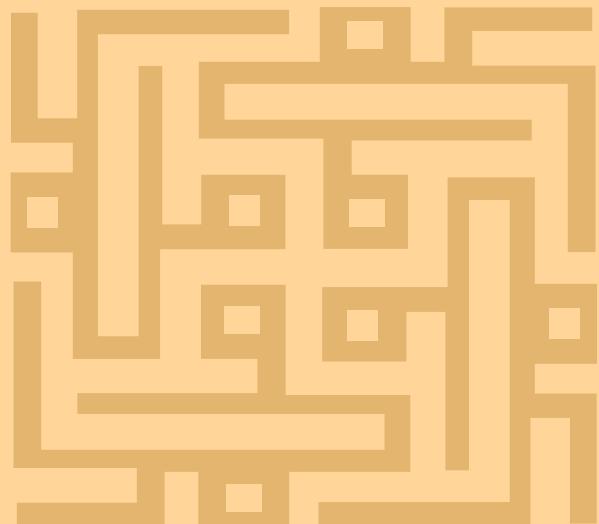


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

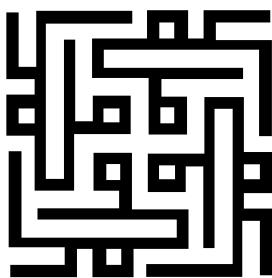
THE JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES



CORUM ÇAĞRI EĞİTİM VAKFI

CİLT 6 YIL 6 SAYI 2 GÜZ 2011

İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ



ÇORUM ÇAĞRI EĞİTİM VAKFI

YIL 6, CİLT 6, SAYI 2, GÜZ 2011

İSLÂM İLİMLER DERGİSİ | JOURNAL OF ISLAMIC SCIENCES

ISSN: 1306-7044

Bu dergi uluslararası  Research Databases veri indeksi tarafından taranmaktadır.

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

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Manager of Publication
Murat ERDEM

Editör | Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Editör Yrd. | Co-Editors
Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK - Dr. Mehmet ALICI, Hüseyin KIR

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Salim ÖĞÜT, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,

Prof. Dr. Bayram Ali ÇETINKAYA, Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER

Doç. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ, Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Hakan OLGUN, Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR,
Doç. Dr. Mustafa Doğan KARACOKUN, Doç. Dr. Hüseyin HANSU,

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Doç. Dr. Zülfikar GÜNGÖR, Yard. Doç. Dr. Adem ARIKAN

Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Tanık ABDULCELİL, Dr. Mehmet ALICI, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

DamSma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü)

Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. İbrahim SARİÇAM (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Yasin AKTAY (Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)

Prof. Dr. YaŞar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNLER (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Hüseyin SADIKİ (Dönüşgah-i Tebriz DaniŞgede Ulum-i İnsanı)

Prof. Dr. Rıza SAVAŞ (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Mehmet AKKUS (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Muhammed HERİDİ (Aynu Şems Üniversitesi)

Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi i)

Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Prof. Dr. Hacıbey KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Fakültesi Farş Dili Bölümü)

Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi Arapça Öğretmenliği)

Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)

Doç. Dr. İraklı YUSUF (Aynu Şems Üniversitesi)

Doç. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Yrd. Doç. Dr. Ahmed ABDULLAH (Aynu Şems Üniversitesi)

Yönetim Yeri | Head Office

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,

Baba Hasan Alemi Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/ İSTANBUL.

Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

2- Yeni Yol Mahallesi, Gazi Sok. No:9/2 ÇORUM

Tlf: (0364) 2248118. Faks: (0364) 2245955

Email: İslami_ilimlerdergisi@yahoo.com

Baskı | Printing

Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi

Baskı: Bizim Repro Ofset Matbaacılık Ltd. Şti.

Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date

2011 ANKARA

İslami İlimler Dergisi yılda iki defa yayın yapan hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılarizinizin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz. Journal of Islamic Sciences is a bi-annual peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	5
Hüseyin AYDIN	
EŞ'ARI'NİN İRADE, KESB VE YARATMA TEORİSİ	7
ASH'ARI'S THEORY OF WILL, KESB AND CREATING	
Adem ARIKAN	
NİZÂMÜLMÜLK'ÜN EŞ'ARİLERE DESTEKLERİ	
VE DİĞER SÜNNİLERLE İLİŞKİLERİ	39
THE SUPPORTS OF NIZAMULMULK TO ASH'ARITES AND HIS RELATIONS TO OTHER SUNNITES	
İbrahim ÇAPAK	
MEVLANA'NIN MESNEVİ'Sİ VE MANTIK.....	65
MEVLANA'S MASNAVI AND LOGIC	
Abdulkadir COŞKUN	
İBN SİNÂ FELSEFESİNDÉ BEŞ SANAT	77
FIVE ARTS IN IBN SINA'S PHILOSOPHY	
Musa ALAK	
ŞEHHÜLİSLÂM MOLLA HÜSREV'İN	
BELÂGATLE İLGİLİ ESERLERİ VE "HÂSİYE ALE'L-MUTAVVEL"İ	95
SHAYKH AL-ISLAM MOLLA HUSRAV'S BOOKS ON RHETORIC AND HIS HÂSHEYEA ALA'L-MUTAVVAL	
Nurdane GÜLER	
MÜSLİM'İN SAHİH'İNDE YER ALAN "TEFSİR" BÖLÜMÜ.....	135
AN ANALYSE ON THE CHAPTER OF COMMENTARY IN MUSLIM'S SAHIH	
Mehmet ALICI	
ULUSLARARASI OSMANLI MEDENİYETİNDE ŞEHİR SEMPOZYUMU.....	149
ARAPÇA MAKALELER	
نماء محمد البنا	
كتابة الحديث الشريف بين الأمر والنهي: دراسة حديثية تحليلية	3
WRITING THE HADITH BETWEEN THE COMMANDS AND PROHIBITIONS: ANALYTICAL STUDY OF HADITH	
تمام عودة العساف، محمد حسن أبو يحيى	
شهادة غير المسلمين	29
THE TESTIMONY OF THE NON-MUSLIMS	
مروه محمود حجو خرمه	
ضوابط التعايش بين المسلمين والنصارى من منظور إسلامي	47
THE RULES OF COEXISTING BETWEEN MUSLIMS AND CHRISTIANS FROM AN ISLAMIC PERSPECTIVE	

EDİTÖRDEN

Değerli okurlar!

İslami ilimler sahasında adından söz ettiren **İslami İlimler Dergisi (IID)** altıncı yılının son sayısını çıkarmanın mutluluğunu yaşamaktadır. İlk sayısından bu yana konulu olarak yayın hayatını sürdürden dergimiz, yayın politikasında yenilikçi bir anlayışla çeşitli disiplinlere matuf makalelerden oluşan karma bir sayı ile karşınıza çıkmaktadır. İslami ilimler sahasında tanınırlığını kanıtlamış dergimiz, farklı disiplinlerdeki yerli ve yabancı akademisyenlerin çalışmalarını bir araya getirerek disiplinler arası iletişim ve etkileşimin sağlanması hedeflemektedir. Bu bağlamda kelamdan fıkha, mantıkta felsefeye, hadisten belagate, tefsirden tarihe çeşitli makalelerin yer aldığı elinizdeki sayımızın mezkûr hedefin gerçekleştirilmesindeki ilk adım olarak sayılmasını arzu ediyoruz.

Elinizdeki sayının ilk makalesi, insan iradesine dair tartışmada Eş'arî'nin düşüşünü irdeleyen Hüseyin Aydin'a aittir. Aynı düşünce ekolünü konu edinen bir sonraki makalede; Adem Arıkan, Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün Eş'arîler ve sair Sünnilerle ilişkilerini, nizamiye medreseleri bağlamında, ele almaktadır. İbrahim Çapak ise Selçuklu döneminin bir başka mütebahhir bilgininin yani Mevlana'nın mesnevisine mantık ilmini merkeze alarak baktadır. İslam felsefesinin ünlü simalarından İbn Sina ve felsefesi hakkında bir makalesiyle dergimizin bu sayısına katkı sağlayan Abdulkadir Coşkun, İbn Sina'da burhan, cedel, safsata, retorik ve şiirden oluşan beş sanatı incelemektedir. Bu sayıda yer alan yazılarından bir başkası ise Musa Alak'a aittir. Temelde Şeyhüllâslâm Molla Hüsrev'in belâgatle ilgili eserlerini konu alan bu makale, özellikle ise onun *Hâsiye ale'l-Mutavvîl*'ini incelemektedir. Genç araştırmacılarımızdan Nurdane Güler ise Müslüm'in *Sahîh*'indeki tefsir bölümünü *Kütüb-i Sitte*'deki diğer tefsir bölümleriyle karşılaştırarak derginin bu sayısına katkı sağlamıştır.

Uluslararası düzeyde tanırlılığını kanıtlamış olan dergimizin bu sayısında Arapça üç makale yer almaktadır. Nema el-Benna'nın hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazımına dair tartışmaları incelediği çalışması bu makalelerin ilkini oluşturmaktadır. Tamâm Assâf ve Muhammed Hasan Ebu Yahya ise gayrimüslimlerin İslam hukuku açısından şahitliğini konu edinmektedirler. Son makalede Merve Hurme genelde toplumsal diyalogu, özellikle ise Müslüman ve gayrimüslimlerin bir arada yaşamalarını incelemektedir. Dergimizin bu sayısı Çorum Belediyesinin katkılarıyla gerçekleştirilen Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumuna dair bir değerlendirme yazısıyla son bulmaktadır.

Her biri alanında yetkin bilim insanları tarafından yazılmış olan bu makalelerin İslami ilimler sahasına ciddi katkı sağlayacağını umuyor, bize gönderdiği makaleleriyle destek veren yazarlarımıza teşekkür ediyor, bir sonraki sayımızda siz değerli okurlarımızla buluşmak dileğiyle esenlikler diliyorum.

Editör

EŞ'ARÎ'NİN İRADE, KESB VE YARATMA TEORİSİ

Hüseyin AYDIN*

ÖZET

Kelâmcılar sorumluluğun temel dayanağı olarak insan özgürlüğüne özel bir önem vermişlerdir. Çünkü Kur'an açısından insanı filler için cebri savunmak imkânsızdır. Bu nedenle Kelam tarihinin başlangıcından günümüze deðin hiçbir kelâmcı mutlak olarak cebri savunmamıştır. Fakat bazı süfîler bu görüşü savunmuş, dönen dönen bazı politakacılar ise bu görüşü topluma ve ulema çevresine empoze etmiştir. Diğer yandan Yûce Allah'ın irade, kudret ve yaratma gibi sıfatları insanın da dâhil olduğu âlemin bütün ögelerine taalluk etmektedir. Bu nedenle Allah'ın filler ile insanın fillerini ayırmak bu bağlamda önemli bir olgudur. Çünkü bu fillerin aynı kavramlarla açıklamak antropomorfizm riskine düşmeyi de içermektedir. Fakat kelâmcılar bu filler için aynı kavramları kullanırlarken onları antropomorfik çağrımlardan soyutlamışlardır. Dolayısıyla onlar gerçekte aynı kavramları kullanmış olsalar bile hangi kavramın Tanrı'nın fillerine hangisinin insanın fillerine referans verdigini anlamak kolaydır. Ancak yeterli bilgi birikimine sahip olmayan insanları göz önünde bulundurmak gereklidir. Bu yüzden Eş'arî insan fillerini ifade etmek için "kesh" ilâhi fillerini ifade etmek için de "halk" (yaratma) terimlerini kullanmaya büyük önem vermektedir. Bununla birlikte kelâm ilminin dialektik karakteri Eş'arî'nin insan hürriyetini zayıflatığı gibi bir intibâya neden olmuştur. Bunda onun Mu'tazile'nin insan fillerini hususundaki "asiri" tutumuna duyduğu tepki rol oynamıştır. Kesb kavramı kendinden önce kullanıldığı halde onu önemli bir nazariye haline getiren Eş'arî'dir.

Anahtar Kelimeler: Hürriyet, irade, yaratma, kesb, kudret.

ASH'ARI'S THEORY OF WILL, KESB AND CREATING

ABSTRACT

Muslim theologians (mutakallimûn) gave a special importance to human freedom as a main postulate of responsibility. Because, It is impossible to defend algebra for human actions in terms of the Qur'an. Therefore, any significant mutakallim not defended absolutely algebra from beginning to today in history of Kalam. However, some sufis defended the idea and some politicians occasionally imposed it on intellectual circles and society. On the other hand Allah's attributes as the will, the power, and the creator reference to every part of universe, including human beings. Therefore, distinguishing between acts of God and human deeds becomes very important issue in this context. Explaining of these affairs with common concepts, which giving same meaning contain the risk of antropomorphism. But, Muslim theologians have been used the common concepts about God's acts and human deeds with abstracting to connotations of antropomorfism. In fact, although they are used common concepts about these affairs, it is easy to understanding that which concept is referring to God's acts and which concept is referring human deeds. However, it is necessary to consider some people who do not have sufficient knowledge. This is why Ash'arî uses for acts of God "halk" (creation) but for human deeds "kash" and he gives great importance to use these terms. At the same time, the dialectical character of Kalâm caused a false impression as Ash'arî had weakened the will of human. His reaction to the "extreme" attitude of the Mu'tazila on the human deeds has been effective in this respect. Although the concept of Kash previously used, Ash'arî had made it an important teory.

Keywords: freedom, will, creating, kesb, force.

* Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, aydinhsyn@yahoo.com.

Giriş

Dinî bilginin temelini naslar ve aklı bilgi oluşturur. Şayet belli bir dinden söz edeceksek aklın yanı sıra dinî metinler de söz konusu olacaktır. İslâm özelinde vahiy metninin (Kur'an) Allah'a aidiyetinde kuşkuya yer yoktur. Ancak bu münzel metin akla hitab etmektedir ve anlama sürecinde yorumlanması kaçınılmaz olmaktadır. İhtilaflar metni anlama ve hüküm çıkarma ameliyesi ile birlikte ortaya çıkmaktadır. Bu tabii süreçte ortak anıtlara ulaşmak için usûl ilmi geliştirilmişse de her zaman tek bir usulde birleşmek mümkün olmamaktadır. Birbirine göre farklılıklar barındıran ekollerin meseleleri çözümlemeleri üzerinde hakemlik yapacak anlaşılmış mezhepler arası ortak kriterler de bulunmamaktadır. Bunun sonucunda da pek çok alanda ortak doğrular değil herkesin kendi doğruları bulunmaktadır. Hakikati araştıran, onu kaynağından bağımsız görmek durumundadır. Doğruyu araştırırken “x şahsı ya da x ekolü söylediye doğrudur” gibi bir aksiyomla hareket edilemez. Zira İslâm'da yegane otorite Allah'tır.

Kelâm ilminin diyalektik karakteri ele alınan meselelere damgasını vurmuştur. Tarihsel tartışmaların gittiği yere kadar meseleleri sündürmek arzu edilmeyen izlenimlerin doğmasına da neden olmuştur. Farklı coğrafyalarda yaşayan ve çok zorlu iletişim şartlarında yaşayan selefimiz çoğu zaman meseleleri birlikte müzakere imkanlarından mahrum kalmışlardır. Bir başka husus ise naslar tarihsel meseleler bağlamında okumalara tabi tutulurken, tarihsel şartlar değişikten sonra bile bakış açısından az çok korunmaya çalışılmış olmasıdır. Âlimlerin seleflerine olan saygılarının trajik boyutlara ulaşığı haşiye, şerh döneminden ders çikarmak gerektiğini düşünüyoruz. Zira bir âlimin otorite görüllererek görüşlerinin nakledilmesi, meseleleri incelerken delillerin titiz bir şekilde ele alınmama kolaylığını getirmektedir. Tüm bu problemlerin önemli bir çıktısı da kelâmi kavramların toleranslı (titiz olmayan) kullanımıdır. İrade ve meşiet kavramları arasındaki kargaşa buna güzel bir örnek teşkil eder. Yine “kader” kelimesi “Gerçekten biz, her şeyi bir ölçü ve dengede yarattık.”¹ ayetinde “ölçü” anlamında kullanıldığı halde, bir çok tefsirde “Allah’ın takdiri” anlamı verilerek yorumlar yapılması², bir başka örnek olarak gösterilebilir. Ayette geçen “kader” kelimesi nicel ölçü anlamına da gelir.³ Yüce Allah kâinattaki bütün varlıklar öylesine orantılı, uyumlu ve fevkâlade bir ölçü içinde yaratmıştır ki, Yaratıcı'nın bu güzel, muhteşem tanzimi karşısında insan hayran kalmaktadır.

Tüm varlığa konan hassas denge ve eşsiz hesaba Kur'an gök cisimlerinden örnek vererek, dikkatlerimizi oraya söyle yönlendirir. “Güneş ve ay bir hesap ile (hareket etmekte) dir.”⁴ Galile “Tanrı evreni matematik dilde yazdı”⁵ derken evren-

1 Kamer, 54/49.

2 Beyzâvi, *Envâru'l-Tenzîl ve Esrâru'l-Te'vîl*, thk. A. Kadir Arafât, Beyrût, 1996, III/320; Kurtubi, *el-Camî'* li Ahkâmi'l-Kur'an, thk. Ahmet Abdülalîm, Kahire, 1372, XVII/147-148; İbn Kesîr, *Te'sîru'l-Kur'anî'l-Azîm*, Beyrût, 1401, IV/268; Taberî, *Camî'u'l-Beyân*, Beyrût, 1405, XXVII/110-111; Ebû's-Suûd, *Îrsâdu'l-Akli's-Selîm*, Beyrût, t.y. III/211, VIII/174; Vâhidî, *el-Vecîz*, thk. S. Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1415, II/1050, Şevkâni, *Fethu'l-Kâdir*, Beyrût, t.y. III/68; Alûsi, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, t.y. XXVII/93; es-Sâ'alebi, *el-Cevâhir*, Beyrût, t.y. IV/238.

3 Raîb el-İsfehani, *Müfredât, fi Garîbi'l-Kur'an*, Kahire, 1961, 596.

4 Rahmân, 55/5.

5 Morris Kline, *Mathematics: The Loss of Certainty*, New York, 1980, 52.

deki her varlığa damgasını vuran mükemmel ölçü ve hassas dengeye işaret etmek istemektedir. Evrendeki kanunlar zamandan zamana veya mekândan mekâna yahut kişilere göre değişiklik arz etseydi, insanın hangi fiziksel veya matematisel başarısından söz etmek mümkün olabilirdi? İşte Allah'ın tabiatta var olan olguları bu şekilde belirlemesi, "kader"dir. Bu olgular *kader*'lerine ters bir şekilde hareket edemezler, yani belirlendikleri hareket tarzının dışına çıkamazlar. Meselâ Kur'an'da Allah "Ne güneş aya yetişebilir, ne de gece gündüzü geçebilir. Her biri bir yörüngeye üzerler" buyurmaktadır. İşte bu güneş ya da ay için belirlenmiş bir kaderdir. Bunun aksine hareket etmeleri mümkün değildir.⁷

Taklidin itikatta yeterli olmadığı kelâmcılar tarafından genelde kabul edilen bir husustur.⁸ Ayrıca zamanımızda İslâm'ın çağ'a hitap etmesi konusunda yaşayan sıkıntıların büyük bir kısmının anlamadan ve belli bir kültürel ortamındaki anlamanın kutsallaştırılıp evrenselleştirilmesinden kaynaklandığı yavaş yavaş da olsa fark edilmektedir. Dolayısıyla eski anlama biçimlerini eleştirmek, varsa yanlışları tespit etmek ve daha sağlıklı anlama biçimleri geliştirmek ilim adamları için bir zorunluluktur.⁹

Kelâmcıların meselelere yaklaşımlarını hangi saiklerin şekillendirdiğini anlamak için varlık görüşlerinden, bilgi teorilerinden, diyalektik yöntemlerinden haberdar olmak gereklidir. Gelişmiş ve kendine özgü yerlesik üslup kazanmış, Tanrı ve kainât hakkında oturmuş terminolojiye sahip Yunan düşüncesi karşısında yeni bir metot geliştirmek, terminoloji oluşturmak ve bunlardan bir tanrı ve kainat tasavvuru ortaya koymak zorunda olan İslâm bilginleri hazır buldukları bu Yunan metot ve terminolojisinden yararlanma yoluna gitmiştir. Ancak terimlerin Arapça karşılıklarının kullanılması ve içeriklerinin İslâm itikadına uygun hale getirilmesi göz önüne alındığında, onların bu davranışını taklitçi bir davranıştan öte bilinçli bir özümsemedir.¹⁰ Cüz' lâyetecezzâ görüşüne ilk şeklini veren Ebû'l-Huzeyl el-'Allâf olmuş, bu görüşü ondan alarak gelişmesini sağlayan Ebû'l-Hasen el-Eş'arî ve ardılları olmuştur. Eş'ariler bu konuda Aristoteles'in ilk muharrik ve ezeli müteharrik madde görüşüne karşı koymaya çalışmışlardır. Erken devir İslâm atomculuğuna göre atomlar, Demokritos'un ezeli, ebedi atomculuğunun aksine, yok iken var olurlar, yani yaratılmışlardır. Oluş, Demokritos'ta görüldüğü gibi atomların birleşme ve ayrılmasıyla meydana gelir, fakat olusta mekanik bir zorunluluk ve sebeplilik yoktur. Zira bu doktrin ilâhi iradenin hürlüğü ile çelişir. Atomlar belirli sayıdadır; dolayısıyla âlem sonludur ve boşlukta durmaktadır. Atomların niteliği yoktur. Onlara sadece hareket ve sükûn nispet edilebilir. Birbiriley bileşen atomlar cisimleri meydana getirir ve atomlar ancak cisim halinde birleşikleri zaman renk, tat, koku vb. arazları alırlar. Arazlar ise duyularından ibaret olmayıp

6 Yasin, 36/40.

7 Düzgün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Ankara, 1997, 34.

8 İbn Fürek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerredü Makâlâtî'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987, 319, 322; Maturidi, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979, 3-4; Şeyhzade, Abdürrahim b. Ali, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul, 1871, 42; Frank, Richard M. "İlim ve Taklid Klasik Eş'arîlikte (Mütekaddimîn) Dini İncancın Temelleri", çev. Hatice K. Arpaguş, Kelâm Araştırmaları, yıl:3, sayı:2, <http://www.kelam.org/dergi/sayı032/KADER03207.pdf>, 2005, 101.

9 Mert, Muhit, "Kelâmi Tartışmaları Kur'an Ayetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", G.Ü.Ç.İ.F.D. sayı:1 Çorum, 2002, 214.

10 Karadaş, Cafer, *Bâkillân'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003, 41.

filen mevcuttur. Şu var ki araz cisimsiz, cisim de arazsız olamaz. Atomlar tipki nokta gibi boyutsuz ve hacimsizdirler, ancak onların bileşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar. Bu Demokritos'un sonsuz sayıda, ezeli, yer kaplayan atomlarının tam ziddi bir anlayıştır. Bu zıtlığa yol açan dini sebeplerin başında kelâmcıların Allah'ın sonsuz kudret ve ilmini sınırlamamak, özellikle de âlemin hudûsunu ispatlamak düşüncesi gelmektedir. Bu mutlak kudret ve her şeyi kuşatan ilim karşısında ezeli olmayan, yaratılmış, sonlu ve sınırlı bir âlem tasavvuruna ulaşma gayretinde olan kelâmcılar, atomculuğu bu maksat için elverişli bir model olarak tercih etmişlerdir. Eş'arî âlimlerin varlık görüşü ise "Yaratıcı" ve yaratılmış varlıkların bütünü anlatan "âlem" kavramları eşliğinde şekillenir. İbn Haldun, filozoflarla kelâmcıların cisimleri ele alışları arasındaki yöntem farkına söyle işaret eder: "Filozofların cisimleri incelemesi kelâmcıların incelemesinden başkadır. Filozof cismi hareket ve sükûnet hali bakımından, mütekellim ise o cismi yaratana delâlet etmesi bakımından inceler."¹¹

Eş'arî'nin Allah tasavvuru fizik görüşüyle de yakından ilgilidir. Eş'arî Allah'ın iradesiyle insan iradesi arasındaki farkı söyle anlatır: "Muhdes irade bâkî olmayan bir araz olup nefsiyle kaim değildir. Kadîm irade kadîm ve bâkîdir, araz değildir."¹² Eş'arî, insan iradesini kevnî irade dahilinde düşünmektedir. Tüm fililler Allah'ın kudreti ve yaratmasıyla ortaya çıktıığına göre insanın iradesi kevnî irade (Allah'ın yaratma anlamına gelen iradesi) kapsamında bulunan muhdes irade olacaktr.¹³ Bu anlayış insanın iradesini zayıflatmak için ortaya atılmış değildir. Şayet irade, kudret ve fiil, kozmik bir anlam ifade ediyorsa ve bütünüyle varlık Allah'ın yaratması çerçevesine giriyorsa o zaman yaratılmışlıktan pay almayan bir şey yok demektir.

İRADE

İnsan fiilleri ve hürriyeti meselesinin esas dayanağı şüphesiz ki, Allah'ın iradesi yanında, insanın da irade hürriyeti olup olmadığıdır. Bir başka ifadeyle irade, insan hürriyetinden bahsedebilmenin ön koşuludur. İnsan, fiillerini şu veya bu şekilde yapmayı ya da yapmamayı tercih edip seçebilmeli ki onun hürriyetinden bahsedilebilisin. Aksi halde hürriyet söz konusu değildir.¹⁴ Mu'tezile'ye göre, insanın seçme hürriyetine sahip olduğunun idraki, delile ihtiyaç bırakmayacak derecede açık seçik bir husustur.¹⁵ Aklı ve naklı deliller insanın hür bir varlık olduğuna delâlet etmektedir. İnsanın ahlâkî otonomluğu sorumluluğunu da temelini teşkil eder.

Kur'an'ı Kerîm'de pek çok âyet insanın hür iradeli bir varlık olduğunu anlatmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: "Ey Rasûlüm sen de ki: İster inansınlar

11 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadıri Ugan, İstanbul, 1989, II/538; Neşşâr; Ali Sami, *Neş'etü'l-Fikrî'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire, 1977, I/473-476; Kutluer, İlhan, "Cevher", D.I.A. İstanbul, 1993, VII/453.

12 İbn Furek, a.g.e. 69.

13 Davud, Abdülbâri Muhammed, *el-İrade 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ're*, Beyrut, 1996, 147.

14 Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*, İstanbul, 1997, 51.

15 Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubh) Problemi*, (E.Ü.S.B.E. Neşredilmemiş Doktora Tezi) Kayseri, 1999, 132.

isterlerse inanmasınlar.”¹⁶ “Onlara ne oluyor ki, Rablerine imana davet edildikleri halde Allah'a ve Resulüne iman etmezler.”¹⁷ “Onlar yeryüzünde idareye geçtikleri zaman fesat çıkarmaya, ekini ve nesli mahvetmeye koşarlar, halbuki Allah fesadi sevmez.”, “Şüphesiz Allah yapacağınız her hayatı bilir.”¹⁸ “Allah her şahsi, ancak gücünü yettiği ölçüde mükellef kilar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma.”¹⁹ “Müşrikler ‘Allah bize bunu emretti’ diyerek atalarının yanlış yoluna devam ederler. Eyi Resulüm sen de ki: ‘Allah çırınç şeyleri emretmez.’”²⁰ “Kendi iradeleri ile kazandıklarına az gülsün çok ağlasınlar.”²¹ “Onlar yaptıklarının karşılığı olarak ebedi kalmak üzere Cennete girecek olanlardır.”²² “Kim iyi bir iş yaparsa, bu kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa aleyhinedir. Rabbin kullara zulmedici değildir.”²³ “Kim bir günah kazanırsa onu ancak kendi aleyhine kazanmış olur. Allah her şeyi bilicidir, büyük hikmet sahibidir.”²⁴ “Artık kazanmakta oldukları cezası olarak az gülsünler, çok ağlasınlar!”²⁵ “Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister narkör.”²⁶ “(Resülüm)! Şüphesiz biz bu Kitab'ı sara, insanlar için hak olarak indirdik. Artık kim doğru yolu seçerse kendi lehinedir; kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Sen onların üzerinde vekil değilsin.”²⁷ “Gerçekten hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü yüklenemez. Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.”²⁸ Bunun yanı sıra koyu bir cebr anlayışını dile getirip reddeden Kur'an âyeti şöyledir: “Putperestler diyecekler ki: «Allah dileseydi ne biz ortak koşardık ne de atalarımız. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.» Onlardan öncekiler de aynı şekilde (peygamberleri) yalanladılar ve sonunda azabumuzu tattılar. De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi var mı? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece yalan söylüyorsunuz.”²⁹

Tam bir irade hürriyetinin olmadığı görünümü veren bazı âyetler de şunlardır: “Biz Cehennem için bir çok cin ve insan yarattık. Onların kalpleri vardır, ama anlamazlar. Gözleri vardır ama görmezler. Kulakları vardır, ama işitmezler. Onlar hayvanlar gibidirler, hatta onlardan da daha alçaktırlar. İşte gafliller onlardır.”³⁰ “Allah'ın izni olmadan kimse iman edemez. Allah akıllarını kullanmayanları rezillikle azaba düşçar eder. Sen onların akıllarına hitap etmek için semavatta ve yeryüzünde ne kadar hikmet delilleri varsa göster. Ancak bütün bu deliller inanmayacağı olanlara bir fayda sağlamaz.”³¹ “Sizi de yaptıklarınızı da yaratan Allah'tır.”³² “Allah her şeyin yaratıcısıdır. Her şeyin vekili ve yöneticisi de O'dur. Her şeyin

16 İsrâ, 17/107.

17 Hâdîd, 57/8.

18 Bakara, 2/205, 215.

19 Bakara, 2/286.

20 A'râf, 7/28.

21 Tevhîde, 9/82.

22 Ankebütt, 29/14.

23 Fussilet, 41/46.

24 Nisâ, 4/111.

25 Tevhîde, 9/82.

26 İnsân, 76/3.

27 Zûmer, 39/41.

28 Necm, 53/38-39.

29 En'am, 6/148.

30 A'râf, 7/179.

31 Yûnus, 10/100-101.

32 Sâffât, 37/96.

anahtarı O'nun elindedir.”³³ “Allah kimi saptırırsa, bundan sonra artık onun hiçbir dostu yoktur. Azabı gördüklerinde zalimlerin: Dönecek bir yol var mı? dediklerini görürsün.”³⁴ “Hevâ ve hevesini tanrı edinen ve Allah’ın (kendi katndakî) bir bilgiye göre saptırdığı, kulağını ve kalbini mühürlediği, gözünün üstüne de perde çektiği kimseyi gördün mü? Şimdi onu Allah’tan başka kim doğru yola eriştirebilir? Hâla ibret almayacak musunuz?”³⁵

Bu âyetler birbirine zıt manalar ifade eder gözükse de gerçekte öyle değildir. Bu âyetleri tek başına değil iki grubu da birlikte mütalâa etmek gereklidir. Âyetlerin bağlamına, ilintili olduğu hadiselere bakmak, semantik tahliller yapmak bu ifadeleri kolayca vuzuha kavuşturmaktadır. Şayet bu âyetler birlikte ele alınmazsa cebir ya da mutlak ve bağımsız irade anlayışına ulaşılabilir. Büttüncül bir yaklaşım sergilendiğinde Kur'an'dan insanın sınırlarını aşan mutlak bağımsızlık çıkmayacağı gibi, insan sorumluluğunu kaldırın bir cebir anlayışı da çıkmaz.

İslâm ilâhiyatçılarının tamamı, Allah'ın dileyen (mûrid) ve dilediğini gerçekleştiren (fa'âl limâ yûrîd) yüce bir varlık olduğunda ittifak etmekle birlikte bu sıfatın mânası, zâtıyla münasebeti, kadim veya hâdis oluşu gibi konularda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunları şu noktalarda toplamak mümkündür: a- Allah'a gerçek olarak değil mecazî anlamda irade sıfatı nispet edilebilir. Allah'ın dilemesi kendi fiiliyle ilgili ise mecbur olmadan yaratması, başkasının fiiliyle ilgili ise emretmesi demektir. b- İrade selbî bir sıfat olup Allah'ın bizzat mûrid olduğunu, iradesiyle zâtı arasında başkalığın bulunmadığını ve hiçbir engel olmaksızın fiillerini mümkün kıldığını ifade eder. Buna göre irade Allah'ın fâili muhtâr olduğunu, fiillerini hür olarak gerçekleştirdiğini gösteren ve zâtının aynı olan bir sıfattır. Bu görüşü Dîrâr b. Amr ile Neccâriyye âlimleri benimsemisti. c- İrade, Allah'ın yaratıklara ilişkin en uygun ve en kâmil düzeni bilmesi, nesne ve olayların buna uygun olarak vuku bulması demek olup ilim sıfatına râcidir. İslâm filozofları bu kanaattedir. d- İlâhî fiillerin tabiatta farklı şekillerde vuku bulması belirleyici bir irade sıfatının varlığını kanıtlar. Ancak irade, Allah'ın zâtında veya O'nun dışında herhangi bir mahalde bulunmayan hâdis bir fiili sıfattır. Zira kadim olsayıdı tevhid ilkesine aykırı düşen kesret durumu doğardı. Mu'tezile'nin Basra ekolüne bağlı âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâsim, Kadî Abdülcebbâr bu görüştedir. e- Allah hakkında “diledi, diler, dilemez” demek mümkün ise de O'nun zâtıyla kaim ezeli bir irade sıfatının bulunduğu söylemek mümkün değildir. Zira irade ezeli olunca irade edilen şeylerin de ezeli olması gereklidir. İbn Hazm bu görüşü savunmuştur. f- Allah zâtıyla kaim ezeli bir irade sıfatıyla diler. Yaratıkların değişik zamanlarda meydana gelişî ve farklı özellikler taşıması onları yaratan varlığın iradesinin bulunduğunu gösterir. Ayrıca irade sıfatına sahip olmak bir üstünlük ve yetkinliktir. Allah varlıkların en yücesi ve en yetkini olduğuna göre zâtından ayrılmayan bir irade sıfatı bulunmalıdır. Aksi takdirde O'nun fiillerini yaparken mecbur olması gereklidir (fâili muztar). Nasların yanı sıra akli deliller de Allah'ın fâili muhtâr olduğunu kanıtlar. Bu sıfat hâdis olamaz. Çünkü sonradanlık Allah'ın zâtına nisbet edilemez. İslâm ilâhiyatçılarının çoğuluguunu oluşturan

33 Zümer, 39/62-63.

34 Sûrâ, 42/44.

35 Câsiye, 45/23.

Selefiyye âlimleriyle Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Şia ekollerine mensup kelâmcıların tamamı bu görüşü benimsemistiir. Allah'ın zâtıyla sıfatları arasındaki münasebetin mahiyetini akl ilkelerine dayanarak nihaî şekilde açıklamak mümkün olmakla birlikte irade sıfatı konusunda çoğunuğun benimsediği bu son görüşün daha isabetli olduğu kabul edilmelidir.³⁶

İbn Teymiye ilâhî iradeyi tekvînî ve teşrîî olmak üzere ikiye ayırrı. Tekvînî irade Allah'ın yaratmasına taalluk eder. Tüm yaratıklar bu iradeye tabidir. Muhabbet ve rızâ demek olan teşrîî irade, meydana getirmek istediği şeyin vukuunu mutlak olarak gerektirmez. Tekvînî irade hayır ve şerri kapsarken teşrîî irade yalnız hayra ilişkindir.³⁷ Yine ibn Teymiye'nin bu taksimini göz önünde bulundurarak Allah'ın iradesinden bahseden âyetlerin meâli aşağıda ifade edildiği gibi anlaşılabılır. Bu taksime göre Zümer Sûresinde Allah'ın küfrü istemediği halde bunun insan için mümkün olduğu söyle anlatılmaktadır: "Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz Allah, size muhtaç değildir. Bununla beraber O, kollarının küfrüne razı olmaz (istemmez). Eğer şükrederseniz sizden bunu kabul eder."³⁸ Bakara Sûresindeki şu âyette geçen şâe (عَلَيْهِ) fiiline yukarıdaki taksimde sözü edilen tekvînî irade kapsamında "yaratma" anlamı verilirse daha doğru bir meâle ulaşılır kanaatindeyiz. "Allah sistemi farklı oluşturursaydı (insanı hür bir varlık olarak yaratmasaydı), o peygamberlerden sonra gelen milletler, kendilerine açık deliller geldikten sonra birbirleriyle savaşmazlardı. Fakat onlar ihtilâfa düştüler de içlerinden kimi iman etti, kimi de inkâr etti. Allah sisteminî farklı oluşturursaydı birbirleriyle savaşmazlardı; lâkin Allah dilediğini yapar."³⁹ Nitekim bu âyetteki şâe (عَلَيْهِ) kelimesinin yaratma anlamına geldiğine ve yukarıdaki âyette ilgili kısma "sisteminî farklı oluşturursaydı..." şeklinde anlam verilmesinin doğruluğuna bir başka âyetle delil getirilebilir. "Şeytan onların ayaklarını kaydırıp haddi tecavüz ettirdi ve içinde bulunduğu (cennetten) onları çıkardı. Bunun üzerinde: Bir kışınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik."⁴⁰ İnsana yeryüzünde iyiyi de kötüyü de isleyebilecek bir potansiyel verilmiştir. "Bir kışınız diğerine düşman olarak ininiz" ifadesiyle de verilen hür iradenin doğası gereği yeryüzünün irade çarşısına sahne olacağına işaret olunmaktadır. Son tahlilde anlatılmak istenen Allah'ın dünyadaki sistemini insanların iradeli varlıklar olmasına bina etmiş olduğudur.

Makalede irade, kesb, kudret ve yaratma konuları üzerinde Eş'arî ile Mu'tezile arasındaki tartışmalar müzakere edilecektir. Zira Eş'arî'nin mevcut eserlerinden hareket edildiğinde konuyu temelde Mu'tezile ile tartıştığı ortadadir. Filozoflar Allah'ın Mûrid oluşunun ancak selbî anlam taşıdığı görüşündedirler. en-Necâr da onların bu görüşüne muvafakat eder. Mu'tezili âlimlerden Nazzâm ve el-Kâ'bîye göre irade Allah'ın sıfatlarına nispet edilirse yaratma (halk) anlamına gelir. Şayet Allah'ın iradesi insan fiillerine izafe edilirse o zaman da emir anlamına gelir.⁴¹ Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın ezeli bir irâde ile Mûrid olduğu görüşünde olduklarını kaydeder. Mu'tezile'nin Basra kolu ise, O'nun bir yerde olmayan

36 Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", D.I.A. İstanbul, 2000, XXII/380.

37 İbn Teymiye, *Kitâbu'l-Furkân*, Beyrut, 1401, IV/113.

38 Zümer, 39/7.

39 Bakara, 2/253.

40 Bakara, 2/36.

41 Âmidî, Seyfuddin, *Çâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, thk. H. Mahmûd Abdüllatif, Kahire, 1391, 52.

(lâ-fî-mahallin) sonradan olma (hâdis) bir irâde ile irâde ettiğini ileri sürmüştür. el-Kabî ve Nazzâm Yüce Allah'ın hakiki bir irâdesinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. İleri sürdüklerine göre, eğer, "Yüce Allah, fiilinden bir şeyi irade etti" denirse, bunun anlamı, "O bu fiili işledi" demektir; ve eğer, "O, kendi katından bir fiili irâde etti" denirse, bu da, "O fiili buyurdu" demektir. Böylece demişlerdir ki: "Her iki durumda da Onun irâde ile vasıflandırılması mecazidir; tipki Yüce Allah'ın, "Yıkılmak isteyen (yıkılmağa yüz tutan) bir duvar gördüler. O, onu doğrultuverdi. Öteki de dedi ki: Dileseydin buna karşı bir ücret alabilirdin"⁴² âyetinde olduğu gibi duvarın istekle vasiflanışı mecazidir."⁴³ Eş'arî, Allah'a "duvar"a nispet edilen irâde gibi mecazen irâde nispet edildiği, hakikatte irâde sahibi olmadığı iddiasını, yapılan kıysa karşı çkarak reddeder. Zira cansız varlıklar doğaları gereği irâde sahibi olmadıkları halde Allah Teâlâ'nın irâde sahibi olması imkansız değildir. Eş'arî, iradenin duvara nispet edilmesinin bir anlatım üslûbundan kaynaklandığını söyler. Ona göre "duvarın irâdesi olmadığı halde iradesinden mecazen bahsedildiği gibi Allah'ın da hakikatte irâdesi olmadığı halde iradesinden mecazen bahsedilmektedir" gibi bir çıkışında bulunmak yanlış bir istidlal yürütütmekten ibarettir. Mesela "Bir şeyi yaratmak istedi mi, ona sadece "ol" der, o da hemen oluverir"⁴⁴ âyetinde de böyle bir anlatım üslûbu yatar. Yoksa Allah'ın yaratması için "ol" demesine ihtiyaç yoktur. Burada yaratmayı anlatmak için böyle bir sözün zikredilmesi mecazendir.⁴⁵

Eş'arî, Mu'tezile'den "irâde"yi "emir" ile özdeştirenleri eleştirir. Eğer emretmesi mümkün olduğu halde, şayet emretmiyorsa onu çirkin görüyor olması gereklidir. Buna göre, itaat sayılmayan bütün mubahlarla ilgili nehiy nazil olabilir. Eğer Allah bir şeyle ilgili emir indirmemişse, onu çirkin görmüş olması gereklidir. Bu da tüm mubahların günah olmasını gerektirir.⁴⁶ Cübbâî, Eş'arî'ye, "Sana göre tâat ne demektir?" diye sormuş; o da, "emre uymaktır" deyip, onun bu konudaki görüşünü sormuştur. Cubbâî, "Bana göre tâatin aslı, irâdeye uymaktır. Başkasının istediği şeyi yapan herkes, o kişiye itaat etmiş demektir" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Eş'arî, "bu esasa göre, Yüce Allah'ın, kulunun istediği şeyi yapması halinde, kuluna itaat etmiş olacağımı kabul etmen gereklidir" demiş; o da bunu kabul etmek zorunda kalmıştır. Eş'arî'ye göre eğer Yüce Allah'ın, kendi kuluna muti' olması caiz olsaydı, O'nun kuluna boyun eğmesi de caiz olurdu. Oysa Allah, bundan münezzehtir.⁴⁷ Eş'arî Allah'ın iradesinin emir anlamında anlaşılması bizi çelişkilere götürüreceğini savunmaktadır.

Eş'arî'ye göre Yüce Allah'ın iradenin ziddıyla nitelenmiş olması mümkün değildir. Çünkü bu onun herhangi bir şekilde bir şeyi irâde etmemesini gerektirir. Zira eğer Allah Teâlâ iradenin ziddıyla nitelenmiş ise bunun kadîm olması gereklidir. Kadîm olanın hudûsu imkansız olduğu gibi, kadîmin yokluğu da imkansızdır. Yokluğu imkansız olduğuna göre yaraticının herhangi bir şekilde bir şeyin

42 Kehf, 18/77.

43 Bağdâdi, *Mezhepler Arasında Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlali, Ankara, 1991, 132.

44 Bakara, 2/117.

45 Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-Lüma' fî'r-Reddi 'Alâ Ehli'z-Zeyg ve'l-Bida'*, thk. Richard J. McCarty, Beyrût, 1953, 16.

46 Eş'arî, *Luma'*, 29.

47 Bağdâdi, *Mezhepler Arasında Farklar*, 133.

filini kastedip onu irade etmemesi gereklidir ki bu da fasittir. Bu fasit olduğuna göre Allah'ın daima irade sahibi olduğu sabit ve sahih olur.⁴⁸ Eş'arî'ye göre ayrıca Allah'ın dilemediğinin vuku bulması imkânsız olduğundan dilemediğinin başkası tarafından meydana getirilmesi de imkânsızdır.⁴⁹ İrade edilmesi mümkün olan her şeyi Allah irâde eder. Bu tartışmalarda görüldüğü gibi irade bahsinde Eş'arîyi en çok ilgilendiren husus Mu'tezile'nin Allah'ın iradesini nefyetmesidir.

Eş'arî, irade ve meşjet kavramları arasındaki anlam farkını dikkate almamakla beraber Kur'an'da hidayet ve dalaletten bahsedilen ayetlerde şâe (شاء) fiilini yaratma anlamında ele almaktadır. Nitekim genel bir yöntem olarak Eş'arî, insanın iradesi ile Allah'ın iradesinin aynı file taalluk etmesi halinde Allah'ın iradesini yaratma anlamına yükler. Eş'arî'lerin anlayışına göre yüce Allah cismin de arazin da, hayrin da şerrin de yaratıcısıdır. Hasılı Allah kendisi dışında, her şeyin yaratıcısı olması bakımından insanların kesblerinin de yaratıcısıdır.⁵⁰ Nitekim Eş'arî, el-Kabî ve Nazzâm'ın "Allah'ın, fiilinden bir şeyi irade etmesinin" "O bu fiili işledi, yarattı" anlamına geleceği şeklindeki görüşlerine iradeyi daha geniş kabul etmekle beraber itiraz etmemektedir. Selefiyye de bunu "tekvîni irade" olarak adlandırmıştır.

Eş'arî, Allah ile insanın iradesinin aynı file taalluku hususunda şu örneği verir: Cenab-ı Hak, Âdem (a.s.) in oğlundan naklen kardeşine söyle dediğini haber vermiyor mu: "Beni öldürmek üzere elini bana uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam. Çünkü ben, âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım. Ben, hem benim ve hem de kendi günahını yüklenip cehennemliklerden olmanı isterim. Zulmedenlerin cezası budur."⁵¹ Eş'arî'ye göre Hâbil kardeşi Kâbil'in azab görmemesi için kendisini öldürmemesini istemiş fakat öldürürse onun katli günahını ve diğer günahlarını da yükleneceğini ve cehennemliklerden olacağını söylemiştir. Ama kardeşinin öldürme fiilini işlemesini irade etmiştir. "Katl" fiili ise bir "sefih"tir. Bununla birlikte kendisi "sefih" olmamıştır. O halde Allah Teâlâ kulllarındaki sefehi yarattığı zaman bu sefehin kendisine nispet edilmesi de bunun gibidir.⁵² Eş'arî bu örnek ile Allah'ın iradesinin kulun iradesine taallukunu şahitteki bir örneğe kıyas ederek açıklamaya çalışmaktadır. Esasen bu kıyasla dayanılacak olursa, fiillerinde insanın rolünün hîcde küçütlümediği görülmektedir. Zira bu örnekte fiilin ortaya çıkışında esas pay Kâbil'e kıyasla irade anlamında insana verilmektedir. Hâbil'in iradesine kıyas edilen ilâhî iradenin hadisedeki rolü Kâbil'in (insanın) iradesiyle ortaya çıkar ve Allah'a yaratmayı atfeder. Allah'ın iradesini pekiştirmeye hususundaki gayreti bazen Eş'arî'nin insan iradesiyle ilgilenmediği ya da onu önemsemediği gibi bir izlenime yol açmaktadır.

İnsana hiçbir hürriyet tanımamak tecrübeye aykırıdır. Ancak bu hürriyet, *mutlak* bir hürriyet olmayıp, belli bir çerçevede faal olan, bir bakıma *izafî* bir hürriyettir. Her ne kadar ezeli bilgi ile insan hürriyetini bir arada düşünmek zihni zorluyor olsa da günlük hayatı, yani pratikte insan hür olduğunu hissetmeye,

48 Eş'arî, *Luma'*, 18.

49 Eş'arî, *Luma'*, 28.

50 Davud, *el-İrâde*, 140.

51 Mâide, 5/28-29.

52 Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1975, 45.

kendi irade ve isteğine göre tercihte bulunabilmektedir.⁵³ Gerçekte insan hürriyeti bile kozmik itaatin bir sonucudur. Zira kendimizi biz yaratmadık. Nitekim herkes kendisi hakkında var olmayıabilirdim, diye de düşünebilir. Bu bizim hayvanlarla bir olan yanımızdır. Fakat buna ilaveten kendi kendimize karar verme yeteneğimiz var. Hürriyetimizle varız ve otomatik olarak herhangi bir tabiat kanununun emrinde değiliz. Biz, bize hürriyetimizle birlikte hediye edildik. Bu nedenle kendimize teşekkür borçlu olmadığımızı da biliyoruz. Tabiat kanunlarının kaçınılması mümkün olmayan bir baskısıyla değil, hürriyetimizle birlikte yaratıldığımızı biliyoruz. İnsan ne kadar hürse, Tanrı da onun için o kadar kesindir. Zira hür olduğum yerde, kendi kendime var olmadığımdan eminim. İnsanlar hiçbir zaman kendi kendilerine yeter değildir.⁵⁴ Eş'arî yöntem olarak Allah'ın iradesi konusunda titiz davranışır ve her türlü şaibeden uzak olmasına dikkat eder. İnsanın irade hürriyetini anlatmak için Ehl-i Sünnet âlimleri kesb kavramını tercih etmişlerdir. Kesb insan fiilini efâlullahtan ayırt etmeye yarayan bir kavram olarak görülmüştür.

KESB TEORİSİ

Kesb kelimesi Kur'an'da üç farklı anlamda kullanılır: a- Kalbi fiil olarak kalbin akdi ve azmidir. "Allah sizi yeminlerinizdeki yanıldan dolayı sorumlu tutmaz. Sizi kalblerinizin kesbettiklerinden (kazandıklarından) sorumlu tutar."⁵⁵ b-İnsanda eylem olarak tezahür eden pozisyonlardır. "Allah her şahsi, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kilar. Herkesin kazandığı (hayır) kendine, yapacağı (şer) de kendinedir. Rabbimiz! Unutursak veya hataya düşersek bizi sorumlu tutma. Ey Rabbimiz! Bidden öncekilere yüklediğin gibi bize de ağır bir yük yükleme. Ey Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmediği işler de yükleme! Bizi affet! Bizi bağışla."⁵⁶ c-Ticari anlam ifade eder. "Ey iman edenler, kesbettiklerinizin (kazandıklarınızın) ve sizin için yerden çıkardıklarınızın helal ve iyisinden harcayın..."⁵⁷

Kesb teorisi, Mu'tezile'nin ihtiyarî fiillerde kulu ilâhî irade ve kudretten bağımsız hale getiren anlayışı ile Cebriyye'nin fiillerinin meydana gelişinde kulun etkisi bulunmadığını iddia eden görüşü arasında mûtedil bir fiil anlayışına ulaşmak için Sünî âlimlerince düşünülüp geliştirilen üçüncü bir teoridir.⁵⁸ Kesb teorisi her ne kadar Eşâri kelâmının bariz özelliklerinden biri ise de, kelâmda bir teknik terim olarak onu ilk kullananlardan biri Dîrâr b. Amr'dır. Watt, kesb konusunun Dîrâr'in Mu'tezile'den ayrıldığı konulardan biri olduğunu kaydetmektedir.⁵⁹ Kesb kavramı teknik anlamıyla Ebû Hanife'nin Fîkh-ı Ekber'inde de yer alır.⁶⁰ Kesb terminini teknik anlamıyla ilk kulananın Ebû Hanife olduğunu söyleyebiliriz.⁶¹ Eş'arî ve büyük talebesi Bâkillânî, Kur'an'dan hareketle ve Ebû Hanife'yi takiben kesb

53 Özcan, Hanifi, "Bilgi-Objenin İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", D.E.İ.F.D. sayı: 5, İzmir, 1989, 282.

54 Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1981, 76-77.

55 Bakara, 2/225.

56 Bakara, 2/286.

57 Bakara, 2/267.

58 Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=86> 2008.

59 Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948, 104-106.

60 Aliyyu'l-Kâri, *Serhu Fikhi'l-Ekber*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul, 1981, 118.

61 Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, İstanbul, 1996, 61.

sözcüğünü benimsemişlerdir. Watt'a göre bu şekilde "İrade-i Cüz'iyye" çatışmasında eski okulun aşırı kaderciliği ile Rasyonalistlerin aşırı hürriyetçiliği arasında bir orta yol ortaya konmuştur.⁶² Mâtürîdi'ye göre ihtiyarî fiillerin Yüce Allah'a da izafe edilişi onların kullara aidiyetini ortadan kaldırır. Fiiller, mahiyetleri itibarıyle Allah tarafından yaratılmaları ve bir zamanlar yokken O'nun tarafından icat edilmeleri açısından Allah'a kesb edilmeleri ve işlenmeleri (kesb, fil) açısından da insanlara aittir.⁶³

Mu'tezile çoğunluğunun ahlâkî hürriyet adına, ilâhî kudreti nispeten ihmâl etmelerine karşılık cevher ve araz dualizmine dayalı bir kozmolojiyi benimsemeleri kendilerinin ahlâk anlayışlarını da tehlikeye sokacak mâhiyettedir. Bu noktada, düşüncenin diyalektik karakteristiği kendisini bir kez daha gösterecek ve bir yandan, insan fiilleri de dahil âlemdeki her şeyi Allah'ın mutlak kudret ve yaratmasının dışında bırakmayacak, öte yandan, ahlâkî sorumluluğun temellendirilmesi için bir şekilde insanın da bu faaliyete katılmasını sağlayacak bir formül ortaya çıkmakta gecikmeyecektir. İşte, bu iki zıt görüşü uzlaşturma çabası gibi görünen bu formül kesb veya iktisâb teorisidir.⁶⁴

Ehl-i İspat'a göre Allah'ın hakikî anlamda filde bulunmasının anlamı yaratmadır. İnsan ise hakikî anlamda fail değil, hakikatte ancak müktesibtir. Ancak yaratan hakikî anlamda filde bulunabilir. Zira lûgatte fâil, hâlik anlamına gelir. Eş'ari'ye göre şayet insanın bir kısım kesbini yaratması mümkün olsaydı, tüm kesbini de yaratması mümkün olurdu.⁶⁵ en-Nâşî dışındaki bütün Mu'tezile insanın mecaz değil hakikî anlamda fâil, muhdîs, muhterî, münşî olduğu kanaatin dedir. en-Nâşî'ye göre ise insan hakikî anlamda filde bulunmaz ve ihdas etmez. O, Allah'ın insanın kesbini ihdas ettiği kanaatinde de değildir.⁶⁶ Ehl-i İspat'tan Yahya b. Ebî Kâmil ise "Allah ancak mecazî anlamda filde bulunandır. Gerçekte insan müktesib, Allah ise Hâlik'tir." demektedir.⁶⁷ Eş'arî kesb kavramını insan fiilini bütünüyle ifade etmek için daha geniş bir çerçevede ele almaktadır. Bu suretle Mu'tezile'nin insanın yaratması (ki buna yaratma anlamında fâil olması da dahildir) anlayışına duyduğu tepki nedeniyle insanın fiili yerine kesb kavramını kullanır. Zira ona göre kesb insana hakiki anlamda nispet edilirken fiil mecazen nispet edilmektedir.

Mu'tezile'nin, insanın mutlak hürriyeti adına bir ölçüde ilâhî irâde ve kudreti sınırlıdan ahlâk anlayışına karşılık, geliştirdikleri kesb nazariyesi ile Bağdadî gibi sünî yazarların tasvibini kazanan Dirâr ve özellikle Neccâr insanın hürriyet alanını belli bir ölçüde sınırlamış oldular. Bu nazariye ile, kendi fiillerinin fâili yahut yaratıcısı olarak görülen Mu'tezili insan anlayışından gittikçe Dirâr'ın, Allah tarafından yaratılan fiilleri kazanan anlamında gerçek fail olan insana, oradan da yine müktesib anlamında yalnızca fail diye nitelenen Neccâr'ın insan anlayışına ve nihayet, onu sadece mecazî fail sayan en-Nâşî'nin insan anlayışı-

62 İkbâl, a.g.e. 57.

63 Mâtürîdi, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003, 287.

64 Turhan, a.g.e. 60.

65 Eş'ari, Ebû'l-Hasan, *Makâlâtü'l-Îslâmîyyîn*, neşr. Helmut Ritter, Beyrût, t.y. 571.

66 Eş'arî, *Makâlât*, 539.

67 Eş'arî, *Makâlât*, 540.

na ulaşıldı. Böylece, çeşitli formlarıyla kesb öğretisi insan fiilleri konusunda, bir yandan Allah-insan ilişkisinde, Mu'tezile'nin insandan yana tutumuyla bozulan dengeyi yeniden kurmaya çalışırken, öte yandan, hemen hemen adı bu öğretiyle özdeşleşen sünni Eşarî okulunun doğuşuna zemin hazırlamış oldu.⁶⁸

Eş'arî'ye göre "kesb, muhdes (yaratılmış) bir kuvvetle müktesipten (kesbeden insandan) vaki olan (meydana gelen) şey"dir.⁶⁹ Fakat bu "kesb" den ibaret olan kulun fiilinin "kâsib"inin de Allah olduğu manâsına gelmemektedir. Allah'tan başka fail, kâdîr yoktur ifadeleri Allah'tan başka yaratıcı yoktur anlamına gelir.⁷⁰ Eş'arî, hakiki failin Allah olduğu kanaatindedir. Failin mânâsı muhdis olup o da yokluktan varlığa çıkarandır.⁷¹ İbn Fûrek Eş'arî'nin Allah'a isnad edilen fiil ile yaratmayı hakikî anlamda farksız kabul ettiğini belirtir. O, Allah'ın fâil olmasını bu şekilde hususî anlamda kullanmaktadır. Muhdes varlığı da hakikî anlamda müktesib olarak niteler.⁷²

Kur'an terimlerine sadık kalmaya gayret eden Eş'arî'nin insanı fâil olarak isimlendirmekten kaçındığını görmek enteresandır.⁷³ Halbuki Kur'an'da "Rabbînize kulluk edin ve hayır işleyin ki kurtuluşa eresiniz."⁷⁴ buyurulmaktadır. Kanaatimizce bazı Mu'tezile alîmlerinin yaratma konusundaki aşırılıkları karşısında tepkisel bir tavır sergilemektedir. Diğer yandan Kur'an'da yaratma (halk) kavramının da insan için kullanıldığına şahit olmaktayz. Nitekim bir insan olduğu halde Hz.İsâ'ya (a.s.) Kur'an'da "halk" fiili atfedilmektedir.⁷⁵ Gerek Mâtürîdî gerekse de Eş'arî alîmler insan için yaratma fiilini kullanmamaya özen gösterirler. Bunun yanı sıra Mu'tezili alîmler de her ne kadar insan için yaratma (halk) kavramını kullanmış olsalar bile insan "hâlik" sıfatını vermekten kaçınmışlardır. Bu durumda fiil, halk ve kesb kavramları bu mezheplerin anlayışlarına göre anlam kazanmış diyebiliriz. Eş'arî Mu'tezile'ye olan tepkisinden dolayı fiil-fâil kavramını bile yaratma ile eş değer görerek "kesb" kavramını yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Mu'tezile ise Cebîrî anlayışın fiillerde insanın rolünü zayıflattığını düşünerek insan fiillerini güçlü bir şekilde ifade ederek bu sorunu gidermeye çalışmaktadır. Hakikatte hangi kavramı kullanırlarsa kullanınsınlar hiçbirini insana ilâhî bir güç ve fiil atfetmemişlerdir. Muhammed Ammâra, Mu'tezile'nin "halk" kelimesini bir şeyi örnek ve şekil olmadan meydana getirme, ortaya çıkarma, yoktan var etme anlamında değil de özellikle Eş'arîler ve başka alîmlerin de açıkladığı gibi insanın belli bir "takdir" (ölçüp tartma) neticesinde bir şeyi yapması ve işlemesi anlamında alâdiklarını söyleler. Bu ölçüp tartmayı ve buna göre fiili işlemeyi insana nispet etmelerinden dolayı Mu'tezile kaderi de insana nispet etti. Yaratmayı ölçüp tartma ve işlemeye anlamında alâdikları için insanı kendi fiillerini yaratmakla nitelendirmekte sakınca görmemişlerdir.⁷⁶

68 Turhan, a.g.e. 71.

69 Eş'arî, *Luma'*, 42.

70 Eş'arî, *Luma'*, 39.

71 İbn Fûrek, a.g.e. 91.

72 İbn Fûrek, a.g.e. 91.

73 Bkz. Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâtürîdî ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*", Ankara, 1988, 66.

74 Hac, 22/77. *وَأَنْعَلُوا الْجِنَّةَ*

75 "Ben (Hz.İsâ) camurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üşlerim. O da Allah'ın izniyle hemen kuş oluyer." *أَنِّي أَخْلُقُ الْكَوَافِرَ تَالِفَخُ فِيهِ يَكُونُ طَيْرًا يَذْدِنُ اللَّهَ* Al-i İmrân, 3/49

76 Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve Müşkiletu'l-Hurriyyeti'l-İnsân*, Kahire, 1988, 71.

Eş'arî, kesbin insana aidiyetinin ispatlanması için onun insan tarafından yaratılmasını gerekli görmez. Ona göre fiille yaratıcısı nitelenir gibi bir bağıntı kurulacak olursa, Allah'ın da yarattığı fiille nitelenmesini normal görmek gereklidir. Şöyleden ki, şayet Allah Teâlâ'nın benim için yarattığı kesbin yaratıcısı ben olsaydım, zorunlu hareket edenin hareketini Allah yarattığını göre onunla Allah'ın müteharrik olması gerekdir. Allah'ın onu başkasının hareketi olarak yaratması nedeniyle bu mümkün olmadığına göre, dedikleri şey bizi bağlamaz. Çünkü bizim kesbimiz başkasının yaratmasıdır.⁷⁷ Bu örnek ile Eş'arî yaratma ile yaratılan arasındaki ayrılığa işaret etmektedir. Burada kesbin Allah tarafından yaratılmasının insanın müktesib olmasına engel teşkil etmediğini göstermek istiyor. Bu niteliğe sahip olmak için yaratmak gerekmeyi. Her türlü yaratmayı Allah'a nispet eden Eş'arî bunda insanın kesb ile nitelenmesine engel bir husus görmemektedir.

İbn Fûrek, Eş'arî'nin kulun kesbinin Allah'ın fiili, mefulü, yaratması, mahluku, ihdası, muhdesi olmakla beraber, kulun kesbi ve müktesebi olduğu görüşünde olduğunu anlatır. Ona göre bu iki vassif bir 'ayn'a (zât'a), râcîdir; biriyle kadim nitelenirken diğerileyle muhdes varlık nitelenir. Muhdesin niteleniş ciheti Kadîm hakkında, Kadîm'in niteleniş yönü de muhdes hakkında uygun değildir. Burada Allah'ın hareketi yaratmasında cârî olan söz konusudur; hareketin özi yaratma cihetiyle Allah ile ilişkili iken hareket etme yönüyle de muhdes varlıkla ilişkilidir. Muhdes hakkındaki hareket sıfatı Allah'a yaratma bakımından isnad edilir. Allah'a hareketi nispet etmek doğru olmadığı gibi muhdes için de yaratma uygun değildir.⁷⁸ Eş'arî'ye göre mükteseb fiil Allah'a isnad edilmez. İnsan, kâtip, ayakta duran, oturan şeklinde isimlendirilir. Allah ise bunları yaratın ve dileyen dir. Allah yaratmayı diler, insan ise kesbetmeyi diler. Bu iki iradenin fiile taallukları birbirinden bağımsızdır. Bu münasebetle bir maksatta çelişmeden bir araya gelmeleri mümkün olmaktadır.⁷⁹ Dolayısıyla o, kulun kesbinin ulaştığı fiillerde kesbedici olarak görürken; sadece kulun kesbinin ulaşmadığı ve beşer kudretinin yetmeyeceği fiillerle, Allah'ın engelleri ortadan kaldırıp hazırlayıcı sebepleri oluşturmasis suretiyle kuluna yardım etmediği beşer kudretinin üzerindeki hususları Allah'a bırakıyor.⁸⁰

Eş'arî'ye göre Allah hakkında kesb imkansız olduğu gibi insan hakkında da yaratma imkansızdır.⁸¹ Müktesebin başkasının fiilini kesbetmesini, yahut başkasında kesbde bulunmasını imkansız bulur. Allah başkasında filde bulunur, fakat nefsinde fil işlemesi doğru değildir. Müktesebin ise ancak kendisinde kesbde bulunması mümkündür.⁸² Eş'arî mükemmelın fiili ile Allah'ın fiili arasında ayırt edici noktayı bu şekilde tayin etmektedir. Allah'ın kendi zâtında filde bulunması imkansız iken mükemmelın filde bulunacağı alan kendi nefsi olabilmektedir.

Mâtûrîdî bu durumu fildeki yönlerle açıklar. İnsan fiili bütün yönleriyle Allah'a ait olacak olsa bu durumda insan sorumluluğunu temellendirmek mü-

77 Eşâri, *Luma'*, 43.

78 İbn Fûrek, a.g.e. 92.

79 Davud, *el-Îrâde*, 137.

80 Mustafa Sabri Ef. *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan, Samsun, 1989, 57.

81 İbn Fûrek, a.g.e. 101.

82 İbn Fûrek, a.g.e. 102.

kün olmamaktadır. Fiil bütün yönleriyle insana ait olsa bu durumda da Allah'tan başka yaratıcılar kabul edilmiş sayılacaktır. Allah mutlak kudret ve irade sahibi olarak her şeyin yaratıcısıdır. İnsan fiili burada "şey" tabirinin içine girmektedir. Mâtûridî'ye göre insanın herhangi bir fiili, çeşitli açılardan ve çeşitli ilişkiler yönünden ele alınabilir. Fiili hem Allah'a hem de insana izafe etmek, insan üzerinde iki ayrı etkinin varlığını kabul etmek demektir. Meydana gelen iş Mu'tezile'ye göre tamamen insana, Cebriye'ye göre tamamen Allah'a aittir. Mâtûridî yapılan işin yaratılma bakımından her şeyin yaratıcısı olan Allah'a nispet edilmesi gerektiği, kesbetme bakımından ise insana izafe edilmesi gerektiğini söyler.⁸³ Bu anlatımdan hareketle fiil üzerinde ortaklık söz konusu edilemez. Fiildeki bu iki ayrı yönle ilgili tasarruf hakkına sahip olan Allah ve insan kendi etki alanlarında bağımsız ve birbirlerinden etkilenmeden hareket ve tasarrufta bulunabilmeleri demektir. Eş'arî'nin anlayışına göre insana nispet edilen (kesb) yönünü Allah'a, Allah'a nispet edilen (halk) yönünü insana isnat etmek mümkün değildir.

Eş'arî'ye göre "ıztırârî" hareket, onun hakikî failinin Allah olduğuna delâlet ettiği halde hakikatte hareket edenin O, olduğunu göstermez. Müteharrik, kendisine hareketin hulûl ettiği şey demektir ve bu Allah hakkında doğru değildir. Bunun gibi kesb de fâiline delâlet etmeye beraber, onun hakikî fâilinin müktesibi olduğuna veya müktesibinin gerçek fâili olduğuna delâlet etmesi gerekli değildir. Zira, müktesib, yaratılmış kudretille bir şeyi iktisab eder. Allah'ın bir şeye yaratılmış bir kudretle kâdir olması doğru görülemeyeceğine göre, her ne kadar onun gerçek faili de olsa, kesbin müktesibi değildir.⁸⁴ Eş'arî hâlik ile müktesib arasındaki farkı kadîm kudretle fiil yapan ile, muhdes kudret ile fiil yapan şeklinde ortaya koymuştur.⁸⁵

İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, iki müktesibden bir kesbi, iki fâilden bir fiili, iki muhdisden bir ihdâsi imkansız bulur. Bu iki durum ile bir makdûrun biri yaratınca diğerini kesbeden iki kâdirden meydana gelmesini birbirinden ayırrı.⁸⁶ O, "bir araz ile iki cevherin nitelenmesinin mümkün olmadığı" prensibine uygun olarak Allah'ın makdûrunu insana insanın makdûrunu Allah'a nispet etmemektedir. Zira o ilâhî kudrete taalluk edenleri, insanının nitelenmesi doğru olmayan hususlar olarak kabul ederken, insan kudretine taalluk edenleri de Allah hakkında mümkün görmemekle Allah'ı yaratıklara benzemekten tenzih etmeyi amaçlar gözüüküyor. Burada Eş'arî hiçbir yönden yaratıklara benzemeyen Yüce Yaratıcı ile insan arasında eylemsel açıdan hiçbir ortaklık, benzerlik olmadığını göstermeye çalışır. İnsan ancak yaratık türünde fiilde bulunabilir. Yaratıcının fiilleri insan ile aynı kategoride değerlendirilmez.

Eş'arî Allah'ın kendisi için yapmayı başkası için yaptığı, zulme kudretli olmakla vasiflanabileceği bu zulüm nedeniyle de O'nun değil başkasının zalimlikle niteleneceği görüşündedir.⁸⁷ Allah'ın zulme kudretli olmamakla vasiflanması

83 Yazıcıoğlu, a.g.e. 29-32.

84 Eş'arî, *Luma'*, 40.

85 Davud, *el-Îrâde*, 149.

86 İbn Fûrek, a.g.e. 102.

87 İbn Fûrek, *Mucerred*, 148.

doğru değildir. Nazzâm'ın dışındaki Mu'tezile âlimlerine göre Allah genel anlamda zulme kudretli olmakla vasıflanabilir. İbn Fûrek'e göre Eş'arî'nin görüşü bir yönden Nazzâm'ın görüşüne uygunken diğer yönden ona muhaliftir. Nazzâm'ın görüşüyle uyuşma noktası kendisi için yaptığı takdirde her bakımdan zalim olmasını gerektireceği için kendisi için zulme kudretli olmayı imkansızlaştırmasıdır. Ters düşüğü taraf ise yaptığı zaman kendisinin zalim olma niteliği almayacağrı bir şekilde başkası için bizzat zulme kadir olmasına.⁸⁸

Eş'arî, kâdir'in kendisinde kâim olan kudretle kâdir, müktesibin de kendisinde kaim olan kesb ile müktesib olmasını zorunlu görür. Müktesibin başkasındaki bir şeyi kesbetmesini, birinin kendisinde bulunmayan kudretle kadir olmasını mümkün görmez.⁸⁹ İbn Fûrek, onun kesbin hudûsa taalluk etmesi bakımından nefse râcî tüm özelliklerinin Allah'ın yaratması ile ortaya çıktıgı görüşünde olduğunu nakleder.⁹⁰ "Kesb"in bulunması, "muhdes kudret"e bağlıdır. Eş'arî bu konuda şöyledemektedir: "İnsanın uzvu yoksa kudret de yoktur, kudret olmayınca kesb de olmaz. Yine hayat yoksa, kudret de yoktur. Kudret olmayınca kesb de olmaz. Hayat hakkındaki cevap uzuv hakkındaki cevabımız gibidir."⁹¹

İnsana yaratma fiilinin nispet edilmesinin bir aşırılık olduğu belirtilmelidir. Kesb teorisi cebr ile insanın yaratıcı olarak kabul edilmesi anlayışlarının ortasında, daha mutedil bir bakış açısı sunar. Yeniçağın büyük filozofu Kant, bu ilkeye "En yüksek iyilik: Hayr-ı âlâ" bahsinde şöyleden yer verir: "Biz ancak hayra âşık oluruz, hayatı gerçekleştirmek Yaradan'a aittir." Kant'a göre "Kul kazanır, Tanrı yaratır."⁹²

Watt, Eş'arî'nin kesb görüşü hakkında şöyleden söyler: "Ona göre iktisabın manası, bir şeyin muhdes kudretle meydana gelmesi ve kudretiyle meydana gelen kişi için bir kesb olmalıdır" yani kesbin mahluk karakterine işaret eder. Esas olarak o, kişinin kesb yoluyla yaptığı her şeyin daima Allah'ın kontrolü dahilinde olduğunda ısrar etmektedir. "Bu noktada insanların Allah'ın hakimiyeti sahası içinde iradesi kapsamında bulunmayan şeylerden hiçbir iktisabı olamaz"⁹³

Mesele temelde insan fiillerinin belli bir uzay-zaman bağlamında gerçekleşmesidir. Allah fizik evreni onun içinde yeralan insanı tüm nitelikleriyle yaratmış, insana hürriyet tanımıştır. İradesiz yaratılan maddi evrendeki hadiselerin ve iradeli yaratılan insanın hür eylemlerinin devamlılığı ilahî iradenin yarattığı bu sistemin sürdürülmesine bağlıdır. Nitekim Kur'an'da şöyleden buyurulmaktadır: "Şüphesiz Allah gökleri ve yeri, nizamları bozulmasın diye tutuyor. Andolsun ki onların nizamu eğer bir bozulursa, kendisinden başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halimdir, çok bağıslayıcıdır."⁹⁴

88 İbn Fûrek, *Mucerred*, 148.

89 İbn Fûrek, a.g.e. 205.

90 İbn Fûrek, a.g.e. 94.

91 Eş'arî, *Luma'*, 57.

92 İzmirlî, İsmail Hakkı, *İslâm Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Sadeleştirilen, S. Hayri Bolay, Ankara, 1973, 13.

93 Watt, Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul, 1996, 177-178; Eş'arî, *Makâlat*, 542; a.mlf. *el-İbâne*, 63.

94 Fâtır, 35/41.

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz Allah ile insan fiillerinin birbirinden ayırt etmek için Eş'arî'nın mesaisinin önemli bir bölümünü "kesb" teorisi üzerine yoğunlaştırmıştır. Kanaatimce "kesb" teorisi İbn Teymiye'nin de belirttiği gibi aşırı kuramsallığa gömülmüş, teolojik tartışmalarda ele alındığında anlamlı olmakla beraber genel olarak insanların kolaylıkla kavrayamayacağı düzeydedir. Bu nedenle "Eş'arî'nın kesb anlayışı gibi karışık" ifadesi darb-i mesel olmuş durumdadır. Bu husus teorinin en zayıf noktasıdır.

HİDÂYET VE DALÂLET

Hidâyet ve dalâletin Allah'tan olduğu şeklindeki popüler söylem genel bir ifade olmakla birlikte cebrî çağrımlar yapmaktadır. Vahyetme, elçi gönderme ve akıl verme gibi genel anlamda hidayet eden ve hür irade vererek dalâleti de bir seçenek haline getiren şüphesiz Allah'tır. Hidâyet ve dalâleti bu gibi genel anlamlarda Allah'a izafe eden anlayışa bir de Yaratıcı'ya tazim eklenince "hidayet ve dalâlet Allah'tandır" gibi mutlak ve muğlak bir ifade yaygınlaşmış olmaktadır. Bununla birlikte Müslümanlar yaptıklarının bir sonucu olarak ve aynı istikamette hidayete erdikleri ya da mahrum kaldıkları ve Allah'in asla haksızlık yapmadığı şuruna sahiptirler. İnsan, fiillerinden dolayı övgüyü ve yergiyi, sevabı yahut 'ikabi hak eder. Şayet insan fiilleri Allah tarafından ve onun katından olsalar, bu övgü ve yergiye konu olmazdı. Onların Allah'a izafe edilmesi ancak titizce seçilmemiş ifadeler ya da mecaz yoluyladır. Şöyle ki *taafların takyid edilerek Allah tarafından olduğunun söylenmesi O'nun bu konuda insanlara yardım ve lütufa bulunması anlamına gelir.*⁹⁵

İbn Fûrek, Eş'arî'nın sözlerindeki hidayetin davet ve beyan anlamına geldiğini belirtir. İbn Fûrek'in aktardığına göre, Eş'arî, "Semûd(kavmin)e gelince onlara hidayet ettik (yol gösterdik); fakat onlar, körlüğü doğru yolu bulmağa yeğlediler."⁹⁶ âyetinde "hidayet ettik" ifadesini "biz onlara beyan ettik" şeklinde te'vil eder. Yine, "Küfre sapanlar derler ki: "Ona Rabbinden bir ayet (mu'cize) indirilseydi ya." Sen, yalnızca bir uyarıcısın ve her topluluk için bir hidayet önerisin."⁹⁷ Ve "İşte böylece sana da emrinizle Kur'an'ı vahyettik. Sen, kitap nedir, iman nedir bilmezsin. Fakat biz onu kullarımızdan dilediğimizi kendisiyle doğru yola eriştiğimiz bir nur kildik. Şüphesiz ki sen doğru bir yolu göstermektesin."⁹⁸ âyetlerinde geçen "hidayet'i davet ve beyan olarak te'vil etmiştir.⁹⁹

İbn Fûrek, Eş'arî'nin bir çok kez "peygamberin imana çağrı, kabul eden için hidayet anlamına gelir. Şeytanın küfür ve dalâlet çağrı da benimseyen kimse için sapturma anlamına gelir" dediğini nakleder.¹⁰⁰ Eş'arî, Allah'ın peygamber vasisiyla hidayete erdirmesini bir çağrı, yol gösterme, bilgi verme faaliyeti olarak görür. Şeytanın saptırmasını ise küfür ve sapkınlığa davet olmaktan öte geçme-

95 Kâdi Ahdülcebâr, thk. Abdülkerim Osman, *Serhu'l-Ustû'l-Hamse*, Kahire, 1988, 778.

96 Fussilet, 41/17.

97 Ra'd, 13/7.

98 Sura, 42/52.

99 İbn Fûrek, a.g.e.103.

100 İbn Fûrek, a.g.e.103.

diğini belirtir. Burada ne Allah'ın peygamber vasıtasıyla hidayet etmesinin ne de şeytanın saptırmalarının insanın iradesini kaldırdığı ve engellemediği kesbini elinden almadığı anlatılmak istenmektedir.

Tevfik, Allah'ın kulunda yaratma faaliyetinde bulunması, onu kendi nefsine terk etmemesidir.¹⁰¹ İslâm'da hidayet yalnızca yol göstermeyi ifade etmez. Gösterilen yolda, sonuca varıncaya kadar yardım etmek vahiy hidayetinin bir parçasıdır. İşte buna "tevfiki hidayet" denir. Bu hidayet sayesinde Allah kuluna imanı sevdirdir, küfrü, fiski ve isyanı da çırキン gösterir.¹⁰² Allah'ın insanda yarattığı tabiatın bir sonucu olarak, taatleri işleyenler zamanla bu istikamette eylem geliştirmeyi bir hayat tarzı olarak benimser ve zihni melekeleri de buna eşlik eder. İbadetten haz alır, günah işlemekten elem duyarlar. Nitekim Kur'an'daki "(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim"¹⁰³ ifadesi bu nitelikteki mü'minin durumunu ifade eder. Günah bataklığına batıp, günahkârlığı bir hayat tarzı haline getiren, günahlarından dolayı pişmanlık duymayan kimseler için de artık taatler sevimsiz, günahlar sevimli hale gelir. Kur'an böyle kimselerden söyle bahseder: "Günah işleyip suçu kendisini kuşatan kimseler ateş halkıdır; orada sürekli kalırlar." Her iki durum da insanların tercihlerinden doğarak gelişmektedir. Bu tercihler Allah'ın insana verdiği tabiat ve koyduğu yasalarla şekillenerek dişsallaşmaktadır. Herkese tuttuğu yol eninde sonunda sevimli gelmekte ve bir hayat tarzına dönüşmektedir. Bu durumda Allah'ın insan için koyduğu sistem ve insan tercihleri istikametinde yaratması söz konusu olmaktadır. Nitekim Sabûnî, Ehl-i Sünnet'e göre Allah'ın hidayet etmesinin, kulun nefsinde hidayetlenmeyi yaratması, saptırması (*ıdlâl*) ise onda dalâleti meydana getirmesi manasına geldiğini kaydeder.¹⁰⁴

Eş'arî'ye göre dalâlet dinden yüz çevirmek anlamına gelir. Küfür ve inkar anlamında dalalet Allah tarafından sapıkların kalbinde yaratılır. "Allah dinden sapmış olanların dalâletlerini yaratmak suretiyle sapıklığa düşürdü, yine aynı şekilde fesatçıların fesadını yaratmak suretiyle onları ifsat etti" sözleriyle ilgili olarak Eş'arî söyle der: "Ben Allah'ın dinden sapmayı yaratmak anlamında dinde dalâlete düşürdüğünü kıyas yoluyla söylemiyorum, bunu *tevkîfe bağlıyor sem'* ve habere *itlâk ediyorum*." O, Allah'ın tüm yaratıkların Hâlîki, hayatı-laşriyle, *taatiyle*-günahıyla tüm muhdesâtın muhdisi oluşuna aklı delillerin delâlet etmesi yönüyle de böyle bir mânâya yüklediğini söyler.¹⁰⁵ Eş'arî, "falancanın sapmış olduğuna hükm verdim" anlamında "falancayı saptırdım" denilmesini doğru bulur.¹⁰⁶ Eş'arî insanların sapmasının kendi iradesinden kaynaklandığını belirtmek için, Allah'ın saptırmasının "sapmış" olmaya hükmetmek anlamına geldiği kana-

101 Cüveyînî, *Ebu'l-Me'âli Kitabu'l-Îrsâd*, thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Misir, 1950, 254.

102 Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul, 1995, 86. Nitekim bu, Kur'an'da şöyle anlatılır: "Hem biliniz ki, sizde Allah'ın peygamberi vardır. Şayet o, birçok işlerde size itaat etseydi, haliniz yaman olurdu. Fakat Allah size imanı sevdirdi, onu kalplerinizde süsledi: küfrü, yoldan çıkmayı ve isyanı size çırkırın gösterdi. İşte onlar, Allah'ın lütüf ve nimeti ile doğru yola ermiş olanlardır. Allah, her şeyi bilendir, hikmet sahibidir." Hucurat, 49/7-8.

103 Kuyâme, 75/2.

104 Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Din*, thk. Bekir Topaloğlu, Dîmaşk, 1979, 79.

105 İbn Fûrek, a.g.e.103-104.

106 İbn Fûrek, a.g.e.104.

atindedir. Aksi halde insanın iradesini kaldırmak söz konusu olacaktır ki, bunu insanın ahlâkî otonomluğu açısından kabul etmek mümkün değildir.

Eş'arı, *dalâl* ve *tadlîl*'in (dalâlete düşmek ile dalalete düşürmek) arasını ayırmıştır. "Hatm"¹⁰⁷, "tab"¹⁰⁸, "ekinne" (kalbe gaflet ekme)¹⁰⁹ küfür, "cahd" (inkar) ve "istisgâlı" (ağır gelme) söz konusu kimse için yaratmak anlamında kabul etmiştir.¹¹⁰ Eş'arı tüm bu ifadelerin Allah'ın söz konusu kimselerin iradeleri doğrultusunda yaratmasına işaret ettiğini söylemek istemektedir. Ona göre bu ifadeler, Allah'a yalnızca yaratmayı atfeder. Fülleri insan iradesine uygun olarak yaratılan Yaratıcı ahlâkî açıdan nötr durumdadır. Otonom varlık olan insan eylemleriyle sevab ya da günah kazanır. Uhrevî açıdan övgü ya da yergiyi hakeder. Allah bunları insan iradesine uygun olarak yaratır. İnsanın iradesini cebr altına sokmadığı gibi onun ziddini da yaratmaz. Bu konularda Eş'arı'nın yaratma kavramı ile çözüm araması kendi düşüncesine uygun olduğu gibi, hem nassı zahirine yakın bir anlama yüklemiş hem de cebr ifade etmediğini "yaratma" kavramı vasıtasyyla iyi bir şekilde temellendirmiştir.

Eş'arı'nın varlık görüşü İbrahim en-Nazzâm ile benzerlik gösterir. "Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma halindedir."¹¹¹ âyetinden ilham alan Eş'arı Allah'ın âlem ve insan üzerinde dinamik etkinliğini kabul etmektedir. Eş'arı her ne kadar açıkça söylemese bile Kâ'bî ve Nazzâm'ın "irade Allah'ın sıfatlarına nispet edilirse yaratma anlamına gelir" görüşünü pek çok meşeye tatbik etmektedir. Bu bağlamda Kur'an'da geçen "şâe" (شاء)nin faili Allah ise "bir şeyi yaptı, yarattı" anlamında kullanılmasının naslarda ortaya çıkan bir takım güçlükleri önleyeceği kanaatindeyiz.¹¹² Zira "yapma, yaratma" fiili, Allah açısından "dileme, irade etme" fiiline göre daha nötr bir kavramdır. Bu durumda mesela (10:99)'a Gültekin Onan meâlindeki gibi "Eğer rabbin dileseydi yeryüzündekiilerin tümü-topluca inanırdu. Öyleyse, onlar inançlı oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?" gibi mana vermek yerine "Rabbin mümin yapsayıdı yeryüzündekilerin hepsi elbette tamamen mümin olurlardı. Öyle iken, mümin oluncaya kadar insanları sen mi zorlayacaksın?" şeklinde mana vermek daha uygun olacaktır. Bu sayede Allah'ın bazı kimselerin mü'min olmasını istemediği gibi yanlış bir anlam önlenmiş olur. Bir başka örnek vermek gerekirse, Elmalî meâlinde (81:29)'a verilen şu meâle bakalim "Fakat o âlemlerin Rabbi Allah dilemeyeince siz dilemezsiniz." Bu meâle göre Allah hem dinine davet edecek hem de "Allah dile-

107 "Allah kalblerini ve kulaklarını mühürlemiş ve gözlerine bir perde inmiştir ve bunların hakkı büyük bir azaptr" Bakara, 2/7.

108 "Sözlerinden dönmeleri. Allah'ın âyetlerini inkâr etmeleri, haksız yere peygamberleri öldürmeleri ve "Kalplerimiz külflânmıştır" demeleri sebebiyle (onları lânetledik, türlü belâlar verdik. Onların kalpleri külflü değildi; tam aksine küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mührür vurmustur; pek azı müstesna artık iman etmezler." Nisâ, 4/155. "İste onlar Allah'ın, kalplerini, kulaklarını ve gözlerini mühürlediği kimselerdir. Ve onlar gafilâerin kendileridir." Nahl, 16/108. "Onların arasında, seni dinleyenler vardır. Fakat senin yanından çıkışa kendilerine bilgi verilmiş olanlara "Az önce ne demişti?" diye sorarlar. Bunlar, Allah'ın kalplerini mühürlediği, hevâ ve heveslerine uyan kimselerdir." Muhammed, 47/16.

109 "Kablerine -onu anlamalarına engel olacak- kabuklar, kulaklarına da bir ağırlık koyarız. Kur'an'da yalnız Rabbini andığın zaman (tek Tanrı inancından hoşlanmadıkları için) arkalarına dönüp kaçarlar." Isrâ, 17/46.

110 İbn Fûrek, a.g.e.105.

111 Rahmân, 55/29.

112 Bkz. Bayındır, Abdülaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, İstanbul, 2007, 138 vd.

meyince siz dilemezsiniz” diyerek bir nevi davete giden yol kapatılmakla çelişkiye düşülecek. Bu âyete de “Sizden doğru yola gelme gayreti gösterenler için. Gayret gösterdiğiniz şeyi, ancak varlıkların Rabbi Allah’ın var etmesi ile elde edersiniz.” tarzında anlam yüklenmesi söz konusu çelişkiyi giderecektir.

Mâtürîdî de bu konuda Eş'arî ile aynı şeyleri söyler. Naslarda geçip de kulla-
rına nisbet edilen filler aynen Allah'a nisbet edilmektedir; ama bu, fiolin nis-
bet ediliş yönünün farklı olma mânâsına gelir; meselâ “sapırmak” mânâsında
“idlâl, izâga”, “yol göstermek, korumak” mânâsında “hidâyet, ismet”, “maddî ve
manevî lütuf ihsanlarda bulunmak” anlamındaki “in’âm, itminan”, “kendi haline
terk etmek, kötülük yapmasına fırsat vermek” anlamındaki “hzlan, med”¹¹³ bun-
lardan başka “hidayet veya dalâletini artırmak,” ayrıca “kalbini mühürlemek”
mânâsında “tab”, “iyilik veya kötülük yolunu kolaylaştırmak” mânâsında
“teysîr”¹¹⁴, “gönlünü imana açmak” anlamında “şerh” ve “daraltmak” anlamındaki
“tazyîk”¹¹⁵ gibi. Burada sayılan vasıfların (ahvâl) kendileriyle nitelenebilen zıtla-
riyla birlikte hem Allah’ta bulunması, hem de ihtiyâda, dalâlet, rûşd, gay, istikamet
ve zeyg kavramlarının kullara nisbet edilmesi mümkün değildir. Yani alternatif
iki kavramdan birinin bulunması (meselâ hidayet veya idlâl) diğerinin de mevcu-
diyetini gerektirir, çünkü Allah'a izafe edilen bir kavramın zıt manâsı olmaksızın
tek başına O'na nisbeti söz konusu değildir. Yapılan bu açıklamalardan anlaşılı-
mıştır ki kesb açısından ve hakikat mânâsında kullara ait bulunan ihtiyâri fil
aynı zamanda yaratmak (halk) açısından ve hakikat mânâsında Allah'a da ait
bulunmaktadır. Söz konusu edilen bütün filler O'na “halk” ismiyle nispet edilse
bundan “icat etmek”ten (inşâ) başka bir mânâ anlaşılmaz; kulun eylemlerinden
anlaşılabilecek olan da onun fili ve kesbidir.¹¹⁶

Ne var ki meâllerin çoğunda, idlâle yanlış anlam verilmiştir. Mesela Abdülbaki Gölpinarlı mealinde konuya ilgili bir âyete şu anlam verilmiştir: “*Gerçken de Allah, dilediğini sapırır, dilediğini doğru yola sevk eder ve odur üstün ve hüküm ve hikmet sâhibidir.*”¹¹⁷ Âyete böyle “Allah’ın sapırması ve sapıklıkta bırakması” şeklinde anlam verildiğinde insan sorumluluğunu açıklamak zorlaşmaktadır ve Allah’ın elçi göndermesi anlamsızlaşmaktadır. Halbuki âyete (14:4) Muhammed Esed'in verdiği gibi anlam verilmekle bu mahzur bir dereceye kadar giderilebilmektedir: “*Allah [sapmayı] dileyenî sapıklık içinde bırakır, [doğru yolu tutmayı] dileyenî de doğru yola yönetir, çünkü doğru hüküm ve hikmetle edip-eyleyen en yüce iktidar sahibi O'dur.*”

Allah sîrf hayirdir ve ancak hidayet eder; yol gösterir. Yol göstermezse hiç kimse yol bulamaz; dolayısıyla insanlar dalâlette (arayış içinde) olur. Kaldi ki böyle bir anlam, Kur'anî bütünlük içinde, ilâhi adalet, rahmet ve sorumluluk açısından

113 “Allah yardım ederse artık size üstün gelecek kimse yoktur. Eğer kendi halinize bırakıverirse (hzlan) O’ndan sonra size kim yardım eder?” Âl-i İmrân 3/160; “Azgınlıklarında onlara fırsat verir. (med)” el-Bakara 2/15.

114 “Artık kim verir ve sakınursa, en güzel de tasdik ederse, biz de onu kolaya hazırlarız. Kim cimrilik eder, kendini müstağnî sayar, en güzel de yalanlarsa, onu da en zora hazırlarız” Leyl, 92/5-10.

115 “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslâm'a açar. Kimi de sapırmak isterse göğe çık - yormus gibi kalbini iyice daraltır.” En’âm, 6/125.

116 Mâtürîdî, a.g.e. 290-291.

117 İbrâhim, 14/4.

daha tutarlı ve mantıklı görülecektir.¹¹⁸ Nitekim şu âyet dalâleti insanın tercih ettiğini ifade etmektedir: "Semûd [kavmine] gelince, onlara doğru yolu gösterdik, ama onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler." Bir başka âyette de şöyle buyurulur: "Bir zaman Musa kavmine: *Ey kavmim! Benim, Allah'ın size gönderdiği elçisi olduğumu bildiğiniz halde niçin beni incitiyorsunuz?* demişti. Onlar *yoldan sapınca, Allah da kalplerini saptırmıştı.* Allah, fâsiklär topluluğunu doğru yola iletmez." Ne var ki "yudillu men-yeşâ'u" ifadesindeki "yeşâ'u"nun fâilini "men (kişi)" kabul ederek "(yoldan çıkmak-sapmayı) dileyenı saptırır" tarzındaki meâl tercihi, diğer bazı âyetlerdeki "tudillu men teşâ'u.." ve "yudillu men-yeşâ'u fi rahmetihi.."¹¹⁹ gibi kullanıma uygun düşmemektedir. ¹²⁰

Eş'arî'ye göre yukarıdaki âyetlerdeki "dalâlet" ve "hidâyet" Allah'a yalnızca yaratmayı atfeder. Allah da söz konusu kimselerin tercihleri doğrultusunda kollarında "hidâyet" ve "dalâlet'i yaratır. Bu durumda (14:4) âyete şu anlam verilebilir : "Allah direnende dalâlet, kabul edende de hidâyet yaratır." Diğer yandan şayet Allah'ın "hidâyet" ve "dalâlet'i yaratması kabul edilmeyip, O'nun kudretinin yalnızca iki alternatiften birine (hidâyet) taalluku kabul edilecek olursa Mâtürîdi'ye göre kul kudreti açısından daha önemli bir konuma getirilmiş olur. Çünkü bu durumda insanın kudreti Allah'inkine nispetle daha zengin bir alana yönelikte Allah'ın kudreti ise iki alternatiften sadece birini, yani hayrı gerçekleştirebilmektedir.¹²¹ Bu da Allah'ın kudretini sınırlandırmakla sonuçlanır ki kabul edilmesi mümkün değildir. O halde en iyi çözüm hidayet ve dalâleti Allah'ın yarattığı ve insanın da ksbettiğini kabul etmektedir.

YARATMA

Felsefi sistemlerde varlık anlayışının önemli bir yeri vardır. Her düşünce sistemi; Allah, insan ve evrenle ilgili tasavvuru ve realitede bu üçlüyle kurduğu ilişkiye göre belirlenir. Varlık felsefelerinin rengini Tanrı-evren-insan ilişkisini açıkladıkları model verir. Bu durumun farkında olan Eş'arî Allah-evren ilişkisini dinamik bir tarzda ele almaktadır. Cevher ve arazların varlıklarını sürdürmeleri Allah'ın onları sürekli yaratmasına bağlıdır. Eş'arî'ye göre Allah eşayı ve insan fiillerini sürekli yarattığı gibi ahlâkî değerleri de belirleyerek dünyayı ve insanı kendi haline terk etmemektedir.

Eş'arîyi incelerken onun teoloji ile ontoloji arasında kurduğu bağıntıyı görmek gereklidir. Şayet biz farklı, yeni bir yaklaşım getireceksek ele aldığımız konunun Allah, insan ve evren ile olan ilişkiler ağını da yeniden kurmalıyız. Bir ağacı tarif ederken şayet sığ bir bakış ile hareket etmezseniz sudan, güneşten, topraktan hasılı onun tabi olduğu tüm ekosistemden bahsetmek durumundasınız. İrade ve yaratma gibi konularda yalnızca insandan hareket etmek dar bir perspektif

118 Karadeniz, Osman, "İnanç Konuları Açısından Meâllerdeki Çelişki Problemi", Kur'an meâlleri Se - pozymu, Ankara, 2007, 137.

119 Bkz. A'râf, 7/155; Sûrâ, 42/8; Fetih, 48/25; İnsan, 76/31.

120 Fussilet, 41/17.

121 Mâtürîdi, a.g.e. 299.

olmaktan kurtulamayacaktır. İnsanın iradesinden bahsettiğimizde ister istemez Allah ve âlemden bahsetmek durumundayız. Şayet Eş'arî'nin cevher-atom terimlerine dayandırıldığı ontolojik yaklaşımı eleştiriyorsak, bu durumda kuantum fizигine dayalı yeni bir anlayışı onun yerine nasıl koyacağımızı bilmemiz gerekir. Yalnızca Eş'arîler değil diğer kelam ekolleriler de ele aldıkları meseleleri belli bir varlık teorisi üzerine oturtmuşlardır.

Deism iki temel anlayıştan yola çıkar: Âleme müdahale etmeyen bir ulûhiyet anlayışı; akla ve bilime gösterilen büyük güven. Felsefe tarihçileri birinci anlayışı Aristoteles'e kadar geri götürmektedir. Aristoteles'in Tanrısı, âlemin yaratıcısı değildi. O sadece bir ilk muharrik idi. Tanrı'nın yaratma vasfi olmayınca O'nun hakikî bir fiilinden bahsetmek ne derece isabetli olur? Aristoteles'in Tanrısı diğer Antik Yunanî anlayışları gibi ezeli olan maddeye şekil kazandıran bir mimardır. Bir diğer ifadeyle Tanrı kendisi gibi ezelden beri hazır olan malzemeye sadece bir form vermiştir. Ortaya çıkan Tanrı-tabiat ikiliğinden Aristoteles sık sık söyle bahseder: Tabiat ve Tanrı boş bir şey yapmaz.¹²²

Bize öyle geliyor ki İslâm Kelâmcılarının Aristoteles'e tepki göstermelerinin altında bu anlayış da yatkınlıkta. İbrahim en-Nazzâm¹²³ ve Eş'arî'nin evren anlayışı bunun tam tersidir. Allah evreni hem yaratmış hem de başı boş bırakmakta sürekli yaratmak suretiyle müdahale etmektedir. Eş'arî'ye göre bir cüz her türlü kesintisiz (sürekli) arazları taşırlar.¹²⁴ Özellikle "mütekaddimîn" (öncekiler) adı verilen Gazâlî'den önceki kelâmcılar bir atom-araz kozmolojisine dayanarak Allah'ın bu âlem üzerindeki mutlak etkinliğini kanıtlamağa çalışmışlardır. Bu varlık teorisinin mantiki sonuçlarının kabulü konusunda önemli sayılabilecek bazı ayrılıklar olmakla beraber, atom-araz kozmolojisini kabul etmeleri bakımından, iki büyük kelâm sistemi olan Eş'ariyye ve Mu'tezile yaklaşıkları aynı görüşleri paylaşmaktadır.¹²⁵

Eş'arîlerde göze zâhirde görünen hâdisse (araz-phenomenon) bâkî değildir; fânîdir, geçicidir. Ancak Allah'ın yaratması ile devamlılık kazanır. Araz cevher (substance) ile ayakta durur, cevher ise, arazsız bulunamaz. Yalnız Allah Teâlâ'nın yaratması ile bulunur. Bundan dolayı cevher ile araz'ın birleşimi ile meydana gelen bu âlem, Yaratıcı'dan hâli olamaz. Sonraları Descartes'da "devamlı yaratılış" (*création continué*) görüşünü savunmuştur.¹²⁶ Locke'a göre de Tanrı âlemi yarattıktan sonra onu kendi haline bırakmamış olup, âlemin sevk ve idaresini sürdürmektedir. Âlemden Tanrı'nın iradesi dışında bir şey olmamıştır ve olmayacağından da. Âlem Tanrı'nın iradesiyle yaratılmış, Tanrı'nın iradesiyle idare edilmekte ve bu irade ile yok edilecektir. Onun Tanrı-âlem ilişkisinin süreklilığını

122 Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993, 108, 110.

123 Nazzâm'a göre Allah Teâlâ dünyayı ve içindekileri yok etmeden ve iade etmeden her an sürekli yaratmaktadır. Hayyât, Ebu'l-Huseyn, *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-Reddü alâ İbnî'r-Râvendî el-Mûhîd*, thk. Niberc, Beyrut, 1987, 52.

124 İbn Fûrek, a.g.e. 203.

