyiz. Söz konusu kayıta sefer için görevlendirilen idarecilerin bölgelerinden ayrılmasının ardından yerlerine bakmak üzere mütesellimler³⁵ atandığı belirtilmekteydi. Vekâleten atanan mütesellimlerin öncelikli görevi halkın huzur ve refahını sağlayıp onlara güvenli bir ortam sağlamak iken bu görevlerini ihmal ettikleri ilgili belgeden anlaşılmaktaydı. Mütesellimlerin görevlerini yerine getirmemeleri neticesinde ortaya çıkan eşkıyanın, yol kestiği, adam kaçırıp öldürmek suretiyle halka zulmettiği tespit edilmekteydi. Bu tarz hadiselerinin önüne geçebilmek için vekâleten atanan kimselerin vasıflarının dikkate alınması ayrıca "kapı harcı", "mübaşiriye" ve benzeri³⁶ adlar altında halktan zorla vergi alınmaması hususunda adı geçen bölgelerdeki idareciler uyarılmaktaydı.³⁷

Seferler esnasında yaşanan otorite boşluğundan faydalanarak eşkıyalık faaliyetlerine girişen gruplar içerisinde sadece alelade halktan kişilerin değil aynı zamanda bazı askeri gruplara mensup kişilerinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu askeri gruplar buldukları bölgelerde başına buyruk hareket ederek halka zulmetmekte ve karışıklıklar çıkarmaktaydılar. 12 Mayıs 1726 tarihli belge Osmanlı ordusunun belkemiğini oluşturan yeniçeri ocağına bağlı serdengeçti birliğine³⁸ mensup kişilerin Trabzon çevresinde çıkarmış olduğu karışıklık bu duruma örnek olarak verilebilir. Mezkûr belgede Trabzon kadısı Mevlana Abdülbaki Efendi'nin merkezi hükümete yazdığı arzuhalinde Trabzon kazası mülhakatından Akçaabat nahiyesine bağlı Platana karyesinde bulunan altmış dördüncü cemaate mensup serdengeçti ağası Kazancıoğlu ve yandaşlarının yapmış olduğu fesat hareketlerini şikâyet ettiği belirtilmekteydi. Söz konusu arzuhalde eşkıyanın Trabzon Kalesi ve civarını on iki gün muhasara ettiği ve bu esnada bölge âyanından günahsız bazı kişileri de katledip etrafta yağma yaptıkları belirtilmekteydi. Hem arzuhaldeki şikâyetleri araştırmak üzere hem de bozulan nizamı düzeltmek üzere Vezir Mustafa Paşa'nın müfettiş tayin edildiği de ayrıca ifade edilmekteydi. Belgenin devamında eğer teftiş neticesinde isnad edilen suçların hakikati ortaya çıkar ise Trabzon kadısına, mütesellimine ve yeniçeri

³⁴ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1/513-516.

³⁵ Beylerbeyinin veya sancak beyinin vekili olarak onların sefere gittiklerinde veya görev bölgelerine gitmedikleri zamanlarda yerlerine bakan, vergileri toplayan görevlileri ifade eden mütesellim kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Yücel Özkaya, "Mütesellim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), XXXII/203-204.

³⁶ Tanzimat Öncesi ve sonrası halktan alınan vergilerle ilgili bir mukayese için bkz. Nadir Özbek, *İmparatorluğun Bedeli- Osmanlı'da Vergi, Siyaset ve Toplumsal Adalet (1839-1908)* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2015).

³⁷ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 134/373 (20 L 1139/10 Haziran 1727).

³⁸ Osmanlı döneminde savaşlarda en önde çarpışan birlikler için kullanılan "serdengeçti" kavramı hakkında geniş bilgi için bkz. Abdulkadir Özcan, "Serdengeçti", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), XXXVI/554-555.

zabitine, Vezir Mustafa Paşa ile iş birliği yaparak tedhiş hareketine girişen serdengeçti eşkiyasının mallarına el koymaları ve gerekli cezalara çarptırılmaları emredilmekteydi.³⁹

12 Mayıs 1726 yılında Trabzon mütesellimine ve Samsun Kalesi dizdarına gönderilen bir mühimme kaydında Rize'ye bağlı Lefkece Deresi diye bilinen köylerinde ikamet eden kimselerin itaatsizlik yaparak vergilerini vermediği ve buldukları bölgede yol kesip adam öldürdükleri ve halka zulmettikleri ifade edilmekteydi. Yazının devamında adı geçen şakilere Rize kazası sakinlerinden Matul oğlu Uzun hacı Muhammed, Mataracı oğlu Uzun Ahmed, Şad oğlu Kara Hüseyin, Küçük Mustafa oğlu Molla Hasan isimli kişilerin de adamlarıyla beraber destek oldukları belirtilmekteydi. Yaşanan problemin çözülmesi için görevlendirilen yazının muhatabı Trabzon mütesellimi ile Samsun Kalesi dizdarına bölgede yaşanan problem çözülene kadar eşkiyaya yardım ve yataklık yapan Rize kazası sakinlerinden isimleri zikredilen kişilerin Samsun Kalesi'nde hapsedilmeleri emredilmekteydi.⁴⁰ Aynı dönemde Rize kazasına yakın Of kazasında da benzer bir problemin yaşandığı arşiv kaydından anlaşılmaktadır. Lakin Of kazasında ortaya çıkan eşkiyaya destek olan kimseler arasında askeri sınıfa mensup serdengeçti birliğinden kişilerin olması dikkate değerdir. İlgili belgede bu kimselerin isimleri Trabzon ahalisinden serdengeçti Bozok Mustafa, torunu Mustafa, Muhammed Halil oğlu, Çiftçi oğlu Ahmed, Abacı oğlu Murtaza, Dere Mustafa, Arap İmam, Topal Ali oğlu isimli kimseler olduğu tespit edilmektedir. Merkezi hükümet bir önceki probleme müdahale etmesini istediği Trabzon mütesellimi ile Samsun Kalesi dizdarından adı geçen kimseleri tutuklayarak Samsun Kalesi'nde hapsedmesini istemekteydi.⁴¹ Devlet bu tutuklamalar suretiyle eşkiyaya olan desteği keserek problemi daha kısa sürede çözebileceğini düşünmüş olmalıdır.

Eşkiyanın bazı dönemlerde sadece halkın huzurunu bozup canına kastetmekle kalmayıp ırz ve namusuna da tasallut ettiği ilgili dönem belgelerinden anlaşılmaktadır. Örneğin Trabzon naibi es-Seyyid Hacı Abdullah Efendi ve Trabzon mütesellimine hitaben yazılan 14 Kasım 1727 tarihli belgede ifade edilen hususlar bu durumun açık örneğini oluşturmaktadır. İlgili belgede Trabzon naibi es-Seyyid Hacı Abdullah Efendi, Trabzon müftüsü Abdülaziz Efendi, ulemadan ve ümeradan vilayet ileri gelenlerinin hem arzuhal yazarak hem de bizzat mahkemeye başvurarak Sürmene kazasında yaşanan konuyla ilgili bir hadiseyi arz ettikleri anlaşılmaktadır. Arzuhallerde ve bizzat yapılan şikâyetlerde, Trabzon ulemasından Hacı Ali'nin Sürmene kazasına bağlı Mancana köyünde yaşayan eşinin Sürmeneli Bektaş oğlu Ahmed tarafından kaçırılıp on gün boyunca alıkonulduğu ve türlü şenaate maruz bırakıldığı belirtilmekteydi. Devamında ise bu duruma maruz kalan kadının bir yolunu bulup kaçarak Trabzon'a geldiği fakat adı geçen eşkiya Ahmed'in yanına 200 kadar adam toplayı Trabzon'da bulunan kadını tekrar kaçıracağına dair haberler alındığı ifade edilmekteydi. Merkezi hükümet bölgede görev yapan bütün devlet memurlarından öncelikle şikâyet konusu olan meselenin incelleme araştırılması istenmekteydi. İnceleme neticesinde iddiaların gerçekliği tespit edildiğinde ise fetva gereğince eşkiyanın cezasının verilmesi emredilmekteydi.⁴²

³⁹ BOA. A.(DVNS. MHM.d, 133/735 (10 N 1138/12 Mayıs 1726).

⁴⁰ BOA. A.(DVNS. MHM.d, 134/662 (10 M 1139/7 Eylül 1726).

⁴¹ BOA. A.(DVNS. MHM.d, 134/663 (20 M 1139/17 Eylül 1726).

⁴² BOA.C.ADL. 80/4796 (29 RA 1140/14 Kasım 1727).

Mehmet KAZDAL, Osmanlı-İran Savaşları Esnasında Trabzon ve Çevresinde Eşkîyalık Faaliyetleri

Eşkîya ile devam eden mücadele için harcanan masrafın nasıl ödeneceğine yönelik bazı bilgiler ilgili dönem belgeleri incelendiğinde tespit edilebilmektedir. Örneğin Trabzon mütesellimi ve Trabzon Eyaleti'ndeki Hatuniye Vakfı⁴³ mütevellisi olan ismi kaynaktaki zikredilmeyen kişiye gönderilen belgede ifade edilenler bu anlamda örnek verilebilir. Söz konusu belgede Trabzon eyaletinde ortaya çıkan eşkıyanın yakalanıp cezalandırılması için gerekli masrafların üç ay boyunca eyaletin mahsul ve vergilerinden tedarik edileceği yani masrafların mahallinden karşılanması gerektiği ifade edilmekteydi. Bu üç aylık süre zarfında eyaletin mutasarrıfı Vezir Mustafa Paşa'ya herhangi bir ödeme yapılmaması gerektiği ayrıca belirtilmekteydi.⁴⁴

SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin hâkim olduğu coğrafyanın geniş olmasının, asayiş noktasında bazı dönemler devleti zorladığı anlaşılmaktadır. Söz konusu asayiş endişesinin ordunun seferde olduğu savaş dönemlerinde yaşanan otorite boşluğunda daha da arttığı görülmektedir. Bu tarz asayiş problemlerinin en önde geleni bazen halktan birtakım kimselerin bazen de asker içerisinden grupların aktörleri olduğu eşkıyalık hadiseleriydi. Eşkîyalık hadiselerinin yaşandığı bölgelerde hem halkta huzursuzluk meydana gelmekte hem de ticaret yolları tehdit altına girdiğinden devlet ekonomik anlamda zarar görmekteydi. Bu durum devletin halk nezdinde ki itibarını sarsmaktaydı.

Osmanlı Devleti 1723 yılında kararlaştırdığı İran seferleri öncesinde Gürcistan coğrafyasının Karadeniz sahiline denk gelen tarafında daha önce inşa edilmiş fakat zamanla tamir ve tadilata ihtiyaç duyulan kaleleri yeniden imar etmeye karar vermişti. İmarı kararlaştırılan kalelerden birisi Abaza Melikliği'nin merkezi olan Sohüm'da bulunan kaleiydi. Osmanlılar Sohüm Kalesi'nin yeniden inşası ile hem deniz ticaretini güvence altına almayı hem de bölgede siyasi-sosyal karışıklığa sebebiyet veren Abaza eşkıyalarının saldırılarını engellemeyi hedeflemekteydi. Bu amacı gerçekleştirmek maksadıyla Trabzon eyaleti dâhil yakın coğrafyadaki bütün idari birimlerin destek verdiği görülmektedir. Özellikle inşaat masraflarının Trabzon vilayetine düşen kısmını tedarik ederken bölgedeki eşkıyaların zorluk çıkardığı bu nedenle birtakım prolemlerin yaşandığı tespit edilmiştir. Devlet bölgedeki idareciler aracılığı ile bu problemlerin üstesinden gelemeye çalışmıştır.

Osmanlı Devleti, ekonomik olarak varlığını sürdürmesi için hayati öneme sahip diğer müesseseler gibi madenlere de büyük önem vermiştir. Malî ve askeri açıdan devlet için stratejik öneme sahip maden bölgelerin korunması devletin hassas davranmaya çalıştığı ve bu anlamda önlemler aldığı bilinmektedir. Trabzon eyaletinin sınırları içerisinde bulunan Gümüşhane ve Kürtün kazalarındaki maden ocakları ve çevresinde yaşanan eşkıyalık faaliyetlerine karşı devletin aldığı önlemler bu kabilden hadiselerine örnek olarak değerlendirilmiştir.

Seferler sırasında otorite boşluğundan faydalanarak eşkıyalık faaliyetlerine girişen grupların yapısının homojen olmadığı anlaşılmıştır. Bu gruplar içerisinde sadece alelade halktan kişilerin değil aynı zamanda bazı askeri gruplara mensup kişilerin olduğu görülmüştür. Ayrıca eşkıya ile devam eden mücadele için harcanan masrafın genel olarak yerel kaynaklar üzerinden karşılanmaya çalışıldığı tespit edilmiştir.

⁴³ Hatuniye Vakfı ve gelirleriyle ilgili bilgi için bkz. Sebahittin Usta, "Trabzon İmâret-i Hatuniye Vakfı ve Gelirleri (1550-1650)", *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* XI/21 (2016), 225-250.

⁴⁴ BOA. A.İDVNS. MHM.d, 134/651 (10 M 1140/28 Ağustos 1727).

KAYNAKÇA

Arşiv Belgeleri

BOA. A. {DVNS. MHM.d, 130,131,132, 133, 134,135.

BOA. AE.SAMD.III 101/10049.

BOA. İE.MDN. 3/191.

BOA. KK.d. 523/64, 95

BOA.C.ADL. 80/4796.

Trabzon Şer'ıye Sicilleri, No: 1907, s. 129.

Kaynak ve Araştırma Eserleri

Altunbay, Mustafa. "Klasik Dönemde Osmanlıda Madencilik". *Türkler Ansiklopedisi*. X/791-801. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2003.

Bardakoğlu, Ali - İlgürel, Mücteba. "Eşkıya". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XI/463-469. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Baş, Yaşar. "Kiği Demir Madeni ve Humbarahanesi". *Turkish Studies* 6/4 (Fall 2011), 409-430.

Başar, Fahmeddin. *Osmanlı Eyâlet Tercihâtı (1717-1730)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1997.

Bilge, Sadık Müfit. *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya 1454-1829 (Tarih-Toplum-Ekonomi)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2012.

Çelebi, Fevzi. *18.Yüzyıldan Günümüze Gürcü Tarihinin Ana Hatları*. İzmir: Duvar Yayınları, 2020.

Dönmezer, Sulhi. *Kriminoloji*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 6. Basım, 1981.

Fedakar, Cengiz. "Kafkasya'da Osmanlı Tahkîmatı: Sohum Kalesi (1723-1729)". *Vakanüvis - Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 2 (2017), 163-194.

Genç, Mehmet. "İltizam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXII/154-158. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

Genç, Mehmet. "Mukataa". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXXI/129-132. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Güler, İbrahim. "XVIII. Yüzyılda Orta Karadeniz Bölgesinde Eşkıyalık Hareketleri". *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* XV (1995), 187-219.

Gümüş, Nebi. "Tiflis'te İkinci Osmanlı Hâkimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı-Gürcü İlişkileri". *Osmanlı Tarihi*. IV-II.Kısım/915-943. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.

Köse, Osman. "XIX. Yüzyılda Gümüşhane Madenleri". 289-312. Trabzon: Trabzon Valiliği, 2002.

Külbilge, İlker. *18. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1703-1747)*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.

Özbek, Nadir. *İmparatorluğun Bedeli- Osmanlı'da Vergi, Siyaset ve Toplumsal Adalet (1839-1908)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2015.

Özcan, Abdulkadir. "Serdengeçti". *TDV İslam Ansiklopedisi*. XXXVI/554-555. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Özkaya, Yücel. "Mütesellim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. XXXII/203-204. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi. *Târîh-i Râşid ve Zeyli*. çev. Abdülkadir Özcan vd. I-III Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Usta, Sebahittin. "Trabzon İmâret-iHatuniye Vakfı ve Gelirleri (1550-1650)". *Karadeniz İncelemeleri Dergisi* XI/21 (2016), 225-250.

Mehmet KAZDAL, Osmanlı-İran Savaşları Esnasında Trabzon ve Çevresinde Eşkîyalık Faaliyetleri

Uzunçarşılı, İ.Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1978.

Valiyev, Elvin - Yörük, Doğan. "Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 40 (24 Kasım 2016), 15-28.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2022, 6/2, 89-104.

Geliş Tarihi: 02.12.2022 Kabul Tarihi: 14.12.2022

Klasik ve Modern Tefsirler Bağlamında Mübhemâtü'l-Kur'ân

Havva Ayşe SAİNKAPLAN- Muhammet YILMAZ

Doktora Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı; Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Ph.D. Student, Recep Tayyip Erdogan University, Institute of Graduate Studies

Assoc. Prof. Dr., Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Theology, Department of Tefsir

Rize / Türkiye

aysesainkaplan@gmail.com, 0000-0002-0088-6468

muhammet.yilmaz@erdogan.edu.tr, 0000-0001-8766-1183

Öz

İlk asırdan günümüze Kur'ân'ı Kerîm'i anlamaya dair pek çok çalışma yapılmış, sistematik bir hüviyet kazanan bu çalışmalar da çoğunlukla farklı disiplinlere ayrılarak devam edegelmiştir. Kur'ân'ın çok yönlü olarak incelenmesinin bir sonucu olan bu disiplinlerin en önemlilerinden birisi de Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmidir. Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmi, kendi ismiyle veya ne olduğunu açıklayan bir sözle belirtilmeyip sadece ism-i işaret, ism-i mevsûl veya zamir gibi edatlarla ifade edilen âyetleri konu edinmektedir. Daha çok rivayete dayandığı belirtilen bu ilimde; Kitâb-ı Mukaddes'ten, tarih araştırmalarından ve bilimsel bulguların sonuçlarından da yararlanmanın mümkün olduğu vurgulanmıştır. Bu bağlamda klasik tefsirlerde rivayet bilgisi üzerinden Kur'ân'daki müphem lafızlara yüklenen anlamların çağdaş müfessirler tarafından ne ölçüde kabul gördüğü cevaplanması gereken bir sorudur. İşte bu çalışmada Mübhemâtü'l Kur'ân ilminin tarihi seyri, kaynakları, eleştirildiği noktalara kısaca değinilmesinin ardından mübhem kabul edilen âyetlerden bazıları klasik ve modern tefsirler bağlamında değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Dolayısıyla müphem lafızlara yüklenen anlam konusunda klasik ve modern tefsirler arasındaki yaklaşım farkı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Klasik, Modern, Mübhem, Mübhemâtü'l-Kur'ân.

Mubhamāt al-Qur'ān in Classical and Modern Exegeses

Abstract

From the first century to the present, many studies have been carried out on understanding the Qur'an, and these studies, which have gained a systematic identity, have continued by being divided into different disciplines. One of the most important of these disciplines, which is the result of the multi-faceted study of the Qur'an, is the science of mubhemâtü'l-Qur'an. The science of Mübhemâtü'l-Qur'an deals with the verses that are not specified with its own name or a word explaining what it is, but are expressed with prepositions such as noun-i sign, ism-i mevsûl or pronoun. In this science, which is stated to be mostly based on rumors; It was also emphasized that it is possible to benefit from the Bible, historical research and the results of scientific findings. In this context, it is a question that needs to be answered to what extent the meanings ascribed to the ambiguous words in the Qur'an through the information of narration in classical tafsir are accepted by contemporary commentators. In this study, after briefly mentioning the historical course, sources, and criticisms of the science of Mübhemâtü'l-Qur'an, some of the verses that were accepted as ambiguous were evaluated in the context of classical and modern interpretations. Therefore, the difference in approach between classical and modern commentaries on the meaning attributed to ambiguous words has been revealed.

Keywords: Tafsir, Classical, Modern, Ambiguous, Mubhemâtü'l-Qur'an.

مبهمات القرآن في التفسير الحديثة والكلاسيكية

الملخص

منذ القرن الأول وحتى الوقت الحاضر ، تم إجراء العديد من الدراسات حول فهم القرآن ، واستمرت هذه الدراسات التي اكتسبت هوية منهجية ، من خلال تقسيمها إلى تخصصات مختلفة. ومن أهم هذه التخصصات ، التي نتجت عن دراسة القرآن متعددة الأوجه ، علم مبهمات القرآن. يتعامل علم مبهمات القرآن مع الآيات التي لم يتم تحديدها باسمها أو بكلمة تشرح ماهيتها ، ولكن يتم التعبير عنها بكلمات مثل اسم الإشارة أو الاسم الموصول أو الضمير. في هذا العلم الذي يقال أنه يقوم في الغالب على الروايات ؛ كما تم التأكيد على إمكانية الاستفادة من الكتاب المقدس والبحث التاريخي ونتائج الاكتشافات العلمية. وفي هذا السياق ، فإنه سؤال يحتاج إلى إجابة إلى أي مدى يقبل المفسرون المعاصرون المعاني المنسوبة للكلمات الغامضة في القرآن من خلال معلومات السرد في التفسير الكلاسيكي. في هذه الدراسة ، وبعد الإشارة بإيجاز إلى المسار التاريخي والمصادر والانتقادات لعلم مبهمات القرآن ، تم تقييم بعض الآيات التي تم قبولها على أنها غامضة في سياق التفسيرات الكلاسيكية والحديثة. لذلك ، تم الكشف عن الاختلاف في النهج بين التعليقات الكلاسيكية والحديثة حول المعنى المنسوب للكلمات الغامضة.