125 Dağ, Mehmet, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", A.Ü.İ.F.D. c. XXIV, Ankara, 1981, 221.

126 İzmirli, a.g.e. 13, 42.

kabul ettiğini gösteren diğer bir husus da onun vahiy ile ilgili görüşleridir.¹²⁷ Sürekli yaratılış nazariyesi İbn Rüşd ve Muhyiddin-i Arâbî'de de vardır.¹²⁸

Kelamcılar, yaratmayı yokluktan varlığa çıkarmak olarak algılamış ve anlatmış, hükümlerini de buna bina etmişlerdir. Tartışmalarını da bu noktada odaklaşmışlardır. Bu durumda, "Yokluktan varlığa çıkarmak demek olan yaratma sadece Allah'a aittir. Terkip ve inşa insanın filidir, insana verilebilir" demek istemişlerdir. Mutezile ise, inşayı da yaratma olarak ele aldığı için, kulun inşa tarzındaki filleri ona verilebilir, bu durumda "kul fiilinin hâlikî (yaraticısı) olmuş olur" demişlerdir. Halbuki, "Fâil" demek, "Hâlik" demek değildir, "Kâsib" demektir.¹²⁹

Mu'tezile cisimlerin yaratılmasının Allah'a ait olduğunu insanın cisim ve cisim cinsinden olan şeyleri yaratamayacağını söylemiştir. Araz ve araz cinsinden olan şeyleri ise insanın yaratabileceği görüşünde ittifak etmişlerdir. Fakat arazların çerçevesini belirlemeye ihtilaf etmişlerdir. Kelâmcıların gerek ontolojik gerekse de teolojik tartışmalarında araz kavramına yüklenen anlamanın ne olduğunu bilmek önem taşımaktadır. Zira araz kavramı müzakeresini yaptığımız hususlarda yaklaşım farklılıklarının mihveri durumundadır. Salîhi'ye göre hayat, ölüm, ilim ve kudret gibi arazlar Allah'ın, kullarını işlemeye muktedir kıldığı araz türlerindendir. Bişr b. el-Mu'temir, bunu reddetmiştir. Ona göre Allah kullarını renklere, tatlara, kokulara, sıcaklık ve soğukluğa, rutubet ve kuruluğa muktedir kılabilir ki, kılmıştır. Ancak hayat ve ölüme muktedir kılması caiz değildir.¹³⁰

Nazzâm renkler, tatlar ve kokular gibi araz olarak adlandırılan şeyleri reddeder ve bunları latîf cisimler olarak değerlendirir. O yalnızca bir araz kabul eder, o da harekettir.¹³¹ İnsanın hareketin dışında hiçbir fiili yoktur ve tek araz harekettir. Renkler, kokular, sıcaklık, soğukluk ve sesler gibi şeylere Yüce Allah'ın insanları muktedir kılmasını imkansız görür. Çünkü bunlar cisimdirler.¹³² Yaratıkların hareketleri dışında bir şeye kadir olmaları caiz değildir.¹³³ Ebu'l-Huzeyl sebep ve ta'lilde ihtilaf etseler de Nazzâm ve arkadaşlarının takındığına benzer bir tutum almıştır. O, renkleri tatları ve benzeri şeyleri cisim olarak değerlendirmez. Bunların araz olduğunu ancak insanın bunların keyfiyetini bilmediğini söyler. İnsanın gücü ona göre sadece keyfiyetini bildiği arazların çerçevesiyle sınırlıdır. Allah'ın kullarını hareketler, durgunluklar, sesler ve acılar gibi keyfiyetini bildikleri şeylere muktedir kılması caizdir. Renkler, tatlar, kokular, hayat, acizlik, kudret gibi keyfiyetini bilmedikleri şeylere Allah'ın kullarını muktedir kılmakla nitelendirilmesi ise caiz değildir.¹³⁴ İşte cevherlerin yaratılmasıyla arazların ya-

127 Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Ankara, 1995, 154; Krş. Locke, *An Essay, Concerning Human Understanding*, ed. A.D. Woozly, London, 1964, 141.

128 İzmirli, a.g.e. 42.

129 Kaya, M. Ali, *İnsan Filleri*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum= EskiSayilar&GosterYazi&YaziNo=81> 2008.

130 Ammâra, a.g.e. 100.

131 Eş'ari, *Makâlât*, 358.

132 Nazzâm'a göre cisim, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir nesnedir. Âlemdede var olan her şey cisimdir. Nazzâm'a göre araz, hareketten başka bir şey değildir. Renk, tat, sıcak, soğuk, kuru ve yaş gibi başkalarının araz olarak nitelendirdiği meşhumlar, ona göre bir hayyizi, bir yeri kaplayan latîf cisimlerden başka bir şey değildir. Arazlar fânîdir; bekâ ancak cisimler içindir. Yavuz, Y. Şevki, "İslâm Kelamunda Araz Nazariyesi", M.Ü.İ.F.D. sayı: 5-6, İstanbul, 1998, 83.

133 Ammâra, a.g.e. 100.

134 Eş'ari, *Makâlât*, II/377-378.

ratılması bu şekilde Allah'ın fiilleriyle insanın fiilleri arasındaki bir başka ayırım noktası olmuştur. Mu'tezile'den Muammer'e göre, Allah cismin dışında bir şey yaratmamıştır. Arazlara gelince bunlar cisimlerin yaratmalarıdır. Muammer b. Abbâd'ın arkadaşları Muammeriler'e göre Allah Teâlâ arazları yaratmaya kadir olmakla nitelendirilmez. Yakmayı ihdas eden ateş ve güneşin tabiatı hararetin muhdisidir. Canlıların ihtiyacı hareket ve sükünu, ictima' (toplanma) ve iftirakı (ayrılmayı) ihdas eder.¹³⁵ Câhîz'a göre iradeden sonra gelen şey ihtiyacı olmasa bile tabiatı gereği insana aittir.¹³⁶ Bu hususu bir örneğin vererek daha açık hale getirmek istiyoruz. Konuşmak istediğimizde ağız, dil, damak ve dişlerimizin iştiraki ile ses ortaya çıkmaktadır. Ses ise havada bir ses dalgası halinde kulaklara iletilmektedir. Konuşmayı irade ettiğimiz anda bu faaliyetler başlar ama bunların ne kadarı insana aittir acaba. Sondan başlarsak havada ses dalgasını yaratan insan mıdır? Yoksa Allah mı? Peki öncesinde iradeden sonra ağız, dil ve damağımızdaki faaliyeti yaratan insan mıdır yoksa Allah mı? Muammer ve Câhîz'a göre iradeden sonraki bu fiiller insana maledilmektedir. Eş'arî'ye göre insan konuşmayı irade ettiği zaman söylemek istediği küfür olsun iman sözleri olsun kalbindeki kesb insana ait irade edilen sözün konuşulması ve iştilmesi sürecinde ortaya çıkanlar Allah'a isnad edilecektir. Doğrusu biz bu konuda Eş'arî'nin daha titiz ve detaylı bir taksim yaptığı kanaatindeyiz. Eş'arî Allah'ın varlığını ispat için insan anatomisini incelemiş ve vücutun çalışma ve eylem üretme mekanizmasını daha iyi kavramıştır.¹³⁷ Eş'arî'nin anlayışını yani iradeden sonra insan üzerinde görülen eylemi Allah'ın yarattığı görüşünü Zekeriya'nın (a.s.) sapasağlam olduğu halde üç gün konuşamaması da ispat etmektedir. Ayette şöyle buyurulmaktadır: "Zekeriya 'Rabbim! Öyleyse bana bir alamet ver' dedi. Allah: 'Senin alametin, sağlam ve sıhhâtlı olduğun halde üç gün üç gece insanlarla konuşamamandır' buyurdu."¹³⁸ Şayet irade ettikten sonra konuşma eylemi insana ait olsa Zekeriya konuşabilecekti. Halbuki Zekeriya (a.s.) konuşmak istediği halde Yüce Allah bu eylemi yaratmamıştır.

Eş'arî Allah yaratmaya kadir olmakla nitelenirken insan kesbetmeye muktedir olarak nitelenir.¹³⁹ Eş'arîlerin bu konudaki en önemli akli delilleri şöyledir: "Şayet insan kendi fiillerinin mucidi (yaraticısı) olsaydı, onları tümince ayrıntılarıyla ve hiçbir bilgi noksanslığı olmadan bilmesi gerekiirdi. Halbuki insan kendi fiillerinin tüm detayını bilmekten yoksundur. O halde insan fiillerinin mucidi değildir."¹⁴⁰

Eş'arî'ye göre bütün muhdesât Allah'ın fiildir. Onun irâdesi ve yaratmasıyla meydana gelmiştir.¹⁴¹ Böyle olduğuna göre kulların bütün fiillerini de yaratan Allah'tır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de "Sizi de yaptıklarınızı da Allah yaratmıştır"¹⁴² buyurulmuştur. Doğrulamacı tahlillerle gün ışığına çıkan bir başka konu da

¹³⁵ Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. M. S. Kilânî, Beyrut, 1404, 1/64.

¹³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, II/281.

¹³⁷ Bkz. Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Risâle ilâ Ehli's-Sâqr*, thk. A. Şakir Muhammed el-Cündî, Dîmasîk, 1988, 147-150; Bkz. Aydin, Hüseyin, *Ebû'l-Hasen el- Eş'arî'de Nazar ve İstîdlâl*, Malatya, 2003, 153-155.

¹³⁸ Meryem, 19/10.

¹³⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 549-550.

¹⁴⁰ Abdûh, Abdüsselâm Muhammed, *'Îmu't-Tevhîd fi Sevbin Cedîd*, Kahire, 1980, 228.

¹⁴¹ Eş'arî, *Luma'*, 25, 50.

¹⁴² Sâffât, 37/ 96.

din dilinin geniş ölçüde paradoksal olduğu iddiasıdır. Meselâ, bazlarına göre, Tanrı'yı "insanları ve onların bütün fiillerini yaratan" bir varlık olarak kabul etmekle insanın sorumlu olduğunu söylemek paradoksaldır. Öncelikle şunu belirtmek gerekip: paradoksal ifadelerin mutlaka çelişkili ve anlamsız olması gerekmez. Paradoksal, genellikle günlük dilin yetersizliğinden, farklılıkların dilde bir araya getirilip ifade edilemeyeşinden kaynaklanır.¹⁴³

M. Davud'a göre Eş'arı'ler insan fiilleri konusunda Cebriyye'nin pozisyonunu reddettikleri gibi Mu'tezile'nin kulun fiillerinin yaratıcısı olduğu görüşünü de reddederler. Bu konuda hareket noktaları insanın hareketlerinin detayını, içyüzünü bilmemesidir. Bu yüzden de o, fiillerinin hakikî fâili değildir. Cebriyye insanın fili ve kesbi ihdâsa gücü olmadığı görüşündedir. Mu'tezile ise insanın ihdâsa ve kesbe birlikte kudretli olduğu görüşündedir. Bu iki görüşün arasında yer alan Eş'arı'ler insanın ihdâsa kudretli oluşunu reddedip, yalnızca kesbe kudretli oluşunu kabul etmişlerdir.¹⁴⁴

Eş'arı'ye göre insan fiillerinin yaratılmış olmasına kıyastan delil şudur: "Biz küfürün çirkin, fasit, yanlış, batlı, çelişkili ve dışındaki şeylere aykırı olduğunu, imanın ise güzel, yorucu ve acı verici olduğunu biliriz. Kâfir kûfrün güzel ve hakikat olması için çalışır, fakat onun istedığının tersi olur. Mü'min imanın yorucu, acı ve sıkıntı verici olmamasını istese bile, onun isteği ve arzusuna uygun olacak değildir."¹⁴⁵ Eş'arı, insanın fiilinin yaratıcısı olması kabul edildiği takdirde kafirin kûfrü güzele ve hakikate, mü'minin de kendisine meşakkat veren inançlarını meşakkatsız hale tahvil edebilmesinin gerekeğini düşünür. Halbuki İnsan bunların kötü veya meşakkat verici vasfini kaldırılamamaktadır. İnsanın fiillerini yaratması söz konusu edileceğse onun, zikredilen niteliklerin tek bir şekline mahkum kalması kabul edilemez. Zira yaratıcı, yarattığı şeye tek bir pozisyonla mahkum kalan olamaz.¹⁴⁶

İnsanı diğer varlıklardan ayıran ruh, akıl ve irade gibi yetkin vasıfları bulmakla beraber, onun maddi evrene ait olan bir de fizyolojik tarafı bulunmaktadır. Bu fizyolojik kısım birtakım fizik yasalara tabidir. Evrende mevcut tüm yasaları koyan ve yürütenin Allah olduğu kabul edilince, bu anlamda hem evren hem de insan üzerinde O'nun sürekli etkin olması kabul edilmiş olacaktır. Yaratma ve kesb kavramlarındaki kapalılık, belirsizlikte bu noktada düğümlenmektedir. Allah'ın insan fiilleri üzerindeki etkinliğinin mahiyeti, kapsamı tam olarak ortaya konulmadığı müddetçe de kesb kavramının belirsizliği giderilemeyecektir. Eş'arı'nın kesb hakkındaki izahlarının muğlaklılığı da bu sebepten ileri gelmektedir. Mu'tezile'nin insan fiillerinin yaratıcısı kabul etmesi de bir çözüm sunmaz. Zira bu anlayış insan sorumluluğu hakkında sağlam bir zemin oluşturuyor gibi gözükse de Allah'ın insan üzerinde yaratıcılığı ve etkinliğini göz ardı etmektedir. Halbuki Mu'tezile insanın zorunlu fiillerini Allah'ın yarattığını kabul etmektedir. O halde Allah'ın insan üzerinde bir etkinliği var demektir. Diğer yandan insanın ve cisimlerin arazları yaratması Mu'tezile'nin varlık anlayışı açıdından da prob-

143 Aydin, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987, 97.

144 Davud, Abdülbâri Muhammed, *el-Îrâde 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ire*, Beyrut, 1996, 131, 133.

145 Eş'arı, *Luma'*, 38.

146 Eş'arı, *Luma'*, 38.

lemlidir. Mu'tezile fiiller üzerinde insanın irade, güç ve yaratmasını kabul etmek suretiyle Cebriyye'ye dayanak bırakmak istemez gözükmeğtedir. Cebriyye ile olan tartışmalarında hiçbir açık kapı bırakmayacak yaklaşım da ancak bu şekilde ifade edilebilirdi. Ancak bu diyalektik bir çözüm görünümündedir.

Mâtürîdî de Allah'ın yaratması ile insanın kesbi arasında Eş'arî ile aynı yaklaşımı göstererek fiilde taksimde bulunur. İnsanın fiillerinde iç yüzünü bilmemiği yönü Allah'a, tam anlamıyla vakıf olduğu yönü ise insana nispet edilmelidir. Bu suretle fiilleri, hakikat mânâsında hem Allah'a hem de kula nispet etmek mümkün olur. Zira Kur'an'da Allah mutlak anlamda "her şeyin yaratıcısı"¹⁴⁷ ve "her şeye gücü yeten"¹⁴⁸ şeklinde nitelendirilmektedir. İnsana ilişkin olarak da: "Senin rabbin kullara asla zulmedici değildir"¹⁴⁹ buyurulmaktadır. Kulların fiilleri içinde tasavvurlarının ulaşamadığı ve akıllarının takdir edemediği haller bulunduğu gibi hedef ve planlarının ulaştığı, akıllarının idrak ettiği haller de mevcuttur. Demek ki bu fiiller birinci açıdan kendilerine ait değildir, ikinci açıdan ise onlara aittir. Birincisi bir şeyin yokluktan varlık alanına çıkışını bütün detaylarıyla zihinde şekillendirip planlama ve bir fiili oluşacağı çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirmeye olayı gibidir, öyle ki insan bu fiili işledikten sonra aynen tekrar etmek istese bunu gerçekleştirmeye imkân bulamaz.¹⁵⁰

Allah'tan başka yaratıcı olmadığını ve ümmetin bu konuda ittifak ettiğini kabul eden Mu'tezile "Benim iznimle çamurdan, kuş şeklinde bir şey yapıyorum da ona üflüyordun, hemen benim iznimle o bir kuş oluyordu." ve "Yapıp yaratılanların en güzeli olan Allah pek yücedir." ayetlerinden takdir etme anlamını çıkarmakta, bununla birlikte insana fiillerini yapma hürriyetini verdiği ortaya koymaktadır.¹⁵¹ Muhammed Ammâra, Mu'tezile'nin "halk" kelimesini bir şeyi örnek ve şekil olmadan meydana getirme, ortaya çıkarma, yoktan var etme anlamında değil de özellikle Eş'arîler ve başka alimlerin de açıkladığı gibi insanın belli bir "takdir" (ölçüp tartma) neticesinde bir şeyi yapması ve işlemesi anlamında aldıklarını söyler. Yaratmayı ölçüp tartma ve işleme anlamında aldıkları için insanı kendi fiillerini yaratmakla nitelendirmekte sakınca görmemişlerdir.¹⁵² Eş'arî de Allah'ın yaratması olmak kaydıyla insanın hakiki anlamda mukaddir (takdir edici) olmasını doğru bulmaktadır. Bâni (insâ eden), kâtip, müteharrik, dârib (vuran) gibi anımların hepsi Allah'ın mahlûkudur.¹⁵³

Bir fiilin hem Allah'a hem de insana nispet edilmesi insan sorumluluğu hulusunda net bir çözüm sağlamamaktadır. Bu durumu fark eden İbn Humam insan sorumluluğunu "yaratılmamış irade" ile temellendirmiştir.¹⁵⁴ Mâtürîdilere göre, iradenin iki anlamı vardır. Kulların külli iradesi Allah tarafından yaratılmış

147 En'âm, 6/102.

148 En'âm, 6/17.

149 Fussilet, 41/46.

150 En basit bir örnek olarak üç basamaklı bir merdiveni çökmamızı sağlayan fiilin bedenimizin iç ve dış organlarında meydana getireceği hareket ve pozisyonları mimar gibi bütün detayları ve uygulama şekilleriyle planlayıp tekrar etmemiz mümkün değildir. Mâtürîdî, a.g.e. 292.

151 Gölcük, *İnsan ve Fiilleri*, 182. Bkz. Kâdi Abdulcebâr, *Serhu'l-Uşû'l-Hamse*, Kahire, 1965, 379.

152 Ammâra, a.g.e. 71.

153 İbn Fûrek, a.g.e. 106.

154 İbn Hümâm, *el-Müsâyere*, İstanbul, 1979, 106.

tır, cüz'î iradesi ise yaratılmamıştır. Cüz'î irade, kullara nisbet edilen ve onların mülkiyetinde olan fiillerden ibarettir. Ayrıca kulların fiillerinde yükümlü kılınıp, onlardan mesul oldukları yerdir.¹⁵⁵ Kulların fiillerinde hür olduğunu savunmakla meşhur olan Mu'tezile bile kulların muvaccih diye isimlendirdiğimiz sebebe (dâiy'e) muhtaç olduklarını kabul etmektedir.¹⁵⁶ Bu muharrik nedenler (devâ), insanın bir fiili yapmasına veya terk etmesine etki yapmaktadır. Bu duruma göre irade bu nedenlerce belirlenmiş olmaktadır.¹⁵⁷ Bu durumda Cebre muhalefette Mâtûridilik Mu'tezileyi geride bırakmıştır. Zira Mu'tezile insamî fiillerinin mücidi olarak isimlendirse bile, fiilleri iradesine, iradesi de insan tarafından değil Allah tarafından yaratılan dâiye (sebep) tâbi olduğu için bu mezhebe de cebir girer. Burada söz konusu olan cebir, manevî cebir olup; ikrah (zorlama) manasındaki cebre benzemez.¹⁵⁸ Mâtûridilerin söz konusu yaklaşım tarzi da bir takım soruları gündeme getirmektedir. İnsanın mahiyeti nedir? İradenin yaratılmadığını iddia etmek, her şeyi Allah'ın yarattığı prensibine aykırı değil midir? Yaratılan bir bedende yaratılmayan bir şey nasıl olabilir?¹⁵⁹

İNSAN GÜCÜ VE ZIT FİİLLER

Eş'arî, güç yetirilemeyenin emredilmesini iki kısım olarak ele alır:

- 1- Emredilenin terki, ziddi ile iştigal etme ve onu seçme ile olur.
- 2- Acziyet yolu ile olur.¹⁶⁰

Eş'arî bu konuda Ebû Leheb örneği üzerinde durur: "Allah peygamberini tasdik emri ile onun mü'min olmayacağı emrini cem etmiştir. "(O), *alevli bir ateşe girecektir.*"¹⁶¹ Ayetinde Allah hüküm, karar, kaza ve katiyetle onun cehennemlik olduğunu buyurmuştur. Bu âkibet hakkında bir hükümdür. Peygambere imanın ve imansızlığın bir arada mütalâası mümkün değildir."¹⁶² O, "kafir gücü dairesinde olan küfür konusunda yasaklanmış ve imanı terk etmesi, yani *makdûrunda* bulunan küfür cihetyle de kinamaya uğramıştır." kanaatindedir.¹⁶³ İbn Fûrek, onun "Kâfir imandan kaçinandır, engellenen değil" dediğini kaydededer. Zira engellenen men edildiği şey konusunda âcizdir. İmtinâ eden ise o konuda irade ve fiil yapma gücüne sahiptir.¹⁶⁴ Buna göre Eş'arî Ebû Leheb'in *makdûrunda* olan küfür nedeniyle kinandığını, küfür ile meşgul olması yüzünden de iman etmeye güç yetiremediği kanaatindedir. Küfür ile meşguliyet onun kendi seçiminden kaynaklandığı için cebr altında değildir. Küfür ile iştigalinden dolayı imana güç yetirmesinden söz edilememektedir. Zira aynı anda iki zit fiile müsteti' olunamaz. Eş'arî'nin fizik görüşü istitaa anlayışında da belirleyici olmuştur. Zira o iman ile küfrü iki zit araz olarak kabul etmektedir.

155 Mustafa Sabri, a.g.e. 79.

156 Mustafa Sabri, a.g.e. 193.

157 Arslan, a.g.e. 132. Bkz. Kâdi Abdülcebâr, *el-Muğnî*, thk. A. Fuad, Kahire, 1962.VI/II (İrade), 8.

158 Mustafa Sabri, a.g.e. 193, 234.

159 Akbulut Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, t.y. 270.

160 İbn Fûrek, a.g.e. 111.

161 Leheb, 111/3.

162 İbn Fûrek, a.g.e. 111.

163 İbn Fûrek, a.g.e. 116.

164 İbn Fûrek, a.g.e. 117.

Eş'arî'ye göre "Sıcaklık, soğukluk, renk, tat arazlardır. İki zıt arazin bir mahalde bulunması mümkün değildir. Sıcak ile soğukun bir mahalde toplanması imkansızdır. Sesler kendi içinde birbirine benzeyen çeşitleri ve zıtları bulunan arazlardır. Eş'arî bir mahalde muhtelif arazların bulunmasını mümkün bulurken, bir arazin iki mahalde bulunmasını doğru bulmaz. O, bir mahalde iki arazin bulunmasını mümkün bulurken iki cismin bulunmasını mümkün bulmaz. Zira arazlar mekanı meşgul etmezken, cevher girdiği mahalli meşgul eder.¹⁶⁵ Eş'arî'nin anlatmak istediği kafirin küfür ile meşgul olmasından dolayı imana güç yetirememesidir. Küfür ile meşguliyet ise onun kendi tercihidir. Bununla birlikte yukarıdaki istidlalin, onun görüşlerini iyi bilmeyenler tarafından yanlış anlama yolulması mümkünündür.

Mu'tezile için önemli ve temel olan insanın serbest bir iradeye sahip olmasıdır. O halde hür bir iradeye sahip olan insanın kendi fiillerini kendi meydana getirmesi veya yaratması gereklidir. Bu Allah'ın insanda başlangıçta yaratıp bıraktığı bir kudretle olur. İnsan daimi olarak kendinde mevcut bu güçle fiillerini meydana getirir, yaratır. Buna göre kulun filinin meydana gelişinde Allah'ın rolü doğrudan değil, aracı vasıtasiyadır. Bu araç Allah'ın kulda yarattığı kudret ve insanın da bunu iradesine uygun olarak kullanmasıdır.¹⁶⁶ Eş'arî tabiatıyla böyle bir yaklaşımı varlık teorisi gereği kabul etmeyecektir. Zira onun ontolojik yaklaşımında araz iki anda baki değildir. İnsanın kudreti de araz (yani insanın kendi cevherinden, özünden kaynaklanmayan bir nitelik) olduğuna göre onun sürekliliğinden bahsedilemez.

Mu'tezile istitâanın devam edip etmemesi konusunda görüş ayrılığına düşmüştür. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre, o, devam eder. Bu Ebu'l-Huzeyl, Hişâm, Abbâd b. Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, el-İskâfi ve Mu'tezilenin çoğunluğunun görüşüdür. *İstittâa* iki vakitte (anda) devam etmez görüşünde olanlara göre, fiil ikinci anda, yok olan (*madûm*) önceki (*mukaddem*) kudretle var olur. Ancak acz ile filin meydana gelmesi (hudûsu) mümkün olmadığından dolayı, Allah ikinci anda bir kudret yaratır. Bu suretle fiil, önceki kudretle vaki olur. Bu da Ebû Kasim el-Belhî ve öteki bazı Mu'tezile âlimlerinin görüşüdür. Onların dolayımız (mübâşir) fiillarındaki görüşleri bu olunca, mütevellid filin *madûm* bir kudretle ve *madûm* sebeplerle meydana gelmesini mümkün görürler. Onun meydana gelmesi anında insan aciz veya ölü olabilir.¹⁶⁷

Ebu'l-Huzeyl'e göre, insan birinci anda fiil işlemeye kadirdir ve birincide fiil işler. Fiil ikinci anda vaki olur. Zira birinci an, *yefâlu* (yapıyor) vaktidir, ikinci an ise *fe'ale* vaktidir.¹⁶⁸ Buna göre, filin *yefâlu* kipiyle ifade edilmeye çalışılan birinci aşaması kalbin bir fiili olarak görünmektedir. Başlamasıyla ilgili bir açıklık yoksa da filin henüz tamamlanmamış yahut gerçekleşmemiş durumunu göstermektedir ki, bu, kalbin bir fiil hakkında, o henüz organların veya bedenin bir fiili olarak ortaya çıkmadan yahut *fe'ale* kipiyle ifade edilmeden önceki düşünme ve karar

165 İbn Fürek, a.g.e. 207.

166 Eş'arî, *Makâlât*, 230.

167 Eş'arî, *Makâlât*, 230.

168 Eş'arî, *Makâlât*, 232.

verme vakti olabilir. Bir başka deyişle, birinci an yani *yef'alu vakti*, fiilin düşünlüp kararlaştırıldığı, ikinci an (*fe'ale vakti*) ise onun gerçekleştiği andır. Keza, birinci an kalbe ait, ikinci an ise bedene aittir. Ancak, eğer bu doğru ise burada söz konusu edilen *istitââ*, fiziki kuvvet olmaktan çok irâde kuvveti olmalıdır. Zîrâ insan birinci anda kadirdir ve birinci an bedene değil, kalbe aittir.¹⁶⁹

Kuvvet (*istitââ*) konusunda Mu'tezile arasında görüş birliği yoktur. Bazılara göre o insanın özüne aittir, yani doğuştan ona verilmiştir ve devam eder. Diğer görüşe göre ise o insandan ayrıdır ve iki vaktte devam etmez. Kuvvet fiilden öncedir fakat fiili gerektirici değildir. Irâde fiili gerektiricidir; fiilden önce veya fiille beraber olabilir. Kuvvet kavramının bir seçme kuvveti için mi yoksa irâde edilen şeyi yapmak için gerekli fiziki kuvvet olarak mı kullanıldığı çok açık değildir. Ayrıca, insanın kuvvet ve irâdesinin sınırları tam olarak tespit edilmiş değildir.¹⁷⁰

Eş'âri, insanın fiili yapacak kudreti fiilden önce bulunmaz ve bu kudret sadece bir fil için geçerlidir ve başka alternatifler için geçerli değildir, şeklinde kabul edilmekte olan görüşü doğru bulur. Böylece fiil, insanda yaratılan bir kudret vasıtasıyla meydana geldiği için bir anlamda insanın filidir. Fakat bu fiil hiçbir şekilde Allah'ın kontrolü dışında husule gelmez.¹⁷¹ Anlaşıldığı kadariyla ona göre insanın filde bulunması için gerekli fizikî kuvveti Allah yaratır, insana nispet edilen *istitââ* ise seçim yapma melekesidir. Bir tercih ortaya konduğunda yani bir kudretle fiilin aktüelleşmesi anında ise devre dışı kalır.

Kitaplarında bir çok yerde *istitââ*'nın kesbin sebebi olduğu, sebebin ise müssebbi geçemeyeceğini belirten Eş'âri'nin bu konudaki görüşü illet ma'lûl konusunda da câridir. Sebebin müssebbebe tekadümünü imkansız saydığı gibi illetin ma'lûle tekaddümünü de imkansız sayar. Onun anlayışına göre sebebin müssebbebe bir an tekaddümü mümkün olsa bir çok vakit ya da ebedî olarak tekaddümü de mümkün olurdu.¹⁷² Eş'âri'nin sebebin müssebbibi, illetin ma'lûlü öncelemesini yaratılış teorisi açısından bir problem olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Zira sebebin müssebbebe, illetin ma'lûle önceliğinin anlık bir öncelik şeklinde alınabileceği gibi sonsuz geri götürülen bir öncelik olarak da ele alınabilir. Eş'âri'nin itirazı da bu endişeden kaynaklanıyor gibi gözükmektedir.

Eş'âri kudretin fiilden önce var olduğunu savunarak insanı Allah tarafından verilen bu nitelikle sürekli niteleyen Mu'tezile¹⁷³ gibi düşünmemektedir. Ona göre kudretin fiilden önce olması mümkün değildir. Çünkü fil ya kudret ortaya çıktıığı zaman var olur veya kudretten sonra ortaya çıkar. Eğer kudretin ortaya çıkmasyyla var olmuşsa kudretin fiille birlikte o fil için olduğu doğrulanmış olur. Fiil kudretten sonra zuhur etmişse bu durum, kudretin devam etmediğini gösterir. Bu ihtimalde fiilin yok olan bir kudretle ortaya çıkış olması gerekir ki bu mümkün görürulse, daha sonra aczin de ortaya çıkacağını düşünmek mümkün olur. Bu durumda fiil yok olan bir kudretle vaki olmuş olur. Kişiinin âciz olduğu bir

169 Turhan, a.g.e. 49.

170 Turhan, a.g.e. 50.

171 Watt, *Hür Irâde*, 177.

172 İbn Fûrek, a.g.e., 110.

173 Eş'âri, *Makâlât*, 229.

sırada, mevcut bulunmayan bir kudretle, fil yapması düşünülebilseydi kudretin bir kere ortaya çıkışından yüz sene sonra da, bu sırada âciz olmasına rağmen, o fiili yüz sene boyunca mevcut olmayan bir kudretle işlemesi düşünülebilirdi. Halbuki bu fasittir.¹⁷⁴ Eş'arî burada insanda kudretin üç şekilde bulunabileceğini belirleyip bunları tek tek elemektedir. Eş'arî alternatif görüşleri çürüterek kendi görüşünü ispatlamaya çalışır. Şayet insanın kudretinin daimiliği kabul edilirse böyle bir yaklaşım, insanın kudretinin bağımsızlığı sonucuna götürecektir. Oysa Eş'arî'ye göre Allah her şeyi olduğu gibi kudreti de sürekli yaratmaktadır. Kudretin iki zamanda bulunması ile daha fazla zamanda bulunması arasında fark yoktur. Sürekli yaratılan bir kudret spontane bir daimiliğe sahip olamaz. Onu var eden Allah'ın sürekli yaratmasıdır ki bu durum bize daimilik izlenimi verir.

Allah'ın fiilinin insan fiiline taalluku Ehl-i Sünnet âlimleri tarafından "yaratma" olarak tabir edilmiştir. Allah'ın insandan bir fil dilemesi, Allah'ın insana hidayet etmesi, insanın yaptığı fiili irade etmesi "yaratma" anlamında ele alınmıştır. Allah'ın fiilinin insan fiiline taalluku genellikle belli bir kavrama ve zahiri anlama bağlı kalmadan "yaratma" yönünde te'vil edilmiştir. Bu noktada kavramların kullanımında yeterince titiz davranışmadığını ve kavramların ekollerin kendi anlayışları istikametinde anlamlandırıldıklarını görmekteyiz.

SONUÇ

Eş'arî'nin âlem ve Allah tasavvuru uyum içerisindeidir. O, evreni açıklamak için kullandığı cevher-araz kozmolojisini irade, kesb, kudret ve yaratma anlayışlarına da yansımaktadır. Mu'tezile âlimleri aralarında yeknesaklık olmayıp birbirinden çok farklı kanaatlere sahip olmakla beraber varlık teorileriyle teologileri arasında ciddi uyumsuzluklar bulunmaktadır. Eş'arî ile Mâtürîdî arasında ise bu konularda ciddi bir farklılığın bulunmadığı kanaatindeyiz.

Âlimlerin birbirine yönelik suçlamaların önemli bir bölümü mezhep taassubundan kaynaklanmaktadır. Diğer yandan mezhepler arasında tüm kavamlar üzerinde olmuş uylaşmalar olmadığından zaman zaman eleştiriler kavamlara tarafların kendi yüklediği anımlar açısından olmuş, muhaliflerin aynı kavramlaneleri kastettiği titiz bir incelemeye tabi tutulmamıştır. Farklı mezheplere tabi olan âlimler arasındaki zaman mekan farklılıklarını ve iletişimszilik gereksiz tartışmalara yol açmış gözüküyor. Ancak bizim iletişim çağında bize ulaşan eserler üzerinden aynı verimsiz tartışmaları sürdürmemiz yararsız olacaktır. Bu nedenle kelâmi terimlerimlerin mezheplere göre hangi anımlara geldiğini ortaya koyan terimler sözlüklerine ihtiyaç bulunmaktadır. Semih Duğaym'in, *Mustalahâtu İlmi'l-Kelâmi'l-İslâmî* bu tür çalışmaya iyi bir örnektir. Ancak iki cilt olan kitap oldukça hacimlidir. Türkçemizde daha kullanışlı daha özlü terimler sözlüğüne ihtiyaç duyulmaktadır. B. Topaloğlu, İ. Çelebi'nin *Kelâm Terimleri Sözlüğü* ciddi bir açığı doldurmakla beraber kavamların ekollere göre, ilk dönem kelamcılar ve Gazâli sonrası kelâmcılara göre kazandığı farklı anımlar daha detaylı araştırılmalıdır. Kelâmi terimlere yüklenen anımların zaman içindeki serüveni incelen-

174 Eş'arî, *Luma'*, 54.

melidir. Bu çalışmalar ya bir ekibin koordinasyonuyla ya da iş bölümü yapılarak gerçekleştirilebilir.

Eş'arî ve Mu'tezile âlimleri her ne kadar irade kudret ve yaratma kavramlarına farklı anamlar yüklemiş olsalar da insanı fiillerinde ne mecbur görüşler ne de Yaratıcıdan bağımsız addederler. Kavramların kullanımında sözlük anamları ve tevkîf esas alınsa da muhaliflerine gösterdikleri tepki ve fizik görüşleri de oldukça belirleyici olmuştur. Eş'arî Allah'ın fiillerini insan fiillerinden ayırt etmek için oldukça tenzihçi bir yaklaşım Sergiler ve Mu'tezile'ye tepki gösterir. Ne var ki Allah'ın fiillerinin idraki sıfatullahın idraki gibi bir yandan teşbihi kaçınılmaz kılarken diğer yandan da tenzihî zorunlu hale getirmektedir. İnsanların Allah'ın fiillerini tanımاسının ilk basamağı kendi fiillerini idrak ile başlar. Hem Allah'ın hem de insanın fiillerinin varoluşu ontik açıdan teşbihi gerektirmez. Sözgelimi Allah'ın bir sıfatı Vücûd'(var olma)dur. İnsan da bu vasfa sahiptir. Mücerred olarak varoluşla nitelendirilme zorunlu olarak teşbihe yol açmaz. Zira bu sıfatların hakikati birbirinden farklıdır. İnsan fiili yaratma olarak adlandırılrsa bile bu insanı düzeyde kalacaktır. Hiç bir âlim insanı Allah gibi yaratıcı olmakla nitelememiştir. Mu'tezile'nin Allah ile insanın yaratma eylemini cevher-araz terimleri üzerinden ayırt etmeye çalışması tatminkar olmamıştır. Mu'tezile'nin "Allah cevheri yaratır, insan arazi yaratır" ifadesi kendi aralarında cevher ve araz tariflerinde anlaşamamaları nedeniyle çözüm sunmaktan uzaktır. Zira birinin cevher dediğine diğer araz diyebildiği gibi, bir kısmının insan kudretinde gördüğü arazları diğerleri onun kudreti dahilinde görmez. Eş'arî ve Mâtürîdi'nin Allah'ın fiillerini yaratma, insan fiillerini kesb olarak adlandırmaları daha anlaşılır, tatminkar ve pratik bir ayırım sunmak bakımından kullanışlıdır.

KAYNAKÇA

- Abduh, Abdüsselâm Muhammed, *'Îmu't-Tevhîd fî Sevbin Cedid*, Kahire, 1980.
- Akbulut Ahmet, *Sahabe Dönemi İktidar Kavgası*, Ankara, t.y.
- Aliyyu'l-Kâri, *Şerhu Fikhi'l-Ekber*, çev. Y. Vehbi Yavuz, İstanbul, 1981.
- Altıntaş, Ramazan, *Kur'an'da Hidayet ve Dalâlet*, İstanbul, 1995.
- Alûsi, *Rûhu'l-Meânî*, Beyrut, t.y.
- Âmidî, Seyfuddin, *ât-yeti'l-Merâm fî Îlmi'l-Kelâm*, thk. H. Mahmûd Abdüllatif, Kahire, 1391.
- Arslan, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn-Kubh) Problemi*, (E.Ü.S.B.E. Neşredilmemiş Doktora Tezi) Kayseri, 1999.
- Aydın, Hüseyin, *Ebü'l-Hasen el- Eş'arî'de Nazar ve İstidâl*, Malatya, 2003.
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir, 1987.
- Bağdâdî, Abdulkâhir, *Mezhepler Arasında Farklar*, çev. Ethem Ruhi FIGLALI, Ankara, 1991.
- Bayındır, Abdülaziz, *Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*, İstanbul, 2007.
- Beyzâvi, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. A. Kadir Arafât, Beyrût, 1996.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul, 1993.
- Cüveynî, Ebû'l-Me'âli *Kitabu'l-Îrşâd*, thk. M. Yusuf Musa, A. Abdülmün'im Abdülhamîd, Misir, 1950.
- Çetin, İsmail, *John Locke'da Tanrı Anlayışı*, Ankara, 1995.
- Dağ, Mehmet, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", A.Ü.İ.F.D. c. XXIV, Ankara, 1981.
- Davud, Abdülbârî Muhammed, *el-Îrâde 'inde'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ're*, Beyrut, 1996.
- Düzungün, Şaban Ali, *Din Birey ve Toplum*, Ankara, 1997.
- Ebü's-Suûd, *Îrşadu'l-Akli's-Selîm*, Beyrût, t.y.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-Îbâne an Usûli'd-Diyâne*, Medine, 1975.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *el-Lü'ma' fî'r-Reddi 'Alâ Ehli'z-Zeyg ve'l-Bîda'*, thk. Richard J. McCarty, Beyrût, 1953.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Makâlatü'l-Îslâmiyyûn*, neşr. Helmut Ritter, Beyrût, t.y.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen, *Risâle ilâ Ehli's-Sâqr*, thk. A. Şakir Muhammed el-Cündî, Dimaşk, 1988.
- Frank, Richard M. "Îlim ve Taklid Klasik Eş'arilikte (Mütekaddimîn) Dini Înancın Temelleri", çev. Hatice K. Arpaguş, Kelâm Araştırmaları, yil:3, sayı:2, <http://www.kelam.org/dergi/sayı032/KADER03207.pdf>, 2005.
- Hayyât, Ebû'l-Huseyn, *Kitâbu'l-Întisâr ve'r-Reddü alâ Îbni'r-Râvendî el-Mülhid*, thk. Niberc, Beyrût, 1987.
- İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, *Mucerreddu Makâlatî'l-Eş'arî*, thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Z. Kadiri Ugan, İstanbul, 1989.
- İbn Humâm, *el-Müsâyere*, İstanbul, 1979.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrût, 1401.
- İbn Teymiye, *Kitâbu'l-Furkân*, Beyrût, 1401.
- İzmirlî, İsmail Hakkî, *İslâm Mütefekkîrleri ile Garp Mütefekkîrleri Arasında Mukayese*, Sadelestiren, S. Hayri Bolay, Ankara, 1973.
- Jaspers, Karl, *Felsefeye Giriş*, İstanbul, 1981.
- Kâdi Abdülcebâbî, *el-Muğnî*, thk. A. Fuad, VI/II (îrade) Kahire, 1962.
- Kâdi Abdülcebâbî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1965.
- Kâdi Ahdülcebâbî, thk. Abdülkerim Osman, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1988.

- Karadaş, Cafer, *Bâkullânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa, 2003.
- Karadeniz, Osman, "İnanç Konuları Açısından Meâllerdeki Çelişki Problemi", Kur'an meâlleri Sempozyumu, Ankara, 2007.
- Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Abdülalîm, Kahire, 1372.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, İstanbul, 1979.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2003.
- Mert, Muhit, "Kelâmî Tartışmaları Kur'an Âyetleriyle Temellendirmenin İçerdiği Sorunlar", G.Ü.Ç.İ.F.D. sayı:1 Çorum, 2002.
- Morris Kline, *Mathematics: The Loss of Certainty*, New York, 1980.
- Muhammed Ammâra, *el-Mu'tezile ve Müşkiletu'l-Hurriyyeti'l-Însân*, Kahire, 1988.
- Mustafa Sabri Ef. *Însan ve Kader*, çev. İsa Doğan, Samsun, 1989.
- Neşşâr; Ali Sami, *Neş'etü'l-Fîkri'l-Felsefi fi'l-Îslâm*, Kahire, 1977.
- Özcan, Hanîfî, "Bilgi-Obje İlişkisi Açısından Însan Hürriyeti", D.E.İ.F.D. sayı: 5, İzmir, 1989.
- Özler, Mevlüt, *Îslâm Düşüncesinde Însan Hürriyeti*, İstanbul, 1997.
- Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât, fî Garîbi'l-Kur'an*, Kahire, 1961.
- Sa'âlebî, *el-Cevâhîr*, Beyrut, t.y.
- Şâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu, Dîmaşk, 1979.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkârim, *el-Milel ve'n-Nihâl*, thk. M. S. Kilâni, Beyrut.
- Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, Beyrût, t.y.
- Şeyhzade, Abdürrahim b. Ali, *Nazmu'l-Feraid*, İstanbul, 1871.
- Taberî, *Camiu'l-Beyân*, Beyrût, 1405.
- Turhan, Kasım, *Bir Ahlak Problemi olarak Kelâm ve Felsefe Açısından Însan Fiilleri*, İstanbul, 1996.
- Vâhidî, *el-Vecîz*, thk. S. Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1415.
- Watt, W. Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.
- Watt, Montgomery, *Hür İrade ve Kader*, çev. Arif Aytekin, İstanbul, 1996.
- Yavuz, Y. Şevki, "Îslâm Kelamunda Araz Nazariyesi", M.Ü.İ.F.D. sayı: 5-6, İstanbul, 1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "İrade", D.I.A. İstanbul, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Kesb", <http://yusufsevkiyavuz.com/?p=86> 2008.
- Yazıcıoğlu, M. Sait, Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre Însan Hürriyeti Kavramı", Ankara, 1988.

NİZÂMÜLMÜLK'ÜN EŞ'ARÎLERE DESTEKLERİ VE DİĞER SÜNNİLERLE İLİŞKİLERİ

Adem ARIKAN*

ÖZET

Büyük Selçuklu Devleti'ni (1040-1157) kuranlar, Müslüman olurken aynı zamanda Hanefî mezhebini de kabul etmişlerdi. İlk sultan Tuğrul Bey zamanında Eş'ariler aleyhine bazı uygulamalar olmuştu. Alparslan zamanında bu duruma son verilmesiyle, devletin Eş'ariliği benimsediği sonucuna varanlar olmuştur. Bu dönemde vezir Nizamülmülk tarafından kurulan Nizâmiye Medreseleri için iki temel hedef genelde kabul görmüştür: Şii'ler ile mücadele ve devletin ihtiyacı olan nitelikli eleman yetiştirmek. Biz Şâfiî/Eş'arilerin hizmetine sunulan bu medreselerin diğer Sünnî mezhepleri de dışlayan taraflarına dikkat çekeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Nizamülmülk, Eş'ariler, Nizâmiye Medreseleri, Seçulkular.

THE SUPPORTS OF NIZAMULMULK TO ASH'ARITES AND HIS RELATIONS TO OTHER SUNNITES

ABSTRACT

The founders of Great Seljuqs (1040-1157) had accepted Hanifah sect while converting to Islam. Some execution against Ash'arites had been examined in the period of first sultan Tughrul Beg. That situation had been ended in the time of Alparslan, because of that some scholar thought that the State had adopted Ash'ari sect. Nizâmiyya Madrasas, had been established by Nizamülmulk in that era, had two target to be accomplished. One of them is to contest to Shi'ite and the other is to educate people due to the need of State. We will point that these madrasas which assign to Ash'arites and Shafites, had excluded the other Sunni Sects.

Keywords: Nizamülmulk, Ash'arites, Nizâmiyya Madrasas, Seljuqs

I. Giriş: Sünnî-Hanefî Selçuklu Sultanları

Büyük Selçuklu Devleti'ne adını veren Selçuk, yaşadığı dönemin tarihî şartlarının sevgiyle Sünnî/Hanefî çevreler ile irtibata geçerek Müslüman olmuştur. Selçuk'un babası Dokak, Oğuzlar arasında Temir-Yalıg (demir yaylı) unvanı ile tanınıyordu. Devletin başı Yabgu'ya çok yakın ve yönetimde sözü geçen bir isimdi.¹ Babasının ölümünden sonra subası (ordu kumandanı) olan Selçuk, Yabgu ile arası açılınca beraberindekilerle Cend'de gitmiş (925-985),² orada Müslüman ol-

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı ademarikan@yahoo.com

1 Sadruddin Ebu'l-Hasan el-Hüseynî (ö. 622/1225), *Ahbârî'd-devleti's-Selçukiyye*, Çev. Necati Lugal, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 1-2; İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali İbnu'l-Esir (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, I-XII, Beyrut 1992, IX, s. 473.

2 Bu olay için 925'ten 985'e kadar değişen tarihler verilmektedir. Mehmet Altay Kömen, 925-940 yıllarında (*Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Kuruluş Devri*, Ankara 1979, s. 34), Faruk Sümer ise 375 (985-986) yılında (*Oğuzlar [Türkmenler] Tarihleri Boy Teşkilatı Destanlar*, 5. bs., İstanbul 1999, s. 87) gelmiş olabileceğini kaydetmektedir.

muştur. Yakut el-Hamevî (ö. 626/1229), Cend halkın Ebû Hanife'nin mezhebinden olduklarını kaydetmektedir.³ Selçuklular Maverâünnehir Hanefî mezhebi geleneğinin samimi mensupları olmuşlardır.⁴

Selçuklular ve diğer ilk Müslüman Türk devletlerinin Mâverâünnehir bölgesinde kurulmuş olmaları, Sünniliği benimsemelerinde önemli bir sebeptir.⁵ Selçuklular İslamiyet'i kabulleri sırasında Sâmânîler ile ilişkiye geçmişlerdi. Sâmânîler, Hanefî mezhebine mensup olup,⁶ devlet işlerini Hanefî âlimlerin görüşlerine göre halletmekteydi.⁷ Sâmânîler, ayrıca Sünnî-Mâtürîdî mezhebine göre dînî politikalarını belirlemektedi. Sâmânîlerin resmi akidesi kabul edilen⁸ *es-Sevâdû'l-Azam'*, el-Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953), Îmâm el-Mâtürîdî'nin yolunu takip ederek yazmıştır.⁹ Sâmânîlerin itikatta Maturidiliği benimsemeleri gibi, onlarla irtibat kurarak Müslüman olan Selçuklular da Mâturidiliği¹⁰ kabul etmişlerdir.¹¹

Bu dönemde Selçukluların diğer komşuları Karahanlı yöneticilerinin Müslüman olmalarında da Sâmânîlerin etkisi söz konusudur.¹² Aynı şekilde Gaznelilerin kurucusu Alptegin, Samanîlerin hizmetinde bulunmuş, Gaznelilerin asıl kurucusu sayılan Sebüktegin de Sâmânîlerin hizmetinde Müslüman olmuştur.¹³ Ayrıca Oğuzların batı sınırında bulunan¹⁴ Bulgarlar da Hanefî mezhebindendi.¹⁵

3 Yâkût el-Hamevî, *Mucemu'l-buldân*, I-VII, Beyrut 1397/1977, II, s. 168.

(جَنْدُ ... اسْمَ مَدِينَةٍ عَظِيمَةٍ فِي بَلَادِ تُرْكِسْتَانِ ... وَأَهْلُهَا مُسْلِمُونَ يَتَّحَلُّونَ مَذْهَبَ أَبِي حِينَةَ). el-Hamevî'ye kadar halkın mezhebinde bir değişim olup olmadığı bilemiyoruz. Abdülkerim Özaydin, el-Hamevî'nin bu ifadesini "Sünnî ve Hanefî" şeklinde kaydetmektedir. ("Cend", DÂ, VII, s. 359-360).

4 Wilferd Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", (Çev.: Sönmez Kutlu), *İmam Maturidi ve Maturidilik*, (haz. Sönmez Kutlu), 3. b., Ankara 2011, (ss. 390-406), s. 392-393.

5 Ahmet Yaçar Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslam*, 10. bs., İstanbul 2009, s. 42, 45; Fatih M. Şeker, *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul 2011, s. 88.

6 Semîsüddîn Ebu Abdîllâh Muhammed el-Makdisî (ö. 380/990), *Ahsenü't-Tekâsim fî Ma'rîfetî'l-Ekâlîm*, Leiden: Brill, 1906, s. 338-339; Aydn Usta, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslâmlaşma Serüveni (Sâmânîler Devleti 874-1005)*, İstanbul 2007, s. 453.

7 V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara: Türk Tarih K - rumu, 1990, s. 250.

8 Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâturidilik*, İstanbul 2008, s. 10; Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", DÂ, XV, s. 193-194.

9 Sönmez Kutlu, *Alevîlik-Bektaşîlik Yazılıları*, 2. bs., Ankara 2008, s. 149. krş. Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Maturidi ve Mâturidilik*, s. 129.

10 Bu dönemde Mâturidi görüşler yaygın kabül görmekte birlikte, bu görüşleri savunan âlimlerin me - hepleri için farklı nisbeler kullanılmaktaydı. Selçuklular döneminde, Îmâm Mâtürîdî'nin ismine ve görüşlerine yer veren çok sayıda âlim vardı. Detaylar için bkz. Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturidilik*, Ankara 2009, s. 96 vd., 102 vd.

11 Abdülmecid Ebû'l-Fütûh Bedevî, *et-Târihû's-siyâsî ve'l-fikrî lîl-mezhebi'es-Sünî fî'l-meşrîkî'l-İslâmî mine'l-karnî'l-hâmis el-hicrî hattâ sukûtu Bağdâd*, Cidde 1983, s. 9, 122, 128; Shahab Ahmed, "Mapping the World of a Scholar in Sixth/twelfth Century Bukhâra: Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 120, No. 1. (Jan. - Mar., 2000), [ss. 24-43], s. 42.

12 Abdülkerim Özaydin, "Karahanlılar", DÂ, XXIV, (ss. 404-412), s. 405; Ocak, *Türkler, Türkiye ve İslâm*, s. 33.

13 Hanefî Palabıyık, *Valilikten İmparatorluğa Gaznelîler*, Ankara 2002, s. 28, 32.

14 Köymen, *Kuruluş Devri*, s. 31.

15 Bulgarlardan (البلغار) veya elli kişilik bir grup 433 (1041-42) yılında hac için yolculukları s - rasında Bağdad'a uğramışlardı. Kendilerinin Ebû Hanife'nin mezhebine mensup olduklarını söylemişlerdi. Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi (ö. 597/1201), *el-Muntazam fî Tarihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, I-XIX, thk. Muhammed Abdükkadir Ata, Mustafa Abdükkadir Ata, Beyrut 1992, XV, s. 279. Bu bölgedeki Bulgarların tarihi hakkında genel bilgi için bkz. Ahmet Taşağıl, "İdil Bulgar Hanlığı", DÂ, XXI, s. 472-474.

Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115), "bütün Horasan ve Mâverâünnehir diyarında, eski zamanlardan beri, usul ve furûda Ebû Hanife yolunda giden, İ'tizâl'den yüz çeviren imamlar" diyerek¹⁶ tanıttığı Mâturidiler bu bölgede güçlüydü. Araştırmacıların tespitleri de göstermektedir ki Selçukluların Hanefiliği kabulü, aynı zamanda "Rafizilik ve İ'tizâl'in umumileşmesine engel oluyordu".¹⁷ Selçuklu Sultanları, genel anlamda Sünniliği, özelde ise Hanefiliği, Mu'tezili akidelere karşı korumuşlardı.¹⁸ Büyük Selçuklular döneminde "Hanefî sözü ile Mu'tezile Mezhebi kastedildiği" tesitti¹⁹ tam olarak doğru kabul edilemeyecek bir genellemeyidir.

Selçuklu tarihinin önemli kaynaklarından birini yazan Râvendî'nin ifadeleriyile "Selçuk oğullarından gelen sultanlar Ebû Hanife ashabından âlimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri genç, ihtiyar herkesin gönlünde yerleşmiştir."²⁰ Sultan Tuğrul Bey (1040-1063) zamanında belirgin bir Hanefî desteği söz konusudur. Madelung'a göre Tuğrul Bey, camilerde Hanefî uygulamayı yerleştirmeyi ve bütün şehirlere Hanefî kadılar atamayı siyasi bir hedef olarak belirlemiştir.²¹ Tuğrul Bey, şehirlerdeki Hanefî mezhebinin saygılılığını artırmak için aşamalı uygulamalar yapmıştır.²² Bağdad'da kâdî'l-kudât olan Şâfiî İbn Mâkûlâ vefat ettiğinde (447/1056) onun yerine Hanefî olan Ebû Abdullâh ed-Dâmeğânî (ö. 478/1085) atanmıştır.²³ Tuğrul Bey'in veziri Kundûrî (ö. 457/1065) taassupla Ebû Hanife'nin mezhebinden olanları desteklemekteydi²⁴ ve bu atamada da etkili oldu.²⁵ Tuğrul Bey'in de bir hil'at verdiği ed-Dâmeğânî evine giderken davullar çalındı.²⁶

Sultan Tuğrul Bey zamanında bir dönem Eş'ariler minberlerden lanetlenmiştir. Bu uygulama sultanın mezhebini tespit için kullanılmaktadır. Olayların tarafı Şâfiî/Eş'arî müellifler Tuğrul Bey'i Sünnî Hanefî diye nitelendirmektedir.²⁷ Sünnî-Hanefî ifadesini, Ehl-i Sünnet'in Mâturidî kolu olarak anlamak mümkündür.²⁸

16 Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Tabsiratü'Edille*, I-II, thk: Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004, I, s. 468.

17 Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4.bs. Ankara 1981, s.18-19.

18 Erdoğan Mursel, *Mâturidîliğin Anadolu'ya Gelişî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Ün - versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2006, s. 38.

19 Mikail Bayram, bir yerde "çoğu zaman" kaydıyla, bazen de kayıt koymadan o dönemde Hanefî sözü ile Mu'tezile mezhebinin kasdedildiğini ifade etmektedir. "Danışmand Oğulları'nın Dinî ve Millî Siyaseti", *Selçuk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18 (Güz 2005), Konya 2005, (ss. 131-147), s. 133 (dipnot), 141; *Danışmand Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, [Konya], 2009, s. 23 (11. dipnot).

20 Muhammed b. Ali b. Süleyman er-Râvendî, *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Surûr*, Çev. Ahmet Ateş, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1957, s. 17-18.

21 Wilferd Madelung, "Mâturidîliğin Yayılışı ve Türkler", (Çev.: Muzaffer Tan), *İmam Mâturidî ve Mat - ridîlik*, (hz. Sönmec Kutlu), 3. b., Ankara 2011, (ss. 325-390), s. 342.

22 Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", s. 393.

23 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, s. 615. Krş. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, s. 349.

24 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 251.

25 Ebu İbrahim Kivâmüddin Feth b. Ali el-Bündârî (ö. 643/1245), *Zübdeyü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*, çev. Kivameddin Burslan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 8.

26 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, s. 349.

27 Eb'l-Kasım Ali İbn Asâkir (ö 571/1176), *Tebyînu kezîbî'l-mûfîterî ümâ nusîbe ile'l-îmâm Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, 3. bs., Beyrut 1984, s. 108; Tacüddin es-Subki (ö. 771/1370), *Tabakâtu's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, I-X, thk. A.M.el-Hulv M.M. et-Tenâhî, Misir 1965, III, s. 389.

28 Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturidîlik*, s. 113.

Diğer taraftan Şâfiî/Eş'arîler ile çatışması en muhtemel iki mezhebe nisbetle Tuğrul Bey'in Mutezili²⁹ ve Hanbelî³⁰ olduğunu iddia edenler olmuştur.

II. Tuğrul Bey Zamanında Eş'arîlere Karşı Uygulamalar

Abbâsîlerin Selçuklularla irtibata geçtikleri dönemlere rastlayan 433 (1041-42) yılında halifet merkezinde divanda *el-İ'tikâdû'l-Kâdirî* ismiyle bilinen bir metin okunup, değişik mezheplerden âlimlere de imzalattırılmıştır. Bu metinde imanın tarifinin kapsamında amel de yer almaktadır.³¹ Muhteva itibarıyle Selef akidesinin temel prensiplerini, Hanbelilikten alınan bazı esasları ihtiva etmektedir.³² Makdisî'ye göre bu metin, Şîî karışı, Mutezili karışı ve Eş'arî karştırıdır. Tuğrul Bey'in Eş'arîlere karşı siyaseti bu metine uygun düşmektedir.³³

Eş'arîlere karşı bu uygulama için daha çok Tuğrul Bey'in veziri Kundurî'ye rol verilmektedir. Kundurî, 445 (1053) yılından Tuğrul Bey'den Horasan minberlerinde Râfîzîlere lanet okunması için izin istemiş, izin verilince Eş'arîleri de onlara ilave ederek uygulatmıştır.³⁴

Vezir Kundurî'nin bu uygulamada mağdur olarak adı geçen Şâfiîler ile önceki ilişkilerine dair çok önemli bazı gerçekler öncelikle bilinmelidir. Kaynaklar Kundurî'nin Şâfiî âlimlerden ilim tahsil ettiğini kaydetmektedir. Bunlardan Muvaaffak Nisaburî'nin hizmetine girip ilimle meşgul olduğuna dair verilen bilgi³⁵ önemli ve dikkat çekicidir. Yine üzerinde durulması gereken önemli ikinci bir husus vardır. Kundurî'nin vezirîlige getirilmesinde tavsiyede bulununan kişi hakkında kaynaklar aynı kişiye, yani Nisabur'da Şâfiîlerin reisi Ebu Sehl'in babası Muvaaffak'a (ö. 440/1048-49) işaret etmektedir.³⁶

Eş'arîlerin lanetlenmesi konusu ele alınırken vezir Kundurî'nin mezhebi hakkında çeşitli yorumlar yapılmaktadır.³⁷ Tacüddin es-Sübki (ö. 771/1370), birbiri-

29 Zekeriyâ Kazvîî (ö. 682/1283), *Âsârû'l-Bîlâd ve Ahbârû'l-İbâd*, Beyrut: Daru Sadir, [t.y.] "Kundur" ve "Nisabur" maddeleri s. 447, 474; Bayram, "Danışmand Oğulları'nın Dini ve Millî Siyaseti", s. 134.

30 M. Abdulhayy, "Eş'arîlik", *İslâm Düşüncesi Tarihi*, I-IV, edit. M. M. Şerif, (çev. Ahmet Ünal), İstanbul 1990, I, (ss. 255-278), s. 276.

31 Metin ve diğer detaylar için bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XV, s. 279-282. Bir önceki halife el-Kâdir Billah zamanında 408 yılında Şîîler ile Sünîler arasında çatışmalar olmuştu. Halife Mu'tezili olan Hânefi fukahasından görüşlerinden tevbe etmelerini istemiş, onlarda buna uymuşlardır. Halife Mu'tezile ve Şîâ (Râfîd) üzerine ders vermemi ve mümâzarayı yasaklamıştı. Onun bu tavri, Gazneli sultân Mahmud (Yeminüddevel) tarafından da Mu'tezile, Râfîza, İsmâiliyye, Karâmita, Cehmiyye ve Müşebbihe mezhepleri mensuparını karşı uygulanarak desteklendi ve Ehl-i Bîdat'ın minberlerden lanetlenmesi emredildi (*el-Muntazam*, XV, s.125-6. Krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, IX, s. 305). Bu metin ve ilgili detaylar için bkz. Süleyman Genç, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdad'da Yaşanan Dini-Siyâsi Hadiseler ve onun Sünî Siyaseti", *Marîfe*, yil: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya 2004, ss. 219-243.

32 Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Sîî-Sünî Siyaseti*, İzmir 1999, s. 251.

33 George Makdisi, "The Sunni Revival", *Islamic Civilization*, 950-1150, ed. D.S. Richards. Oxford: Cassirer, 1973, (ss.155-168), s. 156, 157.

34 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 33, 209. بلغ تعصبه أنه خطاب السلطان في (عن) الرافضة على منابر خراسان، فأذن في ذلك، فأمر بعلنه، وأضاف إليهم الأشعرية

35 Muhammed b. Mahmud, *Selçuk-Nâme*, I-II, haz. Erdogan Merçil, İstanbul 1977, I, s. 51. Nahcivâni de Kundurî'nin Vâsîk Ebû Muhammed Şâfiî isimli alîmin suhbetinde bulunduğu kaydedmektedir (*Tecâribî's-Selef*, neşr. Abbas İkbal, 2. bs., Tahran 1357ş (1978), s. 261).

36 Bündâri, *Zîbde*, s. 30; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 31 (وَمِنْ). نیسابور طلب رجلا يكتب له ويكون فضيحاً بالعربيّة فدلل عليه الموقف والد أي سهل ...

37 Bu yorumların hulusası ve değerlendirilmesi için bkz. Seyfullâh Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul 2007, s. 240.

nin karşıtı da olan ve aleyhte olabilecek birçok mezhebi sıfatı vezire nisbet etmektedir. es-Sübki'ye göre vezir Kundurî, Mutezili, Râfîzi, Kerrâmî, Mücessimîdir ve teşbihî kabul etmektedir. Aynı zamanda Kundurî, Eş'arî mezhebi üzere usûluddîn bilgini olan Ebû Sehl Îbnü'l-Muvaafak'a (ö. 456/1064) düşmandır. Cömertliği ile öne çıkan Îbnü'l-Muvaafak'ın vezirîğe getirilmesinden korkmaktadır. Kundurî, Tuğrul Bey'i bidatçilerin minberden lanetlenmesine ikna etti. Tuğrul Bey emir verdiğiinde bunu Eş'arîlerin de adının geçmesi için sebep edindi. Eş'arî âlimlerin vaaz ve derslerine engel olundu. Ayrıca Eş'arîler camilerde hatiplikten azledildiler. Bunun için Ebû Hanife'yi taklit ettiklerini söyleyen Mutezile mensuplarından yardım alındı. Bunlar Tuğrul Bey'e genel olarak Şâfiîlere, özel olarak da Eş'arilere eziyet etmeye kabul ettirdiler. Bu fitne Horasan, Şam, Hicaz ve Irak'a uzandı. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, bir dönem Emevîlerin Hz. Ali için yaptıkları gibi minberlerde kötülendi. Îbnü'l-Muvaafak'ın bu uygulamanın engellenmesi için askere yaptığı muracaat sonuç vermedi. Tuğrul Bey'den er-Reîs el-Furâtî, Ebu'l-Kâsim el-Kuşeyrî (ö 465/1072), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Îbnü'l-Muvaafak'ın tutuklanmaları, sürgün edilmeleri ve görev yapmalarına engel olunması emri geldi. Îbnü'l-Muvaafak, ortalıktan kaybolmuş, el-Furâtî ve el-Kuşeyrî, hapsedilmişti. el-Cüveynî gizlenerek Kirman üzerinden Hicaz'a gitti. el-Furâtî ve el-Kuşeyrî, bir aydan fazla hapiste kaldı. Îbnü'l-Muvaafak, topladığı adamlarla şehrin önüne geldi ve onların hapisten çıkarılmalarını istedi, ancak talebi kabul edilmedi. Gece çakan çatışmalarda şehrîn yöneticiyi yaraladı. el-Furâtî ve el-Kuşeyrî, Îbnü'l-Muvaafak'ın evine getirildi. Yapılan istişare sonrasında, başka bölgelere gidilmesi kararlaştırıldı. Îbnü'l-Muvaafak, Rey'e, karargâha gitti. Hasımları da Rey'deydi ve Tuğrul Bey'e Şâfiîlerin ve özellikle Îbnü'l-Muvaafak'ın yaptıklarını anlatmışlardır. Îbnü'l-Muvaafak tutuklanıp hapsedildi, mallarına el konuldu. Daha sonra saliverilen Îbnü'l-Muvaafak, hacca gitti. Sultan Tuğrul Bey, dindar ve hayır ehli biri olmasına rağmen bu uygulamalara izin vermesinden sonra uzun zaman geçmeden vefat etti. Yerine Alparslan sultan oldu. Vezir Kundurî de kısa süre sonra katledildi ve her bir uzvu bir bölgede kaldı. Yeni vezir Nizâmülmülk ile Eş'arîler aleyhine bu uygulama da sona erdi.³⁸

Bu dönemde Horasan'dan ayrılan âlimlerin bir kısmı Irak'a, bazıları da Hicaz'a gitmiştir. Bu fitne sebebiyle bölgeden dörtyüz kadar Şâfiî ve Hanefî kâdî memleketlerinden ayrılmıştır.³⁹

Ebu'l-Kâsim el-Kuşeyrî, *Şikâeti Ehli's-Sünne li-mâ nâlehum mine'l-Mihne* isimli bir risale⁴⁰ yazdı. el-Kuşeyrî, sultan ile görüşme imkanı da elde etmiştir. Tuğrul Bey'e el-Eş'arî'nin görüşlerinden (veya *Makâlât* isimli eserinden) bir mesele ilettilmişti (rafa'a). Eş'arîler, "bu onun görüşü (mezhebi) değil" dediklerinde, Tuğrul Bey "bunları söyleyen el-Eş'arî lanetleniyor, eğer öyle söylememişse bizim yaptığımızın size bir zararı yok" diyerek cevap vermiştir. el-Kuşeyrî, kendilerinin

38 es-Subki, *Tabakât*, III, s. 390 vd.

39 es-Subki, *Tabakât*, III, s. 393-394.

40 Ebû'l-Kâsim el-Kuşeyrî, *Risâletu Şikayeti Ehli's-Sünne bi-Mânâlehüm Minel-Mihne*, (*er-Resâ'ilü'l-Kuşeyrîye* içinde), thk. Muhammed Hasan, Karaçi 1964, s. 1-49. Krş. Îbn Asâkir, *Tebyân*, s. 110; es-Subki, *Tabakât*, III, s. 399.

bu konudaki delillerini Sultanın dinlemediğini, "bana göre el-Eş'arî, Mu'tezile'nin de üzerinde bid'atçıdır" dediğini kaydetmektedir.⁴¹

Tuğrul Bey'in "bana göre Eş'arî bid'atçıdır. Mu'tezile'ye karşı haddini aşmıştır" şeklinde tercüme edilen⁴² ifadesi,⁴³ diğer bir kaynağa atıfla "Eş'arî'nin ortaya koyduğu görüşle Mu'tezile'den daha kötü bir bidatçı olduğu"⁴⁴ şeklinde tercüme edilmektedir.⁴⁵ Bu ikincisine göre, Tuğrul Bey Mu'tezile'yi de bidatçı saymakta ve Eş'ariler ile aralarında bir mukayese yapmaktadır.

Eş'arilere karşı mezhep kavgası, Mustafa Cevad'ın tespitine göre lanet hadisesinden (445/1053) dokuz yıl önce, Selçuklu devletinin kuruluşundan hemen sonraki yıllarda başlamıştır. Horasan'da Şâfiî âlimler, el-Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet üzere olduğunu, onun hakkında kötü söz söylemenin bütün Ehl-i Sünnet'e dil uzatmak olacağını ifade eden bir fetva yayımlamıştır. Tuğrul Bey'in bu uygulamaya izin veren emrinden sonra da Bağdad'da benzer bir fetvayı Selçukluların gayretiyle kâdıl-kudât atanacak olan Ebû Abdullâh ed-Dâmeğânî vermiştir.⁴⁶ Mu'tezile karşıtı olarak tanıtlan ed-Dâmeğânî'nin⁴⁷ Eş'arileri lanetlemeyi tasvîb etmeyen, "Eş'arilere ta'n edenlerin Ehl-i Sünnet'e t'an etmiş olacağımı" ifade eden bir fetvası vardır.⁴⁸ ed-Dâmeğânî'nin kayınpederi es-Simnânî (ö. 466/1073) de Hanefî olmakla birlikte aşırı (muğâlı) bir Eş'arîdir.⁴⁹

III. Nizâmülmülk'ün Eş'arilere, Sultanların Hanefilere Destekleri

Eş'ariler'in lanetlenmesi uygulaması Alparslan (1064-1072) sultan olunca veziri Nizâmülmülk tarafından sona erdirilmiş, memleketlerini terk etmiş bazı Eş'arî âlimler geri dönmüşlerdir.⁵⁰ Önceki vezir Kunduri, Nizâmülmülk'ün de tahrikleyile idam edilmiştir (Zilhicce 456/1064).⁵¹ Nizâmülmülk'ün Eş'arilere yapılanla-

41 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XV, s. 340. Farklı anlatımlarla birlikte bkz. İbn Asâkir, *Tebiyîn*, s. 83; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 33, 209; es-Subki, *Tabakât*, III, s. 391 vd. Ayrıca bkz. Mevlüt Özler, "Tuğrul Bey Dönemi Düşünce Hayatında Entelektüel Bir Kriz: Ehl-i Bid'at'e Lanet kampanyası", *I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*, (11-13 Ekim 2000, Konya Selçuk Üniversitesi), II, Konya 2001, s. 171-180.

42 Mikail Bayram, "Danişmend Oğulları'nın Dini ve Milli Siyaseti", s. 133.

43 (فقال: الأشعري عندى مبتدع يزيد على المعتزلة) İbn Tağrıberdi (ö. 874/1469), *en-Nicâmu'z-Zâhi'a*, I-XVI, Beyrut, 1413/1992, V, s. 56. İbnü'l-Cevzi'de aynı ifadeyi (قول: الأشعري عندى مبتدع يزيد على المعتزلة) şeklinde aktarmaktadır (*el-Muntazam*, XV s. 340). Ahmet Ocak "bana göre Eş'arî Mu'tezilenin üzerine bidatı artıranır" şeklinde tercüme etmektedir (*Selçukluların Dini Siyaseti 1040-1092*, İstanbul 2002, s. 88).

44 (قال في خالد كلماه ان الأشعري عندى مبتدع وأنه في البدعة يزيد على المعتزلة) es-Subki, *Tabakât*, III, s. 405.

45 Wilferd Madelung, "Mâturîdîlinin Yayılışı ve Türkler", s. 345, 55. dipnot.

46 Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiyye bi-Bağdad", *Sümer*, II/IX, Bağdad 1953, (ss. 317-342), s. 319.

47 Wilferd Madelung, "Mâturîdîlinin Yayılışı ve Türkler", s. 328 ve 10. dipnot.

48 İbn Asâkir, *Tebiyîn*, s. 332; es-Subki, *Tabakât*, III, s. 375; Wilferd Madelung, "Mâturîdîlinin Yayılışı ve Türkler", s. 328, 10. dipnot.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 93. Krş. İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVI, s. 158.

50 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 33, 209.

51 er-Râvendi, Kunduri'nin öldürülmesiyle ilgili olarak "Nizâmülmülk buna sebep ve razı oldu" d - mektedir (*Râhatü's-Südûr*, s. 115). Sibt İbnü'l-Cevzi (ö. 654/1256) de Kunduri'nin öldürülmesinin Nizâmülmülk'ün işaretini ile olduğunu, şâsiirtci şekilde Alparslan ve Nizâmülmülk'ün de sonlarının öldürülmek olacağını kaydetmektedir. *Mîr'âtü'z-Zemân fi Târihi'l-Ayân*, (448-480/1056-1086), yay. Ali Sevin, (*Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, XIV, Sayı: 18, 1989-1992, Ankara 1992, ss. 1-260), s. 144; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 31, 33. Kunduri'nin öldürülmesiyle ilgili detaylar için bkz. Mehmet Altay Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001, s. 165-171..

rin intikamı için Kundurî'nin idamına gayret gösterdiğini iddia edenler olmuştur.⁵² Nizâmülmülk, Sultan Melikşah'a (1072-1092) amcası Kavurt'un (465/1073) ve halası Gevher Hatun'un öldürülmesi (467/1075) için de teşvikte bulunmuş, bu durum Bağdad Nizâmiye medresesi de işin içine katılarak onun tenkid edilmesine sebep olmuştur. "Bu medreseyi yaptırması, bunun için insanların arazilerini gasbedip enkazına el koyması yetmedi, işi kan döktürme noktasına getirdi. Melikşah'a amcası Kavurd'u boğdurmak ve halasını öldürmek için telkinde bulundu."⁵³

Nizâmülmülk, Eş'ariliğe sıkı şekilde bağlıydı. Mezheb aleyhine lanet uygulamasına son vermekle yetinmedi, merkez Bağdad'a ve birçok büyük şehire medreseler inşa etti. Bu medreseler genel olarak Şâfiî mezhebinin, özel olarak da Eş'arî akidenin yayılması içindi.⁵⁴ Bağdad'daki Nizâmiye medresesinin kapısında Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin ismi yazılıydı.⁵⁵ Aslında bütün Nizâmiye medreselerin kapıları üzerinde olduğu da iddia edilebilir.⁵⁶ Mustafa Cevad'a göre Nizâmiye medreselerinin kurulmasının en kuvvetli sebebi, mezhep çatışmalarında kötülenmiş olan Eş'ariliğe destek olmaktı. Müsteşriklerden bir grubun zannettikleri gibi Şia ile mücadele etmek değildi. İsmâîlî Bâtinîyye'ye karşı Nizâmülmülk, kitap değil, asker göndermiştir. Nizâmülmülk'ün bu medreselerle mezhebine destek olmak için harekete geçmesi anlamsız değildir. Hanefî Selçuklular kendi mezheplerini kolluyorlardı. Nitekim bu günde maliye bakanı konumundaki (müstevfi) devletin ileri gelen adamlarından Ebû Sa'd Muhammed b. Mansur, Nizâmülmülk'ün medrese inşasına başladığını öğrenince suratle Bağdad'a gelip Hanefiler için bir medrese inşasına başlamıştır.⁵⁷ Ebû Sa'd, Bağdad'da Ebû Hanife'nin kabri yanına, 459/1067 yılında Hanefî mezhebi mensupları için yaptırdığı medresenin müderris ve talebeleri için vakif oluşturmuştur.⁵⁸ Bu medresede eğitim, Nizâmiye Medresesi'inden dört ay kadar önce başlamıştır.⁵⁹

Nizamiye Medreseleri'ni yaptıran Nizâmülmülk, ileride detaylarına değineceğimiz vakfisiyle medreselerde ders verecek müğerristen kütüphanecisine kadar görevlilerin usûlde (itikadde) ve furûda (fıkıhta/amelde) Şâfiî mezhebinden olmasını şart koşmuştur. Bu yeni durum, Alparslan ve ondan sonraki Selçuklu sultanlarının Eş'arî akideyi benimsedikleri;⁶⁰ Eş'ariliğin Nizamülmülk eliyle Selçuklu Devleti'nin resmî akidesi haline geldiği⁶¹ şeklinde yorumlar yapılmasına sebep olmuştur.

52 Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiye bi-Bağdad", s. 320.

53 Sibt, *Mir'ât*, s. 185, 192, 195; Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiye bi-Bağdad", s. 320.

54 Krş. Muhiddin Okumuşlar, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi", *Marîfe: Bilimsel Birikim*, cilt: VIII, sayı: 1, Konya 2008, (ss. 137-148), s. 144.

55 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, s. 32.

56 Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiye bi-Bağdad", s. 320.

57 Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiye bi-Bağdad", s. 322-323.

58 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 100-1; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, s. 54; Bündârî, *Zübde*, s. 32; Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 201-202.

59 Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiye bi-Bağdad", s. 324. Hocaları ve diğer detaylar için bkz. Beşşâr Avwâd, "Medârisu'l-Irâk fi'l-Asrî'l-Abbâsi", *Hadâratu'l-Irâk*, I-XIII, Bağdat 1985, VIII, (ss. 67-144), s. 68; George Makdisi, *İslam'ın klasik çağında din hukuk eğitimi*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007, s. 220.

60 Yahya b. Hamza el-Vezne, *Medînetu Merv ve's-Selâcîka hattâ asri Sencer*, Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007/1428, s. 201.

61 Ali eş-Şâbbî, *es-Şia fi İran*, Tunus 1980, s. 143; Mikâil Bayram, "Dânişmend Oğulları'nın Dinî ve Millî Siyaseti", 137.

Dönemin âlimlerinden İbn Akîl'in (ö. 513/1119) de dediği gibi Nizâmülmülk'ün devlet yönetiminde etkili hale gelmesiyle Eş'arilik güç kazanmıştır.⁶² Yörükân da benzer tespitler yapmaktadır. Nizâmülmülk devrinde Eş'arılığın hükümet ricali tarafından tutulması ve Nizâmiye Medresesi'nde tedrisatın bu cepheden yürütülmESİ, Irak, İran ve Suriye'de mezhebin inkişafına sebep oldu.⁶³ Nizâmiye medreselerinde (onun deyimiyle kadim Bağdad medresesinde) okutulan akaid kitapları, Eş'arî esaslarına göre yazılmış ve diğer Sünî mezheplerin mensupları da bu kitapları okumaya devam etmişlerdir. Mâtûridî mezhebi mensuplarının ellerinde Eş'arî kitaplarından başka bir şey yoktur.⁶⁴ Yörükân'ın bu tespitleri oldukça iddialıdır.

Nizâmiye Medreseleri'ne büyük roller verilmesine karşı çıkan Makdisî'ye göre tarihçiler ne zaman genel veya özel şekilde Ortaçağda İslâm eğitim sahasıyla ilgili bir çalışma yapsalar bu medresenin ününü zikretmeden geçemeyecekler. Nizâmiye ile ilgili çalışmalar arttıkça ona atfedilen tarihi rolün önemi de artmıştır. Günümüzdeki Nizâmiye imajını üretmede belki de hiçbir araştırmacı Goldziher'den daha etkili olmamıştır. Ona göre Şâfiî müderrisleriyle birlikte Nizâmiye medresesi, Şâfiî mezhebiyle irtibathî olan Eş'arılığın başarısını temsil etmektedir.⁶⁵ Goldziher Eş'arîlerin uzun süre alanî olarak kelâm öğretimi yapamadıklarını, bunun Nizâmiyye ile mümkün olduğunu savunmaktadır. Eş'arî kelâmının resmî olarak öğretilmesi ve Sünî kelâm içine kabul edilmesi ancak Nizâmülmülk, Nisabur ve Bağdad'da kurduğu medreselerde kûrsüler kurduğu zaman mümkün olmuştur. Eş'arî mezhebinin bir taraftan Mutezile'ye, diğer taraftan uzlaşmaz gelenekçilere (Hanbelîler'e) karşı mücadeleisinin başarıya ulaşması buradan kaynaklanmaktadır. Bu müesseselerin ortaya çıktığı dönem kelâm tarihi açısından da önemlidir.⁶⁶

Makdisî'ye göre Eş'arılığın XI. yüzyılda, hatta XII. yüzyılda dahi Bağdad'da zafer kazandığı söylenemez. Eş'arilik, mütemadiyen, özellikle de XI. yüzyıl ortalarında Nizâmiye'nin kuruluşundan sonra reddedilmiştir.⁶⁷

Kutlu, Selçuklular döneminde, Hanefî Mu'tezililere ve İsmailî/Batnîlige karşı bir cephe oluşturmak amacıyla, Eş'arılığın resmî bir mezhep olarak benimsendiğini ve Nizâmiye Medreselerinin kurulduğunu kaydetmektedir. Ancak Kutlu'ya göre "Türkler arasında bu medreselerin etkisinin sanıldığı kadar güçlü olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü bu Nizâmiye Medreselerinin yanı sıra Hanefî-Mâtûridîlerin kendi medreselerinde Hanefî-Mâtûridî kültür okutulmaya devam etmiştir. Selçuklular dönemi Mâtûridî'nin görüşlerini savunan âlimlerin yetişmesi bakımından en verimli bir dönem oldu ve Hanefî-Mâtûridî çizgide hem fıkıh

62 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, s. 25. (ثم جاءت الدولة النظام، فعظم الأشعرية).

63 Yusuf Ziya Yörükân, *İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler*, yay. haz. Turhan Yörükân, Ankara; Kültür Bakanlığı, 2001, s. 122.

64 Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, yay. haz. Turhan Yörükân, İstanbul 2006, s. 111.

65 Makdisî, *İslâm'ın klasik çağında din hukuk eğitimi*, s. 203-204.

66 Ignaz Goldziher, *İslâm'da fıkıh ve akâid*, çev. İlhan Başgöz, Ankara 2004, s. 138; Makdisî, *İslâm'ın klasik çağında din hukuk eğitimi*, s. 205. Krş. Eymen Fuâd Seyyid, "el-Medâris fi Misr Kâble'l-Asrîl-Eyyûbi", *Târihü'l-Medâris fi Misr el-İslâmiyye*, ed. Abdülazîm Ramazan, (Kâhire), 1992. (ss. 87-136), s. 96, 97, 111, 122.

67 George Makdisî, *İslâm'ın klasik çağında din hukuk eğitimi*, s. 246-247.

hem de kelâm sahasında son derece önemli eserler yazıldı." Kutlu "Selçuklularla Osmanlılar döneminde Türk denilince Mâtûridî ve Hanefî olarak anlaşılıyordu" diye yazmaktadır.⁶⁸

Selçukluların Eş'ariler ile ilişkilerini daha sert/ net ifadelerle kaydeden Madelung'a göre hükümdarların saldırgan Hanefiliği, Şafiliğe nefretleri, Eş'ariliğe açık düşmanlıklarını ve buna karşı oluşan kuvvetli Şafîî tepkisi, Selçuklular dönemindeki dini durumu belirleyen temel faktördür. Selçuklu dönemi çoğunlukla zannedildiği gibi, Şîlik tehdidi karşısında Sünnî dayanışmanın geliştiği bir dönem değildi. Aksine, Selçuklular'ın resmi mezhep olarak Hanefiliği kurumsallaştırmaya çabalayı, Sünnî ekoller arasında kurulmuş olan dengenin bozulmasına ve aralarındaki, özellikle de Hanefiler ile Şafîiler arasındaki mezhep düşmanlığının doruğa ulaşmasına yol açmıştır.⁶⁹

Selçukluların Eş'ariliği resmî mezhep olarak benimsedikleri genellemesi, tam ve tartışmasız bir gerçek değildir. En azından kaynaklarda, sultanların bu konularda tutumlarıyla ilgili kayıtlar, bu tespiti tartışılır hale getirmektedir. Mustafa Cevad'ın tespitine göre Selçuklular Hanefiydi ve emirleri altındaki adamları (memâlik) ile devletin ileri gelenlerinin (ayân) çoğunluğu da böyledi. Ayrıca Selçuklular mezheplerine sıkı bir şekilde bağlıydı.⁷⁰

Malazgirt savaşında Alparslan'a nasihat ve tavsiyede bulunan Ebû Nasr Muhammed b. Abdîmelik el-Buhârî isimli Hanefî âlim, Alparslan'ın imamı ve fakihî diye nitelenmektedir.⁷¹

Sultan Alparslan'nın Hanefî olduğuna bizzat veziri Nizamülmülk şahidlik etmektedir. "Şehit Sultan (Alparslan) kendi mezhebinde o kadar katı ve dürüst idi ki, (şu) sözü defalarca söylemişti: 'Ah, ne yazık; Eğer vezirim Şafîî mezheb(inden) olmasaydı, çok daha siyasetli ve daha heybetli olurdu.' Ve kendi mezhebine böylesine ciddi (olarak bağlı) olması, Şafîî mezhebine itikadı ayıp sayması sebebiyle, ben ondan daima endişeli idim."⁷²

Nizamülmülk'ün bu ifadelerini değerlendiren Köymen'e göre Alparslan, mensubu bulunduğu Hanefiliğin, başında bulunduğu imparatorlukta hâkim tek mezhephaline gelmesini istemekteydi. Nizamülmülk'ün ifadeleri, Alparslan'ın devlette Şafîilerin varlığını istemeyerek razi olduğunu göstermektedir.⁷³

Alparslan'ın oğlu Sultan Melikşah, Bağdad'da bayram namazında tekbirleri Hanefî mezhebine göre okutturmış, Hanefî fikhına göre namaz kıldırtmıştı.⁷⁴ Melikşah'ın oğlu Sultan Muhammed Tapar'ın (1105-1118) Hanefî mezhebine ol-

68 Sönmez Kutlu, "Bilinmeyen Yönleriyle Türk Bilgini: İmâm Mâtûridî", *Dinî Araştırmalar*, Cilt:5, Sayı: 15, Ankara Ocak-Nisan 2003, (5-28), s. 26, 27.

69 Madelung, "Mâtûridînin Yayılışı ve Türkler", s. 342, 353.

70 Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiyye bi-Bağdad", s. 318.

71 İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, X, s. 65; Bündâri, *Zübde*, s. 39.

72 Ebu Ali Kivâmüddîn Hasan b. Ali et-Tûsî Nizamülmülk (ö. 485/1092), *Siyasetname*, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 69. (Çev. Nurettin Bayburtlugil, İstanbul 2006, s. 117).

73 Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 480-481.

74 Muhammed b. Mahmud, *Selçuk-Nâme*, II, s. 20, 22. krş. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 309; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, s. 172.

dukça bağlı olduğu anlaşılmaktadır. Râvendi'nin (ö. 604/1207) yazdığını göre "Nizamülmülk'ün taassub yüzünden Şafii ashabına verdiği İsfahan camiinde kadılar kadısı, Sadr-ı Cihanların en ileri geleni Rükneddin hutbe okusun diye merhum Sultan Muhammed, başlar kesilmesini emretti ve ordular gönderdi. Onun orada namaz kıldığı müjdesi kendisine gelince, sevinip külahını havaya attı; dualar ederek sadakalar verdi. Hemedan camiinde de aynı şeyi yapmıştır." Yine Ravendi'nin ifadelerine göre Melikşah'ın diğer oğlu Sultan Sencer (1118-1157) "zamanında herhangi bir mansib Ebu Hanife ashabından başkasının elinde olsa, kılıç darbesiyle elinden alınır İmam-ı Azam'ın ashabına verilirdi."⁷⁵

Sencer döneminde Irak Selçukluları sultani olan Mesud'un (1134-1152), Tuğrul Bey zamanındaki gibi, yeniden Eş'ariler aleyhine bazı girişimlerde bulunduğu görülmektedir. Rey şehrinde, Mesud'un huzurunda yapılan ilmi müzakerelerde, Eş'ariler aleyhine bazı sonuçlar çıkmıştır. Eş'arî olan alimler ve yöneticiler, takiyye yaparak, Sultandan korkuları sebebiyle, görüşlerinden döndüklerini söylemişlerdi.⁷⁶ Bu toplantı sonrasında Rey'de karışıklıklar olmuş, Hanefî alim Ebû Nasr el-Hisancâni'nin evini yağmalanmıştır. Vali Emir Abbas Gazi'nin (ö. 541/1146)⁷⁷ adamları olaylara müdahale edip bazı Eş'arileri tutuklamış, mallarına el koymuşlardır.⁷⁸ Eş'arî olan vezir İzzülmülk'ün Sultan nezdinde girişimleri de netice vermemiştir.⁷⁹ Bazı Hanefî devlet adamları, Eş'ariler aleyhine bu faaliyetlere yardımcı olmaktadır.⁸⁰ Sultan Mesud, 538/1143 yılında, Bağdad'a geldiğinde, beraberinde Hanefî alim el-Hasan b. Ebî Bekir en-Nisâburîyi (ö. 545/1151) de getirmiştir. Bu âlim, yaptığı vaazlarında, açıkça Eş'arîyi lanetlemekte, "Şâfiî ol, ama Eş'arî olma, Hanbelî ol, ama Meşebbihi olma" demektedir. Aynı alim, ayrıca "Hanefî ol, ancak Mutezîlî olma" ifadesini de kullanmaktadır.⁸¹ en-Nisâburînin Sultan Mesûd'un da dinlediği bir vaazından sonra, Nizamiye Medresesi'nden İmam Eş'arî'nin ismi kaldırılarak, yerine İmam Şâfiî'nin ismi yazılmıştır. Ribatında Eş'arilik lehine vaazlar veren Ebû'l-Futûh el-İsferâyîni'nin (ö. 538/1144) konuşmaları çatışmalara sebep olunca, Hanefî vaiz Ali b. el-Hüseyn el-Gaznevî'nin (ö. 551/1156) de gayretleriyle durum Sultan'a bildirilmiş, olaylardan el-İsferâyîni sorumlu tutulmuş ve el-İsferâyîni'nin şehirden gönderilmesi emredilmiştir.⁸²

75 er-Râvendi, *Râhatü's-Sudûr*, s. 18; Bedevî, *et-Târih*, s. 137.

76 Abdülcelil Kazvîni, *Kitâbü'n-Nâkz*, nrş. Seyyid Celaleddin Hüseyin Urmevi, [y.y.] : Payan, 1371h./1331ş. (1952), s. 486.

77 Sultan Mesud'a muhalif güçlerle birlikte, birçok defa isyanlara karışan Abbas, Bağdat'ta Mesud'un emriyle öldürülmüştür. İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, s. 116; Bündarı, *Zübde*, s. 196.

78 Abdülcelil Kazvîni, *Kitâbü'n-Nâkz*, s. 486, 487.

79 Abdülcelil Kazvîni, *Kitâbü'n-Nâkz*, s. 486.

80 Abdülcelil Kazvîni, *Kitâbü'n-Nâkz*, s. 487. Bündâri de bu isimleri vererek şunları kaydetmektedir: Askeri, sandalye ve tahtaları ellerinde tutan habeşi hadim(ağallara gelince, bunlar, Şafilere karşı düşmanlık besleyen bir cemaattirler. Bunların büyükleri ve aksakalları Necmüddin Reşîd, Canدار Cemalüddin İkbâl, Serefüddin Gird Bazu ve Mesud el-Bilâli, rütbe bunlardan dün olanları ise, İmadüddin Savâb, Şemsüddin Kâfur, Eminüddin Ferec ed-Devevi ve emsalidir. Bunar Şafilere yaptıkları eza ve cefalarla, Allah'a takarrub ederlerdi. Bütün memlekette Şafileri, her çeşit belaya uğrattılar. Şafileri sürdürüler ve memleketlerden uzaklaştırdılar. Şafi mezhebin körlətmek istediler. Fakat bu mezhep daha yüksek bir surette meydana çıktı. Bu mezhebin nurunu öçürmek (silmek) istediler, Allah onun nurunu daha ziyade artırdı. Her yerde, mezhep reislerini nekbete uğrattılar. Safi mezhebi rüesasına yapacaklarını geri bırakmadılar. (Zübde, 177-8).

81 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, s. 31. (وَكُنْ شَاعِرًا وَلَا تَكُنْ اَشْعُرِيَا).

82 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, s. 32; es-Subki, *Tabakât*, VI, s. 77; Bündâri, *Zübde*, s. 178.

Bu dönemde Şafilerden bazıları Hanefî mezhebine girmişlerdi.⁸³ Abdülcelil Kazvîni'nin ifadesi doğrusa, Eş'arîler, Türkler ile karşılaşıklarında "Sûnnî Hanefiyim" diyerek takippe yapıyordu.⁸⁴

Sultan Mesud döneminde, rüyettullah ve Kur'an'ın kadim olduğu konularında Mu'tezili âlimler de görüşlerinden vazgeçip, Sûnnî (Mâturîdî)⁸⁵ görüşleri kabule zorlanmıştır. Mesela Ebu'l-Futûh en-Nasrabâdî ve Muhammed b. el-Haddâd gibi Rey'deki Muteziler bunlar arasındaydı.⁸⁶ Ancak bu Mu'tezili âlimlere karşı müamele daha yumuşaktı.⁸⁷

Büyük Selçukluların ilk Sultani Tuğrul Bey zamanında olduğu gibi, sonraki sultanlar zamanında da Hanefî mezhebi desteklenmeye devam edilmiştir. Son sultan Sencer'in bizzat kendisinin Hanefilere desteği bilinmekle birlikte, kendisine bağlı olarak Irak bölgesini yönetmekte olan yeğeni Mesud'un faaliyetleriyle, bu destek açıkça ortaya konmuştur. Bu da göstermektedir ki Büyük Selçukluların Hanefilere yönelik destekleri, ilk sultandan son sultana kadar devam etmiştir.⁸⁸

IV. Nizâmiye Medreseleri'nin Kuruluşu ve Hedefleri

Nizâmülmülk'ün ilk medrese yapturan kişi gibi kabul edilmesi doğru değildir.⁸⁹ es-Sübki'nin ifadesiyle "Nizâmülmülk doğmadan önce" Nisâbur'da el-Medresütü'l-Beyhakiyye vardı.⁹⁰ Bağdad'da da Nizâmiye'den önce benzer kuruluşlar vardı. Büveyhî vezirlerinden Sâbûr b. Erdeşîr, 384/994 yılında Kerh mahallesinde bir ev satın aldı. Burayı yeniden imar etti. İçerisine çok sayıda kitap koyup fukaha için vakfetti. Burayı "Dâru'l-İlim" diye isimlendirdi. İbn Kesir (ö. 774/1373) "öyle zannediyorum ki bu, fukaha için vakfedilen ilk medresedir ve Nizâmiye'den uzun zaman önceydi" diye yazmaktadır.⁹¹

Nizâmiye medreselerinin kuruluşuna dair iki rivayet vardır. Turtuşî'nin kaydında, Ebû Saïd Sufî, Nizâmülmülk'e Bağdad'da adını kiyamete kadar yaşatacak bir medrese yapmayı teklif etmektedir.⁹² Zekerîyyâ Kazvînî'nin aktardığı diğer bir rivayette göre ise Nisâbur'a gelen Alparslan, mescidin kapısında eski elbiseler içerisinde fukahadan bir grubu görmüştür. Onlar sultana saygı gösterisinde bulunmamış, dua etmemişlerdi. Alparslan Nizâmülmülk'e onları sormuştur. Nizâmülmülk, on-

83 Bündârî, *Zübde*, s. 178.

84 Abdülcelil Kazvîni, *Kitâbü'n-Nâkz*, s. 101, 496.

85 Madelung, "Mâturîdînin Yayılışı ve Türkler", s. 350.

86 Abdülcelil Kazvîni, *Kitâbü'n-Nâkz*, s. 52.

87 Madelung, "Mâturîdînin Yayılışı ve Türkler", s. 351.

88 Detaylar için bkz. Adem Arikân, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sayı: 5-6, Bişkek 2008, ss. 153-164.

89 Medreselerin gelişimiyle ilgili genel bilgi ve Nizâmiye medreselerinden önceki bazı medreseler için bkz. Nebi Bozkurt, "Medrese", *DIA*, XXVIII, s. 323-327.

90 es-Subki, *Tabakâ*, IV, s. 314. Nizâmiye'den önceki medreseler hakkında detaylar için bkz. Nâcî Ma'rûf, *Medâris kâble en-Nizâmiye*, (Bağdad), 1983.

91 Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer Ibn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, thk. Ali Şiri, Beyrut 1408/1988, XI, s. 357.

92 Ebû Bekr Muhammed et-Turtuşî, *Sîrâcî'l-Mülük*, tâhrik: Muhammed Fethî Ebû Bekir, Kahire 1414/1994, s. 516. Ebû Saïd'nin Nizâmülmülk'e teklifi, medresenin yapımı aşamasında tâhsis edilen parayla farklı yerbâre harcaması, zîmetine geçirilmekle suçlanması ile ilgili Turtuşî'nin kayıtlarının tâhlilleri için bkz. Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 349.

ların ilim talebeleri oduklarını, giysilerinin de fakirliklerini gösterdiği gibi dünyalıık şeylerle işleri olmayan, insanların en şereflileri olduklarını söylemiştir. Sultanın onlara karşı kalbinin yumuşadığını hisseden Nizâmülmülk, onlar için bir yer yapmak, ilimle meşgul olmaları ve sultanın devletine dua etmeleri için geçimlerini sağlayacak bir ücret tahsis etmek için izin istemiştir. Buna izin verilince de Nizâmülmülk, memleketin her tarafına medreseler yapılması için emir vermiştir. Sultanın malından medrese yapması için vezire tahsis edilmiş paraları harcamıştır.⁹³

Genelde kabul edildiğine göre Nizâmiye medreselerinin kuruluş gayesi, devletin ihtiyaç duyduğu görevlileri yetiştirmek ve Şii Fâtımilerin Sünni Abbâsileri ve Selçukluları yipratmak amacıyla siyâsi ve askeri faaliyetlerinin yanısıra ilmi açıdan da yoğun bir propagandaya girişikleri bir dönemde Ehl-i Sünnet akidesini güçlendirmektir.⁹⁴ Nizâmiye Medreseleri ile ilgili çalışma yapan M. Asad Talas'ın ifadeleriyle bu medresenin kurucusunun gerçekte iki gayesi vardı: Birincisi iki mezhebi (Şiiler ve Bâtinîler) yıkmak, ikincisi de vakityle Şiilerin ve Bâtinîlerin elliinde olan devletin muhtelif memuriyetlerini elde edebilecek vasıflı Sünnileri yetiştirmekti.⁹⁵

Kaynaklarda Bağdad'dan başka Belh, Nisâbûr, Herât, İsfehân, Basra, Merv, Musul ve Taberistan'da Âmûl şehirlerinin medrese yapılan şehirler arasında isimleri geçmektedir.⁹⁶ Konuya ilgili yapılan araştırmalarda bu listeye başka yerleşim yerleri de ilave edilmektedir.

Bağdad'daki Medresenin açılışı 26 Zilkade 459 (Ekim 1067) tarihinde yapıldı. Medresenin ilk müderrisi olacak Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476/1083), Nizâmiye'nin açılışına gelirken bir gencin "gasbedilmiş bir mekanda ders mi vereceksin" demesi üzerine yoldan dönmüştü.⁹⁷ Talas bu olayı Bâtinîler ile ilişkilendirerek, onların bir tertibi olarak değerlendirilmektedir.⁹⁸ Ancak eş-Şîrâzî'nin namazlarını medresenin dışında bir mescide gidip kılma hassasiyeti, ders vermesi için ikna edilme çabaları, öğrencilerinin aldığı tavır gibi konuya ilgili sonraki gelişmeler bu kaynaksız değerlendirmeyi zayıflatmaktadır.

Nizâmiye'nin Şia'ya karşı kurulduğu, Eş'arîliğin Şîiliğe ve onun müfrit kolu Bâtinîlige karşı zafer kazandığı görüşü Mustafa Cevad tarafından tenkid edilmiştir.⁹⁹ Nizâmiye medreselerinin kurulmasının en kuvvetli sebebi, (Tuğrul Bey zamanında) mezhep çatışmalarında kötülenmiş olan Eş'arîlige destek olmak-

93 Zekerîyyâ Kazvîni, *Âsârî'l-Bilâd*, s. 412. Detaylar için bkz. Köyメン, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 353.

94 Abdülkerim Özaydin, "Nizâmiye Medresesi", *Dâ*, XXXIII, (ss. 188-191), s. 188. Krş. Köyメン, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 355-356; Okumuşlar, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizâmiye Medreselerinin Etkisi", s. 142, 143, 144.

95 M. Asad Talas, Nizâmiye Medreseleri ile ilgili yaptığı çalışmasının hedefini ilk cümlesinde ifade etmektedir: "Bu araştırmada varmak istediğimiz hedef, Nizâmiye medresesinin Şîilere ve Bâtinîlere karşı olan mücadelesini göstermektir." *Nizâmiye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Cihan, Samsun 2000, s. 11, 117.

96 es-Subki, *Tabakât*, IV, s. 313.

97 İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam*, XVI, s. 91, 102; İbnu'l-Esir, *el-Kâmil*, X, s. 55.

98 "Biz bu çocuğum Nizâmiye'nin kendilerine yapacağı bütünlükü önceden sezen ve prensiplerini yıkmak, Eş'arîlerin prestijlerini yükseltmek ve görüşlerini yaymak için bu okulun kurulduğunu bilen Bâtinîler tarafından gönderilmiş olduğunu düşünüyoruz. Çünkü Bâtinîler imama (eş-Şîrâzî'ye) oyun oynayarak bu okulun başarısını kösteklemeyi denediler." *Nizâmiye*, s. 41-42.

99 Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiye bi-Bağdad", s. 317-342; Makdisi, *İslâm'ın klasik çağ - da din hukuk eğitimi*, s. 205, 257, 9. dipnot.

ti. Müsteşriklerden bir grubun zannettikleri gibi Şia ile mücadele etmek değildi. İsmâili Bâtnîyye'ye karşı Nizâmülmülk, kitap gedil, asker göndermiştir.¹⁰⁰

Şiiliğe ve onun müfrit kolu Bâtnîlige karşı faaliyetlerden söz edilince Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) eserleri akla gelecektir. Bâtnîlerin görüşlerini tenkit eden Gazzâlî *Fedâihu'l-Bâtnîyye* isimli eserini¹⁰¹ yazmıştır. Gazzâlî *Fedâihu'l-Bâtnîyye*'yi 488/1095 yılında,¹⁰² halife el-Mustazhir'in (ö. 512/1118) emriyle yazmıştır.¹⁰³ Gazzâlî'nin ayrıca izahlarını daha muhtasar hale getirdiği *Kavâsimî'l-Bâtnîyye*¹⁰⁴ adlı risalesi, *el-Munkîzu min'e'd-Dalâl*¹⁰⁵ adlı eserinde Bâtnîlere ayrdığı bir bölüm bulunmaktadır.

Gazzâlî, eserlerinde bazı Eş'arileri de eleştirmektedir. O, yazdığı bazı kitaplarını tenkid edenlerden söz etmektedir. "Bu gibi kimselerin iddialarına göre bu kitaplarda eski alimlerin ve büyük kelamcılar benimsedikleri mezhebe muhalefet edilmiştir ve yine onlara göre Eş'arî mezhebinden bir arpa ucu kadar sapmak bile küfürdür, çok önemsiz hususlarda dahi Eş'arî'ye muhalefet etmek gaflet ve dalalettir".¹⁰⁶

Nizâmiyye Medreseleri'nin kurulduğu tarihlerde siyasi şartlara bakıldığından iki noktaya dikkat edilmelidir. Selçuklular, Bağdad'ı ele geçirmesi ve Büveyhî yönetimine son verip onların hakimiyetindeki toprakları denetim altına almasıyla, Fâtımîlerin sınırlarına gelmiştir. Fâtımîler, Tuğrul Bey'in kardeşi İbrahim Yinal'i isyan ettirip, Büveyhî komutanlarından Besâsîrî'ye destekle Bağdad'da bir yıl kadar iktidarı ele geçirmiştirlerdi. Ancak isyan bastırıldı, Besâsîrî öldürüldü (451/Ocak 1060). Kaynakların ifadeleriyle Besâsîrî hareketinin başarısızlığı, Fâtımîlerin ihtişamlarının sonu anlamına geliyor. Bu, Fâtımî devletinin mali yönden zayıflamasına ve harap olmasına sebep olmuştur. Kısa bir süre sonra, Şam bölgesi Fâtımîlerin elinden çıkmıştır.¹⁰⁷

İsnâaşeriyye'ye mensup olan Hasan Sabbâh'ın İsmâiliyye'ye girmesi sürecinden de anlaşılabileceği gibi, Selçuklu toprakları içerisinde onun mezhep değiştirmesini de sağlayabilen bir İsmâili davet etkinliği vardı. Ancak Hasan Sabbâh'ın İsmâiliyye mezhebini kabûlü (464/1072) henüz gerçekleşmemiş, Alamut kalesi, onun eline geçmemiştir (483/1090).

Selçuklu devletinin gücünün zirvesinde olduğu bir dönemde, Nizâmülmülk'ün sa-dece Şâfiîler adına vakfedilmiş medrese girişimini başka açılardan da değerlendirmek gerekmektedir. Bağdad Nizâmiye Medresesinin vakfiyesinde diğer Sünnî

100 Mustafa Cevad, "el-Medresetü'n-Nizâmiyye bi-Bağdad", s. 322-323.

101 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtnîyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964 (*Bâtnîlîğin İç Yüzü*, Çev. Avni İlhan, Ankara 1993).

102 el-Gazzâlî, *Bâtnîlîğin İç Yüzü*, (mütercim Avni İlhan'ın takdimi), s. X.

103 el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtnîyye*, s. 3 (*Bâtnîlîğin İç Yüzü*, s. 2 ve mukaddime, s. X).

104 Ahmet Ateş, "Gazâlî'nin 'Bâtnîlerin Belini Kur'an Delleri'", "Kitab Kavâsim al-Bâtnîya", Ankara Üniversitesi İlahîyat Fakültesi Dergisi, , cilt: III, sayı: 1-2, Ankara 1954, ss. 23-54.

105 Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Munkîzu min-ad-Dalâl*, Çev. H.Güngör, İstanbul 1990.

106 el-Gazzâlî, *Faysalî't-Tefrika*, neşr. Ridâd Mustafa el-Abdullah, Beyrut 1497/1986, s. 32, (*İslâm'da Müsâmaha*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1990, s. 12).

107 Takiyüddin el-Makrizî, *İttâzû'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtîmiyyîn el-Hulefâ*, I-III, thk. Cem - leddin Şeyyal, Kahire 1416/1996, II, s. 257
وهذه الحادثة كانت آخر سعادة الدولة القاطبية، فإن الشام خرج (من أيديهم بعدها بقليل لاستلاء الترك عليه، ولم يبق بعدهم غير ملك مصر خاصة) .Ayrıca bzk. Süleyman Genç, *Fatîmî-Abbâsi-Selçuklu Münâsebetleri ve Besâsîrî Isyancı*, (Yayınlanmamış Doktora Tezî), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1995, s. 327.

mezheplerin dışlanarak sadece Şâfiîliğin hizmetine adanması dikkat çekicidir. Medresenin açıldığı tarihte (459/Eylül 1067), Tuğrul Bey döneminde Eş'arilere yönelik tutumun henüz unutulmadığı düşünülebilir.

V. Nizâmiye Medreseleri’nde Sünnet mi, Sadece Şâfiîlik mi?

Nizâmiye Medreseleri'nin devlet parasıyla yapılmış müesseseler olduğunu kabul eden Köymen, bu görüşü için yukarıda değinilen Zekeriyâ Kazvîî'nin aktardığı rivayete¹⁰⁸ işaret etmektedir.¹⁰⁹ Ancak burada dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, medreseler için vakıflar oluşturduğu gerçekidir. Bizim için önemli bir husus da bu vakıfların şartlarıdır.

Nizâmiye medreselerinin giderleri için vakıf kurulmuştu. Bağdad Nizâmiye Medresesi'nin vakfiyesi Bağdad'da ileri gelenlerin katılımıyla 26 Cemaziye-hir 462 (Nisan 1070) tarihinde okundu.¹¹⁰ Nizâmiye'yi 562/1160 yılında ziyaret eden İbn Cübeyr, vakıf gelirlerinin bakım masrafları ve maaşları karşılaşmasını kaydetmektedir.¹¹¹

Bağdâd Nizâmiye Medresesi için yapılan vakıftan anlaşıldığı şekliyle bu medreselerde ders verecek müğerristen kütüphanecisine kadar görevlilerin usûlde (itikadde) ve furûda (fîkihta/amelde) Şâfiî mezhebinden olması şartı.¹¹²

Makdisi, 'usûl'ü fîkih usulü olarak yorumlamıştır. Gazzalî'nin tayini için de "kelâm değil fîkih kûrsüsüne yapılan bir tayindi; çünkü orada kelâm kûrsüsü yoktu" diye yazmaktadır.¹¹³ Makdisî'ye göre fîkih tedrisinin Nizâmiye'nin başlıca gayesi olduğunu söylemek, Nizamülmûlk'ün Eş'arîliği ihmâl ettiği anlamına gelmez. O Eş'arîliği arka kapıdan medreseye sokmaya çalışıyordu. Eş'arî alimler Nizâmiye'ye vaiz olarak tayin edilmiş, vaazlarda Eş'arî propagandası yapılınca, özellikle bunlara Hanbelîler'in gösterdiği tepkilerle çikan çatışmalar sonrasında vaizler Bağdad'dan gitmek durumunda kalmışlardır. Nizâmiye'de resmi bir kelâm kûrsüsü yoktu. Eş'arî kelamının orada resmî olarak öğretildiği söylenemez. Yapılan şey, Nizamülmûlk'ün desteğini alan vaizlerin propaganda yoluyla Eş'arîliğin Bağdad'da kabul ettirmeye çalışıklarıdır.¹¹⁴

Medresede Eş'arîlik lehine yapılan vaazların sebep olduğu çatışmaların detaylarına degeinilecektir. Özellikle Irak Selçuklu sultânı Mesud döneminde 538/1143 yılında çikan çatışmalar hakkındaki bir kayıt önemlidir. Nizâmiye Medresesi üzerine el-Eş'arî'nin ismi yazılıydı. Sultan onun yok edilmesi emrini verdi. Yerine İmam Şâfiî'nin ismi yazıldı.¹¹⁵

108 Zekeriyâ Kazvîî, *Âsârû'l-Bilâd*, s. 412.

109 Köymen, *Alp Arslan ve Zamanı*, s. 353.

110 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 117, 306.

111 Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed İbn Cübeyr (ö. 614/1217), *Rihletü İbn Cübeyr*, Beyrut; Dâru Sâdir, 1980, s. 205.

112 (شرط فيها أن يكون على اصحاب الشافعی اصلا وفرعا وكذلك شرط في المدرس الذي ...) İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 304.

113 Makdisi, *İslam'ın klasik çağında din hukuk eğitim*, s. 236, 239.

114 Makdisi, *İslam'ın klasik çağında din hukuk eğitim*, s. 246-247.

115 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVIII, s. 32.

Şâfiî/Eş'arî müellif es-Sübki Şâfiilerin genelinin Eş'arî olduğunu kaydetmektedir ve Bağdad Nizâmiye medresesinin ilk müderrisi Ebû İshak eş-Şirâzî'nin el-Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet'in imamı olarak niteleyen ifadelerini aktarmaktadır.¹¹⁶ eş-Şirâzî'nin ifadelerinde (nisbeti¹¹⁷ doğruya da el-İşâre'de) Eş'arî vurgusu oldukça nettir. eş-Şirâzî, furû (fikhi) konularda Şâfiî mezhebine, usûl konularında ise el-Eş'arî'nin itikâdi üzerine olanların doğru (hak) üzere olacağını¹¹⁸ kabul etmektedir. eş-Şirâzî, 'furû'da Şâfiyye'den, 'usûl'de Hanbelîyye'den olduklarını söyleyenleri cahiller deyerek vasisflamakta, bu görüşün doğru sayılamayacağını kaydetmektedir. Çünkü Ahmed b. Hanbel, 'usûl'de bir kitap tasnif etmemiştir, ondan bu konuda bir şey de nakledilmemiştir. Onun hakkında nakledilen sadece halk-1 Kur'an meselesinde Mutezile'ye muvafakat etmediği için atılan dayak ve hapis cezasına sabredip münazara çağrılarını kabul etmediğidir.¹¹⁹ eş-Şirâzî, ayrıca Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye tâbi olanların görüşleri olarak kaydettiklerini kabul etmeyenlerin kâfir olacağını iddia etmektedir.¹²⁰ İllerine detaylarına degeineceğimiz gibi, Bağdad'daki Hanbelî-Eş'arî kavgalarındaki detaylar, eş-Şirâzî'nin bu görüşte olduğunu teyid eder niteliktedir.

el-Hasisi'ye göre Nizâmiye medreselerinin programına Nizâmülmülk'ün kendisinin Şâfi ve Eş'arî olması etki etmiş olabilir.¹²¹ Ayrıca bu dönemde Eş'arilik, fikri hareketi yürütürmek için Ehl-i Sünnet'in en uygun firkasıydı. Çünkü onlar, aşırıya kaçmadan itikâdi konularda aklı da kullanıyorlardı ve Şia'nın karşısına çıkmaya ehillerdi. Nasların zâhirlerine daha çok bağlı olan Mâlikî ve Hanbelîler için bu durum söz konusu değildi. Ayrıca Mâlikîler doğuya nufuz edememiş, Hanbelîler de daha çok Bağdad'da etkindi. Ebû Hanîfe'nin kelâmi görüşlerini temsil eden Mâverâünnehir'deki Mâturîdîler, Eş'arîler kadar yaygın değildi. Şîiler ile fikri mücadeleyi yürütmeye Eş'arîler kâdirdi.¹²²

Nizâmiye medreselerinin sadece Şia'ya karşı kurulduğunun varsayılmazı durumunda izahi zor bir konu daha ortaya çıkmaktadır. Sadece Şâfiiler adına vakfedilmiş medrese girişimini başka açılardan da değerlendirmek gerekmektedir. Vakfiyelerle diğer Sünnî mezhepler dışında tutulmuş,¹²³ halkın diğer Sünnî grplardan olan bölgelerde yapılan medreselerde de Şâfiî şartı getirilmiştir. Belh buna bir örnektir. Belh, Ebû Hanîfe'nin ekolünün geniş halk desteği elde ettiği

116 es-Subki, *Tabakâ*, II, s. 376-377.

117 el-İşâre'ye tahtılık eden Muhammed Zübeydi, eserin nisbesiyle ilgili eş-Şirâzî'nin hayatını anlatan ve eserlerini zikreden kaynaklarda kesin delil elde edemediği, eseri Kâtib Çelebi, Murtaza ez-Zebîdi ve Brockelman'ın ona isabet ettiklerini kaydetmektedir (Ebû İshak eş-Şirâzî, *el-İşâre ila mezhebi ehlî'l-hak*, thk. Muhammed Zübeydi, Beyrut 1999, s. 71).

118 eş-Şirâzî, *el-İşâre*, s. 283.

119 (فمن كان في الفروع على مذهب الشافعى، وفي الأصول على اعتقاد الأشعرى: فهو معلم الطرفين، وهو على الحق المبين) eş-Şirâzî, *el-İşâre*, s. 283-284.

120 eş-Şirâzî, *el-İşâre*, s. 275.

121 Krş. Neguîn Yavari, "Nizâm al-Mulk and the Restoration of Sunnism in Iran in the Eleventh Century" *Tâhiqât-i-islâmi*, 10, Tahran 1996, (ss. 555-570), s. 560.

122 Ahmed el-Hasisi, *Tetâvvûl-Fîkri'd-Dîni fi İran hatta Nîhayetü'l-Asri's-Selçukî*, (PDF), kotobarabia.com, 2005, s., s. 94-96.

123 Bunun tersini savunan görüşler de vardır. "Nizâmiye'nin Eş'arî kelamu ve Şâfiî fikhini esas alması, diğer Sünnî görüşleri tamamen dışlayıp onları yok etmeye anlamanı gelmemelidir." Okumuşlar, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizâmiye Medreselerinin Etkisi", s. 146.

Doğu İslam dünyasındaki ilk büyük merkezidir.¹²⁴ Araştırmacıların kaydettiğine göre Belh şehrının halkı Ehl-i Sünnet ve Hanefî olduğu¹²⁵ halde şehrle Nizâmiye medresesi kurulmuş ve Şâfiî şartı burada da gözetilmiştir. Nizâmülmülk'ün öldürüldüğü 485/1092 yılında kurulan¹²⁶ medrese eğitime açıldığında, medresede müderrislik için Şâfiî olma şartı gereği, hiçbir Belh'lı Hanefî fakih burada ders vermemiştir. Belh'in fakihlerinin tamamı Hanefî olduğu için medreseye dışarıdan müderris getirilerek tayin edilmiştir.¹²⁷ Kisâî'nin bu medresede görev yapan âlimler listesinde, bazlarının Belh halkından olduğu kaydediliyor, Belhî nisbeli isimlere yer veriliyor.¹²⁸ Ancak el-Müderris, Belh'e nisbet edilen Şâfiî âlimlerin de dışarıdan gelenler olduğunu kaydetmektedir.¹²⁹

Nizâmiye medreselerinde müderris olabilmek için diğer Sünni mezheplerden olmalarına rağmen mezhep değiştirenler bile olmuştur. Ahmet Ocak'ın tespitlerine göre burada müderris olabilmek için bazı âlimler vakfiye şartları gereği mezheplerini değiştirmiştirlerdir. Ocak, mezhep değiştiren bu âlimlerden birkaçını misal olarak vermektedir. el-Hatîb el-Bağdâdi (ö. 1070) Hanbelî iken, Şâfiî olmuştur. Ebû Nasr İbn Ruma (ö. 1124) Hanbelî iken Şâfiî olmuştu. Ebu'l-Feth b. Burhan (ö. 1124) Hanbelî mezhebinden Şâfiîlige geçti.¹³⁰

Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem'ânî, Ebû İshâk eş-Şîrâzî ile görüşmüştür, Hanefî mezhebinden ayrılarak 462 (1070) yılında Hicaz'da Şâfiî olmuştur. Bu durumunu bir dönem gizledikten¹³¹ sonra 468 (1075-76) yılında açıklayınca Merv'deki Hanefiler ona tepki göstermiş, Belh tarafından aleyhte mektuplar almıştı. Sem'ânî şehirden ayrılarak Nisâbûr'a gitmiş, Nizâmülmülk'ün ihsanlarına nail olmuş, Şâfiî medresesinde vaaz vermiştir. Geri dönen Sem'ânî Merv'deki medresede ders vermeye başlamıştır.¹³² Araştırmacılar bu durumu, medresede müderris olabilmek için mezhep değiştirmek olarak değerlendirmektedir.¹³³

Kisâî'nin kaydettiğine göre Nizâmülmülk, kendi mezhebi dışındakilere karşı mutaassib bir müslümmandır. Selçuklu sultانları Hanefî mezhebine mensuptu ve Nizâmülmülk'ün aksine başka mezheplere karşı hoşgörülü idiler. Nizâmülmülk'ün Hanefiler'e karşı saygı göstermesi de sîrf padişahların hatırlı içindir. Nizâmülmülk'ün kendi mezhebindeki taassubu bazen padişahları da aşmaktadır:¹³⁴

124 Wilferd Madelung, "11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", s. 390.

125 Belh'te Hanefilik ile ilgili bkz. Muhammed Mahrus Abdüllatif el-Müderris, *Meşâyihi Belh mine'l-Hanefiyye*, I-II, Bağdat 1367/1977, I, s. 115; Ahmet Ak, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, s. 90; Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, s. 161.

126 el-Müderris, *Meşâyihi Belh mine'l-Hanefiyye*, I, s. 145.

127 el-Müderris, *Meşâyihi Belh mine'l-Hanefiyye*, I, s. 145; Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, s. 67; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, s. 248; Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, s. 161.

128 Nurullah Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye ve Tesîrât-i Îlmî ve İctimââ an*, 2.bs., Tahran 1374 ş., s. 235.

129 el-Müderris, *Meşâyihi Belh mine'l-Hanefiyye*, I, s. 146.

130 Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, s. 111 ve 262. dipnot. Ocak'ın bu listesindeki âlimlerin hepsi -nin mezhep değiştirmelerinde Nizâmiye medreselerinin etkisi ayrıca araştırılması gerekebilir. Krş. Güray Kirpik, "Bağdat Nizâmiye Medresesi'nin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyisi", *İslam Medeniyetinde Bağdat; Medînetü's-Selâm*, (Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008), I-II, İstanbul 2011, II, (ss. 685-698), s. 693.

131 Abdulkârim es-Sem'ânî (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, I-V, Beyrut 1988, III, s. 299.

132 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVII, s. 37; es-Subkî, *Tabakât*, V, s. 335.

133 Kóymen, *Alparslan ve Zamaru*, s. 365; Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, s. 252.

134 Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye*, s. 66.

Melikşah İsfahan'da bir medrese yaptırmıştı. Medresenin hangi mezhebe tassis edileceği Sultan'a soruldu. Melikşah "gerçi ben Hanefî mezhebindenim, ancak bu hayatı Allah rızası için yapturdum. Bir gruba tassis ederek diğerini engelleyip mahrum bırakmak doğru olmaz" dedi. Her iki imamın taraftarları (Hanefî, Şâfiî) için eşit şekilde olarak tespinini istediler. Sultanın mezhebinin imamı olduğu için Ebû Hanife'nin ismini, İmam Şâfiî'den önce yazmak istediler. Nizâmülmülk buna rıza göstermedi. Sonunda (isim zikredilmeden) iki imamın taraftarları (ashâbû'l-imâmeyn) için vakfedildiği yazıldı.¹³⁵

Nizâmülmülk hakkında, bu konularla ilgili ilginç ve önemli bir bilgiyi İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) kaydetmektedir. Onun aktardığı bir rivayete göre, Nizâmülmülk, Şâfiî mezhebine bağlılıkta taassub gösteriyordu. O, Hanefileri kadı olarak atıyor, Şâfiileri ise medreselere tayin ediyordu. Bunda gayesi, Şâfiilerin fıkıh ile iştigal etmeleri ve onlardan olan fakihlerin çoğalması, diğer taraftan, Hanefî olan kadıların da mahkeme işleriyle uğraşarak, fıkıhla iştigallerinin azalması ve gerilemeleri/âtil hale gelmeleriydi.¹³⁶

VI. Nizâmiye Medresesinden Çevrelerinin Adının Karışıtı Olaylar

Kaynaklarda Nizâmiye medreselerinin de adının geçtiği bazı olaylar, konumuz açısından önemli ayrıntılar içermektedir. Alparslan döneminde Bağdad'da meydana gelen bir olaya (464/Mart 1072) Nizâmiye'nin müderrisi Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin adı da karışmıştır. Ebû Sa'd İbn Ebî 'Imâme isimli bir vaiz, Türklerin evinden çıkan şarkıcı bir kadının udunun tellerini koparmıştı. Kadın durumu haber verince, Türkler vaizin evine adam gönderdi. Vaiz, Hanbelilerin lideri konumundaki Ebû Cafer Abdülhâlik b. Ebî Musâ el-Hâsimî'ye (ö. 470/1077)¹³⁷ olanları şikayet etmiş, el-Hâsimî liderliğinde Hanbeliler el-Kasr Camii'nde toplanmıştı. Ebû İshâk eş-Şîrâzî de onlara katıldı. Bunlar kötülüklerin (münkerât) engellenmesini ve diğer bazı taleplerini dile getirmişlerdi. Halife onlara isteklerinin Alparslan'a yazılıcağı cevabını verdi. Başta Hanbeli el-Hâsimî olmak üzere oradakiler halifeye itaatin gereksizliğini ifade eden konuşmalar yaptılar. Halifenin sabırla yürüttüğü görüşmelere rağmen el-Hâsimî'nin tutumunu değiştirmemesi üzerine halifenin veziri İbn Cüheyîr, Bağdad şîhnesi Sa'düddevelâ el-Gevherâîn'den¹³⁸

135 Nahcivâni, *Tecâribü's-Selef*, s. 277-278; Krş. Manzar Kanberî, "Tesîr-i Avâmil'i Siyâsi ber Münâzâaaât-i Mezhebi-î İsfahan ez Karnî Çâhârom tâ Heftom-i Hicri", *Târîh-i Âyine-i Pezûhes*, sayı: 18, Kum 1387/2008, (ss. 117-136), s. 125; Kisâî, *Medâris-i Nizâmiyye*, s. 67.

136 Ebû'l-Kâsim Kemâlîddîn Ömer İbnü'l-Adîm, (ö. 660/1262). *Buğyetü't-Taleb fi Târihi Haleb*, I-XII, thk. Süheyî Zekkâr, Beyrut, ts., V, s. 2494-5.

كان نظام الملك يعصب للشافعية كثيراً، فكان يولي الحنفية القضاء، ويولي الشافعية المدارس، ويقصد بذلك أن يتوفى الشافعية على الاشتغال بالفقه، فيكتثر الفقهاء منهم ، ويشغلن القضاة بالقضاء، فيقل اشتغالهم بالفقه ويتغطّلون

(A. Sevim, metnini yayınladığı [Ankara 1976, s. 85] ilgili kısmın tercumesini [Ankara 1982, s. 54] farklı yapmaktadır; Nizâmülmülk, Şâfiileri çok tutardı. Hanefileri, kadılıklarla ilgilerinin azalması ve bu alanda geri kalmalarını sağlamak amacıyla kadılıklara, Şâfiileri ise, fıkıhla uğraşarak fakih yetisiçip çoğalmalarını sağlamak için medreselere atardı). Krş. Bündâri, *Zübde*, s. 12 (2. dipnot); Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Mâritürlilik*, s. 126.

137 İbnü'l-Esîr, Ebû Cafer'in ölümünü 469 yılında kaydetmektedir (*el-Kâmil*, X, s. 106) ancak İbnü'l-Cevzî'nin kaydına göre bir sonraki yılın başlarında (Safer 470) olduğu görülmektedir. Ayrıca halkın içinde bazıları onun zehirlenerek öldürülüğüne ve şehid olduğunu inanmaktadır. Mezarı başında insanlar uzun süre bulunmuş ve çok sayıda hatimler okunmuştur (*el-Muntazam*, XVI, s. 195-7).

138 Onun şîhnelîğe tayiniyle (464/1071) ilgili bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 70.

grubun dağıtilmasını istedî. Ebû İshak eş-Şirâzî, vezir İbn Cûheyî'ı Horasan'a Sultan Alparslan'ın yanına gitmekle tehdit etti. Halife devreye girerek eş-Şirâzî'yi teskin etti.¹³⁹

Hanbeliler ile Nizâmiye müderrisi arasındaki ilişkiler zamanla değişecektir. Bunun da en öneli sebebi Eş-arılık propagandası ve Hanbelilerin itikadının tenkid edilmesiydi. Sultan Melikşah döneminde iki grup arasında 469 (Mayıs 1077) tarihinde çıkan çatışmalara Eş-arî âlim Ebû Nasr b. Abdilkerim el-Kuşeyrî (ö. 514/1120), sebep olmuştur. O, yaptığı vaazlarında Hanbelilere dil uzatmış,¹⁴⁰ onlara tecsim nisbet etmiştir. Ebû İshak eş-Şirâzî de el-Kuşeyrî'ye yardım etmek istemiştir. Hanbeliler, sayılarının çokluğundan güç alırlarken, Şâfiî/Eş-arîler ise Nizamülmülk'e güvenmekteydi.¹⁴¹ Ebû İshak eş-Şirâzî, Nizamülmülk'e mektup yazdı ve Hanbelilerden şikayet edip yardım istedi. Hanbelilerin lideri konumundaki Ebû Cafer el-Hâsimî (ö. 470/1077), Nizamülmülk ile iyi geçinmek isteyen Bağdad şîhnesi es-Sallâr el-Fârûkî'nin baskularına maruz kaldı. Nizâmiyye medresesinde Eş-arılık anlatılıp Hanbelilerin görüşlerinin tenkid edilmesiyle gelişen olaylar sonrasında hilafet merkezinin kapısına gelen Şâfiîler, halife el-Muktedî'yi Hanbelilere meyletmekle¹⁴² itham edip onun aleyhinde bağıriyorlardı. İlginç olan ise Şîa ve özellikle dönemin en kudretli siyasi temsilcisi İsmailî Fâtımlere karşı kurulduğu varsayılan Nizâmiye medresesi mensupları, Fâtımî halifesi el-Mustansır Billah lehine "yâ mansûr" diye bağırmaktaydı.¹⁴³ Yaşananlara kızan eş-Şirâzî, taraftarlarını toplayarak şehri terk etmeye kalktı ancak halife adam gönderip geri dönmesini sağladı. Taraflar divanda bir araya getirilerek, İbnü'l-Kuşeyrî'nin Câmiu'l-Kasr'da vaaz etmesi kararlaştırıldı. Halifenin korunması için silahlı askerlerle tedbir aldığı 22 Zilkade 469 Cuma (Haziran 1077) vaazında Eş-arî kelâmi üzere kouşması, gözleri görmeyen birinin ayetler okuyarak ona karşılık vermesiyle yine olay çıktı. İbnü'l-Kuşeyrî'nin sıkâyetiyle görme özürlü adam hapsedildi ve olaylar çarşılara taşıtı. Bu arada Ebû İshak eş-Şirâzî'nin Hanbeliler hakkında yazdıklarına Nizamülmülk'ten cevap gelmişti.¹⁴⁴

Nizamülmülk'ten elçiler iki mektup getirmiştir (Muharrem 470/1077). Biri halifenin veziri Fahruddevle İbn Cûheyî'e, diğerî vezirin oğlu Amîdüddevle'ye. İbn Cûheyî'ye gönderilen mektupta, Ahmed b. Hanbel'in Hanbelilerin yaptığı kötülüklerden uzak olduğu ifade edilmektedir. Hanbelilerin sayılarının çokluğuna dayanarak, hiçbir dönemde olamadıkları kadar cesaretli hale geldikleri tespiti

139 Sibt, *Mîr'ât*, s. 175-6. krş. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 138-9; Köymen, *Alparslan ve Zamanı*, s. 58. Bir sonraki yıl (466) Dicle nehrinin taşmasıyla Bağdad'ın sular altında kalması, bazıları tarafından bu olayla irtibatlandırılarak Allah'ın halife ve Selçuklu yöneticilerini cezalandırması olarak değerlendirilmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 91.

140 Krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 104-5.

141 (فالشافعية لقلة عددهم اعتضدوا بنظام الملك واما الحنابلة مع كثرة عددهم فتقدروا بسواد البلد) Sibt, *Mîr'ât*, s. 205.

142 Hanbeliler ile Abbasî hilafetinin birbirlerine destekleri daha eski tarihlerde de dile getirilmektedir. Vezir İbn Hâcîb en-Nû'mân'ın (ö. 421/1030) divanında Hanbelî âlim İbn Bakkâl (440/1048), "halife çâdir, Hanbeliler onun iperi gibidir. Eğer iper koparsa çâdir da onu takip eder" diyordu. İbn Ebi Ya'lâ (ö. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I-III, thk. Abdurrahman Süleyman el-Useymin, Riyad 1419/1999, III, s. 349-350; Makdisi, "The Sunni Revival", s. 164.

143 (وصاح أصحابها على باب التوبي المستنصر بالله: يا متصور، تهمة للديوان بمعرفة الحنابلة، وتشيعا عليه) İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 182; Sibt, *Mîr'ât*, s. 206; Mustafa Cevâd, "el-Medresetti'n-Nizâmiyye bi-Bağdad", s. 321.

144 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 190.

yapılmaktadır. Hanbelilerin Eş'arilere yönelik tepkileri Ehl-i Sünnet'e yönelik mihne olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca coğrafyanın genişliği ve uzaklıği da vurgulanaran Horasan ve Türk beldelerinde İmam Ebû Hanife ve İmam Şâfiî'nin mezheplerinden başka mezhep bilinmediği kaydedilmektedir. Nizâmülmülk bu iki mezhebe muhalefet durumunda kandan söz etmektedir.¹⁴⁵

Veziir İbn Cûheyir'in huzurunda Hanbelî ve Eş'arî tarafları bir araya gelmişti. eş-Şîrâzî, kendisinin usûl-i fîkih kitaplarında Eş'arilikten farklı görüşler ortaya koyduğunu söylemişti. Ancak Hanbelî âlim Ebû Cafer, eş-Şîrâzî'nin eskiden dediği gibi olduğunu kabul etmeye birlikte, zamanla değiştiğine işaret ediyordu. eş-Şîrâzî içindekileri gizlemiş, saltanat ve Nizâmülmülk'ün gücünü arkasına aldTan sonra gizlenenler açığa çıkmaya başlamıştır.¹⁴⁶ Hanbelî âlim, İbnü'l-Kuşeyrîyi ise bidatçı olarak nitelendirmekle birlikte, içindekini söyleyip diğerleri gibi münafikh etmediği için takdir etmektedir. Ayrıca sülhün mümkün olmadığını, cümkü karşı tarafın kendilerini kâfir olmakla itham ettiğini, kendilerinin de inandıkları gibi inanmayanları kâfir saydıkları söylüyüordu.¹⁴⁷ Hanbelî âlim, daha önce kısaca deðindigimiz, *el-İ'tikâdî'l-Kâdîrî* isimli metni zikrederek, onun itikâdları olduğunu söylemiştir.¹⁴⁸ İbnü'l-Kuşeyrî'nin hac için Baðdad'dan ayrılmasiyla ortalık sakinleşmiştir. Bu olanları haber alan Nizâmülmülk, halifenin veziri İbn Cûheyir'e kızmıştır. Nizâmülmülk, halifenin Hanbelilere meylini ve Eş'arilere karşı buþz duyduğunu bilmekte, ancak bunu açıklaması mümkün olmamaktaydı. Sultan Melikşah'ı gizlidenden halife ve veziri aleyhine kışkırtıyordu.¹⁴⁹

Nizâmülmülk, eş-Şîrâzî'nin gönderdiği mektuba verdiği cevapta medresenin yapılış nedeninin ilme hizmet olduğunu, mezheplerden birini diğerine tercih gibi bir siyasetlerinin olmadığını,¹⁵⁰ Baðdad'da Hanbelilerin diğer mezhep mensuplarından fazla olduğunu ve imamları Ahmed b. Hanbel'in de saygın biri olduğunu ifade ediyordu. Onun bu mektubundan haberdar olan Hanbeliler bundan mutlu olmuşlardı. Ancak Nîzâmiye'de el-Îskenderânî isimli bir fakihin Hanbelileri tekfir eden konuþmalar yapması, tekrar iki grubun çatışmasına sebep olmuştur. Nizâmülmülk'ün oðlu Müeyyidülmülk kendi evi için de endiþeye düşmüþ ve amîd

والعجب من اقدامهم في تلك البقعة الحرجية على أهل السنة والقائمه اياهم في كل محلة وعندنا بحرسان وبلاط الترك معه تبعد اقدارها واتساع اکوارها لا يعرف فيها سوي مذهب الامامين الشافعي وابي حنيفة ومن سمع منه كلمة عوراء في سائر كورها تختلف المذهبین وتبين اجتماع الفرقین بري دمه حالاً ونوسعة ضربها واذالا

145 (Sibt, *Mîr'ât*, s. 207).

أبو إسحاق... فقال له: أنا ذاك الذي تعرف، وهذه كتبى في أصول القنة، أقول فيها خلاصاً لأشعرية... فقال الشريف: قد كان ما تقول، إلا أنك لما كنت فقيرا لم يظهر لنا ما في نفسك فلما جاءك الأعوان والسلطان وخواجا بزرگ آبیت ما كان مخفياً

146 (Ibnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 182; Sibt, *Mîr'ât*, s. 207).

147 (فاما مؤلاء القوم يزعمون أنا كفار، ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما يعتقد كافر، فأي صلح بين) İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 183.

148 Sibt, *Mîr'ât*, s. 308; Zeynûddîn Abdurrahman İbnü Recep (ö. 795/1393), *Zeylû Tabakâtî'l-Hanâbile*, I-V, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad, 1425/2005, I, s. 38-46. Krş. Bilal Aybakan, "Baðdat Nîzâmiye Medresesi'nin İlk Müđerrisi Ebû Ishak eş-Şîrazi (476/1083)", *İslam Medeniyetinde Baðdat: Medînetü's-Selâm*, (Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008), I-II, İstanbul 2011, II, (s. 699-715), s. 708.

149 وقد كان النظام يعلم ميل الخليفة الى الحنبلة وبغضه للأشاعرة ولكنه يتاثر الامور ولا يمكنه ان يصرح بذلك وكان في الباطن (يحرص ملકشاه على الخليفة والوزير

150 Kisâ'iye göre Nizâmülmülk'ün bu ifadeleri, nâçar ve içindeki inancının tersine görüşlerdir. Çünkü o Nîzâmiye'de ders vermemeyi Şâfiilere tahsis etmiş ve diğer mezhepleri bundan mahrum etmiştir. *Medâris-i Nîzâmiyye*, s.67.

Ebû Nasr'a haber göndermiştir. Amîdin olaylara mudahalesi ile ölenler olmuştu (470/Nisan 1078). Bu olaylar sonrasında Nizamülmülk sebep olanların iktalarına el konulması talimatı göndermiştir.¹⁵¹ Bu olaylar, halifenin veziri İbn Cûheyr'in görevden alınmasına (471/Temmuz 1078) sebep olmuştur. Ancak İbn Cûheyr'in oğlu Amîdüddîvle, Nizamülmülk'ün yanına gitmiş, vezirliğe de o atanmıştır.¹⁵² Vaazlar yasaklanmış, bir sonraki sene (473) mezheplerin ihtilaf ettikleri konulara değinilmemesi şartıyla izin verilmiştir.¹⁵³

Bağdad Nizâmiye medresesinin adı kısa süre sonra yeniden kaynaklara konu olmuştur. Ebu'l-Kâsim el-Bekrî isimli Eş'arî bir kâdî Bağdad'da gelmişti (475/Mart 1083). Nizâmiye medresesine Eş'arî Mezhebi üzere konuşmasına Nizamülmülk'ten izni bulunuyordu. Bağdad şîhnesi ve Türklerin de yanında olduğu halde el-Mansûr camiinde yaptığı konuşmada Hanbelilere dil uzatmıştı. el-Bekrî, İbnü'l-Ferrâ el-Hanbelî'nin taraftarlarının tepkisiyle karşılaşmıştı. Divandan kendisine bazı hediyeler verilmiş ve alemü's-sünne diye lakanlanmıştı. el-Bekrî, 470 (Eylül 1084) yılında vefat ettiğinde İmam el-Eş'arî'nin yanına defnedildi.¹⁵⁴

Bağdad Nizâmiye medresesi müderrisi Ebû İshâk eş-Şîrâzî, halife el-Muktedî'nin elçisi olarak Bağdad'dan Melikşah'ın yanına giderken (475/1083), yolda geçtiği yerlerde kadınlar, çocukların halk tarafından karşılanıyor, teberrük olsun diye bindiği hayvanın bastığı yerlerdeki topraklar alınıyordu. Özellikle de Sâve'de halkın yoğun ilgisine mazhar olmuştur. Sultan Melikşah ve vezir Nizamülmülk tarafından da ikramlar görmüştür. Bir yıl sonra öldüğünde cenazesine halifenin de katılımıyla görkenli bir şekilde defnedilmiştir.¹⁵⁵

Melikşah döneminde bir başka şehirdeki Nizâmiye de tarih kitaplarına girmiştir. Herat'ta 478 (1085-86) yılında, Behrât isimli mütekellim/felsefeci bir âlimin konuşmalarına, Hanbelî âlim Abdullah el-Ensârî'nin (ö. 481/1089) tepki göstermesiyle olaylar çıkmıştır. Behrât, evinin yakılmasından sonra Fûsenc'e gitmiş, müderris kâdî Ebû Sa'd b. Ebî Yûsuf'a sağlamıştır. el-Ensârî ve taraftarları Fûsenc'e de gelip onlara saldırmış ve Nizâmiye medresesine de zarar vermişlerdir. Nizamülmülk olaylara el koymuş, el-Ensârî'yi tutuklatıp Herat'tan uzaklaştırmış, böylece olaylar yattışmıştır. Bir süre sonra el-Ensârî Herat'a geri dönmüştür.¹⁵⁶

Nizamülmülk'ün Hanbelilere yönelik tutumunu gösteren bir başka olay da onun Bağdad ziyareti sırasında yaşanmıştır. Nizamülmülk, sultan Melikşah ile 484/1091 yılında Bağdad'a gelmişti. Hanbeliler için Mücessime (Allah'ı cisme benzetenler) dendigiini, onlara mezhepleri hakkında sorular sormak istediğini söylemiştir. Hanbelî âlim İbn Akîl, (şöyledir bir cevap vermek uygun olur diyerek fâraziyeler geliştiriyor) Ahmed b. Hanbel'in Hz. Peygamber'den rivayet hususunda güvenilir (sîka) kabul edildiğini, kendi mezheplerinin de bu rivayetlere ve onu rivayet eden Ahmed b. Hanbel'e dayandığını kaydediyordu.¹⁵⁷

151 Sibt, *Mir'ât*, s. 211-212; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 190-1. Krş. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 107.

152 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 109-10. Krş. Sibt, *Mir'ât*, s. 213 vd.

153 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 211.

154 Sibt, *Mir'ât*, s. 234. Krş. İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 224-5; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 124-125.

155 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, X, s. 125-6, 132-3; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 227, 228-31.

156 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 241, 278-9.

157 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XVI, s. 295; İbnü'Receb, *Zeyl*, I, s. 333.

VII. Sonuç

Nizâmiye medreselerinin kuruluş nedenleriyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında, devletin yetişmiş elaman ihtiyacı ve özellikle Şii tehlikeye karşı, Ehl-i Sünnet'i koruma tedbiri öne çıkmaktadır. Medreselerin Sünniliğin gelişimine katkı sağladığı, dolaylı olarak da Şia'ya karşı onlara güç kattığı iddia edilebilir. Bağdad'da Hanbeliler ile çatışan Eş'ariler, Hanbeliler tarafını tuttuğunu iddia ettikleri Abbâsî halifesine karşı, "ya Mansûr" diye Şii İsmailî Fâtîmî hâfesi Mustansîr lehine bağırmaları da dikkatle değerlendirilmelidir.

Nizâmiye medreselerinin aynı zamanda Şâfiîliği ve görüldüğü gibi Eş'arılığı koruma amacı da gözden kaçırılmamalıdır. Medreseler, Eş'arilerin ilk Selçuklu sultani Tuğrul Bey zamanında gördükleri mihne sonrasında kurulmuştur. Bu süreçte etkin rol alan Tuğrul Bey'in veziri Kundurî'nin idamında Nizâmülmülk'ün etkisi kaynaklarca teyid edilmektedir. Bunun Eş'arilere yapılanların intikamı olarak yorumlanması dikkat çekicidir.

Vakfiyeler ile diğer Sünnî mezhepler bu medreselerin imkânlarından mahrum bırakılmıştır. Bazı âlimlerin bu medreselerde görev alabilmek için mezheplerini değiştirdikleri kaydedilmektedir.

Hanefiler'e Selçuklu sultanların desteği vardı. Ancak Sünnî Hanbeliler, medreselerde Eş'arî âlimlerce konu edilip tenkid ve hatta tekfir edilebiliyordu. Bu durum ölümlü çatışmalara sebep oluyordu. Bağdad'da çıkan çatışma sonrasında Eş'arilerin temsilcisi Ebû İshak es-Şîrâzî'ye Hanbelî âlimin eskiden fakirken farklı davranışlığını, Nizâmülmülk'ün desteğini arkasına aldıktan sonra içinde gizlediğini açığa vurduğunu söylemesi önemli bir tespitir.

Nizâmiye medreselerinin sadece Şia'ya karşı kurulduğunu varsayılması durumunda Hanbeliler ile ilişkilerde olduğu gibi izahî zor konular ortaya çıkmaktadır. Yine izahî zor bir durum, diğer Sünnî mezheplerin oldukları bölgelerde yaptırılan medreselerde de Şâfiî şartı getirilmesidir. Hanefilerin yaşadığı Belh şehrîne kurulan medrese de Hanefiler için değil, Şâfiîler içindir. Mezhep değiştirip Hanefiyken Şâfiî olarak Merv halkın tepkisi, Belh tarafından aldığı mektupların etkisiyle şehri terk etmek zorunda kalan âlim, Nizâmülmülk'ün yanına gittiğinde ihsanlara nail olmuş, geri dönüp Merv'de Şâfiî medresesinde müderris olmuştur.

Kaynaklardaki Nizâmülmülk'ün Hanefileri kâdi olarak atayıp meşgul ettiğini, Şâfiîleri medreselere müderris yaparak fukahâ sayılarının artması maksadı gütüğünü ifade eden kayıtlar ayrıca dikkat çekmektedir.

Nizâmülmülk'ün Alparslan zamanında Şâfiî mezhebinden olduğu için sultandan korktuğunu ifade etmesine karşın Melikşah'ın yaptırdığı medreseye Ebû Hanife'nin isminin İmâm Şâfiî'den önce yazılmasına bile tahammûl göstermemesi, işin ne noktaya vardığını göstermektedir.

Nizâmiye medreseleri Şâfiî/Eş'ariler lehinde Sünniliğin gelişimine katkı sağlamıştır. Bu durum dolaylı olarak da Şia'ya karşı Sünniliğe güç katmış kabul edilebilir.

KAYNAKÇA

- Abdulhayy, M., «Eş-arılık», *İslam Düşüncesi Tarihi*, I-IV, edit. M. M. Şerif, (çev. Ahmet Ünal), İstanbul 1990, I, ss. 255-278.
- Ahmed, Shahab, "Mapping the World of a Scholar in Sixth/twelfth Century Bukhāra: Regional Tradition in Medieval Islamic Scholarship as Reflected in a Bibliography", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 120, No. 1. (Jan. - Mar., 2000), ss. 24-43.
- Ak, Ahmet, *Büyük Türk Alimi Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, İstanbul 2008.
- Ak, Ahmet, *Selçuklular Döneminde Mâturîdîlik*, Ankara 2009
- Arikan, Adem, "Büyük Selçukluların Hanefilere Destekleri ve Irak Selçukluları Sultanı Mesud'un Faaliyetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sayı: 5-6, Bişkek 2008, ss. 153-164.
- Avvâd, Beşşâr, "Medârisu'l-Irâk fi'l-Asrî'l-Abbâsî", *Hadâratu'l-Irâk*, I-XIII, Bağdat 1985, VIII, ss. 67-144.
- Aybakan, Bilal, "Bağdat Nizamiye Medresesi'nin İlk Müderrisi Ebu İshak eş-Şirazi (476/1083)", *İslam Medeniyetinde Bağdat; Medinetü's-Selâm*, (Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008), I-II, İstanbul 2011, II, s. 699-715.
- Barthold, V.V., *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Ankara; Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Bayram, Mikail, *Danişmend Oğulları Devleti'nin Bilimsel ve Kültürel Mirası*, [Konya], 2009
- Bayram, Mikail, "Danişmend Oğulları'nın Dini ve Milli Siyaseti", *Selçuk Üniversitesi Türkîyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 18 (Güz 2005), Konya 2005, ss. 131-147.
- Bedevî, Abdülmecid Ebû'l-Fütuh, *et-Târihü's-siyâsi ve'l-fikri lîl-mezhebi'es-Sünni fi'l-meşrîkî'l-İslâmî mine'l-karnî'l-hâmis el-hicri hattâ sukûtu Bağdât*, Cidde 1983.
- Bozkurt, Nebi, "Medrese", *DIA*, XXVIII, s. 323-327.
- el-Bündârî, Ebu İbrahim Kivamüddin Feth b. Ali (ö. 643/1245), *Zübdetü'n-Nusra ve Nuhbetü'l-Usra (Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi)*, çev. Kivameddin Burslan, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Can, Mustafa, "Hakîm es-Semerkandî", *DIA*, XV, s. 193-194.
- Cevad, Mustafa, "el-Medresetü'n-Nizâmiyye bi-Bağdad", *Sümer*, II/IX, Bağdad 1953, ss. 317-342.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *Fedâihu'l-Bâtnîyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, Kahire 1964 (*Bâtnîlîğin İç Yüzü*, Çev. Avni İlhan, Ankara 1993).
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, "Kitab Kavâsim al-Bâtnîya; Gazâlî'nin Bâtnîlerin Belini Kiran Delilleri", (haz. Ahmet Ateş), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: III, sayı: 1-2, Ankara 1954, ss. 23-54.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Munkizu min-ad-Dalâl*, Çev. H.Güngör, İstanbul 1990.
- el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *Faysalü't-Tefrika*, neşr. Rıdad Mustafa el-Abdullah, Beyrut 1497/1986 (*İslam'da Müsâmaha*, Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1990).
- Genç, Süleyman, *Fatîmü-Abbâsi-Selçuklu Münâsebetleri ve Besasîri İslâmu*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 1995.
- Genç, Süleyman, "Halife el-Kâdir Döneminde Bağdad'da Yaşanan Dini-Siyâsi Hadiseler ve Onun Sünni Siyaseti", *Marîfe*, yıl: 4, sayı: 2 (Güz 2004), Konya 2004, ss. 219-243.
- Goldziher, Ignaz, *İslam'da fikih ve akaid*, (çev. İlhan Başgöz, Ankara 2004).
- Güner, Ahmet, *Büveyhîler'in Şîi-Sünni Siyaseti*, İzmir 1999.
- el-Hamevî, Yâkût, *Mucemu'l-buldân*, I-VII, Beyrut 1397/1977.
- el-Hasîsî, Ahmed, *Tetâvvuru'l-Fikri'd-Dînî fî İran hattâ Nihâyetü'l-Asrı's-Selçûkî*, (PDF), kotorabia.com, 2005.

- el-Hüseynî, Sadruddin Ebu'l-Hasan (ö. 622/1225). *Ahbârû'd-devleti's-Selçukîyye*, Çev. Necati Lugal, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- İbn Asâkir, Eb'l-Kasim Ali (ö 571/1176), *Tebînû kezîbi'l-müfîterî ümâ nusîbe ile'l-Îmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 3. bs., Beirut 1984.
- İbn Cübeyr, Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed (ö. 614/1217). *Rihletü İbn Cübeyr*, Beirut; Dâru Sadîr, 1980.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Huseyn Muhammed (ö. 526/1131), *Tabakâtü'l-Hanâbile*, I-III, thk. Abdurrahman Süleyman el-Useymin, Riyad 1419/1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, I-XIV, thk. Ali Şîrî, Beirut 1408/1988.
- İbnü Receb, Zeynüddin Abdurrahman (ö. 795/1393), *Zeylû Tabakâti'l-Hanâbile*, I-V, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin, Riyad, 1425/2005.
- İbn Tağrıberdi, Ebü'l-Mehâsin Cemaleddin Yusuf (ö. 874/1469), *en-Nûcûmu'z-Zâhira*, I-XVI, Beirut, 1413/1992.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kasim Kemalüddin Ömer (ö. 660/1262), *Buğyetü't-Taleb fi Târihi Haleb*, I-XII, thk. Süheyl Zekkâr, Beirut, ts. (kâsmî neşr. Ali Sevim, metin, Ankara 1976; tercüme, Ankara 1982).
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec (ö. 597/1201), *el-Muntazam fi Târihi'l-Mülük ve'l-Ümem*, I-XIX, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata, Beirut 1992.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasen Ali (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, I-XII, Beirut 1992.
- Kanberî, Manzar, "Tesîr-i Avâmîl'i Siyâsî ber Münâzâaaât-i Mezhebi-yi İsfahan ez Karnî Cahârom tâ Heftom-i Hicrî", *Târih-i Âyîne-i Pezûheş*, sayı: 18, Kum 1387/2008, ss. 117-136.
- Kara, Seyfullah, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*, İstanbul 2007.
- Kazvinî, Abdülcelîl, *Kitabü'n-Nakz*, nrş. Seyyid Celaleddin Hüseyin Urmevi, [y.y.] : Payan, 1371h./1331s. (1952).
- Kazvinî, Zekerîyyâ (ö. 682/1283), *Âsârû'l-Bilâd ve Ahbârû'l-İbâd*, Beirut: Daru Sadîr, [t.y.].
- Kırpık, Güray, "Bağdat Nizamiye Medresesi'nin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyisi", *İslam Medeniyetinde Bağdat: Medînetü's-Selâm*, (Uluslararası Sempozyum, 07-08-09 Kasım 2008), I-II, İstanbul 2011, II, ss. 685-698.
- Kisâî, Nurullah, *Medâris-i Nizâmîyye ve Tesîrât-i Îlmî ve İctîmâî ân*, 2.bs., Tahran 1374 ş.
- Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 4.bs. Ankara 1981.
- Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Kuruluş Devri*, Ankara 1979.
- Köymen, Mehmet Altay, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi: Alp Arslan ve Zamanı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2001
- el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsim (ö 465/1072), *Risâletü Şikayeti Ehliş-Sünne bi-Mânâlehüm Minel-Mihne*, (er-Resâili'l-Kuşeyriyye içinde), thk. Muhammed Hasan, Karaçi 1964, s. 1-49.
- Kutlu, Sönmez, *Alevilik-Bektaşılık Yazları*, 2. bs., Ankara 2008.
- Kutlu, Sönmez, "Bilinmeyen Yönüyle Türk Bilgini: Îmâm Mâturîdî", *Dînî Araştırmalar*, Cilt: V, Sayı: 15, Ankara 2003, s. 5-28.
- Madelung, Wilferd, "11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", (Çev.: Sönmez Kutlu), *Îmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (haz. Sönmez Kutlu), 3. b., Ankara 2011, ss. 390-406.
- Madelung, Wilferd, "Mâturîdîliğin Yayılışı ve Türkler", (Çev.: Muzaffer Tan), *Îmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik*, (haz. Sönmez Kutlu), 3. b., Ankara 2011, ss. 325-390.
- el-Makdisî, Şemsüddin Ebu Abdillah Muhammed (ö. 380/990), *Ahsenü't-Tekâsim fi Ma'rîseti'l-Ekâlim*, Leiden: Brill, 1906.

- Makdisi, George, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul 2007.
- Makdisi, George, "The Sunni Revival", *Islamic Civilization, 950-1150*, ed. D.S. Richards. Oxford: Cassirer, 1973, ss.155-168.
- el-Makrizî, Ebû'l-Abbas Takîyyüddin Ahmed (ö. 845/1442), *İttiâzü'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmetti'l-Fâtûmiyyûn el-Hulefâ*, I-III, thk. Cemaleddin Şeyyal, Kahire 1416/1996.
- Ma'rûf, Nâci, *Medâris kâble en-Nizâmiyye*, (Bağdad), 1983.
- Muhammed b. Mahmud, *Selçuk-Nâme*, I-II, haz. Erdoğan Mercil, İstanbul 1977.
- Mursel, Erdoğan, *Maturidîliğin Anadolu'ya Gelişî*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara 2006.
- el-Müderris, Muhammed Mahrus Abdüllatif, *Meşâyihi Belh mine'l-Hanefiyye*, I-II, Bağdad 1367/1977.
- Nahcivânî, Hinduşah b. Sencer, *Tecâribü's-Selef*, neşr. Abbas İkbal, 2. bs., Tahran 1357Ş (1978).
- en-Nesefî, Ebu'l-Mu'în (ö. 508/1115), *Tabâsratü'Edille*, I-II, thk: Hüseyin Atay, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Nizamülmülk, Ebu Ali Kivamüddin Hasan b. Ali et-Tûsi (ö. 485/1092), *Siyasetname*, Çev. Mehmet Altay Köymen, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999; Çev. Nurettin Bayburtluğil, İstanbul 2006.
- Ocak, Ahmet, *Selçukluların Dini Siyaseti 1040-1092*, İstanbul 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Türkler, Türkiye ve İslam*, 10. bs., İstanbul 2009.
- Okumuşlar, Muhiddin, "Ehl-i Sünnetin Kurumlaşmasında Nizamiye Medreselerinin Etkisi", *Marîfe: Bilimsel Birlikim*, cilt: VIII, sayı: 1, Konya 2008, ss. 137-148.
- Özaydin, Abdülkerim, "Nizamiye Medresesi", *DâA*, XXXIII, ss. 188-191.
- Özaydin, Abdülkerim, "Cend", *DâA*, VII, s. 359-360.
- Özaydin, Abdülkerim, "Karahanlılar", *DâA*, XXIV, s. 404-412
- Özler, Mevlüt, "Tuğrul Bey Dönemi Düşünce Hayatında Entelektüel Bir Kriz: Ehl-i Bid'at'e Lanet kampanyası", *I. Uluslar Arası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*, (11-13 Ekim 2000, Konya Selçuk Üniversitesi), II, Konya 2001, s. 171-180.
- Palabıyık, Hanefî, *Valilikten İmparatorluğa Gazneliler*, Ankara 2002.
- er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman (ö. 604/1207), *Râhatü's-Sudûr ve Âyetü's-Surûr*, Çev. Ahmet Ateş, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1957.
- es-Sem'ânî, Abdulkérîm (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, I-V, Beyrut 1988.
- Seyyid, Eymen Fuâd, "el-Medâris fi Mîsr Kâble'l-Asrî'l-Eyyûbi", *Târihü'l-Medâris fi Mîsr el-Îslâmiyye*, ed. Abdülazîm Ramazan, (Kâhire), 1992, ss. 87-136.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemseddin Yusuf (ö. 654/1256), *Mîr'âtü'z-Zemân fi Târihi'l-Ayân*, (448-480/1056-1086), yay. Ali Sevim, (*Belgeler, Türk Tarih Belgeleri Dergisi*, XIV, Sayı: 18, 1989-1992, Ankara 1992, ss. 1-260).
- es-Subkî, Tacüddin (ö. 771/1370), *Tabakâtu's-Şâfiîyyeti'l-Kübrâ*, I-X, thk. A.M.el-Hulvî. M.M. et-Tenâhî, Mısır 1965.
- Sümer, Faruk, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri Boy Teşkilati Destanlar*, 5. bs., İstanbul 1999.
- es-Şâbbî, Ali, *es-Şia fi İran*, Tunus 1980.
- Şeker, Fatih M., *Selçuklu Türklerinin İslâm Tasavvuru*, İstanbul 2011.
- es-Şîrâzî, Ebu İshak (ö. 476/1083), *el-İşâre ila mezhebi ehli'l-hak*, thk. Muhammed Zübeydî, Beyrut 1999.
- Talas, M. Asad, *Nizamîye Medresesi ve İslâm'da Eğitim-Öğretim*, çev. Sadık Cihan, Samsun 2000.

- Taşağıl, Ahmet, "İdil Bulgar Hanlığı", *DIA*, XXI, s. 472-474.
- Ebû Bekr Muhammed et-Turtuşî, *Sîrâcû'l-Mülük*, tâhrik: Muhammed Fethî Ebû Bekir, Kahire 1414/1994.
- Usta, Aydin, *Şamanizmden Müslümanlığa Türklerin İslamllaşma Serüveni (Sâmânîler Devleti 874-1005)*, İstanbul 2007.
- el-Vezne, Yahya b. Hamza, *Medînetu Merv ve's-Selâcîka hattâ asri Sencer*, Kahire: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, 1428/2007.
- Neguin Yavari, "Nizâm al-Mulk and the Restoration of Sunnism in Iran in the Eleventh Century" *Tâhquîqât-i-îslâmî*, 10, Tahran 1996, ss. 555-570.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *İslam Akâid Sisteminde Gelişmeler*, haz. Turhan Yörükân, Ankara; Kültür Bakanlığı, 2001.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri: Şamanizm*, yay. haz. Turhan Yörükân, İstanbul.

MEVLANA'NIN *MESNEVİ*'Sİ VE MANTIK¹

İbrahim ÇAPAK*

ÖZET

Mevlana'nın Mesnevi'si uluslararası boyut kazanmış, birçok dile çevrilmiş insanların zihin dünyalarını aydınlatan çok önemli bir eserdir. Mesnevi incelenliğinde içinde değişik alanlarla ilgili insanlara yol gösterici ve etkileyici öyküler barındırdığı görülür. Biz bu çalışmamızda Mevlana'nın Mesnevi'sinden hareketle mantıkla ilgili bazı konuları incelemeye çalışacağız. Bilindiği gibi mantık genellikle çok zor olduğu düşünülen ve kendisinden uzak durulan bir bilim dalı olarak bilinmektedir. Ancak Mesnevi'deki öykülerden hareketle mantık konularını anlamak ve anlatmak daha kolay ve anlaşılır olmaktadır. Bu nedenle Mesnevi'den hareketle kavram, görelilik, cevher, araz, tanım gibi konuları öyküler ışığında incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Mevlana, Mesnevi, Mantık, Cevher, Araz, Kavram

MEVLANA'S MASNAVI AND LOGIC

ABSTRACT

Mevlana's Masnavi is a crucial piece of work that has acquired an international dimension, been translated into many languages and enlightened people's minds. When Masnavi is reviewed, it is observed that it contains guiding and impressive stories related to various fields. In this study, we will try to analyze certain subjects about logic considering Mevlana's Masnavi. As known, logic is generally known as a discipline being kept away and considered as very tough. However, it is easier and more comprehensible to understand and explain the topics of logic based on the stories in Masnavi. Therefore, we will try to make a study of topics such as notion, relativity, essence, accident, definition in the light of the stories based on Masnavi.

Keywords: Mevlana, masnavi, logic, substance, accident, concept, syllogism, definition

Giriş

Mevlana'nın *Mesnevi*'si özellikle tasavvuf alanında şöhret bulmuş çok önemli eserlerden biridir. Ancak *Mesnevi* sadece tasavvufla değil, birçok farklı alanla da ilgilidir. Örneğin *Mesnevi*'de edebiyat, tarih, sosyoloji, felsefe ve mantıkla ilgili birçok öykü bulunmaktadır. Bu nedenle *Mesnevi* değişik bilim dallarının çalışma konusu olmuştur. Bildiğimiz kadarıyla *Mesnevi* ile mantık ilişkisi üzerinde doğrudan duran eserler bulunmamaktadır. Bu nedenle biz bu çalışmamızda *Mesnevi*'deki öykülerden hareketle mantık konuları üzerinde durmak istiyoruz. Ancak öncelikle Mevlana'nın *Mesnevi*'si hakkında kısaca bilgi vereceğiz.

1 Bu çalışma 09-11 Mayıs 2011 tarihleri arasında, İran'ın Urumiye şehrinde düzenlenen *I. Uluslararası Çelebi Hüsameddin-i Urmevi ve Mesnevi-i Manevi Sempozyumu*'na sunulan bildirinin gözden geçirilmiş halidir.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, capakibrahim@hotmail.com.

1. Mevlana'nın Mesnevi'si

Mevlana'nın söz konusu eseri 6 cilt ve 25618 beyitten oluşmaktadır. Bu eser, İslami edebiyatta her beyti ayrı kafiyeli bir nazım şekli olan *Mesnevi* tarzında söylendiği için *Mesnevi* olarak isimlendirilmiştir.

Mesnevi' tasavvuf edebiyatında çok önemli bir değere sahiptir. Nitekim Abdurrahman Câmi (ö.h. 895/m. 1489) Mevlana ve *Mesnevi* hakkında: "O mana cihetinin eşsiz padişahının zatının değerini ispatlamak için *Mesnevi* kâfidir. O büyük varlığın vasfi ve üstünlüğü hakkında ben ne söyleyeyim. O peygamber degildir. Fakat kitabı vardır" demektedir.

İkbal, Câmi'nin ifadelerine benzer şekilde "Mana âleminin büyüğü Mevlana'nın *Mesnevi*'si Farsça Kur'an sayılır." demektedir.

Mevlana, *Mesnevi*'nin ilk on sekiz beytini kendisi yazmış, diğer kısımlarını ise eline kalem almadan söylemiş, Çelebi Hüsameddin'e yazdırılmıştır. Kitabın her cildi bitince, Çelebi tarafından Mevlana'ya okunup, gerekli görülen yerler düzeltildikten sonra, yine Çelebi tarafından temize çekilmişdir.²

Mevlana'nın Çelebi Hüsameddin ile olan sohbet günlerinin en güzel yadigarı, hiç şüphesiz *Mesnevi*'dir. Çünkü Hüsameddin Çelebi İslam Tasavvufu'nun büyük ve eşsiz kitabı olan *Mesnevi*'nin yazılmasının sağlayan en önemli etkendir. Bazı rivayetlere göre Çelebi Hüsameddin, Mevlana'ya verilen, Hak aşıklarının Hakim Senâ'i (525/1131)'nin *Hadîka*'sını, Feridüddin-i Attar (627/1230)'ın *Mantuku't-tayr* adlı eserini okuduklarını görmüş, bu duruma gönlü razi olmamıştır. Mevlana'nın çok gazel söylediğini ve divanının her gün yeni gazellerle büyündüğü, fakat Senâ'i' ve Attar'ın eserleri gibi Sûfîlik yollarını, hakikatlerini, inceliklerini gösteren kitapların henüz meydana gelmediğini düşünerek üzülmüştür. Bunun üzerine Hüsameddin, Mevlana'yı yalnız bulduğu bir anda, kendisine gazellerinin çokluğundan bahsederek, Senâ'i ve Attar'ın eserleri gibi dervişlere yol gösterecek tasavvufi hikâyeler de söylemesini rica etmiştir. Mevlana da herkesin anlayacağı şekilde hikâyelerle hakikatleri isteklilere duyurmak istediği için bu hususta önceden bir karara varmıştır. Çelebi'nin sözkonusu sözleri üzerine *Mesnevi*'nin ilk on sekiz beytinin yazılı olduğu bir kâğıdı sarığının arasından çıkararak "Çelebi dedi, eğer sen yazarsan ben de söylerim." Çelebi Hüsameddin bu müjdeli karara canla, başla razi oldu. Böylece *Mesnevi* yazılmaya başlandı.³

Mevlana'nın en son gönül dostu olan ve *Mesnevi*'nin ibda' edilmesine sebep olan Çelebi Hüsameddin'e *Mesnevi*'yi yazdırırken söylediği bazı iltifathî sözler şöyledir:

"Hak ziyası Hüsameddin, göğün yüksekliğinden dizgin çevirip tekrar *Mesnevi*'ye başladı."

"Ey Hak ziyası Hüsameddin, sen öyle bir ersin ki, *Mesnevi*, senin nurunla nurlandı."

2 Can, Şefik, *Mevlâna: Hayatı Şâhsiyeti Fikirleri*, İstanbul 1997, s. 373-374.

3 Can, *Mevlâna*, s. 73-74.

"Ey Hak nuru! Cömert Hüsameddin insanı bulanıkluktan kurtaranların, duruluga çıkarılanların üstadlarına üstadınsın, halk perde arkasında olmasaydı, halkın kalp gözleri açık olsaydı, anlayışları da zayıf bulunmasaydı, manevi yönden seni övmeye girişir, bu sözlerden başka sözler söyleyecek bir ağız açardım.

Seni zindanda bulunan kişilere övmek yaraşmaz. Seni, ruhanilerin toplandıkları yerde övecek, mehdini, orada yayacağım. Seni, âlem halkına anlatmak lüzumsuzdur. Seni ilahi aşk sırrı gibi gizlemekteyim."⁴

Mevlana'nın *Mesnevi'sinde* yer verdiği hikâyelerin tekniği, bugünün hikâye tekniğinden oldukça farklıdır. Çünkü Mevlana, herhangi bir konuyu açıklarken, o konunun iyice anlaşılması için konuya ilgili uygun bir hikâye hatırlar. Onu anlatmaya başlar. Sonra hikâyeyi yanında bırakarak bir takım hikmetler, hakikatler söylemeye başlar. Coşkunluk halinde söylediği hakikatler ona başka bir fıkırayı hatırlatır. Bu defa yeni bir hikâye başlar. Sonra döner ilk başladığı hikâyeyi tamamlar. Böylece, hikâye içinde hikâyeler birbirini takip eder durur.⁵

Mevlana yer verdiği hikâyelerin çoğunu babasından, Seyyid Burhaneddin'den, Şems'den duymuş, bir kısmını da okuduğu kitaplardan almıştır. Ancak bunları birer hikâye olarak değil, anlatmak istediği ilahi ve ledünne hakikatlere birer misal olarak seçmiştir. Ve seçtiği hikâyelerin her safhasından, bir nükte bir hakikat çıkarmıştır. *Mesnevi'ye* aldığı hikâyelerin kaynakları Hind, Yunan ve Roma edebiyatlarına kadar uzanmaktadır.⁶

2. Mesnevi'de Mantık

Mesnevi'de herhangi bir klasik mantıkta yer alan bilgileri bulmak oldukça zordur. Yani *Mesnevi'de* kavram, önerme ya da kıyas gibi herhangi bir konu bağımsız bir şekilde ele alınmaz, bunların tanımları ve şartları üzerinde durulmaz. Çünkü *Mesnevi* bir mantık kitabı değildir. Ancak *Mesnevi'de* yer alan hikâyeler değerlendirildiğinde hepsinde mantıktan bir şeyler bulmak mümkündür. Her şyeden önce her hikâye bir takım dersler çıkarılsın diye anlatılır. Bir takım derslerin ya da sonuçların çıkarılması mantığın en temel konusudur. Biz *Mesnevi'den* hareketle mantık konularını ayrı ayrı inceleme konusu yapmak yerine, onda yer alan bazı hikâyelere yer vererek mantıkla ilgili bazı konuların daha rahat nasıl anlaşılabileceği boyutu üzerinde durmak istiyoruz.

2.1. Akıl İlkeleri

Mantığın en temel konularından biri akıl ilkeleridir. Çünkü akıl ilkeleri bilinmeden bir şeyi bilmek ve diğer şeylerden ayırmak mümkün değildir. Aristoteles tarafından sistemli bir şekilde ortaya konan akıl ilkeleri özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şikkim imkânsızlığı olmak üzere üçe ayrırlır. Daha sonra Leibniz bu ilkelerde yeter-sebep prensibini eklemiştir. Bu ilkeler evrensel ve sorunluudur. Evrensel olmaları her insan için geçerli olmalarından zorunlu olmaları ise bunla-

4 Can, *Mevlâna*, s. 74-75.

5 Can, *Mevlâna*, s. 375.

6 Can, *Mevlâna*, s. 376.

ra uymayan zihnin bir şey ortaya koyamaması, kendisini ifade edememesinden kaynaklanmaktadır.⁷ Biz burada konuyu uzatmamak için *Mesnevi*'den üçüncü şıklık imkânsızlığı ile ilgili bir örnek vermekle yetineceğiz.

2.1.1. Üçüncü Halin İmkânsızlığı

Üçüncü halin imkânsızlığı ilkesi, çelişmezlik ilkesinin daha özel bir şeklidir. Buna göre "bir şey ya vardır, ya yoktur" bunun ortası olmaz. Örneği bir çantada iki kalem bunuyorsa, üç kalemin çıkması imkânsızdır. Aşağıdaki örnek üçüncü halin imkânsızlığını son derece güzel bir şekilde ortaya koymaktadır.

Birisı Seyit'e bir tokat attı. Seyit de alta kalmamak için adamın üstüne atıldı. Tokadı atan adam Seyit'e dedi ki: "Sana bir sorum var, cevabını verirsen sen de bana bir tokat atarsın. Az önce ensene şaplağı indirince 'şirak' diye bir ses çıktı. Acaba bu ses benim elimden mi, yoksa senin ensenden mi çıkmıştır?"

Tokadı yiyan adam, "Bilemeyeceğim. Çünkü enseminden acısından sesin nereden çıktıığını anlamaya fırsatım olmadı" dedi.⁸

Hikâyeden hareketle sesin çıkışması ile ilgili üç alternatif olduğu söyleyebiliriz. Çünkü enseye atılan tokat neticesinde ses ya tokadı atanın elinden ya tokadı yiyanın ensesinden ya da her ikisinden birden çıkmıştır. Başka bir alternatifin olması imkânsızdır.

2.2. Kavramlar

Kavram, bir objenin zihindeki tasavvurudur. Bu nedenle kavram zihnimizde, düşünülmüş olan herhangi bir şeye işaret eder. Terim ise bir şeye ait olan zihindeki tasavvuru dil ile ifade etmektedir.⁹ Mantıkçılar, birçok kavram çeşidi üzerinde durmuşlardır. Biz burada *Mesnevi*'deki örnekler bağlamından eşanlımlı, eşsesli ve karşıt kavramlar üzerinde durmakla yetineceğiz.

2.2.1. Eşanlımlı Kavramlar

Aynı nesne için konmuş farklı kavramlara eş anlımlı kavramlar denir. Eş anlımlı kavramlarda farklı ifadelerden aynı şey kastedilir.¹⁰ *Mesnevi*'de yer alan aşağıdaki hikâye eşanlımlı kavramlara güzel bir örnektir:

Bir adam, işlerine yarayan bir şey almaları için dört kişilik bir gruba biraz para verdi. İranlı adam bu parayla *engür* alacağını söyledi. Arap olan ikinci kişi, "Hayır" dedi. "Ben *ineb* istiyorum."

Üçüncüsü Türk'tü ve "Ben *üzüm* isterim" dedi.

Dördüncü Rum'du, "Bırakın bunları, ben *istafil* istiyorum" dedi.

Adamlar kavga etmeye başladilar.

7 İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantık Giriş*, Ankara 2004, s. 15 vd.; Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1996, s. 45 vd.

8 Mevlana, *Mesnevi'den Hikâyeler*, Yay. Haz. Kadriye Kaymaz, İstanbul 2010, s. 43.

9 Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, s. 27; İbrahim Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, s. 23.

10 Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 28.

Aslında hepsinin istediği aynı şeydi, sadece aynı şey için farklı isimler kullanıyorlardı.¹¹ Bu hikâyede engür, ineb, üzüm ve istafil'den aynı şey kastedilmektedir. Bu nedenle engür, ineb, üzüm ve istafil eş anlamlı kavramlardır.

2.2.2. Eşsesli Kavramlar

Tanım ve hikayet bakımından ortaklı bulunanmayan değişik anlamlara sahip ancak aynı şekilde telaffuz edilen kavramlara eşsesli kavramlar denir.¹² Eşsesli bir kelimenin, delilde, iki farklı anlamda kullanılması sonucu ortaya çıkan yanılışa “eş sesli lafız yanlışsı” denir.¹³ Bu tür yanlışlar basit veya terkib halindeki lafızların iki farklı anlamda kullanılmasıyla ortaya çıkar.

Aşağıdaki hikâyede, fareye bir ders verirken devenin ağızından, eş sesli lafız yanlışsı yapılmış; bu yanlış, farenin ağızıyla itirazla karşılanmıştır:

Bir farecik, bir devenin yularını çeve çeve giderken, “Ben ne yiğit ermİŞİM!” diyerek gurura kapılır. Gide gide bir irmağın kenarına gelirler. Deve fareye ders vermek için, “Sen benim kılavuzumsun, ne duruyorsun, ilerle!” deyince fare, suyun derin olduğunu ve boğulmaktan korktuğunu söyley. Deve, “Hele bir göreyim, ne kadarmış bu su?” deyip hemen ayağını atar ve şöyle der:

- A kör sıçan! Su, diz boyu imiş. A hayvanların kusuru, neden şaşırıldın?
- Fare, “Sana karınca ama bize ejderha! Dizden dize fark var.

Ey hünerli deve, sana diz boyu ama benim tepemden yüz arşın geçer” dedi.¹⁴

Bu hikâyede deve'nin diz boyundan kastettiği ile farenin diz boyundan kastettiği bir birinden farklıdır. Deve diz boyu derken kendi diz boyunu göstermekte buradan da suyun derin olmadığını Fare'nin diz boyunda olduğunu da ifade ederek farenin de sudan geçebileceğini ifade etmektedir. Sözkonusu hikaye aşağıda yer vereceğimiz kategorilerden biri olan göreliliğe de örnek verilebilir.

2.2.3. Karşıt Kavramlar

Anlamları birbirine zıt olan kavramlara karşı kavramlar denir. Diğer bir ifade ile biri diğerinin olumsuz olan iki kavrama karşıt kavram denir. Aşağıdaki hikâye karşıt kavramlara örnek verilebilir:

Padişah kendi kendisine dedi ki: bu neşeye sebep o gamdı: Tanrı sebep ihsan etti sevindim.

Ne şaşılacak şey! Bir hadise bir yandan ölüm, öbür yönden dirim ve sevinç!

Şu bir yönden tatlıdır, zevk vericidir. Diğer bir yönden de öldürücü, azap vericidir.

Tek sevinci dünyaya mensup olana göre yücelik; fakat ahiret gününe göre noksan ve zeval!

11 Mevlana, *Mesnevi*, çev. Veled İzbudak, İstanbul 1991, C. II, s. 283; Mevlana, *Mesnevi'den Hikâyeler*, s. 34; Ayrıca Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, İstanbul 2009, s. 29.

12 Çapaklı, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 29.

13 Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, s. 83.

14 Mevlana, *Mesnevi*, C. II, s. 264.

Düş yorucu, rüyada gülmeyi ağlamaya, hayiflanmaya, kederlenmeye yorar!
Ağlamayı da sevince, feraha verir ey şen, esen kişi!¹⁵

Bu hikâyede yer alan neşe-gam; ölüm-dirim; zevk verici-azap verici; yükselik-noksanlık; gülme-ağlama gibi kavramlar karşılık ifade eder.

2.3. Kategoriler

Aristoteles toplam on kategori üzerinde durmaktadır. Bunlardan biri cevher diğer dokuzu ise arazdır. Araz da kendi içinde nicelik, nitelik, görelilik, mekân, zaman, durum, sahip olma, etki ve edilgi olmak üzere dokuza ayrıılır.¹⁶ Biz bu başlık altından cevher, araz ve görelilikle ilgili örnekler üzerinde durmak istiyoruz.

2.3.1. Cevher- Araz

Cevher var olmak için başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duymaz iken, araz var olmak için başka bir şeyin varlığına ihtiyaç duyan demektir. *Mesnevi*'de yer alan aşağıdaki hikâyeler, cevher ve araza verilebilecek güzel örneklerdendir.

Adamın biri, bir tavus kuşunun rengârenk, güzelim tüylerini yolduğunu görürse:

“Yazık değil mi a güzel kuş!” dedi. “O güzelim tüylerini yolup yolup atıyorsun. Oysa herkes onlara sahip olmak için can atıyor.”

Tavus kuşu: “Haklısun” dedi.

Adam: “Madem haklıyım bunun bir açıklaması olmalı o halde” deyince:

“Ama ben de haklıyım” dedi tavus kuşu.

“Nasıl yani?” diye sordu adam.

“Tüyü canımdan değerli değil ya!” dedi tavus kuşu ve ekledi, “Çünkü tüylerim yüzünden canıma kastediyorlar. Onlardan kurtulmam gereklidir.”

Adam: “Ne demeli ...” dedi. “Haklısun!”¹⁷

Bu hikâyede Tavus Kuşu'nun kendisi cevher, tüyleri ise araz olarak kabul edilebilir. Tavus kuşu cevheri korumak için arazlardan vazgeçmektedir. Çünkü cevher ortadan kalktığı zaman, araz da ortadan kalkar. Ancak arazların ortadan kalkmasıyla cevher ortadan kalkmaz.

Mesnevi'den cevher ve arazla ilgili verebileceğimiz diğer bir hikâye de şöyledir:

Çinli ressamlar kendilerini Türk ressamlardan daha üstün görüyorlardı. Türk ressamlar ise, “Biz onlardan daha üstünüz!” diyorlardı.

Padişah, kimin gerçek üstünlüğe sahip olduğunu anlamak için onları sinama-yaya karar verdi. Her iki tarafı da huzura çağırıldı, bir yarışma düzenlediğini söyledi. Taraflara resim yapmaları için bir duvar verildi. Birbirlerini görmemeleri içinde araya bir perde çekildi. Çinliler ise her sabah değişik değişik boyalar istiyordu.

15 Mevlana, *Mesnevi*, C. IV, s. 248.

16 Öner, *Klasik Mantık*, s. 38 vd.

17 Mevlana, *Mesnevi'den Hikâyeler*, s. 40; Şefik Can, *Mesnevi Hikâyeleri*, İstanbul 2003, s. 418-419.

Türkler önce çevredeki kiri temizlemeye başladılar. Duvarı sürekli cilalayıp partattılar. Çinliler resimlerini bitirdiler ve davul çalmaya başladılar. Padişah geldi ve Çinlilerin hayranlık uyandırıcı güzellikteki resimlerini gördü. Sira Türk ressamlara gelince, Türkler aradaki perdeyi kaldırdılar. Böylece Çinlilerin yaptığı resim cilalanmış duvara yansdı. Cilali duvarın üzerindeki resim çok daha göz aliciydi, resimdeki bütün detaylar çok iyi görünüyordu. Yarışmanın galibi Türkler oldu.¹⁸ Bu hikâye cevher ve araza güzel bir örnektir. Çünkü bir tarafta yapılan resmin kendisi, diğer tarafta ise cilalanmış duvara yansyan resim söz konusudur. Resim olmazsa duvar ne kadar cilalanırsa cilalansın resmin yansımıması olmaz. Dolayısı ile burada resmin kendisini cevher yansımış halini de araz kabul edebiliriz.

2.3.2. Görelilik

Görelilikte bir şeyin varlığı başka bir şeye göredir. Yani bir şeyin başka bir şeye göre olan durumuna görelilik denir. Örneğin, büyük-küçük birbirine göredir, büyük diye bir şey yoksa küçük ifadesi anlamsız olur yine küçük ifadesi yoksa büyük ifadesi de anlamsız olur. Uzun-kısa, zayıf-şişman gibi ifadelerde böyledir.¹⁹ Göreliliğe aşağıdaki örnek verilebilir:

Ömründe hiç fil görmemiş olan Hintliler, merakla ahıra koştular. İçerisi karanlıktı, kimse bir şey seçemiyordu. Hayvana dokunuyor, herkes anladığı gibi fili tarif ediyordu.

Biri hortumunu tutarak, "Fil bir borudur" diyordu. Bir diğeri kulağına dokunarak, "Hayır!" diyordu. "Fil bir yelpazedir." Bir başkası ayağına tutunarak, "Bir sütun ..." diyordu. "Kocaman bir sütuna benziyor." Öteki sırtını elleyerek, "Fil taht gibidir" diyordu.

Herkes dokunduğu yerine göre fili tarif etti. Birinin tanımı diğerini tutmadı.²⁰

Bu hikâyeden hareketle hem kategorilerden biri olan göreliliği hem de tanım konusunu inceleme konusu yapılabılır. Fili farklı duyuları ile algılayan kişilerin her biri farklı şekillerde tanımlamıştır. Dolayısı ile aynı şeyin farklı bakış açılılarıyla değerlendirme konusu yapıldığını görmekteyiz. Bu farklı değerlendirmelerden hareketle de aynı şey hakkında farklı tanımlar yapılmıştır. Yapılan tanımların hiç biri tam tanım değildir. Çünkü tam tanım "efradını cami' ağyarını manı" olur. Oysaki buradaki tanımlar efradını cami' ve ağyarını manı' değildir yani bu tanımların hiçbirini yakın cins ve yakın ayrımdan oluşmamaktadır. Bu nedenle filin sубjektif olarak algılanması sубjektif tanımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu durum göreliliği göstermektedir.

2.4. Tanım

Bir kavramın ne olduğunu anlamak, belirsiz bir kelimeyi belirsizlikten kurtarıp onu netleştirmek ve anlaşılır kılmak için tanımlara başvurulur. Tanım te-

18 Mevlana, *Mesnevi'den Hikâyeler*, s. 50; Sinan Yağmur, *Mesneviden Hikâyeler*, Konya 2010, s. 68-69.

19 Öner, *Klasik Mantık*, s. 40.

20 Mevlana, *Mesnevi*, C.II, s. 102; Mevlana, *Mesnevi'den Hikâyeler*, s. 61; Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, s. 68.

melde tam ve eksik olmak üzere ikiye ayrılır.²¹ Mevlana, tanımın mahiyetine çok dikkat etmeden, bazı kavramları belirsizliklerden kurtarmak için tanımlara başvurmuştur. Onun yaptığı bazı tanımlar şöyledir:

İhtiyat, iki tedbir arasında tereddüde düşmeyip hangisi seni sürctürmeyecekse onu yapmaktadır.²²

İhtiyat, her an ansızın gelebilecek bir belayı görmektir.

Zulüm, bir şeyi layık olduğu yere koymamaktır.

Edeb, ancak bir edepsizin edepsizliğine sabır ve tahammül etmektir.

Mevlana'nın en çok tanımlamaya veya tanıtımıya çalıştığı kavram "aşk" kavramıdır. "Aşk", "kin", "sevgi" "tath", "ekşi" gibi kavramların tam tanımları yapılamaz. Bu tür kavramlar ancak tasvir edilir yani betimsel olarak ifade edilebilirler. Mevlana'da 128 aşk betimlemesi ile karşılaşmaktayız. Bunların bazıları şunlardır:

Aşk, Allah'ın bir vasfidir.

Aşk, ebedî diri olandır.

Aşk, berekettir, arınmadır.

Aşk, cihanda öteden beri kapalı kalmış bir sırdır.

Aşk, ruhun nurudur.

Aşk, bütün güzel hayallerin özdür.

Aşk; dönüştüren bir kimyadır, anamlar definesidir.

Aşk, uçsuz bucaksız, sırlarla dolu bir deryadır.

Aşk, ateşi söndürülememeyen yüce bir ışiktır.²³

2.5. Kiyas

Bu başlık atından *Mesnevi*'den hareketle basit ve şartlı kiyaslar üzerinde durmaya çalışacağız.

2.5.1. Basit Kiyaslar

Kiyas, zihnin verilen ve bilinenlerden yola çıkarak bilinmeyenleri elde etme faaliyetidir. Diğer bir ifade ile kiyas öncüllerden hareketle yeni bir hükmü elde etmek demektir.²⁴ *Mesnevi*'de kiyasın farklı çeşitleri ile ilgili örneklerle karşılaşmak mümkündür. Biz burada birkaç örnek vermekle yetinmek istiyoruz. Birinci örneğimiz basit (yüklemeli) kiyaslarla ilgili olacaktır. Basit kiyas iki öncül ve bir sonuçtan oluşan kiyastır. Basit bir kiyasta büyük, küçük ve orta olmak üzere üç terim bulunur. Orta terim öncülleri bir birine bağlayan terimdir ve hiçbir şekilde sonuçta bulunmaz; sonucun konusu küçük terim, yüklemi ise büyük terimden oluşur.

Mevlana'nın konu ile ilgili hikâyesi şöyledir:

21 Öner, *Klasik Mantık*, s. 47.

22 Mevlana, *Mesnevi*, C. II, s. 231.

23 Emiroğlu, *Yarlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, s. 135-137.

24 Çapak, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, s. 134.

Bir dil bilgini bir gemiye binmiş. Epey bir yol aldıktan sonra gemiciye sormuş: "Ey gemici dil bilimini bilir misin?"

Gemici: "Hayır, bilmem." demiş

Dil bilgini gülerek: "Desene ömrünün yarısı boşा gitti." demiş.

Gemici bu sözlere alınıp kızmış, fakat ses çıkarmamış. Bir zaman sonra bir fırtına kopmuş. Gemi bir girdabin ortasında kala kalmış.

Çok korkan dil bilgini bir yere büzülmüş, öylece beklemektedi. Onun bu halini gören gemici, dil bilginine seslenmiş: "Muhterem efendim, yüzme bilir misin?"

Dil bilgini: "Ne gezer, ben yüzme bilmem" demiş.

Gemici büyük bir keyifle: "Yazık!" demiş. "Desene ömrünün tamamı boşा gitti. Böyle giderse gemi bu girdaptan kurtulmaz, batar!"²⁵

Mevlana'nın yer verdiği bu öyküden kiyasın birinci şeklärin 3. Modundan şu kıyasları oluşturmak mümkündür:

Her dilbilgisi bilmeyenin ömrünün yarısı boşा gitmiştir. (Büyük Önerme)

(Orta Terim)

(Büyük Terim)

Gemici dil bilgisi bilmemektedir (Küçük Önerme)

(Küçük Terim) (Orta Terim)

O halde gemicinin ömrünün yarısı boşा gitmiştir. (Sonuç)

(Küçük Terim)

(Büyük Terim)

Her yüzme bilmeyenin ömrünün tamamı boşा gitmiştir. (Büyük önerme)

Dil bilgini yüzme bilmemektedir. (Küçük Önerme)

O halde dil bilgirisinin ömrünün tamamı boşा gitmiştir. (Sonuç)

Basit kıyasla ilgili vereceğimiz ikinci örnek, orta terim yanlışı yapılan bir örnektir. Orta terim, hem büyük önerme hem de küçük önermede dağıtılmamış olarak yani tikel anlamda bulunursa, öncüllerde bir şeyin birbirinden başka olan iki cüz'üne delalet etmiş olacağını, bu tür öncüllerden bir sonuç çıkmaz. Çünkü Orta terim hem küçük, hem de büyük önermede tikel olarak alınırsa, tikeller bir sınıfın *belirsiz* bir kısmını bildirdiklerinden, küçük önermede tikelin manası büyük önermedeki tikelin manasından farklı olabilir. Bundan dolayı büyük ve küçük terim iki değişik terim ile mukayese olunmuş olur. Bu durumda kıyas, aslında dört terimden kurulmuştur. İşte kategorik bir kıyasta orta terimin her iki öncülde de tikel olarak alınmasına "dağıtılmamış orta terim yanlışı" denir.²⁶

Yazdığı şiirlerden dolayı izzet ve ikram gören bir şairin vezir değiştikten sonra karşılaştığı muamelenin anlatıldığı bir hikâyede geçen aşağıdaki ifadeler orta terim yanlışı yapıldığında yanlış bir sonuca nasıl varılacağını göstermektedir:

25 Can, *Mesnevi Hikâyeleri*, s. 71-72; Yağmur, *Mesneviden Hikâyeler*, s. 67.

26 Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, s. 81.

Şair, yüzünü onlara çevirdi ve dedi ki: "Ey beni esirgeyenler, bu kötü vezir nerden geldi?

Bu insanın elbiselerini soyan vezirin adı ne? Söyleyin bana! Onlar "Adı, Hasan" dediler.

Şair, "Ya Rabbi!" dedi, "onun adı da Hasan, bunun adı da. Ey din Rabbi, yازıklar olsun; nasıl oluyor da ikisinin de adı bir oluyor?"²⁷

Bu hikâyede anlatılanlardan, dağıtılmamış orta terim yanlışlığını anlıyoruz. Bu geçersiz çıkarım, şu şekilde ifade edilebilir:

Hırsızın adı Hasan'dır; (Dağıtılmamış orta terim)

Bunun adı da Hasan'dır; (Dağıtılmamış orta terim)

*Bu da hırsızdır!*²⁸

2.5.2. Şartlı kıyas

Şartlı kıyas, birinci öncülü şartlı önermeden oluşan kıyastır. İkinci öncülü mukaddemi aynı, karşıt hali veya talinin aynı veya karşıt hali olur. Mukaddemi onaylama ve taliyi onaylamama durumunda şartlı kıyas doğru sonuç verirken; mukaddemi onaylamama ve taliyi onaylama durumunda yanlış sonuç verir.²⁹

Bizim burada vereceğimiz örnek taliyi onaylama yanlışıyla ilgili olacaktır. *Mesnevi*'de aktarılan şu hikâyede, hem bir önceki *dağıtılmamış orta terim yanlışına*, hem de *taliyi onaylama yanlışına* işaret edilmektedir.³⁰

Bir bakkal vardı, onun bir de papağanı vardı. Yeşil güzel sesli ve söyler bir papağandi. Dükkanın bekçiliğini yapar; alışveriş edenlere hoş nükteler söyle, latifeler ederdi. İnsanlara hitap ederken insan gibi konuşurdu. Efendisi, bir gün evine gitmişti. Papağan, dükkanını gözetliyordu. Ansızın fare tutmak için bir kedi, dükkanı sıçradı. Papağan can korkusundan, dükkanın başköşesinden atıldı, bir tarafa kaçtı; gülyağı şişesini de döktü.

Sahibi, evden çıkış geldi. Bir de baktı ki dükkan yağ içinde, elbisesi yağa bulaşmış. Papağanın başına bir vurdu; papağanın dili tutuldu, başı kel oldu.

Papağan bir müddet konuşmadı ve sahibi buna çok üzüldü bir gün dükkanı birisinin gelmesi üzerine papağan ona: Ey kel, neden kellere karıştin; yoksa sen de şişeden gülyağı mı döktün?!" dedi.

Bu geçersiz kıyaslamayı şu şekilde formüle edebiliriz:

Gülyağı şişesini döktüm başım kel oldu; (Dağıtılmamış orta terim)

Senin de başın keldir; (Dağıtılmamış orta terim)

O halde sen de gülyağı şişesini döktün!

Buradaki yanlışı, şartlı kıyas formunda ifade edersek "taliyi onaylama" yanlışı daha açık bir şekilde ortaya çıkar.

27 Mevlana, *Mesnevi*, C. IV, s. 101.

28 Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, s. 81.

29 Çapak, *Gazalî'nın Mantık Anlayışı*, s. 172.

30 Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, s. 81.

Eğer gülyağı şışesini dökersen basın kel olur;

Başın keldir; (Taliyi Onaylama)

O Halde gülyağı şışesini döktün! (Sonuç)

Mevlana, bu örneği verirken, yanlış kıyaslamalarda bulunanları kınayıcı ve uyarıcı nitelikte, şöyle seslenir:

Onun bu kıyasından halk gülmeye başladı. Çünkü papağan, o geçeni kendisi gibi sanmıştı...³¹

SONUÇ

Mevlana'nın *Mesnevi*'sında yer alan bütün hikâyeler doğrudan veya dolaylı olarak mantıkla ilgilidir. Çünkü hepsi bir düşünce ürünüdür ve aynı zamanda okuyucuları dersler çıkarmaya sevk edicidir. Düşüncenin söz konusu olduğu her yerde mantık vardır. Çünkü mantık düşünürken yanlış düşünmekten kişiyi alıkoyan ilimdir. Biz bu çalışmada *Mesnevi*'de yer alan bütün hikâyeleri konu edinecek durumda olmadığımız gibi, onlardaki mantık veya düşünce boyutunu her yönüyle öne çıkaracak durumda da değiliz. Biz hikâyelerden çıkarılması gereken sonuçlardan daha çok mantık ilminde üzerinde durulan konuları ele almak için, konulara bire bir uygun düşün örnekler üzerinde durmaya çalıştık. Bu kısa çalışmadan hareketle Mevlana'nın mantık anlayışı ile ilgili bir doktora çalışmasının yapılması gerektiğini kolaylıkla söyleyebiliriz. Çünkü Mevlana'nın mantık anlayışının incelenmesinin onun fikirlerinin daha rahat ve iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı inancını taşımaktayız.

KAYNAKÇA

Can, Şefik, *Mevlâna Hayatı Şahsiyeti Fikirleri*, İstanbul 1997.

Can, Şefik, *Mesnevi Hikâyeleri*, İstanbul 2003.

Çapak, İbrahim, *Gazali'nin Mantık Anlayışı*, Ankara 2005, Elis Yayıncıları.

Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara 2004, Elis Yayıncıları

Emiroğlu, İbrahim, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, İstanbul 2009, İnsan Yayımları.

Mevlana, *Mesnevi*, (çev. Veled İzbudak) İstanbul 1991 MEB Yayımları

Mevlana, *Mesnevi'den Hikâyeler* (Yayına Hazırlayan: Kadriye Kaymaz), İstanbul 2010.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara 1996, Bilim Yayıncıları

Özlem, Doğan, *Mantık* İstanbul 1996, Anahtar Yayıncıları

Yağmur, Sinan, *Mesneviden Hikâyeler*, Konya 2010, Karatay Akademi

31 Mevlana, *Mesnevi*, C. I, s. 20-21; Emiroğlu, *Yanlış Düşünce ve Davranışlar Karşısında Mevlana*, s. 82.

İBN SİNÂ FELSEFESİNDEN BEŞ SANAT

Abdulkadir COŞKUN*

ÖZET

Bu makalede burhan, cedel, safsata, retorik ve şiirden oluşan beş sanatın önceliği meşşai düşünürlerle de bağlantılı olarak İbn Sînâ felsefesinde nasıl ele alındığını dejindik. İbn Sînâ'dan sonra ihmâl edilen mantığın bu sanatlarını değerleri, birbirinden farklılıklarını ve benzerlikler ve sağladıkları fayda bakımından araştırdık. Son olarak İbn Sînâ'da bu beş sanatta kullanılan öncüllere genel bir bakış ortaya koymak.

Anahtar kelimeler: İbn Sînâ, beş sanat, mantık, öncüler.

FIVE ARTS IN IBN SINA'S PHILOSOPHY

ABSTRACT

In this article we dealt with how the five arts which consist of apodictic, dialectic, sophistry, rhetoric and poetic had been examined in philosophy of İbn Sînâ in relation with former peripatetic thinkers. We analysed these neglected arts of logic after İbn Sînâ with regard to their value, differences and similarities and usefulness. At the end we outlined the premises of those five arts in İbn Sînâ.

Keywords: Ibn Sina, five arts, logic, premises.

Giriş

Felsefi gelenek Yunanlılarla başlatılsa da Yunanlılar hiç yoktan bir felsefe gelenegi ortaya koymamışlardır. Yunanlılar kendilerinde olmayan Mısır ve Mezopotamya halklarının teknikini teori haline getirmiştir ve böylece bu teknik birikimi bilime dönüştürmüştür. Bu iki farklı kültür coğrafyası arasındaki fark da buradan kaynaklanmaktadır.¹ Burhan, cedel, safsata, retorik ve şiirden oluşan beş sanatın teorik değil de pratik tarafı düşünüldüğünde bu sanatların antik Yunanındaki gelişim süreçleri de böyle bir serüvene sahiptir. Nitekim İslam düşünürleri tarafından Aristoteles'ten (M.Ö. 384-322) sonra "İkinci Muallim" sıfatına layık görülen Fârâbî (M.S. 870-950) *Kitâbu'l-hurûf* adlı eserinde milletlerin burhan seviyesine ulaşma aşamalarını veya diğer bir deyişle beş sanatın oluşum sürecini anlatırken pratik olandan daha teorik olana doğru gelişim gösteren bir yaklaşım ortaya koymuştur.²

Meşşai felsefenin kurucusu olan Aristoteles bilim ve sanat arasındaki farka deðinirken sanatın (*téchne*, techne) "tecrübeden daha ilmî (ἐπιστημονικός, epistemonikos)" olduğunu belirtir. Sanat ve ilim (επιστήμη, episteme, Wissenschaft) ve aynı zamanda sanat ve bilişsel yetilerle (Vermögen) ilgili eylemler arasındaki fark "madde" (konu, Gegenstand) bakımındandır. Bilim sadece biliyorken sanat

* Dr.