الكلمات المفتاحية: تفسير ، القديم ، حديث ، غامض ، مبهمات القرآن.

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm, yirmi üç yılda tedricî bir şekilde Arapça nazil olmuştur. İlahi vahyin ilk muhatapları olan sahâbe, kendi dillerinde nâzil olan bu âyetleri kolaylıkla anlamış; herhangi bir problem söz konusu olduğunda ise vahyin mübeyyini olan Hz. Peygamber'e başvurmuşlardır. Fakat Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatının ardından Müslümanların vahiy ortamından uzaklaşmaları ve farklı kültürden İslâm'a giren kişi ve topluluk sayısının artmasıyla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması noktasında bazı problemler meydana gelmiş ve bu problemler Kur'ân'ın farklı yönlerden ele alınması gereğini ortaya çıkarmıştır. Söz konusu bu ihtiyaç, Müslümanların Kur'ân'ı anlamaya yönelik gayretlerinin de artmasına sebep olmuş, netice itibarıyla Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasına yönelik gayretler neticesinde ortaya çıkan ilimlerden biri de Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmidir. Muhataplarının Arap olması sebebiyle Arapça nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm, genel olarak anlaşılması zor ifadeler barındırmasa da kimi âyetlerde mübhem ifadeler yer almaktadır. Bunlar her ne kadar ilgili âyetlerin mefhumunu anlaşılabilir hâle getirmese de müfessirler tarafından mübhem âyet veya ifadelerin delaletlerine dair çaba sarf edildiği görülür. Söz konusu âyetlerde zikri geçen kişi, yer vb. isimler ayrıntılı olarak verilmediği, bunun yerine ilgili bilgiye zamir, ism-i mevsûl gibi unsurlarla işaret edildiği görülmektedir. Bununla çoğu zaman muhatabın verilmek istenen mesaja odaklanması hedeflendiği anlaşılabilir da bazı müfessirlerin -özellikle ideolojik tefsirlerde- bu ifadeler üzerine oldukça yoğunlaştığı hatta bu sebeple verilmek istenilen genel mesajı perdeledikleri görülmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan mübhem âyetlerin medlûllerinin belirlenmesi ilk asırdan itibaren müfessirlerin özellikle değindiği hususlardandır. Ancak bu ilerleyen süreçte müstakil bir ilim hâline gelmiştir. Bu konu hakkındaki ilk müstakil çalışma, Süheylî'nin (ö. 581/1185) "*et-Ta'rif ve'l-İlâm bimâ ubhime fi'l-Kur'ân mine'l-esmâi ve'l a'lâm*"dır. Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Müfhimâtü'l-akrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân* ve *el-İtkân* isimli eserleri de konuya dair ilk örneklerdendir. Günümüzde yapılmış önemli bir araştırma ise Hüseyin Yaşar'ın *Kur'ân'da Mübhem Âyetler* adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmada da mübhem âyetler konusunun geniş bir çerçevede ele alındığı görülür. Ayrıca bunun dışında konuyu farklı açılardan ele alan çeşitli tez ve makaleler de bulunmaktadır.¹

Elinizdeki makalede ise yukarıda değinilen çalışmalardan farklı olarak öncelikle, şahıslara işaret eden mübhem ifadelerin yer aldığı âyetler belirli başlıklar altında tasnif edildi. Daha sonra bu âyetlerden bazıları örnek olarak seçilerek, müfessirlerin bunlardaki mübhem ifadeleri anlama ve yorumlamaya dair yaklaşımları mukayese edildi. Bununla ilk dönem müfessirleri ile günümüz müfessirleri arasındaki benzer ve farklı yaklaşımların tespiti hedeflendi. Burada amaç, müfessirlerin müphemlere bakışında değişen zamanla birlikte herhangi bir farklılaşmanın olup olmadığını tespit etmektir. Zira bilgi değeri bulunan kimi yeni araştırma ve keşifler, Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı mübhem ifadelerle ilgili yeni malumatlar vermesi açısından önemli rol oynar.² Bu bağlamda klasik dönemden özellikle Mukâtil (ö. 150/767), Taberî (ö. 310/923) ve Semerkandî (ö. 373/983) gibi müelliflerin tefsiri ile çağdaş tefsir sahiplerinden Elmalılı Hamdi

¹ Diğer çalışmalar için bk. Halis Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 155-182; Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Mahiyet ve Muhatap Açısından Mübhemâtü'l-Kur'ân", *Dinî Araştırmalar* 21/53 (2018), 55-78; Mustafa Öztürk, "'Mübhemâtü'l-Kur'an' ve İmamiyye Şiası", *Dinî Araştırmalar* 3/8 (1420 2000), 117-136; Osman Kara, "Kur'an'daki Mübhem İfadelerin Çeviri Sorunu", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 4/1 (2018), 257-282; Hekim Tay, "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Örneği", *Diyanet İlmi Dergi* 55/3 (2019), 751-781; Hatice Kaya, *Kur'an Mübhemlerinin Tahlili* (Yayılanmamış Yüksek Lisans Tezi: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, ts.).

² Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 178.

Yazır (ö. 1878/1942), Mevdûdî (ö. 1903/1979) ve Süleyman Ateş gibi isimlerin tespit edilen âyetlerdeki mübhemlere yaklaşımı mukayese edildi.

1. Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Tanımı ve Tarihi

Kur'ân-ı Kerîm, Allah Teâlâ tarafından -ilk muhatapları Arap olmakla birlikte- tüm insanlığa gönderilmiş bir kitaptır. Dili Arapça, mesajları ise evrenseldir. Nitekim Allah Teâlâ, “Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik.”³ buyurarak bu hususa dikkatleri çekmektedir. İnsanlığı doğru yola iletmek üzere gönderilmiş olan bu Kitab'ın en doğru şekilde anlaşılması ve satırlarda değil sadırlarda yer alması için ilk muhataplarından itibaren bugüne kadar büyük çabalar gösterilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'i anlama çabasının, Peygamber (s.a.v.) döneminden itibaren var olduğu, sahabenin Kur'ân'da anlaşılmayan ve hayata yansıtılmayan hiçbir hususun kalmaması için üstün bir gayret gösterdiği görülmektedir. Vahyin devam ettiği bu dönemde anlaşılmayan her hususun Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) aktarılması, vahiy ve muhatapları arasında dinamik bir ilişki kurulmasını sağlamıştır. Peygamber'in (s.a.v.) ahirete irtihali sonrasında ise sahabenin toplumun öğretmeni konumuna gelerek sahip oldukları bilgi ve irfanı kendilerinden sonra gelen nesillere aktarma çabası içine girdikleri görülmektedir. İlerleyen zamanlarda Müslüman olan kişi sayısının artması ve Araplar dışındaki milletlerin de İslâm'a dâhil olmasıyla birlikte Kur'ân'ı anlama çabası yoğunlaşarak devam etmiştir. Ana dili Arapça olmayan milletlerin vahyi anlaması için gösterilen üstün çabanın da günümüze kadar devam eden bu anlama serüvenine katkı sağladığı görülür.

Bu minval üzere Ulûmü'l-Kur'ân ilimlerinin, gerçekleştirilen tefsir faaliyetlerinin neticesi olarak ortaya çıktığı ifade edilebilir. Ulûmü'l-Kur'ân kavramının ıstılahî anlamına dair ilk dönem kaynaklarında herhangi bir bilgi yer almasa da⁴ Kur'ân'ın nüzûlü, cem edilmesi, tefsir edilmesi, esbâb-ı nüzûlü, i'câzı, nâsihi-mensûhu, mübhemâtı ve belâgatı gibi Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya dair yapılan tüm çalışmaların mezkûr kavram içerisine dâhil edildiği görülür.⁵ Bu ilimlerin sayılarına dair ise âlimlerin farklı görüşler ortaya koyduğu görülür. Örneğin; İbnü'l-Arabi (ö. 543/1148) bu sayıyı 77540'a çıkarırken Zerkeşi (ö. 794/1392) bunları 47 ile sınırlamaktadır.⁶

Ulûmü'l-Kur'ân ilminin bir parçası da Mübhemâtü'l-Kur'ân'dır. Kur'ân-ı Kerîm, özü itibarıyla tüm insanlığa gönderilmiş açık ve anlaşılır bir kitap olmakla birlikte bazı âyetlerde “mübhem” olarak kabul edilen ifadeler yer almaktadır. Ancak yinelemek gerekir ki, bu âyetlerin mübhem olarak nitelendirilmesi ilk dönem değil sonraki dönem muhataplar için söz konusudur. Çünkü ilk muhataplar, bahsi geçen olayın bağlamında yer aldıklarından mezkûr ifadeler onlar için mübhem değildi.⁷

Mübhem kelimesi sözlükte “gizli, kapalı olmak” anlamında “*ibhâm* (ابهام)” masterından türemekte, açıklanması mümkün olmayan kelimeler ise mübhem olarak tanımlanmaktadır.⁸ Tefsir ilminde ise mübhem ifadesi, “insan, melek ve cin gibi varlıkların veya bir topluluk ya da kabilenin Kur'ân-ı Kerîm'de açık olarak değil, ism-i işaret, ism-i mevsûl, zamir, cins isim, belirsiz zaman zarfı veya belirsiz mekân zarfı

³ Yusuf sûresi 12/2: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

⁴ Abdulhamit Binşik, “Ulûmü'l-Kur'ân” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/132.

⁵ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018), 129.

⁶ Demirci, *Tefsir Usulü*, 130.

⁷ Süleyman Gezer, “Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar / Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım”, *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Şubat 2002), 264.

⁸ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 12/56.

ile ifade edilmesi" anlamına gelmektedir.⁹ Tanım ve ifadelerden anlaşılacağı üzere Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmi, âyetlerde yer alan ancak açık olmayan ifadeleri belirlemeyi ve anlamayı hedeflerken, ayrıntılara girmeyi, olayı veya kişileri teferruatıyla anlatmayı amaçlamamaktadır.¹⁰ Dolayısıyla Mübhemâtü'l Kur'ân ilminin temel amacı, âyetlerde yer alan ifadelerin medlûllerinin tespit edilmesidir. Bu tespitler yapılırken âyetlerin sebep-i nüzûllerine, vermek istediği mesajlara yer verilmemektedir.

Mezkûr ifadelerin pek çoğu sahabe ve tabiîn için kapalı olmasa da Kur'ân-ı Kerim'in anlaşılabilirliği adına onların da bu âyetlerin ne anlama geldiği ile ilgili yakından ilgilendikleri de bilinen bir husustur.¹¹ Örneğin; tâbiîn âlimlerinden İkrime'den (ö. 105/724) gelen bir rivâyette, İkrime bizzat kendisinin; Nisâ sûresi 100. âyette¹² geçen Allah ve Resulü için hicret eden sonra kendisine ölüm gelen kişinin kim olduğunu öğrenmek için on dört yıl uğraştığını ifade etmektedir. Süheylî'ye (ö. 581/1185) göre bu, mezkûr ilim dalının ne denli önemli olduğunu göstermenin¹³ yanı sıra söz konusu gayretlerin oldukça erken dönemlerden itibaren var olduğunu gösterir niteliktedir. Buna rağmen, Mübhemâtü'l-Kur'ân ilminin ilk dönemlerde müstakil bir ilim olarak ortaya çıkmadığı, bu konuya ait rivâyetlerin Müşkilü'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Müteşâbihü'l-Kur'ân gibi eserlerde, Esbâb-ı nüzûl kitaplarında ve tefsirlerde yer aldığı da belirtilmelidir.¹⁴ Zira Mübhemâtü'l-Kur'ân ilminin tedvini diğer ilimlerin tedvininden daha geçtir. Şöyle ki, konunun müstakil bir ilim dalı olarak hicrî 6. asırda teşekkül ettiği düşünülmektedir. Zira bu alanla ilgili olduğu kabul edilen Süheylî'ye ait "*et-Ta'rif ve'l-İ'lâm bimâ Ubhime fi'l-Kur'ân mine'l-Esmâi ve'l A'lâm*" adlı eserdir. Bu ise mezkûr ilmin diğer ilimlere nazaran daha geç bir dönemde ortaya çıktığı bilgisini desteklemektedir.¹⁵

2. Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Kaynakları

Kur'ân-ı Kerim'de yer alan mübhem âyetler, kişinin kendi istidadı ile yeterli seviyede anlayıp yorumlayabileceği özellikte değildir. Suyûti (ö. 911/1505) de Mübhemâtü'l-Kur'ân ilminin asıl kaynağının rivâyetler olduğunu, kişinin kendi görüş ve içtihadı ile mübhem âyetlerin anlaşılmasını belirterek bu hususa dikkat çekmektedir.¹⁶ Bu sebeptendir ki Kur'ân-ı Kerim'de yer alan mübhem âyetlerin anlaşılması hususunda başvurulması gereken bazı kaynaklar bulunmaktadır. Bu kaynaklardan ilki Kur'ân-ı Kerim'dir. Kur'ân'ın kendi içinde açıklayıcı olması, onu mübhem âyetlerin anlaşılmasında ilk merci hâline getirmekte; akabinde Kur'ân'ın açıklayıcısı olarak yer alan Sünnet ise bu âyetlerin anlaşılması için kaynak vazifesi görmektedir. Daha sonra ise mübhem âyetlerle ilgili olarak, vahiy ortamında yaşamış sahabe yetkili bir merci kabul edilmiştir.¹⁷ Mübhem âyetler hakkında vârid olan rivâyetlerin pek çoğunun direkt olarak Hz. Peygamber'e ulaşmıyor olması,¹⁸ bazı eleştirilere sebep olmuş olsa da sahabe ve tabiînin mübhemâtü

⁹ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 371/4.

¹⁰ Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 162.

¹¹ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü Ulûmü'l-Kur'an, 1982), 8.

¹² "Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok uygun yer ve imkân bulacaktır. Kim Allah ve resulü uğrunda hicret ederek yurdundan çıkar da sonra ölümlü yolda yakalarsa artık onun mükâfatını vermek Allah'a aittir; Allah daima günahları örtmektedir, engin rahmet sahibidir." (وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُزَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يُخْرَجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)

¹³ Ebü'l-Kasım Abdurrahmân b Abdillâh es-Süheyli, *et-Ta'rif ve'l-İ'lâm fima übhime mine'l-esma' ve'l-a'lâm fi'l-Kur'ani'l-Kerim* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheri'l-Kübra, 1938); Süyûtî, *Mübhemâtü'l-akrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân*, 8.

¹⁴ Kara, "Kur'an'daki Mübhem İfadelerin Çeviri Sorunu", 259.

¹⁵ Demirci, *Tefsir Usulü*, 137.

¹⁶ Süyûtî, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân*, 4/371.

¹⁷ Yüksel, "Mahiyet ve Muhatap Açısından Mübhemâtü'l-Kur'ân", 67.

¹⁸ Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 162.

anlama konusunda önemli bir kaynak olduğu göz ardı edilmemelidir.¹⁹ Bununla birlikte; sahabenin bulunduğu ortam itibariyle Yahudiler ile ilişki içinde olması, onlardan gelen nakilleri etkilemiştir. Ancak şu var ki; Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssaların Tevrat ile benzerlikler göstermesi, Tevrat'ta fazlaca ayrıntının bulunması sahabe ve tabiîn müfessirlerinin ilgisini çekmiştir. Bu durum netice olarak, Tevrat kaynaklı bilgilerin rivâyet olarak aktarılması için uygun bir zemin oluşturmaktadır. Başlangıçta merak olarak ortaya çıkan bu eğilim, Kur'ân'ı kendi görüşlerine uygun olarak yorumlamaya çalışan mezhep veya gruplara da kolaylık sağlamıştır.²⁰

Kur'ân'da mübhem olarak ifade edilen olay ve kişiler aynı zamanda tarihî bilgi mahiyetindedir. Bu sebeple mübhem âyetlerin anlaşılması hususunda yukarıda zikredilen kaynaklara ilaveten, tarihi ve mitolojik unsurlardan da yararlandırıldığı ifade edilmelidir. Bu ise anlatılan olayların gerçekliğine dair zihinlerde şüphe meydana gelmemesi ve söz konusu verilerin tarihî bir zemine oturtulmasına katkı sağlayacaktır.²¹

3. Mübhemâtla İlgili Tenkit Noktaları

Mübhemâtü'l-Kur'ân ilminin çıkış noktası, Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlama gayesidir. Fakat bu gaye, onu bazı hususlarda tenkit edilmekten kurtaramamıştır. Şöyle ki, Kur'ân-ı Kerîm evrensel olmakla birlikte öncelikli olarak, indiği dönem insanına hitap etmektedir. Bu da âyetlerde o dönem olaylarının ve hitaplarının yer almasına neden olmaktadır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, âyetlerde yer alan mübhem ifadelerin Kur'ân-ı Kerîm'in yerel ifade ve beyanlardan soyutlanmasını sağlayan, evrenselliğine uygun ifadeler olduğu görülür. Bu sebeple her mübhem ifadeye bir medlûl aramanın doğru bir yaklaşım olamayacağı da ifade edilmektedir.²²

Mevcut tefsirler incelendiğinde müfessirlerin pek çoğunun Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan mübhem her ifadeye bir medlûl arama çabası içine girdiği görülür. Bu metot ise çeşitli yönlerden eleştirilmektedir. Bunlardan ilki, Mübhemâtü'l-Kur'ân ilminin kaynağı olan sahabe görüşüdür. Sahabeden gelen rivâyetlerin bir kısmının onların şahsi yorumlarına dayandığı bilinen bir gerçektir. Halis Albayrak'ın ifadesine göre; mübhem kabul edilen bazı âyetlerde -özellikle gayba ait konularda- birtakım tahminlere dayanan rivâyetler yer almakta,²³ bu rivâyetlerde âyete ve mantığa aykırı ifadelerin bulunması da onların güvenilirliği konusunda zihinlerde soru işareti oluşturmaktadır.

Rastlanılan tüm mübhem ifadelere medlûl arama usulünün tenkit edildiği diğer bir husus ise Sahabenin Ehl-i Kitap ile yakın ilişki içinde olmasıdır. Her iki kutsal kitapta yer alan olay örgülerinin benzerlik göstermesi, müfessirlerin ayrıntıları öğrenme konusunda Tevrat'a başvurmalarına, dolayısıyla ayrıntı içeren rivâyetleri aktarmalarına sebep olmuştur.²⁴ Mübhem ifadelerin ne anlama geldiğine dair başvuru bu yol ise Mübhemâtü'l Kur'ân ilminin tenkit edilmesine sebep olan bir diğer husus olarak öne çıkmaktadır. Zira bu rivâyetlerden elde edilen gereksiz ayrıntılar esasında âyetin anlaşılması konusunda okuyucuya fazladan bir katkı sağlamamaktadır.²⁵

¹⁹ Mustafa Öztürk'e göre sahabeden gelen tüm rivâyetlerin direk Peygamber'den gelmemiş olması mübhemâtın belirlenmesinde şahsi görüş ve kanaatler hatırı sayılır bir yer işgal etmektedir. Bk. Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmamîyye Şiası", 440.

²⁰ Kara, "Kur'an'daki Mübhem İfadelerin Çeviri Sorunu", 262.

²¹ Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 165.

²² Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 177.

²³ Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 166.

²⁴ Demirci, *Tefsir Usulü*, 139; Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 166.

²⁵ Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", 179.

Bunlara ilaveten; mübhem âyetlerin şahsi menfaat veya mezhep çıkarlarına alet edilmesi de eleştirilen diğer hususlardandır. Tarihi kaynaklara bakıldığında; Hz. Osman'ın şehadetinin ardından İslâm dünyasının daha önce karşılaşmadığı şekilde büyük bir karışıklığa maruz kaldığı görülür. Hz. Ali döneminde de artarak devam eden bu siyasi kargaşa, birtakım görüş ayrılıklarına sebep olmuş, bu görüş ayrılıkları neticesinde ortaya çıkan mezheplerin bir kısmı ise mevcut ortamdan yararlanarak mübhem ifadelerin yer aldığı âyetleri çıkar ve yandaş devşirmek amacıyla kullanmışlardır. Örneğin; Hâricîler Bakara sûresi 204. âyette²⁶ geçen “*hasımların en yamanı*” ifadesinin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu iddia etmektedirler. Aynı şekilde Bakara sûresi 207. âyette²⁷ sözü edilen; insanların hoşnutluğunu kazanmaya çalışan kişinin ise Hz. Ali'nin katili Abdurrahman b. Mülcem olduğunu düşünmektedirler. Benzer örnekler diğer mezheplerde de bulunmaktadır.²⁸

4. Kur'ân-ı Kerîm'deki Müphem Kelimelere Klasik ve Modern Müfessirlerin Yaklaşımları

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan mübhem âyetlerin, içerdikleri kapalı ifadelerin şekillerine göre çeşitli tasniflere tabi tutuldukları görülür. Nitekim âyetlerde zikredilen kimi hususlar ism-i işaretler, ism-i mevsûller, zamirler, cins isimler, belirsiz zaman zarfları, belirsiz mekân zarfları ve belirsiz miktar bildiren kelimeler ile mübhem olabilmektedirler.²⁹ Âyetlerde bahsi geçen zaman, mekân ve şahıslar doğal olarak yerel özellik taşımaktadırlar. Esasında bu ibarelerin açıkça zikredilmemesi; Kur'ân'ın bütün çağlara ve insanlara hitap etmesini sağlayarak, hitabın evrenselliğini ortaya koymaktadır.³⁰ Bununla birlikte mübhem âyetlerin tespiti ve anlaşılması üzerine yapılan çalışmalar neticesinde hangi âyetin mübhem olduğu ve medlûlünün ne veya kim olduğu müfessirler tarafından tespit edilmiştir. Bu konuda çalışma yapan âlimlerden Suyûti, *el-İtkân* adlı eserinde 213 âyeti tek tek zikretmekte, belirttiği bu âyetlerin dışında da mübhem âyetler olduğunu ifade etmektedir. Suyûti, *Müfhimâtü'l-akrân fi mübhemâti'l-Kur'ân* adlı eserinde ise 83 ayrı sûrede pek çok âyeti incelemektedir.