1 Peters, F. E., *Aristotle and The Arabs, The Aristotelian Tradition in Islam*, New York, 1968, s. 12-13.

2 Fârâbî, *Harfler Kitabı*, İstanbul, 2008, prg. 108 vd.

bilmekten daha fazlasını ortaya koyar (verhalten).³ "Ortaya koymak" ise "yapmak, davranışmak" (handeln) şeklinde olabileceği gibi "üretmek" (herstellen) şeklinde de gerçekleşir. Bunlardan sanatla ilgili olanı "üretmek"dir. Bu ikisi arasındaki fark, yetkinliğin (Vollkommenheit) akilla (φρόνησις, fronesis) birlikte olan "yapmak"ta değil de "üretmek"le bağlantılı olan sanatta olması bakımındandır. Bu durumda ilim ve akıldan (Klugheit) ayrı olarak sanat, "doğru muhâkeme kabiliyetine (λόγος, logos) sahip, imal edici bir karakter özelliği/vaziyeti" şeklinde tarif edilebilir.⁴

Bu bağlamda sanat, insanın içindeki üretim gücü (kuvvet) ve bu güçle yetkinliğine ulaşan meleke ile tamamlanır. İbn Sinâ, "kuvvet" kavramının iradi fiilleri ortaya çıkarılan nefsanı bir meleke olduğunu belirtir ve bu kuvvetin en güçlü kuvvet olduğunu ifade eder. Ancak meleke ile salt kuvvet birbirinden farklıdır. Salt kuvvet her insanda potansiyel olarak bulunuyorken meleke belirli kanunları öğrenmek veya belirli fiilleri tekrarlamak suretiyle kazanılan bir yetkinliktir.⁵ Bu çerçevede mantıkçı İbn Zür'a (öл. miladi 1008) eserine, Eflâtun'un (M.Ö. 427-347) "Retorik bir tür tecrübe"⁶ şeklinde geçen "tecrübe" (ἐμπειρία, empeiria) kelimesi yerine "kuvve" kelimesini tercih etmiştir.⁷

Mantığın son beş kitabını oluşturan Burhan, Cedel, Safsata, Retorik ve Poetik kullandığı öncülerle birlikte bu ilmin maddesine (ὕλη, hüle) tekabül etmektedir. Bu sanatlar kullandıkları öncülerin kesin bilgiye yakınlığına veya sağladıkları faydaya göre sıralanırlar. İskenderiye Okulundaki Aristoteles şarihleri tarafından benimsenen ve "bağlam teorisi" (context theory) olarak adlandırılan burhanla başlayıp safsatıyla son bulan bu tasnif daha sonra Fârâbî tarafından İslâm felsefesine uygulanmıştır.⁸ Nitekim Fârâbî *Kitâbu'l-hurûf* ve *Kitâbu'l-Hatâbe* adlı eserlerinde milletlerin burhan seviyesine ulaşma aşamalarını veya diğer bir deyişle beş sanatın oluşum sürecini anlatırken pratik olandan daha teorik olana doğru gelişim gösteren bir yaklaşım ortaya koymustur.⁹

Antik Yunan felsefe biriminin Arapçaya aktarılmasında önemli bir rol oynayan Süryanilerde dini kayıtlardan dolayı Aristoteles'in beş sanatı da içine alan Organon'dan sadece *Birinci Analitikler*'in ilk yedi kısmına kadar inceleme konusu yapmışlardır.¹⁰ Ancak diğer bir yorum'a göre Süryanilerin bu tercihi-

3 Aristoteles, *Nicomakos'a Etik*, 1140 a 2 vd.

4 A.m.l.f., *Rhetorik*, 2 cilt, ed. Christof Rapp, Darmstadt, 2002, cilt: 1, s. 2.

5 İbn Sinâ, *Kitâbu's-Sîfâ, el-Mantık, el-Hatâbe*, Kahire, 1954, s. 27; Durusoy, Ali, *Metinlerle Mantığa Giriş*, İstanbul, 2008, s. 38.

6 Eflâtun, Gorgias, 462C.

7 Hasnawi, Ahmad, "Avicenna on the Quantification of Predicate (with an Appendix on [Ibn Zur'âl])", *The Unity of Science in the Arabic Tradition, Science, Logic, Epistemology and their Interactions* içinde, (s. 295-328), ed. Rahman, Shahid; Street, Tony; Tahirî, Hassan, Dordrecht, 2008, s. 317; Dahiyat, Ismail M., *Avicennâ's commentary on the Poetics of Aristotle*, Leiden, E. J. Brill, 1974, s. 3 vd.

8 Gutas, Dimitri, "Paul the Persian", s. 256-257; Heinrichs, W. P., "Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre", *Grundriss der arabischen Philologie*, Helmut Gätje (ed.), Wiesbaden, 1987, s. 189.

9 Fârâbî, Harfler Kitabı, İstanbul, 2008, prg. 108 vd. Fârâbî, felsefecilerin antik dönemde zaman olarak önce retoriksel bir düşünüşe sahip oldukları, dialekтик ve sofistik düşünüş aşamasına daha sonra geçiklerini belirtir. Bu yöntemler apodeiktik (burhâni) tarzı kullanan Eflâtun'a kadar devam etmiştir. Eflatun burhan metodunu cedel, safsata, retorik ve şiirden ayırmış olsa da bunların birer mantık sanatı olarak külli kanunlarını ortaya koymamıştır. Bunu daha sonra Burhan adlı kitabında yapacak olan Aristoteles'tir. Bkz., Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, nrş. Muhammed Selim Sâlim, Kahire, 1976, 254 B-255A.

10 İbn Ebî 'Useybia', 'Uyûnu'l-Enbâ fi tabakâti'l-Etibbâ, Beyrut, 1965, s. 604-605.

nin nedeni onların ilmi metinleri tédris ederken uyguladıkları şerh yöntemidir. Buna göre onlar Organon'un felsefe yapmakla ilgili olan kısımlarını değil de metin şerhi için uygun olan *Birinci Analitikler*'in ilk yedi bölümünü tédris etmişlerdir.¹¹

Aristoteles *Metafizik* adlı eserinin dördüncü kitabında felsefe (*φιλοσοφία, φιλοσοφία*), diyalektik ve sofistin aynı konular etrafında döndüğünü belirtir.¹² Fakat felsefe bu ikisinden konuları ele alış tarzıyla farklılaşmaktadır. *Topikler*'de ise "bir 'philosofema' (*φιλοσόφημα*)¹³ burhani kiyastır (*συλλογισμὸς ἀποδεικτικός*, süllogismos apodeiktikos), bir 'epicheirema' (*ἐπιχείρημα*) cedeli kiyastır (*συλλογισμὸς διαλεκτικός*, süllogismos dialektikos), bir 'sofisma' (*σόφισμα*) eristik kiyastır (*συλλογισμὸς ἐριστικός*, süllogismos eristikos) ve bir 'aporema' (*ἀπόρημα*) çelişğini içinde barındıran cedeli kiyastır (*συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως*, süllogismos dialektikos antifaseos) şeklinde hem felsefi bir bilginin hem de diğer kiyas sanatlarının karşılıklarını vermiştir.¹⁴ Burada retorik kiyasın zikredilmemesi, o dönemde kiyas teorisinin henüz retoriğe uygulanmamış olmasına bağlanmaktadır.¹⁵ Aristoteles daha sonra Retorik adlı eserinde "entimem bir retorik kiyastır" (*ἐνθύμημα μὲν ὁγηορικὸν συλλογισμόν, entümema men retorikon süllogismon*)¹⁶ diyerek retorik sanatını da diğer kiyas sanatları arasına katmıştır. Aristoteles'in "şîrsel kiyas" diye bir tabiri bulunmamaktadır. Böyle bir ifadeyi kullanmamış olması muhtemeldir ki şiir sanatının diğer dört sanat gibi tasdiki değil de tâhyîlî (*φαντασία*, fantasia, vorstellungsevokation, imgelem meydana getirme) amaçlıyor olmasındandır.¹⁷

Konuları bakımından burhan, cedel, hatâbe, şiir ve safsata olarak birbirinden ayrılan¹⁸ bu sanatlar, öncüllerini ve sonuçlarının zorunluluk dereceleri dikkate alınmadan tanımlanamazlar.¹⁹ Tümelden tikele ya da daha teorik olandan daha pratik olana doğru bir tasnife tabi tutulan bu sanatlara²⁰ "es-sînâ'atü'l-hamse" (beş sanat) veya "beş tür kiyas" adı verilmiştir.²¹ Bu tabiri kullanan ilk kişi İslam felsefesinin kurucusu sayılan Fârâbî'dir.²² Onun kurduğu bu sistemi daha da geliştirip zengin bir içeriğe kavuşturan İbn Sînâ²³, bu sanatları ifade etmek için

11 Peters, *a.g.e.*, s. 58.

12 Aristoteles, *Metafizik*, 1004 b 22.

13 φιλο-σόφημα (filo-sofema): "Bilimsel araştırma, inceleme, soruşturma, delil". Bkz., Wilhelm Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Braunschweig, 1914, cilt: 2, s. 1286.

14 Aristoteles, *Topikler*, 162 a 15 vd.

15 Grimaldi, William M.A., *Studies in The Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, 1972, s. 85.

16 Aristoteles, *Retorik*, 1356 b 4-5.

17 Schoeler, Gregor, "Poetischer Syllogismus - Bildliche Redeweise - Religion, vom aristotelischen O-ganon zu Al-Fârâbîs Religionstheorie", Logik und Theologie - *Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter* içinde, ed. Perler, Dominik; Rudolph, Ulrich, Leiden, 2005, s. 50.

18 İbn Sîna, *Kitâbu's-Sîfa, el-Mantık, el-Kuyâs*, Kahire, 1964, s. 4.

19 Durusoy, *Metînlerle Mantiqa Giriş*, s. 153.

20 İbn Sînâ, *Mantiqa Giriş*, prg. 10, 14.

21 Kindi, bu sanatları müstakîl olarak "beş sanat" şeklinde isimlendirmese de Organon külliyatının birer bölüm olmaları dolayısıyla yine aynı sırayla zikretmiştir. Bkz., Kindî, "Resâ'ilü'l-felsefiyye", *Islamic Philosophy* 4 içinde, ed. Fuad Sezgin, Frankfurt am Main, 1999, s. 367-368.

22 Fârâbî, *Ihsâ'u'l-ülûm (İlimlerin Sayımı)*, Trc. A. Ates, İstanbul 1990, s. 79; A.m.l.f., "et-Tawîf", *el-Mantiku 'inde'l-Fârâbî I*, nşr., Refîk el-'Acem, s. 56; Durusoy, Ali, *Mantiqa Giriş*, s. 137; Bolay, M. Naci, "Beş Sanat" T.D.V. *İslam Ansiklopedisi*, V, İstanbul, 1992, s. 546.

23 Endress, Gerhard, "The Language of Demonstration: Translating Science and the Formation of Terminology in Arabic Philosophy and Science", *Early Science and Medicine*, cilt: 7, sayı: 3, Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science, 2002, s. 249.

“beş sanat” tabirinin yanında²⁴ “talim edilen sanatlar” (sanâî'u'l-mu'allem) tabiri de kullanmıştır.²⁵

İbn Sînâ bu beş sanatı *Kitâbu's-Şîfâ*²⁶, *Uyûnu'l-hikme*²⁷ ve *el-Hikmetü'l-Arûzîyye*²⁸ gibi belli başlı eserlerinde müstakil bölümlerde ve kendine özgü bazı düzenlemelerle birlikte²⁹ önceki Meşşâî filozofların tasnifine uygun olarak ele almıştır.³⁰ *en-Necât* adlı eserinde ise bu sanatlardan sadece gerçek tanımı veren burhân ve ilimde hataya düşmemek için bilinmesi gereken muğâlataya müstakil olarak yer veren İbn Sînâ cedel, hatâbe ve şiir hakkında ayrıntılı bilgiye ulaşmak isteyenlerin *Kitâbu's-Şîfâ*'nın ilgili bölümlerine başvurmalarını sahî vermiştir.³¹

Fârâbî mantık sanatlarını sağladıkları bilginin değerine göre bir sıralamaya tabi tutmuştur. Buna göre kesin bilgiyi veren Burhan mertebe bakımından ilk sırada, zaman olarak da en sona yerleştirilir. Sonra tümel konularla ilgili olan cedel yer alır. Ancak cedel sanatı gerek öncülleri gerekse yönemi bakımından zanni bilgiye götürür. Cedelden sonra sağladığı bilgi zanni değerde olan ancak bu zanni cedeldeki kadar güçlü olmayan retorik gelir. Yanlış olma ihtimali olan öncüllerle kurulan hatabi (retorik) kiyas özellikle ahlâk ve toplumla ilgili meselelerde faydalı bir sanat olarak öne çıkar. Kendinden önceki şârih ve filozofların yaptığı gibi Fârâbî, retorik ve şîri de bu kiyas sanatları arasında değerlendirmiştir.³²

Beş sanattan burhanla kesin bilgiye ulaşmak amaçlanır. Cedel ise burhan kadar kesin bilgiyi vermese de burhana hazırlık aşamasında ve tartışmada karşısındaki yenme ve onun delillerini geçersiz kılmada fayda sağlar. Cedel yöntemine girmeden karşısındaki ikna etmeyi amaçlayan Retorik özellikle toplumun salahını sağlamada aracı olan bir sanattır. Poetik kiyasta nefsin yaklaşması veya uzaklaşması anlamında pratik bir yarar gözetilir. Safsatada ise mantık bakımından ifadedeki yanlışlıklar ortaya koyup karşısındaki yaniltmak isteyenlere karşı korunma yolları anlatılır.³³

1. Burhan

Aristoteles'in *Analütika Posteriora* (*İkinci Analitikler*) adlı eseri yazıldıktan sonra kesin bilgi yani burhân, Eflatun'un daha çok siyasal bir iletişim dili olarak

24 İbn Sînâ, *el-Kiyâs*, s. 3.

25 A.m.l.f., *el-Hatâbe*, s. 30.

26 A.m.l.f., *Kitâbu's-Şîfâ*, Süleymaniye Küttîphânesi, Damad İbrahim Paşa, 822.

27 A.m.l.f., *'Uyûnu'l-Hikme*, nr. A. Bedevî, Beyrut, 1980.

28 A.m.l.f., *Kitâbu'l-mecmû' ev el-Hikmetü'l-Arûzîyye fi me'ânî Rîtûrîkâ*, nr. Muhammed Selim Sâlim, Kahire, 1954

29 A.m.l.f., *Mantığa Giriş*, İstanbul, 2006, prg. 1: "Önceki filozofların kitaplarında olup da dikkate değer olan her şeyi bu kitabımiza (*Kitâbu's-Şîfâ*) aldık. Eğer öteden beri yazıldıkları yerde yoklarsa daha uygun olduğunu düşündüğüm başka bir yerde vardırlar. Bunlara, özellikle Doğa bilimi, Metafizik ve Mantık'ta kendi düşüncemile kavrıldığım ve kendi araştırmalarımla elde ettiklerimi ekledim."

30 A.m.l.f., *Mantığa Giriş*, prg. 7: Sabra, A. I., "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy*, cilt: 77, sayı: 11, Seventy-Seventh Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, Kasım, 1980, s. 750; Durusoy, Ali, "İbn Sînâ's Contributions to Classical Logic", *Journal of Oriental and African Studies*, sayı: 15, Atina, 2006, s. 2.

31 İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabi'iyyeti ve'l-ilâhiyye*, nr., Mâcid Fahri, Beyrut, 1982, s. 97-131.

32 Bogges, William F., "Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited", *Phronesis*, sayı: 15, 1970, s. 87.

33 İbn Sînâ, *Topâkâr*, prg. 1: Pehlivan, Necmettin, *İcerik Bakumdan Kiyas*, basılmamış yüksek lisans tezi, danışman: İsmail Köz, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2005, s. 128.

kullanılan cedel yöntemini tahtından indirmiş ve daha üst bir bilgi anlayışı ortaya koymuştur.³⁴ Fârâbî, Aristoteles'in daha çok *İkinci Analitikler*'de ayrıntılandırdığı kesin bilgiyle alakalı düşüncelerini Kitâbu'l-Burhân adlı eserinde ortaya koymuştur.³⁵ İbn Sînâ ise Meşşâî felsefede bilgi anlayışının temelini oluşturan burhan teorisini başta *Kitâbu's-Sîfâ*'nın "el-Analütika's-Sâniye" (*İkinci Analitikler*) ve "el-Cedel" bölümlerinde ve diğer metinlerinde ortaya koymuştur.³⁶

Diğer klasik mantıkçılarda olduğu gibi İbn Sînâ'ya göre de mantığın amacı kiyasa ulaşmaktadır. Kiyasla ise insanı yetkinlik derecesine ulaştıracak olan kesin bilgiyi, yani burhanı elde etmek, hakikati ortaya koymak hedeflenir.³⁷ Bu hedefi öncüllerleri aksi bulunması mümkün olmayan, insanın ne dönmesinin, ne de dönüleceğini zannetmesinin mümkün olmadığı, hiçbir şüpheye yer bırakmayan evveliyat, fitriyyât, mahsusat, müşâhedât, mücerrebat, mütevâtirât ve hadsiyyât olan³⁸ ve her konuya özgü ilkeleri tanımlamayı amaçlayan sadece burhan sanatı sağlar.³⁹

Bir şeyin mahiyetini yani ne olduğunu bilmek onun niçin var olduğunu bilmekle mümkün olur. Bu ise kiyasta orta terimi elde etmektir.⁴⁰ Orta terim ya sezgiyle (hads) veya araştırmaya elde edilir. Bu iki yöntemden sezgi daha yetkindir.⁴¹ Bu bakımdan orta terimi sezgiyle elde edenlerin de belli bir yetkinliğe ulaşmış olması gereklidir.⁴² Aklin yetkinliğini sağlamak için gerekli olan bilgiye kazanmak yoluyla ulaşılabilir. Bunu ise burhan sanatı sağlar.⁴³

Mümkün, muhimmel veya zandan uzak olan ve sorunları sadece tek bir açıdan değerlendiren ve aksi mümkün olmayan, dolayısıyla karşı konulmaksızın kesinliği zorunlu olan tasdik şeklinde tanımlanan burhani bilgiye ulaştıran apodeiktikin diğer bir amacı bilgilendirmedir.⁴⁴

Yakını öncüllere dayanan ve külli (tümel) konularda gerçeğe ulaşmayı sağlayan burhani bilgi⁴⁵ nesnenin zatıyla ilgilidir. Burhanın nesneye dair ortaya koyduğu bilgiyle nesnenin dış dünyadaki varlığı birbiriryle örtüşmektedir. Bu bilginin kesinliği de buradan kaynaklanmaktadır. Nesneyi algılayan kişinin içinde bulunduğu şartlar farklılık gösterebileceğinden kişiden yola çıkılarak varılacak bilgi kesinlik ifade etmez. Dolayısıyla bilgideki kesinlik nesneyi algılayanla ilgili değil de daha çok nesneyle ilgilidir.⁴⁶

34 Endress, a.g.m., s. 249.

35 Bkz., Fârâbî, "Kitâbu'l-Burhân", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* III, nşr., Refik el-'Acem, Beyrut, 1986.

36 Bkz., İbn Sînâ, *Kitâbu's-Sîfâ*, *İkinci Analitikler*, İstanbul, 2006; A.m.l.f., *Kitâbu's-Sîfâ*, *Topikler*, I - tanbul, 2008.

37 A.m.l.f., *İkinci Analitikler*, prg. 1; *Topikler*, prg. 1, 10.

38 Fârâbî, *İhsâ'u'l-ulûm*, s. 80; İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, prg. 8 ve 192; A.m.l.f., *en-Necât*, s. 94, 137.

39 A.m.l.f., *İkinci Analitikler*, prg. 189; İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-Arzîyye*, s. 16; A.m.l.f., *el-Hatâbe*, s. 7.

40 A.m.l.f., a.g.e., prg. 108.

41 A.m.l.f., *İkinci Analitikler*, s. 192; A.m.l.f., *en-Necât*, s. 137.

42 Kuşpinar, *İbn Sînâ'da Bilgi Teorisi*, s. 121.

43 İbn Sînâ, *Topikler*, prg. 1.

44 A.m.l.f., a.g.e., s. 8-9, 24.

45 Würsch, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin, 1991, s. 104.

46 Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, nşr. Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* III içinde, s. 18-19; Ibn Rushd, Averroës' *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetic," and "Poetics"*, tahkik ve tercüme: Charles E. Butterworth, New York, 1977, s. 181-182.

Fayda bakımından ele alındığında İbn Sînâ burhan ve retoriği diğer mantık sanatlarına göre daha faydalı olarak zikretse de toplumda gerçek bir dayanışma meydana getirmede retoriğe göre toplumun sadece belli bir kesimine hitap eden burhan nispeten daha az faydalıdır.⁴⁷

2. Cedel

Diyalektik (*διαλεκτικός*, *dialektikos*)⁴⁸ ya da cedel Aristoteles'ten önce tartışılan konunun iki yönünü de öğretmeyi amaçlayan bir yöntemdi. Felsefe okulunda bir öğrenci bir tez ileri sürer ve başka bir öğrenci de cevabı 'evet' veya 'hayır' olan sorularla ve konunun yaygın (meşhur) öncüllere dayanan tanım ve ayrımlarıyla karşısındaki öğrencinin tezini çürütmeye çalışırıdı. Aristoteles ise bu öncülleri kullanmak suretiyle bir fikri savunmak, ya da çürütmek için cedeli kiyas formu içe-risinde değerlendirmiştir ve bir mantık sanatı olarak belirlemiştir.⁴⁹

Öncül olarak meşhûrâtı cedelde kullanan ilk kişi Aristoteles'tir. İbn Sînâ'nın dışında önde gelen diğer İslam filozofları sadece meşhûrâtın kullanıldığı cedelde bahsetmektedirler.⁵⁰ Bunun istisnası İbn Sînâ'dan sonra gelen ve kendisinden sonra mantıkta işlenen konular hususunda belirleyici olan Gazali ve daha sonrakilerdir.⁵¹ İbn Sînâ ise cedelde kullanılan ve meşhûrâtı da içeren daha genel bir kavram olan müsellemâttan bahsetmektedir.⁵²

Cedelde kullanılan konular (mevzû'ât, *Topikler*, *tópoi*, *topoi*)⁵³ belirli bir delil için bir kalkış noktası ve dayanaktır. Genel ve özel diye iki topos türü bulunmaktadır. Genel olan kanun, anlaşma ve karşılaşılma gibi hususlardan elde ediliyorken özel olan adalet ve adaletsizlik, iyi, kötü, doğru ve yanlış gibi karşıtlıklardan oluşturulurlar.⁵⁴

Temel amacı karşısındakine bir fikri kabul ettirmek olan⁵⁵ ve çıkarım tarzı olarak kiyas yönteminin (tümde ngelim) ve istikrayı (tümeverim) kullanan cedel⁵⁶ bir yö-nüyle burhanla diğer yönyle de retorikle ortaktır. Tümellerle ilgili olması ve sağ-ladıgı bilgi bakımından burhana daha yakınlık kullandığı öncüller bakımından retoriğe daha yakındır. Önermelerden yola çıkarak iki karşıt sonuca varmanın

47 A.g.e., s. 1, 22.

48 *διαλεκτικός*: Tartışmadada alışkanlık kazanmış, tartışmaya uygun; diyalektik, ilm-i cedel, cedelle ilgili, etyîsimsel. Bkz. Gemoll, s. 212.

49 Kennedy, *A New History of Rhetoric*, Princeton, 1994, s. 52.

50 Aristoteles, *Topikler*, Trc. H. R. Atademir, İstanbul, 1952, s. 20; Fârâbî, *Kitabu'l-Cedel*, s. 13; Fârâbî, *Kitabu'l-Burhân*, nrş. Mâcid Fahrî, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî*, Beyrut, 1986, s. 62; Fârâbî, *et-Tâtie*, s. 57; İbn Rûşd, *Cevâniyyî Kitâbi'l-Cedel*, trc. ve edisyon, Charles E. Butterworth, University of New York Pres, Albany, 1977, s. 51-54.

51 Gâzâlî, *Mî'yâru'l-ulûm*, Kahire, 1329, s. 116.

52 İbn Sînâ, *es-Sîfa, el-Mantık, el-Burhân*, 67; A.m.l.f., *el-Îşârât*, 6. Nehr.

53 *tópos*: 1. Yer, mevkî, mahal, konum, mekân, bölge; Sardes'li (Σάρδεις, Manisa Salihli yakınlarında Lidyalıların başkenti); (bir yerin) mülkü, toprağı; bir fikri kabul ettirmek, ümidi kapılmak; yören. 2. a. (Bir metinde) yer, paragraf, bölüm, başlık. b. Konu, ayıplama, madde, mevzu. c. Fırsat, vesile, münasabet. d. Toplumsal konum, vaziyet, meslek. Bkz. Gemoll, W.; Vretska, K., *Griechisch-deutsches Schul. Und Handwörterbuch*, Bonn, 2006, s. 797.

54 Platon'un yaptığı gibi Aristoteles de cedel üslubundaki tartışmaları konu edinen diyaloglar kaleme almıştır. Aristoteles'in diyaloglarının değeri daha sonraki yazarlar tarafından takdir edilmiş ancak bu diyalogların hiç biri günümüze ulaşmamıştır. Bkz., Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 52.

55 İbn Sînâ, *el-Cedel*, s. 24-25.

56 A.m.l.f., *el-Kiyas*, s. 55.

mümkün olduğu bu iki sanat insanların tamamının veya çoğunun ya da bilginlerin çoğunun nezdinde kabul gören öncüler olan meşhûrâtı kullanırlar, ancak cedel önerme olarak gerçek meşhûrâtı kullanırken retorik görünüşte meşhur olan öncüllere başvurur.⁵⁷

Cedel, bilgi düzeyi avamın üzerinde olmakla beraber, hatabî önermelerle ikna edilemeyen, bununla birlikte burhanı kullanma gücü de bulunmayanları istenilen amaca yöneltme sanatıdır. Retorik ikna sanatı iken cedel galip gelme sanatıdır. Cedel ne tam olarak seçkinlere ne de halka hitap eden bir sanat olmaması bakımından burhan ve retorik kadar faydalı bir sanat değildir.⁵⁸ Bu tartışma ve galip gelme sanatının faydası ancak karşılıklı konuşmalarda (muhâtaba) ortaya çıkar.⁵⁹

3. Hatâbe

“Herhangi bir durumda mümkün olan ikna araçlarını fark etme yetisi” (ἔστω δὴ ἡ ὁρτορικὴ δύναμις περὶ ἔκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν, esto de he retorike dünamis peri hekaston tū teoresai to endexomenon pitanon, الخطابة قوة تتكلف الاقاع الممكّن في كل واحد من الامور المفردة amacının ikna olması bakımından hakkında iknaya ulaşılmak istenen konu herhangi bir alandan olabilir. Bu bakımından cedelin konularının külli, retoriğin konularının ise sadece cüz'î olduğu⁶¹ düşüncesi, sağladığı bilginin zanna dayalı olmasından kaynaklanmaktadır.⁶²

Makbûlât, maznûnât ve görünüşte meşhur (meşhûrât bi'z-zâhir) öncüllerden kurulu bir kıyas olan hatâbe⁶³ cedel ve şiirle birlikte, sorunlarının (metâlib) mantıkla ilgili olması dolayısıyla mantık sanatı olarak kabul edilirler.⁶⁴

Hatabî kıyasın sağladığı bilgi, değeri bakımından burhânî ve cedeli bilgiden sonra, safsata ve poetik bilgiden önce gelir. Yararı bakımından ise cedelen öncedir ve burhanla birlikte değerlendirilir. Ancak burhan sanatı toplumun sadece belli bir kısmına ulaşmada fayda sağlıyorken retorik toplumu oluşturan çoğulukla iletişime geçmede fayda sağlayan tek ikna sanatıdır.⁶⁵

Retorik ve burhan nitelikleri farklı olsa da tasdiki kullanmaları bakımından ortaktırlar. Diğer yandan bu iki sanat ele aldıkları konular bakımından sınırlanmazlar. Hitabet, konuları birbirinden ayırmadığı gibi burhan sanatının yaptığı

57 A.m.l.f., *İşaretler*, prg. 58.

58 A.m.l.f., *el-Hatâbe*, s. 1-2.

59 A.m.l.f., *Topikler*, prg. 6.

60 Aristoteles, *Retorik*, 1355 b 25, 1355 b 12; Ross, Sir David, *Aristotle*, New York, 1996, s. 172; Ari - totelis, *Ars Rhetorica*, 1355 b 26-27; İbn Sînâ, *el-Hîkmetü'l-'Arûziyye*, s. 15; A.m.l.f., *el-Hatâbe*, s. 28. İbn Sînâ'dan sonra gelen ve felsefe külliyatını temel olarak İbn Sînâ'nın etkisiyle kaleme alan Ebû'l-Berekât el-Bağdâdi (vefat: 547/1152) ise retoriği “tartışmada (muhâveré) tasdiki konu edinen her fende dinleyiciyi ikna etmeye amaçlayan ilme (îlmîyyen) ve söyle (kelâmiyyen) dayalı bir sanat” olarak tarif etmektedir, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdi, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Dâiretü'l-Mâ'ârifî'l-'Usmâniyye, Haydarabad, 1938, s. 269. Ayrıca bkz., İbn Rûşd, *Three Short Commentaries*, s. 269.

61 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 7.

62 A.m.l.f., *Topikler*, prg. 3.

63 İbn Sînâ, *el-İşârat ve't-tenbîhât*, Thk. Süleyman Dünya, Kahire, 1947, s. 273; A.m.l.f., 'Uyûnu'l-hikme, s. 12.

64 A.m.l.f., *el-Kiyas*, s. 12.

65 A.m.l.f., *el-Hatâbe*, 1-5.

üzere konulara özgü belirli ilkeleri de tanımlamayı amaçlamaz. Bu iki sanat arasındaki bir başka ortak nokta, kuvve ve isteğin (meşî'e) karşılıklı olarak birbirini tamamlamalarıdır.⁶⁶ Retoriğin gücü sahip olduğu ispat ve nefy kudretinden gelir ve retorikteki meşiet ikna yoluyla ister olumlu isterse olumsuz yönde olsun bazı şeylerin yaygınlaşmasını istemesidir. Bunu diğer kıyas sanatlarından sadece burhan gerçekleştirmek ister.⁶⁷

İbn Sînâ *Hatâbe*'nin dört makalesinden ilkinde özellikle retorik ve cedel ilişkisini ortaya koymak suretiyle retoriğin bilgi değeri konusuna ayrı bir önem vermiştir.

Retorikle cedel arasındaki benzerlikler sekiz başlık altında toplanabilir. Bunlar: 1- Her iki sanat da tasdiki kullanır. 2- Her ikisi de her konuyu işler. 3- Her iki sanatta da galip gelmek amaçlanır. 4- İkisi de meşhûrâtâ başvurur. 5- Delil-lendirmede karşıtları (mûtezâddât) kullanırlar. 6- Nasıl ki mutlak olarak cedelde, bir gerçek cedeli kıyas, bir de gerçek cedeli kıysa benzeyen kıyas varsa öncülleri arasında maznûnâtın olduğu retorikte de gerçekte ikna edici olan ve görünürde ikna edici olan (muknî) vardır.⁶⁸ 7- Her iki sanatta da *Topikler* kullanılır. 8- Her ikisinin de kıyastan başka kullandığı bir çıkışım yöntemi daha vardır: Cedel tümevarıma başvuruyorken hatâbe örneklemi kullanır.⁶⁹ Bu benzerlikler kendi aralarında amaç, yöntem ve konu bakımından bir sınıflandırmaya tabi tutulurlar.⁷⁰ Amaçla ilgili olan ortak nokta her iki sanatın da konuşmada (mûfâvaza) galip gelmek istemesidir.⁷¹ Diğer yandan cedel ve retorikte kullanılan tasdik, meşhûrât (yaygın görüşlere dayanan öncüler), maznûnât (zanna dayanan öncüler), *Topikler* ve karşıtlardan (zitler) yararlanmak yöntemle ilgiliyken belli bir konuya sınırlanmamak da konuya ilgilidir.

Bu iki sanatın farklılığı konular ise genel olarak dört başlık altında toplanmaktadır: 1- Cedel genel olarak tümellere yoğunlaşmışken retorik çoğunlukla tikelleri konu edinir. 2- Cedelin öncülleri gerçek meşhur ya da mahmûd (övülen), retoriğin öncülleri ise "ilk bakışta" (fî bâdiî'r-re'y) veya "görünüşte" (fî'z-zâhir) meşhur ya da mahmûddur. 3- Retorikte güç ve istek birbirini bütünlükten cedelde yalnız güç vardır. 4- Retoriğin amacı ikna iken cedelin amacı önermeleri kullanarak karşısındaki mecbur bırakmaktadır.⁷²

Aristoteles'in retorik metninde birden fazla yerde retoriğin diyalektiğin özdeşi ya da bir yan dalı olup olmadığı konusu tartışılmaktadır.⁷³ *Rhetorica*'nın girişinde "Retorik cedelin eşteşidir (ἀντιστροφος, antistrophos)"⁷⁴ şeklinde bir ifade yer almaktadır⁷⁵ ve bu ifade retoriğin hem cedele bağlı hem de ondan farklı olduğuna dair görüşlere temel teşkil etmektedir. Burada Aristoteles'in kullandığı "ἀντιστροφος"

66 Würsch, *a.g.e.*, s. 103.

67 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 27.

68 *A.g.e.*, s. 25-26.

69 Würsch, *a.g.e.*, 103-104.

70 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 6-7.

71 *A.g.e.*, s. 6.

72 Würsch, *a.g.e.*, s. 104.

73 Aristoteles, *Rhetorica*, 1354 a 1 vd., 1356 a 30 vd.

74 Lyons, M.C., Aristotle's "Ars Rhetorica": *The Arabic Version*, cilt: 1, Cambridge, 1982, s. 1: "ان الريتوريه ترجم على الديالكتيقية"

75 Aristoteles, *Rhetorica*, 1354 a 1.

(İng. counterpart, Alm. Gegenstück)⁷⁶ ifadesinin fili hali, *İkinci Analitikler*'de "birbirinin yerine geçebilen iki kavram arasındaki karşılıklı ilişki" için kullanılmaktadır.⁷⁷

Diğer yandan *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de, İbn Sînâ retoriğin cedel ve ahlaktan meydana geldiğini belirtmektedir.⁷⁸ İbn Sînâ'nın bu ifadelerinin kaynağında *Rhetorica* 1356 a 25-27'de geçen ve retoriği "cedel ve ahlâkm, ahlak derken siyasetin bir yan dalı" olarak tanımlayan cümle yatomaktadır. Burada geçen "yan dal" (παραφύεις, parafües, offshoot⁷⁹) Arapça tercümede "bi menzileti't-terkib" şeklinde çevrilmiştir. Ancak İbn Sînâ,其实 retoriğin cedel ve ahlaktan oluşmadığını, çünkü hiçbir sanatın başka bir sanatın bölümlerinden meydana gelmeyeceğini ifade etmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla İbn Sînâ bu konuda yirmi bir yaşındayken yazdığı *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*'de ortaya koyduğu düşüncesinden daha sonra vazgeçmiştir.

Amaç bakımından cedelci de hatip gibi konuşmada üstün gelmek istemektedir.⁸¹ Ancak cedelciler tartışma metodunu kullanarak karşısının delilini çürütmeyi amaçlıyorken retoriği kullanan kişi muhatabını belli bir yargıdan başka bir yargıya döndürmek suretiyle ikna etmeyi amaçlamaktadır. Hatâbede artık hasımlaşma terk edilip ikna edilmek istenen kitleyle aradaki engeller aşılmak istenir. Dolayısıyla diyalektik, tartışmak için delile başvururken retorik dinleyici için delil arar.⁸²

Hatabî kiyasta eksik olan öncülün tamamlanması durumunda artık o kıyas çeşidi retorik kıyas olmaktan çıkar ve cedeli kıyas olur. Cedel mantık sanatından kabul edildiğine göre hatâbe de mantığa dâhil edilmelidir. Cedel hakiki olanı, hatâbe ise zanni ve görünüşte mahmûd ve meşhur olan öncülleri kullanısa da sonuçta ikisi de mahmûdât ve meşhûrâtı öncül olarak almaktalar. Gerçek kıyas sanatı olmaya en layık olan sanat burhandır ancak cedel de burhana benzer. Cedel ile benzer öncülleri kullanan retorik de cedele benzer. Dolayısıyla retorik burhana benzer. Bu sanatların varlığı da insanların doğası gereğidir. Herkes doğruya (ἀληθής, aletes, hak) ulaşmayı arzu eder ama ona ulaşmak zordur. Dolayısıyla bazıları ona ulaşamasa bile benzerine (ὅμοιον τῷ ἀληθεῖ, *homoiōn to aletei*) ulaşabilirler.⁸³

Tam kıyas yönteminin, yani bütün öncüllerini ve sonucu açıkça ifade edilen kıyasın uygulandığı cedelde kullanılan öncüllerin gerçekliği halk arasında yaygın olsa bile halkın genelinin bunları kavraması güçtür ve cedelde öncüllerden orta terim vasıtasiyla sonuca ulaşmak için retorik kiyastakine göre takip edilmesi gereken nispeten daha uzun bir süreç vardır.

76 "ἀντίστροφος" (antistrofos) Antik Grecede geçīsiz bir fil olan ve "ters istikamete dönmek" (sich nach entgegengesetzter Richtung wenden) anlamına gelen "ἀντίστρέψω"nın (antistrefo) sıfat halidir ve "tersine dönmiş" ve "karşılıklı konuşan" anımlarında kullanılmaktadır, bkz., Gemoll, s. 86. Kelimenin çoğul hali olan "ἀντίστροφοι" (antistrofoi), konumuzla ilgili olarak "en üstteki karşılıklı iki kaburga kemiği" anlamına gelmektedir, bkz. Liddell, Henry George; Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940.

77 Aristoteles, *Analytica Priora*, 91 a 16.

78 İbn Sînâ, *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 23: "ve li hâzâ tekunu *el-Hatâbetü mûrakkebetün mine'l-cedeli ve'l-hulki*."

79 Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trc. George A. Kennedy, University Press, New York, 2007, s. 39.

80 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 34.

81 A.g.e., s. 6.

82 Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, Basılmış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistematīk Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Ankara, 2007, s. 259. Delice, tezinde "tasımsal tanıt" ifadesini "kıyas" kavramını karşılamak için kullanmaktadır.

83 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 21.

Cedel ve retoriğin temel unsurlarından olan öncüllerin gerçeklik değeri zorunlu olmaması bakımından ortaktır. Ancak cedelde söz konusu olan zann burhana daha yakın ve ona hazırlayıcı bir konumdayken hatâbede kullanılan zanla kesin bilgi amaçlanmadığı gibi bu düşünceyle ulaşılan bilgi cedelde olduğundan farklı olarak burhana daha uzaktır.

Cedele göre daha öz bir aktarım yöntemi takip eden retorikte ise kullanılan öncüller varılmak istenen sonuçtan uzak değildir ve konuşmacı bunları gerçeklerle bağlantılı bir şekilde ele alıyor gibi görünse de bunlar gerçek meşhur olmak zorunda değildir. Bunun yanında retorikte kullanılan öncüllerin sahip olduğu bilgi değeri, halkın algı kabiliyetinin sınırları dâhilindedir.⁸⁴

Soru ve cevap şeklinde ilerleyebilmesi için en az iki kişinin olması gereken cedeli konuşmada tek kişilik bir hitap sözkonusu olmamaktadır. Konuşmanın kesintisiz bir şekilde devam ettiği retorikte ise bu mümkünündür, hatta retorik diye adlandırdığımız hitabetler çoğunlukla bu şekilde icra edilir.

Gerek cedeli ve gerekse hatabî kiyasta başka bir alternatifin de doğru olabileceği ihtimali her zaman vardır. Bu ihtimal var olduğundan dolayı zanda veya iknada safsatadaki gibi bir aldatma söz konusu değildir. Beş sanattan sadece cedel ve retorik sanatında karşıtlardan (*zit*) kıyas yapılır.⁸⁵ Ancak cedel *zitlari* birbirile kiyashiyorken retorik muhatabı ikisinden birine meylettirmeye çalışır.⁸⁶ Ortaya tasdikin karşısının da imkan dâhilinde olması bakımından da aynı özellikleri gösteren bu iki sanat yargıda bulunan kişinin karşıta yönelme ve onu kabul etmedeki durumu bakımından birbirinden ayrırlırlar. Hatabî kiyasa muhatap olan kişi bu kıyasla varılan sonucu gönlünün meyletmesiyle hemen ilk anda kabul edebilir ve aklın bu kıyas işlemini düşünce konusu yapması durumunda gönülle varılan sonuçtan farklı bir sonuca dönebilir.⁸⁷ Ancak bu dönüşle gerçekleşen kabul, bir şeyin hem kendisini hem de ziddini aynı anda kabul şeklinde değil de farklı zamanlarda gerçekleşen bir kabuldür. Bu durum tasdikle birlikte yalanlama metodunu kullanan ve zannî bilgiye dayanan cedel için de geçerlidir.⁸⁸

Hatâbe ve cedel amaçlarının ahlakî olup olmaması bakımından da karşılaşılır. Hatâbe iki karşıt durumdan birinin iyi, adil, tercih edilebilir olduğuna ikna etmeyi amaçlarken cedel böyle bir şeyi hedeflemez.⁸⁹ Bu bakımından retoriğin burhanla ortak bir yönü vardır. Şöyle ki burhanda kesin bilginin sözkonusu olabilmesi için doğru ve geçerli tek bir alternatif bulunur. Retorikte de tercih edilebilecek farklı alternatifler bulunmasına rağmen, hem muhatabın zihninde bir karışıklığa yol açmamak hem de ahlakî açıdan alternatiflerden herhangi birinin değil de iyi veya doğru olanın tercih edilmesi için kanaat oluşturmak amaçlanır. Bu anlamda

84 A.g.e., s. 176-177.

85 Aristoteles, *Rhetorica*, 1355 a 34-36; A.m.l.f., *el-Hatâbe et-terceme el-'Arabiyye el-kadîme*, tâhrik ve neşir: Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1959, s. 8.

86 Ibn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 23-24.

87 Fârâbi, *Deux ouvrages inédits sur la rhetoriques*, I. *Kitab Al-Hataba*. II. *Didascalia in rhetorica Ari-totelis ex glossa Alpharabi*, trc.-nşr. J. Langhade et M. Grignaschi, Beyrut, 1971, s. 155'den nakleden Black, Deborah L., *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, 1990, s. 111. Fârâbi'de *zitlardan* oluşturulan kıyaslar konusuna bkz. Fârâbi, *Cevâmi'u'l-cedel*, s. 21-22; A.m.l.f., *Kitâbu'l-Hatâbe*, s. 43.

88 Ibn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 23.

89 Cafer Ali Yâsin, *el-Mantiku's-Sînevî*, Dâru'l-âfâki'l-cedide, Beyrut, 2005, s. 136.

Meşşâî filozoflarının düşüncesinde Sofistlerinkinden farklı olarak retorik hem doğru hem de yanlış alternatif için kullanılabilecek nötr bir ikna yöntemi değildir.⁹⁰

“Sürekli mümküneler”i konu edinen cedel,⁹¹ çoğunlukla genel, tümel ve soyut konularla; belirli bir zaman diliminde geçerli olan mümküneleri konu edinen retorik⁹² ise somut, hayatın içinden konularla ilgildir.⁹³

Her iki sanatın da ilgilendikleri konularda herhangi bir sınırlama yoktur.⁹⁴ Bu bakımından övgü, yergi, davacı olma, savunma ve meşveret (siyaset) konuları bu iki sanatın sıkça başvurduğu mevzulardır.⁹⁵ Bununla birlikte cedel özellikle de düşünme alanlarına uygulanabildiği için daha genel ve teorik sorunlara tatbik edilen bir sanattır. Genel olarak tümel olana yönelen cedele karşın retorik daha çok tikellere, özellikle pratiğe yönelik olarak adli ve siyasi konulara ağırlık verir.⁹⁶

Retorik ağırlıklı olarak tikelleri konu alsa da muhatabı tekiller değildir. Çünkü sanatlar, durumlar üzerine kuramlar geliştirmez. Retorik de tekil insanları değil de algı ve duygularında çoğunlukla ortak özellikler gösteren insan topluluklarını dikkate alır.⁹⁷

Retorik, muhatabını ikna etmek için uygulayacağı yöntemleri, teorik konuları anlama yetisi bakımından toplumdaki en zayıf unsurları da dikkate alarak oluşturur. Bu bakımından burhan ve cedel sanatı gibi konu ve yöntemleri daha teorik olan sanatlara göre toplumda daha geniş kitlelere hitap edebilme özelliğine sahiptir. Ayrıca toplumda yerleşmiş genel geçer yargılarnın yanında muhataplarının karakter özelliklerini de dikkate alarak onları etkilemesi daha muhtemel olan değişik yöntemleri ortaya koyma ve bunları kullanabilme becerisine sahip olması bakımından toplum nezdinde daha güçlü bir sanat olma özelliği taşır.⁹⁸

Retoriğin diğer bir faydası ise toplumsal yararın korunmasında ve henüz felsefe tedrisinin başlangıç döneminde olup da tümel konuları kavramada güçlük çekenlerin ve genel olarak halkın bunları daha somut bir şekilde anlayabilmesi için onların anlayacağı dili, benzeşim metodunu ve yaygın öncüleri kullanmasıyla ortaya çıkar.⁹⁹

4. Safsata

Aristoteles toplumun sahip olduğu değerlerin kurgusal ve görece bir gerçeklige sahip olduğunu ileri süren ve insanlar arasında bir değerler karmaşasına neden olan Sofistlerin¹⁰⁰ sebep olduğu zararı bertaraf etmek ve bilgi konusunda insanları yanılığa düşmekten korumak için *Sofistik Çürütmelere Dair* ($\Pi\epsilon\varrho\imath\tau\omega\imath$)

90 Black, *a.g.e.*, s. 123.

91 İbn Sînâ, *el-Hatâbe*, s. 171.

92 *A.g.e.*, s. 171.

93 A.m.l.f., *el-Hikmetü'l-'Arûziyye*, s. 16; A.m.l.f., *el-Hatâbe*, s. 7; Kennedy, *a.g.e.*, s. 56.

94 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 6-7; Aristoteles, *Rhetorica*, 1354 a 1-3.

95 *A.g.e.*, 1358 b 8-13; İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 7-8.

96 *A.g.e.*, s. 7, 48 vd.

97 Aristoteles, *Rhetorica*, 1356 b 28-35; Delice, *Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi*, s. 270.

98 İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 6.

99 İbn Sînâ, *Topâlder*, prg. 6.

100 Durusoy, Ali, “Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslamî İlimler Dergisi*, Cilt: 5, Yıl: 5, Sayı: 2, 2010, s. 11.

Σοφιστικῶν ελέγχων, Peri ton Sofistikon elenchon) adlı bir eser kaleme almıştır. Eserin ilk bölümünde içerik yanışlarının ne olduğunu ortaya koyan filozof, ikinci bölümde bu yanışlardan nasıl korunacağını anlatır. Bu eser İslam dünyasına önce Süryaniceye oradan da Arapçaya tercüme edilerek ulaşmıştır.¹⁰¹

Çoğunlukla burhan olduğu zannedilerek alınan öncülerden kurulu kıysa "safsata", bunu uygulayan kişiye de "sufistâ" denir. Dolayısıyla safsatayla elde edilen bilgi de kesin olmayıp kesine benzeyen bilgidir.¹⁰²

Sofistik delil didaktik (διδασκαλικοὶ, *didaskalikoi*), *diyalektik* (διαλεκτικοὶ, *diyalektikoi*), *sorgucu* (πειραστικοὶ, *peirastikoi*) ve *kavgacı* (ἐριστικοὶ, *eristikoi*) olmak üzere dört kısımda incelenir.¹⁰³

İbn Sinâ'ya göre cedel gibi muhataba galip gelmeyi amaçlayan ancak tasdike ulaştırmayan safsatanın öncüleri olan vehimler tümde olumsuzluk ifade etmezler. Çünkü vehimle gerçekleştirilen algı, aklin kendisinde bulunan evvelilerle, sonradan kendisine gelen şeyle arasındaki bağlantıyı sağlar.¹⁰⁴ Burada asıl olan duyuların algıladığı şeyler hakkında vehime aracı rol oynatmak, ancak hükmü verdirmemektir, çünkü hükmü akıl verir.¹⁰⁵

Safsatanın diğer öncüleri olan müşebbihât ise, evveliyât veya meşhûrâtâ benzeyen, ancak gerçekte ne evvelî ne de meşhur olan önermelerdir. Bunlar sözcüklerle ilgili olarak sesteş ve anlamdaş kelimelerin çift anlamlılığından veya edatların kullanım yerlerine göre verdikleri anlamdan yararlanılarak oluşturulan öncülerdir. Anlamla ilgili yanışları ise bir önermenin döndürmesinin de geçerli olduğu veya parça için geçerli olan değerin bütün için de geçerli olduğu, ya da bunun ters şeklinde gerçekleşir. Aynı durum zât ve araz ayrimında da söz konusudur.¹⁰⁶

"el-Cedelü'l-kâzib" olarak nitelendirilen¹⁰⁷ mugalâta (safsata) sağladığı bilginin yetkinliği bakımından Organon'a dâhil olan mantık sanatları arasında son sırada yer alıyorken kişinin bilgiye ulaşma süreçlerindeki yetkinliği bakımından, yanı zaman olarak burhandan ve hatta cedel ve retorikten önce gelir.¹⁰⁸

Safsata sanatı karşısındaki yanlışlıkla sırıklemek için değil de yanlışlıkla düşmek ve karşısındaki nerelerde yanlışlıkla düştüğünü tespit edebilmek bakımından yararlı bir sanattır.

Güç ve irade ilişkisinin önemli olduğu safsata sanatında sahip olunan güçle doğru bilgi veya ikna değil de yaniltma ve kandırma amaçlanır.¹⁰⁹ Böyle bir amacı olan mugalâta gerek bilgi değeri gerekse faydası bakımından beş sanat arasında en son sırada yer alır.¹¹⁰

101 İbnü'n-Nedim, *Kitâbu'l-fihrist*, Nşr. Gustave Flügel, Beyrut, 1964, s. 249.

102 İbn Sinâ, *İkinci Analitikler*, prg. 1; İbn Sinâ, *Kitabu's-Safsata*, s. 5.

103 Aristoteles, *Sofistik Cürütmelere Dair*, 164 a 39

104 Afnan, Soheil M., *Avicenna, His life and Works*, Londra, 1958, s. 164.

105 İbn Sinâ, *el-Burhân*, Thk. A. Bedevi, Kahire, 1954, s. 18.

106 A.m.l.f., *İşâretler*, prg. 58.

107 A.m.l.f., *a.g.e.*, s. 26-27. Ayrıca bkz., Aristoteles, *Sophistici Elenchi*, 165 b 24 vd.

108 Pehlivan, Necmettin, *a.g.e.*, s. 125.

109 İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 27; Würsch, *a.g.e.*, s. 104.

110 Bkz., İbn Sinâ, *a.g.e.*, s. 24.

5. Şiir

İskenderiye'deki Aristoteles şârihleri tarafından Rhetorica ile birlikte Organon içerisinde değerlendirilen Aristoteles'in *Poetika* adlı eserini¹¹¹ İshâk b. Huneyn Süryaniceye, Ebû Bişr Mettâ da Süryaniceden Arapçaya tercüme etmiştir.¹¹² Bu tercüme Organon'un diğer kitaplarının Arapça tercümeleriyle birlikte Paris ulusal kütüphanesinde 2346 numaralı bölümde bulunmaktadır.¹¹³

“Eşit ölçüldü sözlerden oluşmuş olan hayale dayanan bir ifade (kelâm)” olarak tanımlanan¹¹⁴ şiir sanatının kullandığı öncüler muhayyelâtır. Muhayyelât nefse rahatlık veya sıkıntı vererek derinlemesine düşünmeden insanın psikolojik infiallerle etkilendiği sözlerdir. Antik Yunan'da toplumun karşısında özellikle sempozyumlarda (ör.: Eflâtun, *Symposium*) okunan şiirlerin toplumun gerçeklerinden çok da uzak olmamasına dikkat edilirdi.¹¹⁵ Bu açıdan şiir, beş sanattan öncülüğünü daha çok toplumun kabullerinden alan retoriğe daha yakındır.

Her söz (muhâtaba) ya tasdiki amaçlar veya tasdiki değil de tâhyili (imgelem, zihinde canlandırma, vorstellungsevokation)¹¹⁶ amaçlar.¹¹⁷ Tâhyilde tasdik olmayacağı için şiirde doğruluk veya yanlışlık da aranmaz. Muhayyelâtlı gerçekleştirilen ve teşbih, istiare ve terkib şeklinde üçe ayrılan¹¹⁸ taklitle (muhâkât, μίμησις, *mimesis*, *Nachahmung*)¹¹⁹ amaç belli bir konuya rağbeti artırmak veya ondan nefret ettirmek, heyecan, hayret ve hayranlık uyandırmak, birisi hakkında övgü veya yergi duygularına sebep olmaktadır. “İçki akıcı bir yakuttur” veya “Bal acı kusmuktur” örneklerinde olduğu gibi çekici veya itici niteliklerle herhangi bir şeyden hoşlanılması veya nefret edilmesi amaçlanmaktadır.¹²⁰ Zaman olarak doğru yargılardan önce gelen şîrsel kıyasla¹²¹ *Kitâbu's-Şîfâ*'nın “Şîir” bölümünde ise İbn Sînâ “falanca aydır, çünkü o güzeldir.” şeklinde bir örnek vermektedir.¹²²

İbn Sînâ kıyasın maddesini oluşturan beş sanatı eserlerinde müstakil olarak ele almış ve düşününce sisteminde teorik ve pratik taraflarıyla öne çıkan bu sanatlara özel bir yer vermiştir. Ancak ondan sonra gelen İslam düşünürleri bu üslubu devam ettirmemişlerdir. Buna neden olarak sonrakilerin mantığın tedrisi için onun *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserini kullanmış olmaları gösterilir. İbn Sînâ'dan sonra mantık sanatları yaygın olarak *el-İşârât*'ta yer buldukları oranda incele-

111 Kennedy, *A New History of Rhetoric*, s. 56 vd.

112 İbn'ün-Nedîm, *Fîhrîst*, s. 350; Dahiyat, Ismail M., *Avicenna's commentary on the Poetics of Aristotle*, Leiden, E. J. Brill, 1974, s. 4-5, 30-31.

113 İbn Sînâ, *Kitâbu'l-mecm'u evî'l-hükmetî'l-'Arûziyye fi me'ânî kitâbi's-şîr*, nşr., Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1969, s. 5.

114 İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şîfâ*, *el-Mantîk*, es-Şîr, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1966, s. 23.

115 Cole, Thomas A., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, 1991, s. 66; Williams, James D. (ed.), *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, Oxford, 2009, s. 20.

116 Schoeler, Gregor, “Poetischer Syllogismus”, s. 50 vd.

117 İbn Sînâ, es-Şîr, s. 25; İbn Sînâ, *Cedel*, s. 18.

118 İbn Sînâ, *Fennî'u's-Şîr*, s. 171.

119 Heinrichs, *Arabic Dichtung*, s. 143.

120 İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 100. İbn Sînâ, *Hîkmetü'l-'Arûziyye*, *Kitâbu's-şîr*, s. 15-16.

121 İbn Sînâ, *İkinci Analitikler*, prg. 233.

122 İbn Sînâ, *Kiyas*, s. 5, 57. Konuya ilgili olarak ayrıca bkz., İbn Sînâ, *Burhan*, s. 52, 63; Schoeler, Gregor, “Poetischer Syllogismus – Bildliche Redeweise – Religion vom aristotelischen Organon zu Al-Fârâbîs Religionstheorie”, *Logik und Theologie – Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter* (Mantık ve Teoloji-Arap ve Latin Ortaçağında Organon) içinde, ed. Perler, Dominik; Rudolph, Ulrich, Leiden, 2005, s. 50.

me konusu yapılmışlardır.¹²³ İbn Sînâ'dan sonra mantıkçılar tarafından kiyasın içeriğinin, yani uygulama alanının bu şekilde ihmâl edilmesi İbn Haldun'un da eksiklik olarak gördüğü bir husustur.¹²⁴

Beş Sanatta Kullanılan Öncüler

Beş sanatta kullanılan öncüler sağladıkları bilgilerin doğruluk değeri bakımdan genel olarak yakînî olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayrılır. Yakînî öncüler evveliyât, fitriyyât, mahsûsât, müşâhîdât, hadsiyyât, mücerrebât ve mütevâtirât iken yakînî olmayan öncüler meşhûrât, müsellemât, makbûlât, maznûnât, muhayyelât ve vehmiyyâtır.¹²⁵

İbn Sînâ *en-Necât* adlı eserinde dokuz farklı öncül saymaktadır. Buna göre duyularımızdan elde edilen öncüler mahsûsât, tecrübeyle elde edilen öncüler mücerrebât, geçmiş yıllarda yaşayanlar tarafından hatalı bir şekilde aktarılan bilgiler mütevâtirât, saygın kişilerin doğru kabul ettikleri öncüler makbûlât, ve him gücünün duyulara dayanarak verdiği bilgiler vehmiyyât, toplumda övgüyle karşılanan ve bilgi değerini daha çok toplumun değer yargalarının belirlediği mahmûdât ve meşhûrâtтан oluşan yaygın öncüler için genel bir kavram olan zâ'iât,¹²⁶ tercih edilen tarafın çelişiği (ziddi) de akla gelen öncüler olan maznûnât, hayalle ulaşılan ve doğruluk veya yanlışlığı söz konusu olmayan mütehayyilât, bir nedene bağlı olmaksızın akılda bulunan ve kendileri vasıtasiyla diğer bilgiler hakkında yargıda bulunulan evveliyât bu öncüller oluşturmaktadır.¹²⁷

İbn Sînâ'nın *İşâretler ve Tembihler* adlı eserinde ayrıntılı olarak ele alınan beş sanatın kullandığı öncüler şu şekilde de gösterilebilir:

123 Yaren Tahir, *İbn Sînâ Mantığına Giriş*, Ankara, 1996, s.19: "İbn Sînâ *en-Necât* adlı kitabında kat - gorileri tanım teorisi ile birlikte ele almıştır; böyle yapılabileceğini Şifa adlı kitabında da söylemiştir. İşârâ'tta ise Kategorilere yer vermemiştir. Onun bu tutumu İslâm dünyasındaki mantık çalışmaları üzerinde etkili olmuş bunun sonucu olarak mantık kitaplarının tamamına yakınında kategoriler bahsi yer almamıştır." Bunun yanında mantık öğrencisinin on tâmelin farkına varmadan da basit laflarları, isim ve fili ögrenerek önermeleri ve bölümlerini, kiyası ve tanımlarıyla birlikte türlerini, kiyasın maddesini ve burhani ve burhani olmayan terimleri ve bunların cins ve türlerini öğrenebilir. Bkz. İbn Sînâ, *el-Mekülat (Kategoriler)*, Kahire, 1959, s. 5.

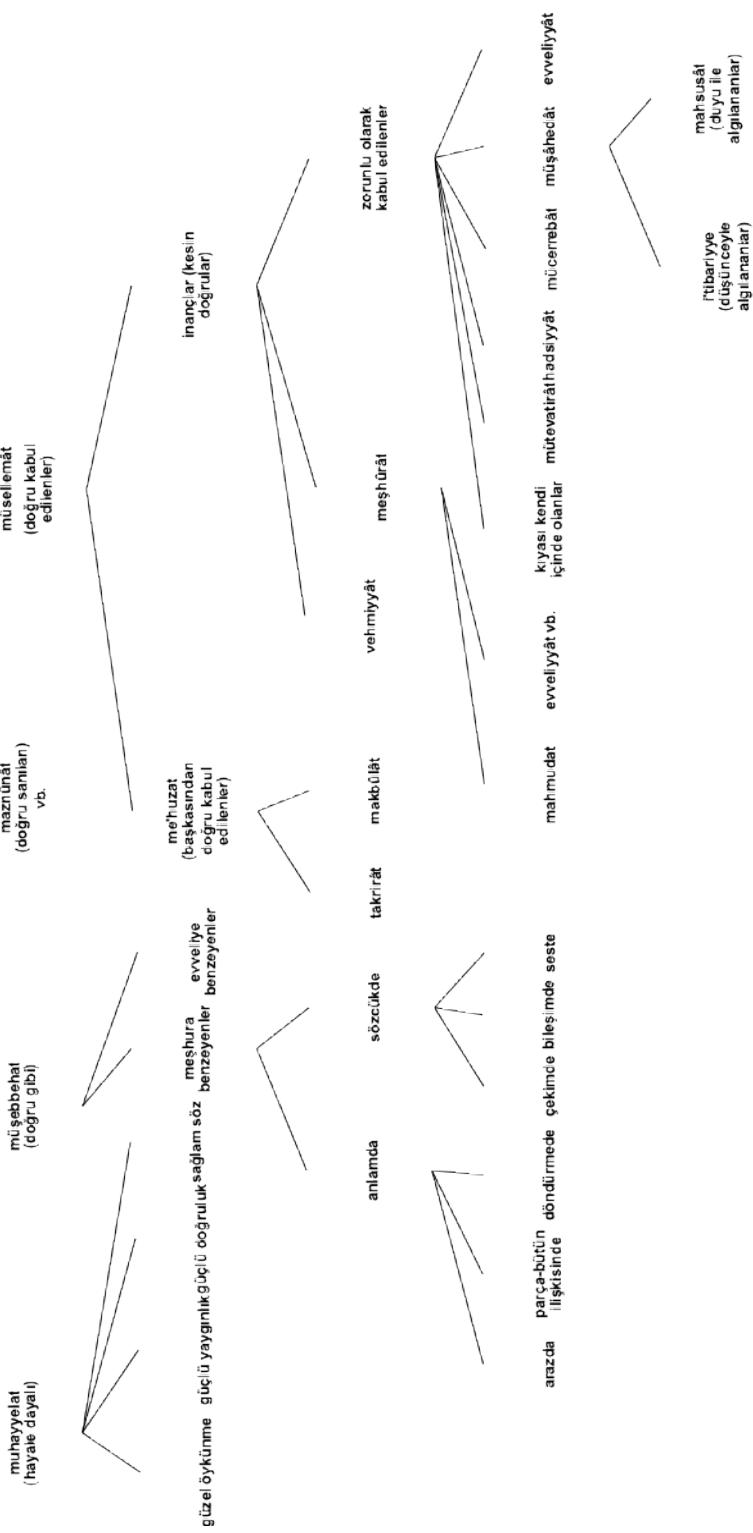
124 İbn Haldun, *Mukaddime*, thk. Abdurrahman Şeddâdi, Mısır, c. 3, s. 94-95. İbn Haldun, *Mukaddime*'de "mütækaddimün"la Aristo öncesi, sayfa 94'te de Fârâbi ve İbn Sînâ gibi filozoflardan sonra geçenleri "mûteahhirün" olarak nitelendirmektedir, bzk. c. 3, s. 92. Ayrıca bzk. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, s. 7-9; Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara 1997, s. 142; es-Sâidi, Abdul Mûteal, *Tecdîdu 'ilmî'l-Mantık fi Şerhi'l-Hubeyşî ale't-Tehzîb*, 3. Bsk., Kahire, s. 7.

125 İbn Sînâ, *el-Burhân*, s. 21; A.m.l.f., *el-İşârât ve't-Tembihât*, s. 169-200

126 A.m.l.f., *en-Necât*, ed. Taki Dânişpezhûh, Tahran, 1985, s. 118.

127 A.g.e., s. 112-123; Durusoy, *Metinlerle Mantığa Giriş*, s. 196-202.

Kıyasta Kullanıla n Öncüler



KAYNAKÇA

- Afnan, Soheil M., *Avicenna, His life and Works*, Londra, 1958.
- Aristoteles, *Analytica Priora*, trc., Hugh Tredennick, Loeb Classical Library, Londra, 1962.
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, trc., Eugen Rolfs, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1911.
- Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trc. George A. Kennedy, University Press, New York, 2007.
- Aristoteles, *el-Hatâbe et-terceme el-‘Arabiyye el-kadîme*, tâhkim ve neşir: Abdurrahman Bedevi, Kahire, 1959.
- Aristoteles, *Rhetorik*, 2 cilt, ed.: Christof Rapp, Darmstadt, 2002.
- Aristoteles, *On Sophistical Refutations*, trc.: E. S. Forster, Londra, 1955.
- Aristoteles, *Topikler*, trc. H. R. Atademir, İstanbul, 1952.
- Black, Deborah L., *Logic and Aristotle's "Rhetoric" and "Poetics" in Medieval Arabic Philosophy*, Leiden, 1990.
- Bogges, William F., "Alfarabi and the Rhetoric: The Cave Revisited", *Phronesis*, sayı: 15, 1970, s. 86-91.
- Bolay, M. Naci, "Beş Sanat" T.D.V. *İslam Ansiklopedisi*, V, İstanbul, 1992.
- Cafer Ali Yâsîn, *el-Mantiku's-Sînevî*, Dâru'l-âfâki'l-cedîde, Beyrut, 2005.
- Cole, Thomas A., *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore, 1991.
- Dahiyat, Ismail M., *Avicenna's commentary on the Poetics of Aristotle*, Leiden, E. J. Brill, 1974.
- Delice, Aristoteles Felsefesinde Tasımsal Tanıt ve Diyalektik İlişkisi, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sistematiğ Felsefe ve Mantık Bilim Dalı, Ankara, 2007.
- Durusoy, Ali, "İbn Sinâ's Contributions to Classical Logic", *Journal of Oriental and African Studies*, sayı: 15, Atina, 2006, s. 1-10.
- Durusoy, Ali, "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslamî İlimler Dergisi*, Cilt: 5, Yıl: 5, Sayı: 2, 2010, s. 9-20.
- Durusoy, Ali, *Metinlerle Mantiğın Giriş*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayımları, İstanbul, 2008.
- Ebû'l-Berekât el-Bağdâdi, *Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-hikme*, Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-'Usmâniyye, Haydarabad, 1938.
- Eflâtun, *Gorgias*, trc., E. R. Dodds, Clarendon Paperbacks, Oxford, 1990.
- Endress, Gerhard, "The Language of Demonstration: Translating Science and the Formation of Terminology in Arabic Philosophy and Science", *Early Science and Medicine* içinde, cilt: 7, sayı: 3 (Certainty, Doubt, Error: Aspects of the Practice of Pre- and Early Modern Science), 2002, s. 231-254.
- Fârâbî, *Deux ouvrages inédits sur la rethoriques. I. Kitab Al-Hataba. II. Didascalia in rhetoricam Aristotelis ex glosa Alpharabi*, trc. ve nrş.: J. Langhade ve M. Grignaschi, Beyrut, 1971.
- Fârâbî, *Harfler Kitabı*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Fârâbî, *İhsâu'l-ülüm* (İlimlerin Sayımı), trc.: A. Ateş, İstanbul 1990.
- Fârâbî, "Kitâbu'l-Burhân", *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî III*, nrş.: Refik el-'Acem, Beyrut, 1986.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-Cedel*, nrş.: Refik el-'Acem, *el-Mantık 'inde'l-Fârâbî III* içinde, Beyrut, 1986.
- Fârâbî, *Kitâbu'l-hatâbe*, nrş.: Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1976.
- Fârâbî, "et-Tavti", *el-Mantiku 'inde'l-Fârâbî I*, nrş.: Refik el-'Acem, Beyrut, 1986.
- Gazâli, *Mi'yâru'l-ülüm*, Kahire, 1329.

- Gemoll, W.; Vretska, K., *Gemoll, Griechisch-deutsches Schul. Und Handwörterbuch*, Bonn, 2006
- Grimaldi, William M.A., *Studies in The Philosophy of Aristotle's Rhetoric*, Wiesbaden, 1972.
- Gutas, Dimitri, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Baghdad", *Der Islam*, cilt: 60, sayı: 2, 1983, s. 231-267.
- Hasnawi, Ahmad, "Avicenna on the Quantification of Predicate (with an Appendix on [Ibn Zur'al])", *The Unity of Science in the Arabic Tradition, Science, Logic, Epistemology and their Interactions* içinde, ed.: Rahman, Shahid; Street, Tony; Tahiri, Hassan, Dordrecht, 2008.
- Heinrichs, W. P., "Poetik, Rhetorik, Literaturkritik, Metrik und Reimlehre", *Grundriss der arabischen Philologie* içinde, Helmut Gätje (ed.), Wiesbaden, 1987.
- İbn Ebî 'Useybia', 'Uyûnu'l-Enbâ fi tabakâtî'l-Etibbâ, Beyrut, 1965.
- İbn Haldun, *Mukaddime*, thk.: Abdusselâm eş-Seddâdî, 5 cilt, Mısır, 2005.
- İbnü'n-Nedîm, *Kitâbu'l-fihrist*, nşr.: Gustave Flügel, Beyrut, 1964.
- Ibn Rushd, Averroës' *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics," "Rhetic*, and "Poetics"
- tahkik ve tercüme: Charles E. Butterworth, New York, 1977.
- İbn Rûşd, *Cevâmi'u Kitâbi'l-Cedel*, trc. ve ed.: Charles E. Butterworth, University of New York Pres, Albany, 1977.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'l-mecmû' ev el-Hîkmetü'l-'Arûziyye fi me'ânî Ritûrikâ*, nşr.: Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1954.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'l-mecmû' evi'l-hîkmeti'l-'Arûziyye fi me'ânî kitâbi's-s'ir*, nşr.: Muhammed Selîm Sâlim, Kahire, 1969.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim Paşa, 822.
- İbn Sina, *Kitâbu's-Şifâ, el-Mantık, el-Kuyâs*, Kahire, 1964.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, el-Mantık, el-Hatâbe*, Kahire, 1954.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Mantık, İlkinci Analitikler*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İbn Sînâ, *el-Mantık, el-Mekülât*, Kahire, 1959.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-Mantık, el-Burhân*, thk.: Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1954.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, Mantık, Topikler*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ, el-Mantık, eş-Şi'r*, nşr.: Abdurrahman Bedevî, Kahire, 1966.
- İbn Sînâ, *en-Necât*, ed.: Taki Dânişpezhûh, Tehran, 1985.
- İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât fi'l-hîkmeti'l-mantikiyeti ve't-tabi'iyyeti ve'l-ilâhiyye*, nşr.: Mâcid Fahrî, Beyrut, 1982.
- İbn Sînâ, *Mantığ Giriş*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İbn Sînâ, *Uyûnu'l-Hikme*, nşr.: A. Bedevî, Beyrut, 1980.
- Kennedy, George A., *A New History of Rhetoric*, Princeton, 1994.
- Kindî, "Resâilü'l-felsefiyye", *Islamic Philosophy* 4 içinde, ed.: Fuad Sezgin, Frankfurt am Main, 1999.
- Liddell, Henry George; Scott, Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940.
- Lyons, M.C., *Aristotle's "Ars Rhetorica": The Arabic Version*, cilt: 1, Cambridge, 1982.
- Pape, Wilhelm, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Braunschweig, 2 cilt, 1914.
- Pehlivan, Necmettin, *İçerik Bakımından Küyas*, basılmamış yüksek lisans tezi, danışman: İsmail Köz, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2005.
- Peters, F. E., *Aristotle and The Arabs, The Aristotelian Tradition in Islam*, New York, 1968.
- Ross, Sir David, *Aristotle*, New York, 1996.

- Sabra, A. I., "Avicenna on the Subject Matter of Logic", *The Journal of Philosophy*, cilt: 77, sayı: 11, Seventy-Seventh Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division, s. 746-764, Kasım, 1980.
- Schoeler, Gregor, "Poetischer Syllogismus – Bildliche Redeweise – Religion, vom aristotelischen Organon zu Al-Fârâbîs Religionstheorie", *Logik und Theologie – Das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter* içinde, ed.: Perler, Dominik; Rudolph, Ulrich, Leiden, 2005.
- Williams, James D. (ed.), *An Introduction to Classical Rhetoric: Essential Readings*, Oxford, 2009.
- Würsch, *Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt*, Berlin, 1991.

SEYHÜLİSLÂM MOLLA HÜSREV'İN BELÂGATLE İLGİLİ ESERLERİ VE “HÂŞİYE ALE’L-MUTAVVEL”İ*

Musa ALAK**

ÖZET

Seyhülislâm Molla Hüsrev (ö. 885/1480), daha çok fıkıh ve usûl-i fıkıh alanlarındaki eserleriyle tanınmıştır. Ancak onun tefsir başta olmak üzere, kelâm, mantık ve belâgat ilimlerine dair çalışmaları da vardır. Molla Hüsrev'in belâgat ilimlerine dair çalışmalarının en hacimlisi ve en çok tanınmış, *Hâşîye ale'l-Mutavvel* adlı eseridir. Makalede önce Molla Hüsrev'in belâgatle dair olan diğer eserleri kısaca tanıtlıacak, ardından *Hâşîye ale'l-Mutavvel*; adı, Molla Hüsrev'e aidiyeti, nüshaları, başı ve sonu, yazılış tarihi ve sebebi, muhtevâsi, kaynakları, metod ve üslûbu gibi çeşitli açılarından tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, Teftazani, Kazvini, Sekkaki, Belagat, Mutavvel, Nakdû'l-Efkâr.

SHAYKH AL-ISLAM MOLLA HUSRAV'S BOOKS ON RHETORIC AND HIS HÂSHHEYÂ ALE'L-MUTAVVAL

ABSTRACT

Shaykh al-Islam Molla Husrev (d. 885/1480) was known his works on Islamic Law/fiqh and methodology of fiqh. But, he had especially on tafsir and on kalam, logic and rhetoric. His best known book on rhetoric is *Hâshîye ale'l-Mutavval*. In this study briefly, we will explain the Molla Husrev's books on rhetoric at first. Than we will analyse his magnum opus *Hâshîye ale'l-Mutavval* on aspect of state of belonging to him, its copies, the beginning of and ending of it, time and reason of writing, contents, sources, method and style of it.

Keywords: Molla Husrev, Taftazani, Kazvini, Sakkaki, Rhetoric, Mutavval, Nakdû'l-Afkâr.

GİRİŞ

Fatih Sultan Mehmed'in "zamanın Ebû Hanîfesi" diyerek vezirlerine karşı kendi söyle iftihâr ettiği Seyhülislâm Molla Hüsrev (ö. 885/1480), daha çok fıkıh ve usûl-i fıkıh alanlarındaki eserleriyle tanınmıştır. Ancak onun tefsir başta olmak üzere, kelâm, mantık ve belâgat ilimlerine¹ dair çalışmaları da vardır.

- * Bu makale, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Bursa Büyükkşehr Belediyesi tarafından, 18-20 Kasım 2011 tarihlerinde, Bursa'da düzenlenen *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu*'nda, "Molla Hüsrev'in Belâgat İlimlerine Dair Hâşîye ale'l-Mutavvel Adlı Eseri" başlığıyla sunduğumuz tebliğim makaleleşmiş hâlidir.
- ** Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Anabilim Dalı. e-mail: (musalaal@gmail.com)
- 1 Sempozyum için gönderdiğimiz tebliğ özetiinde, bazı kütüphane kayıtları (Atîf Efendi-2823, vr. 116b-119b) ve araştırma eserlerinde (Mesela: Ferhat Koca, *Molla Hüsrev*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008, s. 73) Molla Hüsrev'e *Risâle fi'l-Vaz'* adında bir eser nisbet edilmesine dayanarak, onun vaz' ilmine dair de eserinin bulunduğu söylenmiştir. Ancak zikredilen nüshayı incelediğimizde, onun yine Molla Hüsrev'e ait olan *Risâle fi'l-Velâ* adlı eser olduğunu gördük. İlgili yerlerde başka bir nûsha gösterilmediğinden, sonuc itibarıyle, Molla Hüsrev'in vaz' ilmine dair müstakil bir çalışmasının bulunmadığını söyleyebiliriz. (*Risâle fi'l-Velâ*'nın tahlil ve tâhâkî için bkz. Ahmet Ali Korkmaz, *Molla Hüsrev'in 'Velâ' Hakkındaki Görüşleri ve Bu Konuda Osmanlı Âlimleri Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risâleleri Çerçevesinde)*, Basılmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009; Hasan Özer, "Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkîkî Neşri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: 2010, sayı: 24, s. 173-207).

Molla Hüsrev'in belâgat ilimlerine dair çalışmalarının en hacimlisi ve en çok tanınmışı, *Hâsiye ale'l-Mutawvel* adlı eseridir. Bu eser, Kazvînî (ö. 739/1338)² tarafından Sekkâkî'ye (ö. 626/1229)³ ait *Miftâhu'l-Ulûm*⁴ adlı eserin belâgat ilimlerine dair olan üçüncü kısmını özetlenerek meydana getirilen *Telhîsu'l-Miftâh*⁵ adlı metne Teftâzânî'nin (ö. 792/1390)⁶ yazdığı iki şerhten uzunu olan *Mutawvel*⁷ üzerine yapılmış bir hâsiye çalışmasıdır. Molla Hüsrev'in *Mutawvel'i* bizzat Teftâzânî'nin onde gelen öğrencilerinden olan Burhâneddin Haydar el-Herevi'den (ö. 821-830/1418-1426 arası)⁸ okumuş olması, onun hâsiyesine ayrı bir önem kazandırmaktadır.

Makalemizde önce Molla Hüsrev'in belâgate dair olan diğer eserlerini kısaca tanıtacak, ardından *Hâsiye ale'l-Mutawvel'i*; adı, Molla Hüsrev'e âidiyeti, başı ve sonu, yazılış tarihi ve sebebi, muhtevâsı, nüshaları, kaynakları, metod ve üslûbu gibi çeşitli açılardan tahlil etmeye çalışacağız.

- 2 **Kazvînî:** Ebû'l-Me'âli Celâlüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî es-Sâfiî (ö. 739/1338). Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm Kamûsü Terâcîm li-Eşeri'r-Ricâl ve'n-Nisâ'* mine'l-Arab ve'l-Müsta'rîbîn ve'l-Müsteşîrîkîn (*A'lâm*), 15. baskî, Beyrut: Dâru'l-Îlm li'l-Melâyîn, 2002, VI, 192; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müelliñin Terâcîmu Musannîfî'l-Kütübî'l-'Arabiyye (Mu'cem)*, Beyrut: Müesseetü'r-Risâle, ty., III, 396-397; Mehmet Yalar, *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat Îlmîndeki Yeri (el-Hatîb el-Kazvînî)*. Basılmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 8-35; İsmail Durmuş, "Kazvînî, Hatîb", *Türkîye Dîyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, XXV, 156-157; Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh (Telhîs)*, (nşr. Yâsin el-Eyyûbî), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1428/2008, s. 10-21 (neşredenin girişî).
- 3 **Sekkâkî:** Ebû Ya'kûb Sirâcûddîn Yûsuf b. Ebi Bekr b. Muhammed b. Ali el-Hârizmî es-Sekkâkî (ö. 626/1229). Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *A'lâm*, VIII, 222; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 148-149; İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", *DİA*, XXXVI, 332-334; Musa Alak, *Kemalpaşaçâzâde'nin Serhu Tağıyîrî'l-Miftâh Adlı Eserinin Tâhâkîc ve Tâhlîli (Kemalpaşaçâzâde)*. Basilma-mış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 5-101.
- 4 Sarf, nahiv, belâgat (meâni ve beyân), mantık, arûz ve kâfiye ilimlerine dair bir eserdir. Tanıtımı ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında bkz. Kâtib Çelebi, *Kesfî'u'z-Zunûn an Esâmu'l-Kütûbî ve'l-Fünûn (Kesf)*, (nşr. Şerefettin Yaltkaya-Kılıslı Muallim Rifat), İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-1362/1941-1943, II, 1762-1768; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî (Târîh)*, (Arapça'ya çev. es-Seyyid Ya'kûb Bekr - Ramazan Abdüttevvâb), Mîsîr: el-Hey'tü'l-Misriyyetü'l-'Ammetü li'l-Kitâb, 1993, III, 250-268; Hâbesî, Abdullah Muhammed el-Hâbesî, *Câmi'u's-Şûrûh ve'l-Havâşı (Câmi')*, Ebû Zâbi: el-Mecmâ'u's-Sekâfi, 2004, III, 1770-1778; Mehmet Sami Benli, "Miftâhu'l-Ulûm", *DİA*, XXX, 20-21; Alak, *Kemalpaşaçâzâde*, s. 35-101.
- 5 *Miftâhu'l-ulûm'un* belâgate (meâni ve beyân) dair olan üçüncü kısmının ihtişâridir. Medreselerin ders kitaplarından olduğu için yüzlerce yazma nûşası mevcuttur. İlk defa Kalküta'da 1813'te basılan eserin daha sonra da çeşitli neşirleri yapılmış (İstanbul 1260, 1275, 1280; Kahire 1297, 1303, 1304, 1306, 1310, 1323, 1324; nşr. Abdurrahman el-Berkûkî, Kahire 1322, 1332; Beyrut 1302; Delhi 1305/1885; Kum 1363); üzerinde serh, hâsiye, taâlik, ihtişâr, nazma çekme, şevâhid, tercüme şeklinde çok sayıda çalışma gerçekleştirılmıştır. Bkz. İsmail Durmuş, "Kazvînî, Hatîb", *DİA*, XXV, 156-157. Bu çalışmaların listesi için bkz. Kâtib Çelebi, *Kesf*, I, 473-479; Brockelmann, *Târîh*, III, 254-268; Hâbesî, *Câmi'*, I, 622-643; Yalar, *el-Hatîb el-Kazvînî*, s. 83-92; Kazvînî, *Telhîs*, s. 22-33 (neşredenin girişî).
- 6 **Teftâzânî:** Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390). Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *A'lâm*, VII, 219; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 849; Şükûr Özen, "Teftâzânî", *DİA*, XL, 299-308.
- 7 Teftâzânî, ferağ kaydında bizzat kendisinin bildirdiğine göre, bu eseri yazmaya Ramazan 742 (Şubat-Mart 1342) Pazartesi günü Cûrcânîye'de başlamış, yaklaşık beş buçuk altı yıllık bir çalışma sonunda 11 Safâri 748 (23 Mayıs 1347) Çarşamba günü Herât'ta tamamlamıştır. Bkz. Taftâzânî, *el-Mutawvel Serhu Telhîsi Miftâhi'l-Ulûm (Mutawvel)*, (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), 2. baskî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1428/2007, s. 741.
- 8 **Burhâneddin Haydar el-Herevi:** Burhâneddin Haydar b. Muhammed el-Hâfi el-Herevi (ö. 821-830/1418-1426 arası). Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Süyûti, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûti, *Buğyetü'l-Vu'ât fi Tabakatî'l-Luğâtiyyîn ve'n-Nuhât (Buğye)*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fâdî İbrahim), 2. baskî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979, I, 549; Taşköprizâde, İsâmuddîn Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *es-Sekâkî'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâ'i'd-Devletî'l-Osmâniyye (Sekâkî)*, (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985, s. 59; Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Şekâkî (Hadâik)*, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayımları, 1989, (*Şekâkî Nu'mâniyye ve Zeyyîllerî'nin I. Cildi*), s. 83.

I- MOLLA HÜSREV'İN BELÂGATE DAİR DİĞER ESERLERİ

Kütüphane kayıtlarında ve biyografik / bibliyografik eserlerde, Molla Hüsrev'in, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*'den başka, belâgate dair dört eseri zikredilmektedir. Bundan ilk ikisinin nûshaları bulunmakla beraber, son ikisinin nûshaları tespit edilememiştir.

A- NAKDÜ'L-EFKÂR FÎ REDDİ'L-ENZÂR

Aslen Anadolulu olup memleketinde yetiştiğinden sonra Acem diyarına giden, orada Teftâzânî ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413)⁹ gibi âlimlerden ders alan ve daha sonra Kâhire'ye yerleşen, münâzâracılığı ile meşhur **el-Alâ er-Rûmî** adlı âlim (ö. 841/1438),¹⁰ muhtemelen 835-839 (1431-1435) yılları arasında¹¹ Sultan II. Murad'a ithâfen bir risâle yazmış; Risâle'nin mukaddimesinde Sultan'ın ilme ve âlime değer verdiği, bundan dolayı etrafında, aralarında gerçek âlimler de bulunmakla beraber, pek çok sahte âlimin toplandığını, gerçeklerle sahtelerin birbirinden ayrılması için 6 ilme (Tefsir, Hadis, Fıkıh, Usûl-i Fıkıh, Belâgat, Mantık) dair 10'ardan toplam 60 soru hazırladığını, bu soruların cevaplarını bilenlerin gerçek, bilmeyenlerin ise sahte âlim olduğunu belirtmiş ve işi bir meydan okuma havasına sokmuştur. Risâlenin nûshaları mevcuttur.¹² Başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَبَطَ نَظَامَ الْعَالَمَ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ، وَكَسَرَ
بِالْوَلَةِ الْقَاهِرِ سُورَةَ شُوكَةِ أَهْلِ الْبَغْيِ وَالْعُدُوانِ، ... أَمَا بَعْدُ: فَإِنَّ فَضْيَلَةَ الْعِلُومِ امْتَازَتْ بَيْنِ
سَائِرِ الْفَضَائِلِ شَرْفًا وَسُمْوًا، ... سَلَطَانُ مَرَادُ خَانٌ ... فَلَمَّا اشْتَهَرَ السُّلْطَانُ الْأَعْظَمُ، وَالسُّلْطَانُ
الْمُعْظَمُ، بِكَمَالِ الْكَرَمِ وَالْإِنْعَامِ، وَبَلَغَ صِيتُ سَخَاوَتِهِ إِلَى جَمِيعِ جَوَانِبِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ:
تَوَجَّهَ مِنْ أَرْبَابِ الْفَضَائِلِ وَالْكَمَالَاتِ، وَمَنْ تَشَكَّلَ بِشَكْلِهِمْ مِنْ أَصْحَابِ الْجَهَلِ وَالْخَرَافَاتِ،

9 **Seyyid Şerîf Cürcânî:** Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413). Hayati ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Zirikli, *A'lâm*, V, 7; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 515-516; Sadreddin Gümüş, *Seyyid Şerîf Cürcânî*, İstanbul: İSAV Neşriyatı, 1984; a.mlf., "Cürcânî, Seyyid Şerîf", *Dâ'a*, VIII, 134-136.

10 **el-Alâ' er-Rûmî:** Ebû'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muslihiddin Musa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefi (ö. 841/1438). Hayati ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Sehâvî, Semşeddin Muhammed b. Abdırrahmân es-Sehâvî, *ed-Daw' ü'l-Lâmi' li-Ehlî'l-Karnî't-Tâsi'* (*Daw'*), 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992, VI, 41-42; Süyüti, *Buğye*, II, 208-209; Taşköprizâde, *Şekâiķ*, s. 47; Mecdî, *Hadâiķ*, s. 47. Kaynaklarda Koçhisârî'nin bu zâth kariştırıldığı ve adının Alâeddin Ali el-Koçhisârî şeklinde verildiği görülmektedir (Bkz. Taşköprizâde, *Şekâiķ*, s. 105-106; Mecdî, *Hadâiķ*, s. 123-124). Hâlbuki Koçhisârî'nin adı, *Kesfî'r-Rumûz* adlı eserinin mukaddimesinde bizzat kendisinin söyledigine göre, Semşeddin Muhammed b. Ali el-Hisârî'dir ve o da, Molla Hüsrev gibi, Teftâzânî'nin öğrencisi Burhâneddin Haydar el-Herevî'nin öğrencisidir (Bkz. Koçhisârî, *Kesfî'r-Rumûz ve Fethu Bâbi'l-Künüz* [= *Hâsiye alâ Şerhi'l-Miftâh li't-Teftâzânî*], Laleli-2836, vr. 1b; Fatih-4582, zahriye). Koçhisârî'nin vefat tarihini bilmiyoruz, ancak *Kesfî'r-Rumûz*'un telifi 828/1425'te tamamlandığına göre (Bkz. Laleli-2836, vr. 178b) o tarihten sonra vefat etmiş olmalıdır. Bu eserin dikkatli bir şekilde taramasıyla Koçhisârî'nin hayatı hakkında başka bilgilerin de elde edilebileceğini umuyoruz.

11 Sehâvî'nin bildirdiğine göre, el-Alâ' er-Rûmî, o yillarda Anadolu'ya gelmiştir. Bkz. Sehâvî, *Daw'*, VI, 42.

12 Görebildiğimiz nûshalar: 1- *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'ile*, Şehid Ali Paşa-277, vr. 1b-20b (Risâle 6. fashın 8. bahsiyle bitiyor. Son 2 bahis eksik); 2- Şehid Ali Paşa-44, vr. 0b-2a (Sadece mukaddimesi var. Devamındaki Molla Sirâceddin'in risâlesinde el-Alâ' er-Rûmî'nin soruları aynen iktibas edildiği için risâlenin devamını istinsâh etmeye ihtiyaç duyulmamış olmalıdır.). Göremediğimiz nûshalar: 1- *Es'ile ale'l-Fünûn*, Amasya İl Hallâ Ktp.-1849, vr. 197b-209b; 2- *Es'iletü Alâïddin er-Rûmî*, Topkapı Emanet Hazinesi-1404, 55 vr. Taşköprizâde, bu risâlenin, dedesi Hayreddin Halil Efendi tarafından istinsâh edilen nûshasının kendi yanında olduğunu söylüyor. Bkz. Taşköprizâde, *Şekâiķ*, s. 47; Mecdî, *Hadâiķ*, s. 47.

إلى المملكة العثمانية حُرست عن الآفات والبلائات ... فلما جَرَى الحال، على هذا المنوال: كتبت هذه البضاعة المُزجَّاة، وجعلت إلى تلك الحضرة مِرْقاًة، حتى يكون ما به التمييز بين العلماء المستعدين، وبين السُّفهاء المُشتبهين، وهي مشتملة من النكبات غرائبها، ومن المسائل عجائبها، من «الكتاف» و«الهداية»، والأحاديث النبوية، وغيرها من «شرح المفتاح» و«الشرح العصبي» وغيرهما من المعقولات، وذكر الاعتراضات على هذه الكتب المذكورة، فمن قدر على كفاية الجواب: فهو من أهل العلم والصواب، وإلا: فعلمُه كسراب، ...

Bu risâleye karşı önce **Molla Sirâceddin**¹³ adlı âlim, *Kâşifetü's-Şübühâti'l-Alâiyye* adlı bir risâle yazmış; el-Alâ er-Rûmî'nin sorularının her birine önce cevap vermiş, sonra kendisi de ona birtakım karşı sorular yöneltemiştir. Molla Sirâceddin, bu risâlesini Evâil-i (1-10) Ramazan 839 (19-28 Mart 1436) tarihinde Sultan II. Murad'ın kütüphanelerine hediye etmiştir.¹⁴ Bir kısmı Molla Hüsrev'e nisbet edilmekle beraber bu risâlenin de nüshaları mevcuttur.¹⁵ Başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَقَنَ شَاءَ لِلْتَّعْدِي عَنْ طُورِ الْجَدَلِ وَالْخَصَامِ، وَطَهَرَ نُفُوسَهُمْ عَنْ رَذْيَّةِ حُبِّ الْغُلَبَةِ عَلَى الْأَقْرَانِ بِالْإِلَازَامِ وَالْإِفْحَامِ، ... أَمَا بَعْدُ: فَهَذِهِ عَجَالَةٌ حَرَرْتُهَا عَلَى مُحَاذَاةِ مَا فِي الرِّسَالَةِ الَّتِي أَنْشَأَهَا سَيِّدُ الْمُنَاطِّرِينَ، وَقُدُوْهُ الْمُبَاحِثِينَ، مَوْلَانَا عَلَاءُ الْمُلْلَةِ وَالدِّينِ، الشَّهِيرُ بِ«الْعَلَاءِ الرُّومِيِّ» مِنْ إِيَّارَادَاتِ شَتَّى مِنْ أَنْوَاعِ الْعِلُومِ إِلَى كُلِّ مَنْ يَتَسَبَّبُ إِلَى اقْتِنَاصِ شَوَارِدِ الْمَجْهُولِ مِنْ مَوَارِدِ الْعِلُومِ، رَدَدْنَاهُ مُتَمَسِّكًا بِعُرُوهَةِ الْإِنْصَافِ، مُتَجَبِّنًا فِي ذَلِكَ مِنَ الْجُوْرِ وَالْاعْتِسَافِ، ... وَهَذَا الْفَقِيرُ بَعْدَ مَا تَكَلَّمَ فِي الْجَوابِ عَمَّا أُورَدَهُ مِنَ السُّؤَالِ، وَفَرَّعَ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ مَا هَنَالِكَ مِنَ الْقَلِيلِ وَالْقَالِ، قَدْ قَرَنَ بِأَكْثَرِ تِلْكَ الرُّدُودِ بِإِيَّاهُ كُلِّ بَحْثٍ مِنْ أَبْحَاثِهِ بِحَثَّا شَرِيفًا إِذَا أَنْصَفَ النَّاظِرُ فِيهِ يَعْرَفُ بِأَنَّهُ هُوَ الْأَنْفَعُ لِذَوِي الْحَجَّى، ... لَا جَرَمَ جَعَلَتْ هَذِهِ الْعُجَالَةِ الْمُشْتَمَلَةَ عَلَى أَجْوَاهِ تِلْكَ الْأَسْوَلَةِ الْمُسَمَّةِ «كَاشِفَةِ الشُّبُهَاتِ الْعَلَائِيَّةِ» عَلَى تِلْكَ الْعَبَيْةِ الْعَلِيَّةِ الْغَالِيَّةِ، ... سُلْطَانُ مَرَادُ خَانِ ...

Molla Sirâceddin'in risâlesini inceleyen **Molla Hüsrev**, Evâil-i (1-10) Muharrem 840 (16-25 Temmuz 1436) tarihinde *Nakdû'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* adlı bir risâle yazmaya karar vermiş ve yaklaşık iki aylık bir çalışmanın sonunda Evâhir-i (21-

13 Bazi kütüphane ve zahriye kayıtlarında (Amcazâde Hüseyin-370) bu zâtın adı "Nişancı Sirâceddin Bey" veya "Sirâceddin et-Tevkîfî" şeklinde zikredilmektedir. Ancak kanaatimize, Hocazâde'nin talebelerinden olup Fatih Sultan Mehmed Döneminde nişancılık yapan ve genç yaşta vefat ettiği belirtilen Molla Sirâceddin'in (Bkz. Taşköprizâde, *Şekaik*, s. 196-197; Međdi, *Hadâik*, s. 214-215.) 839 (1436) yılında te'if edilen bu eseri yazmış olması mümkün değildir. Zira onun hocası olan Hocazâde'nin (6. 893/1488) bile 838 (1434) yılında doğduğu tahmin edilmektedir (Bkz. Taşköprizâde, *Şekaik*, s. 126-139; Međdi, *Hadâik*, s. 145-158; Saffet Köse, "Hocazâde Muslihuddin Efendi", *DIA*, XVIII, 207-209.). Biyografi kaynaklarında eserleri arasında zikredilmemekle baraber, bize bu risâlenin müellifinin, Sultan II. Murad döneminde (824-848/1421-1444, 850-855/1446-1451) Edirne'ye gelip Halebi Medresesine müdderî olarak adını veren ve Fatih Sultan Mehmed döneminin (848-850/1444-1446, 855-886/1451-1481) başlarında vefat eden Sirâcüddin Muhammed b. Ömer el-Halebi (Bkz. Taşköprizâde, *Şekaik*, s. 168; Međdi, *Hadâik*, s. 187-188; Cahit Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2. baskı, İstanbul: İFAV, 2005, I, 449-450.) olması daha büyük bir ihtimaldir.

14 Esad Efendi-91, vr. 280a (*Kâşife*'nin zâhiyesi).

15 Görebildigimiz nüshalar: 1- Amcazâde Hüseyin-370.vr. 1a-50a; 2- Ayasofya-2750, vr. 56b-111b; 3- Esad Efendi-91, vr. 280a-374a; 4- Şehid Ali Paşa-44, vr. 2b-67b (5. fasıl 9. bahsinden sonrası eksik). Göremedigimiz nüsha: Bursa Bölge Yazmaları Hüseyin Çelebi-115, 106 vr.

29) Safer 840 (4-12 Eylül 1436) tarihinde bitirmiştir.¹⁶ Molla Hüsrev risâlesinde önce (قال المولى الباحث) diyerek el-Alâ er-Rûmî'nin sorularını; sonra (المجيب) diyerek Molla Sirâceddin'in cevaplarını ve karşı sorularını aynen na - leder; en sonunda da (يقول الفقير) diyerek Molla Sirâceddin'in cevaplarını değerlendirir ve her ikisinin sorularına kendi cevaplarını verir; bir nevi ikisi arasında hekemlik yapar. Molla Hüsrev'in risâlesinde diğer ikisinden farklı olarak Sultan'a ithaf bulunmaz. Bu risâlenin de çok sayıda nüshası mevcuttur.¹⁷ Başı şöyledir:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . رَبِّ أُورْزُعْنِي أَنْ أَشْكُرْ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ مِنَ التَّخْلِيةِ عَنْ
وَصْمَةِ الاعْسَافِ، وَالْتَّخْلِيةِ بِحَلْيَةِ الْإِنْصَافِ، وَالْتَّجْنِيبِ عَمَّا تَقْلَاهُ مِنَ اللَّدَدِ، وَالتَّقْرِيبِ إِلَى
مَا تَرَضَاهُ مِنَ السَّدَدِ، وَصَلَ عَلَى سَنَدِنَا مُحَمَّدَ النَّاهِي عَنْ عِلْمٍ يُجَارِي بِهِ الْعُلَمَاءُ، أَوْ يُمَارِي
بِهِ السَّفَهَاءُ، أَوْ يُصْرَفُ بِهِ إِلَى الْعَالَمِ وَجُوهُ الْأَغْنِيَاءِ وَالْأُمَّارِ، وَعَلَى آلِهِ الَّذِينَ لَمْ يُوجَدْ فِي
قَلْوَبِهِمْ غُلُّ لِلَّذِينَ آمَنُوا، وَأَصْحَابِهِ الْفَائِرِينَ بِالْحُسْنَى وَزِيَادَةَ بِمَا أَحْسَنُوا. أَمَّا بَعْدُ: فَقَدْ أَنْشَأَ
قُدُوْهُ الْمُنَاظِرِينَ، وَأَسْوَهُ الْمُبَاحِثِينَ، مَوْلَانَا عَلَاءُ الْمَلَةِ وَالدِّينِ، الشَّهِيرُ بِـ«الْعَلَاءُ الرُّومِيُّ»
رَسَالَةً مِنْ أَسْوَلَةِ شَتَّى فِي الْعِلُومِ الْمُمُتَرَفَّةِ، إِلَى كُلِّ مَنْ يُتَسْبِّي إِلَى دُفَّعِ الشَّبَهِ الْمُمُتَرَفَّةِ.
وَعَلَقَ عَلَيْهَا سَيِّدُ الْمُحَقِّقِينَ، وَسَنَدُ الْمُدَقِّقِينَ، مَوْلَانَا سَرَاجُ الْمَلَةِ وَالدِّينِ، تَعْلِيقَةً مُشَتَّلَةً
عَلَى الْأَجْوَيْهُ الْلَّطِيفَةِ، وَمَجْلَةً مُتَضَمِّنَةً لِلْأَسْوَلَةِ الشَّرِيفَةِ. وَالْعَبْدُ الْفَقِيرُ لِمَا نَظَرَ فِيهَا، وَاسْتَفَادَ
بِقَدْرِ فَهْمِهِ مِنْهَا: نَبَضَتْ مِنْهُ عُرُوقُ عَصَبَةِ الْحَقِّ الْمُبِينِ، وَابْتَعَثَ عَنْهُ هَمَّةُ الْأَسْلَاكِ فِي سُلْكِ
الْعُلَمَاءِ الْمُسْتَعِدِينَ، ... فَاجْبَتْ عَنِ الْمُبَاحِثِ بِأَجْوَيْهِ تَرْتِيسِيهَا أُولُو النَّهَى، وَتَعَرَّضَتْ بِأَجْوَيْهِ
الْفَاضِلِ الْمُجِيبِ بِمَا يَقْبِلُهُ الْمُمِيزُونَ بَيْنَ الشَّمْسِ وَالشَّهَى، ثُمَّ أَجْبَتْ عَنِ الْأَسْوَلَةِ الَّتِي
أَوْرَدَهَا الْفَاضِلُ الْمُجِيبُ عَلَى الْمَوْلَى الْمُنَاظِرِ بِأَجْوَيْهِ لَا يَسْتَرِّ حَقِيقَتُهُ عَلَى الْعَارِفِ الْأَنَاطِرِ،
مُسْتَعِينًا فِي كُلِّهِ بِالْمُكْلِمِ الْعَلَامِ، وَمُسْتَشِهِدًا فِي جُلُّهِ بِكَلَامِ الْعُلَمَاءِ الْأَعْلَامِ، ...