Çalışmanın bu kısmında ise ism-i mevsûl, ism-i işaret, zamir ve cins isimler ile kapalı bırakılmış mübhem şahsiyetlerin yer aldığı âyetlerden bir kısmı örneklem olarak seçilerek klasik ve modern dönem müfessirlerinin konuya yaklaşım tarzları araştırılmış ve tespit edilen benzerlik/farklılıklar ortaya konulmuştur.

4. 1. İsmi-i Mevsûl

İsm-i mevsûller, manası kendisinden sonra gelen cümle veya şibh-i cümle ile açıklanan ve bu cümleyi başka bir cümleye bağlayan ma'rife isimlerdir.³¹ İsm-i mevsûlün ardından gelen ve onu açıklayan cümleye sıla cümlesi adı verilir.³² Kur'ân-ı Kerîm'de zikri geçen bazı şahıslar, ism-i mevsûller ile ifade edilmektedirler. Bunun nedeni ise muhatabın ana mesajı yoğunlaşmasının sağlanması ve gereksiz ayrıntılarda boğulmasının önüne geçilmek istenmesidir. Bununla birlikte ism-i mevsûller ile mübhem bırakılan ifadeler sıla cümleleri ile belli oranda açıklık kazanmakla birlikte yine de mübhem olarak kabul

²⁶“(İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider; o, hasımların en yamanı olduğu hâlde kalbinde olana Allah'ı şahit de tutar.)” (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ الَّذِي الْخَصَمَ)

²⁷“(İnsanlardan öylesi de vardır ki, kendisini Allah'ın hoşnutluğunu kazanmaya adanmıştır. Allah, kullarına çok şefkatlidir.)” (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُشْهَرِي (نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ)

²⁸ Mevlüt Erten, “Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)”, *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 73.

²⁹ Albayrak, “Mübhemâtü'l-Kur'an İlmî ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, 157-162.

³⁰ Birşık, “Ulûmü'l-Kur'ân”, 42/132.

³¹ Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2004), 225.

³² Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar*, 229.

edilmektedirler. Bundan dolayı pek çok müfessir bu şahısları isim isim zikrederek açıklamaya çalışmışlardır.

Örneğin; Bakara sûresi 204. âyette geçen “مَنْ” ism-i mevsulü ile Allah Teâlâ'nın hasımların en yamanı olduğu hâlde kalbinde olana Allah'ı şahit tutan,³³ kendini mü'min gibi gösteren fakat kalbinde büyük bir düşmanlık gizleyen tipik bir münafık örneği sunulmaktadır. Asıl olarak âyette vurgulanan husus, davranışın kötülüğüdür. Fakat müfessirler tarafından şahsın kimliği merak edilmiş, bunu açıklayıcı nitelikte bazı rivâyetler aktarılmıştır. Şöyle ki; Mukâtil b. Süleymân'ın ifadesine göre âyette bahsi geçen kişi Ahnes b. Şerîk adında, hitabının ve yüzünün güzelliği ile bilinen, Peygamber (s.a.v.) yanında çok güzel konuşan, ona olan sevgisini daima vurgulayan biridir ve bu durum Peygamber'in (s.a.v.) muhabbetini celbetmektedir. Fakat Allah Teâlâ bu âyet ile onun söylediklerinin aksine kalbinde Hz. Peygamber'e karşı kin beslediğini ve bunu sakladığını haber vermektedir.³⁴ Taberî ise bu hususta Ebû Cafer'in görüşünü aktarır. Zira ona göre mezkûr âyette tek bir kişi kastedilmemekte, aksine genel olarak münafık karakteri öne çıkarılmaktadır. Yine Taberî'de yer alan başka bir rivâyette ise bu âyetin Mekke ve Medine arasında yer alan Recî'deki münafıklar hakkında nazil olduğu bilgisine de yer verilir.³⁵ Ele alınan diğer bir müfessir Semerkandî'nin de mezkûr ifade ile kastedilen kişinin Ahnes b. Şerîk olduğunu aktarmakla yetindiği görülür.³⁶

Mezkûr âyeti tefsir eden günümüz müfessirlerinin de klasik tefsirlerde yer alan bilgileri aktardığı ve Ahnes b. Şerîk hakkında nazil olduğu bilgisine yer verdikleri görülür. Karşılaştırmaya konu edilen müfessirlerden Süleyman Ateş ve Elmalılı Hamdi Yazır, ilgili âyet hakkındaki rivâyetleri Taberî'nin tefsirini kaynak göstererek aktarır. Konuyu rivâyetler bağlamında değerlendirmenin yanı sıra her iki müfessirin de âyette zikredilen karakter tipine vurgu yapmaları dikkat çekicidir. Onlara göre asıl vurgulanmak istenilen husus, spesifik olarak şahıslar değil söz konusu kişilerin taşımış oldukları vasıflardır. Zira böyle kişilerle her çağ ve zamanda karşılaşılabilir olması, gözden kaçırılmaması gereken bir realitedir.³⁷ Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanan *Kur'ân Yolu* adlı tefsirde ise mübhem bırakılan şahsın kimliğine değinilmeksizin, âyetin verdiği mesajın öne çıkarıldığı görülür.³⁸ Mevdûdî ise herhangi bir ek bilgiye yer vermeksizin mezkûr âyette işaret edilen kişiyi, “dünyaya bağlı fakat insanlara kendini nasihatçi olarak tanıtmaya çalışan bir karakter” olarak tasvir etmektedir. Bu kişinin sözleri ile iç dünyası uyuşmamakta sözleri yalandan öteye geçmemektedir.³⁹

Bu konuda verilebilecek bir diğer örnek ise Bakara sûresinin 259. âyetidir.⁴⁰ Âyette “الَّذِي” ile ifade edilen ve ıssız bir adaya uğrayan şahıs, Mukâtil b. Süleymân'ın ifadesine göre; İsrâiloğulları'ndan bir âlimdir. Âyette ifade edildiğine göre; bu kimse harap olmuş bir şehrin yanından geçerken “Allah, bütün

³³ “İnsanlardan öylesi vardır ki dünya hayatı konusundaki sözleri senin hoşuna gider; o, hasımların en yamanı olduğu hâlde kalbinde olana Allah'ı şahit de tutar.” (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ الذَّالُّ الْخَسِيمُ)

³⁴ Ebü'l-Hasan Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrut: Darü İhyai'turas, 1423), 1/177. Ayrıca müellif, Ahnes diye bilinen mezkûr şahsın isminin Übey b. Şerîk olduğunu da aktarmaktadır. Bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/178.

³⁵ Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmiü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 229/4.

³⁶ Seyyid Alaeddin Ali b. Yahya Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî (Bahrü'l-ulum)* (y.y., t.y.), 1/136.

³⁷ Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982), 1/210; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraevyn, ts.), 2/64.

³⁸ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 1/321.

³⁹ Seyyid Ebü'l-A'la Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1/164.

⁴⁰ “Yahut evlerinin çatıları çöküp üzerine duvarları yıkılarak harap olmuş, ıssız bir kasabaya uğrayan kimsenin durumu gibi.” (وَأَلَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا)

bunları öldükten sonra nasıl diriltecek?" sözleri ile merak ve hayretini izhar eden bir kişidir. Mukâtil'e göre bu ifade; onun inkarını değil, aksine onun tıpkı Hz. İbrahim gibi inandığı şeye karşı kalbinin mutmain olmasını arzu eden bir şahıs olduğunu göstermektedir. Nitekim bunun üzerine Allah Teâlâ, onun ölümünü arzu etmiş ve o yüz yıl boyunca bu vaziyette kalmıştır.⁴¹ Mücâhid, anlatılan olayda bahsi geçen bu kişinin Ermiya adında bir nebi olduğunu;⁴² Taberî ise çeşitli rivâyetler ile bu kişinin Üzeyir Peygamber olduğunu aktarmaktadır.⁴³ Semerkandî de tefsirinde yukarıda verilen açıklamaları tekrarlamaktadır.⁴⁴ Günümüz müfessirlerinden Süleyman Ateş ise teferruatın önemli olmadığını, bu kişi veya yer hakkında ayrıntılı bilginin gereksiz olduğunu ve bu olay üzerine anlatılanların Tevrat'a güç kazandırmak amacıyla Yahudilerce uydurulmuş bir hikâye olduğunu düşünmektedir. Ancak buna rağmen âyette bahsi geçen şahısın adı hakkında kaynaklarda yer alan rivâyetleri de aktarması dikkat çekicidir.⁴⁵ Elmalılı Hamdi Yazır ise ilk dönem kaynaklarında olduğu gibi konuya dair rivâyetleri aktarmanın yanısıra âyetin verdiği mesaja da işaret eder. Nitekim o, âyette kafirce bir ümitsizliğin aksine mümince bir üzüntünün sonuçlarına ve bunun neticesinde ortaya çıkan olağanüstü bir ispata yer verilir.⁴⁶ Öte yandan Mevdûdî de bahsi geçen âyet hakkında yapılan yorumların gereksiz olduğunu düşünen son dönem müfessirlerdendir. Ona göre âyette verilen mesaj Allah'ın kendisine iman edenleri karanlıktan aydınlığa çıkaracağı müjdesidir. Ona göre önemli olan da verilmek istenen bu mesajı anlamaktır.⁴⁷

4. 2. İsm-i İşâret ve Zamirler

Arapçada bir şeyi işaret etmek için kullanılan "bu, şu, o" anlamlarına gelen bazı ifadeler vardır. İşâret isimleri denilen bu kavram; yakın, orta uzak ve uzak için farklı kelimeler ile ifade edilmektedir. Bu isimlerin bazıları: تلك, هذان, ههنا, هاتان, هؤلاء, ذلك dir.⁴⁸ Bu isimlerin âyetlerde yer almasının nedeni, bahsedilen kişi hakkında muhatabın ön bilgiye sahip olmasını sağlamaktır. Yani sözü uzatmamak adına ism-i işâretlerin tercih edildiği söylenebilir.⁴⁹ Zamirler de (هو, انت, انا vb.) aynı şekilde ismin yerini tutan ma'rife isimlerdir. İsm-i işâret ve zamirlerin âyetlerde kullanımına örnekler vermek, konunun daha açık ve anlaşılır olmasına fayda sağlayacaktır. Bu bağlamda ilk olarak Bakara Sûresi 5. âyete⁵⁰ değinilebilir. Âyette "أُولَئِكَ" ism-i işâretiyle, sırât-ı müstakîm üzere olan ve bunun neticesinde kurtuluşa eren kimselerden bahsedilmektedir. Mukâtil b. Süleymân aktardığı rivâyetler ile bu kimselerin Hz. Muhammed (sav)'in getirdiği dine inanan mü'minler olduğunu fakat âyetin geçmiş dönemde kendisine kitap indirilmiş olup Kur'ân-ı Kerîm'e de iman eden Ehl-i Kitab'ı da kapsadığını ifade etmektedir.⁵¹ Taberî ise söz konusu âyette hidayet üzere olan ve kurtuluşa erenleri bir önceki âyetin ışığında yorumlayarak hem Hz. Muhammed'in hem de daha önceki peygamberlerin risâletini kabul eden Arap mü'minler olduğunu ifade etmektedir.⁵² Semerkandî'nin de bu minvalde açıklamalar yapması, onun da âyette geçen mübhem ifadeyi benzer

⁴¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/217.

⁴² Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr, *Tefsîrü'l-İmam Mücâhid b. Cebr* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadise, 1989), 243.

⁴³ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 5/439.

⁴⁴ Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî (Bahrü'l-ulum)*, 1/172.

⁴⁵ Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, 310.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/179.

⁴⁷ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/206.

⁴⁸ Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar*, 220.

⁴⁹ Kaya, *Kur'an Mübhemlerinin Tahlili*, 24.

⁵⁰ "أُولَئِكَ عَلَى هُدًى (مَنْ رَزَقَهُمُ اللَّهُ هُدًى هُمْ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)"

⁵¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/84.

⁵² Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 1/247.

şekilde değerlendirdiğini göstermektedir.⁵³ Bahsi geçen âyetle ilgili çağdaş tefsir âlimlerinden Süleyman Ateş'in geniş değerlendirmelerde bulunduğu görülür. Ona göre bu kimseler, Allah'a ve Resûlü'ne iman eden mü'minlerdir.⁵⁴ Elmalılı Hamdi Yazır da benzer bir yaklaşımda bulunarak âyeti müttakî kavramı üzerinden tefsir eder.⁵⁵ Mevdûdî ise âyette belirtilen kişileri geçmiş veya gelecekteki ümmet sınırlamasına tabi tutmadan bir önceki âyet ışığında yorumlamış, belirtilen şartları taşıyan herkesin kurtuluşa erenlerden olduğunu ifade etmiştir.⁵⁶

Bu konuda verilebilecek bir diğer örnek ise yine Bakara sûrenin 146. âyetidir.⁵⁷ Âyet, ehl-i kitabın inkârcı tavrından söz etmektedir.⁵⁸ Âyette yer alan "يَعْرِفُونَهُ" fiilindeki " هـ " zamiri ile kimin kastedildiği hususunun müfessirler tarafından konu edildiği görülmektedir. Mukâtil b. Süleymân'da yer alan bir rivâyete göre Ehl-i Kitab'ın bildikleri şeyden kasıt, Kâbe'nin kible olmasıdır. Yani âyet, kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi olayı ile alakalıdır.⁵⁹ Taberî de eserinde bu görüşü destekleyen rivâyetlere yer vermekle birlikte mezkûr zamirle işaret edilen Ehl-i Kitab'ın sakladığı bu bilginin, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamberliği hususu olduğuna dair nakillere de yer verir.⁶⁰ Semerkandî de aynı şekilde âyette yer alan ifade ile Hz. Peygamber'in kimliğinin ve sıfatlarının kastedildiğini düşünmektedir.⁶¹ Elmalı Hamdi Yazır'a göre ise işaret edilen zamir onların Hz. Peygamber'i tanıdıkları hâlde sakladıklarını ifade etmektedir.⁶² *Kur'an Yolu* isimli tefsirde de yukarıda zikredilen veriler aktarılmak birlikte konuya dair Yazır ile aynı görüşün tercih edildiği ve Yahudiler tarafından saklanan gerçeğin Hz. Peygamber'in kimliği olduğu ifade edilir.⁶³ Süleyman Ateş ise tefsirinde herhangi bir rivâyete yer vermemekle birlikte âyette kastedilen hususun hem kible hem de Hz. Peygamber'in kimliği olduğu yorumunu yapmaktadır.⁶⁴ Mevdûdî ise âyeti kiblenin Kâbe olması meselesi ile ilişkilendirmekte, Hz. Peygamber'e dair herhangi bir beyanda bulunmamaktadır.⁶⁵

Konuya dair bir diğer örneğe ise En'am sûresi 53. âyet de rastlanılmaktadır.⁶⁶ Âyette geçen "هُؤُلَاءِ" ifadesi ile belirtilen, nimet verilen kimseler, Mukâtil b. Süleymân'ın ifadesine göre Müslümanlardan fakir olan kimselerdir. "Aramızda Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu kimseler de bunlar mı?" ifadesi ise fakir Müslümanları hor gören müşriklere aittir.⁶⁷ Taberî ise eserinde Allah Teâlâ'nın insanları zengin, fakir, güçlü veya zayıf kılmak suretiyle imtihan edebileceğini ifade ettikten sonra, âyette kastedilenlerin fakir kimseler olduğu görüşüne yer verir.⁶⁸ Semerkandî ise bahsi geçen âyetin tefsirinde kimlerin kimler ile imtihan edildiğine değinir ancak nimet verilen kimselere dair herhangi bir açıklamada bulunmaz.⁶⁹

⁵³ Semerkandî, *Tefsir-i Semerkandî (Bahrü'l-ulum)*, 1/23.

⁵⁴ Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, 1/35.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/188.

⁵⁶ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/50.

⁵⁷ "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği saklıyorlar." (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْفُرُونَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ)

⁵⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsirü'l-İmam Mücâhid b. Cebr*, 216; Mukâtil b. Süleymân âyette zikredilen Ehl-i Kitab ifadesi ile Yahudilerin kastedildiğini düşünmektedir. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/147.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 1/148.

⁶⁰ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 3/188.

⁶¹ Semerkandî, *Tefsir-i Semerkandî (Bahrü'l-ulum)*, 1/101.

⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/438.

⁶³ Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/233.

⁶⁴ Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, 1/135.

⁶⁵ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/127.

⁶⁶ "Aramızda Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu kimseler de bunlar mı?" demeleri için onların bir kısmını diğerleriyle işte böyle imtihan ettik. Allah şükredenleri bilmez mi?" (وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ)

⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 563.

⁶⁸ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 11/389.

⁶⁹ Semerkandî, *Tefsir-i Semerkandî (Bahrü'l-ulum)*, 1/451.

Elmalılı Hamdi Yazır da âyette zikredilen kendilerine nimet verilen kimseleri sahabe içinde yer alan fakir ama imanlarında samimi kimseler şeklinde tanımlar.⁷⁰ Mevdûdî ise aynı şekilde bu kimseleri toplum içinde bulunan fakir, kimsesiz ve aşağı mevkiilerde bulunan kimseler olarak açıklamaktadır.⁷¹

Tevbe sûresi 40. âyet⁷² ise “هُمَا” zamiriyle mübhem şahıslara işaret edilir. Âyette zamir ile belirtilen kişiler Mukâtil b. Süleymân, Taberi ve Semerkandî ‘ye göre Hz. Peygamber (s.a.v.) ve yakın dostu Hz. Ebubekir’dir. Zira âyetin öncesine bakıldığında, Tebük seferinden bahsedildiği görülür. Şöyle ki; Tebük seferinde münafıkların propagandası sebebiyle Müslümanlar arasında bazı olumsuz durumlar yaşanmış, âyette bu husustan bahsedilmiş, akabinde yer alan bahse mevzu olan âyette ise İslâm için önemli bir yere sahip olan hicrete atıfta bulunulmuştur. Düşmanlıkları sebebiyle Mekkeli müşriklerin Peygamber’i (s.a.v.) öldürmek niyeti ile geldikleri gecenin sabahında, Hz. Peygamber ve Hz. Ebubekir Medine’ye hicret etmek için yola çıkmışlar, yolculuk esnasında müşrikler izlerini takip ederek saklandıkları mağaranın kapısına kadar gelmişlerdir. Bu durum Hz. Ebubekir’i oldukça tedirgin etmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) Hz. Ebubekir’e “Tasalanma! Allah bizimle beraberdir” buyurmuştur.⁷³ Günümüz müfessirlerinden Elmalı Hamdi Yazır ve Mevdûdî de âyeti klasik tefsirler ışığında aynı minvalde yorumlamıştır.⁷⁴

4. 3. Cins İsim

Arapçada varlıkları belirten isimler marife (belirli) veya nekre (belirsiz) olarak kullanılmaktadır. Bu isimler, kimi veya neyi kastettiği bilinmediği sürece mübhem kabul edilirler. Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan bu mübhem cins isimlere de müfessirlerin bir kısmı karşılık bulma gayretine girmişlerdir.⁷⁵ Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok cins isim kullanılmakla birlikte burada birkaç örnek ile yetinilecektir. Bu konuda zikredilecek ilk misal, Hz. Musa ve kavminden bahsedilen Bakara sûresi 72. âyettir.⁷⁶ Âyette Hz. Musa döneminde öldürülen bir adamdan “نَفْسًا” nekra ismiyle bahsedilmektedir. Öldürülen bu kişinin kim olduğu âyette açıkça belirtilmemiş, mübhem olarak bırakılmıştır. Taberî âyetin tefsirinde bu kişinin yaşlı bir zengin olduğunu aktarmakta, mirasına sahip olmak maksadıyla yeğeni tarafından öldürüldüğünü ifade etmektedir.⁷⁷ Semerkandî ve Suyûti ise âyette bahsi geçen kişiyi ismen zikretmektedirler. Onların beyanına göre bahsedilen kişi Amil adında İsrailoğullarından bir zattır.⁷⁸ İsrailoğulları katili bulamayınca Hz. Musa’ya başvurmuş, Allah Teâlâ katilin bulunması karşılığında İsrailoğulları’ndan bir inek kurban etmelerini istemiştir.⁷⁹ Olay klasik tefsirlerde ayrıntıları ile anlatılırken günümüz tefsirlerinden *Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*, *Kur’ân Yolu* ve *Hak Dini Kur’ân Dili* tefsirlerinde isim ve ayrıntı zikredilmemiş, olay genel

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/434.

⁷¹ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur’an*, 1/555.