Molla Hüsrev, risâlesinin adını mukaddime değil, ferâğ kaydında zikreder (Kılıç Ali Paşa-525, 81a-81b):

هذا آخر ما قصدتُ إيراده من «نقد الأفكار في رد الأنظار»، مُستعيناً بالله من أنْ أدعى
علمًا بشيء لا أعلمُه، ... قد وقع الفراغُ من تأليفه في أواخر صفر من سنة أربعين وثمانمائة،
وقد كان الغزمُ عليه في أوائل محرم من تلك السنة. الحمدُ لله على أنْ وفقنا عليه، وهذا
إليه، وهو حسيبي ونعم الوكيل.

Molla Hüsrev'in risâlesinin, elimizde mevcut olan nüshasına (Kılıç Ali Paşa-525) göre, bölümleri şöyledir: Mukaddime (29b-30a); Birinci Fasil: Tefsir İlmi

16 Molla Hüsrev, *Nakdü'l-Efkâr*, Atıf Efendi-276, vr. 161b; Fatih-2987, vr. 106b; Kılıç Ali Paşa-525, vr. 80b.

17 Görebildiğimiz nüshalar: 1- Atıf Efendi-276, vr. 103b-161b; 2- Bağdatlı Vehbi-2066, vr. 29b-107b; 3- Fatih-2987, vr. 71b-106b; 4- Giresun Yazmaları-92, vr. 1b-62b (Zahriyesindeki kayda göre, Molla Hüsrev'in kendi hattıdır. Ancak hutbesinin baş tarafı, diğer nüshalarinkinden farklıdır: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي كَرَمَ بْنِ آدَمَ بِالْعُقْلِ الْعُوْلَمِيِّ، مِنْ شَاءَ مِنْهُ بِالْطَّبِيعَةِ الْمُسْلِمِ وَالْمُهَنَّدِ الْمُسْتَقِيمِ، فَخَلَصَهُ عَنْ شُنُونِ الْعَلَوَيْهِ وَالْإِفَهَاءِ، وَظَهَرَهُ عَنْ خَبَطِ الْحَمْدِ الْعَلَمِيِّ ... Dolayısıyla Molla Hüsrev'in, hutbenin bir kısmını sonradan değiştirdiği anlaşılıyor. Ayrıca bu nüshada te'liften ferâğ kaydı da bulunulmaktadır.); 5- Kılıç Ali Paşa-525, vr. 26b-80b; 6- Yozgat-784, vr. 105b-147b. Göremedigimiz nüsha: Kayseri Raşid Efendi Ktp.-309, 53 vr.

(30a-41a); İkinci Fasıl: Hadis İlmi (41a-52a); Üçüncü Fasıl: Fıkıh İlmi (52a-56b); Dördüncü Fasıl: Usûl-i Fıkıh İlmi (56b-66a); Beşinci Fasıl: Belâgat İlmi (66a-74a); Altıncı Fasıl: Mantık İlmi (74a-81a); Ferağ: (81a-81b).¹⁸

Göründüğü gibi risâlenin beşinci faslı belâgat ilimlerine dair 10 soru ve cevaplarından oluşmaktadır.

B- HÂŞİYE ALÂ EVVELİ ŞERHİ'L-MİFTÂH Lİ'S-SEYYİD

Molla Hüsrev'in torunun oğlu Hüsrevzâde Efendi'nin (ö. 1020/1611)¹⁹ hattıyla yazılı olan bir mecmûada yer alan ve tek nüshası (Laleli-3650, vr. 134b-141a) bulunan bu eser, Seyyid Şerîf Cürcânî'nın, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm* adlı eseri üzerine, *el-Mishâh fî Şerhi'l-Miftâh* adıyla yazdığı şerhin baş tarafları üzerine yapılmış bir hâşîye çalışmasıdır.²⁰ Başı şöyledir:

قوله: (رَتَّبَ كِتَابَهُ ...) «الترتيب» في اللغة: وضع كل شيء بمرتبته، وفي الاصطلاح:
جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها الواحد، فـ«ترتيب الكتاب» باعتبار أجزائه ...

C- ŞERHU TELHİSİ'L-MİFTÂH

Medî'nin, "tetebbu-i kütüb-i mu'tebere-i mütedâvele eyleyen ekâbir-i ulemânun birisinin hattundan" naklettiğine göre, Molla Hüsrev'in "Telhîs nâm kitâba şerhî" vardır.²¹ Ancak kütüphanelerimizde bu eserin herhangi bir nüshasını tespit edemedik.

D- HÂŞİYE 'ALÂ ŞERHİ'L-MİFTÂH Lİ'S-SA'D

Kâtîp Çelebi, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Miftâh* adlı eseri üzerine yazılmış hâşiyeleri sayarken, Molla Hüsrev'in de bu eserin baş tarafları üzerine yapmış bir hâşîye çalışması olduğunu söyler.²² Ancak kütüphanelerimizde bu eserin de herhangi bir nüshasını tespit edemedik.

II- HÂŞİYE ALE'L-MUTAVVEL'İN TAHLİLİ

A- ADI

Molla Hüsrev, *Hâşîye ale'l-Mutavvel'e* yazdığı mukaddimede eserine herhangi bir isim vermemektedir. Ancak *Hâşîye ale't-Telvîh* adlı eserinde bu eserine atıfta bulunurken "**Havâşî'l-Mutavvel**" adını kullanmaktadır.²³ Bununla birlikte kütüphane kayıtlarında ve biyografik / bibliyografik eserlerde daha çok "**Hâşîye**

18 Kâtib Çelebi de bu risâleden bahsetmektedir, ancak eğer ibarede bir bozukluk yoksa, Molla Sirâceddin'in risâlesi ile Molla Hüsrev'inkini birbirine karıştırmaktadır. Bkz. Kâtib Çelebi, *Kesf*, II, 1973.

19 **Hüsrevzâde Efendi**: Hüsrevzâde Hüsrev b. Mustafa b. Mehmed (ö. 1020/1611). Hayatı hakkında bilgi için bkz. Atâî, Nevîzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakaik fi Tekmîleti's-Sekâik (Zeyîl)*, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayımları, 1989. (*Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyîllerî'nin II. Cildi*), s. 542-543.

20 Eser eksik olabilir. Çünkü bu mecmûada, Hüsrevzâde Efendi'nin birçok eseri istinsah etmeye ba - layip yarım bıraktığı görülmektedir.

21 Mecdî, *Hadâik*, s. 138.

22 Kâtib Çelebi, *Kesf*, II, 1765.

23 Molla Hüsrev, *Hâşîye ale't-Telvîh*, İstanbul: Es'ad Efendi Matbaası, 1284, (Hasan Çelebi'nin *Hâşîye ale't-Telvîh*'nin kenarında), I, 15, 46, 164.

ale'l-Mutavvel" adı görülmektedir. Vikaye ve zahriye kayıtlarında ise, aşağıda eserin nûshalarını tanıttığımız yerde görüleceği üzere, "Hâşîye ale'l-Mutavvel", "Hâşîyetü'l-Mutavvel", "Hâşîye-i Mutavvel", "Kitabu Hâşîyeti'l-Mutavvel", "Havâşin ale'l-Mutavvel", "Monla Hüsrev Efendi", "Molla Hüsrev ale'l-Mutavvel", "Monla Hüsrev ale'l-Mutavvel", "Hâşîye-i Molla Hüsrev ale'l-Mutavvel", "Hâşîye-i Mevlânâ Hüsrev li'l-Mutavvel", "Mutavvel Hâşîyesi Monla Hüsrev" gibi isimler kullanılmaktadır.

B- MOLLA HÜSREV'E ÂİDİYETİ

Hâşîye ale'l-Mutavvel'in Molla Hüsrev'e âidiyetinde herhangi bir şüphe yoktur. Zira yukarıda da geçtiği gibi, bizzat kendisi onu başka eserlerinde zikretmekte, ilk kaynaklardan itibaren biyografik / bibliyografik kaynaklarda ona bu isim veya muhteva ile nisbet edilmekte ve kütüphanelerde bulunan onlarca nûsha hep onun adına kaydedilmektedir.

C- BAŞI VE SONU

Bilindiği gibi geçmiş âlimlerimizden pek çoğu eserlerinde kendi isimlerini zikretmemekte; bu ise, eserlerin, yazarlarına nisbetinde birçok probleme sebep olmaktadır. Molla Hüsrev de, eserlerinin bir kısmında ve bu arada *Hâşîye ale'l-Mutavvel*'de kendi adını zikretmemektedir. Bundan dolayı kütüphane kayıtlarında müellif adı belirtilmeyen, yanlışlıkla Molla Hüsrev'e veya başkalarına nisbet edilen *Hâşîye ale'l-Mutavvel* nûshalarının tespitinde, eserin özellikle başının ve sonunun karşılaştırılması araştırmacılar yardımci olacaktır.

Aşağıda, aynı zamanda Molla Hüsrev'in edebî üslübuna da bir nümune olmak üzere, eserin başından ve sonundan bir miktarını vereceğiz. Bununla birlikte, nûshaları tanıtabileceğimiz yerde de görüleceği üzere, eserin bazı nûshalarında müaddinen atlanarak doğrudan hâşiyelerin başladığı kısma geçildiğine, bazılarda ise son tarafın eksik olduğuna araştırmacıların dikkatini çekmek istiyoruz.

1- Başı:

الْحَمْدُ لِلّهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَى تَلْخِيصِ الْمَعَانِي بِمَفْتَاحِ الْبَيَانِ، وَهَدَانَا إِلَى إِيَاضَاحِ الْمَبَانِي
بِمَصْبَاحِ التَّبَيَانِ. وَالصَّلَاةُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدِ الْمُؤَيَّدِ بِأَسْرَارِ الْبِلَاغَةِ دَلَائِلُ إِعْجَازِهِ،
وَالْمُشَيدُ أَرْكَانُ الدِّينِ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَعَ نِهَايَةِ إِيجَازِهِ، وَعَلَى اللّهِ مَصَابِيحُ أَنْوَارِ التَّنْزِيلِ،
وَصَحْبِهِ مَفَاتِيحُ أَسْرَارِ التَّأْوِيلِ، مَا هَدَرَ الْحَمَامُ عَلَى الْعَرْغِ وَنَاحَ، وَتَضَوَّعَ الْعَرَارُ فِي
النَّجْدِ وَفَاحَ.

أما بعد: فإنَّ أولَى ما يليقُ أنْ يُصرَفَ إِلَيْهِ الْهَمُّ، وَأَعْلَى مَا يَحْقُّ أَنْ يَضَعَهُ الْأَمْمُ عَلَى
الْقُلُومِ: مَا يُتوَصَّلُ بِهِ إِلَى أَسْرَارِ «الكتاب الحكيم»، وَيُتوَسَّلُ بِهِ إِلَى أَنْوَارِ «الخطاب الكريم»،
الَّذِي لَا يَلْعُغُ عَابِرًا عَيْنَهُ، وَلَا غَائِصُ قَفْرَهُ، وَهُوَ: «عِلْمُ الْمَعَانِي وَالْبَيَانِ»، الْمُوْقَفُ عَلَى نُكْتَتِ
نَظْمِ «القرآن»، وَالنَّاشرُ لِفَرَائِدِهِ الْمَكْتُونَةِ، وَالنَّاثِرُ لِعَرَائِدِهِ الْمَخْرُونَةِ، بَلْ: الْمِرْفَأَةُ الْمَنْصُوبَةُ
لَا عَلَاءِ ذُرَى حَقَائِقِهِ، وَالْمِشْكَأُ الْمَرْفُوعَةُ لَا جَتَلَاءِ عُرَى دَقَائِقِهِ...

... قال الشارح التحرير -تَغْمَدَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِغُفْرَانِهِ-: (الحمدُ للَّهِ الَّذِي أَلْهَمَنَا حِقَائِقَ الْمَعْنَى وَدِقَائِقَ الْبَيَانِ). أقول: حَمْدُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى بَعْضِ إِنْعَامَاتِهِ الْخَاصَّةِ الْمُنَاسِبِ لِلْمَقْصُودِ رِعَايَةً لِبِرَاعَةِ الْأَسْنَهَلَلِ. وَأَرَادَ بِ«الْإِلْهَامِ» مَعْنَاهُ الْلُّغُوِيُّ -أَعْنِي: «إِلْقاءُ الْمَعْنَى فِي الرُّوُحِ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ أَوِ الْاسْتِفَاضَةِ» -، لَا: الْمَعْنَى الْأَاصْطَلَاحِيُّ، لَأَنَّ حُصُولَ الْعِلْمِ بِ«حِقَائِقِ الْمَعْنَى» وَ«دِقَائِقِ الْبَيَانِ» عَلَى أَيِّ مَعْنَى حِمْلًا مِنَ الْمَعْنَى الْمُنَاسِبِ -كَمَا سَيَأْتِي-: لِيُسَبِّحُ بِطَرِيقِ الْفَيْضِ أَوِ الْاسْتِفَاضَةِ ...

2- Sonu:

... قال: (وَفِيهِ مَا فِيهِ). أقول: رُوَيَّ عَنْهُ -رَحْمَهُ اللَّهُ تَعَالَى- أَنَّهُ قَالَ: «يُعْنِي لَوْ سُلِّمَ مَا ذَكَرَ فَهُوَ لَا يُفِيدُ إِلَّا عَدَمُ كَوْنِ لِفَظِ الْمُمْيَّةِ» حَقِيقَةً، بَنَاءً عَلَى انتِفَاءِ قَيْدِ الْحَجِينَيَّةِ، بِمَعْنَى: «أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِيمَا وُضِعَ لَهُ، لَكِنَّ لَا مِنْ حِيثِ إِنَّهُ مَوْضِعُ لَهُ»، وَهَذَا لَا يُوجِبُ كَوْنَهُ مُسْتَعْمَلًا فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ، فَلَا يُوجِبُ كَوْنَهُ مَجَازًا». وَفِيهِ بَحْثٌ، لَأَنَّ الْلِفَظَ الْمُسْتَعْمَلَ إِذَا لَمْ يَكُنْ حَقِيقَةً أَوْ كَنَيْةً يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا، لَأَنَّ الْلِفَظَ الْمُسْتَعْمَلُ لَا يَخْلُو عَنْهَا، كَمَا سَيُصَرِّحُ بِهِ الشَّارِحُ.

D- YAZILIŞ TARİHİ

Molla Hüsrev'in *Hâşîye ale'l-Mutavvel'i* ne zaman yazdığını dair eserin kendisinde herhangi bir ipucu bulamadık. Ancak Taşköprizâde'nin bildirdiğine göre, o bu eserini Edirne'de Şah Melek Medresesinde müderrisken yazmış ve incelemesi için o sıralarda Edirne'ye gelmiş bulunan Seyyid Ahmed el-Kırîmî'ye (ö. 879/1474-75)²⁴ göndermiş. Kırîmî, eserin kenarlarına Molla Hüsrev'e reddiye mâhiyetinde sözler yazmış. Bunun üzerine Molla Hüsrev, Kırîmî'yi evine ziyafete davet etmiş ve şehrin âlimlerini toplamış. Sonra da *Hâşîye'sini* getirerek Kırîmî'nin itirazlarını zikretmiş ve cevaplarını vermiş. Kırîmî de âlimlerin huzurunda onun cevaplarını kabul ederek yaptılarından dolayı özür dilemiş.²⁵

Şah Melek Medresesinin 832 (1428-29) yılı civarında inşa edildiği bildirilmektedir.²⁶ Dolayısıyla Molla Hüsrev'in, o tarihten önce o medreseye müderris olması mümkün değildir. O, Halebi Medresesinde müderrislik yapan kardeşi vefat edene kadar bu medresede görevde devam etmiş; kardeşinin vefatı üzerine onun yerine adı geçen medreseye tayin edilmiştir.²⁷ Kaynaklarda kardeşinin adı ve vefat tarihi belirtilmemektedir. Ancak Taşköprizâde, dedesi Hayreddin Halil Efendi'nin (ö. 879/1474-75)²⁸ o sırada Molla Hüsrev'in kardeşinin öğrencisi olduğunu, vefatı üzerine de yerine geçen Molla Hüsrev tarafından, o sırada Bursa'da Çelebi Mehmed Medresesinde (Sultaniye Medresesi) müderris olan Fenârîzâde

24 **Seyyid Ahmed el-Kırîmî:** es-Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırîmî (ö. 879/1474-75). Hayatı ve ese -leri hakkında bilgi için bkz. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 82-83; Mecdî, *Hadâik*, s. 101-102; Zirikli, *A'lâm*, I, 159-160; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 185.

25 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 117; Mecdî, *Hadâik*, s. 136.

26 Baltacı, *Osmâni Medreseleri*, I, 250-251.

27 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 117; Mecdî, *Hadâik*, s. 136.

28 **Hayreddin Halil Efendi:** Hayreddin Halil b. Kasım (ö. 879/1474-75). Hayatı hakkında bilgi için bkz. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 120-123; Mecdî, *Hadâik*, s. 139-142.

Yûsuf Bâli Efendi'ye gönderildiğini bildirmektedir.²⁹ Yûsuf Bâli Efendi ise, kardeşi Mehmed Şâh'ın³⁰ vefâtı üzerine 839 (1435-36) yılında adı geçen medreseye tayin edilmiştir. Dolayısıyla Molla Hüsrev'in Halebî Medresesine tayinin en erken tarihi 839 (1435-36) yılıdır. Yûsuf Bâli Efendi, bir süre Bursa kadılığı da yaptıktan sonra 846 (1442-43) yılında vefât etmiştir.³¹

Yûsuf Bâli Efendi'nin Bursa kadılığına tayin tarihini bilmemişizden vefât tarihini esas alırsak, Molla Hüsrev'in *Hâsiye ale'l-Mutawvel'i* 832-846 (1428-1443) yılları arasında yazdığını söyleyebiliriz.

E- YAZILIŞ SEBEBİ

Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel'i* yazdığı mukaddimede, eserin yazılış sebeblerini ve aşamalarını, mantıkî silsileye de dikkat ederek, edebî bir üslupla anlatmaktadır. Bunları şu şekilde maddeler halinde özetleyebiliriz:

1- En çok gayret sarf edilmesi ve toplumlar tarafından zirveye konulması gereken ilim, kendisiyle Kur'an-ı Kerîm'in sırlarına ve nurlarına ulaşılan "Meânî ve Beyân" ilmidir.³²

2- "Meânî ve Beyân" ilmine dair, özet ve ayrıntılı, pek çok muteber eser yazılmıştır; ancak bunlar arasında Teftâzânî'nin *Mutawvel'i* gibisi yoktur.³³

3- *Mutawvel'i* ne kadar övsem yine de hakkıyla övmüş olamam; zira o, görünüşte Kazvînî'nin *Telhîsu'l-Mîftâh* adlı eserinin şerhi olsa da, aslında Meânî ve Beyân ilimlerine dair bütün kitapların şerhidir, Arabî ve edebî ilimlerin ölçüsü ve esasıdır.³⁴

4- Seyyid Şerîf Cûrcânî, *Mutawvel* üzerine bir hâsiye (*Havâşî*) çalışması yapmış; eserin birtakım el değimemiş sirlarını keşfetmiş, zorluklarını kolaylaştırmış ve bu arada da Şârih Teftâzânî'ye, şu ana kadar herkesçe kabul edilen, kimsenin cevaplandırmaya teşebbüs etmediği birtakım itirazlar ileri sürmüştür. Bununla birlikte, senin de göreceğin gibi, acziyetinden değil, kendisine çok açık geldiğinden, eserin pek çok sırrına dokunmadan geçmiştir.³⁵

29 Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 117; Međdi, *Hadâik*, s. 136.

30 **Mehmed Şâh:** Mehmed Şâh b. Molla Fenârî (ö. 839/1435-36). Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bkz. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 33; Međdi, *Hadâik*, s. 56-57; Tahsin Deliçay, "Mehmed Şâh Fenârî", DâA, XXVIII, 529-530.

31 **Yûsuf Bâli Efendi:** Yûsuf Bâli b. Molla Fenârî (ö. 846/1442-43). Hayatı hakkında bilgi için bkz. Taşköprizâde, *Şekâik*, s. 33-34; Međdi, *Hadâik*, s. 57-58.

32 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, Damad İbrahim Paşa-1019, vr. 1b (Ayrica belirtmedikçe eserin bu nûşmasını kasdediyoruz) فَإِنْ أُولَئِيْ مَا يَلْقَىْ أَنْ يُتَصَرَّفَ إِلَيْهِ الْهُمَّةُ، وَأَعْلَىْ مَا يَحْقُّ أَنْ يَضْعَفَهُ الْأَمْمُ عَلَىِ الْقِيمَةِ: مَا يَتَوَضَّلُ بِهِ إِلَىِ اسْوَارِ «الْكَاتِبِ»، وَيَتَوَشَّلُ بِهِ إِلَىِ اسْوَارِ «الْخَطَابِ الْكَرِيمِ»، الَّذِي لَا يَلْتَعَبُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ، وَلَا غَاصِبُ قَعْدَهُ، وَهُوَ: عِلْمُ الْعَائِنِ وَالْبَيَانِ، الْمُؤْفَعُ عَلَىِ تَكْثِيرِ نَظَرِ الْقَرآنِ» (وَالثَّانِيُّ لِغَرَائِبِ الْمَكْتُوبَةِ، وَالثَّالِثُ لِغَرَائِبِ الْمَحْقُونَةِ، بَلِ الْمُرْفَعَةِ الْمُنْصَرِفَةِ لِاعْلَاءِ ذَرَّيْ حَقَّاهِ، وَالْمُشَكَّهَةِ الْمُرْفَعَةِ لِاجْلَاءِ كُرَىْ قَافَّاهِ) وقد صُبَّقَ في كتب معتبرة، مقوله ومحضه، لا كـ«المطبل» للثغر المبحق، والآخر

33 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 1b, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 1b-2a، عَلَيْهِ الْعِلْمُ الْمَدِيقُ، عَلَيْهِ الْعِلْمُ الْمَدِيقُ، وَالْجَيْحُ الَّذِي لَا يَنْتَهِي وَلَكِنْ لَجُّ سَاحِلٍ، سَعْدُ الْمَلَهُ وَالْبَدِينِ، حَسْرَهُ اللَّهُ تَعَالَى مَعَ الصَّدِيقِينَ، الَّذِي نَصَبَ زَيَّاتَ الْعِلْمِ بَعْدَ اِنْتِكَاسَاهُ، وَرَفَعَ الْمَدِيقَ، عَلَيْهِ الْعِلْمُ الْمَدِيقُ، وَالْجَيْحُ الَّذِي لَا يَنْتَهِي وَلَكِنْ لَجُّ سَاحِلٍ، سَعْدُ الْمَلَهُ وَالْبَدِينِ (زَيَّاتُ الْفَضْلِ غَيْرُ اِنْدَرَاهُ، بَلِ فَشِ حِجَافُ الْعِلْمِ بَارِزَاحُ اِنْفَاسِهِ، وَشَنِ غَيْرِ الْجَهْلِ بَارِصَابُ اِنْفَاسِهِ).

34 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 1b-2a، وَلَوْ أَنَّ لَيْ فِي كُلِّ مَيْتَ شَعْرَةً لَسَانًا يَبْتَدِي الْمَدِيقَ، كَتَبَ مُقْسِرًا، فَإِنَّهُ فِي الظَّاهِرِ شَرِقٌ (التلخیص)، وَفِي الْحَقِيقَةِ شَرِقٌ (اِكْبَابُ الْقَنْقِنِ) بِلَا تَخْصِيصٍ، تَرَاهُ القُسْطَاسُ فِي الْعِلْمِ الْعَرَبِيِّ وَالْمَبِيزِ، وَالأسَاسُ فِي الْعِلْمِ الْأَدَيْتِيِّ وَالْبَيَانِ مِنْ اِنْتِقَالِهِ إِلَىِ مَعَارِجِ (الْتَّلخِيصِ)، وَفِي الْحَقِيقَةِ فَخَالَهُ نَالِيَّتَهُ، أَوْ شَهَيْتَهُ الْعَادَةَ عَلَىِ [٢] مَدَارِجِ التَّدِيقِ فَرَأَوْهُ، فَازَ بِمُقْسِرَتِهِ، كَاتَبَ عَلَيْهِ خَلَالِ سُطُورِهِ، جَوَاهِرُهُ فِي ذُرْجَ كَوَابِقِ فِي بَرِّجَ ().

35 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 2a، وقد عَلَّقَ عَلَيْهِ أَنْصَلُ الْمَدِيقِينِ، وَأَكْمَلُ الْمَشَخِّصِينِ، إِلَامَ عَصْرِهِ، وَمَقْدَمَ دَهْرِهِ، بَيْنَ الْمُقْنَفِينِ، وَسَنَدِ الْمَدِيقِينِ، السَّيِّدِ الشَّرِيفِ، عَامِلِهِ بِلَفْظِ الْمَطْبِلِ، حَوْاشِيٌّ كَشَفَتْ عَنْ وُجُوهِ حَرَالِهِ تَقَابِلًا، وَذَلِّلَتْ مَعَ شَعَابِ الْوُسُولِ إِلَىِ مَوَالِدِهِ مَعَابًا، مَسْمَعَةً عَلَىِ اعْتِراضاَتِ شَلْفَهَا الْفَضِيلَةِ فِي كُلِّ صَرْ وَزَمَانٍ، وَلَمْ تَقْدِدْ أَحدَ لَدْفَعَهَا إِلَىِ هَذِهِ الْأَدَارَ، لَكِنَّهُ كَمَا تَرَىْ لَمْ يَرْجِعْ الْأَسْتَارَ إِلَىِ أَكْثَرِ اسْمَارِهِ، وَلَمْ يَنْصِبْ الْمَنَازِرَ (لِيَعْنُومُ أَنَوارِهِ، لَا لِعَزِيزٍ فِي شَانِهِ، أَوْ قُصُورٍ فِي بَيَانِهِ، بَلِ لِجَلِيلِهِ مَا لَا يَرَاهُ غَيْرُهُ إِلَّا بِالْمَعْنَانِ، وَاسْتَعْيَاهُ مَا لَا يَشْعُمُهُ سِواهُ إِلَّا بِالْعَلَانِ).

5- Bundan dolayı hem bu sırları keşfedecek hem de Seyyid Şerif Cürcâni'nın itirazlarından cevaplandırılması mümkün olanları cevaplaşdıracak yeni bir hâsiye çalışması kaçınılmaz olmuştur. Bu ise, ancak her işinde Allah'ın yardım ve gözetimine mazhar olanların hakkıyla yapabileceği bir çalışmadir.³⁶

6- Ben bu şerhin sırlarına sahip olmak ve derinliklerine dalmak için, bizzat Şârih Teftâzânî'den eseri defalarca okuyan en gözde öğrencisinin (Burhâneddin Haydar el-Herevi'nin)³⁷ önünde uzunca bir tahsil dönemi geçirdikten sonra, bütünü gayretimle bu kitabın işaret ve sırlarını keşfetmeye koyulduğum; nihayet Allah'ın izniyle Şârih Teftâzânî'nin murâdını hakkıyla anlar hâle geldim ve bu arada açızâne kendi fikrimle birtakım güzel buluşlar da yaptım. Öte yandan Muhaşşî Seyyid Şerîf Cûrcânî'nin de zihin dünyasına nüfûz ederek fikirlerinden güçlü olanlarla zayıf olanları ayırt ettim.³⁸

7- Topladığım notlar kitap haline getirildiği takdirde, fitratı bozulmamış ve art niyetli olmayan kimseler tarafından beğenilecek seviyeye ulaşınca, artık yazmak istedim ve istihare yaptım. Karar verince de Allah'ın beni doğru yola ullaştırmamasını umarak yazmaya başladım.³⁹

F- MUHTEVÂSI VE PLANI

Daha önce de söylediğimiz gibi, Molla Hüsrev'in *Hâsiye ale'l-Mutavvel'i*, Teftâzânî'nin, Kazvîni'nin *Telhisü'l-Miftâh* adlı metni üzerine yaptığı iki şerh çalışmasından uzunu olan *Mutavvel* üzerine yapılmış, (فال - أقول) tarzında bir hâsiye çalışmasıdır. Dolayısıyla *Hâsiye ale'l-Mutavvel'i*'nun muhtevâsı, Molla Hüsrev'in mu-kaddimesi hâriç tutulursa, *Telhis* ve *Mutavvel*'in muhtevâlarından ayrı düşünülemez. Ancak burada iki hususa dikkat çekmekte yarar görüyoruz:

⁴⁰ 1- Molla Hüsrev, bu çalışmasını *Mutavvel'in* sonuna kadar tamamla(ya)mıştır. Beyân ilminin son konusu olan Kinâye bahsinin 7 sayfa öncesinde kalmıştır.

2- *Hâsiye ale'l-Mutavvel*'de, metin ve şerhin açıklanmasına yönelik bilgiler ve değerlendirmeler dışında, hâsiye türü eserlerin imkân sağladığı istitrâd türünden ilâve bilgiler ve değerlendirmeler de vardır ki sanırım bazı nûşaların kenarlarında yer alan "matlab"ların iyi bir fihristinin çıkarılmasıyla onların da tespiti mümkün olacaktır.

³⁶ Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 2a) يَخْتَمُ بِهِ شَرِائِهِ الْأَيْمَرِيَّةِ، وَيَغْرِشُ بِهِ فَرَائِدِهِ الصَّفَقَةِ يَخْتَمُ بِهِ شَرِائِهِ الْأَيْمَرِيَّةِ، وَيَغْرِشُ بِهِ فَرَائِدِهِ الصَّفَقَةِ

37 مولا هُسْرَه، حَسْتَه الْمُطَاهِي، آفاسُوْفَا-٤٣٧٠، بَرِّ رَاجِيٍّ، ١٢٣٣، بَرِّ كَنَارِيٍّ، نُوتٌ: *Hastie ale'l-Mutahayi, Avasofya-4370, vr. 2a, Ragi Pasası 1233, vr. 2a, kenar notu:*

37 (هو) مولانا برهان الملة واليدين خيرٌ أباً لله تعالى عليه سجدة الفخران. منه.
Molla Hüsrev, *Häsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 2a-2b
38 ثم أتى بعد ما صرفَ مدةً من عمرِي، وبذلَتْهُ في إنشاءِ فوادٍ، إلى إنشاءِ فوادٍ،
هذا الشِّرخُ، واستطلاعِ خزانِه، والجُوْضُ في غُبارِه، والجُوْضُ على فراشِه، على أكملِ خلأنِ الشارِحِ وأحبابِه، وأفضلِ إخوانِه وأصحابِه، الذي سمعَ منه هذا
الكتابَ، مرَّةً بعدَ مرَّة، واستقْدَمَ منه فوادِه كَرَّةً بِرَوْحِ الْمَلَائِكَةِ العَالِيَّةِ أَعْلَى عُرُوفِ الْجَنَّاتِ، وأفاضَ عَلَيْهَا شَيْبُ الْفُقَرَاءِ: أَبْلَغَ بِسَجَدَةِ الْهُمَّةِ عَلَى التَّوْصِيلِ
إِلَى تَبَيِّنِ مَرَاسِيهِ، وَاسْتَبَقَتِ الرُّحْلُ وَالْخَلِيلُ إِلَى التَّوْصِيلِ إِلَى تَبَيِّنِ تَعَالَمِهِ، فَجَرِيَتْ عَلَى الْحِرْفِ الْكَالِفِيْمِ، وَأَفْتَحَتْ كَالِمَدَنِ، حَتَّى تَحَقَّقَتِ الْمَرَامِ وَتَبَيَّنَتِ لَتَامِ
الْمَرَادِ، معَ فَوادِه رِيقَةً سَمْخَتْ بِهَا الْفَكُورُ الْفَاتِرُ بِإِذْنِ الْمُهَبَّاتِ، وَفَوادِه أَنْقَةً فَاقْتَضَتْ عَلَيْهِ مَلَمِ الْمَوَابِ، وَعَرَجَتْ عَلَيْهِ رُبْعَ فَوادِي الْفَاضِلِ الْمُحَشِّيِّ وَخَدَمَتْ
فِي بَاهِيهَا، حَتَّى أَتَشَتَّتِ الْمَخْدَراتِ مِنْ وَرَاءِ جَاهِبَاهَا، [بـ2]: كَفَّتْ جَلَابِيَّتِهَا، فَقَبَرَتْ عَنْ سَمِّيهَا، وَتَقْبَرَتْ رِيقَتِهَا فَقَرَبَتْ فِي زَرْخَصِهَا

Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutavvel, vr. 2a فلماً أجمعتْ عندي ما إذا نظمْه في سلك التحرير، أو صوره في أحسن التقويم بالأتقْفَى.
التضيير، غلوْتْهُمْ عدد أولي الأصوات، وغلوْتْهُمْ عدد أولي الأحوار، وغلوْتْهُمْ بالبُشْرِ من هو من الآراء، وإن طويَ النَّكْحَعْ عَنْ فَقِيهِ دَاء، وإن شذَّ به
متنازعَ الشُّرُخْ الْوَارِدُونَ، وإن استبَعَ زَلَّهُ فاقدو الدُّلُوقَ الْمَارِدُونَ، أزَدْتُ أنْ نظمْه على النَّطْشَ المَذْكُورِ، ومضَدْتُ أنْ صوره على الوجه المَزْبُورِ، فاشتَرَتْ اللَّهُ تعالى في إبداعِه ما أردته، وإن شاهَ ما قَصَّنَه، فلماً حَمَّ العَمَّ، واستَحْكَمَ الْهَمُّ، شرَّقْتُه في راجِيَا من الْوَهَابِ، أنْ يهْبَتِي سَيلَ الصَّوابِ، إلهُ الْهَادِي إلى سَوَاءِ الْبَلِيلِ،

⁴⁰ Son açıkladığı ibâre (عَلَيْهِ الْجَنَاحُ) için bkz. Teftâzânî, *Mutcuud*, s. 622, son satır.

Aşağıda *Hâşıye ale'l-Mutavvel*'in muhtevâsını, *Telhisu'l-Miftâh*'ın ana başlıklarından yararlanarak, tez planı şeklinde sunacak; her başlığın kenarında *Mutavvel*'in elimizdeki matbû nüshasının (nşr. Abdülhamîd Hindâvî, 2. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütûbi'l-İlmîyye, 1428/2007) sayfa numaraları ile *Hâşıye ale'l-Mutavvel*'in yazma nüshasının (Damad İbrahim Paşa-1019) varak numaralarını verecek ve Molla Hüsrev'in tamamlayamadığı kısımların görülebilmesi için de iki satırlı bir tablo kullanacağız:

HÂŞİYE ALE'L-MUTAVVEL

MUHAŞŞÎ MOLLA HÜSREV'İN ÖNSÖZÜ (vr. 1b)

ŞÂRÎH TEFTÂZÂNÎ'NİN ÖNSÖZÜ (s. 125; vr. 2b)

MUSANNÎF KAZVÎNÎ'NİN ÖNSÖZÜ (s. 130; 14a)

MUKADDİME

FESÂHAT VE BELÂGAT KAVRAMLARI

(s. 138-165; vr. 37a-75a)

I- FESÂHAT KAVRAMI (s. 138; vr. 39a)

II- BELÂGAT KAVRAMI (s. 153; vr. 60b)

BİRİNCİ FEN

MEÂNÎ İLMÎ

(s. 166-505; vr. 75a-213b)

I- BİRİNCİ BÂB: İSNÂD-I HABERÎ'NİN HALLERİ (s. 179; vr. 87a)

II- İKİNCİ BÂB: MÜSNEDÜN İLEYH'İN HALLERİ (s. 211; vr. 113a)

III- ÜÇÜNCÜ BÂB: MÜSNED'İN HALLERİ (s. 301; vr. 148a)

IV- DÖRDÜNCÜ BÂB: FİİLİN MÜTEALLİKLERİNIN HALLERİ (s. 362; vr. 165a)

V- BEŞİNCİ BÂB: KASR (s. 381; vr. 171a)

VI- ALTINCI BÂB: İNŞÂ (s. 406; vr. 178a)

VII- YEDİNCİ BÂB: FASL VE VASL (s. 434; vr. 196a)

VIII- SEKİZİNCİ BÂB: İCÂZ, ITNÂB, MÜSÂVÂT (s. 479; vr. 208a)

İKİNCİ FEN

BEYÂN İLMÎ

(s. 506-639; vr. 213b-251a)

I- TEŞBÎH (s. 516; vr. 216b)

II- HAKİKAT VE MECÂZ (s. 567; vr. 229a)

III- KİNÂYE (s. 630)

ÜÇÜNCÜ FEN

BEDÎ' İLMÎ

(s. 640-741)

I- MUHASSİNÂT-I MA'NEVİYYE (s. 741)

II- MUHASSİNÂT-I LAFZIYYE (s. 682)

III- HÂTİME: SERİKÂT-I Şİ'RİYYE VE İLGİLİ KONULAR (s. 709)

G- NÜSHALARI

Kütüphanelerimizde *Hâsiye ale'l-Mutavvel*'in çok sayıda nüshası bulunmaktadır. Biz şu ana kadar 20'den fazla nüshasını görme imkânı bulduk. Bunlardan iki tanesi (Şehid Ali Paşa-2186; Yeni Cami-1024), zahriye ve vikaye kayıtlarına göre müellif nüshasıdır. Taşköprizâde'nin, "Molla Hüsrev'in güzel bir yazısı olduğu, *kadılık ve müderrislikle meşgul olmasına rağmen her gün selefîn kitaplarından iki varak yazdığını ve terikesinden çıkan kendi hattıyla yazılmış çok sayılardaki kitap arasında Seyyid Şerîf Cûrcânî'nin *Serhu'l-Mevâķî*'ndan da iki nüsha bulunduğu"na dair verdiği bilgi⁴¹ dikkate alındığında, onun kendi eserinden de birden fazla nüsha yazmış olması sanırım yadırganmaz.*

Aşağıda görme imkânı bulabildiğimiz nüshaları, eseri tâhkîk etmek isteyenlere faydalı olması umuduyla, dikkatimizi çeken bazı özellikleriyile kısa kısa tanıtabiliriz:

1- Amcazade Hüseyin-385, vr. 1b-141a:

Zahriyedeki adı: "Molla Hüsrev ale'l-Mutavvel". Ta'lik yazı; bazı harflerin noktaları yok. (قال - أقوال) 'lerin yerleri muhtemelen daha sonra kırmızı mürekkeple yazılmak üzere boş bırakılmış. Kenarlarda yer yer tashihler var. Müsnedün ileyhin eliflamla ma'rife olması konusuyla bitiyor; dolayısıyla yukarı yarısı eksik.

2- Atîf Efendi-2334, vr. 1b-142a:

Kapaktaki adı: "Molla Hüsrev ale'l-Mutavvel". Ta'lik yazı. (قال-أقوال) 'lerin yerleri muhtemelen daha sonra kırmızı mürekkeple yazılmak üzere boş bırakılmış. Kenarlarda yer yer tashihler ve (منه) rumuzlu notlar var. Müstensih adı ve istinsah yeri yok. İstinsah tarihi: Rabîülevvel 1097 (Ocak-Şubat 1686).

3- Ayasofya-4370, vr. 1b-134a:

Zahriyeden önceki varak-a'daki adı: "Monla Hüsrev ale'l-Mutavvel". Ta'lik yazı. Besmele yok. Kenarlarda yer yer (منه) rumuzlu notlar ve ayrıntılı (مطلوب) 'lar var. Ferağ kaydı yok.

4- Damad İbrahim Paşa-480, vr. 222b-280b:

Ta'lik yazı. Besmele yok. (قال-أقوال) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Sonu eksik.

5- Damad İbrahim Paşa-1019, vr. 1b-251a:

İlk vikaye yaprağındaki adı: "Hâsiye-i Molla Hüsrev ale'l-Mutavvel". Nesih yazı. Besmele yok. (قال - أقوال) 'ler kırmızı, yer yer mavi mürekkeple yazılmış. Kenarlarda yer yer (منه) rumuzlu notlar, (مطلوب) 'lar ve başka hâsiyelerden alınmış notlar var. Ferağ kaydı yok. CD'si elimizde bulunduğuundan makalemizde bu nüshayı kullandık.

6- Feyzullah Efendi-1791, vr. 1b-180b:

Serlevhali. Ta'lik yazı. Kenarlarda yer yer (منه) rumuzlu notlar var. Pek tashih yok. Müstensih adı ve istinsah yeri yok. İstinsah tarihi: 29 Şaban 1??8.

41 Taşköprizâde, *Şekâîk*, s. 118; Međdi, *Hadâîk*, s. 137.

7- Feyzullah Efendi-1792, vr. 1b-123b:

Zahriyedeki adı: "Monla Hüsrev ale'l-Mutavvel". Nesih yazı, ilerilerde ta'lik yazıya dönüşüyor. Mukaddimesi eksik; doğrudan hâsiye ile başlıyor. Ferağ kaydı yok.

8- Hacı Beşir Ağa-560, vr. 1b-148a:

Zahriye: "Hâsiyetü'l-Mutavvel min te'lifi'l-Allâme Mehmed b. Ferâmurz el-meşhûr bi-Hüsrev". Nesih yazı. (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Kenarlarda çok az tashih kaytları ve yer yer (مطلوب) 'lar var. Müstensih: Muhammed b. Ahmed b. Nâsıriddin el-Hüseynî. Dîmaşk: 14 Zilhicce 972 (13 Temmuz 1565) Cuma.

9- Hacı Selim Ağa-1029, vr. 1b-95b:

Zahriyedeki adı: "Monla Hüsrev Efendi". Ta'lik yazı. (قال - أقول) 'lerin bir kısmı kırmızı mürekkeple yazılmış, bir kısmı da muhtemelen daha sonra kırmızı mürekkeple yazmak üzere boş bırakılmış. Kenarlarda yer yer (منه) rumuzlu notlar var. Müstensih: Es'ad b. Muhammed el-Emin el-Mekki b. eş-Şeyh Muhammed b. İbrahim Bek b. Ali ed-Defteri. İstinsah yeri yok. İstinsah tarihi: 25 Cemâziyelevvel 1096 (29 Nisan 1685).

10- Hamidiye-1235, vr. 1b-115b:

Zahriye: "Hâsiyetü'l-Mutavvel li-Molla Hüsrev". Ta'lik yazı. Besmele yok. (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Kenarlarda tashihler ve bazı notlar var. Müstensih: Mehmed el-Bursevî. İstinsah yeri ve tarihi yok.

11- Kadızade Mehmed-442, vr. 112b-217b:

Vr. 112a: "Hâzihî Havâşîn ale'l-Mutavvel li-Mevlânâ Hüsrev". Nesih yazı. (- قال - أقول) 'lerin bir kısmı kırmızı mürekkeple yazılmış, bir kısmı da muhtemelen daha sonra kırmızı mürekkeple yazmak üzere boş bırakılmış. Bazı satır arası notlar ve kenarlarda yer yer tashihler ve (منه) rumuzlu notlar var. Sonu eksik. Bir önceki risâlenin istinsah tarihi: Recep 867 (Mart-Nisan 1463).

12- Laleli-2811, vr. 1b-80b:

Zahriyedeki adı: "Molla Hüsrev ale'l-Mutavvel". Ta'lik yazı. Başlarda (قول) ve (قال-أقول) 'lerin bir kısmı kırmızı mürekkeple yazılmış, bir kısmı da muhtemelen daha sonra kırmızı mürekkeple yazmak üzere boş bırakılmış. Kenarlarda yer yer tashihler ve (منه) rumuzlu notlar var. Sonu eksik.

13- Mahmud Paşa-329, vr. 1b-84b:

1b'deki adı: "Hâsiye-i Mevlânâ Hüsrev li'l-Mutavvel". Nesih yazı. (قال) yerine (قول) yerine (و) rumuzu kullanılmış. Kenarlarda yer yer tashihler ve (منه) rumuzlu notlar var. Sonu eksik ama ferağ kaydı var. Müstensih adı yok. Tebriz: 7 Ramazan 878 (26 Ocak 1474).

14- Mehmed Asım Bey-495, vr. 1b-138b:

Zahriyeden iki önceki varak-a: "Hâsiyetü'l-Mutavvel li'l-Fâdili'l-Hüsrevî". Ta'lik yazı. Mukaddimesi eksik; doğrudan hâsiye ile başlıyor. (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış.

15- Murad Molla-1591, vr. 1b-208a:

Zahriye: "Hâzâ el-kitâbü'l-müsemmâ bi-Monla Hüsrev ve hûve Hâşiyetün ale'l-Mutavvel". (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Kenarlarda yer yer tashihler var. Ferağ kaydı yok.

16- Nuruosmaniye-4411, vr. 1b-272b:

Varak numarası 119'dan 220'ye geçiyor; toplam varak sayısının doğrusu 172b olmalı. Serlevhalı, çerçeveli. Güzel bir ta'lik yazı. (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Kenarlarda yer yer (منه) rumuzlu notlar ve (مطلوب) 'lar var. Ferağ kaydı yok.

17- Nuruosmaniye-4412, vr. 1b-229b:

Zahriyeden iki önceki varak-a'daki adı: "Molla Hüsrev ale'l-Mutavvel"; zahriyeden bir önceki varak-a'daki adı: "Mutavvel Hâşiyesi Monla Hüsrev". (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Mukaddimesi eksik; doğrudan hâşıye ile başlıyor. Ferağ kaydı yok.

18- Ragıp Paşa-1232, vr. 1b-170a:

Zahriye: "Hâşîye-i Mutavvel li-Monla Hüsrev". Ta'lik yazı. Besmele yok. Kenarlarda yer yer tashihler ve (منه) rumuzlu notlar var. (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Ferağ kaydı yok.

19- Ragıp Paşa-1233, vr. 1b-186a:

Zahriyeden önceki varak-a: "Hâşîye-i Mutavvel li-Molla Hüsrev". Ta'lik yazı. Besmele yok. Kenarlarda yer yer tashihler, (منه) rumuzlu notlar ve başkalarına ait hâsiyeler var. (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış; bazlarının yerleri boş bırakılmış. Müstensih: Mehmed (b.?) el-Hâc Şaban, Yenişehir: Şevvâl 1063 (Ağustos-Eylül 1653).

20- Şehid Ali Paşa-2186, vr. 1b-82a (Müellif nüshası):

Zahriyeden önceki varak-a: "Hâşîye-i Mutavvel Molla Hüsrev, Kendü hattiy-la". Zahriye: "Kitabu Hâşiyeti'l-Mutavvel li-Mevlânâ Hüsrev fi'l-meân". Güzel ve okunaklı bir ta'lik yazı. Besmele yok. (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Kenarlarda yer yer tashihler, (منه) rumuzlu notlar ve itiraz edilenlerin isimleri var. İşlenmiş bir nüsha. Ferağ kaydı yok.

21- Veliyyüddin Efendi-2813, vr. 1b-147a:

Ta'lik Yazı. Baş taraflarda kenarlar notlu. Ferağ kaydı yok.

22- Yeni Cami-1024, vr. 1b-140b (Müellif nüshası):

Zahriye: "Hâşîye ale'l-Mutavvel li'l-Mevlâ Hüsrev bi-hattîhi". Güzel ve okunaklı bir ta'lik yazı. Besmele yok. (قال - أقول) 'ler kırmızı mürekkeple yazılmış. Kenarlarda yer yer tashihler, (منه) rumuzlu notlar, itiraz edilenlerin isimleri ve (مطلوب) 'lar var. İşlenmiş bir nüsha. Ferağ kaydı yok.

Görme imkânı bulamadığımız nüshaları ise, İSAM Türkiye Kütüphaneleri Veritabanı'na dayanarak, şöyle sıralayabiliriz: 1- Burdur İl Halk Ktp.-146, 249 vr.; 2- Kayseri Raşid Efendi Ktp.-1005, 161 vr.; 3- Kütahya Vahit paşa İl Halk Ktp-1019, 153 vr.; 4- Kütahya Vahit paşa İl Halk Ktp-1020, 184 vr., Yenicepazar: 1100 (1688-1689); 5- Manisa İl Halk Ktp.-1891, 47 vr.

H- KAYNAKLARI

Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*'de, tespit edebildiğimiz kadariyla 71 adet kaynak kullanır. Bunlardan 11 tanesi tefsir ve ulûmû'l-Kur'an, 6 tanesi hadis, 5 tanesi kelâm, 1 tanesi usûl-i fikih, 2 tanesi mantık ve felsefe, 8 tanesi lügat ve emsâl, 5 tanesi sarf ve nahiv, 27 tanesi belâgat, 6 tanesi de edebiyat, şiir ve şiir şerhleriyle ilgili kitaplardır. Aşağıda bunları önce konularına göre tasnif edecek, sonra da her birini kendi içinde yazarlarının vefât tarihlerine göre kronolojik olarak sıralayacağız. Müelliflerin ve eserlerin tam isimlerini vermekle birlikte, bazları hakkında bir nevi değerlendirme ifade ettiği için, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*'de geçtiği şekli de zikredeceğiz:

TEFSİR VE ULÛMU'L-KUR'ÂN KİTAPLARI

Begavî: Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyen b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî (ö. 516/1122).⁴²

1- Me'âlimü't-Tenzîl⁴³

Molla Hüsrev, müellifi “el-Îmâmü'l-Begavî rahimehullâhu teâla”⁴⁴ adıyla zikreder; eserin adını vermez.

Zemahşerî: Cârullâh Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144).⁴⁵

2- el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vil⁴⁶

Molla Hüsrev, müellifi çoğunlukla eserine izâfe ederek “Sâhibü'l-Keşşâf”,⁴⁷ bazen de “ez-Zemahşerî”,⁴⁸ “Cârullâh”,⁴⁹ “el-Allâme”,⁵⁰ “el-Allâme ez-Zemahşerî”⁵¹ adlarıyla; eseri ise kısaca “el-Keşşâf”⁵² adıyla zikreder.

42 Zirikli, A'lâm, II, 259 (Vefat tarihini 510/1117 olarak veriyor); Kehhâle, Mu'cem, I, 644; Mevlüt Gündör, “Begavi, Ferrâ”, DIA, V, 340-341.

43 Saffet Bakırçı, “Mealimü't-Tenzîl”, DIA, XXVIII, 203-204.

44 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 24a.

45 Siyûti, *Bugye*, II, 279-280, no: 1977; Zirikli, A'lâm, VII, 178; Kehhâle, Mu'cem, III, 822-823; Ali Özек, *Zemahşerî ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, 1. baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006, s. 25-65.

46 Ali Özek, “el-Keşşâf”, DIA, XXV, 329-330.

47 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 3b, 8a, 14a, 16a, 17a, 18b, 19a, 20a, 20b-21a, 21b, 24b, 67b, 70b, 71b, 83a, 92a, 92b, 95a, 96a, 97a, 102a, 102b, 103a, 103b, 116a, 119b, 120a, 131a, 134b, 135a, 137a, 162b, 163a, 164a, 166b, 168a, 168b, 175a, 181b, 198b, 210b, 213b, 223a, 233a, 233b, 234b, 235a, 242b, 244b, 245b.

48 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 169a, 238a.

49 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 32b.

50 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 35a, 37b, 56b, 89a, 134b, 135a, 201a.

51 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 200b.

52 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 5b, 16a, 20a, 34b, 67b, 93a, 95a, 120a, 135a, 146a, 156a, 157a, 186a, 187b, 190b, 197a, 199a, 200b, 211a, 213a, 235a, 243b, 244a, 245a, 246a, 246b.

Fahreddin er-Râzî: Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahruddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî (ö. 606/1210).⁵³

3- Mefâtihu'l-Ğayb / et-Tefsîru'l-Kebîr⁵⁴

Molla Hüsrev, müellifi "el-İmâm"⁵⁵ adıyla zikreder; eserin adını vermez.

Beyzâvî: Kâdi Nâsîruddin Ebû Saïd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî (ö. 685/1286).⁵⁶

4- Envâru't-Tenâzîl ve Esrâru't-Te'vîl⁵⁷

Molla Hüsrev, müellifi "el-Beyzâvî",⁵⁸ "el-İmâmu'l-Beyzâvî"⁵⁹ ve "el-İmâmu'l-Beyzâvî rahîmehullâhu teâla"⁶⁰ adlarıyla zikreder; eserin adını vermez.

Kurtubî: Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî (ö. 671/1273).⁶¹

5- el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an⁶²

Molla Hüsrev, müellifi "el-Kurtubî"⁶³ ve "el-İmâmu'l-Kurtubî"⁶⁴ adlarıyla zikreder; eserin adını vermez.

Kevâşî: Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddin Ahmed b. Yûsuf b. el-Hasen el-Kevâşî el-Mevsili (ö. 680/1281).⁶⁵

6- Tebsîratü'l-Mütezekkir ve Tezkiretü'l-Mütebassır

6- Telhîsu Tebsîrati'l-Mütezekkir ve Tezkireti'l-Mütebassır

Molla Hüsrev'in bir âyetin tefsiriyle ilgili olarak "el-Kevâşî"⁶⁶ diyerek müellifinden görüş naklettiği eser, yukarıda zikredilenlerden biri olmalıdır.

İsferâyînî: Tâceddin Muhammed b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 684/1285).⁶⁷

7- Fâtihatü'l-î'râb fi î'râbi'l-Fâtiha

Molla Hüsrev, müellifi başka bir eserine izâfe ederek "Sâhibü'l-Lübâb",⁶⁸ eseri "î'râbû'l-Fâtiha"⁶⁹ adıyla zikreder.

Ömer el-Kazvînî: Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. Abdirrahmân b. Ömer el-Behbehâî el-Kinânî el-Fârisî el-Kazvînî (ö. 745/1344).⁷⁰

53 Zirikli, A'lâm, VI, 313; Kehhâle, Mu'cem, III, 558-560; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", DÂA, XII, 89-95.

54 Lutfullah Cebeci, "Mefâtihu'l-Gayb", DÂA, XXVIII, 348-350.

55 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 212a.

56 Zirikli, A'lâm, IV, 110; Kehhâle, Mu'cem, II, 266-267; Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", DÂA, VI, 100-103.

57 İsmail Cerrahoğlu, "Envâru't-Tenâzîl ve Esrâru't-Te'vîl", DÂA, XI, 260-261.

58 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 17a, 233a.

59 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 200b, 202a, 246a, 247a.

60 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 83b, 146b.

61 Zirikli, A'lâm, V, 322; Kehhâle, Mu'cem, III, 52; Tayyar Altukulaç, "Kurtubî, Muhammed b. Ahmed", DÂA, XXVI, 455-457.

62 Suat Yıldırım, "el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'an", DÂA, VII, 100-101.

63 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 93b.

64 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 93a.

65 Zirikli, A'lâm, I, 274; Kehhâle, Mu'cem, I, 327-328; Mehmet Mahfuz Ata, "Kevâşî", DÂA, XXV, 341-342.

66 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 34b.

67 Zirikli, A'lâm, VII, 31; Kehhâle, Mu'cem, III, 620.

68 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 136a.

69 Molla Hüsrev, Hâsiye ale'l-Mutawvel, vr. 136b.

70 Zirikli, A'lâm, V, 49; Kehhâle, Mu'cem, II, 561.

8- el-Keşf an Müşkilâti'l-Keşşâf (= Keşfü'l-Keşşâf / Şerhu'l-Keşşâf)

Molla Hüsrev, müellifi eserine izâfe ederek "Sâhibü'l-Keşf"⁷¹; eseri ise "Keşfü'l-Keşşâf"⁷² adıyla zikreder.

Kirmânî: Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî (ö. 786/1384).⁷³

9- Ünmûzecü'l-Keşşâf (= Hâşıye ale'l-Keşşâf)

Molla Hüsrev, müellifi "Mevlânâ Şemsüddîn el-Kirmânî";⁷⁴ eseri "el-Ünmûzec"⁷⁵ adıyla zikreder.

Teftâzânî: Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390).

10- Şerhu'l-Keşşâf

Molla Hüsrev, bu eseri "el-Havâşî ale'l-Keşşâf"⁷⁶ ve "Şerhu'l-Keşşâf"⁷⁷ adlarıyla zikreder.

Seyyid Şerîf Cûrcânî: Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cûrcânî el-Hanefî (ö. 816/1413).

11- Hâşıye ale'l-Keşşâf

Molla Hüsrev, bu eseri "Havâşî's-Seyyid ale'l-Keşşâf"⁷⁸ adıyla zikreder.

Molla Hüsrev, bunların dışında da kaynak belirtmeden "Eimmetü't-tefsîr",⁷⁹ "Ehlü't-tefsîr",⁸⁰ "el-Muhakkukûn min eimmeti't-tefsîr",⁸¹ "Ba'du's-surrâh",⁸² "el-Muhakkukûn min şurrâhi'l-Keşşâf",⁸³ "İbn Abbâs",⁸⁴ "Reisü'l-mûfessirîn İbn Abbâs radîyallâhuanhumâ",⁸⁵ "el-Hasen/el-Hasenü'l-Basîr",⁸⁶ "Ebû'l-Bekâ",⁸⁷ "et-Taberî",⁸⁸ "et-Tefsîr",⁸⁹ "Ekseru'l-kurra",⁹⁰ "Ba'du'l-kurra",⁹¹ "Kurrâü'l-Kûfe"⁹² diyerek tefsir ve ulûmu'l-Kur'an ile ilgili konulara temas eder.

71 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 19a, 19b, 20a, 21a, 92a, 128b, 213a.

72 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 17a.

73 Zirikli, *A'lâm*, VII, 153; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 784; İsmail Hakkı Ünal, "Kirmânî, Şemseddin", *DIA*, XXVI, 65-66.

74 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 190b.

75 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 190b.

76 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 162b.

77 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 16a, 26a, 30b, 134b, 156b, 163a, 169a, 169b, 170a, 173b.

78 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 95a.

79 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 129b.

80 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 34a, 35a, 83b, 198a.

81 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 233a.

82 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 19a, 20a, 235a.

83 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 165a.

84 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 120a, 130b, 131a.

85 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 201b.

86 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 24b, 190a.

87 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 34b, 207a.

88 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 93b.

89 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 40b.

90 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 131b.

91 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 131b.

92 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 34a.

HADİS KİTAPLARI

Buhârî: Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî (ö. 256/870).⁹³

12- Sahîhu'l-Buhârî (= el-Câmiu's-Sâhih)⁹⁴

Molla Hüsrev, müellifi "el-İmâmu'l-Buhârî";⁹⁵ eseri "Sahîhu'l-Buhârî"⁹⁶ adıyla zikreder.

Ebû Dâvûd: Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezzî (ö. 275/889).⁹⁷

13- Sünenu Ebî Dâvûd⁹⁸

Molla Hüsrev, müellifi "Ebû Dâvûd"⁹⁹ adıyla zikreder; eserin adını vermez.

Nesâî: Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî (ö. 303/915).¹⁰⁰

14- Sünenu'n-Nesâî¹⁰¹

Molla Hüsrev, müellifi "en-Nesâî"¹⁰² adıyla zikreder; eserin adını vermez.

Ebû Avâne el-İsferâyînî: Ebû Avâne Ya'kûb b. İshâk b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 316/929).¹⁰³

15- Müsnedü Ebî Avâne (= el-Müsnedü'l-Muhrec alâ Kitâbi Müslim b. el-Haccâc)

Molla Hüsrev, müellifi "Ebû Avâne";¹⁰⁴ eseri "Sahîhu Ebî Avâne"¹⁰⁵ adıyla zikreder.

İbn Hibbân: Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî (ö. 354/965).¹⁰⁶

16- Sahîhu İbn Hibbân (=el-Müsnedü's-Sâhih ale't-Tekâsim ve'l-Envâ')¹⁰⁷

Molla Hüsrev, müellifi "İbn Hibbân";¹⁰⁸ eseri "Sahîhu İbn Hibbân"¹⁰⁹ adıyla zikreder.

93 Zirikli, *A'lâm*, VI, 34; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 130-131; M. Mustafa el-A'zamî, "Buhârî, Muhammed b. İsmâîl", *DİA*, VI, 368-372.

94 M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sâhih", *DİA*, VII, 114-123.

95 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 170a.

96 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 170a.

97 Zirikli, *A'lâm*, III, 122; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 784-785; M. Yaşar Kandemir, "Ebû Dâvûd es-Sicistânî", *DİA*, X, 119-121.

98 M. Yaşar Kandemir, "es-Sünenu", *DİA*, XXXVIII, 145-147.

99 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 14b.

100 Zirikli, *A'lâm*, I, 171; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 151-152; M. Yaşar Kandemir, "Nesâî", *DİA*, XXXII, 563-565.

101 M. Yaşar Kandemir, "es-Sünenu", *DİA*, XXXVIII, 145-147.

102 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 14b.

103 Zirikli, *A'lâm*, VIII, 196; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 124; Müctebâ Uğur, "Ebû Avâne el-İsferâyînî", *DİA*, X, 100.

104 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 14b.

105 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 14b.

106 Zirikli, *A'lâm*, VI, 78; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 207-208; Mehmet Ali Sönmez, "İbn Hibbân", *DİA*, XX, 63-64.

107 Mehmet Ali Sönmez, "el-Müsnedü's-Sâhih", *DİA*, XXXII, 106-108.

108 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 14b.

109 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 14b.

Mechûl:**17- Şerhu'l-Buhâri**

Molla Hüsrev, müellifinin adını vermediği bu eseri "Şerhu'l-Buhâri"¹¹⁰ adıyla zikreder.

KELÂM KİTAPLARI

Âmidî: Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsim) Seyfüddin Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sâ'lebî (ö. 631/1233).¹¹¹

18- Ebkâru'l-Efkâr¹¹²

Molla Hüsrev, müellifinin adını vermediği bu eseri "Ebkâru'l-Efkâr"¹¹³ adıyla zikreder.

Adudüddîn el-Îcî: Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî (ö. 756/1355)¹¹⁴

19- el-Mevâkîf¹¹⁵

Molla Hüsrev, müellifi bazen "el-Muhakkik Adudü'l-Milleti ve'd-Dîn",¹¹⁶ bazen de eserine izâfe ederek "Sâhibü'l-Mevâkîf"¹¹⁷ adıyla zikreder.

Teftâzânî: Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390).

20- Şerhu'l-Makâsid¹¹⁸

Molla Hüsrev, bu eseri "Şerhu'l-Makâsid"¹¹⁹ adıyla zikreder.

Seyyid Şerîf Cürcânî: Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî (ö. 816/1413).

21- Şerhu'l-Mevâkîf¹²⁰

Molla Hüsrev, müellifi "el-Fâdilü'l-Muhaşşî"; eseri "Şerhu'l-Mevâkîf"¹²¹ adıyla zikreder.

22- Hâsiye alâ Şerhi'l-Metâli¹²²

Molla Hüsrev, bu eseri "Havâşî's-Seyyid li Şerhi'l-Metâli"¹²³ adıyla zikreder.

110 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 84a.

111 Zirîkî, *A'lâm*, IV, 332; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 479; Emrullah Yüksel, "Âmidi, Seyfeddin", *DâA*, III, 57-58.

112 Emrullah Yüksel, "Ebkâru'l-Efkâr", *DâA*, X, 77-78.

113 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 37b (Mükerrer varak no'su).

114 Zirîkî, *A'lâm*, III, 295; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 76; Tahsin Görgün, "Îcî, Adudüddîn", *DâA*, XXI, 410-414.

115 Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkîf", *DâA*, XXIX, 422-424.

116 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 190b.

117 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 37a (Mükerrer varak no'su).

118 Eser, Teftâzânî'nin (ö. 747/1346) *el-Makâsid* adlı kelâm metnine kendisinin yazdığı şerhtir. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "el-Makâsid", *DâA*, XXVII, 420-421.

119 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 130b, 183b.

120 Eser Adudüddîn el-Îcî'nin yukarıda zikredilen *el-Mevâkîf* adlı kelâm metninin şerhidir. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "el-Mevâkîf", *DâA*, XXIX, 422-424.

121 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 37b (Mükerrer varak no'su).

122 Eser Kâdi Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâlî'u'l-Envâr* adlı kelâm metnine Şemseddîn Mahmûd b. Abdurrahmân el-İsfahânî'nin (ö. 749/1349) yazdığı *Metâli'u'l-Envâr* adlı şerh üzerine yapılmış bir hâsiye çalışmasıdır. Yusuf şevki Yavuz, "Tavâli'u'l-Envâr", *DâA*, XL, 180-181.

123 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 41b.

Molla Hüsrev, bunların dışında da kaynak belirtmeden, "es-Şeyh Ebû Mansûr el-Matûrıdî",¹²⁴ "el-Eş'arî",¹²⁵ "es-Şeyh el-Eş'arî",¹²⁶ "Ebû'l-Hasen el-Eş'arî",¹²⁷ "es-Şeyh Ebû'l-Hasen el-Eş'arî",¹²⁸ "el-İrâkuyyûn min Ehli's-Sünne",¹²⁹ "el-İ'tizâl",¹³⁰ "el-Mu'tezile",¹³¹ "Şüyûhu'l-Mu'tezile",¹³² "el-Mu'tezili"¹³³ "en-Nazzâm",¹³⁴ "Ebû İshâk en-Nazzâm",¹³⁵ "el-Müttekellimûn",¹³⁶ "el-Kütübû'l-kelâmîyye"¹³⁷ diyerek kelâmî görüslerle atıflar yapar.

USÜL-İ FIKIH KİTAPLARI

Teftâzânî: Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390).

23- Şerhu't-Telvîh ale't-Tavzîh¹³⁸

Molla Hüsrev, bu eseri kısaca "et-Telvîh" adıyla zikreder.¹³⁹

Molla Hüsrev, bunun dışında da kaynak belirtmeden, "el-Usûl",¹⁴⁰ "Eimmetü'l-usûl",¹⁴¹ "Ehlü'l-usûl",¹⁴² "Ulemâü'l-usûl",¹⁴³ "el-Usûlîyyûn",¹⁴⁴ "Ekseru eimmeti'n-nahvi ve'l-usûl",¹⁴⁵ "el-İmâm Ebû Hanîfe",¹⁴⁶ "el-Kâdî Ebû Yûsuf",¹⁴⁷ "Cumhûru'l-Hanefiyye",¹⁴⁸ "Mâlik rahîme hullâhu teâla",¹⁴⁹ "el-İmâm es-Şâfiî",¹⁵⁰ "Cumhûru's-Şâfiîyye",¹⁵¹ "ez-Zâhirîyye",¹⁵² "Ebû'l-Hüseyn el-Basîrî",¹⁵³ "Ebû Hâsim",¹⁵⁴ "Kütübû'l-usûl",¹⁵⁵ "Ba'du kütübî'l-usûl"¹⁵⁶ diyerek fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleriyle ilgili konulara girer.

124 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 20a.

125 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 20a, 189b.

126 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 189a.

127 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 24a.

128 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 20a.

129 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 211b.

130 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 20a.

131 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 19a, 20a, 98a, 156a, 189a, 211b.

132 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 69a (Mükerrer varak no'su).

133 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 106b.

134 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 84b, 85a.

135 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 69a (Mükerrer varak no'su).

136 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 60a, 84b, 215b.

137 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 24b.

138 Eser Sadruşseria'nın (ö. 747/1346) *Tenkîhu'l-Usûl* adlı usûl metninde kendisinin yazdığı *et-Tavzîh fi Hallî Gâvâmîzî't-Tenkîh* adlı şerh üzerine yapılmış bir hâsiye çalışmasıdır. Bkz. Şükrû Özen, "Tenkîhu'l-Usûl", Dâ'a, XL, 454-458.

139 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 8a, 18a, 25a, 127b.

140 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 62a, 142b, 211b, 217b, 241b.

141 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 54a.

142 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 94a.

143 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 101a, 155b, 165b, 189b, 198a.

144 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 126a, 166a, 189a, 189b.

145 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 129b.

146 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 154a.

147 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 206a.

148 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 189b.

149 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 76b.

150 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 154a, 170a.

151 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 189b.

152 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 108b.

153 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 189a.

154 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 189b.

155 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 196b.

156 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 174b.

MANTIK VE FELSEFE KİTAPLARI

İbn Sînâ: Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî b. Sînâ (ö. 428/1037).¹⁵⁷

24- eş-Şifâ¹⁵⁸

Molla Hüsrev, müellifi "eş-Seyhu'r-Reîs";¹⁵⁹ eseri "eş-Şifâ"¹⁶⁰ adıyla zikreder.

Teftâzânî: Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390).

25- Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye¹⁶¹

Molla Hüsrev, bu eseri kısaca "Şerhu't-Teftâzânî li'r-Risâleti's-Şemsiyye",¹⁶² "Şerhu'r-Risâle"¹⁶³ ve "Şerhu's-Şemsiyye"¹⁶⁴ adlarıyla zikreder.¹⁶⁵

Molla Hüsrev, bunların dışında da kaynak belirtmeden, "el-Mantikuyyûn",¹⁶⁶ "el-Mîzâniyyûn",¹⁶⁷ "Ehlü'l-mîzân",¹⁶⁸ "Ehlü'l-felsefe",¹⁶⁹ "el-Hukemâ",¹⁷⁰ "el-Felâsife"¹⁷¹ diyerek mantık ve felsefe ile ilgili konulara temas eder.

LÜGAT VE EMSÂL KİTAPLARI

İbn Fâris: Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî (ö. 395/1004).¹⁷²

26- Mücmelü'l-luğâ

Molla Hüsrev, müellifi eserine izâfe ederek "Sâhibü Mücmeli'l-Luğâ"¹⁷³; eseri "Mücmelü'l-Luğâ"¹⁷⁴ adıyla zikreder.

Cevherî: Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî (ö. 400/1009'dan önce).¹⁷⁵

27- Tâcü'l-Luğâ ve Sîhâhu'l-Arabiyye (= Sîhâhu'l-Luğâ)

Molla Hüsrev, müellifi "el-Cevherî";¹⁷⁶ eseri kısaca "es-Sîhâh"¹⁷⁷ adıyla zikreder.

157 Zirikli, *A'lâm*, II, 241-242; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 618-620; Ömer Mahir Alper vd., "İbn Sînâ", *DÍA*, XX, 319-358.

158 İbn Sînâ'nın mantık ve nazarî felsefe disiplinlerine dair ünlü eseri. Bkz. İlhan Kutluer, "eş-Şifâ", *DÍA*, XXXIX, 131-134.

159 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 216a.

160 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 216a.

161 Eser Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin (ö. 675/1277) *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l-Mantikuyye* adlı matûk metnine Teftâzânî'nin yazdığı şerhtir. Bkz. Ali Durusoy, "eş-Şemsiyye", *DÍA*, XXXVIII, 530-531.

162 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 37b (Mükerrer varak no'su).

163 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 38a.

164 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 113a.

165 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 8a, 18a, 25a, 127b.

166 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 41a.

167 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 154a, 154b.

168 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 154a.

169 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 183b.

170 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 41b.

171 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 60a, 84a.

172 Zirikli, *A'lâm*, I, 193; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 223-224; Hüseyin Tural, "İbn Fâris", *DÍA*, XIX, 479-481.

173 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 47a.

174 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 47a.

175 Zirikli, *A'lâm*, I, 313; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 362-363 (Her iki kaynak da vefat tarihini 393/1003 olarak veriyor); Hulûsi Külcî, "Cevherî, İsmâîl b. Hammâd", *DÍA*, VII, 459.

176 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 8b, 9a, 10a, 10b, 12b, 13a, 26a, 32b, 37b, 39a, 46a, 50b, 54b, 56b, 57b, 144a, 164a, 174a, 200b.

177 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 6a, 7a, 8b, 9a, 10a, 10b, 11b, 12b, 13a, 13b, 14a, 16a, 26a, 32b, 37b, 39a, 46a, 50b, 54b, 57b, 144a, 147a, 164a, 174a, 200b, 208b, 211b, 213a.

Zemahşerî: Cârullâh Ebü'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144).

28- Esâsü'l-Belâğâ

Molla Hüsrev, bu eseri kısaca “el-Esâs”¹⁷⁸ adıyla zikreder.

29- el-Fâik fi Ğarîbi'l-Hadîs

Molla Hüsrev, bu eseri kısaca “el-Fâik”¹⁷⁹ adıyla zikreder.

30- el-Müstaksâ fi Emsâli'l-Arab

Molla Hüsrev, bu eseri kısaca “Müstaksa'l-Emsâl”¹⁸⁰ adıyla zikreder.

Mutarrixî: Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsîr b. Abdisseyyid b. Alî el-Mutarrizî (ö. 610/1213).¹⁸¹

31- el-Muğrib fi Tertîbi'l-Mu'rib

Molla Hüsrev, müellifinin adını vermediği bu eseri kısaca “el-Muğrib”¹⁸² adıyla zikreder.

Fîrûzâbâdî: Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415).¹⁸³

32- el-Kâmûsü'l-Muhît

Molla Hüsrev, müellifi eserine izâfe ederek “Sâhibü'l-Kâmûs”;¹⁸⁴ eseri kısaca “el-Kâmûs”¹⁸⁵ adıyla zikreder.

Mechûl:

33- el-Ğarîbeyn

Molla Hüsrev'in, müellifinin adını vermeden “Kezâ fi'l-Ğarîbeyn”¹⁸⁶ diyerek zikrettiği bu eser, ğarîbu'l-luğa türü eserlerden biri olmalıdır.

Molla Hüsrev, bunların dışında da kaynak belirtmeden, “Îlmü'l-luğâ”,¹⁸⁷ “Metnî'u'l-luğâ”,¹⁸⁸ “Îlmu metnî'u'l-luğâ”,¹⁸⁹ “Ehlî'u'l-luğâ”,¹⁹⁰ “el-Asmaî”,¹⁹¹ “Îbnü'l-Enbârî”,¹⁹² “Îbn Dûreyd”,¹⁹³ “Ebû Ubeyd”,¹⁹⁴ “Kütübü'u'l-luğâ”¹⁹⁵ ve “Kütübü'u'l-emsâl”¹⁹⁶ diyerek lûgat ve emsâl ile ilgili konulara temas eder; ayrıca *Mutawvel*'in ibâresini açıklama sadedinde de pek çok yerde lûgâvî ïzahlar yapar.

178 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 46a, 56b, 200b.

179 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 37b, 201a.

180 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 115a.

181 Zirikli, *A'lâm*, VII, 348; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 9-10; M. Sadi Çögenli, “Mutarrixî”, *DîA*, XXXI, 375-377.

182 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 13a.

183 Zirikli, *A'lâm*, VII, 146-147; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 776-778; Hulûsi Küçük, “Fîrûzâbâdî”, *DîA*, XIII, 142-145.

184 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 238a.

185 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 228a.

186 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 46a.

187 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 74b.

188 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 74b.

189 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 74b.

190 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 47a.

191 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 12b, 211a.

192 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 46a.

193 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 46a (Sihâh'dan naklen)

194 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 26a, 115a.

195 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 238b.

196 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 241a.

SARF VE NAHİV KİTAPLARI

Zemahşerî: Cârullâh Ebû'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer el-Hârizmî ez-Zemahşerî (ö. 538/1144).

34- el-Mufassal fi San'ati'l-İ'râb¹⁹⁷

Molla Hüsrev, müellifi eserine izâfe ederek "Sâhibü'l-Mufassal";¹⁹⁸ eseri "el-Mufassal"¹⁹⁹ adıyla zikreder.

İbnü'l-Hâcib: Ebû Amr Cemâlüddin Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr (ö. 646/1249).²⁰⁰

35- el-İzâh fi Şerhi'l-Mufassal

Molla Hüsrev, müellifi "İbnü'l-Hâcib",²⁰¹ "es-Şeyh İbnü'l-Hâcib";²⁰² eseri "el-İzâh",²⁰³ "İzâhu'l-Mufassal"²⁰⁴ ve "Şerhu'l-Mufassal"²⁰⁵ adlarıyla zikreder.

İbn Mâlik: Ebû Abdillâh Cemâlüddin Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâî el-Endelûsi el-Ceyyânî (ö. 672/1274).²⁰⁶

36- Şerhu't-Teshîl²⁰⁷

Molla Hüsrev, müellifi "İbn Mâlik";²⁰⁸ eseri "Şerhu't-Teshîl"²⁰⁹ adıyla zikreder.

Râdi: Necmüleimme Radiyyüddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâdî el-Garavî es-Semnâkî (es-Semnââ) (ö. 688/1289'dan sonra).²¹⁰

37- Şerhu'l-Kâfiye

Molla Hüsrev, müellifi "es-Şeyh Radiyyüddin",²¹¹ "el-Fâdîl",²¹² "el-Fâdîl er-Râdi",²¹³ "Necmüleimme"²¹⁴ adlarıyla zikreder; eserin adını vermez.

Siğnâkî: Hüsâmüddin Hüseyen b. Alî b. Haccâc el-Buhârî es-Siğnâkî (ö. 714/1314).²¹⁵

38- el-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal

Molla Hüsrev, müellifi eserine izâfe ederek "Sâhibü'l-Muvassal fi Şerhi'l-Mufassal"²¹⁶ adıyla zikreder.

197 Mehmet Sami Benli, "el-Mufassal", *DâA*, XXX, 368-369.

198 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 53b, 181a.

199 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 181b.

200 Zirikli, *A'lâm*, IV, 211; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 366-367; Hulûsi Küçük, "İbnü'l-Hâcib", *DâA*, XXI, 55-58.

201 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 100a, 148a, 148b, 152b, 169a, 181b, 189b, 194b.

202 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 188b.

203 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 148a.

204 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 181b, 193a.

205 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 148b.

206 Zirikli, *A'lâm*, VI, 233; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 450-451; Abdülbaki Turan, "İbn Mâlik et-Tâî", *DâA*, XX, 169-171.

207 Eser İbn Mâlik'in, *Teshîlü'l-Fevâid ve Tekmîlü'l-Makâsid* adlı eserine kendisinin yazdığı şerhitir.

208 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 115b, 122a.

209 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 115b.

210 Zirikli, *A'lâm*, VI, 86; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 213-214 (Her iki kaynak da vefat tarihini 686/1287 olarak veriyor); Sadrettin Gümüs, "Radi el-Esterâbâdî", *DâA*, XXXIV, 387-388.

211 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 96a.

212 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 184b.

213 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 31b, 133b, 136b, 145a, 149a, 152b, 153b, 184b, 194b, 196a.

214 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 199b.

215 Zirikli, *A'lâm*, II, 247; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 623 (Her iki kaynak da vefat tarihini 711/1311 olarak veriyor); Rahmi Yaran, "Siğnâkî", *DâA*, XXXVII, 164-166.

216 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 7b.

Molla Hüsrev, bunların dışında da kaynak belirtmeden, "Eimmetü'l-Arabiyye",²¹⁷ "Ehlü'l-Arabiyye",²¹⁸ "el-Muhakkikün min ehli'l-Arabiyye",²¹⁹ "en-Nahw",²²⁰ "İlmü'n-nahw",²²¹ "Ashâbu'n-nahw",²²² "en-Nahwiyyûn",²²³ "en-Nuhât",²²⁴ "el-Mütekaddimûn mine'n-nuhât",²²⁵ "Ekâbiru'n-nuhât",²²⁶ "Ekseru'n-nuhât",²²⁷ "Ba'du'n-nuhât",²²⁸ "el-Basriyyûn",²²⁹ "el-Kûfiyyûn",²³⁰ "el-Mezhebû'l-Kûfî",²³¹ "Sîbeveyh",²³² "İbnü's-Serrâc",²³³ "İbn Keysân",²³⁴ "İbn Ya'ş",²³⁵ "Sa'leb",²³⁶ Sa'leb'in öğrencisi "Ebû Ömer",²³⁷ "ez-Zeccâc",²³⁸ "ez-Ziyâdi",²³⁹ "el-Kisât",²⁴⁰ "el-Ferrâ",²⁴¹ "Ali b. İsâ er-Rabî",²⁴² "el-Mâzîni",²⁴³ "el-Müberred",²⁴⁴ "es-Sîrâfî",²⁴⁵ "Ebû Saîd",²⁴⁶ "İbn Cinnî",²⁴⁷ "Ba'du kütübi'n-nahw"²⁴⁸ diyerek sarf ve nahiv ile ilgili konulara temas eder.

BELÂGAT KİTAPLARI

Abdulkâhir el-Cürcânî: eş-Şeyh el-İmâm Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahmân el-Cürcânî en-Nahvî (ö. 471/1078-79?).²⁴⁹

39- Delâiltü'l-İ'câz²⁵⁰

Molla Hüsrev, müellifi "es-Şeyh",²⁵¹ "es-Şeyh Rahimehullâh",²⁵² "Abdulkâhir",²⁵³ "es-Şeyh Abdulkâhir";²⁵⁴ eseri "Delâiltü'l-İ'câz"²⁵⁵ adıyla zikreder.

- 217 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 154a.
- 218 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 153b, 154a, 154b, 164b, 164b, 190a, 217a.
- 219 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 153b.
- 220 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 159a.
- 221 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 65a, 113b.
- 222 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 50b.
- 223 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 53a, 153a, 154b.
- 224 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 43a, 72b, 134a, 199b.
- 225 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 31b, 50b.
- 226 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 50b, 174a.
- 227 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 50b.
- 228 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 35b, 127a, 133b, 145a.
- 229 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 25b, 200a, 205b.
- 230 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 122a, 200a.
- 231 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 205b.
- 232 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 26b, 122a, 148b, 162b, 163a, 170b.
- 233 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 122a.
- 234 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 122a.
- 235 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 133b.
- 236 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 26a.
- 237 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 26a.
- 238 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 31b, 229a.
- 239 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 148b, 149a.
- 240 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 26a, 206a.
- 241 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 223a.
- 242 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 174a.
- 243 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 149a.
- 244 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 122a.
- 245 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 153b, 205b.
- 246 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 148b.
- 247 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 51a, 177a.
- 248 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 39b.
- 249 Zirikli, *A'lâm*, IV, 48-49; Kehâlê, *Mu'cem*, II, 201-202; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Abdulkâhir el-Cürcânî", *DİA*, I, 247-248.
- 250 Hulusi Küçük, "Delâiltü'l-İ'câz", *DİA*, IX, 114-115.
- 251 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 20b, 31a, 33a, 54a, 54b, 57a, 57b, 58a, 58b, 67b, 68a, 68b, 69a, 69b, 69a (Mükerrer varak no'su), 86a, 86b, 87a, 88a, 96a, 96b, 98b, 100a, 100b, 110a, 111b, 123b, 125a, 132b, 136b, 139a, 141b, 142b, 145a, 166b, 169a, 175b, 180b, 201a, 208a, 219b, 220a, 221a, 225a, 229a, 234a, 250a.
- 252 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 99a.
- 253 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 40b, 139a, 139b, 180a.
- 254 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 7b, 57a, 152b, 163a, 188a, 250a.
- 255 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 54a, 54b, 56a, 57b, 67b, 68a, 68b, 69b, 88a, 95b, 96a, 96b, 123b, 136b, 139a, 139b, 141b, 169a, 180b, 201a.

40- Havâşî Delâili'l-İ'câz

Molla Hüsrev, müellifinin *Delâili'l-İ'câz*'ın kenarına yazdığı ve/veya yazdırıldığı notlardan da nakil yapar ve bu notları "Havâşî Delâili'l-İ'câz"²⁵⁶ şeklinde zikreder.

41- Esrâru'l-Belâğâ²⁵⁷

Molla Hüsrev, bu eseri "Esrâru'l-Belâğâ"²⁵⁸ adıyla zikreder.

Fahreddin er-Râzî: Ebû Abdîllâh (Ebû'l-Fazl) Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî (ö. 606/1210).

42- Nihâyetü'l-Îcâz fî Dirâyeti'l-İ'câz

Molla Hüsrev, müellifi "el-Îmâm",²⁵⁹ "el-Îmâm er-Râzî";²⁶⁰ eseri "Nihâyetü'l-Îcâz"²⁶¹ adıyla zikreder.

Sekkâkî: Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali es-Sekkâkî (ö. 626/1229).

43- Miftâhu'l-'Ulûm

Molla Hüsrev, müellifi bazen "es-Sekkâkî",²⁶² bazen eserine izâfe ederek "Sâhibü'l-Miftâh";²⁶³ eseri "el-Miftâh"²⁶⁴ adıyla zikreder.

Ziyâuddin İbnü'l-Esîr: Ebû'l-Feth Ziyâuddîn Nasrullâh b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 637/1239).²⁶⁵

44- el-Meselü's-Sâir fî Edebi'l-Kâtibi ve's-Şâir

Molla Hüsrev, müellifi "İbnü'l-Esîr",²⁶⁶ "el-Îmâmü'l-Mâhir Sâhibü'l-Meseli's-Sâir",²⁶⁷ eseri "el-Meselü's-Sâir"²⁶⁸ adıyla zikreder.

Mu'izzî: Şemsüddîn Muhammed b. Fahriddîn Ebi'l-Kâsim b. Sâlikh el-Hârizmî el-Mu'izzî (ö. 673/1274'ten sonra).²⁶⁹

256 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 57b.

257 Hulûsi Küçük, "Esrâru'l-Belâğâ", *DâA*, XI, 435.

258 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 219b, 225a.

259 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 111b, 212a.

260 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 40b, 110a, 111a.

261 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 71a, 72a.

262 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 40b, 42b, 79a, 80a, 80b, 82b, 89a, 98a, 104a, 104b, 105b, 108a, 111b, 112a, 112b, 113a, 135b, 136b, 138a, 146a, 150a, 150b, 151a, 151b, 152a, 153b, 155a, 155b, 156a, 159a, 164a, 166a, 167b, 170b, 172a, 172b, 173a, 181b, 190a, 194a, 204b, 216a, 221a, 224b, 227a, 236a, 237a, 240a, 247b, 249a, 250a, 250b.

263 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 20b, 28a, 29b, 30a, 33a, 33b, 35b, 37a, 41a, 42b, 63b, 64b, 65b, 73b, 78b, 79b, 80a, 81b, 85a, 85b, 89b, 90a, 102b, 104b, 105a, 109a, 110a, 120b, 124a, 129a, 130a, 130b, 133b, 144a, 144b, 150b, 151b, 152b, 154a, 156b, 166b, 1167b, 170b, 171a, 187b, 204b, 211a, 218a, 234b, 239b, 243b, 245b, 247a.

264 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 28b, 29a, 63b, 65b, 66a, 84a, 91a, 114b, 119a, 123a, 125a, 136b, 138b, 146a, 150b, 157a, 159b, 166b, 169b, 170a, 171b, 172a, 173a, 173b, 189b, 197a, 205a, 211a, 214b, 215a, 218a, 239a, 240a, 241b, 242a, 246a, 247a, 247b, 250b.

265 Zirikli, *A'lâm*, VIII, 31; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 28-29; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Esîr", *DâA*, XXI, 30-32.

266 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 42b.

267 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 39a.

268 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 39a.

269 İbn Nâsıriddîn, Şemsüddîn Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kâysi ed-Dîmaşķî, *Tavzîhu'l-Müştâbih*, (nşr. Muhammed Naîm el-Arâksûsi), Beyrut: Müsessestü'r-Risâle, 1414/1993, IV, 262; VIII, 216; Kâtib Çelebi, *Kesf*, II, 1740, 1763; Sekkâkî, *Miftâh*, H. Hüsnu Paşa-1429, zâriyenin karşısındaki sayfa (Şîhâbüddîn el-Hazzâfi'nin Şemsüddîn el-Murizzî'ye verdiği icâzetin süresi);

45- Nüshatü'l-Mu'izzî (= Miftâhu'l-'Ulûm)

Molla Hüsrev, *Miftâhu'l-'Ulûm*'un tashihli versiyonu olan bu nüshannın sahibini "el-Muizzi",²⁷⁰ nüshayı "Nüshatü'l-Mu'izzî"²⁷¹ adıyla zikreder.

Kutbüddîn-i Şîrâzî: Kutbüddîn Mahmûd b. Mes'ûd b. Muslih el-Fârisî eş-Şîrâzî eş-Şâfiî (ö. 710/1311).²⁷²

46- Miftâhu'l-Miftâh (Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm)

Molla Hüsrev, müellifi "el-Allâme",²⁷³ "es-Şârihu'l-Allâme",²⁷⁴ "el-Fâdiliü'l-Allâme",²⁷⁵ eseri "Şerhu'l-Miftâh"²⁷⁶ adıyla zikreder.

Nâsıruddîn et-Tirmîzî: (Kutbeddin-i Şîrâzî'nin muâsiri; Teftâzânî'nin hocası).

47- Şerhu'l-Miftâh

Molla Hüsrev, müellifi "Nâsıruddîn et-Tirmîzî"²⁷⁷ adıyla zikreder, Şârih Teftâzânî'nin hocası olduğunu belirtir ve ondan şifâhî nakil yapar;²⁷⁸ eserin adını vermez.

Tîbî: Şerefüddîn el-Hüseyîn b. (Muhammed b.) Abdillâh et-Tîbî (ö. 743/1342).²⁷⁹

48- et-Tibyân

Molla Hüsrev, müellifi eserine izâfe ederek "Sâhibü't-Tibyân",²⁸⁰ eseri "et-Tibyân"²⁸¹ adıyla zikreder.

Ali b. İsa: Tîbî'nin öğrencisi.²⁸²

49- Hadâiku'l-Beyân

Molla Hüsrev, müellifi "Şârihu't-Tibyân"²⁸³ adıyla zikreder; eserin adını vermez.

Hatîb el-Kazvînî: Ebû'l-Me'âli Celâlüddîn el-Hatîb Muhammed b. Abdirrahmân b. Ömer el-Kazvînî eş-Şâfiî (ö. 739/1338).

Süleymaniye-906, zahriyenin karşısındaki sayfa (Semsüddîn el-Mu'izzî'nin Sirâcüddîn Muhammed b. Mes'ûd ez-Zakkî'ye verdiği icâzetin süresi); Ragip Paşa-1282, zahriyenin karşısındaki sayfa (Ali b. Muhammed'in Abdülkerim b. Haccâc el-Almalî'ya verdiği icâzet); Yeni Camî-1054, zahriye (Fevâid kaydi. Bu nûşada baştan sona *Mu'izzî nûshas'*ndaki farklılıklar titiz bir şekilde kaydedilmekte ve yer yer *Mu'izzî*'nin şerhinden alındığını tahmin ettiğimiz bazı açıklamaları verilmektedir.); Hatibzâde Muhyiddîn Mehmed b. Hatîb Kâsim (ö. 940/1534), *Ravzu'l-Ahyâr el-Müntehab min Rabî'i'l-Ebrâr*, İbrahim Efendi-445, vr. 56b (kenar notu: "mînhu"); Hûsâmzâde İbrâhim, *Tekmîletü Şerhi Tağyîri'l-Miftâh*, Şehid Ali Paşa-2172, vr. 47a; Alak, *Kemalpaşazâde*, s. 24-25.

270 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 140a.

271 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 140a.

272 Zirlikî, *A'lâm* VII, 187-188; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 832; Azmi Şerbetçi, "Kutbüddîn-i Şîrâzî", *DIA*, XXVI, 487-489.

273 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 155a, 155b, 235b, 236a.

274 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 85a, 89b, 109b, 110a, 155a, 156a, 166b, 205b, 236a, 239b.

275 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 141a.

276 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 155b.

277 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 114a, 164a, 185b.

278 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 185b.

279 Zirlikî, *A'lâm*, II, 256; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 639; Tîbî, *et-Tibyân fi'l-Beyân* (*Tibyân*), (nşr. Abdüssettâr Hüseyin Zemmût), 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996, s. 15-27 (Neşredenin girişî).

280 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 39a, 44a, 123a, 123b, 124a, 125a, 154a.

281 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 39a, 44a, 123a, 123b, 124a, 125a, 154a.

282 Tîbî, *Tibyân*, s. 23-24 (Neşredenin girişî).

283 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 123a.

50- Telhîsu'l-Miftâh

Molla Hüsrev, müellifi "el-Musannif"²⁸⁴, eseri "el-Metn"²⁸⁵ adıyla zikreder.

51- el-Îzâh

Molla Hüsrev, müellifi "Sâhibü'l-Îzâh"²⁸⁶, eseri "el-Îzâh"²⁸⁷ adıyla zikreder.

el-Hatîb el-Yemenî:

52- ???

Molla Hüsrev, müellifi "el-Hatîb"²⁸⁸, "el-Hatîbü'l-Yemenî"²⁸⁹, "Hatîbü'l-Yemen"²⁹⁰ adlarıyla zikrederek Musannif Kazvînî'ye itiraz ettiğini belirtir; eserin adını vermez.

Hüsâmüddîn el-Müezzinî: Hüsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Müezzinî el-Hârizmî (ö. 742/1341'den sonra).

53- Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm

Molla Hüsrev, müellifi "el-Müezzinî"²⁹¹, eseri "Şerhu'l-Miftâh"²⁹² adıyla zikreder.

İmâdüddîn el-Kâşî: İmâdüddîn Yahyâ b. Ahmed el-Kâşî (ö. 745/1344'ten sonra).²⁹³

54- Şerhu Miftâhi'l-'Ulûm

Molla Hüsrev, müellifi "el-Fâdilü'l-Kâşî"²⁹⁴ adıyla zikreder; eserin adını vermez.

Halhâlî: Şemsüddîn Muhammed b. Muzafferuddîn el-Halhâlî (ö. 745/1344).²⁹⁵

55- Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh

Molla Hüsrev, müellifi "el-Halhâlî"²⁹⁶ adıyla zikreder; eserin adını vermez.

284 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 15b, 23a, 27b, 28a, 29b, 30a, 32b, 33b, 36b, 37a, 38b, 40a, 40b, 42a, 42b, 43a, 47a, 48a, 57a, 57b, 58a, 58b, 61a, 62a, 63b, 67b, 69a (mükerrer varak no'su), 70a, 71a, 73b, 74a, 74b, 75b, 76b, 77b, 78b, 79b, 80a, 85b, 86a, 87b, 89b, 90a, 91b, 92a, 94b, 97b, 98a, 98b, 99b, 100a, 102a, 103a, 104a, 104b, 105a, 105b, 106a, 107a, 108a, 110a, 111b, 112a, 114b, 117a, 117b, 118a, 118b, 119a, 119b, 120b, 124b, 126b, 129a, 133a, 135b, 136b, 138a, 139a, 139b, 140b, 142b, 143a, 145a, 145b, 146a, 147a, 149b, 150b, 154a, 156a, 161b, 165b, 168a, 170b, 171b, 172a, 172b, 173a, 173b, 176b, 178b, 180b, 191a, 191b, 204b, 205b, 211b, 212b, 213b, 217a, 218a, 220a, 221a, 224b, 227a, 230b, 231a, 233a, 235b, 236b, 238a, 241b, 242a, 243b, 249a, 249b, 250a.

285 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 32a, 45b, 46a, 48a, 134a, 156a.

286 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 133a, 247a.

287 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 36b, 40a, 48a, 57a, 57b, 58b, 60a, 69a (mükerrer varak no'su), 70a, 73b, 80a, 81b, 84a, 84b, 89b, 90a, 92a, 95a, 97b, 98a, 102b, 110a, 120b, 127b, 139a, 139b, 145b, 146a, 149b, 150a, 156a, 165b, 172a, 172b, 173a, 212b, 224b, 229b, 233a, 240a, 240b, 249b.

288 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 40a, 40b.

289 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 40a.

290 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 87b.

291 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 114b, 132b, 159a.

292 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 132b.

293 Zırıklı, *A'lâm*, VIII, 135-136; Kehhâle, *Mu'cem*, IV, 86-87.

294 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 138b.

295 Zırıklı, *A'lâm*, VII, 105; Kehhâle, *Mu'cem*, III, 726; Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, (nşr. Hâşim M - hammed Hâsim Mahmûd), 1. baskı, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezherîyye li't-Tûrâs, 2007, s.6-8 (Neşredenin girişi).

296 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 44a, 47a, 49b, 52a, 52b, 53a, 58b, 60b, 90b, 94b, 118a, 159a, 166b, 172a, 181b.

Zevzenî: Şemsüddin Muhammed b. Osman b. Muhammed ez-Zevzeni (ö. 792/1389).²⁹⁷

56- **Şerhu Telhisi'l-Miftâh**²⁹⁸

Molla Hüsrev, müellifi “ez-Zevzenî”²⁹⁹ adıyla zikreder; eserin adını vermez.

Teftâzânî: Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî (ö. 792/1390).

57- **Şerhu't-Telhîs (= el-Mutavvel)**

Molla Hüsrev, müellifi “Sa'dü'l-Milleti ve'd-Dîn”,³⁰⁰ “es-Şârih”,³⁰¹ “es-Şârih rahimehullâhu teâlâ”,³⁰² “es-Şârihu'l-Fâdil”,³⁰³ “es-Şârihu'l-Muhakkûk”,³⁰⁴ “es-Şârihu'n-Nîhrûr”,³⁰⁵ “es-Şârihu'n-Nîhrîrteğammâdehullâhu bi-ğufrânih”,³⁰⁶ “en-Nîhrîr”;³⁰⁷ eseri “el-Mutavvel”,³⁰⁸ “es-Serh”,³⁰⁹ “Hâzâ'aş-Serh”,³¹⁰ “Hâzâ'l-Kitâb”,³¹¹ “Hâzâ'l-Muhtasar”,³¹² “Şerhu't-Telhîs”,³¹³ “Zâlike'aş-Serh”,³¹⁴ “Risâle”³¹⁵ şeklinde zikreder.

58- **Hâsiye ale'l-Mutavvel**

Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin Mutavvel'in kenarına yazdığı ve/veya yazdırıldığı notlardan (minhuvât) da nakiller yapar ve bu notları “el-Hâsiyetü'l-mensûbetü ilaş-Şârih rahimehullâh”,³¹⁶ “Nukile anhu / anış-Şârih”,³¹⁷ “Ruvîye anhu rahimehullâh”³¹⁸ şeklinde zikreder.

297 Kehhâle, *Mu'cem*, III, 483.

298 Kâtib Çeleb, *Kesf*, I, 474.

299 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 36b, 44b, 50b, 51b, 53a, 56a, 57a, 65a, 74b, 90b, 94b, 149a, 161a, 186a, 203b, 204a, 212b, 221a, 221b, 226a, 226b, 229b, 237b.

300 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 1b.