⁷² “Siz peygambere yardımcı olmasanız da önemli değil. Nitekim inkârcılar onu, iki kişiden biri olarak yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkasına “Tasalanma! Allah bizimle beraberdir” diyordu. Derken Allah ona kendi katından bir güven duygusu indirdi, sizin göremediğiniz askerlerle onu destekledi ve inkârcıların sözünü değersiz hâle getirdi. Allah’ın sözü ise en yücedir. Çünkü Allah mutlak galiptir, hikmet sahibidir.” (أَلَا تَتَذَكَّرُونَ فَكَيْفَ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَابِيًا أُنْتِنِ إِذْ (هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةَ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)

⁷³ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/171; Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur’ân*, 14/257, 258; Semerkandî, *Tefsir-i Semerkandî (Bahrü'l-ulum)*, 2/58.

⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/91; Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur’an*, 2/230.

⁷⁵ Albayrak, “Mübhematü'l-Kur’an İlmi ve Kur’an Tefsirindeki Yeri”, 159.

⁷⁶ “Hani siz bir adam öldürmüştünüz de bu hususta birbirinize düşmüştünüz. Hâlbuki Allah sakladığımızı ortaya çıkaracaktı.” (وَأَذِّنْ لَكُمْ نَفْسًا فَاذْرَعُوهَا فِيهَا وَاللَّهُ مَخْرُجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ)

⁷⁷ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur’ân*, 2/226, 227.

⁷⁸ Suyûti, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur’ân*, 4/372; Semerkandî, *Tefsir-i Semerkandî (Bahrü'l-ulum)*, 1/64.

⁷⁹ Ali Sayı, *Firaoun, Hâmân ve Kârün Kaşışında Hz. Musa* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999).

hatları ile verilmiştir.⁸⁰ Mevdûdî ise bunlardan bahsetmeden âyeti İsrailoğullarının etraflarındaki putperest inançlardan etkilenmesi ve ineği kutsal kabul etme eğiliminde bulunmaları ekseninde ele alır.⁸¹ Ona göre ayette vurgulanmak istenilen şey de Allah Teâlâ'nın talebinin bu sapkın eğilimin yıkılmasına dair bir istek olduğudur.

Bakara sûresi 246. âyette⁸² ise İsrailoğulları ile peygamberleri arasında geçen bir diyalogdan bahsedilmektedir. Fakat burada "نَبِيٍّ" nekra ismi ile zikredilen peygamberin kim olduğu bilinmemektedir. Âyette verilen diyalogda bahsi geçen peygamber Suyûti'ye göre Yuşa', Şemun veya Şemuyel peygamberdir.⁸³ Mukâtil b. Süleymân ve Semerkandî ise bu peygamberi İşmuil b. Helgan veya İsmail b. Helkan şeklinde zikretmektedir.⁸⁴ Taberî de tefsirinde aktardığı çeşitli rivâyetler ile yukarıda verilen isimlere değinir.⁸⁵ Elmalılı Hamdi Yazır ise zikredilen âyetin tefsiri sadedinde bahsedilen peygamberle ilgili rivâyetleri dipnotta vermekle yetinmiş, âyette ismin zikredilmemesinin ve nekra olarak gelmesinin "hükümün şahsa değil, mutlak peygamberlik vasfına bağlı olması ve Hz. Peygamber'e işaret içermesi" olarak yorumlamıştır.⁸⁶ Mevdûdî ise bu peygamberi Samuel (a.s.) olarak açıklamış, olayın ayrıntılarını zikretmekle beraber verilmek istenen mesaja da temas etmiştir.⁸⁷

Konu ile ilgili olarak zikredilebilecek Âl-i İmrân sûresi 193. âyetinde⁸⁸ güzel bir dua örneği yer almaktadır. Yapılan bu duada müfessirlerin dikkatini çeken husus ise mübhem bırakılan "مُنَادِيًّا" kelimesidir. Kelime ilgili âyette "davetçi" anlamıyla ifade edilmiş fakat bu davetçinin kim olduğu beyan edilmemiştir. Müfessirler, davetçiyi Hz. Muhammed (s.a.v.) olarak yorumlamaktadırlar.⁸⁹ Fakat Taberî, eserinde öncelikli olarak "münâdi" kelimesi ile Kur'ân-ı Kerim'in kastedildiğine dair rivâyetlere yer vermiş, akabinde ise münadinin Muhammed (s.a.v.) olduğuna dair mevcut olan rivâyetleri aktarmıştır. Bu da Taberî'nin görüşünün bu istikamette olduğunu göstermektedir.⁹⁰ Elmalılı Hamdi Yazır da âyette yer alan "münadi" kavramı ile Kur'ân-ı Kerim veya Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kastedildiğini ifade ederek Taberî ile aynı doğrultuda görüş belirtmiştir.⁹¹ Mevdûdî ve Süleyman Ateş ise bahsi geçen kavrama yer vermeden doğrudan âyetin verdiği mesaja odaklanmışlardır.⁹²

⁸⁰ Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, 1/79; Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/142; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/323.

⁸¹ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/85.

⁸² "إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّنَا إِنَّا كُنَّا عَلَىٰكُمْ لِلْقِتَالِ الْآلَاءُ نَقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَنَا فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا قَالُوا لِنَبِيِّنَا إِنَّا كُنَّا لَنَا مَلِكًا نَقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَانَنَا فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا (الْأَنْزَارُ)"

⁸³ Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 4/372.

⁸⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/205; Semerkandî, *Tefsîr-i Semerkandî (Bahrû'l-ulum)*, 1/162.

⁸⁵ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 5/291, 292.

⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/139.

⁸⁷ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/190.

⁸⁸ "Rabbimiz! Doğrusu biz 'Rabbimize inanın!' diyerek, imana çağırın bir davetçiyi işitip iman ettik. Rabbimiz! Günahlarımızı bağışla, kötülüklerimizi sil ve bize iyilerin ölümünü nasip et." (رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ (الْأَنْزَارُ))

⁸⁹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 321; Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 4/372.

⁹⁰ Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 6/480.

⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/488.

⁹² Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 1/317; Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*, 1/460, 461.

Bu başlık altında zikredebileceğimiz son bir örnek ise A' râf sûresi 175. âyettir.⁹³ Bahsi geçen âyette şeytanın peşine taktığı ve bu yüzden azgınlaşan bir şahıstan isim zikredilmeksizin bahsedilmektedir. Fakat tefsirlerde bahsedilen bu kişinin kimliği hakkında çeşitli yorumlar mevcuttur. Mukâtil b. Süleymân ve Taberî gibi klasik dönem âlimlerinin konuya dair çeşitli rivâyetler aktardığı görülür.⁹⁴ Bu rivâyetlere göre İbn Mes'ûd bu kişinin Bel'am b. Ebur olduğunu nakleder. İbn Abbas, Mücâhid ve İkrime ise onun Bel'am b. Bâûra olduğunu aktarır. Buna ilaveten Taberî, Bel'am'ı Şam'da peygamberlik verilmiş fakat daha sonra doğru yoldan sapmış biri olarak da anlatmaktadır. Bir başka rivâyete göre ise bu kişi ism-i azamı bilen ve onunla dua ettiği için duaları kabul edilen bir şahıstır. Bu kişi Hz. Yûşâ'ya itaat etmemiş, inkara düşmüştür.⁹⁵

Günümüz müfessirlerinden Mevdûdî ise konuyu usûlî bir yaklaşımla değerlendirerek bu gibi yerlerde asıl vurgunun fâillere değil fiillere yapılmasını Kur'ân ve sünnetin genel üslûbu çerçevesince ele alır. Zira benzer pek çok âyette, isim verilerek tek bir şahıs değil bizzat davranışın kendisi zemmedilir. Bu sebeple Mevdûdî önemli olanın âyette verilen mesaj olduğuna dikkat çeker.⁹⁶ Son olarak Elmalılı Hamdi Yazır'ın da âyette işaret edilen şahıs ile ilgili aktarılan bilgi ve isimlere değinmekle birlikte âyetten alınması gereken mesaja vurgu yaptığı belirtilmelidir.⁹⁷

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm, yirmi üç yılda tedrici bir şekilde indirilmiştir. Bu süre zarfında pek çok olay gerçekleşmiş, bu olayların kahramanları ise doğal olarak dönemin muhatapları tarafından bilinen şahsiyetler olduğu için mübhemlik genel olarak dış bağlama vakıf olan ilk nesiller için söz konusu olmamıştır. Bundan dolayıdır ki Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir olay veya kişiden bahsedilirken kimi zaman ayrıntı verilmemiş; bunun yerine zamir, ismi mevsûl, ismi işaret veya cins isim vb. şekillerde işaret edilmekle yetinilmiştir. Bu şekilde bir kullanımın temel amacı ise alınması gereken genel mesaja vurgu yapılmak istenmesi ve bütün insanlığı kapsayan daha kuşatıcı bir perspektif oluşturulma gayesidir.

Değişen zaman ve muhatap sebebiyle sonraki asırlarda, mübhem olarak bırakılan bu âyetlerde kimlerin kastedildiği merak edilmiş, bu merakı gidermeye yönelik çalışmalar yapılmıştır. Bu amaç doğrultusunda sadece mübhem âyetlerin tefsirine yönelik yazılan eserler olduğu gibi, tefsirlerinde bu âyetlere değinen müfessirler de bulunmaktadır. Mübhem âyetlerin tefsirine dair rivâyetler genellikle sebep-i nüzûl ile ilgili olan rivâyetlerdir. Bu rivâyetlerde âyetin kimin hakkında indiğine dair bilgiler paylaşarak çeşitli isimler zikredilmiştir. Tefsirlerin bir kısmındaki mübhem âyetlerin yorumları bu rivâyetlerden müteşekkildir. Bu durum kimi zaman âyetin genel mesajının ihmal edildiğini düşündürmüş olsa da bu düşünceyi genel bir yargı hâline getirmek haksızlık olarak nitelendirilebilir. Günümüz tefsirlerinde ise mübhem âyetlerin tefsirlerinde kimi zaman rivâyetlere yer verilerek konu izah edilmeye çalışılmış, kimi zaman da muhtemelen rivâyetin, verilmek istenilen anlama herhangi bir katkı sağlamayacağı zannı ile sadece âyetin vermek istediği mesaja odaklanılmıştır.

⁹³ "Kendisine kanıtlarımızı verdiğimiz, fakat onları bir kenara atan, bu yüzden şeytanın peşine taktığı, nihayet azgınlardan olan kişinin haberini onlara anlat." (وَأَتِلْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبِعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الضَّالِّينَ)

⁹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/75.

⁹⁵ Taberî, *Câmiü'l-bevân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 13/260; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm* (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), 1617.

⁹⁶ Mevdûdî, *Tefhimü'l-Kur'an*, 2/118.

⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/176.

H. Ayşe SAİNKAPLAN- Muhammet YILMAZ, Klasik ve Modern Tefsirler Bağlamında Mübhemâtü'l-Kur'ân

Mübhemâtü'l-Kur'ân ilminin en önemli kaynağı rivâyetlerdir. Fakat bu rivâyetlerin bir kısmının sahabenin kendi görüşü olması, bazılarının ise Tevrat kaynaklı aktarımlar olması, bu rivâyetlerin güvenilirliklerini zedeleyen hususlar olarak kabul edilmiştir. Sahabenin Ehl-i Kitap ile aynı ortamı paylaşıyor olması ve kutsal kitaplardaki birtakım olayların benzerlik içermesi, bu etkileşimin artmasına sebep olmuştur. Neticede Tevrat kaynaklı rivâyetlerin varlığı, Mübhemâtü'l-Kur'ân ilminin eleştirilmesi neticesini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla modern dönemde İsrâiliyat'a dair köklü eleştiriler bir anlamda doğrudan Mübhemâtü'l-Kur'ân ilmini de hedef almış ve bu ilmi tekrar düşünmenin gereğini ortaya koymuştur.

Müfessirler, mübhem âyetlerin tefsirlerinde çoğunlukla aynı rivâyetleri kullanmışlardır. Farklı rivâyetleri tercih eden müfessirler varsa da kendi görüşüne uygun olan rivâyetin yanı sıra diğer nakillere de yer verildiği görülür. Ayrıca; çalışmada incelenen tefsirlerin rivâyet aktarımında, senedin sıhhatine dair ayrıntılı bilgi vermedikleri görülür. Bu yaklaşım hem ilk dönem tefsirlerinde hem de günümüz tefsirlerinde benzerlik arz etmektedir.

KAYNAKÇA

Albayrak, Halis. "Mübhematü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 155-182.

Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali ve Çağdaş Tefsiri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1982.

Birişik, Abdulhamit. "Ulûmü'l-Kur'ân". 42/132-135. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi Sarf-Nahiv-Edatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2004.

Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 2018.

Erten, Mevlüt. "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 65-84.

Gezer, Süleyman. "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar / Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Şubat 2002), 253-264.

İbn Ebî Hâtim. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, ts.

Kara, Osman. "Kur'an'daki Mübhem İfadelerin Çeviri Sorunu". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi [Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 4/1 (2018), 257-282.

Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.

Kaya, Hatice. *Kur'an Mübhemlerinin Tahlili*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, ts.

Mevdûdî, Seyyid Ebü'l-A'la. *Tefhimü'l-Kur'an: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasan. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Darü İhyai'turas, 1423.

Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc. *Tefsîrü'l-imam Mücahid b. Cebr*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadise, 1989.

Öztürk, Mustafa. "'Mübhematü'l-Kur'an' ve İmamiyye Şiası". *Dinî Araştırmalar* 3/8 (1420 2000), 117-136.

Sayı, Ali. *Firavun, Hâmân ve Kârun Kaşısında Hz. Musa*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.

Semerkindî, Seyyid Alaeddin Ali b. Yahya. *Tefsîr-i Semerkandî (Bahrü'l-ulum)*. y.y., t.y.

Süheyli, Ebü'l-Kasım Abdurrahmân b Abdillâh es-. *et-Ta'rif ve'l-i'lâm fima übhime mine'l-esma' ve'l-a'lam fi'l-Kur'ani'l-Kerim*. Mısır: Mektebetü'l-Ezheri'l-Kübra, 1938.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân es-. *Müfhemâtü'l-akrân fi mübhemâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü Ulûmü'l-Kur'an, 1982.

Taberî, Ebü Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.

H. Ayşe SAİNKAPLAN- Muhammet YILMAZ, Klasik ve Modern Tefsirler Bağlamında Mübhemâtü'l-Kur'ân

Tay, Hekim. "Tefsir Faaliyetlerinde Mübhemâtü'l-Kur'ân İlminin Yeri: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 55/3 (2019), 751-781.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Zehreveyn, ts.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin. "Mahiyet ve Muhatap Açısından Mübhemâtü'l-Kur'ân". *Dinî Araştırmalar* 21/53 (2018), 55-78.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Araştırma Makalesi/ Research Article, Aralık 2022, 6/2, 105-117.

Geliş Tarihi: 08.09.2022

Kabul Tarihi: 11.11.2022

Dilbilgisel Üslubun Anlamsal Rehberliğinde Bağlamın Rolü

Halid HAMEDU

Dr. Öğr. Üyesi, Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Assist. Assoc. Dr., Artvin Coruh University, Faculty of Theology of Basic Islamic Sciences

Artvin, Türkiye

camanatona1964@gmail.com, 0000-0001-5972-444X

دور السِّيَاق في التوجيه الدلالي للأسلوب النَّحْوِيّ

الملخص

تکمن أهمیة السِّيَاق في دوره الفاعل في تحديد المعنى وفهمه، وهو في الدراسة النَّحْوِيَّة والدلالية موضع اهتمام اللغويين ومثار كلامهم، لذلك يشغل حيزاً كبيراً في الدراسات النَّحْوِيَّة والدلالية عند القدماء والمحدثين. ويستعرض هذا البحث السِّيَاق مبيّناً أهميته في الكشف عن الدلالات الزمانية والمكانية دون عزلها عن السِّيَاق، لأنَّ العلاقة بين السِّيَاق والدلالة تكاد تكون جدليةً، وقد أثبت السِّيَاق بأوجهه المتعددة جدارته في الكشف عن المعنى والغرض، وكذلك الترجيح بين الدلالات المحتملة في السياقات المختلفة، لنصل إلى نتيجة مفادها أنَّ السِّيَاق هو الحلُّ الأمثل لتحديد الدلالة والغرض في الكثير من الإشكاليات التخاطبية؛ فهو القرينة الفنيَّة الكاشفة للوجه المراد من المفردة في سياق الخطاب والتراكيب.

كلمات مفتاحية: السِّيَاق ، الدلالة، المعنى ، القرينة .

Öz

Dilcilerin çok önem verdikleri bağlam gramatik ve semantik incelemelerde manayı belirlemek ve anlayabilmek için etkin bir rol oynamaktadır. Bu nedenle modern ve klasik alimler nezdinde gramatik ve semantik incelemeler büyük bir öneme sahiptir. Bu araştırma, bağlamın içinde bulunduğu konumdan koparılmaksızın zaman ve mekan açısından anlamını ortaya koymak suretiyle önemini açıklamayı hedeflemektedir. Nitekim bağlam ile semantik arasındaki ilişki tartışmalı bir konudur. Bağlamın çeşitli yönleriyle amaç ve anlamı ortaya çıkarma hususundaki önemi saptanmıştır. Bununla birlikte bağlamın iletişimsel sorunların birçoğunda anlam ve gayenin belirlenmesinde en iyi yöntemin bağlamın bilinmesi olduğu sonucuna ulaşmak için farklı bağlamlarda muhtemel anlamların tercih edilmesi noktasında da önemli olduğu açıktır. Bağlam, konuşma ve cümle kurgularında kelimenin anlamını ortaya koymak için sanatsal bir ipucudur.

Anahtar Kelimeler: Bağlam, Semantik, Anlam, Belirli.

The Role of Context on the Guidance of Meaning for Grammatical Approach

The context plays an active role in identifying and understanding the meaning in grammatical and semantical studies, which philologists give too much importance on it. For that reason, it has great importance for scholars both in classical era and modern age in terms of grammatical and semantical studies. This study aims to explain the context by revealing its meanings in terms of time and space without detaching it from its position. Indeed, the relationship between context and semantics is a controversial issue. The importance of the context in revealing the purpose and meaning in various aspects has been determined. However, it is clear that context is also important in choosing possible

meanings in different contexts in order to reach the conclusion that the best method for determining meaning and purpose in many communicative problems. Context is an artistic clue to reveal the meaning of the word in speech and sentence constructions.

Keywords: Context, Semantic, Meaning, Specific

تمهيد:

لا شك أن الوصول إلى الوظيفة الدلالية للجملة هو مطلبٌ ثمينٌ لا يتحقق إلا بإدراكنا للوظائف النحوية لعناصر الجملة مجتمعة، إذ إن إدراكنا لوظيفة عنصرٍ ما من عناصرها اعتماداً على قرينة الإعراب فقط؛ يقف قاصراً أمام تصافر القرائن واجتماعها لتأدية وظيفة المعنى الدلالي على أكمل وجه.

فتوجه النحاة بقولهم بالعامل كان لإيضاح قرينة لفظية واحدة؛ هي قرينة الإعراب أو العلامة الإعرابية، وقولهم بالعامل إنما جاء "لتفسير اختلاف هذه العلامات بحسب المواقع في الجملة، فكانت الحركات بمفردها قاصرة عن تفسير المعاني النحوية لأمر منها:

أ. إن المعربات التي تظهر عليها الحركات أقل بكثير جداً من مجموع ما يمكن وروده في السياق من الكلمات؛ فهناك الإعراب بال حذف، والإعراب المقدر للتعدُّر أو اللثاق، أو لاشتغال المحل، وهناك المحل الإعرابي للمبنيات، والمحل الإعرابي للجمل، وكلُّ هذه الإعرابات لا تتم بواسطة الحركة الإعرابية الظاهرة.

ب. إن الحركة الواحدة تدلُّ على أكثر من بابٍ واحدٍ؛ ومن هنا تصبح دلالتها بمفردها على الباب الواحد موضع لبس... ويكفي لإظهار اهتمامهم بهذه العلامة أن أطلقوا على تحليل النصِّ تحليلاً نحويّاً اسم (الإعراب)¹.

هذا الجمود الدلالي الذي غدته نظريته العامل النحوي تمخض عنه التوجه إلى قرائن أخرى للوصول إلى الوظيفة الدلالية للجملة، ولعلَّ عبد القاهر الجرجاني من الأوائل الذين حاولوا الاهتمام بقرائن الجملة مجتمعة؛ فيما سمَّاه بالنظم حيث يقول "واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله... الخ"².

قرينة السياق:

ليست فكرة السياق ممَّا ابتكره المُحدثون كما قد يظنُّ البعض، فعلماء اللغة قديماً وحديثاً قد أدركوا وظيفة السياق، وأدركوا أهميتها في الدلالة على المعنى.

فكرة السياق ودلالته على المعاني الحقيقية للكلام مطروحة في الفكر الإنساني منذ «أفلاطون وأرسطو»، "فقد تحدت أفلاطون عن مراعاة مقتضى الحال، وأشار إلى أن الفكرة هي إيجاد اللغة التي يقتضيها الموقف وتتلائم وإياه"³.

فهو لغة من الجذر اللغوي (س و ق). فكلمة (السياق) مصدر. جاء في لسان العرب "السوق: معروف، ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وسباقاً... والمساقفة: المتابعة كأنَّ بعضها يسوق بعضها"⁴، فمعناه اللغوي يدلُّ على الحدث وهو التابع، ويؤكد الدكتور تمام حسَّان هذه المعاني بقوله: "المقصود بالسياق (التوالي) ومن ثمَّ يُنظر إليه من ناحيتين:

أولاهما: توالي العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك، والسياق من هذه الزاوية يسمَّى (سياق النص).