301 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 2a, 5b, 8a, 11b, 14a, 15b, 16a, 18a, 20b, 21a, 22b, 24b, 25a, 26a, 27b, 28a, 29a, 29b, 30a, 32b, 33b, 35a, 35b, 36b, 37a (mükerre varak no'su), 37b (mükerre varak no'su), 38a, 39a, 40b, 41a, 41b, 46a, 47b, 48a, 52a, 53a, 56a, 57a, 57b, 58a, 60a, 61a, 64a, 65b, 67b, 68a, 68b, 70b, 71a, 73b, 75b, 76b, 77b, 78a, 78b, 79a, 81a, 81b, 83a, 83b, 86a, 86b, 87a, 89a, 89b, 92a, 92b, 93a, 93b, 94b, 105a, 107a, 108a, 110a, 112a, 112b, 113a, 114b, 116a, 119a, 119b, 120b, 121a, 123a, 125a, 127b, 128a, 128b, 129a, 130b, 131a, 131b, 132a, 132b, 133a, 134b, 135a, 137a, 139a, 139b, 143a, 143b, 145a, 146a, 147b, 149a, 149b, 153b, 155a, 155b, 156a, 156b, 157a, 157b, 158a, 159b, 160a, 161a, 161b, 162b, 164b, 165a, 166b, 168b, 169a, 169b, 170a, 171b, 173a, 174a, 177a, 179a, 179b, 182b, 183a, 183b, 189b, 190b, 191b, 193a, 195b, 197b, 198b, 199a, 200a, 202b, 204a, 204b, 211a, 212b, 214b, 215b, 216a, 216b, 217b, 219b, 220a, 22b, 224a, 224b, 226a, 226b, 229b, 233b, 234a, 238a, 239b, 241b, 249b, 251a.

302 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 19a, 70a, 91b, 110a, 130a, 137b, 158a, 167a, 170a.

303 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 192a.

304 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 189b.

305 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 15a, 22b, 36a, 39a, 44b, 50a, 50b, 52b, 54a, 56b, 86b, 87a, 95a, 98a, 100b, 102b, 117a, 119b, 122b, 125a, 137b, 141b, 170a, 172a, 242a, 242b.

306 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 2b.

307 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 92a, 118b, 125a, 125b, 217a, 242b, 248b.

308 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 1b.

309 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 7b, 9a, 30b, 35b, 50a, 64a, 81a, 95b, 104a, 126b, 133b, 135a, 149a, 166a, 167a, 193b, 194a, 209a, 238b.

310 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 2a, 8a.

311 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 2a, 18b.

312 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 15b.

313 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 1b.

314 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 13b.

315 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 15b.

316 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 72a.

317 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 35b, 41a, 49b, 59b, 108a, 166b, 185b.

318 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, vr. 251a.

59- Şerhu't-Telhîs (= el-Muhtasar / Muhtasaru'l-Me'âni)

Molla Hüsrev, bu eseri "el-Muhtasar"³¹⁹ adıyla zikreder.

60- Hâşıye ale'l-Muhtasar

Molla Hüsrev, Teftâzânî'nin Muhtasar'a yazdığı ve/veya yazdırıldığı kenar notlarından (minhuvât) da nakiller yapar ve bu notları "Havâşî Şerhi'l-Muhtasar"³²⁰ şeklinde zikreder.

61- Şerhu'l-Miftâh

Molla Hüsrev, bu eseri "Şerhu'l-Miftâh"³²¹ adıyla zikreder.

Seyyid Şerîf Cûrcânî: Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cûrcânî el-Hanefî (ö. 816/1413).

62- Hâşıye ale'l-Mutavvel

Molla Hüsrev, müellifi "es-Seyyid es-Şerîf",³²² "eş-Şerîfrahimehullâh",³²³ "el-Fâdil",³²⁴ "Hâzâ'l-Fâdil",³²⁵ "el-Fâdilü'l-Muhaşşî",³²⁶ "el-Muhaşşî",³²⁷ eseri "Havâşî"³²⁸ adlarıyla zikreder.

63- el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh (= Şerhu'l-Miftâh)

Molla Hüsrev, bu eseri "Şerhu'l-Miftâh"³²⁹ adıyla zikreder.

64- Hâşıye 'ale'l-Misbâh

Molla Hüsrev, Seyyid Şerîf Cûrcânî'nin el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh adlı ese-rine kendisinin yazdığı hâşıyeden de nakiller yapar ve bu notları "Havâşî's-Seyyid alâ Şerhihî li'l-Miftâh"³³⁰ şeklinde zikreder.

Burhâneddin Haydar el-Herevî: Buhâneddin Haydar b. Muhammed el-Hâfi el-Herevî (ö. 821-830/1418-1426 arası)

65-

Molla Hüsrev, şifâhî nakiller yaptığı bu hocasını "Ekmelü Hullâni's-Şârih",³³¹ "el-Üstâd ravveha'llâhu rûhahu ve nevvera darihahu",³³² "el-Üstâd rahimehullâhu teâlâ"³³³ şeklinde zikreder.

319 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 32a, 38a, 39a, 40a, 57a, 64a, 94a, 114b, 145b, 188b, 190b, 201a, 203b, 212b, 242a.

320 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 183a.

321 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 5b, 32b, 37a (mükerrer varak no'su), 43b, 61a, 63b, 64a, 65b, 71a, 76b, 83a, 83b, 89a, 89b, 93b, 113b, 115a, 116a, 117a, 118b, 120b, 132a, 133a, 135b, 143b, 158a, 159a, 167a, 170a, 229b, 233b, 239b, 240b, 241b.

322 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 2a.

323 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 192a.

324 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 2a.

325 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 143b.

326 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 2a, 19b, 21a, 34b, 37a (mükerrer varak no'su), 37b, (m - kerrer varak no'su), 39b, 41a, 66b, 78b, 79a, 80a, 82b, 83a, 86b, 89a, 91a, 92a, 92b, 95a, 98a, 98b, 104a, 105b, 106a, 106b, 109a, 113a, 117a, 119a, 121a, 121b, 123a, 124b, 125b, 127b, 132a, 133b, 135b, 136b, 137b, 143b, 150a, 151a, 151b, 152a, 152b, 155a, 155b, 156a, 156b, 157a, 158a, 158b, 159a, 159b, 160a, 160b, 161a, 162b, 164a, 165a, 166a, 168a, 169b, 170a, 171a, 174b, 181a, 183b, 185b, 189b, 192b, 193b, 197b, 199b, 205b, 206a, 213a, 214a, 214b, 215a, 216a, 216b, 217a, 219a, 224b, 225a, 236b, 239b, 242b, 246a.

327 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 93a, 155a, 214b, 225a, 243a.

328 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 2a.

329 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 41a, 89a, 104a, 132a, 158a, 158b, 236b, 239b.

330 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 2a, 236b.

331 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 2a.

332 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 97a.

333 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 132b, 168a.

Molla Hüsrev, bunların dışında da kaynak belirtmeden, “Eimmetü hâza'l-fen”,³³⁴ “Erbâbü'l-belâğâ”,³³⁵ “Erbâbü'l-fen”,³³⁶ “Erbâbü fenni'l-belâğâ”,³³⁷ “el-Bûlegâ”,³³⁸ “Ashâbu ilmi'l-beyân”,³³⁹ “Ulemâü'l-beyân”,³⁴⁰ “Ulemâü hâzâ'l-fen”;³⁴¹ “Îlmü'l-Belâğâ”,³⁴² “Îlmü'l-Me'anî”,³⁴³ “Îlmü'l-Beyân”,³⁴⁴ “Fennü'l-Beyân”,³⁴⁵ “Îlmü'l-Bedi”,³⁴⁶ “Hâzâ'l-fen”;³⁴⁷ “es-Surrâh”,³⁴⁸ “el-Muhakkûkûn min şurrâhi'l-Miftâh”,³⁴⁹ “Ba'du's-şurrâh”,³⁵⁰ “Ba'du şurrâhi'l-Miftâh”,³⁵¹ “Ba'du'l-müteahhirin min şurrâhi'l-Miftâh”,³⁵² “Şurûhu'l-Miftâh”³⁵³ (Miftâhu'l-ulûm'un şârihleri); “Ba'du's-şurrâh”³⁵⁴ (Telhîsu'l-Miftâh'in şârihleri); “Şurrâhu'l-Îzâh”,³⁵⁵ “Ba'du şurrâhi'l-Îzâh”³⁵⁶ (el-Îzâh'in şârihleri); “Sa'düddin el-Kâlûnî”,³⁵⁷ “Kütübü'ş-Seyh”,³⁵⁸ “Kütübü'l-fen”,³⁵⁹ “Kütübühüm”³⁶⁰ diyerek belâgat ilimleri ile ilgili konulara temas eder.

H- EDEBİYAT, ŞİİR VE ŞİİR ŞERHLERİYLE İLGİLİ KİTAPLAR

Ebû Temmâm: Ebû Temmâm Habîb b. Evs b. Hâris et-Tâî (ö. 231/846).³⁶¹

66- Divânü'l-Hamâse³⁶²

Molla Hüsrev, müellifi “Ebû Temmâm”;³⁶³ eseri “el-Hamâse”³⁶⁴ adıyla zikredeler.

İbn Kuteybe: Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889).³⁶⁵

334 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 127a.

335 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 113a, 166a.

336 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 100a, 123b, 124a, 243b.

337 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 215a.

338 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 80a, 226b, 249a.

339 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 233a.

340 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 223b, 244b.

341 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 101a, 154a.

342 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 69b (Mükerrer varak no'su), 77a.

343 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 62b, 63a, 64b, 65a, 66a, 69b (mükerrer varak no'su), 73b, 75a, 76b, 80a, 81b, 213b, 214a, 216a.

344 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 73b, 75a, 77a, 98a, 103a.

345 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 120b.

346 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 75a, 112a.

347 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 36a, 123b, 129a, 216a.

348 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 28b, 63b, 84a.

349 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 129a, 161b.

350 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 37a (Mükerrer varak no'su).

351 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 37b, 121a, 139b.

352 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 246a.

353 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 61a, 125a, 150b, 176b.

354 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 40a, 118a, 119a.

355 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 112a, 112b.

356 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 42b, 52b, 84b.

357 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 164a.

358 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 31a.

359 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 1b.

360 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 47ai 47b.

361 Zirikli, *A'lâm*, II, 165; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 524-525; Hüseyin Elmalı, “Ebû Temmâm”, *DîA*, X, 241-243.

362 Hüseyin Elmalı, “el-Hamâse”, *DîA*, XV, 440-441.

363 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 7b, 197a, 249a, 249b.

364 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 54b, 96b.

365 Zirikli, *A'lâm*, IV, 137; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 297-298; Hüseyin Yazıcı, “İbn Kuteybe”, *DîA*, XX, 145-149.

67- Edebü'l-Kâtib

Molla Hüsrev, müellifi “*İbn Kuteybe*”;³⁶⁶ eseri “*Edebü'l-Kâtib*”³⁶⁷ adıyla zikreder.

Merzûkî: Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen el-Merzûkî (ö. 421/1030).³⁶⁸

68- Şerhu Dîvâni'l-Hamâse

Molla Hüsrev, müellifi “*el-Ímâm el-Merzûkî*”³⁶⁹ adıyla zikreder; eserin adını vermez.

Ebü'l-Alâ el-Maarri: Ebü'l-Alâ Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî (ö. 449/1057).³⁷⁰

69- Saktu'z-Zend

Molla Hüsrev, müellifi “*Ebü'l-'Alâ el-Ma'arrî*”;³⁷¹ eseri “*es-Sakt*”³⁷² adıyla zikreder.

Vâhidî: Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî (ö. 468/1076).³⁷³

70- Şerhu Dîvâni'l-Mütenebbî

Molla Hüsrev, müellifi “*el-Vâhidî*”;³⁷⁴ eseri “*Şerhu'l-Vâhidî li-Şi'ri Ebî't-Tayyib*”³⁷⁵ adıyla zikreder.

Sadrufeñâdîl: Sadrufeñâdîl el-Kâsim b. el-Hüseyin el-Hârizmî (ö. 617/1220).³⁷⁶

71- Dirâmu's-Sakt (=Şerhu Sakti'z-Zend)

Molla Hüsrev, müellifinin adını vermediği bu eseri “*Dirâmu's-Sakt*”³⁷⁷ adıyla zikreder.

Molla Hüsrev, bunların dışında da kaynak belirtmeden, pek çok şair ve edîbin adını zikreder. Meselâ: “*İbn Bâbek*”,³⁷⁸ “*İbnü'r-Rûmî*”,³⁷⁹ “*İbnü'l-Amîd*”,³⁸⁰ “*İbnü'l-Mu'tez*”,³⁸¹ “*EbûAhzemet-Târ*”,³⁸² “*EbûBekrel-Hârizmî*”,³⁸³ “*Ebû'l-Hasen el-Bâharzî*”,³⁸⁴ “*Ebu't-Tayyib el-Mütenebbî*”,³⁸⁵ “*Ebû'l-Atâhiyye*”,³⁸⁶ “*Ebû Mansûr es-Seâlibî*”,³⁸⁷ “*Er-*

366 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 219a.

367 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 219b.

368 Zirikli, *A'lâm*, I, 212; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 258; Hüseyin Varol, “Ebû Ali el-Merzûkî”, *DîA*, X, 91-92.

369 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 46b, 96b, 144b, 147b, 176a, 195a, 195b, 213a, 221b.

370 Zirikli, *A'lâm*, I, 157; Kehhâle, *Mu'cem*, I, 181-183; Sahbân Halîfât “Ebû'l-Alâ el-Maarrî”, *DîA*, X, 287-291.

371 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 133a, 188a, 233b, 234a.

372 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 161a.

373 Zirikli, *A'lâm*, IV, 255; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 400.

374 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 49a.

375 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 49a.

376 Zirikli, *A'lâm*, V, 175; Kehhâle, *Mu'cem*, II, 640.

377 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 212b.

378 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 58b.

379 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 199b.

380 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 52a.

381 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 57b.

382 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 115a.

383 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 203b.

384 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 55b.

385 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 58b, 206b.

386 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 24b.

387 Molla Hüsrev, *Hâşıye ale'l-Mutawvel*, vr. 203b.

zak b. Tarafe el-Bâhilî,³⁸⁸ “*Ebü'n-Necm*”,³⁸⁹ “*İmrulkays*”,³⁹⁰ “*Beşşâr*”,³⁹¹ “*Hassân b. Sâbit*”,³⁹² “*el-Hâriciyye*”,³⁹³ “*el-Halîl b. Ahmed*”,³⁹⁴ “*el-Hansâ*”,³⁹⁵ “*ez-Zübâyâni*”,³⁹⁶ “*es-Sâhib b. Abbâd*”³⁹⁷ vs. Bazen de isim vermeden “*es-Şâir/es-Şuarâ*”³⁹⁸ diyerek şiir nakledip değerlendirmesini yapar.

Molla Hüsrev, yukarıdakilerden birine dâhil edemediğimiz pek çok âlim grubunun görüşlerini de nakleder. Meselâ: “*el-Eïmme*”,³⁹⁹ “*Bâkî'l-eïmme*”,⁴⁰⁰ “*Ehlü'l-müsâhede*”,⁴⁰¹ “*Ba'd/el-Ba'd/Ba'duhum*”,⁴⁰² “*Ba'du'l-esfâdûl*”,⁴⁰³ “*Ba'du'l-muhakkâkûn*”,⁴⁰⁴ “*Ba'du'l-musannîfir*”,⁴⁰⁵ “*Ba'du's-şurrâh*”,⁴⁰⁶ “*es-Sikât*”,⁴⁰⁷ “*el-Cumhûr*”,⁴⁰⁸ “*Cumhûru's-şurrâh*”,⁴⁰⁹ “*el-Ulemâ*”,⁴¹⁰ “*el-Ulemâ'ü's-sikât*”,⁴¹¹ “*el-Kavm*”,⁴¹² “*el-Müteahhîrûn*”,⁴¹³ “*el-Mütekaddîmûn*”⁴¹⁴ vb.

I- METOD VE ÜSLÜBU

Molla Hüsrev'in *Hâsiye ale'l-Mutawvel*'de kullandığı metod ve üslûbla ilgili dik-katımızı çeken hususları maddeler halinde arz edeceğiz:

1- Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel'i* (قال - أقول) tarzında yazmıştır.⁴¹⁵ Dolaşıyla önce (قال) diyerek *Mutawvel*'in ibaresinden açıklamak ve/veya kendi kanaatini belirtmek istediği kelime, cümle veya cümleleri iktibas eder. İfâde uzun

388 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 148b.

389 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 162a.

390 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 146a, 213a.

391 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 224a.

392 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 161b.

393 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 221b.

394 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 96b.

395 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 99b.

396 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 223b.

397 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 57a, 203b, 204a.

398 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 8a, 26a, 46a, 48b, 49a, 51b, 55b, 56b, 94a, 107b, 116b, 120b, 124b, 132a, 145a, 145b, 161a, 167a, 207a, 222b, 227b, 240a, 249a.

399 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 130b, 144a, 246a.

400 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 131a.

401 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 146b.

402 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 22a, 52a, 105b, 112b, 136a, 145a, 191b, 206b.

403 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 216b.

404 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 205b.

405 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 36b.

406 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 219b, 222b.

407 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 35a, 45b, 57b.

408 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 50b, 53a, 82a, 83a, 85a, 134b, 146a, 148b, 155a, 189b, 206b, 236a.

409 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 161b.

410 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 232b.

411 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 246a.

412 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 53b, 55a, 61a, 78a, 88a, 88b, 250a.

413 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 31b, 50b, 54b, 59b, 141b.

414 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 141b.

415 Kâtib Çelebi'nin şerh türleri olarak sayıdığı üç türden “memzûc şerh” dışındaki türlerin, yani (قال - أقول) ta - zi ile (قوله) tarzının hâsiyeler için de geçerli olduğu görülmektedir. Şerh üzerine yapılan “memzûc” çalışmalarla ise “hâsiye” değil, “şerhu's-şerh” denilmektedir (Meselâ: Muharrem Efendi'nin Molla Camî şerhi, Ramazan Efendi'nin *Serhü'l-Akâid* şerhi, Aliyû'l-Kâri'nin *Serhü Şerhî Nuhbetî'l-Fikerî* vs.). Şerh, hâsiye ve ta'likat ile ilgili geniş bilgi için bkz. Kâtib Çelebi, *Kesf*, I, 37 (Mukaddime); İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı Çeşitleri Özelliği Faydalama Usulleri*, 4. basım, İstanbul: İFAV Yayınları, 1997, s. 153-161; İsmail Kara, “Unuttukları Hatırla! Serh ve Hâsiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28, 2010/1, s. 1-67; Sedat Şensoy vd., “Şerh”, *DâA*, XXXVIII, 555-568; Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Hâsiye”, *DâA*, XVI, 419-422; Sedat Şensoy, “Ta'likat”, *DâA*, XXXIX, 508-510.

olduğunda ise, sadece baş tarafını verip (آخره) (أقول) der. Sonra (أقال) diyerek kendi açıklamalarını yapar. İki (قال)'nın arası uzun olup arada açıklanmaya muhtaç ifadeler bulunduğu (قول) diyerek onları da nakledip izah eder. Mukaddimede ve ilk bölümlerde (لعل) ile iktibas edilen ifadeler, neredeyse "şerh" denilebilecek derecede birbirine yakinken ilerleyen bölümlerde (قال)'lerin arasının açıldığı görülür.

Nüshaları tanıtırken bahsettiğimiz gibi, müellifin, muhtemelen eseri okuturken yazdığı ve/veya yazdırıldığı dipnot mâhiyetindeki açıklamalar, kenarda (عن) rumuzuyla verilir. Ancak bu *minhuwât*, bütün nüshalarda aynı şekilde yer almaz; bazlarında ise hiç bulunmaz. Dolayısıyla eseri tahlük edecek araştırmacıların, *minhuwâti* toplamak için birkaç nûsha ile yetinemeyip mümkün olduğu kadar çok nûshayı gözden geçirmeleri yerinde olur.

2- *Mutawvel*'in metnini doğru tesbit etmeye önem verir; bunun için zaman zaman farklı nûshaların ibarelerini naklederek değerlendirmeler yapar.⁴¹⁶

3- Teftâzânî'nin *Mutawvel*'in kenarına yazdığı ve/veya yazdırıldığı notlardan (*minhuwât*) da nakiller yapar ve bu notları "el-Hâsiyetü'l-mensûbetü ila's-Şârih rahimehullâh",⁴¹⁷ "Nukile anhu / ani's-Şârih",⁴¹⁸ "Ruvîye anhu rahimehullâh"⁴¹⁹ şeklinde zikreder. Ayrıca kaynaklarını tanıtımız kısımında da görüldüğü üzere, sık sık Teftâzânî'nin diğer eserlerine de müracaat eder.

4- *Mutawvel*'in ibâresinin doğru anlaşılmasına gayret eder; bunun için lügat, sarf ve nahiv ilimleri açısından izahlar yapar.⁴²⁰

5- *Mutawvel*'de geçen bazı özel isimlerin okunuşunu verir⁴²¹ ve sahipleri hakkında kısa biyografik bilgiler nakleder.⁴²²

6- Beyitleri izah ederken, eğer zikredilmemişse şâirini tespit eder, ihtiyaç duyuluyorsa beytin öncesini (أوله/قبله)⁴²³ (عده/تمامه)⁴²⁴ ve söyleniş sebebini / hikâyesini⁴²⁵ (المعنى)⁴²⁶ diyerek toplu mana verir.

7- Teftâzânî'nin isim vermeden görüşlerini tenkit ettiği kişilerin, özellikle de önceki *Telhîs* şârihlerinden Halhâlî (ö. 745/1344)⁴²⁷ ile Zevzenî'nin (ö. 792/1389)⁴²⁸ görüşlerini, bizzat kendi ifadeleriyle naklederek değerlendirdir.

416 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 9a, 12b, 27a, 37b (Mükerrer varak no'su), 64a, 86a, 87a, 88b, 95b, 148a, 152a, 165a, 206a, 239a, 241a.

417 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 72a.

418 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 35b, 41a, 49b, 59b, 108a, 166b, 185b.

419 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 251a.

420 Hemen her sayfada bunun örnekleri görülebilir.

421 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 51a (İbn Cinnî), 84a (Abdullah b. Übey b. Selîl).

422 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 51a (Sinîmmâr), 115a (el-Hakem b. Abdiyeğûs), 115a (Ebû Ahzem et-Tâî), 115a, 121a, 237b (Hâtîm), 208b (Zûheyr b. Ebî Sûlmâ), 237b (Bâkul).

423 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 54b, 110b, 111b, 144a, 148a, 207a, 238b.

424 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 110b, 114b, 136a, 208a, 213a, 249b.

425 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 149a, 161b, 181b, 206b, 208a-b..

426 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 226a, 239a, 239b, 241a.

427 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 44a, 47a, 49b, 52a, 52b, 53a, 58b, 60b, 90b, 94b, 118a, 159a, 166b, 172a, 181b.

428 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 36b, 44b, 50b, 51b, 53a, 56a, 57a, 65a, 74b, 90b, 94b, 149a, 161a, 186a, 203b, 204a, 212b, 221a, 221b, 226a, 226b, 229b, 237b.

8- Mukaddimedede de belirttiği gibi, Seyyid Şerif Cürcâni'nin Teftâzânî'ye yöneltiği itirazlardan cevaplandırılması mümkün olanları, Teftâzânî adına cevaplandırır.⁴²⁹ Ancak hocasının hocası olan Teftâzânî lehine taassuba düşmez; bazen Seyyid Şerife hak verir,⁴³⁰ bazen de ikisini de tenkit eder.⁴³¹ Dolayısıyla Teftâzânî ile Seyyid arasında bir nevi hakemlik yapar. Seyyid Şerîf'in deginmediği birçok mes'eleden Teftâzânî'yi tenkit ettiği olur.⁴³²

9- Bir konuya ilgili temel bilgileri veya dikkat edilmesi gereken hususları anlatmaya lafziyla başlar.⁴³³ Ön hazırlık mâhiyetindeki bilgileri verdikten sonra esas konuya geçerken (... اَذَا عَرَفْتَ هَذَا ... der).⁴³⁴

10- İzaha muhtaç hususları açıklamaya (بِيَانٍ تَوْضِيحٍ),⁴³⁵ iktibas edilen metindeki birtakım hususları kendi ifadesiyle net bir şekilde anlatmaya (تَقْرِيرٍ تَلْخِيصٍ),⁴³⁶ uzun bir konuyu yine kendi ifadesiyle özetlemeye (حَاصِلٍ غَایِةٍ مَا فِي الْبَابِ),⁴³⁷ gibi sözlerle başlar.

11- Zaman zaman okuyucunun zaten bildiğini varsayıdığı hususlara (أَنْتَ خَيْرٌ لِمَنْ يَخْفِي),⁴³⁸ diyererek göndermeler yapar. Kitabın başka yerlerinde veya başka ilimlerde ve kitaplarda bulunan yerleşik kurallara atıfta bulunurken (نَفْسٍ),⁴³⁹ ifadesini kullanır.

12- Görüşlerin dayanak ve gerekçelerini sunarken (وَجْهٍ مُبْنِيٍّ),⁴⁴⁰ (مِشَاتٍ),⁴⁴¹ (أَنْتَ خَيْرٌ لِمَنْ يَخْفِي),⁴⁴² gibi kelimeler kullanır.

429 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 27b, 35a, 37a, 37b, 39a, 39b, 41a, 41b, 53a, 54a, 56b, 71a, 83b, 86b, 117a, 132a, 183b, 197b, 206a, 217a, 219a, 242b.

430 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 79a.

431 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 93a.

432 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 7b, 15b, 24b, 28b, 29a, 30a, 32b, 35b, 36a, 36b, 38a, 42a, 42b, 49a, 49b, 52b, 53b, 54a, 65b, 68b, 69a, 71a, 78b, 82a, 86a, 87a, 90b, 109a, 115b, 117a, 118b, 125a, 130a, 143a, 156a, 165a, 172a, 173a, 175a, 189b, 200a, 200b, 206b, 223a, 226b, 251a.

433 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 16a, 24a, 28b, 30a, 33a, 36a, 39a, 42a, 44a, 45b, 60a, 61a, 62b, 65a, 69b (mükerrer varak no'su), 74b, 92b, 93a, 102b, 110a, 113a, 117b, 120b, 125b, 126b, 142b, 146b, 150a, 152a, 183a, 189a, 190a, 192a, 200b, 201a, 204a, 209b, 215a, 218a, 225a, 230a, 244a, 250b.

434 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 31a, 54a, 124a, 125b, 137a, 142b.

435 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 111b, 113a, 152b.

436 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 84b, 88b, 95b, 118b, 138a, 143b, 149a, 150a, 152a.

437 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 34a, 66b, 67a, 69b (mükerrer varak no'su), 78a, 111a, 140b, 142a.

438 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 20b, 23a, 23b, 26b, 28a, 36a, 46b, 47a, 47b, 85a, 93b, 112a, 128a, 135b, 136a, 136b, 138b, 139a, 139b, 140a, 140b, 150a, 167b, 170a, 207b, 218a, 218b, 219a.

439 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 94b.

440 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 20b, 28a, 30b, 32a, 36b, 40b, 42b, 44b, 45a, 47b, 48a, 51a, 55a, 81a, 83b, 88a, 97a, 103b, 104a, 104b, 116a, 137a, 139a, 139b, 141a, 143a, 145a, 150b, 163a, 165a, 170b, 173b, 177b, 180b, 188a, 192a, 201b, 203a, 211b, 218a, 221b, 224b, 225b, 229a, 239a, 239b, 244a, 248b, 250a, 251a.

441 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 33a, 70a, 128b.

442 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 38a, 52b, 92a, 104a, 129b, 138a, 139b, 168a, 168b, 170a.

443 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 33b, 42b, 43a, 50a, 51b, 52a, 52b, 53b, 55a, 55b, 56b, 59b, 62b, 65b, 75b, 77b, 80a, 83a, 90b, 91a, 93b, 94a, 98a, 104a, 104b, 107b, 112b, 114b, 117b, 118b, 125a, 130a, 131a, 133b, 137b, 143b, 151a, 161a, 182b, 183b, 207a, 238b, 245a.

444 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 62a, 63a, 77a, 78a, 107a, 107b, 109b, 118b, 121b, 126a, 142b, 146b, 147b, 150b, 170b, 217b, 241b.

445 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 226b.

446 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 220b.

447 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 36a, 37b, 40b, 41a, 49a, 58b, 59a, 59b, 66b, 74b, 87a, 90a, 100b, 105a, 110a, 110b, 113b, 118a, 118b, 121b, 123a, 133b, 144a, 147a, 149b, 181a.

(يُرُدُّ عَلَى) ⁴⁸⁵ vb. (مُمْنَوْعٌ) ⁴⁸³, (مُنْعَجٌ) ⁴⁸⁴, (الْمُعْتَرِضُ) ⁴⁸², (سَلِيمٌ) ⁴⁸⁰

16- Farklı görüşleri verdikten sonra (أَقُول) ⁴⁸⁶ (نَوْل) ⁴⁸⁷ diyerek kendi görüşünü verir.

17- Soru – cevap üslubuna önem verir; bunun için çoğunlukla فإن قيل: ... قلنا: (قلنا: ...) ⁴⁸⁸, فإن قيل: ... أَجِيب: (أَجِيب: ...) ⁴⁸⁹, فإن قلت: ... قلت: (قلت: ...) ⁴⁹⁰, فإن قلت: ... أَكَلَّا (أَكَلَّا: ...) ⁴⁹¹, kalıplarını kullanır. Bazen de (... لأننا نقول: ...) ⁴⁹² diyerek soru ve itirazın öünü baştan keser.

18- İhtilâflı konularda tercih ettiği veya doğru bulduğu görüşü, (أَحَسْنُ / الْأَحْسَنُ) ⁴⁹³, (الْمُخْتَارُ / الْأَوْلَى) ⁴⁹⁴, (ظَاهِرٌ / الظَّاهِرُ) ⁴⁹⁵, (الصَّوَابُ / الصَّاحِبُ) ⁴⁹⁶, (الْحَقُّ / الْأَوْلَى) ⁴⁹⁷, (هَكُنَا يَجِبُ أَنْ يَفْهَمُ) ⁴⁹⁸ gibi sözlerle belirtir.

19- Daha önce işlenmemiş veya ihtilaflı olan konularla ilgili araştırma yapmaktan sonra verdiği sonuçları (تَحْقِيق) ⁵⁰² kavramıyla ifade eder. Bu tahlîklerin

480 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 37b (mükerrer varak no'su), 45a, 49a, 52b, 62a, 69b (m - kerrer varak no'su), 75a, 86a, 112b, 119b, 130a, 136b, 137a, 140b, 148b, 228a, 143b, 251a.

481 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 130b, 143a.

482 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 118a, 132b, 142b, 143a, 164a, 245a, 246a, 246b, 247a.

483 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 45a, 119b, 130a, 132b, 243b, 245b, 250b.

484 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 21b, 32a, 35a, 47a, 52b, 65b, 83b, 112b, 119a, 122b, 143a, 144b, 150b, 189a, 230b.

485 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 24a, 32b, 37a, 39b, 89b, 95a, 101b, 113a, 121a, 125a, 151a, 206b, 235b.

486 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 56b, 64b, 98b, 143b, 146b, 148a, 172b, 199a, 199b, 222b, 231a, 243a, 244a, 245a, 246b, 247b.

487 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 66b, 78a, 124a.

488 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 4b, 5a, 15a, 16b, 18a, 19a, 20b, 23a, 24a, 25a, 25b, 26a, 26b, 27b, 33b, 35a, 35b, 37a (mükerrer varak no'su), 39a, 40a, 41b, 50b, 51b, 52a, 54a, 55a, 56a, 60a, 62b, 63b, 64b, 72b, 73a, 73b, 74a, 76a, 77a, 81a, 83a, 91b, 92a, 93a, 93b, 95a-b, 98b, 101a, 107a, 107b-108a, 110b, 116a, 116b, 120b, 121a, 126b, 127a, 129a, 142b, 143b, 145a, 150b, 155b, 160b, 162b-163a, 164b, 176b, 199b, 200b, 217b, 227a, 227b-228a, 228a, 236a, 245a-b, 248a.

489 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 3b, 7b, 14b, 22b, 42a, 60b, 68a, 99a, 125a, 167a, 181b, 198b, 235a, 244b, 245a, 246b.

490 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 156b-157a, 233b.

491 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 96a.

492 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 3a, 26a, 30b, 31a, 102a, 111b, 115b, 124a, 190b, 217b, 225a, 231b.

493 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 24b, 138b, 149b, 199b.

494 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 40a, 43b, 72a, 78b, 83b, 98b, 103a, 119a, 125a, 133a, 157a, 217a.

495 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 56b, 57a, 107a, 130b, 132b, 180b, 189b, 248b.

496 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 53a, 109a, 223b, 244b.

497 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 39b, 90a, 103a, 104b, 109a, 109b, 143b, 150b, 155b, 172a, 175a, 196b, 209a, 211a, 225a, 242b.

498 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 90a, 132a, 134a, 136a, 140b, 146a.

499 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 37a (mükerrer varak no'su), 45a, 52a, 63b, 69b, 79a, 93b, 118a, 123b, 240a.

500 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 29b, 119a.

501 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 60a, 81b, 103b, 113b, 175a.

502 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 17a, 18b, 27a, 29a, 34b, 37a, 50b, 53b, 61a, 62a, 64b, 65a, 65b, 66a, 68a, 75b, 78a, 79a, 80b, 83a, 84b, 85b, 86a-b, 88b, 89a, 89b, 90b, 98a, 100a, 101a, 108b, 116b, 118b, 119a, 119b, 120b, 121b, 122b, 125a, 130b, 131a, 132b, 135a, 139a, 139b, 141a, 141b, 142a, 147b, 152b, 166a, 168a, 168b, 169b, 178a, 179a, 181a, 191a, 197a, 197b, 199a, 214a, 216a, 216b, 218a, 218b, 219a, 224b, 225b, 238b, 244b, 245b, 247b. (Bunlardan bazıları ileriye veya geriye atıf şeklindedir.)

bazlarında çok iddialıdır⁵⁰³ ki bunların müstakil risâle olarak da neşredilmesi mümkünündür.

20- Kitabın iç kontrolüne önem verir; daha önce geçen konulara (سبق)⁵⁰⁴, (ستطلع عليه)⁵⁰⁵, (سرعف)⁵⁰⁶ (مر)⁵⁰⁷, (ستسم)⁵⁰⁸, (سلف)⁵⁰⁹ ileride gelecek olan konulara (سيذكر)⁵¹⁰, (سيتحقق)⁵¹¹, (سيشان)⁵¹², (سيظهر)⁵¹³, (يأتي/سيجيء)⁵¹⁴, (يأتى/سيأتى)⁵¹⁵, (ستقف)⁵¹⁶ gibi sözlerle havâleelerde bulunur.

21- Anlatmayı bitirdikten sonra sık sık (تأمل) (تدبر)⁵¹⁷ veya (تأمل) (تدبر)⁵¹⁸ diyerek okuyucu konu üzerinde daha derin düşünmeye davet eder.

SONUÇ

Sonuç olarak Molla Hüsrev, zannedildiği gibi, sadece fıkıh ve usûl-i fıkıh ilimleriyle ilgilenmemiştir; bu ilimlerin yanı sıra başka ilimlerle ve bu arada belâgat ilimleriyle de meşgul olmuştur. Belâgat ilimleri alanında yazdığı eserlerin en hâcimlisi ve tanınmış makaleimize konu edindiğimiz *Hâsiye ale'l-Mutawvel* adlı çakışmasıdır.

Molla Hüsrev, *Mutawvel* üzerine yapılan ilk çalışmalarдан biri olan bu eserinde, bizzat müellif Teftâzânî'nin öğrencisi olan hocası Burhâneddin Haydar el-Herevi'nin takrirlerinden ve kullandığı 70 civarındaki kaynaktan yararlanarak ve tabii ki kendi ilmî ve edebî birikimini de katarak, *Mutawvel*'in sırlarını çözmeye, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin Teftâzânî'ye yönelttiği birtakım itirazları cevaplamaya

503 Mesela: Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 141b اعلم أن هنا البحث من مبارك الأنظار، ومعارك الأئكار، كم ضلت في ميدانه أوهام الفحول، ورلت دون الوصول إلى تحقيقه أقسام العقول، لم أو من محقق المقدمن أحداً كشف عنه حجاب الإشكال، ولم أو من محقق المتأخرين من رفع عنه نقاب الإعجال، والشارح التحرير قد بين محل الكلام، ولم يتصد لتحقيق المرام، فإن أردت العثور على الحق ورفع الإشكال، فاستعن لما يليه: عليك من المقال، فأقول وبالله التوفيق، وبهذه مقاييس التحقيق).

504 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 33a, 36a, 58b, 70a, 73a, 75a, 79b, 104b, 107a, 114a, 114b, 121b, 130b, 134b, 140b, 145a, 165a, 166a, 180b, 182a, 187b, 217a, 225b, 229a, 236a, 242a.

505 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 244b.

506 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 146b, 150b, 180a, 180b, 181a, 182a, 184b, 197a, 216a, 247b.

507 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 127a, 129b.

508 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 231b.

509 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 55a.

510 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 44b.

511 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 18b, 23a, 24b, 25a, 27a, 27b, 28a, 30a, 32b, 33a, 34a, 35a, 35b, 37a, 39a, 40a, 42a, 53a, 54b, 62a, 65b, 82a, 83a, 88b, 89a, 90b, 102a, 103a, 104b, 107b, 113b, 116a, 118b, 125b, 126a, 126b, 127a, 127b, 132b, 139b, 140a, 142b, 145b, 172b, 176a, 177a, 180b, 197a, 197b, 204b, 206b, 219a, 221a, 224b, 227a, 236b, 245a, 247a.

512 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 26a, 32a, 34b, 68b, 89b, 98a, 99b, 100b, 112a, 120b, 180a.

513 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 61a.

514 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 45b.

515 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 50b.

516 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 23b.

517 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 16b, 17b, 29a, 31b, 52a, 53b, 56a, 59b, 68b, 69b, 74b, 83a, 84a, 86b, 89b, 91b, 95b, 97b, 98a, 98b, 101b, 105a, 107a, 114a, 114b, 116a, 117b, 122b, 125a, 128a, 128b, 130a, 139b, 140b, 143a, 143b, 145a, 147a, 148a, 152a, 156b, 165a, 166b, 167b, 171b, 199b, 205b, 207a, 209a, 216a, 226a, 227a, 229a, 243b.

518 Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutawvel*, vr. 29b, 64a, 80b, 82b, 86a, 90a, 106a, 118b, 121a, 124a, 126b, 134a, 143a, 144b, 157b, 158b, 161a, 163b, 165a, 166b, 175b, 178b, 183b, 193b, 196b, 208b, 211b, 217a, 225a, 230b, 234b, 237b, 246a.

gayret etmiş ve pek çok konuda kendi tahkiklerini ortaya koymuş; görebildiğimiz kadariyla bunda oldukça da başarılı olmuştur.

Beyân ilminin kinâye bahsi ile bedî' ilminin konularını ihtiva etmemesine rağmen, *Hâşıye ale'l-Mutavvel*, gerek ilmî değerlendirmeleri gerekse edebî üslubıyla Arap dili ve belâgati alanına pek çok katkıda bulunmakta ve dolayısıyla doktora seviyesinde bir tahkik çalışmasını ve çeşitli yönleriyle tahlil edilmeyi hak etmektedir.

KAYNAKÇA

- el-Alâ' er-Rûmî, Ebü'l-Hasen Alâüddin Ali b. Muslihiddin Musa b. İbrahim er-Rûmî el-Haneî, *Risâletü'n-Nikât ve'l-Es'ile*, Şehid Ali Paşa-277.
- Alak, Musa, *Kemalpaşazâde'nin Şerhi Taŷyîrî'l-Miftâh Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli (Kemalpaşazâde)*, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Atâî, Nevîzâde Atâî, *Hadâiku'l-Hakâik fi Tekmiletî's-Şekâik (Zeyl)*, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayıncıları, 1989 (*Şakaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri*'nin II. Cildi).
- Baltacı, Cahit, *Osmanlı Medreseleri*, I-II, 2. baskı, İstanbul: İFAV, 2005.
- Brockelmann, Carl, *Târihu'l-Edebi'l-'Arabi (Târih)*, (Arapça'ya çev. es-Seyyid Ya'kûb Bekr - Ramazan Abdüttevvâb), I-X, Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Âmmetü li'l-Kitâb, 1993.
- Cakan, İsmail Lütfî, *Hadîs Edebiyatı Çeşitleri Özellikleri Faydalananma Usulleri*, 4. basım, İstanbul: İFAV Yayıncıları, 1997.
- Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürçânî*, İstanbul: İSAV Neşriyatı, 1984.
- Habeşî, Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi'u's-Şurûh ve'l-Havâşî (Câmi')*, I-III, Ebû Zabî: el-Mecma'u's-Sekâfi, 2004.
- Halhâlî, Şemsüddin Muhammed b. Muzafferuddin el-Halhâlî, *Miftâhu Telhîsi'l-Miftâh*, (nşr. Hâsim Muhammed Hâsim Mahmûd), 1. baskı, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûrâs, 2007.
- Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed b. Hatib Kâsim (ö. 940/1534), *Ravzu'l-Ahyâr el-Müntehab min Rabî'i'l-Ebrâr*, İbrahim Efendi-445.
- Hüsâmzâde İbrâhim, *Tekmiletü Şerhi Taŷyîrî'l-Miftâh*, Şehid Ali Paşa-2172.
- İbn Nâsîriddin, Şemsüddin Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-Kaysî ed-Dîmaşķî, *Tavzîhu'l-Mûştebih*, (nşr. Muhammed Naîm el-Araksûsi), I-X, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kara, İsmail, "Unuttuklarını Hatırla!" Şerh ve Hâşıye Meselesine Dair Birkaç Not", *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt: 15, sayı: 28, 2010/1.
- Kâtib Çelebi, *Kesfî'z-Zunûn an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn (Keşf)*, (nşr. Şerefettin Yalatkaya-Kılıslı Muallim Rifat), I-II, İstanbul: Maarif Matbaası, 1360-1362/1941-1943.
- Kazvînî, Ebü'l-Me'âli Celâlüddin el-Hatîb Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî, *Telhîsu'l-Miftâh (Telhîs)*, (nşr. Yâsîn el-Eyyûbi), Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1428/2008.
- Kehhâle, Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellîfin Terâcîmu Musannîfî'l-Kütübî'l-'Arabiyye (Mu'cem)*, I-IV, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ty.
- Koca, Ferhat, *Molla Hüsrev*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayıncıları, 2008.
- Koçhisâri, *Keşfî'r-Rumûz ve Fethu Bâbi'l-Künûz [= Hâşıye alâ Şerhi'l-Miftâh li't-Tefâzânî]*, Laleli-2836.

- Korkmaz, Ahmet Ali, *Molla Hüsrev'in 'Velâ' Hakkındaki Görüşleri ve Bu Konuda Osmanlı Altınları Arasında Yapılan Tartışmalar (Velâ Risaleleri Çerçeveşinde)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Mecdî, Mecdî Mehmed Efendi, *Hadâiku's-Sekâik (Hadâik)*, (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989 (*Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri*'nin I. Cildi).
- Molla Hüsrev, *Hâsiye ale'l-Mutavvel*, Damad İbrahim Paşa-1019.
- _____, *Hâsiye ale't-Telvîh*, I-II, İstanbul: Es'ad Efendi Matbaası, 1284, (Hasan Çelebi'nin *Hâsiye ale't-Telvîh*'inin kenarında).
- _____, *Nakdû'l-Efkâr fi Reddi'l-Enzâr*, Kılıç Ali Paşa-525.
- Molla Sirâceddin, *Kâşifetü's-Sübühâti'l-Alâiyye*, Esad Efendi-91.
- Özek, Ali, *Zemahşeri ve Arap Lugatçılığındaki Yeri*, 1. baskı, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Özer, Hasan, "Molla Hüsrev'in er-Risâle fi'l-Velâ'sı, Molla Gürânî'nin Reddiyesi ve Molla Hüsrev'in Cevabı: Tahkikli Neşir", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul: 2010, sayı: 24.
- Sehâvî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahmân es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'* (*Dav*'), I-XII, 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- Süyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-Vu'ât fi Tabakâti'l-Luğavîyyûn ve'n-Nuhât (Buğye)*, (nşr. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim), I-II, 2. baskı, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Taftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisî Miftâhi'l-Ulûm (Mutavvel)*, (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), 2. baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1428/2007.
- Taşköprizâde, İsâmuddin Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafa, *eş-Sekâiku'n-Nu'mâniyye fi 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye (Sekâik)*, (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.
- Tîbî, Şerefüddin el-Hüseyin b. Abdîllâh et-Tîbî, *et-Tibyân fi'l-beyân*, (nşr. Abdüssettâr Hüseyin Zemmût), 1. baskı, Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*.
- Yalar, Mehmet, *el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri (el-Hatîb el-Kazvînî)*, Basılmamış Doktora Tezi, Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Zirikli, Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm Kâmûsü Terâcîm li-Eşheri'r-Ricâl ve'N-nisâ' mine'l-Arab ve'l-Müsta'ribin ve'l-Müsteşrikîn (A'lâm)*, I-VIII, 15. baskı, Beyrut: Dâru'l-İlmîl-Melâyîn, 2002, VI, 192.

MÜSLİM'İN *SAHİH*'İNDE YER ALAN "TEFSİR" BÖLÜMÜ

Nurdane GÜLER*

ÖZET

Kütüb-i Sitte içerisinde yer alan altı kitaptan üçü, "Kitap" olarak adlandırılan bölümler arasında tefsire dair özel bölüm içermektedir. Bunlardan Müslim'e ait olanı diğerleriyle kıyaslanamayacak ölçüde hacimsizdir. Makalede bu durum, önce Müslim'in Tefsir bölümü, Kütüb-i Sitte içerisinde yer alan diğer Tefsir bölgüleriyle karşılaştırılarak sorgulanmaktadır. Daha sonra Müslim'e ait sahihin bütününde yer alan Kur'an atıflı rivayetler, tefsir bölümündeki mukayese edilerek sonuca gidilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kütüb-i Sitte, Buhârî, Tirmizî, Müslim, Sahih, kitap, bölüm, bâb, isnâd, metin, rivayet, ayet

AN ANALYSE ON THE CHAPTER OF COMMENTARY IN MUSLIM'S SAHİH ABSTRACT

Three of six books in Kütüb-i Sitte contain special chapters concerning commentary among many other chapters which are called as Kitab. Among them, the one which belongs to Muslim is so tiny that cannot be compared to any other one. Here, the article questions Muslim's chapter of commentary through comparing it to the other commentary chapters in

Kütüb-i Sitte. Then, it compares the whole narratives attributed to Qur'an within the Sahih-i

Muslim to the ones in the chapter of commentary.

Keywords: Kütüb-i Sitte, Bukhârî, Tirmizî, Muslim, Sahih, book, bâb, isnâd, text, narrative, Qur'anic verse

Giriş

"Kütüb-i Sitte" hadis literatüründe en güvenilir altı hadis külliyyâtını ifade eder. Tefsir okumalarına meraklı bir şahıs Kütüb-i Sitte içerisinde tefsire dair okuma yaptığında, bu eserlerden Nesâî (303/916)¹, Ebû Davud (275/888) ve İbn Mâce'ye (273/886) ait olan üçünde Kur'an tefsirine dair bir bölüm olmadığını görür. Ancak Buhârî (256/869), Müslim (261/875) ve Tirmizî'ye (279/892) ait olan diğer üçünde hem Kur'an² hem de Kur'an tefsirine dair müstakil bölümlerle

* Dr.

- 1 Nesâî'nin Sünəti içinde Tefsir bölümü yoktur, fakat tefsire dair müstakil eseri bulunmaktadır. Biz sünət veya sahîh içinde bir bölüm olarak tefsiri sorguladığımız için bu eseri mukayese dışı tuttuk. Fakat Müslim'in gerek Tefsir bölümünden bulunan rivayetleri, gerekse diğer bölümlerde bulunan Kur'an atıflı rivayetlerinin Nesâî'nin Tefsirinde yer alıp olmadığı tesbit edilmiştir. Nesâî'nin Tefsir'i için bkz. Ebî Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Tefsîru'n-Nesâî*, Tahkik: Sabri b. Abdülhâlik eş-Şâfiî ve Seyyid b. Abbâs el-Celîmî, Beyrut, 1990
- 2 Buhârî ve Tirmizî'nin "Fedâ'ilul Kur'an" olarak isimlendirdiği bu bölüm, Müslim'de "Salâtu'l-Müsâfirin" bölümünde 32-50. bâblarda Kur'an ile ilgili çeşitli başlıklar altında yer alır. Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sâhih el-Muhtasar*, Tahkik: Dok. Mustafa Dib el-Buğâ, Dâru İbn Kesir, el-Yemâme-Beyrut, 1407/1987; Ebû İsa et-Tirmizî es- Sulemî, *Suneru't Tirmizî*, Tahkik: Anmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Daru'l-İhyâ'i'Turâsi'l Arabî, Beyrut; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyri, *Sâhihu Muslim*, Tahkik: Muhammed Fuâd Abdulbâki, Daru'l-İhyâ'i'Turâsi'l Arabî, Beyrut

karşısındır. Bu eserlerde yer alan Tefsir bölümlerine tek tek bakıldığından, şunlar gözü çarpar:

Buhârî'nin Sahih'i 2500 rivayet ihtiva eder. Tefsir bölümünde tekrarlar çıkarılmadan 490, çıkarıldıkten sonra 457 rivayet yer almaktadır³. 114 sûrenin her biri için bir başlık açılmıştır. Bazen başlığın altında süreyle alâkâlı hiçbir rivayet bulunmaz. Fakat her başlıkta bir takım açıklamalar yer alır. Genellikle süre içinde geçen anlaşılması müşkil kelimelerin anlamlarını içeren bu açıklamalar gerek sahabe, gerek tabiûndan Tefsir ilmi ile meşhur isimlerin izahlarından oluşmuştur. Bölüm toplam 365 bâb içermektedir. Her bir ayet bir bâb başlığı olmuştur. Fakat ayetin bazen sadece ilgili kısmı alındığı gibi, bazen peş peşe birkaç ayet birlikte değerlendirilmiştir. Bir bâbda birden fazla rivayet yer alıbmektedir.

Tirmizî'nin Sunen'i 3956 rivayetten oluşmuştur. Tefsir bölümünde 419 rivayet bulunmaktadır. Tekrarlar çıkarıldığından rivayet sayısı 393⁴ olarak belirlenmiştir. Tirmizî, toplam 95 süre için başlık açmıştır. Başlıklar süre isimleriyle açılmış olmakla birlikte, verilen rivayetin hangi ayette alâkâlı olduğu her zaman açık değildir. Bu da kitapta bulunan ayet sayısının tesbitini zorlaştırmaktadır.

Tirmizî'nin Tefsir bölümü İbn Abbas'tan gelen şu rivayete başlar. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her kim Kur'an'ın tefsiri hakkında ilimsiz konuşursa cehennemden yerini hazırlasın."⁵ Bu verdiğimizle birlikte toplam beş rivayetin yer aldığı ilk bâb "Kur'an'ı Kendi Görüşüne Göre Tefsir Eden Kişi Hakkında" başlığıyla isimlendirilmiştir. Tirmizî böylece Kur'an hakkında kendi görüşüne göre konuşmayı tasvip etmediğini işin başında ortaya koymuş, rivayetlerin sıhhati dışında şahsına ait hiçbir görüşe eserinde yer vermemiştir. Gerçekte bu tavır sadece Tirmizî'ye ait değildir. Müslüman de de aynı tavrı görürüz. Tirmizî hadislerin sıhhati hakkında görüşlerini belirtirken, Müslüman bundan da kaçınmıştır.

Muslim'in Sahih'i 3033 rivayet ihtiva eder.⁶ Tefsir bölümünde çeşitli tarikleriyle birlikte numaralandırılmış 34,⁷ asıl itibarıyle 18 rivayet yer almaktadır. Bölüm 7 bâb içermektedir. Bir çok ayette ilişkilendirilen konular karmaşık bir dizilime sahiptir. Bu haliyle Kütüb-i Sitte içindeki Tefsir bölümlerinin en hacimsizi Muslim'e aittir. Buhârî'nin aynı bölümde bulunan net rivayet sayısının 457, Tirmizî'nin ise 393 olduğu hatırlanırsa, bu bölümde bulunan 18 rivayetin, orantısız bir hacimsizligi işaret ettiği anlaşılır. Genel itibarıyle birbirine yaklaşık sayıda rivayetler ihtiva eden bu üç eserin sayısal denkliği Tefsir bölümünde bozulmuştur. Kendisine ait Sahih'in tümünde bulunan rivayet sayısı (3033), Buhârî'ye ait olandan (2500) daha fazla olan Muslim, tefsir bölümünü neden bu kadar dar tutmuştur? Tefsir bölümüne aldığı rivayetlerde belli özellikler aramış mıdır? Şayet aradıysa

3 Rakamlar R.Marston Speight'e aittir. Bkz. R.Marston Speight, "The Function of hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections", (ed.) Andrew Rippin, Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, New York, 1988, 73,75. Buhârî'nin Sahih'in de en son rivayet 7124 rakamıyla ifade edilmiştir. Buhârî çok kez rivayeti bölgerek vermek ve tekrardan kaçınmamaktadır. Eserde bu özellikler dikkate alınmadan numaralandırma yapıldığı için bu rakama ulaşılmıştır.

4 Rakam R. Marston Speight'e aittir. Bkz. a.g.m. 73-75.

5 Tirmizî, *Tefsîr*, Mukaddime, 2950.

6 Muslim rivayetleri tüm tarikleri ile birlikte vermektedir. Bir rivayetin bütün tarikleri aynı rakam ile numaralandırıldığından, verilen sayı, net rivayet sayısını ifade etmektedir.

7 Rivayetlerin numaralandırılmayan tariklerini ve tâhvilleri hesaba katınca sayı 44 olarak karşımıza çıkmaktadır.

bu özellikler nelerdir? Tercih sebebi olan özellikler, rivayetin metnine mi yoksa isnadına mı aittir? Bu sorular, bu üç eserin Tefsir bölümleri üzerinde alelade karşılaştırmalı bir okuma yapan herkesin aklına gelebilecek sorulardır. Fakat cevapları, özenli incelemeler gerektirmektedir. Şimdi biz bu konularda inceleme yaparak, bahsedilen sorulara cevap arayacağız.

Müslim'in Tefsir Bölümü Bağlamında Kütüb-i Sitte'deki Diğer Tefsir Bölümleri

Müslim'in Sahih'inde bulunan Tefsir bölümünün diğerlerine göre orantısız bir biçimde hacimsiz oluşunu sorgularken, özenli incelemeler gerektiğini söylemiştim. Bu incelemelerde ilk adım, başta Müslim'inki olmak üzere, her üç eserin Tefsir bölümlerini ayrıntılı bir şekilde gözden geçirmek olmalıdır. İnceleme sonunda şu bulgulara ulaşılır:

Müslim'in Sahih'inin Tefsir bölümünde 21 ayet tefsir edilmiş, Tevbe, Enfâl, Haşr süreleri ve vahyin en çok indiği zaman hakkında görüş bildirilmiştir. Rivayetlerden sadece biri doğrudan Hz. Peygamber'e dayanır. Diğerleri muhtelif sahabeden nakledilmiştir. İçerik olarak bakıldığından rivayetlerin Tefsir ilminin konularıyla bağlantılı oldukları fark edilir. Altı ayetin ya direkt olarak veya kapalı bir ifadesi açılarak tefsiri yapılmıştır. Oniki ayet nûzûl sebebi, zamanı veya yeri bildirilerek açıklığa kavuşturulmuştur. Bir ayet nesh, bir ayet de, barındırdığı hükmün uygulamaya konuluşu cihetile söz konusu olmuştur. Sonuncuda ise, ayette mevcut bilgiyi rivayete destekleme ve detaylandırma vardır. Bu yönleriyle bölüm, okuyucuda, rivayetlerin tefsir için özenle seçilmiş olduğu intibâmi uyandırmaktadır. Aynı duyguya diğer iki eserin Tefsir bölümlerinde hissedemeyiz. Bu durum, Müslim'in, ayetlerin tefsirine katkı sağladığını inanmadığı için diğer rivayetlere Tefsir bölümünde yer vermemiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Bu ihtimal üzerine Kütüb-i Sitte'de bulunan üç Tefsir bölümü, Kur'an'ı anlamaya katkı sunan ve sunmayan rivayetler açısından sınıflandırılırsa ve şöyle bir tablo ile karşılaşılır:⁸

Buhârî, tefsir bölümünde, 416 ayet ve 5'i bir rivayette olmak üzere 10 süreye⁹ atf yapmıştır. Bazen ayetle ilgisi sadece ortak bir kelimedenden ibaret de olsa her rivayetin irtibatlandırıldığı ayet bellidir. Bu ayetlerin 173'ü ayetin anlaşılmasına doğrudan katkı sunan rivayetlerle tefsir edilmiştir.¹⁰ Bu sayı bölümde yer alan bütün ayetlerin % 41'ini oluşturmaktadır.

8 Durumu genel hatlarıyla ortaya koymak açısından rakam verilmiştir. Rakam verilirken rivayelerdeki tekrarlar ve farklı tariqlerden dolayı olasıabilecek yanılsamaları engellemek için ayet sayısı esas alınmıştır. Fakat bazen süreye bütün olarak atf yapıldığı, bazen de bir rivayet içinde birkaç ayetin birlikte yer aldığı düşünürse, bu rakamların dahi kesin sınırları ifade etmediği anlaşılr.

9 Atifa bulunan süreler ve rivayet numaraları söyledir :İsrâ, Kehf, Meryem, Tâha, Enbiya (4462, 4431, 4708), Nasr (4683), Muavvezeteyn (4692-4693), İhlâs (4690, 4691), Cin (4637, 739)

10 Bu incelemeye ayeti veya ayet içinde bir söz veya kavramı açıklayan rivayetler ile nûzûl sebebi, yeri ve zamanı bildirenler, ayetin anlamına doğrudan katkı sunan rivayetler olarak değerlendirilmiştir. Ayetteki bilgiyi destekleyen ve detaylandıran rivayetler; ayetteki hükmün neshini bildiren rivayetler; ayetteki hükmün uygulanmasını gösteren rivayetler ayetin anlamına dolayı katkı sunan rivayetler olarak değerlendirilmiştir. Ayette bildirileni destekleyen fakat anlam olarak bir şey eklemeyen rivayetler; genel anlamlı bir ayette, herhangi bir olayı veya durumu örneklendiren rivayetler; Kur'an'a ait çeşitli konularda (yaratılış, hesap, cennet-cehennem, mirâç v.s.) ilgili ayetlerde destek bulamayan rivayetler; ayetin bağlamından kopuk rivayetler; hangi ayetin tefsiri olarak verildiği anlaşlamayan rivayetler; tekrarlanan rivayetler ayetin anlamına katkı sunmayan rivayetler olarak değerlendirilmiştir.

Tirmizi, Tefsir bölümünde 378 ayet ve 18 sûreye¹¹ atif yapmış, Kur'an'a ait birçok konuda¹² rivayetler tahrîc etmiştir. Kur'an'a ait konularda verilen bu rivayetler çeşitli süreler içinde herhangi bir ayette açıktan bağlantı kurulmadan verilmiştir. Tirmizi'nin tefsir bölümünde yer bulan 378 ayetten 242'si ayetin anlamına doğrudan katkı sunan rivayetlerle tefsir edilmiştir. Bu da tefsir bölümünde bulunan bütün ayetlerin % 64'üne tekabül etmektedir.

Müslim tefsir bölümünde 21 ayet ve üç sûreye atif yapmıştır. Bu ayetlerden 18'i, ayetlerin anlamına doğrudan katkı sunan rivayetlerle tefsir edilmiştir. Bunu bütüne oranı % 85'tir. Bu oran, üç Tefsir bölümü içinde en yüksek olanıdır. Bunların dışında, Müslim'in tefsir bölümü içinde yer alan diğer üç ayetin tefsiri olarak verilen rivayetler de, ayetlerin anlamına dolaylı katkı sunmaktadır. Bu durumda Müslim'in tefsir bölümünde ayetlerin anlamına bir yönyle katkı sağlama-yan hiçbir rivayet bulunmamaktadır. Oysa gerek Buhârî'nin, gerekse Tirmizi'nin tefsir bölmelerinde anlama hiç katkı sunmayan birçok rivayet vardır. Örneğin bunlardan ikisi; biri Buhârî, diğeri Tirmizi'ye ait olmak üzere şöyledir:

Kader Konusunda Tekrarlanan Buhârî Rivayeti

Hz. Ali'den (40/661) rivayet edildiğine göre Bakî mezarlığında bir cenazede iken Hz. Peygamber gelip yanlarına oturur. Oradakiler hemen etrafını çevrelerler. Hz. Peygamber'in elinde bir değnek vardır. Başını eğmiş, düşünceli bir halde elindeki değnekle yeri çizmektedir. Sonra 'Sizden hiçbir kimse ve hiçbir canlı müstesna olmamak üzere, cennetteki ve cehennemdeki yeri, bedbaht veya bahtiyar olduğu muhakkak yazılmıştır' buyurur. Bunun üzerine sahâbilerden biri 'Ameli terk edip yazımıza mı dayanmalıyız' diye sorar. Hz. Peygamber de 'İyilik ehlinden olan, iyilik ehlinin işlerine, kötülük ehlinden olan kötülük ehlinin işlerine ulaşacak, iyilik ehlne iyilik ehlinin işleri, kötülük ehlne kötülük ehlinin işleri kolaylaştırılacaktır' buyurur. Sonra 'Kim verir ve sakınursa ve o en güzel de tasdik ederse.....' ayetlerini okur. (Buhârî, Tefsir, Leyl, 4661)

Hz Ali rivayeti, bazen aynı, bazen biraz kısaltılmış olarak 92/Leyl Sûresinin aşağıya aldığımız altı ayeti için tekrarlanmıştır. Rivayetlerin ikisinde Hz. Peygamber'in okuduğu kısım 92/Leyl Sûresinin 5-10. ayetleri olarak belirlenmiştir. Bu ayetler ardi ardına getirildiğinde bir anlam ifade ederler. Tamamlanmamış ifadenin her bir parçası için rivayeti tekrardan ne maksat güdüldüğü anlaşılamamaktadır. 92/Leyl Sûresinin bahsi geçen ayetleri şunlardır:

- 5) *Onun için kim (elinde bulunandan) verir,*
- 6) *Allah'a karşı gelmekten sakınır ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) tasdik ederse,*

11 Atıfta bulunulan süreler ve rivayet numaraları şöyledir: Fatiha (2953), Nasr (3362), Leheb (3363), Abese (3331), İhlas (3364), Münafıkûn (3312), Tekvîr/İnfîtar/İnşîkâk (3333). Vakia/ Mûrselât/ Nebe'/Tekvîr/ Hûd (3297), Enfal/Berae (3086), Maide (3063).

12 Bahsedilen konular ve rivayet numaraları şöyledir: Yaratılış (Hud, 3109; ? (Süre belirtilmeden Tefsir bölümünün sonuna eklenmiş), 3369; Araf, 3076; Bakara, 2955), Cehennem (Hicr, 3123), Mîrâc (Îsrâ, 3130), Burak (Îsrâ, 3131, 3132), Musa-Hîzir (Kehf, 3149, 3150, 3151), Hz. Âdem (?., 3368), Havva (Araf, 3077), Melekler (Sâd, 3233) Bkz. Tirmizi, a.g.e.

- 7) *Biz onu en kolay olana kolayca iletiriz.*
- 8) *Fakat, kim cimrilik eder,*
- 9) *Kendini Allah'a muhtaç görmez ve en güzel sözü (kelime-i tevhidi) yalanlarsa,*
- 10) *Biz de onu en zor olana kolayca iletiriz."*

38/Sâd Sûresi x? Ayetinin Tefsiri Olarak Verilen Tirmîzî Rivayeti

Muâz b. Cebel'den (18/639) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber bir sabah namazına o kadar geç kalkar ki neredeyse güneş doğacaktır. Çabucak çıkar, namazı biraz hafifçe kıldırır. Selam verince cemaatin bulundukları şekilde yerlerinde kalmalarını ister ve şöyle söyler "Beni bu sabah namazına geciktiren sebebin ne olduğunu söyleyeceğim. Geceleyin kalkıp abdest alarak, gereği kadar namaz kıldım, derken namazda uyuklamaya başladım sonra uykum ağırlaştı ve ben bu sırada Rabbimi en güzel surette gördüm. 'Ya Muhammed!' buyurdu. Ben de "Ey Rabbim! Buyur, emrine amadeyim" dedim. Şöyledir: "Büyük ve ileri gelen melekler topluluğu hangi konuda tartışıyorlar?" Ben de: "Bilmiyorum Ya Rabbi" dedim. Bunu üç kere tekrarladı. Sonra el ayasını iki küreğimin arasına koydu ben iki elin serinliğini iki göğsüm arasında hissettim. Her şey bana göründü ve her şeyi bildim. Ya Muhammed! Buyurdu. Ben de "Buyur, Rabbim emrine amadeyim" dedim, şöyle buyurdu: "Büyük ve ileri gelen melekler topluluğu hangi konuda tartışıyorlar?" Ben de: "Keffaretler konusunda" dedim. "Nedir onlar?" buyurdu. Ben de dedim ki: "İyiliklere adımları çoğaltmak, namazlardan sonra mescidlerde oturmak, her türlü zorluklar karşısında abdest organlarını kapsamlı yıkamak." "Sonra hangi konularda" buyurdu. "Yemek yedirmek yumuşak söz söylemek, insanlar uyrurken geceleyin namaz kılmak. Bunun üzerine: "Dile benden ne diler sen" buyurdu. Ben de şöyle duâ ettim: "Allah'ım iyilikler yapmayı kötülkülerden el çekmeyi, yoksulları sevmeyi beni bağışlayıp esirgeme ni senden dilerim. Bir top luma bir fitne gönderecekse beni o fitneye düşürmeksizin vefat ettir. Bana seni sevmeyi seni sevenleri sevmeyi ve senin sevgine yaklaştıran her ameli sevmeyi nasib eyle." Sözlerinin sonunda Hz. Peygamber "Bu söylenenler haktır ve gerçek tir bunları kendinize ders ediniz ve öğreniniz" buyurur. (Tefsir, Sâd, 3235)

Sad súresinin tefsiri içinde hangi ayeti açıkladığı belli olmayan bu rivayet belki Hz. Adem'in yaratılışı ile ilgili olarak zikredilen şu ayetin tefsiri olarak verilmiştir: "Aralarında tartışıkları sırada, yüce topluluğa (ileri gelen melekler topluluğuna) dair benim hiçbir bilgim yoktu." Şayet böyleyse "meleklerin tartışması" ortak noktasının dışında ayet ve rivayetin bir irtibati bulunmamaktadır.

Her üç Tefsir bölümü üzerinde Kur'an'ı anlamaya katkı sunan ve sunmayan rivayetler açısından yapılan inceleme sonunda, daha ilk okumada kendini hissettiren "Müslim ayetin anlamına bir şekilde katkı sunmayan rivayetleri Tefsir bölümüne almamış olabilir" kanaati rakamsal olarak da kanıtlanmıştır. Fakat, şüphesiz ki ayetlere anlam katkısı sunan rivayetlerin sayısı, Müslim'in Tefsir bölümünde verdiği kadarla sınırlı değildir. Yukarıda da belirtildiği üzere Tirmîzî'de 242, Buhâri'de 173 ayet anlamda doğrudan katkı sunan rivayetlerle tefsir edilmişdir. Belki bu noktada, söz konusu rivayetlerin Müslim'in sıhhât şartlarını taşı-

mamış olabilecekleri ve dolayısıyla Tefsir bölümüne alınmadıkları düşünülebilir. Fakat gerek Tirmizi'nin ve gerekse Buhârî'nin anlama doğrudan katkı sunan rivayetlerinden bir kısmı, Müslüm'in eserinin çeşitli bölümlerinde yer almıştır. Şu halde Müslüm'in Tefsir bölümünü dar tutuşunun tek sebebi, rivayetleri anlama katkı sunması açısından değerlendirmek değildir. Diğer sebepleri bulmak için ise Sahih'in bütünündeki Kur'an atıflı rivayetleri incelemek gerekecektir.

Bu arada Müslüm'in Tefsir bölümünde bulunan rivayetlerin biri hariç, tamamının mevkuf oluşu, isnad üzerinde bir çalışmanın da ihmâl edilmemesi gerektiğini ihtar eder. Belki de Müslüm, rivayet tercihlerinde içeriği değil, isnadla ilgili özelliklerini dikkate almıştır.

Müslüm'in tefsir bölümü isnad açısından değerlendirildiğinde şu bulgular ortaya çıkar:

Toplam 21 ayetin tefsir edildiği bu bölüm farklı isnadlarla 40¹³ rivayetten oluşmuştur. Bu rivayetlerin 10'u "haddesenî"¹⁴ 30'u "haddesenâ"¹⁵ ifadesi ile başlamaktadır. Demek ki Müslüm, rivayetlerin $\frac{3}{4}$ 'ü ders halkası içinde, sadece $\frac{1}{4}$ 'ünü yalnız almıştır. Daha önce de belirtildiği gibi rivayetlerin 1'i merfu, 39'u mevkuftur. Sadece bir rivayetin merfu, diğerlerinin mevkuf oluşu bunun özel bir tercih olabileceği düşündürmektedir. Müslüm'in tefsir algısı ile mevkuf rivayetler arasında nasıl bir ilişki söz konusudur. Eğer böyle bir ilişki varsa, bu da ancak, Sahih'in tümünde bulunan Kur'an atıflı rivayetler, isnad itibarıyle değerlendirildikten sonra ortaya çıkabilir.

Tefsir bölümünde Müslüm'in en çok rivayet aldığı şeyhleri, rivayet sayıları ve bu sayıların bütüne oranı söyledir:

- | | |
|--------------------------------------|--------------|
| 1. Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (235/849?), | (25), % 62 |
| 2. Ebû Kureyb (248/862?), | (8), % 20 |
| 3. Abd b. Humeyd (246/860?), | (5), % 12,5, |
| 4. Muhammed b. Musennâ (252/866?), | (4), % 10 |
| 5. Harun b. Abdillah (243/857?), | (3), % 7,5 |
| 6. İshak b. İbrahim (238/852?), | (3), % 7,5 |

Müslüm'in Sahih'inde Tefsir Bölümü Dışında Kalan Kur'an Atıflı Rivayetler

Müslüm'in Sahih'inin Tefsir bölümünde bulunan rivayetlerin bütününe aye- te doğrudan veya dolaylı katkı sunduğu, fakat benzer rivayetlerin sahîhin diğer bölümlerde de yer aldığınu yukarıda söylemişti. Bu tesbit yeni bir soruyu içine barındırır. Acaba Müslüm, diğer bölümlerde yer alan söz konusu rivayetleri, niçin Tefsir bölümune almamıştır? Bu soruya cevap verebilmek için diğer bölümlerde bulunan Kur'an atıflı rivayetler, metin ve isnad açısından iki yönlü değerlendirilecektir. Burada şu iki hususun hatırdan uzak tutulmadığını da özellikle belirtmeliyiz:

13 Tahvillerle 44 rivayet

14 Râvînin tek başına aldığı rivayet

15 Râvînin ders halkası içinde aldığı rivayet

- 1- Müslim'in Sahih'i, rivayetlerin sınıflandırılması açısından çok özel bir yere sahiptir. Bu açıdan Buharî'nın eserinden üstün görülmektedir. Her rivayeti tam olması gereken bölüme yerleştirdiği için övgü almıştır.
- 2- Müslim, mukaddimesinde de belirttiği üzere, bir rivayeti, sadece bir bölümde bütün tarikleri ile birlikte kullanmakta, tekrardan kaçınılmaktadır.

a) Metin İtibarıyle Rivayetler

Müslim'in Sahih'inin tefsir dışı bölümlerinde bulunan rivayetlerin metinleri, Tefsir bölümlerinde olanlar gibi gruplandırıldığından şu tablo ortaya çıkmaktadır: Bütün olarak ayeti veya ayet içinde bir sözü açıklayan 12, nüzul sebebi bildiren 59, ayetteki bilgiyi destekleyen veya detaylandıran 13, örneklemeye yoluya Kur'an'a atıf yapan 45, Hz. Peygamber'in hükmü bildiren ayetleri uygulaması ile ilgili 16, nesh bildiren 2, ayetinindiği zamanı ve yeri belirleyen 2, Kur'an'ın faziletlerine dair 15, Kur'an'ın yedi harf üzerine olması ve kiraatine dair 5 rivayet bulunmaktadır.¹⁶

'Kur'an'ın faziletleri', 'yedi harf üzere olması ile kiraati' ve 'herhangi bir olayı veya durumu ayetle delillendirme' dışında tüm gruplar, Müslim'in Tefsir bölümünü incelerken yaptığı gibi gruplama ile aynıdır. Hariç kalanlardan ilk ikisi, Müslim, Buharî ve Tirmizî'nin eserlerinde Kur'an'la ilgili, tefsir dışı müstakil bölümler oluşturduğu için, incelemenin kapsamı dışındadır. Üçüncüsü ise büyük çoğunlukla ayetin anlamına katkı sunmayan rivayetlerden oluşmuştur. Müslim'in Sahih'inin Tefsir bölümünde ayetin anlamına bir şekilde katkı sunmayan rivayet bulunmadığından, bu grupta Tefsir bölümünden verilebilecek örnek yoktur. Diğer grupların hepsinde Müslim'in tefsir bölümünden aktarabileceğimiz örnekler bulunmakta ve bize kıyas yapabilme imkanı sunmaktadır. Örneğin Müslim'in tefsir dışı bölümlerinden birinde ayetin nüzul sebebini bildiren bir rivayet şöyledir:

Sâlim b. Abdillah (106/725) babasından şöyle rivayet etmiştir:

"Biz Zeyd b. Hârise'yi (7/629), 'Zeyd b. Muhammed' şeklinde isimlendiriyorduk. Nihayet Kur'an'dan اذْعُهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْمَلُوا أَبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيَكُمْ وَلَا يَسِّرْ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَاطَتُمْ بِهِ وَلَكُنْ مَا تَعْمَدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا (Onları babalarının adları ile çağırın. Allah indinde bu daha âdildir....)¹⁷ ayetiindi."

Bu rivayetin nüzul sebibi bildirme açısından Müslim'in tefsir bölümünde tahrîc ettiği şu rivayetten hiçbir farkı yoktur:

Câbir'den (77/697) (r.a) rivayet edildiğine göre Abdullah b. Ubey b. Selul (9/631) cariyesinden fuhuş yaparak para kazanmasını isterdi. Bunun üzerine ... وَلَا تُنْكِرُهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرْدَنَ تَحْصُنَا لَتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ عَفُورٌ رَّحِيمٌ (Dünya hayatının geçici menfeatler - ni isteyerek iftelli kalmak isteyen cariyelerinizi fuhşa zorlamayın! Kim onları

16 Bu sayılarda rivayetlerin diğer tarikleri dikkate alınmamıştır.

17 33. Ahzâb, 5.

18 Müslim, *Sahabilerin Faziletleri*, 10, 2425.

zorlarsa bilsin ki zorlanmalarından dolayı Allah onlara karşı çok bağışlayıcı ve merhametlidir.)¹⁹ ayetini vahyetti.²⁰

Yine aynı şekilde tefsir dışı bölümde ayeti açıklayıcı olarak verilen şu rivayetle, Müslim'in Tefsir bölümünde aynı gruptan (ayeti açıklayıcı rivayet grubu) aktarılan diğer rivayet arasında da bir fark bulunmamaktadır:

وَلَا تَحْسِنَ الَّذِينَ قُتُلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءً عِنْدَ رَبِّهِمْ بُرْزُقُونَ (Allah yolunda öldürülenlerin ölü sanmayın...)²¹ ayetü Abdu'l-lâh b. Mâsîd'ün (32/653) (r.a) sorumuş, o da Hz. Peygamber'den şöyle rivayet etmiştir:

"Onların ruhları yeşil bir kuşun karnındadır. Arşa asılı kandilleri vardır. Cennette istedikleri yerde dolaşır; sonra bu kandillere inerler. Rableri onlardan haberdar olmuştur. Kendilerine 'Bir şey ister misiniz?' diye sorar. Onlar 'Ne isteyelim, işte cennette dilediğimiz yerde dolaşıyoruz!' derler. (Rableri) bunu kendilerine üç defa tekrarlar. Bir şey istemeden bırakılmayacaklarını anlayınca 'Yâ Rab! Ruhlarımızı bedenlerimize geri döndür ki senin yolunda bir defa daha öldürülmem.' derler. Rableri o zaman bir istekleri olmadığını görür, bırakırlar."²²

إِنْ امْرَأٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلحًا وَالصُّلُحُ خَيْرٌ وَأَحْسَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحُّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَقْوَى إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرًا (Hz. Aîse (56/676) (r.a))
 (Eğer bir kadın kocasının, kendisine kötü davranışlarından, yahut yüz çevimesinden endişe ederse, uzlaşarak aralarını düzeltmelerinde ikisine de bir günah yoktur. Uzlaşmak daha hayırlıdır....)²³ ayetinin şöyle bir kadını tasvir ettiğini bildirmiştir. "(Kadın) bir erkekle birlikedir. Kadının onunla arkadaşlığı sürdürmekteyken ve çocukları da varken erkek onu istemez. Kadın da erkeğin kendisinden ayrılmamasını istemez. Ona 'sen bana karşı (cinsel sorumluluğundan) serbestsin' der."²⁴

Aynı grupların her birinden başka örnekler de verilebilir. Bu durumda metin itibariyle²⁵ diğer bölgelerde bulunan Kur'an atıflı rivayetler ile tefsir bölümünde yer alanlar arasında bir fark olmadığı açıklıdır. Müslim'in Sahih'inin tefsir dışı bölgelerinde bulunan bu rivayetlerle toplam 263 ayet ve 3 sûreye atf yapılmıştır. Sayet Müslim bu rivayetlerin tümünü tefsir bölümüne kaydetse, Müslim'in Tefsir bölümü çağdaşlarının kinden hiç de aşağı kalmayan bir hacme ulaşacaktı. Nitekim Tirmîzî ve Buhârî, Müslim'in Tefsir bölümünde aldığı bu rivayetlerden eserlerinde tâhric ettiklerini büyük çoğunlukla "Tefsir" bölümünde vermişlerdir. Aynı rivayetlerden birçoğunu, Nesâî'nin müstakîl Tefsir Kitabında da görebiliriz.²⁶

19 24. Nûr, 33.

20 Müslim, *Tefsir*, 3029.

21 3. Âli İmrân, 159.

22 Müslim, *Emîrlîk*, 33, 1887.

23 4. Nisa, 128.

24 Müslim, *Tefsir*, 3021.

25 Metin itibariyle rivayetlerin ayetin anlamına katkıları cihetinden incelemendiği belirtildi.

26 Örneğin Müslim'in sahîhinde tefsir bölümünden sebeb-i nûzûl içeren rivayetler 58 maddede derlenmiştir. Bu rivayetlerde toplam 119 ayete ve iki sûreye atf yapılmıştır. Nûzûl sebebi bildirilen ayet sayısı Buhârî'nin tefsir bölümünde 89, Tirmîzî de ise 138 olarak tesbit edilmiştir. Müslim'in Sahîh'inin bütününden derlediğimiz nûzûl sebebi bildiren rivayetlerinin 41'ini Buhârî, 44'ünü Tirmîzî 'Tefsir' bölgelerinde, 39'unu Nesâî 'Tefsir' kitabında zikretmiştir. Yine aynı şekilde 'ayet-teki bilgiyi destekleyen ve detaylandıran rivayetler' grubunda bulunan 13 rivayetin 11'ini Tirmîzî, 10'unu Buhârî, 'Tefsir' bölümünde, 8'ini Nesâî 'Tefsir' kitabında tâhric etmiştir.

Metin bahsi bitmeden şu notu ilave etmekte fayda vardır. Müslim'in Tefsir bölümünde bulunan rivayetler konuları itibariyle gözden geçirildiğinde bir tek 'hamr (icerca)' konulu olan için 'Neden içkiyle ilgili bölümde değerlendirilmemiş?' sorusu sorulabilir. Diğerlerine, büyük çoğunluğu fikhî konulardan oluşan Sahih'in bölümlerinde yer bulmak zordur. Hz. Ömer tarafından rivayet edilen ve "hamri" tanımlayarak içeriğini açıklayan rivayetin "hamr" konusunun işlendiği bölümde verilmemesinin sebebi muhtemelen ilgili bölümde Hz. Ömer'inki ile aynı içeriği taşıyan, başka sahabilerden nakledilen rivayetlerdir. Hz. Ömer'in rivayeti orada tabiri caizse fazladır ve tefsir bölümüne aktarılmıştır. Zaten tefsir bölümünde yer alan rivayetlerin içinde, aynı içerikte başka versiyonu bulunan da bir tek bu rivayettir. Diğerlerinin içerik olarak tekrarı yoktur. Bu durumda Müslim'in diğer bölmelerde gerekli görümeceği rivayetleri Tefsir bölümünde değerlendirildiği düşünülebilir. Fakat isnad açısından yapılacak araştırmaların sonuçlarını görmeden kesin konuşmak doğru olmaz.

b) **İsnad İtibariyle Rivayetler**

Sahîh'in bütününde bulunan Kur'an atıflı rivayetler, isnad itibariyle de değerlendirilince Müslim'in rivayet aldığı şeyhlerin, Tefsir bölümüne aldığı ve almadığı rivayetlerde farklılık göstermediği tesbit edilir. Tefsir bölümü içinde Müslim'in en çok rivayet aldığı; daha önce isimleri verilen şeyhleri, biri hariç²⁷, diğer bölmelerdeki taramada da en çok rivayet aldığı şeyhler arasındadır. İki grup arasında, rivayet alış tabirleri de daha çok coğul (haddesena) olmak üzere benzerlik gösterir. Fakat Müslim'in Tefsir bölümüne aldığı rivayetlerin biri hariç diğerleri mevkuf, almadıklarının ise büyük çoğunlukla merfu oluşu düşündürücüdür. Acaba Müslim tefsiri sadece mevkuf rivayetler kapsamında bir alt disiplin olarak mı görüyordu? Fakat bu durumda tefsir bölümünde yer alan merfu rivayet ile diğer bölmelerde bulunan Kur'an atıflı mevkuf rivayetler problem oluşturmaktadır. Bu soruya sağılıklı bir cevap için istisnaların tümünü gözden geçirmek gerekecektir.

Müslim'in Tefsir bölümünde bulunan tek merfu rivayet şudur:

Ebu Hureyre'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber söyle söylemiştir: "İsrailoğullarına 'Kapidan secde ederek girin ve 'hitta' (mağfiret et) deyin ki günahlarınız affolsun"²⁸ dendi. Ama onlar değiştirdiler. Kapidan kıçıları üzere sürünenek girdiler ve 'Habbetün fi şa'ratin' (kilin içinde bir tane) dediler."²⁹

Bu rivayet Tefsir bölümüne yerleştirilmese nerede yer alabilirdi. Diğer bölmeleri söyle bir gözden geçirdiğimizde bu rivayet için tefsirden daha uygun bir bölüm olmadığını fark ederiz. Tefsir bölümüne alınan diğer bütün rivayetler mevkuf olmasına rağmen, bu rivayetin de alınmış olması, tercih sebebinin rivayet türü olmayıp, içerik itibariyle bölüme uygunluk olduğunu düşündürmektedir.

27 Diğer bölmelerde Müslim'in en çok rivayet aldığı şeyhleri rivayet sayılarına göre sıralanır: Ebû Bekir b. Ebî Şeybe (91) (235/849?), Muhammed b. el-Musennâ (37) (252/866?), Zûheyr b. Harb (34) (232/846?), İshâk b. İbrahim (33) (238/852?), Ebû Kureyb (29) (?), Abd b. Humeyd (28) (?), Kuteybe b. Saïd (28) (248/862?), İbn Beşşâr (24) (252/866?), İbn Numeyr (21) (234/848?) Yahya b. Yahya (19) (225/839?). Harmebe b. Yahya (16) (244/858?), Amr en-Nâkid (15) (?), Muhammed b. Râfi' (11)(245/859?). Bu isimlerden bir kısmı Müslim'in Tefsir bölümünde en çok rivayet aldığı şeyhler listesinde de yer almıştır. Daha önce zikrettigimiz listede bulunan Harun b. Abdillah (243/857?) rivayet sayısını on rakamının altında olduğu için bu listeye girememiştir.

28 2. Bakara,58.

29 Müslim, *Tefsir*, 3015.

Müslim'in tefsir harici bölümlerde tahric ettiği Kur'an atıflı mevkuf rivayetler şunlardır³⁰:

1-Ebû Hureyre (57/676) Necm süresi 19'da geçen "Yemin olsun ki Onu başka bir inişte de gördü." ayeti için "O Cibrîl'i gördü." demiştir.³¹ Bu ayet hakkında İbn Mes'ud (32/652) da aynı görüştedir.³² Fakat İbn Abbas (68/687) gerek bu ayet, gerekse aynı sûrede geçen "Kalp gördüğünü yalanlamadı."³³ ayeti hakkında Allah Teâlâ'yı kasdederek "Onu iki kez kalbi ile gördü." demektedir.³⁴ Hz. Âişe'den (58/678) gelen rivayet ise onun birinci görüşe katılanlardan olduğunu göstermiştir.³⁵

2-Hz. Peygamber'in gece yürüyüşü Sidretu'l-Munteha'da sonlandırıldı. Sidre altıncı göktedir. Yeryüzünden göge çıkarılan onda son bulur ve sonra ondan alınır. Yukarısından inen şeyler de onda son bulur ve sonra ondan alınır. İbn Mes'ud (32/652) burada 'O zaman Sidre'yi kaplayan kaplamıştı.' ayetini okudu ve 'altın pervaneler' olarak açıkladı. Sonra Hz. Peygamber'e burada üç şey verildiğini söyledi: 1-Beş vakit namaz, 2- Bakara süresinin son ayetleri, 3-Ümmetinden Allah'a şirk koşmayanların büyük günahlarının mağfireti.³⁶

3-İbn Mes'ud'a;

"İki yay arası kadar veya daha yakın oldu."³⁷

"Kalp gördüğünü yalanlamadı."³⁸

"Yemin olsun ki, o Rabbinin en büyük alâmetlerinden bir kısmını görmüştür."³⁹ ayetlerinin ne anlama geldiği tek tek farklı rivayetlerde sorulmuş, hepsi aynı ifadeyle cevap bulmuştur: "Cibrîl'i gördü. 600 kanadı vardı."⁴⁰

Necm süresi 9, 11, 18, 19. ayetlere atfen yapılan bu mevkuf rivayetleri Müslüman "İman" bahsinde birincisini Allah'ı görmekle, ikinci ve üçüncüsünü Sidretu'l-Munteha'yla ilgili bâbda vermiştir. Tamamen ayetin tefsiri mahiyetinde olan rivayetlerin Tefsir bölümünde değil de burada verilişi, fikih bâblarının öncelendigini göstermektedir. Rivayetlerin mevkuf olduğu halde Tefsir bölümünde alınmayışı rivayet çeşidine göre tercih yapıldığı tezini çürütmektedir.

4-Ebû Hureyre'den (57/676) rivayet edildiğine göre Hz. Musa utangaç bir kimseydi; çıplak görünmezdi. Bundan dolayı İsrailoğulları onun cinsel organı hakkında ileri-geri konuştular. Günün birinde Hz. Musa su başında yıkanırken elbiselerini de bir taşın üzerine koymuştu. Birden taş yuvarlanmaya başladı. Musa

30 Burada aynı konuda verilen rivayetlerin çeşitli tarikleri arasından birer örnek zikredilecektir. "He - hangi bir olayı ayete örneklen diren rivayetler" grubu hariç tutulmuştur. Çünkü bu grup içinde Müslüman'ın Tefsir bölümünden aktarılabilcek hiçbir rivayet yoktur. Dolayısıyla bu grupta verilen rivayetler Tefsir bölümünde verilenlerden farklıdır. 'Kurân'ın faziletleri', 'kiraati' ve 'yedi harfe indirilişi' ile ilgili gruplamlar da, daha önce açıklandığı üzere, dönemin müellifleri tarafından tefsir ilmi içinde görülmemişti için hariç tutulmuştur.

31 Müslim, *İman*, 77, 175.

32 Müslim, *İman*, 76, 174.

33 53. Necm, 11.

34 Müslim, *İman*, 77, 176.

35 Müslim, *İman*, 77, 177.

36 Müslim, *İman*, 76, 173.

37 53. Necm, 9.

38 53. Necm, 11.

39 53. Necm, 18.

40 Müslim, *İman*, 76, 174.

sopasıyle onu takip ediyor "Taş, elbisemi ver!" diyerek vuruyordu. Nihayet taş İsrâiloğullarından bir topluluğun yanında durdu da herkes kusuru olmadığını gördü. Bunun üzerine Allah Teâlâ "Ey iman edenler! Musa'ya eziyet edenler gibi olmayın ki, Allah onu onların söylediklerinden temize çıkardı. O Allah katında itibarlı idi." ayetini indirdi.⁴¹

Yukarıdaki mevkuf rivayet 'Faziletler' bölümünde Musa Peygamber'in faziletleri bâbında verilmiştir. Rivayette sanki olay Hz. Peygamber döneminde gerçekleşmiş de, ayet bu olay üzere inmiş gibi anlatılmıştır. Oysa ki her iki peygamberin çok farklı zaman dilimlerinde yaşadığı bilinmektedir. Bahsedilen olay, zaman uyumsuzluğundan dolayı ayetin iniş sebebi olamaz. Bu nedenle içinde bulunduğu bahiste tâhrici isabetlidir.

5-Hz. Âîşe'ye (58/678) "Safa ile Merve arasında sa'y edilirse günah olmaz. Çünkü Allah Teâlâ 'Şüphesiz ki Safa ve Merve Allah'ın şeâirindendir'..." buyuyor denmişti. Bunun üzerine Âîşe şöyle söylemiştir: "Allah Safa ve Merve arasında sa'y yapmayan bir kimsenin haccını da umresini de tamam kabul etmez. Şayet senin dediğin gibi olsayı ayette 'Onları tavaf etmemekte bir günah yoktur.' denirdi. Bu ayetin ne hususta nazil olduğunu biliyor musun? Ayet-i kerîme şu hususta nazil olmuştur: Câhiliye devrinde Ensâr deniz kenarında bulunan iki put için telbiye getirirlerdi. Bunlara Îsâf ve Nâile denildi. Sonra (Mekke'ye) gerekreki Safa ile Merve arasında sa'y yaparlar, sonra traş olurlardı. İslâmiyet gelince câhiliye devrine bakarak Safa ve Merve arasında sa'y yapmaktan çekindiler. Bu sebeple Allah Azze ve Celle 'Şüphesiz Safa ve Merve, Allah'ın şeâirindendir...' ayetini indirdi. Onlar da tavaf ettiler."⁴²

Bu mevkuf rivayet Hac bölümünde, Safa ile Merve'yle ilgili bâbda verilmektedir. Müslim Tefsir bölümünde de verebileceği bu rivayet için fikih bâbını öncelemiştir. Tekrar konusundaki hassasiyeti sebebiyle her iki bölümde birden verme şansı yoktur.

6-Hz. Âîşe'den (58/678) rivayet edildiğine göre Kureyş ve onların dininde bulunanlar Müzdelife'de vakfe yapıyordular. Kendilerine Hums deniyordu. Diğer Arap kabileleri ise Arafât'ta vakfe yapıyordular. İslâm gelince Hz. Peygamber "Sonra siz de başka insanların akın ettiği yerden akın edin..." ayeti uyarınca Arafât'ta vakfe ile emredildi.⁴³

Bu rivayet için de, yukarıdaki gibi 'Hac' bölümü tercih edilmiştir.

7-Berâ'dan (72/691) rivayet edildiğine göre "Senden fetva istiyorlar. De ki Kelâle hakkında size Allah fetva verecektir..."⁴⁴ diye başlayan Kelâle ayeti Kur'ân'dan indirilen son ayet, Tevbe sûresi de indirilen son sûredir.⁴⁵

Şayet Müslim Kur'anla ilgili bütün mevkuf rivayetleri Tefsir bölümünde alsayıdı, bu rivayet Tefsir için bulunduğu bölümde daha uygun olurdu. Ayetin indirildiği

41 Müslim, *Faziletler*, 42, 336.

42 Müslim, *Hac*, 43, 1277.

43 Müslim, *Hac*, 21, 1219.

44 4. Nisâ, 176.

45 Müslim, *Miras*, 1, 1618.

tarih, şayet nesh söz konusu değilse ayetin fikhî hükmü için fazla bir anlam ifade etmemektedir.

8-Seleme b. Ekvâ'dan (74/694) şöyle rivayet edilmiştir: "...Oruca takat getiremiyenlerin bir fakir doyuracak fidye vermeleri gerekir..." ayeti nazil olduktan sonra dileyen oruç tutmaz, fidye verirdi. Nihayet ondan sonraki ayet indi, bunu neshetdi.⁴⁶

Tefsir bölümünde de verilebilecek bu rivayet için "Oruç" tercih edilmiştir.

9-Hz. Âişe (58/678) şöyle söylemiştir: "Eğer Hz. Peygamber kendisine indirilenden bir şey gizleyecek olsaydı şu ayeti gizlerdi. 'Hani sen Allah'ın kendisine nimet verdiği, senin de iyilikte bulunduğu kimseye, 'Eşini nikahında tut ve Allah'tan sakın' diyordun. İçinde, Allah'ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa kendisinden çekinmeye Allah daha layıktı..."⁴⁷

Bu rivayet, Hz. Peygamber'in miraçta Allah Teâlâ'yı görüp görümediği ile ilgili bâbda Hz. Âişe'den maddeler halinde zikredilen uzunca bir rivayetin bir parçası olarak geçmektedir. Rivayetin bu kısmını alıp başka bölümde zikretmek hadisin bütünlüğünü bozacaktır. Böyle yapmak, rivayeti bütün tarikleri ve bütünlüğünü içinde okuyucuya sunmayı hedefleyen biri için uygun olmamıştır.

Sonuç

Örneklerden de anlaşıldığı üzere ilk bakışta akla gelen Müslim'in Tefsir bölümü için mevkuf rivayetleri özellikle tercih ettiği düşüncesi sağlam bir temele oturmamaktadır. Çünkü diğer bölümlerde de Tefsir bölümünde verdikleriyle aynı tarzda Kur'an atılı mevkuf rivayetler vardır. Ayrıca bir tane de olsa Tefsir bölümünde merfu rivayet bulunmaktadır.

Bütün bu verilerin ışığında şu sonuca varabiliriz. Müslim yaşadığı dönemin ilmî ortamında söz konusu olan her tür fikhî meseleyi de içeren, geniş kapsamlı bir eser meydana getirmeyi hedeflemiş, çağdaşı ve hocası olan Buhârî gibi bu eserde Tefsir bölümünün bulunmayışını bir eksiklik olarak görmüştür. Kendi talebesi Tirmizî de aynı yoldan gidecektir. Çünkü Tefsir, başlangıcı birinci asrin son çeyreğinde olan, Müslim'in yaşadığı dönemde artık sistematik hale gelmiş, popüler bir disiplindir.⁴⁸ Müslim asıl itibarıyle fikhî esaslı bir eser düşünmüştür. Kullandığı metod gereği bir rivayeti bölmeliğinden ve tekrar etmediğinden ötürü bölümlere yerleştirirken de fikhi öncelemiştir. Eserinde kendi görüşlerini ve bilgisini açıklayıcı olarak kullanmayı doğru bulmadığı için, her meseleyi sadece rivayetlerle açığa çıkarmak zorundaydı. Eserde yer alan konuların daha iyi açıklanmasını sağlamak üzere, tefsire ait olabilecek rivayetleri de, konunun ilgili olduğu

46 Müslim, *Oruç*, 25, 1145.

47 Müslim, *İman*, 77, 177.

48 Fuat Sezgin Buhârî'nin kaynaklarını araştırdığı çalışmasında şöyle der: "Daha önce te'lif edilmiş sünenerlerde böyle bir bölüm bulunmamakla birlikte, bu müelliflerin umumiyetle müstakil tefsir kitapları olduğu, döneme ait fihrist eserleri sayesinde tesbit edilmiştir. Sünen içinde tefsir bölümünde ilk kez Buhârî'nin Sahîh'inde raslanmaktadır. Onu Müslim ve Tirmizî takip eder." Bkz. Fuat Sezgin, *Buhârî'nın Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, A.Ü.i.F.Y, İstanbul, 1956, 117.

bölüme yerleştirmek zorunluluğu hissetmiştir. Tefsir bölümüne aldığı rivayetler, herhangi bir fikih bâbında zikretmeye gerek görmediği rivayetler olmuştur. Sayıları azdır. Çünkü Müslim'in Tefsir anlayışında ayetin anlamına bir yönyle katkı şarttır. Bu nedenle hacmi kabartmak için ayetle ilgisi tartışılabılır rivayetlere yer vermeyi gerekli görmemiştir. Böyle bir titizliği olmasaydı Buhârî ve Tirmîzî'nin yaptığı gibi, ufak bağlantılarla, Kur'an'a ait konularda pek çok rivayeti Tefsir bölümünde verebilirdi.

Kısaca şöyle söyleyebiliriz. Müslim tasnif konusunda titiz bir âlimdi. Ansiklopedik bir eser düşünmüştü. Eserinin kapsamında tefsirle ilgili bir bölüm olmaması eksiklik olurdu. Metodunun gereği olarak Tefsir bölümüne ayırdığı fazlaca rivayet olamadı ama güçlü dirayeti ve mahareti sayesinde kısa fakat anlamlı bir kitapçık oluşturmayı başardı.

Kaynakça

- el-Buhârî**, Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-Sâhih el-Muhtasar*, Tahkik: Dok. Mustafa Dibu'l Beğâ, Dâru Ibn Kesîr, el-Yemâme-Beyrut, 1407/1987.
- Davutoğlu**, Ahmet, *Sahih-i Muslim Tercüme ve Şerhi*, Sönmez Neşriyat, İstanbul, 1977.
- el-Müslim** b. Haccac el-Kușeyri en-Nisâburî, *Sâhihu Müslim*, Tahkik: Ahmed Zehve, Ahmed İnaye, Dâru'l-Kütübû'l-Arabi, Beyrut, Lübnan.
- en-Nesâî**, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali, *Tefsîru'n-Nesâî*, Tahkik: Sabri b. Abdulhâlik eş-Şaffî ve Seyyid b. Abbâs el-Celîmî, Beyrut, 1990.
- Sezgin**, Fuat, *Buhârî'nın Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, A.Ü.İ.F.Y, İstanbul, 1956.
- Speight**, R. Marston, "The Function of hadith as Commentary on the Qur'an, as Seen in the Six Authoritative Collections", (ed.) Andrew Rippin, Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an, New York, 1988.
- et-Tirmîzî**, Muhammed b. İsâ es- Sülemî, *El-Câmi'u's-Sâhih Sünenu't Tirmîzî*, Tahkik: Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâ'u't-Turâsi'l Arabî, Beyrut.