والثانية: توالي الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي وكانت ذات علاقة بالاتصال... ومن هذه الناحية يسمَّى السياق: سياق الموقف"⁵. فمصطلح (السياق) في الدراسات اللغوية الحديثة يعدُّ من "المصطلحات العصرية على التحديد الدقيق، وإن كان يمثل نظرية دلالية من أكثر نظريات علم الدلالة (Semantics) تماسكاً وأضطها منهجاً"⁶.

أهمية السياق:

إن أهمية السياق تكمن في الوظائف الدلالية التي يؤديها، فالمعنى مفتقرٌ إليه لا تتكامل جوانبه وتتجمَّع شوارده إلا باحتضان السياق لها، ولهذا فإنَّ "نظرية السياق إذا طُبقت بحكمة فإنها تمثل حجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة في هذا الشأن، فقد قدَّمت لنا وسائل فيَّنة حديثة لتحديد معاني الكلمات، فكلُّ كلماتنا تقريباً تحتاج على الأقل إلى بعض الإيضاح المستمد من السياق الحقيقي سواء أكان هذا السياق لفظياً أم غير لفظي. فالحقائق الإضافية المستمدة من السياق؛ تحدد الصور الأسلوبية للكلمة، كما تُعدُّ ضرورية في تفسير المشترك اللفظي"⁷.

2. تمام حسَّان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، 4، 2004م. ص 232.

3. تمام حسَّان، البيان في روائع القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة خاصة تصدرها عالم الكتب ضمن مشروع مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، 2002م. ، ص 151/1.

4. حلمي أبو خليل، الكلمة (دراسة لغوية معجمية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1980 م، ص 222.

5. ابن منظور «محمَّد بن مكرم»، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2000 م، ص 7/304.

6. بحث قدم في (الكتاب التكراري للاحتفال بالعيد المنوي لكلية دار العلوم)، مطبعة عبيد للكتاب، 1993م، ص 375.

7. محمَّد يوسف حبلس، البحث الدلالي عند الأصوليين، مكتبة عالم الكتب، 1991م، ص 28.

8. ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: د. كمال بشر، مكتبة الشباب، 1986 م، ص 67/66.

فالكلمة "لا يمكن أن تفهم إلا من خلال السياق وعلاقتها مع الكلمات الأخرى، كما أن الشكل لا يمكن أن ينفصم عن الموضوع"⁸.

أهمية السياق في التحليل اللغوي:

كما أن السياق تكمن أهميته في قيامه بتحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في التركيب، كذلك في قيامه بكشف العناصر المحذوفة، وتبضح استعانة سيبويه بالسياق اللغوي في كشف وبيان أحد العناصر

المحذوفة في التركيب. فمن ذلك: الاستغناء عن تكرار (كل) في قول الشاعر أبي دؤاد⁹:

أكلُّ امرئٍ تحسبُينَ امرأً ونارٍ توفدُ بالليلِ ناراً

قال سيبويه بعد استشهاده بهذا البيت: "فاستغنيت عن تثنية (كل) لذكرك إيّاه في أول الكلام، ولقلة التباسه على المخاطب"¹⁰. فالشاعر قد جرّ (نار) بتقدير: (وكل نار). معتمداً على عنصر لغوي ذكر في جملة سابقة؛ للدلالة على العنصر المحذوف في الجملة الثانية، وجعل ذكر العنصر الأول سبباً في عدم التباس المعنى على المخاطب.

وإذا ما توجهنا نحو المدرسة الاجتماعية السياقية التي حمل لواءها اللغوي الإنكليزي «Firth» وجدناه يؤكد على الوظيفة الاجتماعية السياقية للغة، إذ "معنى الكلمة عند أصحاب هذه النظرية هو: (استعمالها في اللغة) أو (الطريقة التي تستعمل بها) أو (الدور الذي تؤديه). ولهذا يصرح «فيرث»: بأن المعنى لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي: وضعها في سياقات مختلفة"¹¹، وذلك لأن دراسة البنية اللغوية مقطوعة عن سياقها ذو تأثير واضح على تعدد المعنى وعموضه، وربما تناقضه، وعلى هذا فإن معرفة الوظائف الدلالية لعناصر التركيب تتطلب تحليلاً للسياقات والمواقف التي وردت فيها، سواء أكانت هذه السياقات لغوية أم ثقافية أم عاطفية أم غير ذلك، فالمعنى الدلالي كما يصرح «فيرث»: "لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية... ويقول أصحاب هذه النظرية في شرح وجهة نظرهم: معظم الوحدات الدلالية تقع في مجاورة وحدات أخرى؛ وإن معاني هذه الوحدات لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها"¹².

يتضح ممّا تقدّم أنّ إدراكنا للوظيفة الدلالية للجملة لا يكون إلا بمعرفة الجملة ذاتها بشكل صحيح، ثم معرفة السياق الذي وردت فيه. فالكلمة المفردة لها دلالتها المعجمية خارج السياق، ولها دلالتها في السياق ذاته، إذ إن توظيفها في السياق يضيف عليها دلالات خاصة، بل إنها تتفاوت في دلالاتها وأدائها الجمالي تبعاً لتغاير السياقات التي استخدمت فيها، فصاحة الكلمة وجمالها إنما تقترن بطبيعة السياق وفاعليته، فالسياق يحدّد وظيفتها وجمالها في آن معاً.

فتصوّر العلاقات السياقية على وجوها الصحيحة يبنى على معرفة "الوصف النحويّ الدقيق للعلاقة بين أجزاء العبارة أو التركيب، وموقع الفضلات والمتعلقات خاصة منها، واستعمال بعضها مع بعض، وأخذ بعضها بخبز بعض"¹³.

اعتماد النحاة على السياق في التقعيد النحوي:

إنّ النحاة الأوائل وعلى رأسهم الخليل وسيبويه اعتمدوا على السياق بشقيه في التقعيد النحوي، ويبدو ذلك جلياً في اعتمادهم على السياق اللغوي؛ في بيان مبنى التراكيب ودلالاته، وتجويهم بهذا السياق حذف أحد عناصر الجملة، وطريقة ترتيب هذه العناصر اللغوية داخل التركيب، واستعانتهم بطرق الأداء اللغوية المصاحبة للنطق بالعبارة، كالوقف والتبّر والتنغيم.

ففي قول الشاعر¹⁴:

إذا تَعَنَّى الحَمَامُ الوُرُقَ هَيَّجَنِي
ولو تَغَرَّبْتُ عنها أُمَّ عَمَّارٍ

قال سيبويه: "قال الخليل رحمه الله: لما قال هيجني، عُرف أنّه قد كان ثمّ تذكّر لتذكرة الحمام وتهيجه، فألقى ذلك الذي قد عُرف منه على أمّ عَمَّارٍ، كأنّه قال: هيجني فذكرني أمّ عَمَّارٍ. ومثل ذلك أيضاً قول الخليل رحمه الله، وهو قول أبي عمرو: أَلَا رَجُلٌ، إِمَّا زَيْدًا، وَإِمَّا عَمْرًا. لأنّه حين قال: أَلَا رَجُلٌ، فهو متممّ شيئاً يسأله ويريده، فكأنّه قال: اللهم اجعله زيدا أو عمراً، أو وفق لي زيدا أو عمراً"¹⁵. فالذي أتضح أنّ الشاعر إنّما نصب

9 . صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الشركة المصرية العالمية للنشر، مكتبة لبنان، 1996م، ص192.

10 . جوستاف جرونبايم، ديوان أبي دؤاد الإيادي «حارثة بن الحجاج»، سلسلة «دراسات في الأدب العربي» ترجمة: د.إحسان عباس، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1959م، ص353. وسيبويه «أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر»، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، دت، ص 66/1، والبغدادي «عبد القادر بن عمر» خزنة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، دار صادر، دط، ص394/4، وبلا نسية في ابن هشام «جمال الدين بن هشام» مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، مراجعة: سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، الناشر خالد العطار، 1998م. وفي إميل بديع يعقوب، المعجم المفضّل في شواهد اللغة العربية، الخزنة اللغوية (11) دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م، ص86/3.

11 . سيبويه، الكتاب، ص66/1.

12 . أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط1، 1982م، ص68.

13 . أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص69/68.

14 . تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، اللاذقية، 1983م، ص120.

15 . للناطقة الأبياني في ديوانه، ص203. وبلا نسبة في سيبويه، الكتاب، ص286/1. وابن جيبي «أبو الفتح عثمان» الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، ط2، دت، ص428/2. وهو في إميل بديع يعقوب، المعجم المفضّل، ص427/3.

16 . سيبويه، الكتاب، ص286/1.

(أَمْ عَمَّا) بفعلٍ دلَّ عليه السِّيَاق اللُّغَوِيّ، أو (سِيَاق الموقف) ومثل ذلك يُقال في توجيه النَّصْب في قولك: أنته خيراً لك. ومنه قوله تعالى: (فَأَمْنُوا خَيْرًا لَّكُمْ)¹⁶. (وراءك أوسع لك) وحسبك خيرٌ لك، إذا كنت تأمر¹⁷. ومن ذلك قول الشاعر وهو عمر بن أبي ربيعة¹⁸:

فواعديهِ سَرَحْتِي مَالِكٍ أو الرُّبَا بينهما أسهلاً

قال سيبويه: "وإنما نصبت (خيراً لك) و(أوسع لك) لأنك حين قلت: (أنته) فأنت تريد أن تخرجه من أمرٍ وتدخله في آخر. وقال الخليل: كأنك تحمله على ذلك المعنى، كأنك قلت: أنته وادخل فيما هو خيرٌ لك، فنصبت له لأنك قد عرفت أنك إذا قلت له: أنته، أنك تحمله على أمرٍ آخر، فذلك انتصب، وحذفوا الفعل لكثرة استعمالهم إيَّاه في الكلام، ولعلم المخاطب أنه محمولٌ على أمرٍ حين قال له: أنته فصار بدلاً من قوله: أنت خيراً لك، وادخل فيما هو خيرٌ لك"¹⁹، وهكذا يوضح اعتماد الخليل على شقِّي السِّيَاق في بيان ما عَرَضَ لمبنى التركيب وبيان دلالاته. وأما السِّيَاق اللُّغَوِيّ فقد تبيَّن وأنضح في نصبه (خيراً) بفعلٍ مضمراً دلَّ عليه ما قبله، وهو (أنته)، ويمكن تفسير عدم نصبه لكلمة خيراً بالفعل (أنته) بالاعتماد على الفاصلة الصوتية وذلك بالوقف على (أنته).

فكلمة (السِّيَاق) وردت في كلام النُّحاة القدامى بمدلولها اللُّغَوِيّ العام، فقد استخدم أبو البركات الأنباري لفظ (الكلام) للدلالة على السِّيَاق اللُّغَوِيّ، وذلك في معرض بيانه لحذف أحد عناصر التركيب لدلالة الكلام عليه، وذلك في إعرابه لقوله تعالى: (وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِّن قَرْنٍ)²⁰ إذ التقدير (كم قُرْب أَهْلَكْنَا) أو لدلالة الكلام الذي قبله عليه، وذلك في قوله تعالى: (يُحَلِّونَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا)²¹. فقد وجَّه النصب في (لؤلؤاً) بتقدير فعلٍ، وتقديره: (ويعطون لؤلؤاً) لدلالة (يحللون) عليه في أول الكلام²².

قال سيبويه: "وسألت الخليل عن قوله جلَّ ذكره: (حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا)²³. أين جوابها؟ وعن قوله جلَّ وعلا: (وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ)²⁴، (وَلَوْ تَرَى إِذْ وَفُؤُوا عَلَى النَّارِ)²⁵. فقال: إنَّ العرب قد تترك في مثل هذا الخبر [الجواب] في كلامهم، لعلم المُخْبِر لأي شيءٍ وضع هذا الكلام"²⁶.

من هذا النصِّ ومما تقدّمه بيّض بجلاء أنَّ الخليل اعتمد اعتماداً واضحاً على السِّيَاق اللُّغَوِيّ وغير اللُّغَوِيّ في تعديده النُّحَوِيّ؛ وبيان مبنى التراكيب ودلالاتها، وإذا كان الخليل في هذه الفترة المبكرة من التعديد النُّحَوِيّ قد اعتمد السِّيَاق واستخدمه؛ بشقِّه اللُّغَوِيّ وغير اللُّغَوِيّ؛ لبيان دلالة التراكيب على نحو ما تقدّم؛ فمن الطبيعي أن يستخدم النُّحاة من بعده هذه النظرات المصنّبة في تناولهم للوظيفة الدلالية للسِّيَاق. وهكذا نجد أنَّ الوظيفة الدلالية للجملة الواحدة تختلف بحسب السِّيَاق الذي ترد فيه، ولم يكن سيبويه غافلاً عن هذه الحقيقة، فهو "ينظر إلى الجملة الواحدة فيحكم عليها في موقفٍ من الاستعمال بأنها خطأ، وفي موقفٍ من الاستعمال آخر بأنها صواب، وهذه الجملة لو اكتفى بالنظرة الشكلية الذاتية، جملةً نحويةً جازمةً...فالتعبير واحدٌ، لكن الذي اختلف هو السِّيَاق الملابس للكلام"²⁷.

دور السِّيَاق في تحديد الوظيفة الدلالية للكلمة:

إنَّ تفسير النصِّ الأدبيّ لا يتمُّ بتناول المفردة من سياقها الذي وردت فيه؛ ثمَّ يتمُّ التحدُّث عن دلالاتها المعجمية، وإنما يتمُّ بدراسة السِّيَاق اللُّغَوِيّ بجملته للكشف عن جماليّاته، أي: نتجاوز النظرة التفكيكية إلى نظرة شمولية؛ ندرس الجزء في صورة الكلِّ، أي: علينا وعي الكلمة وقبّلها في إطار سياقها لا في إطار دلالاتها المعجمية فحسب. وهذا لا يعني عدم أهمية الدلالة المعجمية؛ فدلالة النصِّ الأدبيّ وإن كانت تُستمدُّ من السِّيَاق؛ فإنَّ الكلمة مع ذلك تحافظ على جانبٍ من دلالاتها المعجمية التي كان لها دورٌ في أصل في تكوين دلالة النصِّ.

فارتباط الكلمة بسياقها هو معيار دلالاتها من جهة، ومعيار فصاحتها من جهةٍ أخرى، فإذا ما نظرنا إلى (المقال) على أنه يمثل (السِّيَاق اللُّغَوِيّ) فإننا نجد البلاغيين قد أولوه عنايةً كبيرةً، وليس أدلَّ على ذلك من ربط الجرجانيّ فصاحة الكلمة بسياقها اللُّغَوِيّ، وبالتركيب الذي قبلت فيه حيث يقول: "وجملة الأمر أنّ لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة من/الكلام الذي هي فيه، ولكننا نوجبها لها موصولةً بغيرها، ومعلّفاً معناها بمعنى ما يليها، فإذا قلنا في لفظة (اشتعل) من قوله تعالى: (وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا)²⁸. إنّها في أعلى المرتبة من الفصاحة؛ لم نوجب تلك الفصاحة لها وحدها؛ ولكن موصولاً بها الرأس معرّفاً بالألف واللام، ومقروناً إليهما الشيب منكرراً منصوباً"²⁹.

16. النساء: 171/4.

17. سيبويه، الكتاب، ص 282/1.

18. محمد محي الدين عبد الحميد، شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة، دار الأندلس، ط4، 1988 م، ص341. سيبويه، الكتاب، ص283/1، والبغدادي، خزنة الأدب، ص 280/1. وبلا نسبية في الرضيّ الأسترابادي «محمد بن الحسن» شرح الكافية، تحقيق: أحمد السيد، المكتبة التوفيقية، دت، ص 307/1. وهو في اميل بديع يعقوب، المعجم المفضل، ص6/120. والشرحتان: هما شجرتان، والشَّرْحَة: واحد الشَّرْح؛ وهو كلُّ شجرٍ عظيمٍ لا شوك فيه.

19. سيبويه، الكتاب، ص283/1-284.

20. مريم: 74/19.

21. الحج: 23/22.

22. أبو البركات الأنباري، ينظر البيان في غريب إعراب القرآن، «عبد الرحمن بن محمد»، تحقيق: د. طه عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م، ص 133/2.

23. الزمر: 73/39.

24. البقرة: 165/2.

25. الأنعام: 27/5.

27. سيبويه، الكتاب، ص 103/3.

28. نهاد الموسى، النُّحُو العربي في ضوء مناهج النظر اللُّغَوِيّ الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1980م، ص92. وينظر محمد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة؛ مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، القاهرة، 1983م، ص 117/116.

28. مريم: 40/19.

30. عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني «أبو بكر» دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق: محمد الشنقيطي والسيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1982 م، ص 309/308.

وللسِّيَاق أهمِّيَّتَه في الوصول إلى المعنى النَّحْوِيِّ الدَّلَالِيِّ؛ فليس "العلاقة النَّحْوِيَّةُ مِيزَةٌ في ذاتها؛ ولا للكلمات المختارة مِيزَةٌ في ذاتها؛ ولا لوضع الكلمات المختارة في موضعها الصحيح مِيزَةٌ في ذاتها؛ ما لم يكن ذلك كُلُّه في سياق ملائم"30. وهذا يقودنا إلى التنبيه إلى أنَّ الاستقلال التركيبي للجملة في النصِّ لا يعني عزلها، وهو لا ينفي وجود ارتباط معنوي بين المكونات التركيبية للنصِّ، فالنصُّ بأكمله مجالٌ دلاليٌّ واحدٌ.

فإدراك الكلمة وتمثُّل وظيفتها وجمالها لا يمكن أن يتحقَّق تماماً خارج السِّيَاق، بل على العكس فإنَّ إدراكها وتمثُّلها لا يتمُّ بدقَّة إلا من خلال السِّيَاق وبالسِّيَاق؛ لما يتركه هذا الأخير من آثارٍ وموجباتٍ على الكلمات؛ أي: "إنَّ الكلمات أو الألفاظ المفردة لا تدرك وحدها، وإنَّما تدرك في داخل حكمٍ أو علاقةٍ، وإنَّ معانيها لا تعرف في أنفسها؛ وإنَّما تفهم في ضوء علاقات السِّيَاق وقرائنه ومبانيه، وإنَّه لا سبيل إلى إفادتها إلا بضمِّ كلمةٍ إلى كلمةٍ؛ وبناء لفظةٍ على لفظةٍ"31.

فالألفاظ تكتسب معناها اعتماداً على السِّيَاق الذي تردُّ فيه، حيث تتعدَّد الدلالات بتعدُّد السِّيَاقات، وفي هذا يقول «فندريس»: "إنَّنا نكون ضحايا الانخداع؛ إذا قلنا إنَّ للكلمات أكثر من معنى واحدٍ في وقتٍ واحدٍ، إذ لا يطفو على الشعور من المعاني المختلفة التي تدلُّ عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذي يعنيه سياق النصِّ. أمَّا المعاني الأخرى فتمُحى وتتبدَّد ولا توجد إطلاقاً"32.

فالثبُّية اللغويَّة الواحدة تحتمل أكثر من معنى خارج السِّيَاق، أمَّا إن تحقَّقت الثبُّية بعلمةٍ في سياقٍ، فإنَّها "لا تفيد إلا معنى واحداً تحدِّده القرائن اللفظيَّة والمعنويَّة والحاليَّة"33، ولذلك نجد "أنَّ القول يتبدَّل معناه بتبدُّل سياقه"34.

وإذا ما تعدَّد معنى الكلمة تعدَّدت احتمالات القصد منها، وتعدَّدت احتمالات القصد يعود إلى تعدُّد المعنى، أمَّا إذا وضعنا الكلمة داخل التركيب؛ فإنَّ هذا الوضع يقوم بتحديد دلالتها تحديداً دقيقاً مهما تعدَّدت معانيها المعجميَّة، ويُصرف عنها ما يدَّعى من غموضٍ أو التباسٍ أو إيهامٍ في الدلالة؛ بسبب وضعها في تركيبٍ معيَّن.

يقول «فندريس»: في ذلك: "الذي يعيِّن قيمة الكلمة في كلِّ الحالات التي ناقشناها إنَّما هو السِّيَاق، إذ إنَّ الكلمة توجد في كلِّ مرَّة تستعمل فيها في جَوِّ تحدِّد معناها تحديداً مؤقتاً، والسِّيَاق هو الذي يفرض قيمةً واحدةً يعينها على الكلمة"35.

ورغم أنَّ المفردة تحتمل أكثر من معنى معجميٍّ؛ مقابل السِّيَاق الذي لا يحمل إلا معنى واحداً، وهذا المعنى المفهوم من السِّيَاق هو "أكثر ممَّا يُفهم من الوحدات الصريحة التي تولِّفه، أي إنَّ السِّيَاق قد يعطي المدلولات التي لا يمكن أن تُعزى بشكلٍ مباشرٍ/بسيطٍ إلى وحدةٍ معيَّنة أو وحداتٍ مضمومةٍ بطريقةٍ آليَّةٍ، وهذه الإشارة المتعلِّقة بما يسمُّونه فاعليَّة السِّيَاق أو نشاطه إشارةٌ هامَّةٌ؛ ينبغي أن تُعتبر جوهر المشكلة التي نتعرَّض لها إزاء كلِّ نصٍّ أدبيٍّ"36.

وهذا يوصلنا إلى أنَّ معنى الكلمة في المعجم متعدِّدٌ ومحتملٌ، ولكنَّ معنى اللفظ في السِّيَاق واحدٌ لا يتعدَّد، وذلك لاحتواء السِّيَاق على قرائن تعيِّن على التحديد، ولارتباط كلِّ سياقٍ بمقامٍ معيَّنٍ يُحدِّد في ضوء القرائن الحاليَّة37.

ارتباط تعدُّد النَّمط السِّيَاقِيَّ بتعدُّد معنى النَّمط التركيبي:

- تعدُّد معنى النَّمط التركيبي للجملة الواحدة؛ فنبرز الحاجة إلى قرينةٍ تبيِّن المراد؛ فمن الأنماط التركيبية المتعدِّدة المعنى ما يلي:
1. تعدُّد معنى الأداة ذات الصدارة في الجملة. كما في قوله تعالى: (وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ)38. إذ تصلح (ما) للاستفهام، كما تصلح للتعجب.
 2. تعدُّد معنى الصيغة. كما في قوله تعالى: (أَنَا أَنِّيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ)39. إذ يصلح لفظ (أتيتك) أن يكون مضارعاً منصوباً لمحلِّ الكاف، وأن يكون اسم فاعلٍ مضاف إلى الكاف.
 3. تعدُّد احتمالات العلاقة النَّحْوِيَّة. كأن يصلح المعطوف أن يعطف على هذا اللفظ أو ذلك، وكاحتمال تعلق الطرف أو الجار والمجرور... إلخ، كما في قوله تعالى: (لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ)40. إذ يصلح الجار والمجرور: (من أمر الله) أن يكون صفةً للمعقبات، أو أن يتعلَّق بالفعل (يحفظونه).
 4. تعدُّد احتمالات المعنى الوظيفي للكلمة المفردة. كما في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا)41. إذ يصلح الكتاب أن يكون بمعنى الصحيفة وأن يكون مصدراً بمعنى الكتابة.../
 5. تعدُّد احتمالات تمام الجملة أو افتقارها إلى ما بعدها. كما في قوله تعالى: (وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا) [يونس: 65]. فهل تمَّت الجملة عند لفظ (قولهم) أو يكون ما بعد ذلك مقولاً للقول؛ وذلك ما نجده أيضاً في تعاقب الوقف في نحو: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ)42.

31. محمَّد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة؛ مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، ص 98.

32. تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ص 121.

33. فندريس، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، د. محمَّد القصاص، مكتبة: الأنجلو المصرية، 1950م، ص 288.

34. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 165.

35. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م، ص 55.

36. اللغة، فندريس، ص 231.

37. مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ص 161/162.

38. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، ص 316.

38. القارعة: 10/101.

39. النمل: 39/27.

40. الرعد: 11/13.

41. النور: 33/24.

42. البقرة: 2/2.

6. تعدد احتمالات المعنى المعجمي للكلمة المفردة. كما في قوله تعالى: (إِنِّي أَرَى مَا لَا تَرَوْنَ)⁴³. إذ لا يُدرى من مجرد الكلمة ما إذا كان المقصود رؤيةً بصريّةً أو ظنيّةً أو رؤيا منامًا.
7. احتمالات الدلالة اللفظية أو الفوقية كما في قوله تعالى: (وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ)⁴⁴ فاللفظ: نهى عن الموت، والمعنى الفوقي: أمر بالتمسك بالإسلام حتى الموت⁴⁵.

هذه النماذج التي تقدّمت تبين بوضوح الأسباب التي يتعدّد من أجلها معنى النّمط التركيبي للجملة، ومن هنا تبرز الحاجة للوقوف على المعنى أو الوظيفة الدلالية لهذا التعبير أو ذلك، وتبرز الحاجة أيضاً إلى قرائن أخرى من خارج الجملة لبيان المعنى، إذ إنّ الجملة مكتملة العناصر، كلّ عنصر فيها يشغل وظيفته النحوية المخصّصة له، ولكنّ الوظيفة الدلالية قد لا تتّضح إلاّ بعناصر تتجاوز إطار الوظائف النحوية في الجملة، وهذه العناصر هي عناصر السياق، وذلك أنّ السياق في أحيان كثيرة يقوم "بتحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها، ومن قديم أشار العلماء إلى أهميّة السياق أو المقام؛ وتطلّب مقالاً مخصوصاً يتلاءم معه، وقالوا عبارتهم المشهورة: لكلّ مقام مقال". فالسياق متضمّن داخل التعبير المنطوق بطريقة ما⁴⁶ ولهذا "فإنّ معنى الكلام لا يتأتّى فصله بأيّ حالٍ من الأحوال عن السياق الذي يُعرض فيه"⁴⁷.

سياق الحال:

إنّ اهتمام سيبويه بالسياق اللغوي لم يجعله غافلاً عن الاهتمام بعناصر السياق غير اللغوية أو الحال كما يسمّيه بنفسه⁴⁸، فالحال يشمل إضافة لما سبق ذكره؛ موضع الكلام، وأثر الكلام، والحركة الجسميّة المصاحبة للحدث الكلامي، وغير ذلك من العناصر غير اللغوية المصاحبة للكلام المنطوق. وهنا يتوجّب التنبيه على أنّه "ليس خافياً أنّ اللغة المكتوبة تخلو من عنصر مهمّ من عناصرها؛ وهو ملابسات الحال أو الموقف الذي قيلت فيه؛ أو عنصر المقام الاجتماعيّ أو المسرح اللغويّ، فضلاً عن فقدانها لعنصر (النغمة) وهي قرينة لفظيّة من القرائن النحوية"⁴⁹. فاعتماد النحاة لسياق الحال يتّضح من استعانتهم بإرادة المتكلم والمخاطب؛ في تعيين معنى التراكيبي؛ ثمّ اهتمامهم بمضمون الرسالة، باختبار المفردات المناسبة لكلّ باب، واستعانتهم بملابسات الحال في التوجيه النحويّ؛ والحكم على التركيب بالصحة أو الإحالة، وتسويغ الحذف استناداً إلى دلالة الحركة الجسميّة، والحواش الخمسة وباقي عناصر سياق الحال.

ويهتمّ سيبويه ببيان الحال المصاحبة للتركيب، أو ما يسمّى بملابسات المسرح اللغويّ⁵⁰، وما يترتّب على ذلك من المفاضلة بين التراكيبي، أو الحكم على العبارة بالحسن أو الإحالة الدلالية وفي هذا يقول سيبويه: "وذلك أنّ رجلاً من/إخوانك ومعرفتك لو أراد أن يخبرك عن نفسه، أو عن غيره بأمر؛ فقال: أنا عبد الله منطلقاً، وهو زيدٌ منطلقاً كان محالاً، لأنّه إنّما أراد أن يخبرك بالانطلاق ولم يقل (هو) ولا (أنا) حتى استغيبت أنت عن التسمية لأنّ (هو) وأنا) علامتان للمضمر، وإنّما يُضمر إذا علّم أنّك قد عرفت من يعني، إلاّ أنّ رجلاً لو كان خلف حائط، أو في موضع تجهله فيه؛ فقلت: من أنت؟ فقال: أنا عبد الله منطلقاً في حاجتك، كان حسناً"⁵¹.

فالنصّ يجب أن يكون انعكاساً لموقف ما، ويؤكد لنا هذا التوجّب؛ أنّ ترتيب العناصر اللغوية داخل التركيب لا يسوّغه فقط السياق اللغويّ؛ وإنّما يرجع ذلك أحياناً إلى سياق الحال والعوامل الخارجيّة التي تحيط بالحدث اللغويّ؛ كالمتكلم وموقفه من العنصرين وتقديمه لما يراه محلّ العناية والاهتمام، وهذا ما نجده في اعتناء الخليل بالعلاقة بين المتكلم والمخاطب وذلك عند الحديث عن (قد)، جاء في الكتاب: "وأما (قد) فجواب لقوله: لمّا يفعل، فنقول: قد فعل. وزعم الخليل أنّ هذا لقوم ينتظرون الخبر"⁵²، فالمخاطب في حاجة إلى تأكيد الجواب وهنا لا بدّ أن يراعي المتكلم حال المخاطب فيستخدم (قد) التي تفيد التأكيد مع الماضي.

سياق الموقف (المقام):

يقول الدكتور محمّد علي الخولي: "سياق الموقف: السياق الذي جرى في إطاره التفاهم بين شخصين، ويشمل ذلك زمن المحادثة ومكانها، والعلاقة بين المتحدّثين والقيم المشتركة بينهما والكلام السابق للمحادثة"⁵³، فالمعرفة المشتركة، والوضع التخابريّ بين المتكلم والمخاطب تجعل "نفس العبارة تكون كافيةً إحصائياً في وضع تخابريّ، وتكون غير كافيةٍ إحصائياً في وضع تخابريّ آخر"⁵⁴. وتأتي أهميّة المقام بالنسبة للتراكيبي والجملي؛

43. الأنفال: 48/8 .

44. آل عمران : 102/3 .

46 . تمام حسّان، البيان في روائع القرآن ، ص163-164.

47 . محمّد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة؛ ص 98.

48 . محمود السعران علم اللغة (مقدمة للقرائ العربي) ، دار النهضة العربية ، بيروت، د ت ص 265.

49 . سمى سيبويه هذا الضرب من السياق "لما يرى من الحال" أو "لما فيه من الحال" فهو يقصد سياق الحال. ينظر سيبويه، الكتاب ، ص1/272.

50 . محمّد حماسة عبد اللطيف، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث ، جامعة الكويت ، مطبوعات الجامعة ، 1984م، ص 294.

51 . كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي ، منخل ، دار الثقافة العربيّة ، 1994م، ص 87.

52 . سيبويه ، الكتاب ، ص 80/2-81.

53 . سيبويه ، الكتاب ، ص 223/4.

54 . محمّد علي الخولي، معجم علم اللغة النظري، مكتبة: لبنان ، ط 1، 1982م، ص 259. "وقد أشار اللغويون القدامى إلى هذا السياق، كما عبّر عنه البلاغيون بمصطلح المقام" .

ينظر أحمد محمّد قنور ، مبادئ اللسانيات ، دار الفكر ، دمشق ، ط 2 ، 1999م، ص 298.

55 . أحمد المتوكّل، الوظائف التداوليّة في اللغة العربية ، دار الثقافة، الدار البيضاء ، 1985م، ص119.

في أنه الروح والعلامة غير المرئية أو المنطوقة التي تحرك التراكيب، وتجعلها تتفاعل في النص، فالمقام: "هو الرصيد الحضاري للقول، وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبفائه، ولا تكون الرسالة بذات وظيفة إلا إذا أسعفها السياق بأسباب ذلك ووسائله"⁵⁵.

فالفضاء الواسع والنفوذ العريض للسياق هو ما "يجعلنا نعطي كلمة ما بضعة معانٍ مختلفة دون خشية الخلط"⁵⁶؛ لأن من الكلمات ما يدل على أكثر من معنى في حالة إفرادها، فإذا ما وُضعت في (مقال) يتعين في ضوء (مقام) انتفى احتمال التعدد في معناها، ولم تعد محتملة إلا معنى واحداً؛ لأنّ القرائن المقاليّة (اللفظيّة) والمقاميّة (الحاليّة) التي يتضمّنهما الكلام تُبَدّد احتماليّة تعدّد المعنى؛ وتجعله يتّجه إلى ما يعين معنى واحداً لكلّ لفظية؛ ثمّ للتركيب بجملة، ولهذا فإنّ المعنى إن لم يسعفه المقام لن يكون محدّداً سواءً أكان وظيفياً أم معجمياً، وهذه الوظيفة التي اضطلع بها السياق هي التي أدّت "إلى أن تعيش كثير من كلمات المشترك اللفظي جنباً على جنب عدّة قرون في اللغة الواحدة؛ دون أن يسبب ذلك غموضاً أو سوء فهم"⁵⁷.

ومن المُحدّثين من يرى أنّ النُحاة جرّدوا المقام من طاقته الديناميكية من حيث أرادوها أن تكون له، وذلك بتحديد أنواع المقام من حيث الطابع والعدد، يقول الدكتور تمام حسّان: "والجديد الذي أضافه البلاغيون إلى ما أخذوه عن النُحاة هو مفهوم (الحال) و (المقام)، فينبغي عندهم عند الكلام أن يراعي المتكلم (مقتضى الحال) وأن يعلم أنّه (لكلّ كلمة مع صاحبها مقام). والحال: مفهوم استاتيكي ثابت، ولكنّ الكلام ديناميكي متحوّل بحسب سياق الموقف (Context of situation) ومن ثمّ كان مقتضى الحال أمراً غير صالح لضبط الكلام واستعماله.

أمّا المقام فالذي حال بينه وبين أن يكون متحوّلاً، هو أنّ النُحاة صنّفوه وجرّدوا له أنواعاً محدّدة الطابع والعدد، فقالوا: مقام المدح ومقام الذمّ ومقام التهنية أو التعزية أو الكُذبة.. إلخ، وبدا جرّدوا فكرة المقام من طاقته الديناميكية من حيث أرادوا لها أن تكون ديناميكية"⁵⁸.

والدكتور تمام حسّان يعتبر أنّ تفسير النُحاة للتركيب في ضوء المقامات التي قيلت فيها؛ هو بمنزلة القواعد النُحويّة الثابتة. حيث يقول: "أفلا يجوز أن يتحوّل المدح إلى عكسه بحسب سياق الموقف؟ أنعدّ المقام مقام مدح حيث قال الشاعر: (فهي في الأفق كعين الأحول) أم نضطر في الواقع إلى اصطناع فكرة سياق الموقف، معترفين بأنّ فكرة المقام لا تسعنا بطواعية نقدية كافية؛ تعفينا من الخضوع للقول"⁵⁹.

وانطلاقاً من أهميّة سياق الموقف في تعيين الوظيفة الدلاليّة للتركيب؛ فإنّ على النصّ "أن يتّصل بموقف يكون فيه (Situation of occurrence) تتفاعل فيه مجموعة من المراتبات، (Strategizes) والتوقّعات (Expectations) والمعارف (Knowledge) وهذه البيئة الشائعة تسمّى سياق الموقف (Context) أمّا التركيب الداخلي للنصّ فهو سياق البنية (Co-text)"⁶⁰.

فأهميّة سياق الموقف (Context) قد جاءت من الاعتماد عليه في الوصول إلى الوظيفة الدلاليّة للجملة أو التركيب، وهذا الاعتماد هو "ثمرّة من ثمار الدراسات اللغويّة الحديثة، والنظرة إلى المعنى من خلال الموقف؛ تتّجه إلى عدد من المساوفاة مثل: المتكلم، والقول، والسماع، أو السامعين، والظروف الاجتماعيّة التي تشمل العرف، والعلاقات الاجتماعيّة. وتشمل الزمان، والمكان، والماتورات، والأشياء، والعرض، والنتيجة إلخ"⁶¹. واللغة العربيّة يميّزها عن كثير من اللغات مبلّغها "إلى إيجاز العبارة وطيّ المعارف المشتركة طياً؛ اعتماداً على قدرة المخاطب في تدارك ما أضمر من الكلام، وفي استحضر أدلته السياقيّة، بل في إبداعها من عنده؛ متى اقتضت إلى ذلك حاجة الفهم، ومعلوم أنّه على قدر ما يأتي المتكلم من الإضمار يأتي المستمع من الجهد في الفهم"⁶².

من هنا تعاضمت الحاجة إلى "الاستعانة بالسياق؛ لتلمس الفروق في الاستعمال، وهو مهمّ جداً في الدلالة على سبب الاختيار"⁶³. ويبرز الاعتماد على سياق الموقف في المحادثة، إذ "تختلف المحادثة عن الأنواع الأخرى من النصوص، وبخاصّة اعتمادها على تأثير الموقف (Situationality) سواءً أكان الموقف حاضراً أم مشتركاً في الماضي، ويُعين هذا التأثير على تحديث (Updating) ثريّ للتوقّعات، وعلى استرجاع (feed back) دائم بالنسبة لتأثير ما يقال"⁶⁴، ولهذا نجد أنّ "من مقومات نجاح عمليّة التخاطب نفسها، أن يتّفق المتكلم والمخاطب على مجال التخاطب، وأن يتعرّف المخاطب على ما سيحدث عنه قبل أن يحدث"⁶⁵، وهذا لا يتأتّى إلا من الطابع المباشر لدلالة الموقف الذي يمنح المحادثة قدراً هائلاً من المرونة والوضوح"⁶⁶.

الأسس التي تقوم عليها قرينة السياق:

لا شك أنّ قرينة السياق التي هي من كبرى القرائن النُحويّة وتبرز أهميتها عند عدم كفاية القرائن النُحويّة الدالّة على الوظيفة النُحويّة لكلّ عنصر في التركيب، لذا تتحمّل الاستعانة بقرينة من خارج التركيب؛ ألا وهي قرينة السياق؛ التي يتّوّج ما تعتمد عليه من قرائن داخل التركيب وخارجة، ومن تلك القرائن:

- 56 . عبد الله الغدّامي ، الخطيئة والتكفير ، النادي الأدبي ، جدّة ، 1985م ، ص 8 .
- 57 . أحمد مختار عمر ، علم الدلالة ، ص 186 .
- 58 . أحمد مختار عمر ، علم الدلالة ، ص 187 .
- 59 . تمام حسّان، البيان في روائع القرآن ص 400/1 .
- 60 . المُسابق ، ص 400/1 . والشطر الذي يسبقه... "صفراء قد كادت ولما تغلّ" ، وهذا ممّا أنشده أبو النّجم العجليّ في مدح هشام بن عبد الملك، ونال به غضب الخليفة هشام. ينظر ابن حجّة الحموي «تقي الدين أبي بكر عليّ بن عبد الله» خزائن الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1987م، ص، 21/1 .
- 61 . روبرت دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء ، ترجمة: د. تمام حسّان ، عالم الكتب ، القاهرة ، 1998م، ص91 .
- 62 . تمام حسّان، البيان في روائع القرآن ، ص 400/1 .
- 63 . طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوّن العقلي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، 1998م، ص112 .
- 64 . فاضل صالح السامرائي ، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني ، دار عمّار، عمّان ، ط2 ، 2001 م، ص 10 .
- 65 . روبرت دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء ، ترجمة: تمام حسّان ، ص 494 .
- 66 . أحمد المتوكّل، الوظائف التداوليّة في اللغة العربيّة ، دار الثقافة، الدار البيضاء ، 1985م، ص120 .
- 67 . روبرت دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء ، ترجمة: تمام حسّان ، ص 495 . وما بعدها .

1. اعتماد السِّيَاق على التَّنَوُّع الدَّلَالِي الحَاصِل من التَّعْبِير بِالاسْم تَارَةً وَبِالْفِعْل تَارَةً أُخْرَى، فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾⁶⁷. فَدَعَا اسْتَعْمَلَ النَّصَّ الْقَرَأْنِيَّ مَعَ الْحَيِّ الْفِعْلَ "فَقَالَ: (يُخْرِجُ)، وَاسْتَعْمَلَ الْاسْمَ مَعَ الْمَيِّتِ فَقَالَ: (مُخْرِجُ)، وَذَلِكَ لِأَنَّ أِبْرَزَ صِفَاتِ الْحَيِّ الْحَرَكَةَ وَالتَّجَدُّدَ؛ فَجَاءَ مَعَهُ بِالصِّيغَةِ الْفِعْلِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى الْحَرَكَةِ وَالتَّجَدُّدِ.

وَلِأَنَّ الْمَيِّتَ فِي حَالَةِ هُمُودٍ وَسُكُونٍ وَثِبَاتٍ؛ جَاءَ مَعَهُ بِالصِّيغَةِ الْاسْمِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى الثَّبَاتِ فَقَالَ: (وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ). وَقَدْ تَقَوْلُ: وَلِمَاذَا قَالَ فِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ: ﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾⁶⁸. بِالصِّيغَةِ الدَّالَّةِ عَلَى التَّجَدُّدِ فِي الْمَوْطِنِينَ، فَقَوْلُ: إِنَّ السِّيَاقَ فِي آلِ عِمْرَانَ يَخْتَلِفُ عَنْهُ فِي الْأَنْعَامِ، وَذَلِكَ أَنَّ السِّيَاقَ فِي آلِ عِمْرَانَ هُوَ فِي التَّغْيِيرِ وَالتَّجَدُّدِ وَالتَّجَدُّدَ عَمُومًا، فَاللَّهُ سَبَّحَانَهُ يُؤْتِي مَلِكَهُ مِنْ يَشَاءَ، وَيَنْزِعُهُ عَنْهُ، وَيَعْرِضُ مَنْ يَشَاءُ أَوْ يَذَلُّهُ، وَيَغْيِرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، وَيَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ، وَيَخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَحْدَاثِ. فَالسِّيَاقُ كُلُّهُ حَرَكَةٌ وَتَغْيِيرٌ وَتَبْدِيلٌ، فَجَاءَ بِالصِّيغَةِ الْفِعْلِيَّةِ الدَّالَّةِ عَلَى التَّجَدُّدِ وَالتَّغْيِيرِ وَالتَّحَرُّكِ⁶⁹.