ULUSLARARASI OSMANLI MEDENİYETİNDE ŞEHİR SEMPOZYUMU, 25-27 Kasım 2011, Çorum

Medeniyetlere besiklik eden Anadolu coğrafyasında zincirin son halkasını temsil eden Osmanlı medeniyeti, bünyesinde birçok farklı kültürel dokuyu barındıran bir yapı arz etmektedir. Medeniyet, her ne kadar soyut bir kavramsal çerçeveye hamledilse de, onun var olmasını sağlayan insan ve insanın yaşadığı mekânlara bilinir olmaktadır. İnsanın öznesi olduğu ama sonrasında nesnesi haline geldiği medeniyet, benzer şekilde mekâna da bir biçim verme ve onu dönüştürme gücüne sahiptir. Genelde İslam medeniyetinin ve özelde Osmanlı medeniyetinin adeta tecessüm ettiği şehir kavramı da, bu bağlamda değerlendirilebilir. İşte Osmanlı medeniyet tasavvurunun şekillendiği ve kendisini gösterdiği Osmanlı şehri, aynı zamanda dinden siyasete her sosyo-kültürel ögenin kendisine yer bulduğu ve Osmanlı düşüncesi ikliminin mekanın her noktasına, taşına toprağına işlendiği bir hülasayı takdim etmektedir.

Canlı bir organizma olarak değişen ve dönüşen şehir, kendisini oluşturan öğelerin tarihi seyir içerisinde başkalaşmasına şahitlik etmekte ve bundan nasibini almaktadır. Dolayısıyla Osmanlı şehri sabit, değişmeyen ve durağan bir yapıdan çok gelişen, dönüşen ama bununla birlikte sahip olduğu kimliği elden bırakmamaktadır. Anadolu coğrafyasının Osmanlı hâkimiyetine girmesinden sonra mekanların şehrle daha doğrusu medeniyetin tecelli ettiği canlı varlıklar haline gelmesi söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla medeniyet, şehir ve insan unsurunun etkileşimlerinin Osmanlı tecrübesi olarak somutlaştiği noktalar ortaya çıkarılmalı ve tartışılmalıdır. "Osmanlı Medeniyetinde Şehir" başlığını taşıyan uluslararası sempozyum da mezkur amaca hitaben, Hitit uygarlığına ev sahipliği yapan Çorum'da geçtiğimiz günlerde (25-27 Kasım 2011) gerçekleştirildi.

Yurtdışından ve yurt içinden fevkalade bir ilginin olduğu sempozyum, alanında uzman akademisyenlerin katılımıyla gerçekleştirildi. Kültürel çalışmalara katkı sağlamayı kendisine ilke edinmiş Çorum Belediyesi'nin himayesinde gerçekleştirilen sempozyuma, akademisyenlerin dışında Çorum Valisi, Çorum Belediye Başkanı ve diğer üst düzey idareciler de katıldılar. Yöre halkın da yoğun ilgi gösterdiği sempozyum süresince elliyi aşkın tebliğ sunuldu.

Sempozyumun açılış oturumunda söz alan sempozyum yürütücüsü Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez, dört aşamadan oluşan şehir ve medeniyet projesinin ikincisini gerçekleştirdiklerinden bahsederek Osmanlı medeniyetinin somutlaştiği Osmanlı şehrinin önemini vurguladı. Söylemez İslam'ın, Osmanlı'yı ve haliyle o medeniyetin yaşadığı şehri şekillendiren ona biçim ve nitelik katan unsur olduğunu ifade etti.

Söylemez'in ardından kürsüye çıkan Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Mesut Okumuş, Van depremine atıfla şehir ve şehircilik anlayışının yeniden gündeme geldiğinden bahisle, bugün şehir sempozyumunun gerçekleştirilmesinin ayrıca bir değer kazandığını ifade etti. Medeniyet ve şehir projesinin geçmiş şehir ve şehircilik anlayışının ortaya çıkarılmasına ve tanımmasına ve böylilikle yeni şehircilik anlayışının geliştirilmesinde göz önünde bulundurulmasına hizmet ettiğini dile getirdi. Bu bağlamda belediyelerin kültürel belediyecilik anlayışıyla söz konusu tecrübelerin gün yüzüne çıkarılmasında önemli rolleri olduğunu ifade etti.

Sempozyumun kendi himayelerinde gerçekleşmesini sağlayan ve kültürel belediyecilik anlayışını benimseyen Çorum Belediye Başkanı Muzaffer Külcü, değer üretme halinin neticesi olan medeniyetin şehri ve insanı yeniden oluşturduğunu ifade etti. Bu bağlamda insan ile mekân arasındaki bağın şehirde tecessüm ettiğini dile getiren Külcü, medeniyetin anlaşılmasıında şehrın bilinmesinin gerekliliğine vurgu yaptı. Osmanlı medeniyetinin ruhunun şerefe yansadığını zikreden Külcü, Osmanlı Medeniyetinin anlaşılması noktasında söz konusu sempozyumu önemsediklerini dile getirdi. Şehirle insan ve medeniyet üçlüsünün ilişkisini; Yesrib'in Hz. Muhammed'le Medine haline geldiğini, İstanbul'un Fatih'le, Konya'nın Mevlana'yla şehir kimliğini kazandığını örnek vererek ifade etti. Çorum'un da bu bağlamda yeniden inşa etmeyi arzu ettiklerini belirten başkan, kültürel faaliyetlerin bu amaca hizmet ettiğini dile getirerek sözlerine son verdi.

Çorum Valisi Nurullah Çakır, sempozyumun Anadolu medeniyetlerine beşiklik eden Anadolu coğrafyasında özelde ise Hitit medeniyetinin merkezi Çorum'da yapılmasının ayrı bir öneme sahip olduğunu zikrederek sözlerine başladı. Osmanlı medeniyetinin tezahür ettiği Osmanlı şehrinin mimariden kültürel yapıya kadar her noktasının uygarlığa işaret ettiğine değinen Vali, böylesi bilimsel faaliyetlerin kadim geleneğin yeniden ihyasına zemin hazırladığını ve tarihi yapıların ve kültürel dokuların yeniden canlandırılmasına vesile olduğunu zikretti. Bu bağlamda da Çorum'un kendi tarihini yaşatmak adına birçok faaliyeti gerçekleştirdiğini ifade ederek, arastaların, kütüphanelerin ve benzeri yapıların restorasyonlarının yapıldığını belirterek sempozyumun başarılı geçmesi dilekleriyle sözlerini bitirdi.

Açılış oturumunun ardından Hitit Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Reha Metin Alkan, dokuz oturumdan oluşan sempozyumun *Osmanlı Şehirleri I* başlıklı ilk oturumunu başlattı. Arap kentindeki Osmanlı vurgusunu ön plana çıkarın ve sempozyuma İspanya'dan katılan Mohamad Elgeadi'nin tebliğinde Osmanlı medeniyeti sayesinde şehirleşen Arap kentinden bahsederken, Mehmet Beşirli Osmanlı kentlerinden Tokat, Amasya ve Çorum yörülerinin ticari yaşamından örnekler vererek özellikle gıda maddeleri hakkında bilgi verdi. Osmanlı şehirlerinde mimarinin önemine vurgu yapan Abdülkadir İnaltekin, camilerin kent estetiğine katkısına vurgu yaptı. Osmanlı medeniyetinde şehrın yaşayan bir canlı olduğunu adeta onların hayat öykülerini konu edinen salnamelerden yani şehir yıllıklarından bahseden Tunay Karakök, bu bağlamda Kastamonu vilayet salnamesi konusunda doyurucu bilgiler sundu.

Prof. Dr. Yasin Aktay'ın başkanlığında *Osmanlı Şehirleri II* başlığını taşıyan ikinci oturumda ise, İbrahim Özcoşar, farklı etnik ve dini grupları bünyesinde barındıran Mardin'inin bir Osmanlı şehri olarak nasıl idare edildiğinden bahsetti. Devamında Kanuni'nin Bağdat seferine değinen Mustafa Hizmetli fetih sürecinden sonra Bağdat'ın Osmanlı medeniyetinin bir şehri haline gelmesi noktasında mimariden kültürel dokuya değin yapılanları zikretti. Doğan Yavaş ise, Orhangazi'yle bir Osmanlı şehri ve başkenti olan Bursa'nın, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonraki dönemlere kadar geçirdiği değişimi ve dönüşümü aktarak, Bursa'nın tam anlamıyla bir Osmanlı kenti olarak inşa edildiğini ifade etti.

Osmanlı şehrinde dini hayatın nasıl şekillendiği ve yaşandığı konusunun tartışıldığı *Osmanlı Şehrinde Dini Hayat* başlıklı üçüncü oturumda Adnan Demircan kadim bir tarihe sahip olan Urfa'nın dini hayatını bütün yönleriyle ortaya koydu. Ahmet Cahit Haksever Çorum örneğinde Osmanlı medeniyetinde dini hayatın vazgeçilmez unsurlarından tasavvufun şehir hayatında nasıl tezahür ettiğini ve kültürel dokuya katkısını aktardı. Bu bağlamda Ömer İskender Tuluk da Osmanlı medeniyetindeki tarikat yapılarından, yani tekkelerden söz açarak, Çorum'daki Çerkez Şeyhi Hacı Ömer Lütfü Efendi tekkesinden bahsetti. Selim Özarslan ise Osmanlı şehirlerinde dini hayatın şekillendiği dini kurumlardan ve onların şehir hayatındaki önemlerinden söz etti. Osmanlı arşiv belgeleri ışığında Osmanlı medeniyetinin gayrimüslimlere yönelik tutumundan bahsededen Mehmet Açı, konuyla bazı arşiv kayıtları çerçevesinde ele aldı.

Sempozyumun birinci gününün son oturumu *Osmanlı Şehrinde Sosyo-Kültürel Yaşam* başlığı altında gerçekleştirildi. İlk sözü alan Ali Açıkel, Tokat şehri örneğinden hareketle Osmanlı medeniyetindeki kitap kültüründen ve bunun şehrin kültürel hayatına etkisinden bahsetti. Sempozyuma ABD'den katılan Walter Sargent, Osmanlı medeniyetinde yaşayan yabancıların ticari, kültürel ve sosyal hayatlarını İzmir'in Frenkleri örneği çerçevesinde ele aldı. Devamında Necmettin Alkan, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'da yaşanan Ramazan'ı Batılı seyyahların gözüyle takdim ederek dışardan Osmanlı şehrinin nasıl algılandığını ortaya koydu. Gayrimüslimlerin Osmanlı şehrindeki varlığından hareket eden Mehmet Salih Erkek, Diyarbakır örneğinde gayrimüslim kadınların yaşamlarından bahsetti. Çok kültürlülük ve millet sistemi anlayışlarını değerlendiren Metin Uçar, Osmanlı şehirlerini ve dolayısıyla Osmanlı medeniyetinin bakış açısını ele aldı.

Osmanlı Medeniyetinde Mekân Algısı başlıklı sempozyumun ikinci gününün ilk oturumunda ilk sözü alan Mete Taşhova İstanbul'un imparatorluk başkentinden Avrupa kültür başkenti haline gelmesi sürecini ve Avrupa başkenti çerçevesinde gerçekleştirilen faaliyetleri değerlendirdi. Ramazan Adibelli geleneksel mekân tasavvurundan bahsederek Osmanlı medeniyetinde mekân algısının derinliğinden ve mekana yüklenen anlam örgülerinden bahsetti. Kent meydanlarının aslında medeniyetin tecessüm ettiği şehrin en belirgin noktası olduğunu aktaran Ethem Kadri Pektaş, Osmanlı kent meydanlarından ve onların şerefe kattığı değerden söz etti. Son konuşmacı Selçuk Seçkin ise, Osmanlı medeniyetinin kendi mührünü vurduğu Balkan kentlerinden bahsederek özellikle kent mimarisindeki Osmanlı izlerini anlattı.

Osmancı Medeniyetinde Şehircilik başlığı altında gerçekleşen altıncı oturumda imparatorluk algısından söz eden Mehmet Evkuran, bu algının izdüşümlerinin yansıldığı şehir ve şehircilik anlayışından ve kültürel yapıdan bahsetti. Osmanlı medeniyetinin imar eden geliştiren yönüne vurgu yapan Temel Öztürk bu bağlamda Osmanlıların Mekke su yollarının tamiri konusunda yaptıklarını aktardı. Sempozyuma İspanya'dan katılan Aysha Abusalah, Osmanlı şehircilik anlayışının Filistin bölgesinin imar edilmesinde kendisini gösterdiğini aktararak Arap kentlerinin Osmanlı vurgusuyla şehirleştigiğini dile getirdi. Osmanlı mimarisinden söz eden Nezihat Köşklük Kaya, Osmanlı son döneminde Batılı bir mimari yaklaşım olarak ortaya çıkan Barok mimarisinin Osmanlı'da nasıl yeniden ele alındığını ve uygulandığını zikretti. Son sözü alan Vedia Derda Gündüz ise Sulukule kentsel dönüşüm örneğinden hareketle tarihi dokuya uyum içerisinde oluşturulmuş olan Sulukule'nin modern mimari anlayışların etkisi altında kaldığını ifade etti.

Osmancı Şehrinde Yerel Yönetimlerin tartışıldığı yedinci oturumda Mehmet Nuri Güler ilk sözü alarak Osmanlı medeniyetinde kadıların konumlarından bahsederek onların taşra teşkilatında aynı zamanda belediye işlerini de yürüttüklerini detaylı olarak aktardı. Osmanlı'da Şehirleşme ve altyapı etkinliklerini aktaran Hüseyin Koçak, konuyu Saraybosna örneğinde aktararak Osmanlı medeniyetinin Balkanlardaki imar faaliyetlerini anlattı. Sempozyuma Mısır'dan katılan Ahmed Addalla Negm, şehirciliğin Osmanlı medeniyetinde insan unsurunun ön plana çıkarılarak yapıldığını ve topluma hizmet anlayışı çerçevesinde gerçekleştirildiğini zikretti. Abdulhakim Beki, Osmanlı medeniyetinde belediye hizmetlerinin insan unsuru gözetilerek yapıldığını ifade ederek Osmanlı şehirlerindeki Şehremînîlik müessesesi hakkında bilgi verdi. Son olarak Abdullah Özbolat, Osmanlı şehrinde şehremînîlik kurumunun altında yonetsel bir birim olarak mahallenin söz konusu olduğu belirterek mahallenin Osmanlı yerel yönetimindeki konumu aktardır.

Osmancı Medeniyetinde Şehir ve Ticaret başlığını taşıyan sekizinci oturumda ilk sözü sempozyuma ABD'den katılan Waleck Dalpour alarak Osmanlı ekonomi örgütlenmesini, bu yapılanmanın yeni algılarla uğradığı değişimi ve son olarak günümüz Türk ekonomisine katkıları ve etkilerini tartıştı. Osmanlı kent ekonomisinden bahseden Samettin Başol, Tanzimat öncesi Osmanlı şehrinde kent ekonomisine yön veren devlet görevlilerinden söz etti. Osmanlı devletinin deniz ticaretinde etkin olduğunu ve liman kentlerine sahip olduğunu ifade eden Neslihan Karataş, İzmir örneğinden hareketle Osmanlı medeniyetinde limanın şehrin ticari ve mimari yapısına etkilerinden bahsetti. Son sözü alan ve Osmanlı medeniyetinin tüm yönleriyle yaşadığını belirten Yüksel Özgen, Saraybosna'nın bu açıdan tama anlamıyla bir Osmanlı şehri olduğunu zikretti.

Osmancı Şehirlerinden Kurumlar başlığı altında gerçekleşen sempozyumun son oturumunda ilk sözü alan Yaşar Kop, Osmanlı medeniyetinin hayvan haklarını koruduğunu verdiği detaylı örneklerle aktararak bu durumu medeniyette zirve olarak nitelendi. Osmanlı medeniyetinin ortaya çıkışında etkin bir rolü olan vakıf anlayışından bahseden Rahman Ademi, şehirleşme bağlamında vakıfların rolünü Saraybosna örneğinde detaylandırarak aktardı. Son sözü alan Vehbi

İmamoğlu ise Osmanlı son döneminde zanaat işletmelerinden söz ederek, bu kuruşların Osmanlı çalışma hayatının temel unsurları olduğunu ifade etti.

Dokuz oturumda gerçekleştirilen *Uluslararası Osmanlı Medeniyetinde Şehir Sempozyumu*, birbirinden seçkin akademisyenlerin katılımıyla sona erdi. Adeta bir bilgi şöleni olan sempozyumun başta söz konusu edilen proje bağlamında gerçekleştirilecek diğer sempozyumlar için önemli bir tecrübe olduğu görülmektedir. Bu noktada sempozyum tertip heyetinin ve Çorum Belediyesi'nin hayatı gayretleri zikredilmelidir.

Mehmet ALICI
İstanbul Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi

ARAPÇA MAKALELER

Kaynakça

- Abdülhalim Mahmûd, *el-Mesihîyye neş'etuha ve tatavvuruha*, Kahire, Dârû'l-Maârif, 1988.
- Ahmed Abdülvehhab, *İhtilafat fi teracimî'l-Kitâbi'l-Mukaddes ve tatavvuratuhamme fi'l-Mesihîyye*, Kahire, Mektebetu Vehbe, 1987/1407.
- Ahmed Osman, *El-mesihîyye fi'l-islam*, Kahire, 2009.
- Ahmed Şelebi, *Mukareneti'l-edyan: el-Mesihîyye*, Kahire, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, 1984.
- Besme Custeniye, *Tahrîfi risaleti'l-mesih abra tarîh esbabuhu ve netaicuhu*, Şam, Dar'u'l-Kalem, 2000.
- Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, 606/1209, *et-Tefsîrû'l-kabîr ve Mefatîhû'l-gayb*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1985.
- Ebû Mansur Muhammed b. Matûridî, 333/944, *Te'vîlatu ehli's-sünne*, thk. Mecdi Bauslum, Beyrut, Daru'l-Kütübul-İlmiyye 2005.
- Ebû Said Nasırüddin Abdulla b. Ömer b. Muhammed Beyzavi, 685/1286, *Envarû't-tenzil ve esrarî't-te'vil*, Beyrut, Dar'u'l-Kütübul-İlmiyye 2002.
- Ebû'l-Fazl Şehabeddin Ahmed İbn Hacer el-Askalani, 852/1449, *Fethû'l-bâri bi-şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, Beyrut, Daru'l-Kütübul-İlmiyye 2003.
- Ebû'l-Hüseyin el-Kușeyri en-Nisaburi Müslüm b. el-Haccâc, 261/875, *Sahîh-i Müslüm*, Beyrut, Dârû'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1999.
- Ebû'l-Kâsim Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragib İsfahani, 502/1108, *Mu'cemü Müfîredati'lfâzî'l-Kur'ân*, Beyrut, Dar'u'l-Kütübul-İlmiyye, 1997.
- Ebû'l-Kâsim Muhammed ez-Zemahşeri, 538/1144, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunu'l-ekâ'il fi vücuhi't-te'vil*, Beyrut, Daru'l-Kütübul-İlmiyye 1995.
- El-lîkâ beyne'l-islam ven-nasraniyye beyne ahmed hicazi es-seka ve el-ebna gregoryus*, Daru't-tebşir, Kahire, t.y.
- İbrâhim Mustafa, ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-vasît*, İstanbul, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.y.
- İrfan Abdülhamid, *En-nasraniyye neşeetha et-tarihiyye ve usulü akaidîha*, Amman, Daru' Omar, 2000.
- Maurice Bucaille, El-kuran ve Et-tevrat ve el-incil ve'l-ilm, Kahire, Dar'u'l-Feth, 1997.
- Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir Râzî, 666/1268, *Muhtârû's-Sîhah*, Beyrut, Daru'l-İhya'it-turas'il-arabi, 1999.
- Muhammed b. İsmail Buhari, 256/870, *Sahîhû'l-Buhâri*; Beyrut, Dârû'l-Arkam, 1999.
- Muhammed Ebu Zehra, *Muhadarât fi'n-nasraniyye*, Daru'l-Fikr'il-arabi, 1961.
- Muhammed el-Hac, *En-nasraniyye minet-tevhid ilet-teslis*, Şam, Dar'u'l-Kalem, 2002.
- Muhammed İzzet Tahtavi, *el-Mîzân fi Mukareneti'l-edyan*, Şam, Daru'l-kalem, 2002.
- Muhammed Mîra Sahîb, *el-Hubbû'l-ilahi fi't-tasavvuf beyne'l-İslâm ven-nasraniyye*, (basılımamış doktora tezi), Kahire, Camiatü'l-ezher, kusmî'l-akide ve'l-felsefe.
- Rahmetullah b. Halîlurrahman el-Hindi, 1306/1889, *İżharû'l-hak*, Beyrut, Dar'u'l-Kütübul-İlmiyye 2002.

المصادر والمراجع

رقم المصدر/المرجع

- ابراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، استانبول، ط٢، د.ت.
- أحمد عبد الوهاب، اختلافات في ترجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٨٧.
- الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الارقم بن أبي الارقم، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- بوكاوي، موريس، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، دار الفتح، مصر، ط١، ١٩٩٧.
- البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.
- الجرار، د. خلف محمد، من حاشيته لترجمته كتاب الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، لأليكس جورافسكي، دار الفكر، بيروت/دمشق، ط٢، ٢٠٠٠.
- جستنية، بسمة، تحريف رسالة المسيح عليه السلام عبر التاريخ أسبابه ونتائجها، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٠.
- الحاج، د.محمد، النصرانية من التوحيد إلى التثليث، دار القلم، دمشق، ط٢، ٢٠٠٢.
- حجر، ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.
- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٨٥.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- الهندي، رحمة الله بن خليل الرحمن، إظهار الحق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٢.
- رسالة يوحننا الأولى: ٣: ٩-١٠.
- الزمخشري، محمود، الكشف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.
- أبو زهرة، محمد، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٦١.
- د. شارل جينير، المسيحية نشأتها وتطورها، ترجمة د.عبدالحليم محمود، ط٤، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- شلبي، د.أحمد، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١٠، ٢٠٠٠.
- الطهطاوي، محمد عزت، الميزان في مقارنة الأديان، دار القلم، دمشق، ط٢، ٢٠٠٢.
- عبد الحميد، د.عرفان، النصرانية نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، دار عمار، عنان، ط١، ٢٠٠٠.
- عثمان، أحمد، المسيحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩.
- اللقاء بين الإسلام والنصرانية بين د.أحمد حجازي السقا، والأب أغريغوريوس، دار التبشير، القاهرة، د.ط، د.ت.
- الماتريدي، محمد بن محمد، تأويلات أهل السنة، تحقيق د.مجدي بأسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥.
- مسلم، صحيح مسلم، دار الارقم بن أبي الارقم، بيروت، ط١، ١٩٩٩.
- صاحب، د.دين محمد ميرا، الحب الإلهي في التصوف بين الإسلام والنصرانية، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم العقيدة والفلسفة، كلية اصول الدين، جامعة الأزهر الشريف، القاهرة، د.ت.

وفساداً، تلقياً وتنافراً، وهي سنن الله تعالى في خلقه، والموجّه في كل ذلك هو إرادة وجه الله تعالى، فلا يكون حب ولا بغض ولا اجتماع ولا افتراق ولا أي فعل باطني أو ظاهري إلا لله وفي الله وبالله وعن الله وحده لا شريك له.

وإن دين الإسلام دين الرحمة لا يمنعنا من حوار الآخر بل يدعونا إلى الجدال بالتي هي أحسن، وإننا نشجع على الحوار مع الآخر، لكن بشروط الحوار والجدال التي تسعى إلى الوصول إلى الحقيقة، دون تعصب أو إفراط أو تغريط.

إن الإسلام يحدد لنا كيف نتعامل مع الآخر وما هي ضوابط التعايش معه، وقد تبين لنا في البحث أن التعايش بيننا وبين النصارى هو تعايش اجتماعي وإنساني، فكلانا لآدم وآدم من تراب، وكلنا خلقنا من نفس واحدة، فنجتمعنا صلة الرحم الإنسانية، أما التعايش العقدي والعاطفي فليس موجوداً في ديننا، إذ أننا نعتمد وحياً معصوماً يوجه سلوكتنا وعلاقتنا ويوضح لنا عقائdenا، فنؤمن بما جاء به رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم، ونؤمن بما أنزل إليه وما أنزل من قبله_من حيث أصل تلك الكتب السماوية لا الكتب المحرفة الموجودة الآن والتي لم يحفظ من التحريف منها سوى القرآن الكريم.

نعم نحن مع التعايش مع الآخر، ولكن وفق الضوابط الشرعية التي حددتها لنا خالق البرية سبحانه وتعالى، دون أن تساهل في شيء من عقائdenا، فإن كان النصارى يعتمدون كتابهم ومجامعهم لمعتقداتهم ويحددون علاقاتهم مع الآخر وفق ما عندهم من نصوص، فكذلك نحن نلتزم بكتابنا وسنة رسولنا صلى الله عليه وسلم، وهذا لا يؤثر على قدرتنا على التعايش مع الغير إنسانياً لا دينياً.

وختاماً فإني أوجه دعوة ورجاء إلى العلماء المسلمين أن يقوموا بدور توعية الأمة الإسلامية بضوابط الحوار مع الآخر، وأن يميزوا لهم بين أشكال التعايش المشروعة وغير المشروعة، وان يحذروهم من مزلة الأقدام في الحوارات العامة، فإن لكل مقام مقال ولكل علم رجال.

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وأهل خصوصيته ومن أحبه وتبعه إلى يوم الدين، والحمد لله على نعمة الإسلام وكفى بها نعمة.

فالنصارى كافرون بنص القرآن الكريم كما مر معنا، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يَتَخَذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أُولَئِيَّا مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَقْوَى مِنْهُمْ نَقَاءٌ وَيَحْذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨]. فالموالاة هنا كما قال العلماء: قد تعنى الرضا بکفرهم، وهذا کفر؛ لأن الرضا بالکفر کفر، وقد تعنى المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر، وهذا ليس ممنوعاً منه، وقد تعنى الركون إليهم والمعونة والنصرة بسبب القرابة أو المحبة مع اعتقاد بطلان دینهم، فهذا لا يوجب الكفر، إلا أنه منهي عنه؛ لأنه قد يجر إلى استحسان طریقتهم والرضا بدينه‌هم وهذا يخرجه من الإسلام^{٤١}.

وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يَوَادُونَ مِنْ حَادِّ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَلَوْ كَانُوا أَبْأَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾ [المجادلة: ٢٢]. يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية الكريمة: «و﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا﴾: من باب التخييل، خيل أن من الممتنع المحال أن تجد قوماً مؤمنين يوالون المشركين، والغرض به أنه لا ينبغي أن يكون ذلك، وحقه أن يمتنع ولا يوجد بحال، مبالغة في النهي عنه والزجر عن ملابسته، والتوصية بالتصلب في مجانية أعداء الله ومبادرتهم»^{٤٢}.

إذن فالتعايش الاجتماعي هو الجائز فقط أما ما دونه فلا يجوز.

الوجه الثالث: إن دعوة المحبة التي ينادي بها النصارى ما هي إلا دعوة للتبرير والتنصير، ولكن من وراء حجاب المحبة، ذلك أننا إن أقرنا المحبة بيننا وبينهم وتعاشنا بحب فإننا نكون قد خالقنا نصوصاً قطعية الثبوت والدلالة بحرمة موالاة الكافرين، وبذلك ننسليخ من ديننا ونقترب من النصرانية، وهو مرادهم وهدفهم من قولهم (الله محبة).

هذا وإن الله تعالى أرشدنا إلى ما يرضي النصارى؛ وهو اتباعهم، قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنِ الْيَهُودِ وَلَا النَّصَارَى حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هَدِيَ اللَّهُ هُوَ الْهَدِيٌّ وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الذِّي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنْ أَهْلٍ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠]. ولذا فإن على المسلمين أن يفقهوا دينهم بحق، وأن لا ينساقوا وراء شعارات تُرفع هنا وهناك، تَظَهُرُ بِرَاقَةٍ وَتَخْفِي مَا يَنْتَزِعُ عَنِ دِينِنَا.

الختامة

إن المتأمل في نصوص الإسلام من الكتاب العزيز والسنّة النبوية المشرفة ليشهد أنها تخلو من أي تناقض نقلني أو عقلي بخلاف أي دين آخر، ذلك لأن الإسلام موحى به من عند الله –سبحانه – وحده، فنصه معصوم من التناقض بسبب وحدة المصدر وصدقه وثبوته وحفظه قطعاً، وهو موافق للعقل لا ينافقه ولا يصادمه؛ لأنه من عند خالق العقول وخالق العالم كله، فالعقيدة الإسلامية وكذا المحبة الإسلامية خالية من التناقض والتضارب بين النصوص، وخلالية من التناقض والتصادم العقلي، وهي موافقة كذلك للفطرة وللسنة الكونية التي خلقها الله تعالى، لهذا نجد في الإسلام عقيدة واضحة بينة توافق العقل وتنسجم مع الفطرة، ونجد في الإسلام حباً وكرهاً، اجتماعاً وافتراقاً، كوننا

^{٤١} انظر: الرازي، مفاتيح الغيب، المجلد ٤، ج ٨، ص ١١-١٢.

^{٤٢} الزمخشري، محمود، الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٥م، ج ٤، ص ٤٨٤.

وعلية فإن التعايش العاطفي لن يتحقق إلا باتباعهم في عقيدتهم، ف تكون دعوة التعايش العاطفي هي دعوة للتبيشير والتصدير لا غير.

وتجدر الإشارة هنا إلى آية كريمة يفهمها البعض فهما خاطئاً وهي في قوله تعالى: ﴿لتجدُنَّ أشدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا يَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلتجدُنَّ أَقْرَبَهُمْ مُوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى﴾ [المائدة: ٨٢]، فيظن البعض أن المقصود هم جميع النصارى، ولكن هذا الفهم فهم خاطئ؛ لأنَّه اقتطع جزءاً من النص ولم يكمله، فلم يعرِف صفات هؤلاء النصارى التي جعلتهم أقرب الناس مودةً للذين آمنوا، وتتمت الآية الكريمة وما تلاها من ذكر لصفاتهم هي قوله تعالى: ﴿ذُلِّكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قَسَسٍ يُرْهِبُانَا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ * إِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْ الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مَا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبِّنَا إِنَّا فَاكِبُنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ * وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللهِ وَمَا جاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنُطْمِعُ أَنْ يَدْخُلَنَا رَبِّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ * فَأَثَابَهُمُ اللهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذُلِّكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ * وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [المائدة: ٨٢-٨٣]

وقد روى في أسباب النزول أنها نزلت في النجاشي رحمه الله وأصحابه^{٣٨}، وقد آمنوا بالله ورسوله صلى الله عليه وسلم، فالمقصود بالآية النصارى الذين اعترفوا بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم واتبعوه لا مطلق النصارى.

الوجه الثاني: أن علاقتنا بالنصارى هي علاقة الرحمة لا المحبة؛ والرحمة أعم من المحبة، إذ أنها نرحم من نحب ومن لا نحب، وإن العبد مكلف في الإسلام تكاليف عديدة، منها ما يتعلّق بأفعال الجوارح الظاهرة كالصلوة والحج ونحوها، ومنها ما يتعلّق بأفعال القلوب وأولها وأساسها: الإيمان والتصديق القلبي بما جاء به سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومنها كذلك الحب والبعض في الله تعالى.

وقد حرم الله علينا أن نولي اليهود والنصارى فقال عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَخَذُوا إِلَيْهِمُ الْأَوْلَيَاءِ بَعْضَهُمْ أَوْلَيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]. والولاية في تفسير العلماء لها عدة معانٍ منها: الذين بدینهم، ومنها النصر والمعونة لهم على المسلمين، ومنها الولاية في المكسب والدنيا؛ لأنهم إن فعلوا ذلك لا بد أن يميلوا إليهم وبصدرها عن رأيهم في شيء فذلك مما يفسقهم ويجرح شهادتهم، والنهي بمثل هذه الوجوه الثلاثة.^{٣٩} وفي تفسير هذه الآية الكريمة «قال ابن عباس رضي الله عنهما: يريد كأنه مثلهم، وهذا تغليظ من الله وتشديد في وجوب مجانبة المخالف في الدين، ونظيره قوله: ﴿وَمَن لَمْ يَطِعْهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [آل عمران: ٤٠].»

^{٣٨} انظر: البيضاوي، ناصر الدين، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ج١، ص٢٨٠.
^{٣٩} انظر: الماتريادي، محمد بن محمد، *تأويلات أهل السنة*، تحقيق د. مجدي بأسلوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥م، ج٣، ص٥٣٨-٥٣٧.

^{٤٠} الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير ومقاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٨٥م، المجلد ٦، ج١١، ص١٨.

قالوا: ليس الله مجرد محب بل هو الحب ذاته، فالحب هو ذات طبيعته ومنه تشع هذه الطبيعة لتكون الجمال الذي يعيش فيه أولاده، ولكنه في نصوصهم أيضاً هو يحب ويبغض! وما أحب العالم إلا في عصر المسيح وقبل ذلك كان يكره العالم، وسبب محبته كان بغضه وغضبه! فليس هو محبة كله، لو كان محبة لما نسي محبته بعد غضبه بل ولا كان ظهر منه غضب وبغض قط!

قالوا: محبة الله مجانية بلا استحقاق، ولكنه في كتابهم أيضاً خص محبته بمن آمن دون غيرهم! فهي ليست محبة مجانية بل هي باستحقاق، فمن آمن استحق الحب والخلاص، ومن كفر استحق الغضب والهلاك!

المسيحيون أحبوا الله لأنه أحبهم أي بمقابلة حبه، أي محبة الله عندهم ليست محبة فطرية! وهذا خلاف الفطرة السليمة!

وهكذا فإن قضية المحبة كما طرحتها اللاهوت المسيحي ما هي إلا قضاء تام على المحبة ووصف إله المسيحية باللعنات والغضب، لذا قال المنصفون من المسيحيين: "إن الحقيقة المزعومة عن أن يسوع مات من أجل خطايانا وبهذا وقانا لعنة الله، إنما هي مروفة قطعاً، إن الله يجب ألا يعرف عن طريق اللعنة، بل عن طريق الحلم والمحبة، إن الموت الدموي على الصليب من أجل إطفاء لعنة الإله، فهو أمر منافق للحلم الإلهي والصبر والود والمحبة التي لا نهاية لها"٣٣. فبناءً على المحبة الإلهية في المسيحية على أساس الخطيئة الأزلية والأصلية لأدم التي توارثها أبناؤه على مر الأجيال – في تصور المسيحية – حتى جاء الإله نفسه فكفر عنها كمظهر من مظاهر محبته، إن هذا التكfir الصليبي الإلهي على الخطيئة الأصلية لأدم لا يفصح عن محبة الله الفائقة بل عن غضبه ولعنته١٤. وعليه «إإن صيغة (الله محبة) لا تعني في تحليلها النهائي وفي ضوء اللاهوت النصرياني إلا أن الله لعنة – تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيراً»٣٥.

وخلالهذا الأمر إن دعوة النصارى إلى محبة الأعداء ينافقها تصريح كتابهم ببغض الله لمن لم يؤمن بعقائدهم، من ذلك قوله في كتابهم المقدس: "الآب يحب الابن وقد دفع كل شيء في يده * الذي يؤمن بالابن له حياة أبدية، والذي لا يؤمن بالابن لن يرى حياة بل يمكث عليه غضب الله"٣٦.

وقد قطع النصارى صلة الرحمة الإنسانية التي تجمع بين بني البشر بأن جعلوا أنفسهم هم فقط: أبناء الله، أما غيرهم فهم أبناء إبليس، جاء في كتابهم المقدس: «كل من هو مولود من الله لا يفعل خطية، لأن زرعه يثبت فيه، ولا يستطيع أن يخطئ لأنه مولود من الله * بهذا أولاد الله ظاهرون وأولاد إبليس كل من لا يفعل البر فليس من الله وكذا من لا يحب أخيه»٣٧.

٣٣ أحمد عبد الوهاب، اختلافات في تراجم الكتاب المقدس، ص ١١١، نقلًا عن علماء مسيحيين.

٣٤ انظر: دميرا صاحب، الحب الإلهي في التصوف، ص ٤١٥، هذا مع ضرورة التنبيه على عصمة سيدنا آدم عليه السلام.

٣٥ المرجع ذاته، نفس الصفحة.

٣٦ إنجليل يوحنا ٣: ٣٦-٣٥.

٣٧ رسالة يوحنا الأولى ٣: ١٠-٩.

يتقرب الابن من أبيه ويثبت محبته له بالالتزام بطاعته، وينفذ إرادة أبيه ويقول: إن أبي أعظم مني، لكن الابن المطيع لأبيه هو في الوقت نفسه إله كأبيه! كيف إله ينفذ إرادة إله أعظم منه ويطيعه ويقترب إليه؟ إن الأقوى والمطاع هو الإله وحده، والمطيع هو العبد الفقير!

جاءت الدعوة في الكتاب المقدس إلى حب الأعداء، لكن في نصوص أخرى دعا إلى بغض الأهل والأقارب والأزواج والأولاد وحتى النفس! ثم جاء بولس يدعو إلى محبة الأزواج!

يدعو الكتاب المقدس إلى مسامحة المعتدين ومحبة الأعداء، ولكنه في الوقت نفسه يقر أن الله يبغض أعداه وأن المسيح لم يأت ليلقي سلاماً بل ليحمل السيف، وجاء ليدعوه أتباعه إلى حمل سيفهم واللحاق به! إنه دين سيف لا دين السلام ولا المحبة! فقد جاء في كتابهم قول المسيح: "لا تظنو أنني جئت لأنقي سلاماً على الأرض، ما جئت لأنقي سلاماً بل سيفاً" فإنني جئت لأفرق الإنسان ضد أبيه، والابنة ضد أمها، والكتلة ضد حماتها * وأعداء الإنسان أهل بيته * من أحب آباً أو أماً أكثر مني فلا يستحقني، ومن أحب ابنا أو ابنة أكثر مني فلا يستحقني * ومن لا يأخذ صليبه ويتبغبني فلا يستحقني * من وجد حياته يضيعها، ومن أضاع حياته من أجلي يجدها * من يقبلكم يقبلني، ومن يقبلني يقبل الذي أرسلني » في الأنجليل كلها تأكيد على ربط المحبة بالعمل ووجوب حفظ الوصايا، لكن رسائل بولس دعت إلى التخلص من الناموس باعتباره لعنة، واعتمد المسيحيون رسائله دون الأنجليل!

مرة في الكتاب المقدس تكون محبة العبد هبة من الله، ومرة هي مكتسبة من فعل العبد بسبب إيمانه!

موضوع محبة الله أزلي وهو المسيح، فاليسوع أزلي يعني هو إله، لكن في الوقت نفسه الأتباع صاروا موضوعه كذلك، أي انهم صاروا أزليين كذلك كاليسوع فصار الكل آلهة! ومادام موضوع صفة الله أزلي فيلزم منه أن مراد الإرادة الإلهية أزلي، ومقدور القدرة الإلهية أزلي، إذن فالعالم كله أزلي!

البنوة كانت لليسوع ثبتت له الإلهية، ولكن في الوقت نفسه محبة الله للأتباع جعلتهم أبناء مولودين منه بدلاً من كونهم عباداً! كيف يكون المسيح ابن الله وهو: (إله من إله) في حين أن بقية الأتباع أبناء مولودون من والدهم (الله) ولا يكونون آلهة من إله كأنجذبهم المسيح؟!

الله إله يعني له القدرة، لكن الآب في الوقت نفسه يعجز عن التعبير عن حبه إلا بالتضحيه ببريء ومن خلال ظلم العالم بتوريثهم الخطيئة! والابن يعجز عن تخلص نفسه ويستغيث بأبيه لينقذه، فلا ينقذه!

قال اللاهوتيون إن آلهة الوثنية بحاجة دائمة للترضية، لكن إله المسيحية هو الغضوب؛ فلم يبذل ابنه إلا لإطفاء غضبه! ولم يطفئه!

إذن سوى أن يربطوا –في كثير أو قليل من المهارة– بين أطراف من المرويات، وأن يشكلوا منها سيرة افتقرت إلى الوحدة الحقيقية، كما أن عناصرها تبدو مجموعة في إطار مصطنع. وإننا للحظ في ثنايا هذه السيرة الإنجيلية نقصاً كثيراً وفجوات خطيرة، نلحظها حتى في إنجيل مرقس الذي بلغ به الحرص أن تحاشى الحديث عن مولد عيسى وطفولته»^{٣١}.

ومadam الكتاب المقدس من تأليف البشر فقد ظهر فيه الكثير من التناقضات، وما يهمنا في هذا المقام تناقضات المسيحية في المحبة، ومن أبرزها:

اختلاف صيغ رواية وصيغة المحبة في الأنجليل!

قولهم إن الله ندم على خلق البشرية، في حين يقولون بمحبة الله للعالم!

الله يحببني إسرائيل جميعاً، لكنه أيضاً يبغض من لا يحفظ وصايته منهم!

الله الآب يحب العالم فرداً فرداً وأراد خلاصهم، لكنه أيضاً يبغض من لا يؤمن ببنوة المسيح وتجسده وأفعاله!

المسيح ابن الله يحب العالم، لكنه أيضاً يبغض من لا يؤمن به!

الله محبة كلّه، لكنه أيضاً يحب أولئك المؤمنين ويبغض غيرهم!

الله كان غاضباً وبغضاً للعالم فأرسل ابنه ليطفئ غضبه بالمحبة، لكنه أيضاً مازال غاضباً على من لم يؤمن!

الآب ضحى بابنه لأجل خلاص العالم، لكنه أيضاً لم يخلص كل العالم بل خلاص من آمن به فقط!

أساس المحبة هو الخطيئة المتراثة ومن ثم بذل الآب ابنه الوحيد للتضحية والخلاص، لكن في الوقت نفسه نجد المسيح يقول إن من كفر به حصلت له الخطيئة بسبب كفره ولو لا كفره لما كان خطأ! وهذا يعني أنه ينفي الخطيئة المتراثة! وبالتالي فهو هدم لأساس العقيدة المسيحية من صلب وفاء وتضحية وتجسد التي بنيت جميعها على الخطيئة ولو لا الخطيئة لما كانت موجودة!

انفرد إنجيل يوحنا عن بقية الأنجليل بنصوص تربط المحبة بتلك القضايا الإيمانية الكبرى، مع أن تلك النصوص اُتُّخذت أساساً للمسيحية! فكيف تخلو بقية الأنجليل منها!!

في موضع من الكتاب المقدس ينص على أن دافع المسيح في التضحية نابع من ذاته فهو أراد ذلك، لكن المسيح في مواضع أخرى في الكتاب المقدس يستنجد ويستغيث بأبيه لينقذه من الصليب ويقول: إلهي إلهي لم ترkenني؟ مقرأ بعوبديته وافتقاره وعدم إلهيته، أي أنه لم يرغب في محنة العالم وتخليصهم بل كان مغلوباً على أمره!

يعجز الابن عن خلاص نفسه، لكنه في الوقت نفسه سيخلص العالم!

معصومة، قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء:٨٢]، والكتاب المقدس مليء بالاختلافات لأنه من عند غير الله.

هذا وإن الحوار لا بد أن ينبع على الوضوح لا الغموض، الواقع يشير إلى أن التشليث عند النصارى سر غامض، وكما قالوا «إن عقيدة التشليث لا يمكن أن تكشف للنفس على وجهها إلا يوم تتجلّى كل الأشياء لها يوم القيمة»^{٢٩} فكيف سناحورهم وهم أنفسهم لا يعرفون حقيقة التشليث! ويقول القس وهيب عطا الله: «إن التجسد قضية فيها تناقض مع العقل والمنطق والحس والمادة والمصطلحات الفلسفية، ولكننا نصدق ونؤمن أن هذا ممكن حتى ولو لم يكن معقولاً»^{٣٠}.

وبناء على تحريف كتابهم، وعدم معقولية عقائدهم، وعدم قدرتهم على توضيحها بما يوافق العقل والنظرية وبالوحي المعصوم، فإن الحوار بيننا لن يجدي نفعاً، ولن نجد سبيلاً إلى تقارب بين العقائد، وبالتالي سيستحيل التعايش العقدي، ليس لأننا لا نرغب فيه، بل لأن مصادrnنا مختلفة، فاختلت عقائdnنا، وهذا لا يؤثر على التعايش الإنساني والاجتماعي بيننا؛ لأن القاعدة عندنا أن: ﴿لَا إِكراه فِي الدِّين﴾، وأن: ﴿لِكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾، والتعايش الاجتماعي لا العقدي هو ما نحتاجه في تعاملنا معهم وتعاملهم معنا.

المطلب الثاني: التعايش العاطفي

يردد النصارى دعوة المحبة في كل مكان يلتقيون فيه مع المسلمين، ويعلنون بأنهم محبون لنا وأننا متعايشوون من جميع التواحي حتى العاطفية، قائلين(الله محبة ونحن نحبكم)، والأصل أن المحبوب يتبادل المحبة، فيطالعوننا بالتعايش العاطفي ويتبادل المحبة، ولكن هذه الدعوة غير مقبولة في ديننا لأوجه:

الوجه الأول: أنهم في الحقيقة لا يحبون غير من آمن بال المسيح وفق العقائد الخاصة التي اعتمدواها في كتابهم المحرف، والنصوص في كتابهم مصرحة بذلك، فحتى يتحقق التعايش العاطفي لا بد أن يبشروا بالإيمان بال المسيح الإله وابن الإله ليحبوا من آمن به وفق اعتقادهم به، أما إن لم نؤمن كما آمنوا فلن نحظى بمحبتهم!

والمتأمل في نصوص الكتاب المقدس يرى التناقضات الكثيرة في الموضوع الواحد، وقد قال دشارل جينيرـ المسيحيـ مؤكداً التعارض في أحداث الكتاب المقدس نتيجة اتباع مؤلفيه لأهوائهم في تأليفه: «وتضيق الأنجليل وحده يكفي لإقناعنا بأن مؤلفيها قد توصلوا إلى (تركيبات) واضحة التعارض لنفس الأحداث والأحاديث، مما يتحتم معه القول بأنهم لم يتلمسوا الحقيقة الواقعية، ولم يستلهموا تاريخاً ثابتاً يفرض تسلسل حوادثه عليهم، بل على العكس من ذلك، اتبع كل هواه وخطته الخاصة في تنسيق وترتيب مؤلفه. ولا شك أيضاً في أنه لم يعتمد أحد منهم على سلسلة كاملة مترابطة من الواقع تسمح له بأن يضع صورة واضحة لحياة المسيح: فلم يكن عملهم

٢٩ أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، ص ٩٥.
٣٠ شلبي، المسيحية، ص ١٥٦.

هذا الحوار نفعاً. أما أن نفتح باب الحوار مع اعتمادهم على كتابهم المحرف وهم معترفون بعدم عصمتـهـ وأن يكون الهدف من الحوار تأكيدـهـم علىـ أـنـاـ نـشـرـتـكـ فيـ عـبـادـةـ إـلـهـ وـاحـدـ، فـهـذـاـ حـوـارـ تـبـشـيرـيـ لاـ يـعـبرـ عنـ حـقـيـقـةـ الـأـمـرـ مـنـ اختـلـافـ جـذـرـيـ بـيـنـ مـعـبـودـنـاـ وـمـعـبـودـهـمـ.

إن الحوار المثير لن يكون إلا باعتماد وحي معصوم ننطلق منه ونتفق عليه، وقد أخبرنا الله تعالى في كتابه العزيزـ وقولهـ حقـ وصدقـ بلاـ رـيبـ أنهـ حـرـفـواـ كـاتـبـهـمـ قالـ تعالـىـ: «يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ» [المائدة: ١٣]٢٤ ، وأنـهـ كـتبـواـ الـكـتـبـ بـأـيـدـيـهـمـ وـنـسـبـوـهـاـ إـلـىـ اللهـ كـذـبـاـ، وـقدـ توـعدـهـمـ اللهـ تعالـىـ بـالـوـيلـ مـاـ كـتـبـواـ قالـ تعالـىـ: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيَسْتُرُوا بِإِثْمَنَا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مَمَّا كَتَبْتَ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مَمَّا يَكْسِبُونَ» [البقرة: ٧٩]ـ.

وقد أوضح العلماء المسلمين أوجه التحريف في الكتاب المقدس٢٥ بل إن النصارى أنفسهم يعترفون بعدم إلهية أناجيلهمـ وبالتالي عدم عصمتهاـ فكنيسة الموحدينـ «تعتبر الكتاب المقدس تسجيلاً قيماً للخبرات الإنسانية، وهي تصرّ على أن كاتبيه كانوا معرضين للخطأ»٢٦ـ. وهذا المؤرخ الكاثوليكي دـ.شارل جـينـيـرـ في كتابهـ (المسيحية نشأتـهاـ وتطورـهاـ)ـ الذي هـدمـ فيهـ عـقـيـدـةـ الـبـنـةـ وـالـتـشـيـلـ يقولـ فيـ خـلاـصـةـ كـتابـهـ: «فالـمـسـيـحـيـةـ إـذـنـ دـيـانـةـ أـشـئـتـ عـلـىـ أـسـاسـ يـهـوـدـيـ منـ عـنـاصـرـ مـتـبـاـيـنـةـ كـثـيـراـ، وإنـ جـمـعـ بـيـنـ أـشـاتـهاـ عـلـىـ حدـ سـوـاءـ الـأـصـلـ الشـرـقـيـ عـنـاصـرـ يـوـنـانـيـةـ فيـ جـوـانـبـ كـثـيـرـةـ مـنـهـاـ، ولـكـنـهاـ أـيـضـاـ عـنـاصـرـ مـنـ آـسـياـ الصـغـرـىـ وـسـوـرـيـاـ وـمـاـ بـيـنـ النـهـرـيـنـ وـمـصـرـ...ـ»٢٧ـ.

وبعد أن أوضح جـينـيـرـ بمـوـضـوعـةـ وـنـزـاهـةـ أـبـرـزـ التـائـجـ قالـ مـقـرـرـاً اـنـسـلاـخـ الـمـسـيـحـيـةـ الـحـالـيـةـ مـنـ أـصـلـهـاـ، وـمـؤـكـداـ تـحـريـفـهاـ وـبـشـرـيـتهاـ: «...لـكـلـ هـذـاـ نـسـطـطـعـ القـوـلـ دونـ أـنـ نـتـهـمـ بـالـبـحـثـ عـنـ الـمـنـاقـضـاتـ أـوـ السـيـرـ وـرـاءـ كـلـ غـرـبـيـهـ بـأـنـ الغـرـبـيـنـ لـمـ يـفـهـمـواـ الـعـقـائـدـ الـمـسـيـحـيـةـ فـيـ الـعـصـورـ الـقـدـيمـةـ قـطـ، كـمـاـ لـمـ يـصـلـوـاـ إـلـىـ إـدـرـاكـهـاـ فـيـ الـعـصـورـ الـلـاحـقـةـ، وـأـنـ الـدـيـانـةـ الـتـيـ أـشـأـوـهـاـ عـلـىـ أـسـاسـ مـنـهـاـ، بـاجـهـادـهـمـ الـخـاصـ، كـانـتـ دـيـانـةـ مـخـلـفـةـ تـامـ الـاـخـلـافـ فـيـ روـحـهـاـ وـجـوـهـرـهـاـ عـنـ الـمـسـيـحـيـةـ الـشـرـقـيـةـ؛ دـيـانـةـ مـخـلـفـةـ نـبـعـتـ قـبـلـ كـلـ شـيـءـ مـنـ رـصـيـدـهـمـ الـفـكـرـيـ وـالـرـوـحـيـ، مـتـمـشـيـةـ مـعـ عـوـاطـفـهـمـ وـنـزـعـاتـهـمـ، وـإـنـ صـبـتـ فـيـ قـوـالـبـ تـعـبـيرـيـةـ لـاـ تـوـافـقـهـاـ تـامـ الـمـوـافـقـةـ، وـخـلاـصـةـ: أـنـ الغـرـبـيـنـ لـمـ يـكـونـواـ قـطـ مـسـيـحـيـنـ فـيـ يـوـمـ مـنـ الـأـيـامـ»٢٨ـ.

فالكتاب المقدس في المسيحية محرف غير موحى به من عند اللهـ وـذـلـكـ باـعـتـرـافـهـمـ، هذاـ منـ جـهـةـ، وـمـنـ جـهـةـ أـخـرـىـ فإنـ إـلـهـاـتـ كـتـبـةـ الـكـتـابـ الـمـقـدـسـ جـاءـتـ فـيـ مـوـضـوعـاتـ كـثـيـرـةـ مـتـنـاقـضـةـ وـمـخـالـفـةـ فـيـ مـفـهـومـهـاـ وـمـعـلـقـاتـهـاـ لـلـعـقـلـ وـالـفـطـرـةـ، وـهـذـاـ أـمـرـ مـتـوـقـعـ مـاـ دـامـتـ نـصـوصـهـمـ بـشـرـيـةـ غـيـرـ

٢٤ ومن الآيات المثبتة لتحريف الكتاب المقدس: آية ٧٥ من سورة البقرة، وآية ٤٦ من سورة النساء، وآية ٤١ من سورة المائدـةـ.

٢٥ انظر تفصيل بيان تحريف الكتاب المقدس مثلاً في: رحمة الله الهندي، إظهار الحق، ص ١٤٨-١٨. بسمة أحمد جستني، تحريف رسالة المسيح عليه السلام، وأصل هذا البحث رسالة ماجستير نوقشت في جامعة أم القرى بمكة المكرمة وأجازت بأمتياز، وفيها تفصيل لعوامل التحريف الداخلية والخارجية، انظر شرح ذلك في الفضحات: ٤٠-١٢٩.

٢٦ أحمد عبد الوهاب، اختلافات في ترجم الكتاب المقدس وتطورات هامة في المسيحية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٩٨٧، ص ١١١.

٢٧ دـ.ـشارـلـ جـينـيـرـ،ـ المـسـيـحـيـةـ نـشـأـتـهاـ وـتـو~طـرـهـاـ،ـ تـرـجـمـةـ دـ.ـعبدـالـحـلـيمـ مـحـمـودـ،ـ طـ ٤ـ،ـ دـارـ الـمـعـارـفـ،ـ القـاهـرـةـ،ـ دـ.ـتـ،ـ صـ ٢٥٨ـ،ـ وـالـمـقـصـودـ بـ(ـمـاـ بـيـنـ النـهـرـيـنـ)ـ:ـ العـاقـ.

٢٨ المرجع ذاته، ص ٢٦٣-٢٦٤.

٢. أما الموقف الثاني لبعض النصارى فهو رفض تسميتهم بالكافار، وهم يؤمنون بهذه الآيات بأنها نزلت لتخبر عن فرق خاصة من النصارى وليس جميع النصارى، فهو لاءً نذكرهم بأن كتابهم المقدس ومجامعهم قد أكدت ما جاء في القرآن الكريم، هذا وإننا حتى وإن سلمنا – جدلاً – أنهم لا يعبدون إلا الآب، فإن إلههم المعبد ليس كإلهنا، فلا تعايش عقدي بيننا.

إن حديث النصارى عن تعايش عقدي هو شكل من أشكال التنصير غير المباشر، فقولهم: ”إلهنا وإلهكم واحد، نعبد وإياكم إليها واحداً“، يريدون به أن يشير إلى تقارب كبير وجذري وأساسي بين الديانتين! مما يفتح الباب لبعض ضعاف الإيمان من المسلمين للتلقى عن النصارى ما تبقى من دينهم بتاويلات مزينة وتفسيرات مبطنة.

ولا يعني ذلك أننا نريد إقفال باب الحوار أمام النصارى، بل نحن مأمورون شرعاً بالحوار والجدال بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿وَلَا تجادلوا أهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظلمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أَنْزَلْنَا وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]. نعم نحن نريد أن نجادلهم بالتي هي أحسن، ونؤكد لهم أننا نؤمن بسيدهنا عيسى عليه السلام وبما أنزل إليه، وأننا نعبد إليها واحداً، ولكن لهذا لو اتحد مصدر كتابينا، لكن المصادر اختللت؛ فالقرآن مصدره وهي معصوم، وكتابهم مصدره بشر حرفاً ما جاء به سيدهنا عيسى عليه السلام من ربه، وهو يقرؤن أن كتابهم ليس من كتابة المسيح عليه السلام، بل بإلهامات من جاء بعده، ولذا نحاورهم ونقول لهم كما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلْمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ لَا تَعْبُدُ إِلَّا اللَّهُ وَلَا نَشْرُكُ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَخَذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّنْ دُنُونِ اللَّهِ إِنْ تَوْلُوا فَقُولُوا اشْهُدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

باب الحوار مفتوح بيننا وبين النصارى، ولكن على أن يكون الهدف من الحوار هو الوصول إلى الحق، وذلك باعتماد وحي معصوم، حتى يتحدد المصدر، فتتحدد العقائد. ومنهج القرآن الكريم في الحوار مع الآخر منهج منصف عادل، فقد قال الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هَدَىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٢٤]، نعم سنحاورهم قائلين لهم: إننا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين، ويكون حوارنا مبني على دراسات علمية دقيقة لمصادر ديننا ودينهم، ودراسة مدى موافقة كل دين منهم للعقل والفطرة، فنحن نؤمن بكل الرسل عليهم السلام وبما أنزل إليهم – قبل تحريف أتباعهم لهـ، فإن آمنوا بمثل ما آمنا به فقد اهتدوا، قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مَلَةُ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشَرِّكِينَ * قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْنَا وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ * فَإِنْ آمَنُوا بِمُثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدُوا وَإِنْ تَوْلُوا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شُقُّاقٍ فَسِيقُّهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * صَبَغَ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنَ مِنَ اللَّهِ صَبَغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨-١٣٥].

إن ثمرة الحوار والجدال هي الوصول إلى الحق، فإذاً أن نحاور لتحقيق هذا الهدف، أو فلا داع للتحاور إن كانوا مصرين على اعتماد كتابهم غير المعصوم كمصدر لعقائدهم؛ إذ لن يجدي

الكريم: ﴿لَقَدْ كَفَرُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرِيمٍ﴾، وفي مذهب الكاثوليك جاء في القرآن الكريم: ﴿لَقَدْ كَفَرُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾.^{١٨}

فالواجب أن لا نجامِل في هذا الحكم، نعم هم كافرون من منظور إسلامي، الله تعالى كَفَرُهُمْ، ورسوله صلى الله عليه وسلم كَفَرُهُمْ، وـ“الكافر في اللغة: ستر الشيء”^{١٩} إذ هو من التغطية والستر، فقد غطى النصارى الفطرة السليمة باعتقاداتهم المحرفة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهُوَدَانَهُ أو ينْصَرَانَهُ أو يمْحَسَّانَهُ، كما تنتَجُ البَهِيمَةُ جَمِيعَهُ] هل تحسون فيها من جدعاً؟^{٢٠} قال العلماء: الفطرة هي الإسلام.^{٢١}

فأي تعايش عقدي بين كفر وإيمان؟!

هذا وإن موقف النصارى من تكفيرهم ينقسم إلى موقفين:

١. موقف السعداء بتكفيرهم في القرآن، لأن في ذلك دليلاً بالنسبة إليهم على أن ألوهية المسيح كانت موجودة منذ الزمن القديم، ولم يستحدثاً في المجتمع، فهذا الأنبا غريغوريوس يقول: «شكراً لله أولاً وقبل كل شيء، فإن القرآن يقوله ﴿لَقَدْ كَفَرُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرِيمٍ﴾ أعفانا من التدليل على أن ما يقوله المسيحيون عن ألوهية السيد المسيح هو بعينه ما كانوا يقولونه قبل القرن السابع للميلاد، فلم يستحدث المسيحيون عقيدة ألوهية السيد المسيح، وإنما هي عقیدتهم بعينها منذ الابتداء، وهي عقيدة المسيحيين على اختلاف أجناسهم وألوانهم ولغاتهم، إنها عقیدتهم بالإجماع شرقاً وغرباً، سواء الأرثوذكس منهم أو الكاثوليك أو البروتستانت، لا خلاف بينهم على أن المسيح هو (الله الكلمة متجسد) [يوحنا ١٤:١] [الله الظاهر في الجسد] [١٦:٣] تيموثاوس، الله قد تجلى في كيان منظور هو المسيح، وهذا هو معنى أنه (ابن الله)^{٢٢} أهـ.

وغرغوريوس سعيد بذلك؛ إذ قال في رده على د. عبدالمنعم النمر: «وملاك القول: أني أريد أن أؤكد لفضيلة الدكتور عبدالمنعم النمر أننا سعداء بقول القرآن: ﴿لَقَدْ كَفَرُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرِيمٍ﴾، هذه عقیدتنا، ونحن سعداء بها، ونحن لا نغضب أن يقال عنا من جانب الذين لا يعرفون المسيح على حقيقته: إننا كفار».^{٢٣}

فهو لاء المعترضون بكفرهم كفونا مهمة التفريق لا التوفيق بين عقائدهنا، وبالتالي أدركوا استحاللة التعايش العقدي بين إيمان وكفر.

^{١٨} اللقاء بين الإسلام والنصرانية بين د.أحمد حجازي السقا، والأقباط غريغوريوس، دار التبشير، القاهرة، د.ط، د.ت، ص ٧٩-٨٠

^{١٩} الراغب الأصفهاني، معجم ألفاظ القرآن الكريم، ص ٤٨٤.

^{٢٠} آخرجه الشیخان: الإمام البخاری فی صحيحه، ک الجنائز، ب إذا أسلم الصبي فمات...، ح ١٣٥٩، وأظرافه فيه: ح ٤٧٧٥، وح ٦٥٩٩. وبحو آخرجه الإمام مسلم فی صحيحه، ک القدر، ب معنی کل مولود يولد على الفطرة...، ح ٢٦٥٨.

^{٢١} انظر تفاصيل أقوال العلماء فی شرح الحديث الشريف بالأدلة فی: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٨١٠.

^{٢٢} اللقاء بين الإسلام والنصرانية، ص ١٤. المرجع ذاته، ص ١٤-١٥.

^{٢٣}

تابعت المجامع النصرانية التي هي المصدر الحقيقى للديانة النصرانية، ومع تبأين آرائهم إلا أن التأليه وارد للمسيح عندهم^{١٧}.

إذن كيف يعلن النصارى أنهم يعبدون إلهًا واحدًا وهذه نصوص كتابهم ومجامعهم تصرح بألوهية المسيح وربوبيته وبنوته كذلك؟! فنحن إذن أمام خيارين:

الأول: إما أن نرد عليهم بتلك النصوص، ونثبت بأنهم مشركون بالله الواحد الأحد، وذلك بناء على كتابهم ومجامعهم، وعليه فلا تعايش عقدي بين توحيدنا وشركهم.

والثاني: أو أن نخاطب بعضهم ممن لا يقر بألوهية المسيح فنقول: أنتم بعدم إقراركم بالثالوث وبألوهية المسيح قد خالفتم كتابكم ومجامعكم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه حتى على فرض أنكم تعبدون إلهًا واحدًا هو الآب مع أن كتابكم ومجامعكم تقر بألوهية المسيح بل وبألوهية روح القدس عند البعض— فإنه حتى مع قول بعضهم إننا لا نعبد المسيح بل نعبد الآب فقط، فيليس صحيحاً أن يقولوا: «نحن (النصارى) وأنتم (المسلمون) نعبد إلهًا واحدًا» «إذ إنهم إن تخلوا عما صرحت به مجامعهم وفق كتابهم من ألوهية المسيح فإنهم لن يستطيعوا إنكار أن إلههم ليس كإلهنا، فإلههم ناقص عاجز ظالم لا يتزه عن الحاجة والابن والضعف والظلم إلى غير ذلك مما نسبوه إليه، في حين أن إلهنا كامل متنزه عن جميع النقائص».

فإن قالوا: «نحن وأنتم نعبد إلهًا واحدًا»، فهذا لا يعني أن إلههم هو إلهنا ذاته، بل شتان بين الإلهين.

وعليه فإن التعايش العقدي محال بيتنا؛ فإلهنا ليس كإلههم، وتوحيدنا ليس كتشليتهم، وإيماناً بال المسيح الرسول ليس كإيمانهم بالمسيح الإله، وإيماناً بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ليس كفرهم به، وإيماناً بالعدل الإلهي ليس كإيمانهم بظلم الآب للعالم بتوارث الخطية و بتضحيته ببرئ لخلاص العالم... إلى غير ذلك من عقائد متناقضه ومتعارضة بيتنا وبينهم. إن القرآن الكريم وصف النصارى بأنهم كافرون في كثير من الآيات ومنها: قوله تعالى: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث الله هو المسيح ابن مريم» [المائدة: ١٧، ٧٢]. و قوله تعالى: «لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة» [المائدة: ٧٣]. وهذا الدكتور أحمد السقا يرد على الأنبا غريغوريوس في قوله: «إن المسيحية والإسلام تدعوان إلى عبادة الله الواحد، الذي ليس كمثله شيء» قائلاً: «فقول غريغوريوس: إن المسيحية والإسلام يلتقيان في التوحيد، هو قول باطل، لأن الله عند الأرثوذكس هو المسيح بن مريم... وعند الكاثوليك والبروتستانت معهم في العقيدة أن المسيح إله ثان بنفسه عن الله وهم مستقلان عن روح القدس، فكيف يكون الثلاثة واحداً؟ وفي مذهب الأرثوذكس جاء في القرآن

^{١٧} انظر تفاصيل عن تلك المجامع مثلاً في: جستنيه، تحرير رسالة المسيح عليه السلام، ص ٣٢٦-٣٢٨. الحاج، د. محمد، النصرانية من التوحيد إلى التثليث، دار القلم، دمشق، ط٢، ٢٠٠٢، ص ١٦٦-١٨٦. أبو زهرة، محمد، محاضرات في النصرانية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط٣، ١٩٧١، ص ١١-١٣٦. شلبي، د.أحمد، المسيحية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١٠، ٢٠٠٠، ص ٢٠٧-٢١١. عبد الحميد، د. عرقان، النصرانية شأنها التاريخية وأصول عقайдها، دار عمار، عنان، ط١، ٢٠٠٠، ص ٩٨-١٠١.

يقول بولس: «ولهم الآباء ومنهم المسيح، حسب الجسد، الكائن على الكل إلهًا مباركاً إلى الأبد آمين» [رومية ۵/۹]. ويقول: «ونعمة لكم وسلام من الله أبينا والرب يسوع المسيح» [رومية ۷/۱]. ويقول: «أمين هو الله الذي به دعيتم إلى شركة ابنه يسوع المسيح ربنا» [۱ كورنثوس ۹/۱]. ويقول: «مقدمين بعضكم بعضاً في الكرامة غير متکاسلين في الاجتهداد حارّين في الروح عابدين للرب» [رومية ۱۱/۱۲]. ويقول: «وتعين ابن الله بقوته من جهة روح القدس بالقيامة من الأموات يسوع المسيح ربنا» [روحية ۱/۴]. إلى غير ذلك من نصوص.

وبذلك فإن دعوى الوهية عيسى عليه السلام تشكل قاعدة الديانة النصرانية ومحورها المركزي الذي تأسس عليه وتدور حوله منظومة العقائد النصرانية كلها من تجسد وحلول وتثليث وصلب وقيامة. هذا وقد تباينت نحل النصارى واختلفت مذاهبهم في شخص المسيح؛ بعضهم يراه رسولًا كمن سبقه من المرسلين والأنبياء، والبعض الآخر يراه إلهًا كما أفرت كثير من مجتمعهم المقدسة، وبعضهم يراه ابن الله له صفة القدم، فهو أكبر من رسول، وله صلة خاصة بالله، وأنه وسيط بين الله والناس.^{۱۰}

ويجدر التذكير بأن كتاب النصارى قد اعتمد مقدسا في وقت متأخر عن حياة المسيح عليه السلام، كما يقول الأب عبد الأحد داود المطران الأشوري العراقي: «إن تلك الأنجليل الأربع المعتبرة بيد النصارى حالياً، وكذلك الرسائل الملحقة بها، لم تدخل في عداد الكتب المقدسة باعتبار مجموع هيئتها بصورة رسمية إلا في القرن الرابع الميلادي بإقرار مجمع نيقية العام وحكمه سنة ۳۲۵ ميلادية، لذلك لم تكن إحدى هذه الرسائل مقبولة ومصدقة لدى الكنيسة وجميع العالم النصراني قبل هذا التاريخ»^{۱۱}.

وإن المتأمل في المجامع النصرانية وأثرها في تحريف العقيدة ليجد تصريحًا منهم بتاليه المسيح عليه السلام:

ففي مجمع نيقية سنة ۳۲۵ م خرجوا بتقرير الوهية المسيح ونبيته الله وأنه مساوٍ لله ومولود منه غير مخلوق—تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً—ونص قانون الإيمان النيقوي بالقول: «نؤمن بإله واحد الله الأب كلي القدرة، خالق كل شيء، ما يرى وما لا يرى، ونؤمن برب واحد يسوع المسيح، ابن الله، المولود من الأب، إله من إله، نور من نور، إله حق من إله حق، مولود غير مخلوق، من ذات الجوهر مثل الأب...». وفي مجمع القسطنطينية سنة ۳۸۱ م أقرروا وأثبتوا عقيدة مجمع نيقية، وأضافوا إليها ثالثاً بإقرار الوهية الروح القدس. وفي مجمع أفسس الأول سنة ۴۳۱ م أقرروا أن المسيح إله وإنسان ذو طبيعة واحدة وأقرون واحد، وأن مريم أم الإله. وفي مجمع خلقيدونية سنة ۴۵۱ م قرروا أن المسيح له طبيعتان إلهية وبشرية، وقالوا: إن مريم العذراء ولدت إلهنا ربنا يسوع المسيح الذي هو مع أبيه في الطبيعة الإلهية، ومع الناس في الطبيعة الإنسانية». وهكذا

^{۱۵} انظر: جستنية، بسمة، تحريف رسالة المسيح عليه السلام عبر التاريخ أسبابه ونتائجها، دار القلم، دمشق، ط ۱، ۲۰۰۰م، ص ۳۶۴-۳۶۵.

^{۱۶} الطهطاوي، محمد عزت، الميزان في مقارنة الأديان، دار القلم، دمشق، ط ۲، ۲۰۰۲م، ص ۱۰۵.

المبحث الثالث: أشكال التعايش غير المنشورة

يكثُر النصارى من المؤتمرات والندوات والمحاضرات لتأكيد دعوتهم إلى التعايش الإسلامي النصراني ليشمل التعايش في جميع نواحي الحياة، وإننا لا ننكر وجود أوجه من التعايش المشروع في ديننا، إلا أنه تعايش مضبوط ومقييد بالتعايش الاجتماعي الإنساني، فيخرج التعايش العقدي والعاطفي من الأوجه المنشورة، وبيان ذلك الآتي:

المطلب الأول: التعايش العقدي

إن التعايش يعني التفاعل والمشاركة والتقارب والتعاون، وكل هذه المعاني لا تتطابق في العلاقة بين العقائد، ولكننا نرى النصارى يحاولون التأكيد على اشتراكنا في عبادة إله واحد من باب تحقيق التعايش الكامل بيننا.

ذلك أنهم نجحوا في التبشير المباشر لمن لا دين له، أما الأمة الإسلامية فعقيدتها راسخة يصعب تغييرها، فلما فشل النصارى في التبشير والتنصير للأمة الإسلامية بشكل مباشر لجلاؤها إلى التبشير والتنصير من وراء حجاب بدعوى التعايش والتقارب فيما بيننا، بمعنى أنه إن كانت عقائden متقاربة_كما يقولون_ فلماذا لا نكون على دين واحد، وننؤول فيه النصوص المتعارضة لنصبح أمة واحدة على دين واحد!!

وقد أشار بعض الباحثين إلى تغيير منهج النصارى مع المسلمين، فهذا موريس بوكي يشير إلى التغيير الجندي الذي ظهر عند المسيحيين في موقفهم تجاه المسلمين، ففي حين كان منهجمهم احتقار المسلمين ورفض التنازل للحوار معهم نجد أنهم غيراً منهجهم إلى فتح باب الحوار على مصرعيه إثر مجمع الفاتيكان الثاني ١٩٦٢م-١٩٦٥م بعنوان (توجيهات لإقامة حوار بين المسيحيين والمسلمين) حيث دعت الوثيقة إلى استبعاد الصورة السابقة للمسلمين عند المسيحيين، والتأكيد على وحدة الإيمان بالله عند الجماعتين، وبعد ذلك قام الكرديتال ببنيودول بإيصال رسالة البابا بولس السادس للعاشر السعودي الملك فيصل يؤكّد فيها إيمانه العميق بوحدة العالمين الإسلامي والمسيحي اللذين يبعدان إلهاً واحداً...^{١٣}.

وقد أشار أليكسى جورافسكي إلى التزعة النصرانية الرامية إلى جعل الحوار ذا طابع إنجيلي تبشيري وموافق النصارى من هذه التزعة، وأن الحوار عندهم أريد به أن يكون أسلوباً جديداً للتبشير المسيحي، واستعمال صيغة(الاهتداء إلى المسيح) بدلاً من الصيغة القديمة(التحول إلى المسيحية)؛ ويكون ذلك بدون القضاء على الديانات الأخرى بل بإنضاجها الطبيعي، فالمبشر المسيحي في نظرهم يتوجب عليه أن يساعد في تسريع ذلك النضج^{١٤}.

نعم إن هذه هي الدعوة السائدة في حوارات النصارى مع المسلمين: وهي التأكيد على اشتراكهم في عبادة إله واحد، ولكننا عندما نتأمل نصوص كتابهم المحرف نجد أنهم يؤلهون المسيح! تأمل على سبيل المثال أقوال بولس المقدسة التي يعتمدها النصارى:

^{١٣} انظر: بوكي، موريس، القرآن والتوراة والإنجيل والعلم، دار الفتح، مصر، ط١، ١٩٩٧م، ص٦-٨ باختصار.
^{١٤} انظر: اليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة د. الجرار، ص١٦٢-١٦٣.

ومما سبق فإن الذمة هو العهد والضمان والأمان، وأهل الذمة لهم عهد الله وعهد الرسول صلى الله عليه وسلم وعهد جماعة المسلمين أن يعيشوا في حماية الإسلام، وفي كنف المجتمع آمنين مطمئنين، فعقد الذمة يشبه ما يسمى في عصرنا: (الجنسية السياسية)، فيتضمن هذا العقد تmut أهله بحماية الجماعة الإسلامية ورعايتها بشرط بذلهم الجزية والتزامهم أحکام القانون الإسلامي في غير الشؤون الدينية التي تخصلهم.

ويحمي الإسلام لأهل الذمة: حرية الاعتقاد، والتعبد، وعدم الإكراه في الدين، وبيع لهم إقامة شعائرهم، وإعلان طقوسهم في بيعهم وكنائسهم والجهر بها في البلاد، وأقرهم على اتباع أحكام دينهم فيما ينشأ بينهم من معاملات ومرافعات، وأباح لهم أن يزوجوا نساءهم للMuslimين، وأحل للMuslimين ذبائحهم، وأجرى التوارث فيما بينهم.

أما واجباتهم تجاه المسلمين فهي أداء الجزية كلًّ بحسب قدرته، ويفعى العاجزون عنها، والالتزام بأحكام القانون الإسلامي المطبق في المعاملات المدنية ونحوها، واحترام شعائر المسلمين ومشاعرهم^{١١}.

والنصارى يعترفون بما تمعنوا وما زالوا يتمتعون به من حقوق إنسانية عظيمة في ظل الدولة الإسلامية، وهذا أليكس جورافسكي يشير إلى مثل ذلك بقوله: «إن ظهور الدين الإسلامي وترسخه السريع والقوى في أراضي أسيوية وإفريقية واسعة في أثناء مسيرة الفتوحات العسكرية الدينية للعرب، حدد بصورة حاسمة مصائر المسيحية الشرقية التي قابلت الدين الجديد (الإسلام) دون أي مقاومة، بل وبالترحاب في كثير من المناطق، ومرد ذلك الموقف إلى عدة عوامل، أهمها: أولاً: تسامح الإسلام إزاء القضايا المتعلقة بإقامة طقوس العبادة المسيحية... ثانياً: بسبب أن المسلمين الفاتحين حموا المسيحيين من تعديات واعتداءات وملحقيات إمبراطورية بيزنطية غير المتسمحة مطلقاً...»^{١٢}.

وخلاصة الأمر أن أشكال التعايش الإسلامي المسيحي تحضر في علاقات اجتماعية إنسانية عادلة تعطي كل ذي حق حق، وتمنع من رحمة الإسلام وعظمته وشموله، وذلك راجع في الأصل إلى حقيقة مصدر الإسلام؛ فإن مصدر الإسلام وهي معصوم عن سيدنا رسول الله عليه الصلاة والسلام عن سيدنا جبريل عليه السلام عن ربها عز وجل، والله خلقنا جميعاً خلقنا من نفس واحدة، قال تعالى: «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة» [النساء: ١]، وجعل الله تعالى صلة الرحم الإنسانية تجمعنا مع غيرنا من البشر، قال تعالى: «يا أيها الناس إنما خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم» [الحجرات: ١٣]، فنتعايش مع النصارى من حيث الحقوق والواجبات وال العلاقات والمعاملات، ولا نجد نصاً من الكتاب والسنة يجيز لنا تعايشاً اعتقادياً أو عاطفياً فيما بيننا، وهو ما مستعرف إليه في البحث التالي، والله المستعان.

١١ انظر: الجرار، د. خلف محمد، من حاشيته لترجمته كتاب الإسلام والمسيحية من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم، لأليكس جورافسكي، دار الفكر، بيروت/دمشق، ط٢، ٢٠٠٠م، ص ١٧٢-١٧٣ باختصار.

١٢ اليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية، ترجمة د.الجرار، ص ١٦٩-١٧٠.

(وأهل الذمة) اصطلاح يطلق على من يجوز عقد الذمة معهم، وهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، كما اعتبر المجوس أهل ذمة وأخذت منهم الجزية، واعتبر السامرة والصائبة أهل ذمة بشرط أن يوافقوا اليهود والنصارى في أصل عقidiتهم، ومعنى الذمة: التزام تقرير توطين أهل الكتاب في ديار الإسلام وحمايتهم مقابل الجزية، ذلك أن الله تعالى أمر المؤمن بأن تكون دعوتهم طيبة وأن يخاطبوا الناس برفق، فلا إكراه في الدين ولا تهديد، وهناك العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي ندعو المسلمين إلى الحوار مع الآخرين برفق^٦.

أما عن لفظ (الذمة) فكان «أول ما استعلمت فيه كلمة (الذمة) في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أهل نجران فقد كتب لهم: [والنجران حاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم، وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم... وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسفف من أسقفتيه، ولا راهب من رهابنيه، ولا كاهن من كهانته... ولا يطأ أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقاً فيبيهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين...]»^٧.

هذا وإن الجزية المفروضة على أهل الذمة هي بمثابة ضريبة دفاع في مقابل ما يتمتع به هؤلاء اليهود والنصارى من حماية في ديار الإسلام، وقد أباحت الدولة الإسلامية لأصحاب الرسالات التي كان أصلها سماوياً من يهود ونصارى ممارسة شعائرهم الدينية وأداء عبادتهم، ونهت عن التعرض لأماكن عبادتهم، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بِعْضَهُمْ بِعْضًا لَّهُدِمْتِ صَوَامِعَ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتَ وَمَسَاجِدَ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٤٠].

وكان من حقوقهم كذلك حفظ عهودهم، وحمايتهم من أي اعتداء قد يقع عليهم سواء من الخارج أم من الداخل، وصيانة كرامتهم. وقد عد الفقهاء المسلمين أن من اعتدى على أهل الذمة بأي نوع من أنواع الأذية أو أعن على ذلك فقد ضيع ذمة الله وذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وذمة دين الإسلام، وأن الإسلام يدعونا إلى الرفق بضعيفهم، وسد فقرهم، وإطعام جائعهم، وإكساء عاريفهم، ولين القول لهم، ومن علامات رحمة الإسلام بهم إعفاء غير القادرين منهم والصبيان والنساء والرهبان المنقطعين للعبادة والمرضى عن دفع الجزية، وضرورة العدل ومنع الظلم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَامِينَ لِللهِ شُهَدَاءَ بِالْقَسْطِ وَلَا يَجْرِيَنَّكُمْ شَنَآنَ قَوْمٍ عَلَى أَلَا تَعْدِلُوْا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٨]^٨.

وقد خصص الإمام البخاري رحمه الله بباب عنوان (باب الوصايا بأهل ذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم) في كتاب الجزية والم إعادة في صحيح البخاري، وفيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: [أوصيكم بذمة الله، فإنه ذمة بينكم، ورزق عيالكم]^٩. وقد أوصانا النبي صلى الله عليه وسلم بالجار فقال: [ما زال جبريل يوصي بي بالجار حتى ظنت أنه أليورثنه]^{١٠} ولم يحدد الجار بالمسلم دون الذمي.

٦ انظر: المرجع ذاته، ص ١١٣-١١٤.

٧ المرجع ذاته، ص ١١٤.

٨ انظر: عثمان، المسيحية في الإسلام، ص ١١٧-١٢٥-١٢٩ باختصار.

٩ أخرج البخاري في صحيحه، كالجزية والم إعادة، بـ الوصايا بأهل ذمة رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث رقم ٣١٦٢.
١٠ أخرج الشیخان: البخاري في صحيحه، كالأدب، بـ الوصايا بالجار، حديث ٦٠١٤، ومسلم في صحيحه، كـ البر والصلة، بـ الوصية بالجار والإحسان إليه، حديث ٢٦٢٤.

التعاييش مشتق من الجذر الثلاثي: «ع ي ش»، و(العيش): الحياة، وقد عاش يعيش معاشاً بالفتح ومعيشاً... و(المعيشة) جمعها معايش بلا همز... و(التعيش): تكلف أسباب المعيشة^(١).

ويقال في اللغة: «عاش»: عيشاً وعيثةً ومعاشاً: صار ذا حياة، فهو عايش، و(أعاشه)، جعله يعيش، يقال: أعاشه الله عيشه راضية، (عايشه): عاش معه، وعيشه: أعاشه، (تعاييشوا): عاشو على الألفة والمودة، ومنه: التعاييش السلمي... و(العيش) معناه الحياة، وما تكون به الحياة من المطعم والمشرب والدخل^(٢).

المطلب الثاني: (التعاييش) اصطلاحاً

العيش اصطلاحاً: «الحياة المخصصة بالحيوان، وهو أحسن من الحياة، لأن الحياة تقال في الحيوان وفي الباري تعالى وفي الملك، ويُشتق منه المعيشة لما يُعيَّش منه، قال: «نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا» [الزخرف: ٣٢]، «عيشة ضنكًا» [طه: ١٢٤]، «لكم فيها معايش» [الأعراف: ١٠]، الحجر: ٢٠، «وجعلنا لكم فيها معايش» [الأعراف: ١٠]، الحجر: ٢٠، وقال في أهل الجنة: « فهو في عيشه راضية» [الحقة: ٢١]، القارعة: ٧]، وقال عليه السلام: [لا عيش إلا عيش الآخرة]^(٣).

وعليه فقد وردت كلمة العيش باشتراكات متعددة في القرآن الكريم، لكن لم ترد هذه الكلمة باشتراكات (تعاييش). وبالنظر إلى المعنى اللغوي والاصطلاحي فإن (التعاييش) يقصد به: التفاعل ومشاركة الآخر بفعل العيش أي الحياة بتوفير مقومات الحياة التي تعين على العيشه الراضية.

المبحث الثاني: أشكال التعاييش المنشورة

ظهر الإسلام في الجزيرة العربية وقد كان يعيش فيها بعض النصارى الذين سماهم الله تعالى في القرآن الكريم باسم (أهل الكتاب)، فأهل الكتاب هو اسم يطلق في الإسلام على اليهود والنصارى باعتبارهم من أتباع الديانات التي لا تعبد الأصنام، وهم الذين اتبعوا الأنبياء السابقين على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم والذين أنزل الله عليهم كتاباً^(٤) إلا أن اليهود والنصارى حرموا الكتب السماوية فيما بعد.

وقد أكد القرآن الكريم ضرورة عدم القتال أو الصدام مع أهل الكتاب ما لم يعتدوا، وعدم إكراههم في الدين، ودعانا إلى مجادلتهم والتي هي أحسن إلا من ظلم منهم^(٥)، قال تعالى: «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذين أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهاكم واحد ونحن له مسلمون» [العنكبوت: ٤٦]، أي إلهاها واحد من حيث الأصل وقبل تحريفكم لكتابكم.

١ المرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، ص ٢٧٦.

٢ ابراهيم مصطفى وأخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية، استانبول، ط٢، د.ت، ص ٦٣٩-٦٤٠.

٣ الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٧م، ص ٣٩٦-٣٩٧، والحديث متفق عليه.

٤ انظر: عمان، أحمد، المسيحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٩م، ص ١١١.

٥ انظر: المرجع ذاته، ص ١١٢.

براق يخفى تحته دعوة التبشير والتنصير من وراء حجاب، فعلى المسلمين أن يكونوا أكثر وعيًا، وألا تجرفهم العاطفة فينساقوا وراء هذه الشعارات البراقة.

ولا يعني ذلك أتنا نبغض النصارى لذواتهم، فقد تعلمنا من رسولنا الكريم صلى الله عليه وسلم أتنا نحب ونبغض صفات لا ذات، فالمؤمن نحبه لصفة إيمانه فإذا زالت صفة الإيمان زالت محبتنا له، وكذلك الكافر نبغض صفة الكفر فيه لا ذاته؛ لأنه إذا زالت صفة الكفر فيه وآمن أحبيه.

وهذه مسألة دقيقة تفسر لنا إمكانية التعايش الإنساني بين المسلمين والنصارى، لأننا لو كرها ذواتهم لما استطعنا التعامل معهم إنسانياً واجتماعياً فقط، لكن من عظمة الإسلام ورحمته العامة فإننا نكره صفات لا ذات، وبالتالي باستطاعتنا التعايش معهم إنسانياً بالرغم من كرهنا لصفة كفرهم، وعليه فإننا نحاول هدايتهم وتعريفهم بالإسلام من خلال أخلاقنا وحسن جوارنا لهم، فنعاملهم بالرحمة لا بالمحبة، فتحن نكره صفة الكفر فيهم ولا نكره ذواتهم، إذ إن ذواتهم بالنسبة لنا خلق من مخلوقات الله تعالى، وبناء على هذه النظرة نتعايش معهم إنسانياً.

يجدر بنا التنبه إلى أن النصارى يصرحون بالدعوة إلى دينهم وتبشيرهم به لمن كان على غير دين أو لضعف الإيمان في مشارق الأرض ومغاربها، أما في المجتمعات الإسلامية الراسخة في دينها فإن دعوة التبشير لا تكون صريحة لثلا نرفضها مباشرة، لذا فإنهم يدعون إلى المحبة لا إلى التبشير والتنصير، ولا ولن يصرحوا بأهدافهم الحقيقية من دعوى المحبة؛ لأنهم إن قالوا لنا: «نريدكم أيها المسلمين نصارى» لرفضنا ذلك على الفور، لكنهم يقولون: «نريد منكم المحبة والتعايش العقدي فإلينا وإلهم واحد..» إلى غير ذلك، وهي طريقتهم المثلث للدخول إلى صفوف المسلمين، بل وإلى قلوبهم بالعاطفة وبالكلام المعسول.

سألت -بعون الله تعالى- في هذا البحث المختصر أن للتعايش الإسلامي النصراني ضوابط كثيرة، وأنه تعامل محدود بالعلاقات الإنسانية والاجتماعية من حيث الحقوق والواجبات للمواطن، أما التعايش العقدي والمحبة القلبية فهذا من المحال وهو عين الضلال والإضلal، وما دعوة المحبة النصرانية إلا دعوة للتبشير والتنصير باسم المحبة، وهذا ما سأوضحه في البحث بإذن الله تعالى.

وقد قسمت بحثي إلى ثلاثة مباحث؛ المبحث الأول في تعريف التعايش لغة واصطلاحاً، والمبحث الثاني في أشكال التعايش المشروعة، والمبحث الثالث والأخير في أشكال التعايش غير المشروعة، وأتبعت ذلك بخاتمة فيها أبرز النتائج.

هذا وأرجو أن أكون قد وفقت فيما كتبت، فمن وجد عندي صواباً فليذكرني بدعاوة تنفعني، ومن وجد الخطأ فليشمني بحلمه وعلمه وحسن ظنه فلست من المعصومين ولكن ظني بالله جميل، والله الموفق.

المبحث الأول: معنى التعايش لغة واصطلاحاً

المطلب الأول: (التعايش) لغة

حال كل منهم، إلى غير ذلك من أحكام تظهر الرحمة الإسلامية التي لم يحظ بمثلها النصارى في عهد أي أمّة سابقة أو لاحقة؛ وذلك باعترافهم في كتبهم وفي خطاباتهم أنّهم ما شهدوا حظاً وافراً لحياتهم في كل جوانبها إلا في ظل الحضارة الإسلامية، ذلك أن ديننا الإسلام يحدد الصلة التي تجمعنا مع كل بني آدم؛ وهي أن كلنا لأدم وآدم من تراب، وأننا خلقنا جميعاً من نفس واحدة.

وعليه فإن صلة الرحم الإنسانية تجمعنا جميعاً، أي أن ما يجتمعنا معه هو النصري_ـ ما لم يكن مقاتلاً ليـ هو أنه أخي في الإنسانية، كلنا خلقنا من نفس واحدة، ومن هذا المنطلق ولأن الدعوة الإسلامية هي دعوة الرحمة العامة فإن للنصارى من المسلمين التعايش الإنساني الاجتماعي الذي يحفظ لهم كرامتهم كبني آدم، أما أن يتتطور الحوار بين النصارى والمسلمين فيصل إلى الرغبة في نشر التعايش العقدي فإن هذا الأمر غير مقبول، ولا يمكن التهاون فيه قطعاً، فما يتعالى هذا الذي يمكن أن يكون بين توحيد وتثليث؟ بين كفر وإيمان؟ بين تنزية الله تعالى وانتقاده له بنسبية الظلم والتجسد والنقص إليه؟ أي تعايش بين من يؤمّن بنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبختمها للرسالات السماوية وبين من ينكرها؟ بين «لا تزر وازرة وزر أخرى» وبين توارث الخطيئة؟ بين «كل نفس بما كسبت رهينة» وبين «أحباب وأفعال ما شئت»؟ بين دين أصله وحي معصوم ودين من كتابة البشر؟ بين رحمة حقيقة يتعامل بها المسلم مع خلق الله وبين محنة زائفة تختص بالنصارى ولا تشمل غيرهم؟ شأنان بين عقيدة توافق العقل والمفطرة وبين عقيدة تصادم العقل والمفطرة!

إن سماح الإسلام للنصارى بالعيش بين المسلمين والتعامل معهم لا يعني قبول عقيدتهم، بل إننا نتعايش معهم اجتماعياً لأن القاعدة عندنا أن «لا إكراه في الدين» [البقرة: ٢٥٦]، وأن «لكم دينكم ولليهود دينهم» [الكافرون: ٦]، فنحن نتعايش معهم في مجتمعاتنا باعتبار الاخوة الإنسانية التي تجمعنا، لا باعتبار الرضى عن دينهم، ولا بد للتبني لأمر مهم في حوارات النصارى إذ أن دعوتهم إلى المحجة هي في الحقيقة والواقع دعوة إلى التنصير والتبيشير، والمشكلة أن بعض المسلمين يتذمرون منهم فييادلوكهم الدعوة بالمحبة لهم، وينسون أن موالة الكفار ومودتهم ومحبتهم يجعل المسلم معهم ومنهم قال تعالى: «إِنَّمَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَخَذُوا يَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْ لِيَاءَ بَعْضِهِمْ أَوْ لِيَاءَ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُمْ إِنَّمَا لَا يَهُدِي إِلَيْهِمُ الْقَوْمُ الظَّالِمِينَ» [المائدة: ٥١]، إذ يجب على المسلم أن يحب في الله ويبغض في الله، وأن لا ينساق وراء شعار المحجة الذي يبيه النصارى، فإن كتاب النصارى المقدس يصرح بأن إلههم يحب من آمن بعقائدهم ويبغض من كفر بها، وأن غير أبناء الله المؤمنين بالتجسد والصلب والفداء والخلاص وغيرها من العقائد المحرفة هو ابن لإبليس.

إننا محاسبون على أفعال القلوب كما أننا محاسبون على أفعال الجوارح، وبالتالي فنحن نتربى إلى الله تعالى بالولاء والبراء وفق ما يحب ويرضى، فنحب من يحبهم ونبغض من يبغضهم، ويحرم علينا أن نجامل النصارى في الدين، وقد قال تعالى: «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّىٰ تَتَبَعَ مَلَّتُهُمْ» [البقرة: ١٢٠]، فنراهم يبشرون بدينهم بدعوى المحجة، لأنّهم لن يرضوا عنا حتى تتبع ملتهم، فما مقصودهم من التعايش؟ وما مقصودهم من الحديث عن المحجة؟ ما المحجة إلا شعار

المقدمة

الحمد لله والصلوة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

قال الله تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّهُمْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَمَلَائِكَهُ وَرَسُولِهِ لَا نَفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْ رَسُولِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطْعَنَا غُفرانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمُصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]. إن دين الإسلام هو دين الرحمة للعالمين جميماً، جاء ليخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن الحزن إلى السرور، من عبادة العبيد إلى عبادة رب العبيد، ومن ضلال التعدد إلى هدى التوحيد، وإن المقارنة بين الإسلام وبين أي دين آخر ستتجدد الاختلافات الكبيرة في العقيدة والتشريع. وقد ظهرت بعض الدعوات للتقرير بين الأديان بل وللتوحيد بينها بالرغم من الاختلافات الشاسعة فيما بينها، وإن أخطر دعوة معاصرة هي دعوة التنصير والتبيشير تحت شعار المحبة التي يحاول فيها النصارى الإكثار من المؤتمرات والندوات والحوارات بينهم وبين المسلمين لإقناع المسلمين بالتقرب الشديد بين الإسلام والنصرانية، ونرى بعض النصارى يعلنون أنهم أناس موحدون مثلنا تماماً! يعبدون ربنا واحداً كما نعبد نحن! بل وربنا وربهم واحد كما يدعون! وإذا ما ناقشناهم في التثليث لم يفيدوتنا جواباً؛ لعدم قدرتهم على فهم سر التثليث أصلاً!

وإنني أهدف في بحثي هذا أن أبين خطورة هذه الدعوى، فكما قيل:

سارَتْ مَشْرِقَةَ وَسَرَتْ مَغْرِبَةَ
شَتَانٌ بَيْنَ مَشْرِقٍ وَمَغْرِبٍ

شتان بين التوحيد والتثليث، بين عبودية المسيح عليه السلام وألوهيته، وبين العدل الإلهي وبين الظلم الإلهي، إن نظرة في الكتاب المقدس لتظهر الفروق الجوهرية بين الإسلام والنصرانية، وقد بدأ ادعاء النصارى بالتشابه الكبير بين الإسلام والنصرانية يتسرّع في نفوس بعض ضعاف الإيمان مما يوجب علينا توضيح وجه التعايش المنشورة وغير المنشورة، فنحن نؤيد الحوار ونريد تحقيق التعايش، ولكن على أن يكون وفق الضوابط الشرعية التي ترضي الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

يحاول النصارى في حواراتهم أن يؤكدوا التعايش بين المسلمين والنصارى، ويضربون أمثلة على التعايش من زمن النبي صلى الله عليه وسلم، لكنهم يغفلون عن ضوابط التعايش التي كانت، فكل النصوص التي يستشهدون بها على التعايش هي نصوص عن (تعايش اجتماعي) من حيث العلاقات الإنسانية، في المعاملات والأخلاق والحقوق والواجبات، ولم نجد نصاً واحداً من الكتاب أو السنة من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته العطرة لم نجد أي نص عن (تعايش اعتقادى) – كما يدعى وجود البعض في عصرنا الحاضر – إذ إن الاعتقادات متباعدة.

إن نصوص الكتاب والسنة فيما يتعلق بالنصارى توضح أشكال التعايش الاجتماعي في أحكام أهل الذمة من إباحة طعامهم وشرابهم وزواج نسائهم، وحسن مجاورتهم، وحفظ عهودهم ومواثيقهم، والذب عنهم عند تعرضهم للأذى، وإعطائهم حقوقهم في القضاء وفي المعاملات الدينية، وفي الدفاع عنهم وحمايتهم في الحروب بمقابل إعطاء الجزية الرمزية والتي تقدر بحسب

ضوابط التعايش بين المسلمين والنصارى من منظور إسلامي

*د. مروه محمود حجو خرمه /Marwa Mahmoud Hajo KHARMA

MÜSLÜMAN VE HİRİSTİYANLARIN BİRARADA YAŞAMA KOŞULLARINA İSLAMÎ BİR BAKIŞ ÖZET

Bu çalışma, Müslüman Hristiyanların bir arada yaşam koşullarını belirmektedir. Konu üç bölümde tasnif edilmektedir. İlk bölümde bir arada yaşama kavramının terim ve istilah anımları dilbilimsel açıdan ele alınacaktır. İkinci bölümde bir arada yaşamın yasal çerçeveleri tartışılmaktır. Üçüncü bölümde bir arada yaşamın yasal olmayan boyutları bahse konu edilecektir. Bu çalışmanın ana fikri, kendi dini düşüncemizi yumuşatmak ve Hristiyanların sloganlaştırdığı diyalog söylemlerine temel hazırlamak değildir. Bir arada yaşamayı düzenleyen ve insanların sosyal ve insani ilişkilerini düzenleyen ve onlara sorumluluk atfeden kurallar söz konusudur. Bu durum Müslüman Hristiyan ilişkileri için de geçerli olup, inanç konularının tartışmaya ve bir arada yaşamaya konu olmayacağı ortaya koymaktadır. Hristiyanların sevgi söylemi, aldatıcı bir misyon yönünden öte bir şey değildir. Çalışma bunu tartışmaya matuftur.

Anahtar Kelimeler: Bir arada Yaşama, Diyalog, Rahmet, Muhabbet, Tebşir, Müjdeleme.

THE RULES OF COEXISTING BETWEEN MUSLIMS AND CHRISTIANS FROM AN ISLAMIC PERSPECTIVE

ABSTRACT

This research determines the rules of coexistence between Muslims and Christians, and I classified it under three chapters: The first chapter discusses the meaning of "coexistence" as a TERM and as a WORD from a linguistic view point. The second chapter discusses the legal FORMS of "coexistence". The third chapter discusses the illegal forms of "coexistence". The main idea behind this research is not to mild in our religion by determine the legal forms of coexistence between us and the Christians and to avoid be seduced by the seemed to be bright slogans the Christians brag about in their dialogues and arguments with us. the main findings of this research are: there is many rules organize the coexistence between Muslims and Christians and this coexistence limited by social and human relationships with regards to the citizen's duties and rights; and it is forbidden to get faith-coexistence between Muslims and Christians, or to get such coexistence in binding or intimate relations, which are deception and wrong. The Christians' call for love is not more than a sneaky Christian missionary using sweet words of love and passion. That is what I'm going to tackle in my research, with God's will.

Keywords: Coexistence, Dialogue, Rahmat, Mahabbat, tabsher, tanser

الخلاصة
تناول هذا البحث تحديد ضوابط التعايش بين المسلمين والنصارى، وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث؛ المبحث الأول في تعريف التعايش لغة واصطلاحاً، والثاني في أشكال التعايش المنشورة، والثالث في أشكال التعايش غير المنشورة، وبهدف البحث إلى تحديد أشكال التعايش المنشورة بیننا وبين النصارى لئلا تساهل في ديننا، وإنما نفتر بالشعارات البراقة التي يرفعها النصارى في حوارتهم معنا، وكان من اهم النتائج أن للتعايش الإسلامي النصراني ضوابط كبيرة، وأنه تعايش محدود بالعلاقات الإنسانية والاجتماعية من حيث الحقوق والواجبات للمواطن، أما التعايش العقدي والمحبة القلبية فهذا من المحظى وهو عين الصالح والإصلاح، وما دعوة المحبة النصرانية الا دعوة للتبرير والتبيير باسم المحبة، وهذا ما سأوضحه في البحث بإذن الله تعالى.