2. اعتماد السِّيَاق على التَّنَوُّع الحَاصِل من دَلَالَةِ الصِّيغَةِ الْوَاحِدَةِ إِفْرَادًا وَجَمْعًا. فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ قَالَ: ﴿وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً﴾⁷⁰. وَفِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ قَالَ: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾⁷¹.

فَقَدْ اسْتَعْمَلَ "الْمَفْرَدَ مَرَّةً وَالتَّجْمِعَ مَرَّةً أُخْرَى، مَعَ أَنَّ الْمَوْضِعِينَ يَبْدُونَ مُتَشَابِهِينَ"⁷²، فَقَدْ قَالَ مَرَّةً: "مَعْدُودَةٌ" وَمَرَّةً أُخْرَى: (مَعْدُودَاتٌ) مَعَ أَنَّ الْقِصَّةَ وَاحِدَةٌ، وَالحَقِيقَةُ أَنَّ السِّيَاقَ فِي الْمَوْضِعِينَ مُخْتَلِفٌ، وَإِبْطَاحُ ذَلِكَ أَنَّ الْمَفْرَدَ الْمَوْثُوتَ إِذَا وَقَعَ صِفَةً لِجَمْعٍ دَلَّ عَلَى أَنَّ الْمَوْصُوفَ أَكْثَرَ مِنْهُ؛ إِذَا كَانَتْ صِفَتُهُ جَمْعًا سَالِمًا، فَإِنَّكَ إِذَا قُلْتَ: (فِي بَلَدِنَا جِبَالٌ شَاهِقَةٌ) دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ عِنْدَكَ جِبَالًا كَثِيرَةً بِخِلَافِ مَا إِذَا قُلْتَ: (فِي بَلَدِنَا جِبَالٌ شَاهِقَاتٌ) فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الْقَلَّةِ. وَالأَنْهَارُ فِي قَوْلِكَ: (أَنْهَارٌ جَارِيَةٌ) أَكْثَرَ مِنْهَا فِي: (أَنْهَارٌ جَارِيَاتٌ) وَعَلَى هَذَا فَالْأَيَّامُ الْمَعْدُودَةُ أَكْثَرَ مِنَ الْأَيَّامِ الْمَعْدُودَاتِ، وَسَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ الْمَقَامِينَ مُخْتَلِفَانِ.

أَمَّا آيَةُ سُورَةِ الْبَقَرَةِ: فَالْكَلَامُ فِيهَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ؛ وَقَدْ أَكْثَرَ مِنَ الْكَلَامِ عَلَيْهِمْ فِي صِفَاتِهِمُ السَّيِّئَةِ.. فَهُمُ يَحْرَفُونَ كَلَامَ اللَّهِ... وَهُمْ يَعْرِفُونَ جَرْمَهُمْ وَيَعْمَلُونَ بِهِ عَن قَصْدٍ

وَإِسْرَارٍ⁷³، فَجَاءَتْ صِيغَةُ الْكَثْرَةِ (إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً) مُطَابِقَةً لِجَرْمِهِمُ الْكَبِيرِ⁷⁴.

وَأَمَّا فِي آيَةِ آلِ عِمْرَانَ فَلَيْسَ الْجَرْمُ فِيهَا "مِثْلُ الْجَرْمِ الْمَذْكُورِ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ؛ مِنْ ارْتِكَابِ الذَّنْبِ الْعَمْدِ وَتَحْرِيفِ كَلَامِ اللَّهِ، فَفَرَقَ كَبِيرٌ بَيْنَ الْمَقَامِينَ، فَجَاءَ بَزْمُ الْعَذَابِ الطَّوِيلِ لِلْجَرْمِ الْكَبِيرِ، وَالْقَلِيلِ لِلذَّنْبِ الْقَلِيلِ، فَقَالَ: (مَعْدُودَاتٌ) بِصِيغَةِ جَمْعِ الْقَلَّةِ فِي آلِ عِمْرَانَ بِخِلَافِ آيَةِ الْبَقَرَةِ⁷⁵.

3. اعتماد السِّيَاق على قَرِينَةٍ نَحْوِيَّةٍ: كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابُ﴾⁷⁶. فِي هَذِهِ الْآيَةِ: "يَأْتِي التَّرْكِيبُ أَنْ يَكُونَ خَبَرُ الْمَبْتَدَأِ (الْغَفُورِ) وَإِمَّا (ذُو الرَّحْمَةِ) عَلَى زَعْمِ أَنَّ (الْغَفُورِ) صِفَةٌ لِلْمَبْتَدَأِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونَ الْخَبَرُ جَمْلَةً (لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ) عَلَى زَعْمِ مَا قَبْلَهَا صِفَتَيْنِ لِلْمَبْتَدَأِ، وَتَأْتِي الْقَرِينَةُ السِّيَاقِيَّةُ مِنَ الْإِضْرَابِ عَنِ تَعْجِيلِ الْعَذَابِ إِلَى ضَرْبِ مَوْعِدٍ مَقْبُولٍ لَهُمْ، وَالدَّلِيلُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مَوْئِلًا﴾⁷⁷. فَدَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّ الْخَبَرَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَلْ لَهُمُ الْعَذَابُ﴾⁷⁸. وَقَدْ جَاءَتْ الْقَرِينَةُ السِّيَاقِيَّةُ الدَّالَّةُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ عِلَاقَةِ الْإِضْرَابِ الْمَعْبَرِ عَنْهَا بِحَرْفِ الْإِضْرَابِ "بَلِ"⁷⁹.

وَفِي قَوْلِ تَعَالَى: ﴿وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾⁸⁰. "فَلَيْسَ الْخَبَرُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ هُوَ (الرَّحْمَنُ) وَإِنَّمَا هُوَ (الْمُسْتَعَانُ) لِأَنَّ الْمَقَامَ مَقَامَ اسْتِعَانَةِ اللَّهِ، وَيَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ قَبْلَ ذَلِكَ بِقَلِيلٍ: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَعَلْنَا أَدْنٰكُمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾⁸¹. فَالْمَوْقِفُ مَوْقِفُ مُوَاجَهَةِ بَيْنِهِ وَبَيْنَهُمْ، فَلَيْسَ الْمَقْصُودُ أَنْ يَطْمَعَهُمْ فِي الرَّحْمَةِ وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ أَنْ يَسْتَعِينُوا عَلَيْهِمْ بِاللَّهِ"⁸².

4. اعتماد السِّيَاق على الْمُنَاسِبَةِ الْمَعْجَمِيَّةِ فِي مَنَاسِبَةِ الْمَعْنَى أَوْ مَفَارِقَتِهِ، وَذَلِكَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾⁸³. فَالْجَارُ وَالْمَجْرُورُ يَصِلِحَانِ لِلتَّعْلِيقِ "بِالْعَطَاءِ أَوْ بِالْفَعْلَيْنِ (أَمْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ) وَلَكِنْ قُوَّةُ الْمُنَاسِبَةِ بَيْنَ الْعَطَاءِ وَنَفْيِ الْحِسَابِ، وَضَعْفُ الْمُنَاسِبَةِ بَيْنَ الْإِمْسَاكِ وَعَدَمِ الْحِسَابِ، مَكَّنَتْ قَرِينَةَ السِّيَاقِ مِنْ أَنْ تَوْضِحَ تَعْلُقَ الْجَارِ وَالْمَجْرُورِ (بِغَيْرِ حِسَابٍ) بِلَفْظِ (عَطَاؤُنَا) أَضْفَافًا إِلَى ذَلِكَ أَنَّ الْعَطَاءَ رِزْقٌ؛ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ؛ وَلَكِنَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْإِمْسَاكِ بِغَيْرِ حِسَابٍ"⁸⁴.

67. الأنعام: 95/6.

68. آل عمران: 27/3.

70. فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمار، عمان، ط 3، 2004م، ص 23.

70. البقرة: 80/2.

71. آل عمران: 24/3.

73. فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، ص 41.

74. فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، ص 41.

75. ينظر فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، ص 42.

76. فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، ص 42.

76. الكهف: 58/18.

77. الكهف: 58/18.

78. الكهف: 58/18.

80. تنام حسنان، البيان في روائع القرآن، ص 165/1.

80. الأنبياء: 112/21.

81. الأنبياء: 109/21.

83. تنام حسنان، البيان في روائع القرآن، ص 165/1.

83. ص: 39/38.

85. تنام حسنان، البيان في روائع القرآن، ص 168/1.

5. اعتماد السِّيَاق على أساس من المنطق: وذلك كما في قوله تعالى: (قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ) 85. فالفعل (تقاسموا) يصلح لأن يكون ماضياً أو أمراً. "وهو على الماضي: في موضع البذل من (قالوا)، وعلى الأمر: جزء من مقول القول، ولكنَّ العلاقة بين الفعل وما يتلوه من قوله: (ثُمَّ لَنَقُولَنَّ) تدلُّ على جَوِّ المكيدة والترئُّص، لأنَّ المعنى: (لَنَفْعَلَنَّ ثُمَّ لَنَنْكُرَنَّ أَنَّا فَعَلْنَا). وهذا بالضبط ما يقضي به منطق العقل عند قراءة الآية، وهكذا تقضي قرينة السِّيَاق بأنَّ (تقاسموا) فعل أمرٍ وليس فعلاً ماضياً" 86.

6. اعتماد السِّيَاق على الظروف الحسيَّة والنفسية المحيطة بالنص، كما في قوله تعالى: (وَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا) 87. فـ" (أذاهم) يحتمل إضافته إلى الفاعل والمفعول، يعني: ودع أن تُؤذيهم بضررٍ أو قتلٍ، وخذ بظواهرهم؛ وحسابهم على الله في باطنهم، أو دع ما يؤذونك به ولا تجازهم عليه حتى تُؤمر" 88.

والذي يؤكد الاحتمال الثاني؛ "الظروف الحسيَّة التي يعرفها النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من أنَّ الأذى واقعٌ منهم عليه وليس منه عليهم؛ فأصبح المعنى: ولا تجزع لإيذائهم إيَّاك" 89.

7. اعتماد السِّيَاق، على إرادة المتكلم: وذلك في توجيه ما انتصب على (التعظيم والمدح) قال سيبويه: "وذلك قولك: الحمد لله الحميد هو، والحمد لله أهل الحمد، والملئك لله أهل الملك، ولو ابتدأته فرفعته كان حسناً" 90، ومن ذلك قوله تعالى: (وَالْمُؤْمِنُونَ يَعْهَدُهُمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ) 91. قال سيبويه بعد إيراده هذه الآية: "ولو رفع الصابرين على أوَّل الكلام كان جيِّداً، ولو ابتدأته فرفعته على الابتداء كان جيِّداً كما ابتدأت في قوله: (وَالْمُؤْمِنُونَ الرُّكَاةُ)" 92. ومثل هذا النصب من الشعر قول الخزريق 93:

لَا يَبْعَدَنَّ قَوْمِي الَّذِينَ هُمْ سَمُّ الْعِدَاةِ وَأَفَةُ الْجُرُزِ
الْفَارِلِينَ بِكُلِّ مُعْتَرِكٍ وَالطَّيِّبُونَ مَعَاقِدَ الْأَرْزِ

"فرْفَعُ الطَّيِّبِينَ كَرْفَعِ الْمُؤْتِنِينَ" 94، فالسِّيَاق يعتمد هاهنا على المعرفة المسبقة بين المتكلم والسماع، لأنَّ حديث المتكلم هو عن أمرٍ لا يجله السماع، "وزعم الخليل أنَّ نصب هذا على أنَّك لم ترد أن تحبِّث الناس ولا من تخاطب بأمرٍ جهلوه، ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت، فجعله ثناءً، وتعظيماً / ونصبه على الفعل، كأنه قال: أذكرُ أهل ذلك، وأذكر المقيمين، ولكنه فعلٌ لا يستعمل إظهاره" 95.

وهنا تظهر عناية النحاة بالعوامل الاجتماعية في اللغة، فهم لم يتناولوا البنية النصيَّة على أنَّها منفصلة عن العوامل الخارجة التي تلفت النصَّ اللغويَّ وتحيط به، "وإنما أخذوا مادَّتهم اللغويَّة على ما يبدو من معالجتهم لها؛ على أنَّها ضربٌ من النشاط الإنساني الذي يتفاعل مع محيطه وظروفه؛ كما فطنوا إلى أنَّ الكلام له وظيفةٌ ومعنى في عمليَّة التواصل الاجتماعي، وأنَّ هذه الوظيفة وذلك المعنى لهما ارتباطٌ بسِّيَاق الحال أو المقام، وما فيه من شخوص وأحداثٍ ظهر هذا كله في دراستهم، وإنَّ لم ينصُّوا عليه مبدأً من مبادئ التقعيد، أو أصلاً من أصول نظريَّتهم اللغويَّة" 96. وهكذا نجد قرينة السِّيَاق تقوم على مساحةٍ واسعة من الدعائم؛ انطلاقاً من اللغة من حيث مبادئها الصرفيَّة وعلاقاتها النحويَّة ومفرداتها المعجميَّة، وكذلك تركز على الدلالات بأنواعها إن كانت عرفيَّة أو عقليَّة أو طبيعيَّة، "كما تشتمل على المقام بما فيه من عناصر حسيَّة ونفسية واجتماعيَّة؛ كالعادة والتقاليد ومؤثرات التراث، وكذلك العناصر الجغرافيَّة والتاريخيَّة، ممَّا يجعل قرينة السِّيَاق كبرى القرائن بحق، لأنَّ الفرق بين الاستدلال بها على المعنى، وبين الاستدلال بالقرائن اللفظيَّة النحويَّة كالبنية والإعراب والربط والرُّتبة والتضام. الخ هو فرق ما بين الاعتداد بحرفيَّة النصِّ والاعتداد بروح النصِّ" 97.

الخاتمة:

لا شك أنَّ المنهج السياقي يُعديهِ: البعد اللغوي الداخلي والبعد المقامي الخارجي، يقدِّم بين يدي فهم النصِّ نسفاً من العناصر التي تقوي طريق فهمه وتفسيره والاستنباط منه، فهو منهج ضروري وحاسم في مجال اللغة فهو يسمح بالحديث عن الأشياء بدقة ووضوح ويُمكننا من دراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي والكلامي في استعمال اللغة، فعملية البحث عن تماسك النصِّ تلزمنا أن نعود إلى عناصر لغوية وأخرى غير لغوية ممثلة بالسِّيَاق بنوعه؛ لأنَّ العلم بخلفيات النصوص وبأسباب التي تكمن وراء ورودها، ينفي الاحتمالات والظنون غير المرادة، ويُصحِّح الإعوجاج المتأني من اقتطاع نصٍّ من سياقه، أو الاستدلال به معزولاً عن محيطه، مثل ذلك يخرج النصَّ عن مقاصده العليا ويدفع به إلى وجوه من الدلالات البعيدة التي ظاهرها حقٌّ وباطنها باطل، وهذا ما نجد جلياً في الكثير من أعمال الترجمة التي يتصدر لها ممن أغفلوا أهمية امتلاك العناصر السياقية للنصوص المزمع ترجمة محتواها بدقة.

86. النمل: 49/27.

87. تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص 169/1.

87. الأحزاب: 48/33.

89. الزمخشري «عمر بن محمود»، الكشَّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، ص 547/3.

90. تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص 171/1.

91. سيبويه، الكتاب، ص 62/2.

91. البقرة: 177/2.

94. سيبويه، الكتاب، ص 64/2، من قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الرُّكَاةَ﴾؛ النساء/ 162، استشهد فيها في الكتاب، ص 63/1.

95. ديوان الخزريق بنت بدر بن هُفان، ص 43، والبغدادي، خزنة الأدب، ص 301/2، ص 64/2، ص 22/1. وفي أميل بديع يعقوب، المعجم المفصل، ص 482-481/3.

96. سيبويه، الكتاب، ص 64/2.

97. سيبويه، الكتاب، ص 65/2-66.

89. ينظر كمال بشر، علم اللغة الاجتماعية (مدخل)، دار الثقافة العربية، 1994م، ص 66.

99. تمام حسان، البيان في روائع القرآن، ص 173/1.

المصادر والمراجع:

- أحمد محمّد فَنُور، مبادئ اللسانيّات، دار الفكر، ط 2، دمشق، 1999م.
- أحمد المتوكّل، الوظائف التداوليّة في اللغة العربية، دار الثقافة، الدار البيضاء، 1985م.
- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، مكتبة دار العروبة، الكويت، 1982م.
- إميل بديع يعقوب، المعجم المفصّل في شواهد اللغة العربية، الخزانة اللغوية (11) دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
- البغدادي «عبد القادر بن عمر» خزانة الأدب ولبّ لباب لسان العرب، دار صادر، دط، بيروت. دت.
- ابن جيّي «أبو الفتح عثمان» الخصائص، تحقيق: محمّد علي النجّار، دار الهدى، ط2، بيروت، دت.
- ابن حجّة الحموي «عليّ بن عبد الله»، خزانة الأدب وغاية الأرب، تحقيق: عصام شعيتو، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1987م.
- ابن منظور «محمّد بن مكرم»، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 2000م.
- ابن هشام «جمال الدين بن هشام» مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك ومحمّد علي حمد الله، مراجعة سعيد الأفغاني، دار الفكر، بيروت، 1998م.
- أبو البركات الأنباري «عبد الرحمن بن محمّد»، البيان في غريب إعراب القرآن، تح: د. طه عبد الحميد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1980م.
- تامر سلوم، نظريّة اللغة والجمال في النقد العربي، دار الحوار، اللاذقية، 1983م.
- تمّام حسّان، البيان في روائع القرآن، دراسة لغوية وأسلوبية لنص القرآن، عالم الكتب، ط3، القاهرة، 2009م.
- تمّام حسّان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، ط4، القاهرة، 2004م.
- عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني «أبو بكر» دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق: محمّد الشنقيطي والسيد محمّد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، 1982م.
- جوستاف جرونبايم، ديوان أبي ذؤاد الإيادي «حارثة بن الحجاج»، سلسلة «دراسات في الأدب العربي»، ترجمة: إحسان عبّاس، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1959م.
- حلمي أبو خليل، الكلمة؛ دراسة لغويّة معجميّة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1980م.
- محمّد يوسف حبيلص، البحث الدلالي عند الأصوليين، مكتبة عالم الكتب، القاهرة، 1991م.
- الرضيّ الأسترابادي «محمّد بن الحسن» شرح الكافية، تحقيق: أحمد السّيد، المكتبة التوفيقية، دت.
- روبرت دي بوجراند، النصّ والخطاب والإجراء، ترجمة: تمّام حسّان عالم الكتب، القاهرة، 1998م.
- الزمخشري «عمر بن محمود» الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، دار الكتاب العربي، بيروت، دت.
- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: د. كمال بشر، مكتبة الشباب، مصر، 1986م.
- سيبويه «أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر» الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، دت.
- صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النصّ، الشركة المصرية العالمية للنشر، مكتبة لبنان، بيروت، 1996م.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998م.
- عبد الحكيم راضي، نظريّة اللغة في النقد العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1980م.
- عبد الله الغدّامي، الخطيئة والتكفير؛ من البنيوية إلى التشرّحية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، 1985م.
- فندريس، اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمّد قصاص، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1950م.
- فاضل صالح السامرائي، بلاغة الكلمة في التعبير القرآني، دار عمّار، ط2، عمّان، 2001م.
- فاضل صالح السامرائي، التعبير القرآني، دار عمّار، ط3، عمّان، 2004م.
- كمال بشر، علم اللغة الاجتماعية (مدخل)، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1994م.
- محمد أبو الفضل إبراهيم، ديوان النّابغة الذّبياني «زياد بن معاوية»، دار المعارف، مصر، 1977م.
- محمّد حماسة عبد اللطيف، العلامة الإعرابيّة في الجملة بين القديم والحديث، جامعة الكويت، مطبوعات الجامعة، 1984م.
- محمّد حماسة عبد اللطيف، النحو والدلالة؛ مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، القاهرة، 1983م.
- محمد محي الدين عبد الحميد، شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة، دار الأندلس، حائل، ط4، 1988م.
- محمود السعران علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)، دار النهضة العربية، بيروت، 1396هـ.

محمّد علي الخولي ، معجم علم اللغة النظري ، مكتبة لبنان، بيروت ، 1982م.
محمّد يوسف حبّص ، البحث الدلاليّ عند الأصوليّين ، مكتبة عالم الكتب ، القاهرة، 1991 م.
نهاد موسى ، نظريّة النحو العربيّة في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، 1980م.
يسرى عبد الغني عبدالله ، ديوان الجرّيق بنت هفّان ، رواية أبي عمرو بن العلاء، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1990 م .

KAYNAKÇA

- Ahmed Keddûr. Mebâdiu'l-Lisâniyyat. Daru'l-Fikr, Dımâşk. 1999.
- Ahmedu'l-Mütevekkil. el-Vezâifu't-Tedâvulîyyeh fi'l-Lugati'l-'Arabiyye. Daru'l-Sikâfeti ed-Daru'l-Beydâ. 1985
- Ahmed Muhtar Ömer. 'İlmu'l-Dilâle. Mektebetu Daru'l-'Urube.Kuveyt.1982.
- Imil Bedii Yakub. el-Müacemü'l-müfassal Fi Şevahidi'l-arabiyye elhzanallugaviya., Bayrut, 1996
- el-Bağdadi Abdulkadir b. Ömer. Hizanetu'l-Edeb ve Lubbu libâb'I Lisâni'l-Arab. Daru's-Sadir. Beyrût.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. el-Hasâis. thk. Muhammed Ali Naccar. Daru'l-Hudâ, 2. bs. Beyrût.
- İbn-i Hicce el-Hamevî, Alî b. Abdillâh. Hizânetu'l-Edeb ve Ğâyetu'l-Ereb. thk. İsâm Şaiytû. Dâr-u Mektebeti'l-Hilâl. Beyrut 1987.
- İbn Manzûr Muhammed b. Mekrem. Lisânu'l-Arab. Dâr-u Sadr. Beyrut 2000.
- İbn Hişâm Cemâluddîn. Muğni'l-Lebîb an Kutubi'l-'Eârîb, Thk: Mâzin el-Mubârek Muhammed Ali Hamadallah. Daru'l-Fikr, Beyrut 1998.
- Ebu'l-Berekât el-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed. el-Beyân fî Ğarîb-i İ'râbi'l-Kur'ân. Thk. Tâhâ Abdulhamîd. el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitab. Kahire 1980.
- Tamir Sellûm, Nazariyyetu'l-Luğa ve'l-Cemâl fi'l-Nakdi'l-'Arabî, Daru'l-Hivâr. Lazikîyye, 1983.
- Temmam Hassan. el-Beyân fî ravaii'l-Kur'an: dirase lugaviyye ve üslubiyye li'n-nassi'l-Kur'ani. Kahire: Âlemü'l-Kütüb. 2000/1420.
- Temmam Hassan. el-Lugatu'l-Arabiyye: ma'nâhâ ve mebnâhâ.3 bs. Kahire: Alemü'l-Kütüb. 2009/1430.
- Ebû Bekr Abdülkahir b. Abdurrahman Abdülkahir el-Cürçani. Delailü'l-i'caz. thk: Muhammed Reşid Rıza. Beyrut: Dârü'l-Ma'ârife, 1980.
- Jostaf Cronaim. Divânu Ebî Düâd el-İyâdî. Hârise b. el-Haccâc. Dirasat fi'l-Edebi'l-Arabî. trc: İhsan Abbas. Mektebetul-Hayat. 1959. Beyrut.
- Hilmi ebu Halil. el-Kelimetu, Dirasetun Luğaviyyetun Mu'cemiyye. el-Hey'etu'l-Mısriyye li'l-Kitab. İskenderiyye 1980.
- Muhammed Yusuf Hablas. el-Bahsu'd-Dilâlîyyi inde'l-Usûliyyîn. Mektebetu Alemi'l-Kutub. 1991 Mısır.
- el- Radi el-Esterabadi. Muhammed b. Hasan. Şerhü'l-kafiye, Thk: Ahmed el-siyid, Kahire. el-Mektabatut-tevfikiya. y.y., t.y.
- Robert dipojrand. en-Nassu ve'l-Hitâbu ve'l-İcrâ. trc. Temmam Hassan, Âlemü'l-Kutub. 1998 Kahire.

Ebü'l-Kâsım Cârullah Zemahşerî, Ömer b. Mahmûd. el-Keşşaf an hakaikı gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil. b. Mustafa Hüseyin Ahmed. Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî [t.y.].

Stifin Olman. Devru'l-Kelime fi'l-Luğa. trc. Kemal Bişr, Mektebetu's-Şebâb, Mısır, 1986.

Sibeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kanber. Kitâbu Sibeveyhi. thk: Abdüsselam Muhammed Harun, Dâru'l-Cîl. Beyrut. t.y

Salah Fadl. Belâğatu'l-Hitâb ve İlmu'n-Nass. eş-Şeriketu'l-Alemisyye li'n-Neşr. Mektebet-u Lubnân. 1996, Beyrut.

Taha Abdurrahman. el-Lisan ve'l-mizan ev et-Teküseri'l-akli. Beyrut: el-Merkezü's-Sekafi'l-Garbi. 1998.

Abdulahkim Râdî. Nazariyyetu'l-Luğa fi'n-Nakdi'l-Arabî. Mektebu'l-Hanci 1980 Kahire.

Abdullah el-Gazzâmî. el-Hafietu ve't-Tefkîr. en-Nâdî el-Edebî es-Sakafi. 1985 Cidde.

Fadıryas, el-Luğa, trc. Abdulhamid ed-Devâhlî, Muhammed Kassas. Mektebetu el-Englo-Mısriyye. 1950 y.y.

Fazıl Salih es-Samerrai. Belağatu'l-Kelime fi't-Ta'biri'l-Kur'ânî. Daru Ammar, Amman. 2001.

Fazıl Salih es-Samerrai. et-Ta'biri'l-Kur'ânî. Daru Ammar. Amman. 2001.

Kemal Beşer. İlmu'l-Luğa el-İctimaiyye. Daru's-Sekafeti'l-Arabiyye. 1994.

Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Divanu'n-Nabiğati'z-Zubyani. Daru'l-Mearif. Mısır 1977.

Muhammed Hamase Abdullatif. .el-Alametu'l-İ'rabiyye fi'l-Cümle. Camiatu'l-Kuveyt. 1984.

Muhammed Hamase Abdullatif. en-Nahvu ve'd-Delale. Kahire 1983.

Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Şerhu Divani Umar b. Ebî Rebia, Daru'l-Endelus. 1988.

Muhammed es-Sa'rân. İlmu'l-Luğa. Daru'n-Nahda. Beyrut t.y.

Muhammed Alî el-Hûlî. Mu'cemu İlmi'l-Luğa en-Nazarî. Mektebetu Lübnan 1982.

Muhammed Yusuf Hablas. el-Bahsu'd-Delâli inde'l-Usuliyyin. Mektebetu Alemi'l-Kutub. 1991.

Nihad el-Musa. Nazariyyetu'n-Nahvi'l-Arabiyye fi Dav'I Menahici'n-Nazari'l-Luğaviyyi'l-Hadis. el-Muessesetu'l-Arabiyye li'd-Dirasat. 1980.

Yusra Abdulgani Abdullah. Divanu'l-Hirnik binti Heffan. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye. Beyrut 1990.

AKADEMİK-US

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi

e-ISSN: 2603-3253

Kitap Değerlendirmesi / Book Review, Aralık 2022, 6/2, 119-122.

Geliş Tarihi: 13.09.2022 Kabul Tarihi: 11.12.2022

Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis, David H. Warren. (New York: Routledge, 2021)

Değerlendiren/ Reviewed by

Ömer YILMAZ

Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Tekirdağ, Türkiye

omeryilmaz@nku.edu.tr, 0000-0001-9576-1344

Basra körfezindeki emirlikler olarak Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri, bağımsızlıklarını oldukça geç bir dönemde (1971) kazanmış olmalarına rağmen sahip oldukları doğalgaz ve petrol yatakları sayesinde önemli birer ekonomik güç konumuna gelmişlerdir ve özelde Ortadoğu genelde Dünya siyasetinde etkinliklerini artırmışlardır. Nüfusunun kahir ekseriyetini sünni müslümanların oluşturduğu bu ülkelerin siyasetinde dinin ve ulemanın etkisi gözardı edilemez. Bu etkinin açıklığa kavuşması için söz konusu ülkelerde nüfuzlu ulema ile ülke siyaseti ve diplomasisi arasındaki ilişkinin araştırılması gerekmektedir. Bu alanda yeni telif edilen ve önemli bir boşluğu dolduran kitaplardan birisi, David H. Warren'e aittir ve *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis* adını taşımaktadır.

Kitap, Mısırlı alim Yûsuf Karadâvî ile Katar Emirliği arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bununla karşılaştırmalı olarak Moritanyalı alim Abdullah bin Beyye ile Birleşik Arap Emirlikleri'ni yöneten en-Nehayân ailesi arasındaki ilişki de tetkik edilmektedir. Söz konusu alimlerle yönetici aileler arasındaki ilişki 1960'lara uzanır. Yazar, bu uzun ve köklü geçmişe dayalı olarak Arap baharı sürecinde ve sonrasında Katar'ın ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin dış politikasının şekillenmesinde Yûsuf Karadâvî'nin ve Abdullah bin Beyye'nin etkisini ele almaktadır.

Kitabın ilk bölümünde Yûsuf Karadâvî öncesi Katar'da İslami eğitimden ve öne çıkan figürlerden bahsedilmektedir. İbn Mâni ve Subay'î bunlar arasında en belirgin olanlarıdır. Bunlar üzerinde Vehhâbîlik etkisi çok açıktır. İbn Mâni, kendisini amelde Hanbelî, itikatta selefi olarak tanımlar. Yûsuf Karadâvî'nin hayat hikayesine de bu bölüm içerisinde yer verilir. Yûsuf Karadâvî'nin Mısır'ın bir köyünde dünyaya gelmesinden dokuz yaşında hafız olmasına, Ezher'den mezuniyetine ve Hasan el-Bennâ'dan etkilenip Müslüman Kardeşler Teşkilatına girmesine kadar birçok detay okuyucuyla paylaşılır. Ancak Karadâvî'nin hayatında önemli dönüm noktalarından birisini Subay'î ile karşılaşması teşkil etmektedir. Katar İslami eğitimindeki reformda görevli olan Subay'î, Mısır'da Ezher mezunları arasında yetenekli ilim adamlarını Katar eğitim sistemine kazandırmayı istemektedir. Bu çerçevede Karadâvî'nin Cuma hutbesini dinleyen Subay'î ondan etkilenmiştir ve onunla görüşerek onu Katar'a gelip oradaki islâmî eğitim reformunda görev

almaya ikna eder. Karadâvî'nin islâmî eğitim reformu sürecine dahil olmasıyla Katar islâmî eğitim sistemi üzerindeki Vehhâbîlik etkisi giderek azalır. Bunun bir neticesi olarak matematik, sosyal bilimler, tabii bilimler ve yabancı diller de islâmî eğitimin kapsamına dahil edilir. Karadâvî'nin bir İslam alimi olarak küresel bir üne kavuşması ise el-Cezîre kanalı aracılığıyla olmuştur. Kanal, sadece Katar'ın etkisini artıran global bir marka olmakla kalmamış aynı zamanda Karadâvî'nin bir islam alimi olarak küresel ölçekte tanınmasını sağlamıştır.

Kitabın ikinci bölümü, Arap baharı sürecinde Katar dış politikası ve Karadâvî'nin rolüne tahsis edilmiştir. Yazar, Arap baharı sürecinin 17 Aralık 2010'da başladığını kabul eder. Bunun tetikleyicisi ise trajik bir olaydır. Söz konusu tarihte Tunuslu meyve satıcısı Muhammed Bouazizî, belediye görevlileri tarafından tezgahına zarar verilmesi üzerine tepki olarak kendisini yakar. Bu olayın tetikleme ile başlayan süreç, yazara göre 3 Temmuz 2013 tarihinde Mısır'daki askeri darbe ile son bulmuştur. Tunus'ta başlayan protestolar zaman içerisinde bütün bölgeye yayılmıştır. Bu süreç içerisinde Katar emirliği, el-Cezîre kanalı ve Yûsuf Karadâvî; protestoları demokratik bir hakkın kullanımı olarak görüp desteklemiştir. Karadâvî'nin demokrasi anlayışı, demokrasiyi çoğulculuktan ibaret olarak gördüğü şeklinde eleştirilmiş olsa da o, protestolara verdiği desteği büyük ölçüde dînî temellere dayandırmıştır. Önce konuyu tanımlama, ardından konuyla ilgili âyetleri ve hadisleri serdetme, fikhî kavramların kapsamını genişletme ve nihayetinde kendi görüşünü modern insan hakları yaklaşımlarıyla destekleme... Bunlar, Karadâvî'nin Arap baharı sürecindeki protestolara verdiği desteği temellendirmede izlediği yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede protestoların bir isyan olarak görülmesine Karadâvî karşı çıkar. Ona göre söz konusu gösterilerde silah kullanılmadığı için bunların hükümete karşı bir isyan olarak görülmesi mümkün değildir. Dilleriyle hakka tercüman olmaktan başka bir şey yapmayan protestocular, isyancı olarak değerlendirilmemelidir. Karadâvî, Muhammed Mursî'ye olan desteğini de akit nazariyesine ve icmâ deliline istinat ettirmektedir. Ona göre Muhammed Mursî'ye oylarını vererek onu başkan olarak seçen insanlar, onunla bir akit yapmışlardır. Bu akit çerçevesinde ona itaat etme yükümlülüğünü yüklenmişlerdir. Nitekim bu icmâ ile de sabittir.

Ancak Karadâvî'nin gösterilere desteği bununla da sınırlı değildir. O, Libya lideri Muammer Kaddâfî'nin öldürülmesinin gerekliliği yönünde bir fetva vermek suretiyle protestolara verdiği desteği bir adım ileriye götürmüştür. Fıkhu'l-muvâzenât, fıkhu'l-meâlât ve fıkhu'l-evleviyye; Karadâvî'nin bu fetvayı temellendirmek için açıkladığı fikhî yaklaşımlardır. Karadâvî'nin Arap baharı sürecindeki protestolara verdiği desteğin tek istisnası, Bahreyn'deki protesto gösterileridir. O, bu protesto gösterilerini silahlı olmaları ve şîa tarafgirliğine dayalı olmaları sebebiyle desteklememiştir. Bu yüzden eleştirilere de maruz kalmıştır.

Kitabın üçüncü bölümü Suriye'deki iç savaşa, Mısır'daki askeri darbeye ve bunların körfez ülkeleri arasında oluşturduğu krize ayrılmıştır. Moritanyalı alim Abdullah bin Beyye ile Birleşik Arap Emirlikleri yöneticileri olan en-nehayân ailesinin Arap baharına, Suriye'deki iç savaşa ve Mısır'daki askeri darbeye yaklaşımı kitabın son bölümleri olan 4. ve 5. bölümlerinde ele alınmıştır.

Yazar, özellikle Arap baharı sürecine yaklaşımları açısından Abdullah bin Beyye ile Yûsuf Karadâvî arasında üzerinde dikkatle durulması gereken bir karşılaştırma yapmaktadır. Her iki alim de dînî argümanlara dayanmış oldukları halde ulaştıkları sonuçlar birbirlerine taban tabana zıttır. Yûsuf Karadâvî, Arap baharı sürecindeki protesto gösterilerine katılmayı dînî bir görev olarak ifade etmiş ve bu yaklaşımı âyetlerle ve hadislerle desteklemiştir. Abdullah bin Beyye ise sosyal ve siyasi yönü baskın olan bu tür konularda konuşmaktan ve fetva vermekten kaçınmıştır. Bunun da ötesinde İslam dünyasında bir fetva

kaosunun yaşandığını, terör eylemlerinin bile ardında bunu meşrulaştıran bir fetva olduğunu ifade etmiştir. O, Arap baharı sürecindeki İslam ülkelerinin durumunu Titanik'e benzetmiştir. Demokratik hak taleplerinin bir buzdağına çarpıp geminin batmasına sebep olabileceğini belirtmiştir. Ona göre alimlerin üzerine düşen vazife, demokrasi taleplerini meşrulaştıran fetvalar yayımlamak yerine geminin batmasını önlemeye çalışmak olmalıdır.

Benzer dînî argümanlara yaslanan âlimlerin birbirlerine zıt sonuçlara ulaşmaları, dînî argümanların ve fikhî terimlerin bağlamından kopararak kullanılmasının sakıncalarını göstermesi açısından önemlidir. Özellikle âyetler ve hadisler bağlamından koparıldığında terör eylemlerinin bile bunlara dayalı olarak meşrulaştırılabildiği görülmektedir. Bu yüzden dînî anlayışın teröre dayanak teşkil edebildiğini ifade eden yazarın bu sözünü reddetmek için elimizde yeterli delil bulunmamaktadır. Ancak yazar; bunun temel nedeninin, âyetlerin ve hadislerin bağlamından kopararak kullanılması olduğundan bahsetmemektedir. Halbuki bu, gerek İslam dünyasında gerekse İslam dünyasının dışında güvenilmez ve ne zaman ne yapacağı belli olmaz bir müslüman profili oluşumuna sebep olmaktadır. Bundan kaçınmanın yolu fetvanın mahiyetinin doğru anlaşılmasından geçmektedir. Zira fetva veren İslam alimi; din adına konuşan değil, karşılaştığı hadiseyi dinle ilişkilendiren konumundadır. Din adına konuşmak Allah'a ve dini tebliğle görevli peygambere ait bir yetkidir. Fetva verenin yaptığı, karşılaştığı hadiseyi dinle ilişkilendirmekten öte değildir. Buna dayalı olarak şahsi anlayışını "İslam" olarak niteleyen alim, hitap ettiği kesimi din adına yanlış yönlendirmiş olabilmektedir. Zira sosyal hadiseler, güncel gelişmelere ve uluslararası ilişkilere dair meselelerde fetva veren alimin Kuran'a ve sünnete yönelimi özneliği beraberinde getirmektedir. Bunun altında yatan temel neden, söz konusu meselelerin Kuran'ın ve sünnetin doğrudan ilgi alanına girmemesidir. Durum böyle olunca söz konusu meselelere ilişkin olarak naslara başvurulması, alimin şahsi görüşünü Kuran'a ve Hz Peygamber'e (Sallallahu aleyhi ve sellem) söyletmesi gibi bir tehlikeyi beraberinde getirmektedir. Kitapta Yusuf Karadâvî'nin ve Abdullah bin Beyye'nin benzer dini naslara istinat etmelerine rağmen farklı sonuçlara ulaşmaları aslında aynı yöntemi benimsemiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

Yûsuf Karadâvî'nin ve Abdullah bin Beyye'nin sosyal, siyasi ve uluslararası ilişkilere dair meselelerin çözümünde fikhî ıstılahları kullanımlarında da benzer bir problem olduğunu söyleyebiliriz. Fıkhın tarihi tecrübesinden alıntılanan bir kesitin öncelikle "fıkıh" ardından da "din" olarak tanıtılması bir temsil sorununa sebep olmaktadır. Fıkhı, müslümanların birkaç kıtaya yayılmış bir coğrafyada asırlarca süren hukuki tecrübesinin birikimi olarak gördüğümüzde belirli bir bölgede ve dönemde öne çıkan bir kavramı cımbızla çekip güncel meselelere dini bir çözüm olarak takdim etmenin kendi içinde tutarlı olmayacağı görülecektir. Yûsuf Karadâvî'nin akit nazariyesine ve icmâya, Abdullah bin Beyye'nin makâsîdüşşerîaya dayalı açıklamalarını burada hatırlamakta yarar vardır.

Yukarıda da değinildiği gibi Abdullah bin Beyye, Arap baharı sürecinde sürece müdahil fetvalar yayımlamaktan kaçınmıştır. Bu, kuşatıcı bir din anlayışının beraberinde getirdiği sakıncaları fark ettiği şeklinde yorumlanabilir. Dinin her meseleye çözüm getirdiği, politik meselelerden uluslararası ilişkilere kadar yaşamın her kesitinde dinin söyleyecek sözü olduğu şeklinde ifade edilebilecek kuşatıcı din anlayışı; beraberinde pek çok yorum problemini getirmektedir. Kuşatıcı din anlayışına sahip bir alim, her konuda din adına konuşma yetkisini kendisinde görmektedir ve etrafındakilere de böyle bir izlenim oluşturmaktadır. Durum böyle olunca alimin anlayışındaki yanlışlığın anlaşılması için desteklediği siyasi projenin başarısızlıkla neticelenmesini beklemek gerekebilmektedir. Arap baharı süreci bunun en önemli örneğidir.

KAYNAKÇA

- Beyye, Abdullah. *Smâatü'l-Fetvâ ve Fıkhü'l-Ekalliyyât*. Rabat: Râbita, 2012.
- Karadâvî, Yûsuf. *es-Siyâsetü's-şer'iyye fi dav'i nusûsi's-şerîa ve makasidihâ*. Kahire: Mektebetu Vehbi, 2005.
- Karadâvî, Yûsuf. *Ibnü'l-Karye ve'l-Küttâb Melâmih Sîre ve Mesîre*. Kahire: Dârü's-şürûk, 2006.
- Karadâvî, Yûsuf. *Mûcibâtü Tağayyuri'l-Fetvâ fi Asrinâ*. Beyrut: el-İtticâdü'l-âlemî, 2007.
- Karadâvî, Yûsuf. *Min Fıkhî'd-devle fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü's-şürûk, 2007.
- Karadâvî, Yûsuf. *Dirâse fi Fıkhî Makasidi's-Şer'ia*. Kahire: Dârü's-şürûk, 2007.
- Karadâvî, Yûsuf. (2007). *Fıkhü'l-evleviyyât*. İstanbul: İz, 2007.
- Karadâvî, Yûsuf. *Fıkhü'l-Cihâd*. Kahire: Vehbe, 2009.
- Karadâvî, Yûsuf. *ed-Dîn ve's-Siyâse: Te'sîl ve Reddü Şübühât*. Kahire: Darü's-Şürûk, 2013.
- David H. Warren. *Rivals in the Gulf: Yusuf al-Qaradawi, Abdullah Bin Bayyah, and the Qatar-UAE Contest Over the Arab Spring and the Gulf Crisis*. New York: Routledge, 2021.
- Bardakoğlu, Ali. "İlahiyatçıların Din Söylemi". *İslâmiyyât* V/4 (2001), 63-76.