الكلمات الدالة: تعايش، حوار، رحمة، محبة، تصوير/تبشير.

KAYNAKÇA

- Abdullah Kenun, "Mevkif il-islam min vad'il-muslimin ve alakatihim, fi müctema' gayri islamîyyî", *el-Mucemma' el-Meleki libuhus'il-hadarat' il-islamîyye*, Müessesetü Ali Beyt, c.2 1989.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii, 204/820, *Kitâbü'l-Üm*, Da'ul-Marife, Beyrut, y.y., 1393 h.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, 256/870, *Camî'ı-s-sahih*, thk. Mustafa Dib el-Buğa, Dar-u İbn Kesir, Beyrut 1407h.
- Ebû Abdullah Zeynûddin Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadir Râzî, *Muhtârû's-Sihah*, thk. Mahmûd Hatır, 1995, yy., t.y.
- Ebu Adullâh Muhammed b. Yusuf el-Abderi, 897h, *et-Tac ve'l-İkli*, Beyrut, t.y., Dar'u'l-Fikr.
- Ebû Bekr Abdulla b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebû Şeybe, 235/849, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-asar*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Riyad, Mektebetür-Rûsd, 1409h.
- Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessas, 370/981; Ahkâmü'l-Kur'ân, thk. Muhammed es-Sadik Kamhavi, Beyrut, Dâru İhyai't-Tûrasî'l-Arabi, 1985.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki, 458/1066, *es-Sünenu'l-kübra*, Beyrut, Mektebetu darul Baz, t.y.
- Ebû Bekr Muhammed b. Abdulla b. Muhammed Meafiri İbnü'l-Arabi, 543/1148, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata, Beyrut, Dâru'l-Fikr, t.y.
- Ebû Bekr Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl Serahsi, 483/1090, *el-Mebsut*, Daru'l Marrife, Beyrut, 1978.
- Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, 310/923, *Câmi'ı-l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1984.
- Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saïd ez-Zahiri İbn Hazm, 456/106, *el-Muhalla*, Daru'l-afaki'l-cedide, Beyrut, t.y.
- Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefi Aynî, 855/145, *Umdatü'l-kari şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, Beyrut, Dar'u İhya-it-Turas, 1990.
- Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdulla b. Ahmed İbn Kudame, 620/1223, *el-Mugni*, Beyrut, y.y., 1405h.
- Ebû Ömer Cemaleddin İbn Abdülber Nemerî, 463/1071, *el-Kâfi fi fikhi ehli'l-medîne*, Beyrut, Dar'u'l-Kutubu'l-ilmiyye, 1407 h.
- Ebû'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, 684/1285, *Zâhire*, thk. Muhammed Hacci, Beyrut, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Ebû'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzi, 597/1201, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut, el-Mektebü'l-İslâmî, 1985/1404.
- Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, 774/1373, *Tefsîrû'l-Kur'anî'l-Azîm*, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1970/1389.
- Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, 385/995; *Sünenu'd-Dârekutnî*, thk. Abdulla Haşim Yemani Medeni, Kahire, Dâru'l-Marife, 1966/1386.
- Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylai743/1342, *Tebiyinü'l-hakaik fi şerhi Kenzi'd-dekaik*, Kahire, Dar'u'l-Kütübûl-İslâmi, 1313h.
- Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dîmaşki İbn Abîdin, 1252/1836, *Reddü'l-muhtar ale'd-Dürrü'l-muhtar şerhu Tenvîrî'l-ebsar*, Beyrut, Dar'u'l-Fikr, 1421h.
- Muhammed Urfe ed-Dusuki, *Haşiyetü'd-dusuki*, Darul Fikr, Beyrut.t.y.
- Şemseddin Hatîb Muhammed b. Ahmed Kahiri Şâfiî Şîrbîni, 977/1570, *Mugnî'l-muhtac ila ma'rîfeti meani elfazi'l-Mînhac*, Beyrut, Dar'u'l-Fikr, 1970.
- Zeynûddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed Mîsri Hanefi İbn Nûcaym, 970/1563, *el-Bahrû'r-raik şerhu Kenzi'd-dekaik*, Dar'u'l Marife, Beyrut, t.y.

قائمة المصادر والمراجع

- أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني ، (ت ٣٨٥ هـ) ، سنن الدارقطني ، م٢، (تحقيق عبدالله هاشم يمني المدنى ، دار المعرفة : بيروت ، ١٩٦٦ هـ .
- أبو الفداء إسماعيل ابن عمر ابن كثير ، (ت ٧٧٤ هـ) ، تفسير القرآن العظيم ، ٤م ، دار الفكر: بيروت ، ١٤٠١ هـ .
- أبو بكر أحمد ابن الحسين ابن علي ابن موسى البهقي ، (ت ٤٥٨ هـ) سنن البهقي الكبرى ، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة
- أبو بكر أحمد ابن علي الجصاص ، (ت ٣٧٠ هـ) أحكام القرآن ، ٥م، (تحقيق محمد الصادق قمحاوى) دار إحياء التراث: بيروت ، ١٤٠٥ هـ
- أبو بكر عبدالله بن محمد ابن أبي شيبة ، ثـ ٢٣٥ هـ ، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ، ط١ ، ٧م ، (تحقيق كمال يوسف الحوت) مكتبة الرشد : الرياض ، ١٤٠٩ هـ
- أبو بكر محمد ابن أبي سهل السرخسي ، (ت ٤٩٠ هـ) ، المبسوط ، ط٣ ، ٦م ، دار المعرفة : بيروت ، ١٩٧٨ م
- أبو بكر محمد ابن عبدالله الإشبيلي ، ابن العربي ، ٤م (ت ٥٤٣ هـ) أحكام القرآن ، (تحقيق محمد عبد القادر عطا) ، دار الفكر : بيروت .
- أبو عبدالله محمد ابن يوسف العبدري ، ت ٨٩٧ هـ ، الناج والإكيليل ، دار الفكر : بيروت .
- أبو عمر يوسف ابن عبدالله القرطبي ابن عبد البر ، (ت ٤٦٣ هـ) - الكافي ، ط١ ، ١م ، دار الكتب العلمية : بيروت ، ١٤٠٧ هـ
- أبو محمد عبدالله ابن أحمد ابن قدامة ، ت ٦٢٠ هـ ، المغني ، ط١٢ ، ١م ، دار الفكر بيروت ، ١٤٠٥ هـ
- الشافعي ، محمد ابن إدريس ، ت ٢٠٤ هـ ، الأم ، ط٢ ، دار المعرفة ، بيروت ١٣٩٣ هـ .
- بدر الدين محمود ابن أحمد العيني ، (ت ٨٥٥ هـ) ، عمدة القاري لشرح صحيح البخاري ، ١٢م ، دار إحياء التراث : بيروت ، ١٩٩٠ م
- زين الدين ابن نجم ، (ت ٩٧٠ هـ) ، البحر الراقي شرح كنز الدقائق ، ط٨ ، ٢م ، دار المعرفة : بيروت .
- شهاب الدين أحمد ابن إدريس القرافي ، ت (٦٨٤ هـ) ، الذخيرة ، تحقيق محمد حجي ، دار الغرب ، بيروت ١٩٩٤ م.
- عبدالرحمن ابن علي ابن محمد ابن الجوزي ، (ت ٥٩٧ هـ) ، زاد المسير في علم التفسير ، ط٣ ، المكتب الإسلامي: بيروت ، ١٤٠٤ هـ
- عبدالله كتون ، موقف الإسلام من وضع المسلمين وعلاقتهم في مجتمع غير إسلامي ، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية ، مؤسسة آل البيت ، ١٩٨٩ ج ٢ / ص ٥٨٧
- علي ابن أحمد ابن سعيد ابن حزم ، ت (٤٥٦ هـ) ، المحلي ، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت .
- محمد ابن إسماعيل الجعفي البخاري ، الجامع الصحيح ، ط٣ ، ٦م ، (تحقيق د. مصطفى ديب البغا) دار ابن كثير ، اليمامة ، بيروت ١٤٠٧ هـ .
- محمد ابن جرير ابن يزيد ابن خالد الطبرى ، (ت ٣١٠ هـ) ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن ، ١٥م، (خليل الميس مقدم و صدقى جميل العطار مخرج الأحاديث) دار الفكر: بيروت ، ١٤٠٥ هـ
- محمد الخطيب الشريبي ، (ت ٩٧٧ هـ) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، ٤م ، دار الفكر : بيروت ، ١٩٧٠ م.
- محمد أمين ابن عمر الدمشقي ، ابن عابدين ، (ت ١٢٥٢ هـ) ، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأ بصار في فقه مذهب الإمام أبي حيفية ، ٨م ، دار الفكر : بيروت ، ١٤٢١ هـ
- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح ، تحقيق محمود خاطر . ١٩٩٥
- محمد عرفة الدسوقي ، ت (١٢٣٠ هـ) ، حاشية الدسوقي ، دار الفكر ، بيروت .
- منصور ابن إدريس البهوتى ، ت ١٠٥١ هـ ، كشف النقان ، ٦م ، (تحقيق هلال مصليحي ، و مصطفى هلال) دار الفكر: بيروت ، ١٤٢٣ هـ
- فخر الدين عثمان بن علي الزيلعى ، (ت ٧٤٣ هـ) ، تبيان الحقائق شرح كنز الدقائق ، ط٢ ، ٣م ، دار الكتب الإسلامية : القاهرة ، ١٣١٣ هـ

حلال فأحلوه ، وما وجدتم فيها من حرام فحرموه^{١٠٢} . ودعوى النسخ تحتاج إلى برهان دامغ ؛ لأنَّه يبني عليها تعطيل حكم شرعي جاءت به الآية الكريمة .

الخاتمة وفيها أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة .

** شهادة غير المسلمين على المسلمين في غير الوصية في السفر لا تقبل ؛ لعدم الحاجة إليها ، ففي المسلمين غنى ، وحتى لا يكون لهم ولایة على المسلمين ؛ امثالة للآية الكريمة « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » (سورة النساء : آية ١٤١)

** شهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر جائزة ؛ امثالة للآية الكريمة ، المتضمنة لهذا الحكم ، المحقق لمقصد عظيم مرعي في الشريعة الغراء وهو حفظ الحقوق . فالآية محكمة غير منسوخة فهي من آخر ما نزل من القرآن الكريم .

** شهادة غير المسلمين المؤوثق بهم- إن سلموا من الريبة والتهمة - على بعض جائزة ؛ لما فيها من حفظ حقوقهم ، ومراعاة مصالحهم الدنيوية، التي حرص الإسلام على استدامتها ورعايتها.

** إنَّ الحكمة والغاية من تشريع الشهادة داعية إلى قبول شهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر ، وعلى قبول شهادتهم على بعض حفظاً للحقوق ، ومنعاً للتخاصم والتجادل
قانون البيانات الأردني قانون رقم (٣٠) لعام ١٩٥٢ و القانون المعدل رقم ١٦٠٥

المادة ((٣٢))

تسمع المحكمة شهادة كل انسان ما لم يكن مجريناً او صبياً لا يفهم معنى اليمين ولها أن تسمع أقوال الصبي الذي لا يفهم معنى اليمين على سبيل الاستدلال فقط.

المادة ((٣٣))

- ١- تقدر المحكمة قيمة شهادة الشهود من حيث عدالتهم وسلوكهم وتصريفهم وغير ذلك من ظروف القضية دون حاجة إلى التزكية.
- ٢- إذا لم تتوافق الشهادة الدعوى او لم تتفق أقوال الشهود بعضها مع بعض أخذت المحكمة من الشهادة بالقدر الذي تقتضي بصحته.

الفاسق ، وفي هذا تناقض بين ^{٩٥} . وأما المالكية فأجازوا شهادة طبيبين كافرين حيث لا يوجد طبيب مسلم بغير أمر من الله تعالى بذلك ، بل خالفوا القرآن في كلا الوجهين ^{٩٦}

- ٥- القول أن المراد بالشهادة اليمين قول مردود ، وإن كانت اليمين قد تسمى شهادة كما في قوله تعالى «**فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ**» (سورة النور : آية ٦) لما يلي :

* لأن الشهادة إذا أطلقت فهي الشهادة المتعارفة كقوله تعالى «**وَأَقِمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ**» (سورة الطلاق : آية ٢) وقوله تعالى «**إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الْمُحَاجَةِ**» (سورة البقرة : آية ٢٨٢) فكل ذلك قد عقل به الشهادات على الحقوق لا الأيمان .

* قوله تعالى «**شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ**» (سورة المائدة : آية ١٠٦) المفهوم فيه الشهادة المتعارفة ، ويدل عليه قوله تعالى «**إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ**» (سورة المائدة : آية ١٠٦) ويبعد أن يكون المراد أيمان بينكم إذا حضر أحدكم الموت ؛ لأن حال الموت ليس حال للأيمان ^{٩٧} .

* يعوضه قوله تعالى «**إِنَّمَا ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ أَخْرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ**» (سورة المائدة : آية ١٠٦) يعني والله أعلم إن لم يوجد ذوا عدل منكم ، ولا يختلف في حكم اليمين وجود ذوي العدل وعددهم . * وقوله تعالى «**وَلَا نَكُنْ شَهَادَةً لِلَّهِ**» يدل على ذلك أيضا ؛ لأن اليمين موجودة ظاهرة غير مكتومة ^{٩٨} .

ثانيا : مناقشة أدلة الحنابلة وابن حزم الظاهري .

- ١- إن الحسن قال من غير عشيرتكم ، وعن قتادة من غير خلقكم فما تعين ما قلتمنوه ^{٩٩} .
- ٢- إن معنى الشهادة يحمل على التحمل أو اليمين لقوله تعالى «**فِي قِسْمَانِ بِاللَّهِ**» كما قال في آية اللعان ^{١٠٠} .

-٣- إن الله تعالى خير المسلمين وغيرهم ، ولم يقل به أحد فدل على نسخه ^{١٠١} .

الرأي المختار :

مما تقدم يظهر لنا رجاحة قول الحنابلة وابن حزم الحكم بقبول شهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر امثالا للآية الكريمة ، المتضمنة لهذا الحكم ، المحقق لمقصد عظيم مرعي في الشريعة الغراء وهو حفظ الحقوق . فالآية محكمة غير منسوخة فهي من آخر ما نزل من القرآن الكريم ، وكما قالت أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - عن سورة المائدة فما وجدتم فيها من

^{٩٥} ابن حزم ، الم المحلي ج ٩ / ص ٤٠٩

^{٩٦} ابن حزم ، الم المحلي ج ٩ / ص ٤٠٩

^{٩٧} الجصاص ، أحكام القرآن ، ج ٤ / ص ١٥٩

^{٩٨} الجصاص ، أحكام القرآن ، ج ٤ / ص ١٦١

^{٩٩} الترافي ، الذخيرة ج ١٠ / ص ٢٢٥

^{١٠٠} الترافي ، الذخيرة ج ١٠ / ص ٢٢٦

^{١٠١} الترافي ، الذخيرة ج ١٠ / ص ٢٢٥

-٢ : القول أن المراد بقوله تعالى «أو آخران من غيركم» من غير قبilletكم أو عشيرتكم فظاهر الفساد، والبطلان لما يلي :

* لأنَّه ليس في أول الآية خطاب لقبيلة دون قبيلة ، وإنما أولها «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» (سورة المائدة: آية ١٠٦) ، وهو خطاب للمؤمنين^{٨٩}. فلما قال أو آخران وضح أنه أراد غير المخاطبين فتعين أنهما من غير المؤمنين^{٩٠}.

* ولأن الخطاب توجه إليهم بلفظ الإيمان من غير ذكر لقبيلة في قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةً يَبْيَسُكُمْ» ثم قال «أو آخران من غيركم» يعني من غير المؤمنين ، ولم يجر لقبيلة ذكر حتى ترجع إلى الكناية ، ومعلوم أن الكناية إنما ترجع إلى مظهر مذكور في الخطاب ، أو معلوم بدلالة الحال فلما لم تكن هنا دلالة على الحال ترجع الكناية إليها يثبت أنها راجعة إلى من تقدم ذكره في الخطاب من المؤمنين وصح أن المراد من غير المؤمنين ، فاقتضت الآية جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر^{٩١}

* ولأن الله تعالى عرف عباده المؤمنين عند الوصية شهادة اثنين من عدول المؤمنين ، أو اثنين من غير المؤمنين ، ولا وجه لأن يقال في الكلام صفة شهادة مؤمنين منكم ، أو رجلين من غير عشيرتكم ، وإنما يقال صفة شهادة رجلين من عشيرتكم أو من غير عشيرتكم أو رجلين من المؤمنين أو من غير المؤمنين ، فإذا كان لا وجه لذلك في الكلام فغير جائز صرف كلام الله تعالى إلا إلى أحسن وجوهه ، وهو من أهل دينكم وملتكم^{٩٢}.

* ولأن جماعة من الصحابة منهم ابن مسعود وابن عباس قالوا من غير ملتكم، ودينكم ، ولأن الشاهدين من المسلمين لا قسامه عليهما ، ولا يصح حملها على التحمل لأنه أمر بإطلاقهم ، ولا يمين في التحمل وحملها على اليمين غير مقبول لقوله تعالى «ولا نكتم شهادة الله» (سورة المائدة: آية ١٠٦) ، ولأنه عطف على ذوي العدل من المؤمنين وهم شاهدان^{٩٣}.

-٣ : القول بأنَّا نهينا عن قبول شهادة الفاسق ، والكافر أفسق الفساق يرد عليه بأنَّ الذي نهانا عن قبول شهادة الفاسق هو الذي أمرنا بقبول شهادة الكافر في الوصية ، فنقف عند أمريه جميعا ، وليس أحدهما بأولى بالطاعة من الآخر^{٩٤}.

-٤ : أن الحنفية الذين منعوا شهادة غير المسلم على وصية المسلم في السفر قد أجازوا شهادة الكفار بعضهم على بعض ، بغير أمر من الله تعالى بذلك ، بل خالفوا القرآن في نهيه عن قبول نبأ

^{٨٩} ابن حزم ، المحلبي ج ٩ / ص ٤٠٩
^{٩٠} ابن حجر ، فتح الباري ، ج ٥ / ص ٤١٢ - ٤١٣
^{٩١} الجصاص ، أحكام القرآن ، ج ٤ / ص ١٦٠ - ١٦١
^{٩٢} الطبراني ، جامع البيان ، ج ٧ / ص ١٠٧
^{٩٣} الهوتي ، كشاف القناع ج ٦ / ص ٤١٨
^{٩٤} ابن حزم ، المحلبي ج ٩ / ص ٤٠٩

سابعاً : إن الكفار يعادون المسلمين بسبب باطل ، فيحملهم ذلك على التقوى على المسلمين ، فلهذا لا تقبل شهادتهم على المسلمين^{٨٤} .

الفرع الخامس : مناقشة الأدلة .

أولاً : مناقشة أدلة الجمهور (الحنفية ، والمالكية ، والشافعية) .

١ - لا وجه للدعوى مدع أن هذه الآية منسوخة لأنه غير جائز أن يقضى على حكم من أحكام الله تعالى ذكره أنه منسوخ إلا بخبر يقطع العذر، إما من عند الله ، أو من عند رسوله - صلى الله عليه وسلم - أو بورود النقل المستفيض بذلك. فأما ولا خبر بذلك ، ولا يدفع صحته عقل ، وغير جائز أن يقضى عليه بأنه منسوخ^{٨٥} . فدعوى النسخ باطلة ، لا تحل طاعتها ، والعمل بها إلا بنص صحيح ، أو ضرورة مانعة ، وليس هنا شيء من ذلك ، ولو جاز مثل هذا لما عجز أحد عن أن يدعى فيما يشاء من القرآن أنه منسوخ وهذا لا يحل^{٨٦} .

ويقوى هذا أن سورة المائدة من آخر القرآن نزولاً حتى قال بن عباس والحسن وغيرهما إنه لا منسوخ فيها وما ادعوه من النسخ لا يصح فإن النسخ لا بد فيه من إثبات الناسخ على وجه يتنافي الجمع بينهما مع تراخي الناسخ فما ذكروه لا يصح أن يكون ناسخاً فإنه في قصة غير قصة الوصية لمكان الحاجة والضرورة ولا يمتنع اختلاف الحكم عند الضرورات ولأنه ربما كان الكافر ثقة عند المسلم ويرتضيه عند الضرورة فليس فيما قالوه ناسخ^{٨٧}

وحتى على القول بالنسخ فإن الجصاص يوجه القول بالنسخ توجيه رائع مهم الالتفات إليه فهو يقرر أن ظاهر آية الوصية في السفر يتضمن جواز شهادة الذمي على المسلم في السفر والحضر ، وكذلك شهادة الذمي على غيره في السفر والحضر ، فلما نزلت آية الدين نسخت جواز شهادة الذمي على المسلم في الحضر ، وبقي الحكم بالجواز حال السفر ، كذلك بقي الجواز في حق أهل الذمة ، يقول الجصاص « نسخ شهادة أهل الذمة على المسلمين في السفر وفي الحضر ، أو في الوصية وغيرها ، فانتظمت الآية جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم ، ومن حيث دلت على جوازها على وصية المسلم في السفر فهي دالة أيضاً على وصية الذمي ، ثم نسخ فيها جوازها على وصية المسلم بأية الدين ، وبقي حكمها على الذمي في السفر وغيره إذ كانت حالة السفر والحضر سواء في حكم الشهادات ، وعلى جواز شهادة الوصيin على وصية الميت ؛ لأن في التفسير أن الميت أوصى إليهما ، وأنهما شهدا على وصيته^{٨٨} .

^{٨٤} السرخسي ، المبسوط ، ج ١٦ / ص ١٣٥

^{٨٥} الطبراني ، جامع البيان ، ج ٧ / ص ١٢٤

^{٨٦} ابن حزم ، الم المحلي ج ٩ / ص ٤٠٩

^{٨٧} الفرطبي ، الجامع لاحكام القرآن ، ج ٦ / ص ٣٥٠
الجصاص ، أحكام القرآن ، ج ٤ / ص ١٦١ - ١٦٢

^{٨٨}

الفرع الرابع : أدلة المانعين لشهادة غير المسلمين على وصية المسلم .

أولاً : احتجوا بقوله تعالى «ممن ترثون من الشهداء» (البقرة : آية ٢٨٢) و قوله تعالى «وأشهدوا ذوي عدل منكم» (سورة الطلاق : آية ٢)

وجه الدلالة في الآيتين : إن الكافر ليس بعدل وليس منا ، فهو أفسق الفساق ، ويكذب على الله تعالى فلا يؤمن الكذب منه على خلقه^{٧٧} ، ولو قبلت شهادة غير المسلمين لم يكن لقوله منكم فائدة^{٧٨} . وبناء عليه فإن شهادة الكافر على المسلم لا تجوز مطلقا ، سواء أكان بينهما عداوة ، أم لا لعدم العدالة^{٧٩} .

ثانياً : إن آية الدين من آخر ما نزل و فيها " " ممن ترثون من الشهداء " " فهو ناسخ لآية الوصية ، ولم يكن الإسلام يومئذ إلا بالمدينة فجازت شهادة أهل الكتاب ، وهو اليوم طبق الأرض فسقطت شهادة الكفار ، وقد أجمع المسلمون على أن شهادة الفساق لا تجوز ، والكافر فساق فلا تجوز شهادتهم^{٨٠} .

ثالثاً : جميع أدلة المجنوزين معارضة بقوله تعالى «أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَعْلَمُهُمْ كَمَا آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ» (سورة العجاشية : آية ٢١) و بقوله تعالى «لَا يَسْتُوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ ۚ» (سورة الحشر : آية ٢٠)

وجه الدلالة في الآيتين الكريمتين : نفي الله تعالى التسوية بين المسلمين والكافر ، فلا تقبل شهادتهم ولا حصلت التسوية بينهم^{٨١} .

رابعاً : أنه قال في أول الآية «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» ثم قال «مِنْ غَيْرِكُمْ» يعني أو آخران عدلان من غيركم ، وبه يصبح العطف ، وقال تحبسونهما من بعد الصلاة ، فدل على أنهما من أهل الصلاة وإذا كانوا مؤمنين احتمل أن يكون ذلك من القبيلة أو من الوراثة^{٨٢} .

خامساً : لقوله تعالى «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِكُفَّارِنَّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (سورة النساء: آية فالكافر لا ولایة له على المسلم ، فهو يتقول عليه لأنه يغطيه قهره إياه^{٨٣} .

سادساً : ولأن قبول شهادته يؤدي إلى إلزام الحاكم القضاء بشهادته ، ولا يجوز أن يلزم المسلم بشهادة الكافر ، كي لا يلزم مه شيء يتضرر به بشهادته الكافر^{٨٤} .

^{٧٦} الشريبي ، مغني المحتاج ج ٤ / ص ٤٢٧

^{٧٧} السريحي ، المبسوط ، ج ١٦ / ص ١٣٥

^{٧٨} الدسوقي ، حاشية الدسوقي ج ٤ / ص ١٧٢

^{٧٩} الفرقاني ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ٦ / ص ٣٥٠ ، القرافي ، الذخيرة ج ١٠ / ص ٢٢٦

^{٨٠} القرافي ، الذخيرة ج ١٠ / ص ٢٢٦

^{٨١} ابن العربي ، أحكام القرآن ج ٢ / ص ٢٤١

^{٨٢} ابن عابدين ، حاشية ابن عابدين ج ٧ / ص ١٠٩ ، ابن نجم ، البحر الرائق ج ٧ / ص ٩٣

^{٨٣} الزياعي ، تبيان الحقائق ج ٤ / ص ٢٢٤

وجه الدلالة في الحديث الشريف : يدل الحديث الشريف على جواز استشهاد غير المسلمين على وصية المسلم في السفر إذ أن جواز استشهاد المسلم ليس مشروطا بالسفر ، وأن أبا موسى حكم بذلك فلم ينكره أحد من الصحابة فكان حجة^{٦٩}.

رابعا : روى أبو عبيدة في الناسخ والمنسوخ أن ابن مسعود قضى بذلك في زمان عثمان وأيضا فالمائة من آخر ما نزل^{٧٠}.

خامسا : شهادة أهل الكتاب على المسلمين جائزة في السفر إذا كانت وصية وهو الأشبه بسياق الآية مع ما تقرر من الأحاديث وهو قول ثلاثة من الصحابة الذين شاهدوا التنزيل أبو موسى الأشعري وعبد الله بن قيس وعبد الله بن عباس^{٧١} فمعنى الآية من أولها إلى آخرها على هذا القول أن الله تعالى أخبر أن حكمه في الشهادة على الموصي إذا حضر الموت أن تكون شهادة عدلين فإن كان في سفر وهو الضرب في الأرض ولم يكن معه أحد من المؤمنين فليشهد شاهدين من حضره من أهل الكفر فإذا قدما وأديا الشهادة على وصيته حلقا بعد الصلاة أنهما ما كذبا وما بدوا وأن ما شهدا به حق ما كتما فيه شهادة وحكم بشهادتهما فإن عثر بعد ذلك على أنهما كذبا أو خانا ونحو هذا مما هو إثم حلف رجلان من أولياء الموصي في السفر وغرم الشاهدان ما ظهر عليهم^{٧٢}

سادسا : واستدل ابن حزم لما ذهب إليه بقوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسْقُبْ بِنَيَّا فَتَبَيَّنُوا » (سورة الحجرات: آية ٦) والكافر فاسق فوجب أن لا يقبل ، وقال تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةَ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ» سورة المائدة : آية ١٠٦ «فوجبأخذ حكم الله تعالى كله ، وأن يسْتَشْهِيَ الأَخْصَصُ مِنَ الْأَعْمَمِ ، لِيَتَوَصَّلَ بِذَلِكَ إِلَى طَاعَةِ الْجَمِيعِ »^{٧٣}

سابعا: أن القول بالجواز هو قول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، وأبو موسى الأشعري ، وابن عباس ، وروي عن علي - رضي الله عنهم - ولا مخالف لهم من الصحابة - رضي الله عنهم - ومخالفة الصحابة إلى غيرهم ينفر عنه أهل العلم^{٧٤} ومن التابعين عمرو ابن شرحبيل ، وشريح ، وعيادة السلماني ، وإبراهيم التخعي ، والشعبي ، وسعيد ابن جبير ، وسعيد ابن المسيب ، ومجاحد ومجلز ، وابن سيرين ويعيني ابن يعمر ، وابن أبي ليلى ، وسفيان الثوري ، والأوزاعي ، وغيرهم من التابعين ، وجمهور أصحاب الحديث^{٧٥}.

٦٩ ابن حجر ، فتح الباري ، ج ٥ / ص ٤١٢ - ٤١٣

٧٠ الهوتوى ، شرح متنى الإرادات ج ٣ / ص ٥٨٩

٧١ الفرقاطي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ٦ / ص ٣٤٩

٧٢ الفرقاطي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ٦ / ص ٣٤٩

٧٣ ابن حزم ، المحلى ج ٩ / ص ٤٠٦

٧٤ الفرقاطي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ٦ / ص ٣٥٠

٧٥ ابن حزم ، المحلى ج ٩ / ص ٤٠٨

الفرع الثالث : أدلة المجوزين لشهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر

أولاً : قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين فإن عشر على أنهم استحقوا إثما فآخران يقumen مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجوهها أو يخافوا أن ترد أيمانهم واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدى القوم الفاسقين » (سورة المائدة : آية ١٠٦)

وجه الدلالة في الآية الكريمة : ظاهر الآية الكريمة يدل على جواز شهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر فالمراد من قوله تعالى «أو آخران من غيركم» من غير ملتكم ودينكم وهو قول ابن مسعود وابن عباس، ولا يصح القول أن المراد به من غير عشيرتكم ؛ لأن الشاهدين من المسلمين لا قسمة عليهمما، ولا يصح حملها على التتحمل ؛ لأنه أمر بإطلاقهم ولا يمتن في التتحمل، وحملها على اليمين غير مقبول ^{١٥} لقوله تعالى «ولا نكتم شهادة الله» فحكم الآية الكريمة ثابت غير منسوخ .

ثانياً : ما رواه بن عباس - رضي الله عنهما - قال : « خرج رجل من بنى سهم مع تميم الداري وعدى بن بداء فمات السهمي بأرض ليس بها مسلم فلما قدموا بتركه فقدوا جاما من فضة مخصوصا من ذهب فأحلفهما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ثم وجد الجام بمكة فقالوا ابتعناه من تميم وعدى فقام رجال من أوليائه فحلفوا لشهادتنا أحق من شهادتهما وإن العjam لصاحبهم ، قال : وفيهم نزلت هذه الآية ^{٦٦} « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ » (سورة المائدة : آية ١٠٦)

وجه الدلالة في الحديث الشريف : فالحديث الشريف يبين سبب نزول قوله ^{٦٧} تعالى «يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أتتم ضربتم في الأرض فأصاباتكم مصيبة الموت الآية» (سورة المائدة : آية ١٠٦)

ثالثاً : ما أخرجه البيهقي عن الشعبي أن رجلاً من المسلمين حضرته الوفاة بدقائقها هذه ولم يجد أحداً من المسلمين يشهد على وصيته فأشهاده رجلين من أهل الكتاب فقدماما الكوفة فأبا الأشعري فأخبراه وقدماما برتكه ووصيته فقال الأشعري هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحلفهما بعد العصر بالله ما حانا ولا كذبا ولا بدلا ولا كتما ولا غيرا وإنها لوصية الرجل وتركته فأمضى شهادتهما^{٦٨}.

٦٥ البهوتى ، كشاف القناع ج ٦ / ص ١٧

^{١١} البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الوصايا، ح ٢٦٢٨، ج ٣/ص ١٠٢٢.

٦٧ العيني ، عمدة القاري ج ١٤ / ص ٧٣

٦٨ أبو بكر أحمد ابن الحسين ابن علي ابن موسى البهقي ، (٥٨٤-٥٩٥) سنن البهقي الكبير ، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة ، كتاب الشهادة ، باب من أجاز شهادة أهل الذمة على الوصية في السفر عند عدم من شهد عليهم من المسلمين ، ح ١٣٤٢ ج ١٠ ص ١٦٥

ثانياً : الاختلاف في المراد من قوله «أو آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ» (سورة المائدة : آية ١٠٦) هل المراد به من غير ملتكم ، أم من غير قبilletكم^{٥٢} . فمن قال من غير ملتكم أجاز الشهادة ، ومن رأى أن المراد من غير قبilletكم منع شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر .

ثالثاً : الاختلاف في نسخ آية الوصية في السفر بآية الدين ، فمن لم يقل بالنسخ أجرى ظاهر الآية الكريمة الذي يدل على جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر ، سواء أكان في الوصية بيع أو إقرار بدين أو وصية بشيء ، أو هبة ، أو صدقة ، فهذا كله يشتمل عليه اسم الوصية إذا عقده في مرضه^{٥٣} ، ومن قال بالنسخ منع شهادة الذمي على وصية المسلم في السفر .

الفرع الثاني : تصوير الأقوال في المسألة محل الخلاف .

اختلف الفقهاء في قبول شهادة الكافر على وصية المسلم في السفر على قولين^{٥٤}

القول الأول : صحة شهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر^{٥٥} ، وهو قول أبي موسى الأشعري ، وسعيد بن المسيب ، ويحيى بن يعمر ، وسعيد بن جبير ، وإبراهيم النخعي ، وشريح وعيادة السلماني ، وابن سيرين ، ومجاحد ، وفتادة ، والسدسي ، وابن عباس ، وقال به من الفقهاء سفيان الثوري^{٥٦} ، وإليه ذهب أحمد بن حنبل^{٥٧} ، وابن حزم^{٥٨}

يقول ابن حزم «ولا يجوز أن يقبل كافر أصلاً لا على كافر ولا على مسلم حاش الوصية في السفر فقط فإنه يقبل في ذلك مسلمان أو كافران من أي دين كانا^{٥٩}»

والقول بجواز استشهاد الذميين عند فقد المؤمنين مقيد بشرطين: الأول : أن يكون ذلك في سفر الثاني : أن يكون في وصية^{٦٠}

القول الثاني : بطلان شهادة غير المسلمين على وصية المسلم حال السفر وهو قول أبي حنيفة^{٦١} ، ومالك^{٦٢} ، والشافعي^{٦٣} . وإليه ذهب الحسن والزهري وعكرمة وابن شهاب من التابعين^{٦٤}

- | | |
|----|--|
| ٥٦ | الجصاص ، أحكام القرآن ، ج ٤ / ص ١٥٩ ، ابن العربي ، أحكام القرآن ، ج ٢ / ص ١٥٤ |
| ٥٣ | الجصاص ، أحكام القرآن ، ج ٤ / ص ١٦١ |
| ٥٤ | البهوتى ، كشاف القناع ج ٦ / ص ٤١٦ - ٤١٧ ، الشربيني ، مغني المحتاج ج ٤ / ص ٤٢٦ |
| ٥٥ | البهوتى ، شرح متى الإرادات ج ٣ / ص ٥٨٨ |
| ٥٦ | الفترطى ، أبو عبدالله محمد ابن أحمد الأنصارى ، (ت ٦٧١ھ) ، الجامع لأحكام القرآن ، دار الشعب : القاهرة ج ٦ / ص ٣٤٩ ، الجصاص ، أحكام القرآن ، ج ٤ / ص ١٥٩ ، الطبرى ، جامع البيان فى تفسير آى القرآن ، ج ٧ / ص ١٠٤ ، بدر الدين محمود ابن |
| ٥٧ | أحمد العينى ، (ت ٨٥٥ھ) ، عمدة القارى لشرح صحيح البخارى ١٢، دار إحياء التراث : بيروت، ١٩٩٠ ج ١٤ / ص ٧٤ |
| ٥٨ | البهوتى ، كشاف القناع ج ٦ / ص ٤١٧ - ٤١٨ |
| ٥٩ | ابن حزم ، المحتوى ج ٩ / ص ٤٠٦ - ٤٠٥ |
| ٦٠ | البيتى ، عمدة القارى ج ١٤ / ص ٧٤ |
| ٦١ | ابن نجيم ، البحر الرايق ج ٧ / ص ٩٢ |
| ٦٢ | المبدى ، الناتج والإكيليل ج ٦ / ص ١٧٧ ، ابن جزي ، القوانين الفقهية ج ١ / ص ٢٠٢ |
| ٦٣ | الشربيني ، مغني المحتاج ج ٤ / ص ٤٢٧ ، التوكوى ، روضة الطالبين ج ١١ / ص ٢٢٢ |
| ٦٤ | الطبرى ، جامع البيان فى تفسير آى القرآن ، ج ٧ / ص ١٠٧ - ١٠٦ |

مرضية وإن لم يكن الكافر مرضياً لکفره ، ولما كان مؤمننا في المعاملات كان مؤمناً في الشهادة لأنها من أداء الأمانة والكافر أهل للولاية على جنسه فيكون أهلاً للشهادة أيضاً على جنسه ^{٤٧}).

الرأي المختار : شهادة غير المسلمين الموثوق بهم - إن سلموا من الريبة والتهمة - على بعض جائزه ، لما فيها من حفظ حقوقهم ومراعاة مصالحهم الدينية التي حرص الإسلام على استدامتها ورعايتها . ويعضد ما اخترناه ما يلي :

** الاستدلال بالآية الكريمة على منع الإشهاد بين غير المسلمين ضعيف ؛ لأن المفسرين على أن المراد بالعداوة الخصومات والجدال في الدين فالعداوة واقعة بين فرقهم بعضهم في بعض دائمًا ؛ لأنهم لا يجتمعون على حق ، وكما قال التخعي ما أرى الإغراء في هذه الآية إلا الأهواء المختلفة ^{٤٨}:

** الأحاديث المانعة من قبول شهادة غير المسلمين على بعض ضعيفة لا تصح ، فحدث لا تقبل شهادة أهل دين على غير أهل دين أهلهم إلا المسلمين فإنهم عدول على أنفسهم وعلى غيرهم رواه البيهقي من رواية أبي هريرة بنحوه وضعفه ^{٤٩} .

المطلب الثالث: شهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر .

الفرع الأول : سبب الخلاف في شهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر .

أولاً : الاختلاف في معنى الشهادة في قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ يَئِنْكُمْ »

(سورة المائدة : آية ١٠٦)

حيث افترقوا في معناها على ثلاثة أقوال :

الأول : المراد بها الشهادة على الوصية حال السفر .

الثاني : المراد بها حضور الوصيدين من قولك شهdestه إذا حضرته ^{٥٠} .

الثالث : الشهادة هنا أيمان الوصية بالله إذا ارتاب الورثة بهما ^{٥١} ، فمن قال هي الشهادة على الوصية حال السفر ، أجاز بها شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر ، ومن قال هي أيمان الوصية ، أو حضور الوصيدين من شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر .

٤٧ الزبيدي ، تبيين الحقائق ج ٤ / ص ٢٢٤

٤٨ انظر : الطبرى ، جامع البيان ، ج ٦ / ص ١٥٨ ، ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم ، ج ٢ / ص ٧٧ ، الجوزي ، زاد المسير ج ٢ / ص ٣٩٤

٤٩ الراغبى ، خلاصة البدر المنير ج ٢ / ص ٤٣٩

٥٠ أبو بكر أحمد ابن علي الجصاص ، (ت ٣٧٠ھ) حكم القرآن ، ٥ م ، تحقيق محمد الصادق قمحاوى دار إحياء التراث بيروت ، ١٤٤٥ھ ، ج ٤ / ص ١٥٩

٥١ الشافعى ، أحكام القرآن ، ج ٢ / ص ١٥٢

٥- إن متعلق الولاية القرابة والشفقة ، وقربتهم ثابتة ، وشفقتهم كشفة المسلمين ، وجازت لموضع الحاجة ، فإن غير أهل دينهم لا يلي عليهم ، والحاكم يتذرع عليه ذلك لكثرتهم بخلاف الشهادة فهي ممكنة من المسلمين ، وقد روي عن معاذ أن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يقبل شهادة أهل دين إلا المسلمين فإنهم عدول على أنفسهم وعلى غيرهم^{٤١}.

٦- ما روي من آثار عن السلف تجيز شهادتهم معارضة بآثار آخر عن السلف تقضي بمنع شهادتهم على بعض . فقد أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن شعبة قال : سألت الحكم عن شهادة اليهودي على النصراني والنصراني على اليهودي فقال الحكم : لا تجوز شهادة أهل دين على دين^{٤٢} ، و كان بن أبي ليلى لا يجيز شهادة اليهودي على النصراني ولا النصراني على اليهودي^{٤٣}.

ثانياً : مناقشة أدلة الجمهور .

١- الاستدلال بالأية الكريمة على منع الإشهاد بين غير المسلمين ضعيف ؛ لأن المفسرين على أن المراد بالعداوة الخصومات والجدال في الدين ، فالعداوة واقعة بين فرقهم بعضهم في بعض دائماً ؛ لأنهم لا يجتمعون على حق ، وكما قال النخعي ما أرى الإغراء في هذه الآية إلا الأهواء المختلفة^{٤٤}.

٢- رد الحنفية على اعتراض الجمهور عليهم بأن من كان أهلاً للشهادة لا يختلف بين شخص وأخر بالقول إنما اختلفت شهادته بين المسلم والكافر لمانع يمنع من ذلك^{٤٥} ، ومثل هذا غير منكر شرعاً فشهادة المسلم على عدوه لا تقبل وعلى غيره تقبل وكذا شهادته لقرباته ولاداً لا تقبل ولغيرهم تقبل فلا يبعد رد الشهادة بالنسبة إلى شخص للتهمة فكذا شهادة الكافر على المسلم^{٤٦}.

٣- إن الفسق من حيث الاعتقاد لا يمنع القبول ؛ لأنه يمتنع عن محظوظ دينه أشد الامتناع ، والذب محظوظ في الأديان كلها ، والرضا ثبت في حق الكافر في حق المعاملات بصفة الأمانة ؛ لأن الله تعالى وصفهم بذلك فقال تعالى «مَنْ أَهْلِ الْكِتَابُ مِنْ إِنْ تَأْمُنْهُ بِقُنْطَارٍ يُؤْدَهُ إِلَيْكُ» (سورة آل عمران : آية ٧٥) فخرجت الآية مخرج الوصف لهم بالأمانة ، والأمانة

٤١ ابن قدامة ، المغني ج ١٠ / ص ١٨٢

٤٢

ابن أبي شيبة ، مصنف ابن أبي شيبة ج ٤ / ص ٥٢٣

٤٣

ابن أبي شيبة ، مصنف ابن أبي شيبة ج ٤ / ص ٥٢٣

٤٤

محمد ابن حجر ابن زيد ابن خالد الطبراني (ت ٢١٠)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٥، م: (خليل الميس مقدم و صدقى جميل العطار مخرج الأحاديث) ، دار الفكر: بيروت ، ١٤٠٥ هـ، ج ٦ / ص ١٥٨، أبو الفداء إسماعيل ابن عمر ابن كثير ، (ت ٧٧٧ هـ) ، تفسير القرآن العظيم ، ٤ ، دار الفكر: بيروت ، ١٤٠١ هـ، ج ٢ / ص ٧٧، عبد الرحمن ابن علي ابن محمد ابن الجوزي ، (ت ٥٩٧ هـ) ، زاد المسير في علم التفسير ، ط ٣ ، المكتب الإسلامي: بيروت ، ١٤٠٤ هـ، ج ٢ / ص ٣٩٤

٤٥

انظر أدلةهم في مبحث شهادة غير المسلمين على وصية المسلم في السفر .

٤٦

انظر : الزيلعي ، تبيان الحقائق ج ٤ / ص ٢٢٤

سادساً : أن الضرورة داعية لقبول شهادة بعضهم على البعض ؛ لأن المسلمين قلما يحضرون معاشرات أهل الذمة ، خصوصاً الأنكحة والوصايا ، فلو لم تجز شهادة بعضهم على البعض في ذلك ؛ لأدى إلى إبطال حقوقهم ، وقد أمرنا بمراعاة حقوقهم ، ودفع ظلم بعضهم عن بعض ، فلهذه الضرورة تقبل شهادة بعضهم على بعض ، كما قبلت شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال ، ولا تتحقق هذه الضرورة في شهادتهم على المسلمين ، ولا في شهادتهم على شهادة المسلم ، أو على قضاء قاض مسلم ^{٣٤} .

سابعاً : لأنه من أهل الولاية على نفسه وأولاده الصغار ، فيكون من أهل الشهادة على جنسه ، والفسق من حيث الاعتقاد غير مانع ؛ لأنه يجتنب عما يعتقد محرم في دينه ، والكذب محرم في الأديان كلها^{٣٥} .

الفرع الرابع : مناقشة الأدلة .

أولاً : مناقشة أدلة الحنفية.

-١- إن دعوى النسخ بلا برهان يعدها ، فالقول بأنها نسخت عن المسلمين ، وبقيت على الكفار قول باطل ؛ لأن الدين كله واحد علينا وعلى الكفار ، ولا يحل لأحد أن يحكم عليهم أو لهم إلا بحكم الإسلام ، إلا حيث جاء النص بالفرق بيننا وبينهم ^{٣٦} .

-٢- إن من أجاز شهادة أهل الذمة ، فأعدلهم عنده أعظمهم بالله شركاً، أسجدهم للصلب وألزمهم للكنيسة ^{٣٧} ، فالملوك العدول ، المسلمين الأحرار ، وإن لم يكونوا عدواً ، فهم خير من المشركين كيما كان المشركون في ديانتهم ، فكيف يجوز أن ترد شهادة مسلم بأن تعرفه يكذب على بعض الأدرين ، وتجيز شهادة ذمي وهو يكذب على الله تبارك وتعالى ^{٣٨} .

-٣- إن الحنفية لا يقولون بمقتضى الآية الكريمة التي احتجوا فيها ؛ لأنها نزلت في قبول شهادة أهل الذمة على المسلمين ، وهم لا يقولون بها فلا يصح احتجاجهم بها ^{٣٩} .

-٤- إن حديث جابر الذي رواه ابن ماجه ضعيف ، فإنه من روایة مجالد ، ولو سلم فيحمل أنه أراد اليمين لأنها تسمى شهادة^{٤٠} .

ويعرض عليهم بأنهم لم يقولوا بأن المراد بالشهادة اليمين في شهادة الكافر على وصية المسلم في السفر ، وهذا تناقض بين منهم.

^{٣٤} السرخسي ، المبسوط ، ج ١٦ / ص ١٣٦

^{٣٥} ابن عابدين ، حاشية ابن عابدين ج ٧ / ص ١٠٨

^{٣٦} ابن حزم ، المحلي ج ٩ / ص ٤١١ - ٤١٢

^{٣٧} الشافعي ، أبو عبدالله محمد ابن إدريس ، (ت ٢٠٤ هـ) ، الأم ، ط ٢ ، م ، دار المعرفة بيروت ، ١٤٢٦ هـ / ١٣٩٣ ج ٦ / ص ١٤١

^{٣٨} الشافعي الإمام ج ٦ / ص ١٤٢

^{٣٩} الفطحي ، الجامع لأحكام القرآن ، ج ٦ / ص ٣٥١

^{٤٠} البهوي ، كشف القناع ج ٦ / ص ٤١٦ - ٤١٧

الفرع الثالث : أدلة الحنفية .

استدل الحنفية على عدم قبول شهادة الحربي على أهل الذمة بأن الحربي لا ولادة له على الذمي^{٢٦} ، فلا تقبل شهادته عليه .

واستدلوا على قبول شهادة غير المسلمين على بعض عند اتحاد ملتهم بما يلي :

أولاً : قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت ... الآية » إلى قوله « أو آخران من غيركم » أي من غير دينكم، ففيه تنصيص على جواز شهادتهم على وصية المسلم ، ومن ضرورة جواز شهادتهم على وصية المسلم جوازها على وصية الكافر ، وما ثبت بضرورة النص فهو كالمنصوص ، ثم انتسخ ذلك في حق المسلم بانتساخ حكم ولايهم على المسلمين ، فبقي حكم الشهادة فيما بينهم على ما ثبت بضرورة النص ، فليس من ضرورة انتساخ شهادتهم على المسلمين انتساخ شهادة بعضهم على بعض كالولاية^{٢٧} .

ثانياً : لأنه عليه الصلاة والسلام أجاز شهادة النصارى بعضهم على بعض ، فقد أخرج ابن ماجة في سنته عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - أنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « أَجَازَ شَهَادَةً أَهْلِ الْكِتَابِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ »^{٢٨} .

ثالثاً : ما روی من آثار عن السلف تجيز شهادتهم على بعض فقد روی عن الشعبي قال: تجوز شهادتهم للمسلمين بعضهم على بعض^{٢٩} . وكذلك عن حماد قال : تجوز شهادتهم بعضهم على بعض ، إذا كانوا عدوا في دينهم^{٣٠} .

رابعاً : ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم يهوديين ديناً بشهادة أربعة منهم^{٣١} ، وعن أبي موسى رضي الله عنه أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أجاز شهادة النصارى بعضهم على بعض ، وعن عمر وعلي - رضي الله عنهما - في ذميين ديناً ، قالا : يدفعان إلى أهل دينهما ليحكم بينهما ، ومن ضرورة جواز حكم بعضهم على بعض ، والسلف رحمهم الله تعالى كانوا مجتمعين على هذا^{٣٢} .

خامساً : لأن بعضهم ليس في قهر بعض ، فلا يؤدي إلى التقول عليه^{٣٣} .

^{٢٦} ابن نجيم ، البحر الرائق ج ٧/ ص ٩٥
^{٢٧} السريسي ، الميسوط ، ج ١١ / ص ١٣٤ - ١٣٥
^{٢٨} ابن ماجة ، سenn ابن ماجة ، كتاب الأحكام ، باب شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض ، ح ٢٢٧٤ / ص ٧٩٤ ، وقال

ابن حجر العسقلاني ، أخرجه ابن ماجة و ابن عدي في ترجمة عمر بن راشد وضفه انظر : ابن حجر العسقلاني ، الدرية في تحرير أحاديث الهدایة ج ٢ / ص ١٧٢ ، وقال الزيلعي : ومجالد فيه مقال ، انظر : الزيلعي ، نصب الراية ج ٤ / ص ٨٥
أبو بكر عبدالله بن محمد ابن أبي شيبة ، بت ٢٣٥ ، الكتاب المصنف في الأحاديث والأثار ، ط ١ ، م٧ ، (تحقيق كمال يوسف الحوت) مكتبة الرشد : الرياض ، ١٤٠٩ هـ / ص ٥٣٣

^{٢٠} ابن عبد الرزاق ، مصنف عبد الرزاق ج ٤ / ص ٣٥٧
^{٢١} ابن حبان . صحيح ابن حبان . كتاب المحدود . ح ٤٤١٠ . ج ١٠ / ص ٢٧٧

^{٢٢} السريسي ، الميسوط ، ج ١٦ / ص ١٣٤ - ١٣٥
^{٢٣} الزيلعي ، تبيان الحقائق ج ٢٢٥ - ٢٢٤ / ص ٢٢٥

ثالثا : اختلف الفقهاء في صحة شهادة غير المسلمين على بعض ^{١٥} .

رابعا: اختلف الفقهاء في قبول شهادة الكافر على وصية المسلم في السفر ^{١٦} .

المطلب الثاني : شهادة غير المسلمين على بعض .

الفرع الأول : تصوير الأقوال الفقهية في المسألة .

اختلاف الفقهاء في صحة شهادة غير المسلمين على بعض على قولين ^{١٧} :

القول الأول : بطلان وعدم قبول شهادة غير المسلمين فيما بينهم ، وإليه ذهب المالكية ^{١٨} ، والشافعية ^{١٩} ، والحنابلة ^{٢٠} ، وابن حزم ^{٢١}

القول الثاني : قبول شهادة أهل كل ملة على بعضهم وإليه ذهب الحنفية ^{٢٢} . إلا أن أنهم أجازوا شهادة الذمي على العربي ولم يجوزوا شهادة العربي على الذمي

الفرع الثاني : أدلة الجمهور .

أولاً : قوله تعالى «وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعِدَاوَةَ وَالْبُغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (سورة المائدة : آية ٦٤)

وجه الدلالة في الآية الكريمة : قال الشعبي لا تجُوز شهادة أهل الملل بعضهم على بعض لقوله تعالى فاغرئنا بينهم العداوة والبغضاء وقال أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوا هم وقولوا آمنا بالله وما أنزل ^{٢٣} . فالآلية الكريمة نص على لا تقبل شهادة عدو على عدو .

ثانيا : لأن من لا تقبل شهادته على المسلم لا تقبل على غيره كالعبد وغيره ^{٢٤} .

ثالثا : لأن الكافر ليس من رجالنا وهو غير مأمون .

رابعا : قياسا على الفاسق بطريق الأولى ، فالله تعالى أمر بالتوقف في خبر الفاسق ، والشهادة أكد من الخبر ^{٢٥} .

^{١٥} الزيلعي ، تبيان الحقائق ج ٤ / ص ٢٢٣ ، أبو عمر يوسف ابن عبد الله القرطبي ابن عبد البر ، (ت ٤٦٣ هـ) - الكافي ، ط ١ ، م ، دار الكتب العلمية : بيروت ، ٤٠٧ هـ / ٤٧٦ ص ، الشافعي ، الأم ج ٦ / ص ١٤١ ، البهوي ، كشف النقانع ج ٦ / ص ٤١٦ - ٤١٧ ،

^{١٦} البهوي ، كشف النقانع ج ٦ / ص ٤١٦ - ٤١٧ ، الشريبي ، معنى المحتاج ج ٤ / ص ٤٢٦

^{١٧} الزيلعي ، تبيان الحقائق ج ٤ / ص ٢٢٣ ، ابن عبدالبر ، الكافي ج ١ / ص ٤٧٦

^{١٨} الشافعي ، الأم ج ٦ / ص ١٤١ ، البهوي ، كشف النقانع ج ٦ / ص ٤١٦ - ٤١٧ ، الشريبي ، حاشية الدسوقي ج ٤ / ص ٤٢٦

^{١٩} البهوي ، كشف النقانع ج ٦ / ص ٤١٦ - ٤١٧ ، الشريبي ، معنى المحتاج ج ٤ / ص ٤٢٦

^{٢٠} ابن حزم ، أبو محمد علي ابن سعيد (ت ٤٥٦ هـ) المحتوى ، دار الآفاق الجديدة ، ج ٩ / ص ٤٠٥

^{٢١} الزيلعي ، تبيان الحقائق ج ٤ / ص ٢٢٥

^{٢٢} محمد ابن إسماعيل الجعفي البخاري ، الجامع الصحيح ، ط ٣ ، ٦ م ، (تحقيق د. مصطفى ديب البغا) دار ابن كثير ، الإمامية ، بيروت ٤٠٧ هـ .. باب لا يسأل أهل الشرك عن الشهادة وغيرها ، ج ٢ / ص ٩٥٣

^{٢٣} الترمذ ، شهاب الدين أحمد ابن إدريس ، (ت ٦٤٣ هـ) ، الذخيرة ، ١٤ ، (تحقيق محمد حجي) دار الغرب : بيروت ، ١٩٩٤ م.

^{٢٤} ج ١ / ص ٢٢٥ ، ابن قادمة ، المغني ج ١٠ / ص ١٨١

^{٢٥} البهوي ، شرح متنى الإرادات ج ٢ / ص ٥٨٨ ، ابن قادمة ، المغني ج ١٠ / ص ١٨١

١- أن الله تعالى أثبت للمؤمنين شهادة على الناس بقوله عز وجل «لتكونوا شهداء على الناس»^١
 (سورة البقرة : الآية ١٤٣) .

٢- ما روي عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لا ترث ملة ملة ، ولا يجوز شهادة أهل ملة على ملة ، إلا أمتى فإنهم يجوز شهادتهم على من سواهم^٢ .

٣- ولما قبلت شهادة المسلم على المسلم ، فعلى الكافر من باب أولى^٣ .

٤- الشهادة ممكنة من المسلمين ، وقد روي عن معاذ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان لا يقبل شهادة أهل دين إلا المسلمين ، فإنهما عدول على أنفسهم وعلى غيرهم^٤ .

٥- لأن عداوة الدين غير معترفة فهي عامة غير خاصة ، وإنما تعتبر العداوة الخاصة^٥ .

ثانياً : اتفقوا على بطلان شهادة الكافر على المسلم فيما عدا الشهادة على الوصية في

السفر^٦

ومستندهم في ذلك :

أولاً : قوله تعالى «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِكُفَّارِنَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» . (سورة النساء: آية ١٤١)
 فالكافر لا ولادة له على المسلم ، فهو يتقول عليه لأنّه يغطيه قهره إيه^٧ . وبناء عليه فإن شهادة الكافر على المسلم لا تجوز مطلقاً ، سواء أكان بينهما عداوة ، أم لا لعدم العدالة^٨ .

ثانياً : لأن قبول شهادته يؤدي إلى إلزام الحكم القضاء بشهادته ، ولا يجوز أن يلزم المسلم بشهادة الكافر ، كي لا يلزم منه شيء يتضرر به بشهادة الكافر^٩ .

ثالثاً : إن الكفار يعادون المسلمين بسبب باطل ، فيحملهم ذلك على التقوى على المسلمين ، فلهذا لا تقبل شهادتهم على المسلمين^{١٠} . وبناء عليه فإن شهادة الكافر على المسلم لا تجوز مطلقاً ، سواء أكان بينهما عداوة ، أم لا لعدم العدالة^{١١} .

٥ أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني ، (ت ٣٨٥ هـ)، سنن الدارقطني ، م، (تحقيق عبدالله هاشم يمانى المدنى ، دار المعرفة : بيروت ، ١٩٦٦ م. كتاب الفرائض والسير ، ج / ص ٦٩)

٦ أبو بكر محمد ابن أبي مهمل السريخسي ، (ت ٤٩٥ هـ) ، المبسوط ، ط ٣، م، دار المعرفة : بيروت ، ١٩٧٨ م، ج ١ / ص ١٣٣
 أبو محمد عبدالله ابن أحمد ابن قادمة ، ت ٦٢٠ هـ ، المغني ، ط ١٢ ، م ، دار الفكر بيروت ، ١٤٠٥ هـ ، ج ١٠ / ص ١٨٢
 العبدري ، الناج والإكليل ج ٦ / ص ١٥٩

٧ محمد أمين ابن عمر الدمشقي ، ابن عابدين ، (ت ١٢٥٢ هـ) ، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأنصار في فقه المذهب الإمام أبي حنيفة ، م ، دار الفكر : بيروت ، ١٤٢١ هـ . ج ٧ / ص ٩٣ ، ابن نجم ، البحر الرايق ج ٧ / ص ١٠٩ ، محمد عرفة الدسوقي ، ت ٢٣٠ هـ ، حاشية الدسوقي ، دار الفكر بيروت ، ج ٤ / ص ١٧٢ ، أبو بكر محمد ابن عبد الله الإشبيلي ، ابن العربي ، (ت ٥٤٣ هـ) ، أحكام القرآن ، (تحقيق محمد عبد القادر عطا) ، دار الفكر : بيروت ، ج ١ / ص ٢٣ ، الشافعى ، الأمل ج ٦ / ص ٤١٤ ، البهوتى ، كشاف القناع ج ٦ / ص ٤١٧-٤١٦

٨ ابن عابدين ، محمد أمين ابن عمر الدمشقي (ت ١٢٥٢ هـ) ، حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأنصار في فقه المذهب الإمام أبي حنيفة ، م ، دار الفكر : بيروت ، ١٤٢١ هـ . ج ٧ / ص ١٠٩ ، ابن نجم ، البحر الرايق ج ٧ / ص ٩٣
 ٩ الدسوقي : محمد عرفة ت ٢٣٠ هـ ، حاشية الدسوقي ، دار الفكر بيروت ، ج ٤ / ص ١٧٢

١٠ الزبياني ، تبيين الحقائق ج ٤ / ص ٢٤٤
 ١١ الدسوقي ، محمد عرفة ت ٢٣٠ هـ ، حاشية الدسوقي ، دار الفكر بيروت ، ج ٤ / ص ٩٣

١٢ السريخسي ، المبسوط ، ج ٦ / ص ١٣٥
 ١٣ الدسوقي ، حاشية الدسوقي ج ٤ / ص ١٧٢

يدلل على حرص الدين الحنيف على إثبات الحقوق لأصحابها بالوسائل المستطاعة في حدود قدرة البشر ، وقد تناول الفقهاء الشهادة بالتفصيل ، مسهبيين في الشروط الواجب تتحققها في الشاهد لتقبل شهادته . إلا أن هذه الجزئية محل البحث بشقيها شهادة غير المسلمين على بعضهم ، وشهادتهم على وصية المسلم في السفر لم نعثر في حدود اطلاعنا على من تناولها بصورة متكاملة في بحث مستقل وإنما كان يشار إليها عند اشتراط الإسلام في الشاهد إشارة عابرة ، لأجل ذلك جاءت هذه الدراسة تحاول تسلیط الضوء على كلا الجانبين للتوصل للقول المنسجم مع الحكم من تشريع الشهادة .

وتقع سطور هذه الدراسة في تمهيد وثلاثة مطالب .

التمهيد : وفيه التعريف بمفردات البحث .

أولاً: تعريف الشهادة .

الشهادة لغة: شهادة، «خبر قاطع والمشاهدة المعاينة»^١ .

أما الشهادة في الاصطلاح : فالمراد بها «إخبار صادق في مجلس الحكم بلفظ الشهادة»^٢

ثانياً : المراد بغير المسلمين .

من المقرر في الشريعة الإسلامية ، أن البشر ينقسمون على أساس العقيدة إلى قسمين : المسلمين وغير المسلمين . وهذا التقسيم الثنائي تقضيه الضرورة ، وذلك لأنه يتربّ عليه تحديد مكانة كل قسم ، ودوره ووظيفته ، وحقوقه وواجباته في الدولة الإسلامية ، فالنظام الإسلامي نظام ديني ولكنه يعطي كل ذي حق حقه . وغير المسلمين أصناف كثيرة ، ومن أهم أصنافهم : النصارى ، واليهود ، والمجوس ، والصائبة - المشركون - والوثنيون ، وغيرهم . ومع اختلاف هذه الأسماء وتعددتها ، فإن الأصناف الرئيسية التي بين الإسلام حكم التعامل معها نصا هي النصارى واليهود ، وأما غيرهم فيقاد عليهم في الحكم^٣ .

المطلب الأول : تحرير محل النزاع:

أولاً : اتفق العلماء على قبول شهادة المسلم على الكافر^٤ .

ومستندهم في ذلك :

١- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، مختار الصحاح . تحقيق محمود خاطر . ١٩٩٥ ج ١ ص ١٤٧

٢- زين الدين ابن خيم . (ت ٩٧٠ هـ). البحر الرائق شرح كنز الدقائق . ط ٨٦م . دار المعرفة : بيروت . ج ٣ ص ٤٠٩-٤١٠

٣- عبد الله كنون . موقف الإسلام من وضع المسلمين وعلاقتهم في مجتمع غير إسلامي . الجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية . مؤسسة آل البيت . ١٩٨٩ ج ٢ ص ٥٨٧

٤- فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي . (ت ٧٤٣ هـ) . تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق . ط ٢، ٣م . دار الكتب الإسلامية : القاهرة ، ١٣١٣ هـ . ج ٤ ، ص ٢٢١ ، أبو عبدالله محمد ابن يوسف العبدري . ت ٨٧٩ هـ ، التاج والإكيليل ، دار الفكر : بيروت ، ج ٦ ص ١٥٩

٥- محمد الخطيب الترميبي ، (ت ٧٧٧ هـ) معني المحاجة إلى معرفة ألفاظ المنهاج ، ٤٤م ، دار الفكر : بيروت ، ج ١٩٧٠ م . ج ٤ ص ٤٢٦ ، متصور ابن إدريس البهوي ، ت ٥١٥ هـ ، شفاف القاع ، ٦م ، (تحقيق هلال مصليحي ، ومصطفى هلال) دار الفكر : بيروت ، ١٤٢٣ هـ . ج ٦ ص ٤٦

شهادة غير المسلمين

تمام عودة العساف، محمد حسن أبو يحيى *

T. Udah Al ASSAF- M. Hassan Abu YAHYA

GAYRİMÜSLİMLERİN ŞAHİTLİĞİ

ÖZET

Bu çalışma Gayrimüslimlerin şahitliğini iki açıdan ele almaktadır. Birincisi, birbirleri hakkındaki şahitliktir. İkincisi Müslümanlara yönelik şahitliğidir. Çalışma gayrimüslimlerin birbirleri hakkındaki şahitliğin haklarının devamı ve alışverişlerinin sürekliliği bağlamında geçerliliğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Müslümanlar konusunda gayrimüslimlerin şahitliği İslam hukuku açısından alımların içmasıyla kabul edilemezdir. Bu durumun tek istisnası seyahat halindeki Müslüman hakkında yapacağı şahitliktir.

Anahtar Kelimeler: Gayrimüslim, Şahitlik, İslâm Hukuku

THE TESTIMONY OF THE NON-MUSLIMS

ABSTRACT

This study addresses the testimony of the non-Muslims from two aspects: first, their testimony on each other. Second their testimony that involves Muslims. The study results revealed that the testimony of Non-Muslims on each other is permissible to sustain their rights and for stability to their dealings. While, their testimony on Muslims, according to consensus of scholars in Islam Jurisprudence, is not acceptable, however, the exception of this origin is to accept their testimony on a Muslim will during traveling.

Keywords. Non-Muslims, Testimony, Islamic Law.

ملخص

تناولت الدراسة شهادة غير المسلمين من جهتين : الأولى شهادتهم على بعضهم البعض ، والثانية شهادتهم على المسلمين ، وخلصت الدراسة إلى أن شهادة غير المسلمين على بعضهم البعض جائزة حفظاً لحقوقهم ، واستقراراً لمعاملاتهم . في حين أن الأصل المقرر بإجماع الفقهاء عدم قبول شهادتهم على المسلمين ، ويستثنى من هذا الأصل قبول شهادتهم على وصية المسلم في السفر .

الكلمات الدالة: غير المسلم، شهادة، الفقه الإسلامي

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
أجمعين وبعد؛

فإن الدين الإسلامي حريص على حفظ الحقوق ، ومنع التخاصم والتجاذب بين أفراد المجتمع الإسلامي سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين ، لأجل هذا شرع الإسلام الإشهاد على الحقوق ، والشهادة وإن كانت بينة تحتمل الكذب من قبل الشاهد ، إلا أن الإسلام اعتبرها في الحكم ، وهذا

Seçme Kaynakça

- İbn Ebû Hâtim, 327/938, *el-Cerh ve't-ta'dil*, BeyrutDârû'l-İhya-üt-Tûras, 1952.
- Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, 597/1201, *ed-Duafa ve'l-metrukin*, thk. Ebû'l-Feda Abdullah el-Kadi, Beyrut, Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Ebû Hâtim et-Temîmî İbn Hibban, 354/965, *el-Mecruhin mine'l-muhaddisin ve'd-duafa ve'l-metrukin*, thk. Mahmûd Îbrâhim Zayed, Haleb, Dârû'l-Vai, 1975.
- İbn Hacer el-Askalani, 852/1449, *el-Metalibü'l-aliyye bi-zevaidi'l-mesanidi's-semaniyye*; thk. Sa'd b. Nasir b. Abdullah el-Azîz eş-Şeseri, Riyad, Dârû'l-Asîme, 1998.
- İbn Hacer el-Askalani, 852/1449, *Fethü'l-bari bi-şerhi Sahîhi'l-Buhâri*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki, Muhibbüddin el-Hatîb, Beyrut, Dârû'l-Mâ'rîfe, t.y.
- İbn Hacer el-Askalani, 852/1449, *Tehzibü't-tehzib*, Beyrut, Dârû'l-Fîkr, 1984.
- İbn Hacer el-Askalani, 852/1449, *Takribü't-tehzib*, yay. haz. Muhammed Avvame, Haleb, Dârû'r-Reşîd, 1983.
- İbn Abdûlber Nemerî, 463/1071; *el-İstizkar : li-mezahibi fukahai'l-emsar ve ulemaü'l-ektar*, thk. Salim Muhammed Ata, Muhammed Ali Muavviz, Beyrut, Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Sad, 230/845, *et-Tabakatü'l-kübra*, Beyrut, Dar sadîr, t.y.
- İbn Adî, 365/976, *el-Kamil fi duafai'r-rîcal*, Beyrut, Dârû'l-Fîkr, 1988.
- Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki, 458/1066, *el-Medhal ila es-Sünenü'l-kübra*, thk. Muhammed Ziyaurrahman el-Azâmi, Kuveyt, Daru'l-Hulefa lil-kütüb, 1985.
- Ahmed b. Hanbel, 241/855; *el-İlel ve ma'rîfetü'r-rîcal*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abâbas. -- Beyrut : el-Mektebû'l-İslâmî, 1988.
- Ahmed b. Hanbel, 241/855; *el-Müsned*, *Müsned-i Ebi Said el-hudri*, Mısır, Müessesetü Kur-tuba, t.y.
- Şuayb Nesai, 303/915; *Sünenü'l-kübra*, thk. Abdülgaffar Süleyman Bündâri, Ebû Abdullah Seyyid b. Kesrevi b. Hasan, Beyrut, Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Ahmed b. Ali b. el-Müsenna Ebû Ya'la el-Mevsili, 307/919; *Müsnedu Ebi Ya'la el-Mevsili*, thk. Hüseyin Selim Esed, Dîmaşk, Dârû'l-Me'mun li't-Tûras, 1984.
- İshak Musa el-Hüseyeni, El-İstişrak: neşetuhu ve tatavvuruhu ve ehdafuhi, Kahire, *el-Mucemma' el-Meleki libuhus'il-hadarat'il-islamîyye*, t.y.
- Ekrem Ziya Ömeri, Buhus fi tarîhi's-sünneti'l-müşerrife, Medine, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1984.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, 256/870, *et-Târihü'l-kebir*, thk. Es-Seyyid Haşim Nedvi ve diğerleri, Beyrut, Daru'l-Fîkr, t.y.

- .٤٤ محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح سنن الترمذى، بيروت، دار الكتب العلمية.
- .٤٥ محمد عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، مكتبة وهبة، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- .٤٦ محمد بن عيسى الترمذى، سنن الترمذى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث.
- .٤٧ محمد ناصر الدين الألبانى، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض.
- .٤٨ المزى، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٠م.
- .٤٩ مسلم بن الحجاج النسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث.
- .٥٠ هانى محمد يونس بركات، الإستشراق والتربية، عمان، دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- .٥١ يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث، ط٢، ١٣٩٢هـ.

- .٢٥ زهير بن حرب أبو خيثمة، كتاب العلم، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- .٢٦ سليمان بن أحمد السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر.
- .٢٧ سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي السلفي.
- .٢٨ صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، عرض ودراسة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩١ م.
- .٢٩ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧ هـ.
- .٣٠ عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، بيروت، دار الفكر، ط٣، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- .٣١ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تاويب مختلف الحديث، تحقيق: محمد التجار، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٥ م.
- .٣٢ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة.
- .٣٣ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبي اسحاق الحويني، السعودية، دار ابن عفان، ١٩٩١ م.
- .٣٤ عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجنس، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٤١٧ هـ.
- .٣٥ عبد الرزاق الصناعي، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣ هـ.
- .٣٦ علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧ هـ.
- .٣٧ علي بن الحسن ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥ م.
- .٣٨ عمر بن أحمد بن شاهين، ناسخ الحديث ومنسوخه، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، الزرقاء، مكتبة المنار، ط١، ١٤٠٨ هـ.
- .٣٩ غزية علي طه، منهجة جمع السنة وجمع الأنجليل، دراسة مقارنة، الكويت، دار البحوث العلمية، ط١، ١٩٨٧ م.
- .٤٠ محمد بن إبراهيم بن جماعة، المنهل الروي في مصطلح الحديث النبوي، تحقيق: محب الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٦ هـ.
- .٤١ محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧ م.
- .٤٢ محمد بن حبان البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- .٤٣ محمد عبد الحي الكتани، التراتيب الإدارية، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، دار الأرقم، ط٢.

المصادر والمراجع:

١. ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث، بيروت، ط١، ١٩٥٢ م.
٢. ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦ هـ.
٣. ابن حبان، المجرحين، تحقيق: محمود زايد، دار الوعي، حلب، ط١، ١٣٩١ هـ.
٤. ابن حجر، المطالب العالية، تحقيق: سعد بن ناصر، دار العاصمة، السعودية، ط١، ١٤١٩ هـ.
٥. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة.
٦. ابن حجر، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٨٤ م.
٧. ابن حجر، التقريب، تحقيق: محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد ، ط١، ١٩٨٣ م.
٨. ابن عبد البر، الإستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا و محمد علي معرض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠ م.
٩. ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر.
١٠. ابن عدي، الكامل، تحقيق: يحيى مختار غراوي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٨٨ م.
١١. أحمد بن الحسين البهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الكويت، دار الخلفاء للكتاب، ١٤٠٤ هـ.
١٢. أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، بيروت، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٨٨ هـ ١٤٠٨ م.
١٣. أحمد بن حنبل، المسند، مسندي أبي سعيد الخدري، مصر، مؤسسة قرطبة.
١٤. أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ هـ ١٩٩١ م.
١٥. أحمد بن علي أبو يعلى الموصلي، مسندي أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م.
١٦. اسحاق موسى الحسيني، الإستشراق نشأته وتطوره وأهدافه، القاهرة، الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية.
١٧. أكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط٥.
١٨. البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق: السيد هاشم الندوبي وآخرون، دار الفكر، بيروت.
١٩. السيد أحمد فرج، الإستشراق الذرائع النشأة المحتوى، الرياض، دار طويق، ط١، ١٩٩٣ م.
٢٠. جولدسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط١، ١٩٤٦ م.
٢١. ترجمة: محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد الحق وعلي حسن عبد القادر.
٢٢. الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١ هـ.
٢٣. الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمي، المحدث الفاصل، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، بيروت، دار الفكر، ط٣، ١٤٠٤ هـ.
٢٤. الخطيب الغدادي، تقييد العلم، تحقيق: يوسف العش، دار إحياء السنة، ١٩٧٤ م.
- الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٩، ١٤١٣ هـ.

في أحاديث الأمر أو الندب، وأن الذي أشكل في الأمر كله حديث أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - الوارد عند الإمام مسلم، وقد وجّهته ورجمّحت وقفه على رفعه، ولعل الرجوع إلى النسخ المختلفة للصحيح يمكن أن يبين ذلك ويؤكده، إلا أنه حتى لو لم يكن فقد رجح الوقف من هو أعلم مني ومن الإمام مسلم في العلل وهو الإمام البخاري، وأسأل الله تعالى التوفيق والسداد.

كان من نتاج ثقافة الأمية أن يُعد الحافظ متفوقاً ذهنياً على الكاتب، وأن يُعاب على الذكي الكتبة اليقط أن يكتب ولا يحفظ، وذلك في مجتمع عَدَ الحفظ ميزة له ومتاحاً للتفاخر، وقد انعكس ذلك على علمتهم؛ فقد كانت من ألفاظ الشهادة بتفوق المشغل بالحديث قولهم (الحافظ) وهي تطلق على من حفظ ولبس، كتب -أعداداً كبيرة من الحديث.

ومن الأدلة على تلك الثقافة ما أورده عبد الله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنه- في حديثه الذي قال فيه: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعْهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَهَهُنَّ قُرْيَشٌ وَقَالُوا: أَتَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ! وَرَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - بَشَّرَ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرِّضَا! فَأَسْمَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - فَأَوْمَأْتُ بِأَصْبِعِهِ إِلَيْ فَقَالَ: «اَكْتُبْ فَوْلَذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقٌّ»، فَثَقَافَةُ قُرْيَشٍ كَانَتْ عَدَمُ الْكِتَابَةِ، فَجَاءَ رَسُولُ اللَّهِ

صلى الله عليه وسلم - وأراد ترسير ثقافة الكتابة على خلاف ما كان سائداً.
-
تعليم أسارى بدر: فدولة في بواكيرها، وتحتاج إلى كل مقومات الدولة المادية، يعرض قائدتها
على الأساري الذين كان من الممكن أن يكونوا ورقة رابحة في يده في تلك الحقبة الزمنية
بالذات، أقول يعرض عليهم إطلاق سراحهم مقابل تعليم المسلمين القراءة والكتابة ، أكان
ذلك يكون ويعلمهم، وبينذل في ذلك ثمنا ليس باليسير ثم يقول لهم لا تكتبوا عنى؟!

المسألة السابعة: كراهة أم هيبة؟!

لسائل أن يقول أن هناك عدداً من الصحابة ليس به أساس كرهوا الكتابة، فالأمر ليس مقتضاً على أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه - وحده، وينقل ذلك السيوطي فيقول^{١٢٤}: اختلاف السلف - من الصحابة والتابعين - في كتابة الحديث؛ فكرهها طائفة منهم: ابن عمر، وابن مسعود، وزيد بن ثابت، وأبو موسى، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وابن عباس، وآخرون، وأباحها طائفة و فعلوها منهم: عمر، وعلي، وابنه الحسن، وابن عمرو، وأنس، وجابر، وابن عباس، وابن عمر، أيضاً والحسن، وعطاء، وسعيد بن جبير، وعمر بن عبد العزيز، وحكاهم عياض عن أكثر الصحابة والتابعين».

وهنا نقول أكان يفعلها الأكثر وهي منهي عنها؟! ولو قيل أن الأمر كان فيه نهي ثم نسخ كما يذكر بعضهم أكان يبقى هؤلاء كارهون كما ورد عنهم؟! إذن الأمر ليس نهياً وكراهة بل هيبة من حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وشتان بين الكراهة وبين الهيبة، ومما وقفت عليه من كراهة الصحابة -رضوان الله عليهم- للكتابة كان لكتب أهل الكتاب غالباً للحاديـث الشريف بذاته.

وخلاصة أقول لقد تبين لي بدلالة قاطعة أن الحديث النبوى الشريف قد كتب في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وأن كل ما يخالف ذلك مبني على أحداث ضعيفة لا تقوى لمواجهة الصحة

^{١٤} عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الرواية، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ٢٠١٥.

رَخْصَ في كِتَابَةِ الْعِلْمِ «، وابن رجب عندما أراد أن يعبر عن المسألة قال^{١١٧}: «كتابة الحديث نهى عنه عمر وطائفة من الصحابة ورَخْصَ فيها الأكثرون»، أما الخطيب البغدادي فقد عقد فصلاً كاملاً جعل عنوانه^{١١٨}: «القسم الثالث الآثار والأخبار الواردة عن إباحة كتاب العلم الفصل الأول إباحة الرسول للكتاب تعليل المؤلف لإباحة كتاب العلم»، وعندما أراد ابن حجر أن يعلق على حديث أبي شاة قال في الفتح^{١١٩}: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أذن في كتابة الحديث عنه»، والإمام النووي في شرحه لحديث في صحيح مسلم قال^{١٢٠}: «وفيه جواز كتابة الحديث وغيره من العلوم الشرعية لقول أنس لابنه اكتبه بل هي مستحبة»، وفي التحفة ينقل ترجمة الترمذى للباب بقوله^{١٢١}: «باب ما جاء في الرخصة فيه»، وفي تعليق المباركفوري على حديث أبي شاة قال^{١٢٢}: «هذا دليل صريح على جواز كتابة الحديث»، وابن جماعة في المنهل يقول^{١٢٣}: «اختلف السلف في كتابة الحديث فكرهها طائفة منهم كعمر وابن مسعود وأبي سعيد وأباها طائفة منهم كعلي وابنه الحسن وعبد الله بن عمرو بن العاص ثم أجمع أتباع التابعين على جوازه»

إلا أنه عند دراسة هذه الأحاديث تجد أن فيها دلالة على ما يتجاوز الإذن والإباحة، فقد رأينا في:

- حديث أبي شاة أمراً بالكتابة «أكتبوا لأبي شاة».
- وفي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رواياتان، الأولى في بعض روایاتها أمر «قيدوا العلم»، وفي الثانية الإذن بالكتابة «في الرضا والغضب؟».
- وفي حديث أبي هريرة توجيه ونصح بالكتابة «استعن على حفظك بيمنيك».
- وفي حديث رافع بن خديج إذن «اكتبوا ولا حرج».

المسألة السادسة: ثقافة تحل مكان ثقافة

يبيّن القرآن بما لا يدع مجالاً للشك أن ثقافة المجتمع الجاهلي كانت البعد عن الكتابة (الأمية) – مع وجودها عند بعضهم –، وقد جاء القرآن بإقتلاع لثقافة الأمية والقيام بعملية إحلال لثقافة الكتابة والقراءة، فنجد:

- أول آيات نزولاً على الإطلاق جاء فيها إقرأ وربك الأكرم. الذي علم بالقلم، فهي تشير بقوّة إلى بدء ثقافة جديدة عمدتها القراءة والكتابة.
- ترسیخ الكتابة في المعاملات كما في قوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب بالعدل).

^{١١٧} عبد الرحمن بن شهاب الدين ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وابراهيم باحسن، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٧، ١٤١٧هـ، ص ٢٦٨.

^{١١٨} الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص ٦٤.

^{١١٩} ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، بيروت، دار المعرفة، ٢٠٠٨/١.

^{١٢٠} يحيى بن شرف النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، بيروت، دار إحياء التراث، ط٢، ١٣٩٢هـ، ٢٤٤/١.

^{١٢١} محمد عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى، بيروت، دار الكتب العلمية، ٣٥٧/٣.

^{١٢٢} المرجع السابق ٢٥٨/٧.

^{١٢٣} محمد بن إبراهيم بن جماعة، المنهل الروي، تحقيق: محبي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٦هـ، ص ٩٢.

، وكتاب أبي رافع مولى النبي - صلى الله عليه وسلم -، يقول الخطيب^{١١٠} .. عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام قال: دفع إلى أبو رافع كتابا فيه استفتاح الصلاة قال: كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إذا قام في الصلاة كبر فقل: وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين وذكر بقية الحديث».

، والصحابي الجليل أبو هريرة ، يقول ابن حجر^{١١١} : «وروى أَحْمَدُ^{١١٢} وَالْبَيْهَقِيُّ^{١١٣} فِي الْمَدْخَلِ مِنْ طَرِيقِ عُمَرِ بْنِ شَعْبٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ وَالْمَغْيَرَةِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَا: سَمِعْنَا أَبَا هَرِيرَةَ يَقُولُ مَا كَانَ أَحَدٌ أَعْلَمَ بِحَدِيثِ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - مِنِّي إِلَّا مَا كَانَ مِنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرٍ فَإِنَّهُ كَانَ يَكْتُبُ بِيَدِهِ وَيَعْلَمُ بِقَلْبِهِ وَكَنْتُ أَعْيَ وَلَا أَكْتُبُ.. إِلَى أَنْ قَالَ أَبُو حَمْرَادَ: تَبَّأْبَأْتَ أَنْتَ أَعْيَ وَلَا أَكْتُبَ قَوْلَهُ وَلَا أَكْتُبَ قَدْ يَعْرَضُهُ أَخْرَجَهُ أَبْنَاهُ وَهُبَّ مِنْ طَرِيقِ الْحَسْنَةِ بْنِ عُمَرٍ بْنِ حَدِيثِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَقَالَ: هَذَا هُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدِي قَالَ بْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: حَدِيثُ هَمَامٍ أَصَحُّ، وَيُمْكِنُ الْجَمْعُ بِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَكْتُبُ فِي الْعَهْدِ النَّبِيِّ ثُمَّ كَتَبَ بَعْدِهِ، قَالَتْ: وَأَقْوَى مِنْ ذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ مَنْ وَجَدَ الْحَدِيثَ مَكْتُوبًا عِنْهُ أَنْ يَكُونَ بِخَطْهِ، وَقَدْ ثَبَّتَ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يَكْتُبُ فَتَعَيْنَ أَنَّ الْمَكْتُوبَ عِنْهُ بِغَيْرِ خَطْهِ».

، وصحيفة جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - يقول عبد الرزاق في مصنفه^{١١٤} : «.. عن عمر قال: في صحيفة جابر بن عبد الله قال: موجبتان ومضعفتان ومثلاً بمثل؛ فأما الموجبتان فمن لقي الله لا يشرك به دخل الجنة ومن لقي الله يشرك به دخل النار، قال: وأما المضعفتان فمن عمل حسنة كتبت له بعشر أمثالها إلى سبع مئة ضعف وأما مثلاً بمثل فمن عمل سيئة كتبت عليه مثلها».

، هذا غير الصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص، والصحيفة الصحيحة لهمام، وغيرها^{١١٥} ، فالأمر إذن هو الكتابة سواء أجازها الصحابة قولاً كما سبق وذكرنا في الأحاديث في المبحث الأول أو أجازوها فعلاً كما ذكرت هنا - والله أعلم -.

المسألة الخامسة: قراءة لترجمة الأبواب في المسألة

اعتماد الكتب التي تناولت هذه المسألة - وهي كثيرة - أن تقسم الأحاديث إلى أحاديث النهي عن كتابة الحديث وأحاديث الإباحة أو الإذن، فالدارمي مثلاً يوجب للأحاديث بقوله^{١١٦} : «باب من

^{١١٠} الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ٣٠.

^{١١١} ابن حجر، فتح الباري، ٢٠٧/١ . والحديث في البخاري ك العلم باب كتابة العلم، ٥٣/١.

^{١١٢} أحمد بن حنبل، المسند، ٤٠٣/٢ .

^{١١٣} البهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، ١٢٩/٢ .

^{١١٤} عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، بيروت، المكتب الإسلامي، ط، ٢، ١٤٠٣هـ، ١٨٣/١١ .

^{١١٥} للإستزادة يمكن أن ينظر: محمد عبد الحفيظ الكتاني، التراجم الإدارية، تحقيق: عبد الله الخالدي، بيروت، دار الأرقام، ط، ٢، ٥٣/١ . وأكرم ضياء العمري، بحوث في تاريخ السنة المشرفة، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط، ٥، ص ٢٢٢ .

^{١١٦} الدارمي، سنن الدارمي، ١٣٦/١ .

مرحلة متقدمة في القرن الثالث الهجري، وقد يطلق التدوين على الكتابة ويمكن الوقوف على المراد من السياق.

ثم كيف تكون الكتابة منهى عنها أو مكر وله وبأي أكابر الصحابة - رضوان الله عليهم - فيخالفون هذا النهي فيكتبون الأحاديث وفي عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -؟! فقد جاء أنه:

كان لأنس بن مالك - رضي الله عنه - وهو خادم الرسول - صلى الله عليه وسلم - ومن أعلم الناس بحاله في أمر مماثل أقول كان له كتب، فقد روى ابن حجر في المطالب^{١٠٤} بسنده عن يزيد الرقاشي قال: كنا إذا أكثرنا على أنس - رضي الله عنه - في الحديث أثنا بمخالي له، فألقاها إلينا فقال: هذه أحاديث سمعتها من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وكتبتها وعرفتها.

وأبو سلمة يذكر أنه كتب من في فاطمة بنت قيس كتابا^{١٠٥}.

كان لسعد بن عبادة كتاب: يروي الترمذى فيقول^{١٠٦}: «.. قال ربيعة: وأخبرني ابن لسعد بن عبادة قال: وجدنا في كتاب سعد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قضى باليمين مع الشاهد».

وأن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - كان معه صحيفة في جراب سيفه، حيث يروي البخاري^{١٠٧} عن علي - رضي الله عنه - قال: ما عندنا شيء إلا كتاب الله وهذه الصحيفة عن النبي - صلى الله عليه وسلم - المدينة حرام ما بين عائر إلى كذا من أحدث فيها حدثاً أو آوى مُحْدِثًا فعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ، وَقَالَ ذَمَّةُ الْمُسْلِمِينَ وَاحِدَةٌ، فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ، وَمَنْ تَوَلَّ قَوْمًا بِغَيْرِ إِذْنِ مَوَالِيهِ فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ لَا يُقْبَلُ مِنْهُ صَرْفٌ وَلَا عَدْلٌ».

وعبد الله بن أبي أوفى إذ يروي البخاري^{١٠٨} من طريق سالم أبي النضر مولى عمر بن عبد الله - وكان كاتبه - قال: كتب إليه عبد الله بن أبي أوفى - رضي الله عنهما - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال «واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف».

ورسالة الصحابي الجليل سمرة بن جندب، إذ ينقل ابن حجر في ترجمته فيقول^{١٠٩}: «.. وقال بن سيرين: في رسالة سمرة إلى بنيه علم كثير».

^{١٠٤} ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية، باب: الإذن في الكتابة ١٢/٦٢٤.

^{١٠٥} بالمرجع السابق.

^{١٠٦} الترمذى، سنن الترمذى، ك الأحكام، باب: اليمن مع الشاهد ٣/٦٢٧.

^{١٠٧} محمد بن إسماعيل البخارى، صحيح البخارى، أبواب العمرة، باب: حرم المدينة، ٢/٦٦١.

^{١٠٨} البخارى، صحيح البخارى، ك الجهاد، باب: الجنة تحت بارقة السيوف، ١٠/٢٣٠.

^{١٠٩} ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٤/٧٢٠.

، تشابه النص الوارد في الرواية المروفة عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: «لا تكتبوا عنِي، ومن كتب عنِي غير القرآن فليمحه»، وبين رأي أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- وتوجهه في مسألة الكتابة الوارد في الرواية الموقوفة وهو قوله : «لن تكتبوه، ولن تجعلوه قرآنًا».

، ثبت عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أنه أراد كتابة السنن، ولنقف على الرواية كما وردت: يروي البيهقي في المدخل^{١٠٣} بسنده إلى عبدالرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن عروة بن الزبير أن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- أراد أن يكتب السنن، فاستشار في ذلك أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فأشاروا عليه أن يكتبها، فطُفِقَ عمر يستخِيرُ الله فيها شهراً، ثم أصبح يوماً وقد عزم الله له قال: إني كنت أردت أن أكتب السنن، وإنِي ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتاباً فأكبوا عليهما وتركوا كتاب الله، وإنِي والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً، وعند مناقشة هذه الرواية أقول:

، أكان عمر -رضي الله عنه- يفكّر في كتابة السنن لو كان عنده أمر بعدم الكتابة؟!
، أكان الصحابة المستشارون -رضي الله عنهم- يشيرون عليه أن يكتبها إذا كان لديهم أمراً بعدم الكتابة؟!

، أليس في هذا دلالة على أنه لا نص عند عمر -رضي الله عنه- ولا عند الصحابة -رضوان الله عليهم- يمنع من الكتابة؟!

، أليس من المنطقى أن يناقش أحدهم عمر -رضي الله عنه- بحديث أبي سعيد-رضي الله عنه-؟! هل يعقل أن تكون الكتابة محور المسوالة ولا يذكر أحدهم حديثاً صريحاً عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- متعلقاً أشد التعلق بالموضوع؟ وإذا لم يُستدعي هذا الحديث في هذا الموقف بالذات فمتى إذن؟!

ولسائل أن يقول: أليس تفكيره بالكتابة دليل على أنه لا كتابة قبل ذلك؟ وأليس عدم كتابته بعد الإستخاراة يدفع ما تقولون؟

، أقول: تتمة الرواية ترد على هذه التساؤلات وهي قوله» وإنِي ذكرت قوماً كانوا قبلكم كتبوا كتاباً فأكبوا عليهما وتركوا كتاب الله، وإنِي والله لا ألبس كتاب الله بشيء أبداً «، فكلامه هنا يبيّن أن السنن كانت مكتوبة إلا أنه أراد أن يجمعها في كتاب، فمراده بالكتابة إذن هنا ليست كتابة السنن وإنما جمع السنن والصحائف وجعلها في كتاب، وهذا ما قام به الزهري في عهد عمر بن عبد العزيز، إذ معلوم أن هناك مراحل ثلاثة مررت بها السنة الكتابة والتدوين والتصنيف، فالذى كان في عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو الكتابة، أما التدوين فكان في عهد عمر بن عبد العزيز وهو جمع الصحائف في ديوان، أما التصنيف فقد تم في

وإذا زدنا إلى ذلك كلام الخطيب مقدّد علوم الحديث حيث يقول^{١٠١}: «تفرّد همام برواية هذا الحديث عن زيد بن أسلم هكذا مرفوعا،.. ويُقال إن المحفوظ روایة هذا الحديث عن أبي سعيد الخدري من قوله غير مرفوع إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-».

وربما يقول قائل إن الخطيب البغدادي قد أورد هذا الرأي بصيغة التمريض (ويُقال)، فنقول إن كلامه الذي أورده آنفاً من نقله لكلام الإمام أحمد والمعافى يشير إلى تقويته للرواية الموقوفة، وسأورد في المسألة التالية قرائن ترجيح الروایة الموقوفة على الروایة المروفة من حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه-.

المسألة الرابعة: قرائن ترجح الروایة الموقوفة

يفق المتبوع بتمعن للمسألة على قرائن ترجح للقارئ أنه لا يوجد نص مرفوع عن النبي -صلى الله عليه وسلم- يفيد النهي عن الكتابة، وبعد استبعاد الروایات المروفة الضعيفة لا يبقى إلا رواية أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه-، ومن هذه القرائن:

ورد عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- قوله ١٠٢: «كنا لا نكتب شيئاً إلا القرآن والتشهد»، فلو كان لديه الأمر من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صريحاً بعدم كتابة أي شيء غير القرآن -كما في الروایة المروفة- فكيف يخالفه بكتابته للتشهد؟! وهل هناك فرق بين الشهاد وبين أي حديث آخر؟! فطالما لا يوجد نص يبيح كتابة التشهد ويعطيه خصوصية، يبقى الأمر على الأصل وهو النهي عن كتابة غير القرآن، فلما يكون من روى حديث النهي هو نفسه يروي حديثاً يفيد كتابة جزء من الحديث -وهو التشهد- أسقطت الروایة الثانية حجية الروایة الأولى إلا إن كانت رأياً وتوجهاً لأبي سعيد -رضي الله عنه-، لا أمراً من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كما يُروى عنه.

لتتذرّب إجابة الصحابي الجليل أبي سعيد عندما سُئل في الحديث الموقف عن كتابة الحديث، يروي الحاكم في المستدرك على الصحيحين بسنده إلى أبي نصرة: قال قلنا لأبي سعيد: إنك تحدثنا بأحاديث معجبة، وإننا نخاف أن نزيد أو ننقص فلو كتبناها، قال: «لن تكتبوه ولن تجعلوه قرآنًا ولكن احفظوا عنا كما حفظنا ثم قال مرة أخرى خذوا عنا كما أخذنا عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-» فلو كان عنده حديث مرفوع عن النبي -صلى الله عليه وسلم- وصريح بالنهي لا يُعد كتماً للعلم -وحاشاه- أن يُخفي عنهم حديثاً مرفوعاً عن النبي -صلى الله عليه وسلم- صريحاً بالنهي ويجب عليهم بإجتهاده ورؤيته للمسألة، ثم لم يجتهد في موطن عنده فيه نص واضح وصريح؟!

^{١٠١} الخطيب البغدادي، تقدير العلم، ص ٣٢-٣١.

^{١٠٢} ابن عبد البر، الاستذكار الجامع لمنهاج فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي موسى، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، ٣١٩/٢. وابن أبي شيبة، المصنف، ٢٦٠/١.

ويؤكد هذا ما نقله الخطيب عن المعافي أنه قال^{٩٤}: «وفي هذا الخبر(يقصد حديث عبد الله بن عمرو) دلالة واضحة على أنه من الصواب ضبط العلم وتقيد الحكمة بالكتاب، ليرجع إليه الناسى؛ فيذكر مانسيه ويستدرك ما غرب عنه، وعلى فساد قول من ذهب إلى كراهية ذلك».

المسألة الثانية: مناقشة قوة حديثي أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه-

حديث أبي سعيد الخدري في النهي عن الكتابة ورد مرفوعاً وموقوفاً، وطريق الرواية الموقوفة أقوى من طريق الرواية المرفوعة، ففي حين كان مدار الرواية المرفوعة – كما أسلفت – على همام، وقد نقلت كلام العلماء في حفظه، نجد أن مدار الرواية الموقوفة على أبي نصرة، وحتى نتمكن من الموازنة بعلمية لا بد أن نقل كلام بعض النقاد فيه:

- قال ابن معين^{٩٥}: أبو نصرة ثقة.
- وقال أبو زرعة^{٩٦}: بصري ثقة.
- قال ابن سعد^{٩٧}: كان ثقة كثير الحديث، وليس كل أحد يحتاج به.
- وقال ابن حجر^{٩٨}: ثقة.

فإذا علمنا ذلك ترجح لنا قوة الرواية الموقوفة على الرواية المرفوعة، وقد وقفتنا على بعض عوامل ترجيح الرواية الموقوفة على المرفوعة إذكرها في المسألة التالية.

المسألة الثالثة: تعليل علم من أعلام العلل للرواية

عندما يعلّل أحد النقاد رواية، فمن الأمور التي يجدر أخذها بعين الإعتبار حجم ذلك العالم في علم العلل، ومعطيات التعليل التي اعتمدت، فإذا كان المعلّل هو أستاذ العلل وهو الإمام البخاري والرواية المعلولة للإمام مسلم الذي اعترف له بالإمامية عليه في هذا الشأن إذ يقول الأعمش^{٩٩}: «سمعت مسلم بن الحجاج وجاء إلى محمد بن إسماعيل فقبل بين عينيه وقال: دعني حتى أقبل رجليك يا أستاذ الأستاذين، وسيد المحدثين، وطيب الحديث في عller». .

وإذا أضفنا لذلك المعطيات السابقة من قوة الرواية الموقوفة على الرواية المعلولة لأبي سعيد الخدري ذاته، وإذا وافق الإمام البخاري غيره كما يقول ابن حجر^{١٠٠}: «ومنهم من أعلى حديث أبي سعيد، وقال: الصواب وفقه على أبي سعيد، قاله البخاري وغيره».

٩٤ المرجع السابق ص ٨٠.

٩٥ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٢٤١/٨.

٩٦ المرجع السابق.

٩٧ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ٢٠٨/٧.

٩٨ ابن حجر، التقريب، ص ٥٤٦ (١٨٩٠).

٩٩ ابن حجر، مقدمة فتح الباري(هدي الساري)، ص ٤٨٩.

١٠٠ ابن حجر، فتح الباري، ٢٠٨/١.

هذا بالنسبة للحديث العمدة الوارد في صحيح الإمام مسلم، أما بقية أحاديث النبي المرفوعة فضعيفة، فحدث أبي سعيد الخدري في الإستئذان في الكتابة، وحدث أبي هريرة الذي ذكرته في موضعه، كلاماً مداره على عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، وأورد هنا بعضًا من أقوال النقاد فيه:

- قال البخاري^{٨٢}: مدینی منکر الحدیث، و قال^{٨٣}: ضعفه على جدا.
- وقال أحمد بن حنبل^{٨٤}: ضعيف.
- وقال ابن معين^{٨٥}: ليس حديثه بشيء، ضعيف.
- وقال أبو حاتم^{٨٦}: ليس بقوى الحديث، كان في نفسه صالحًا.
- وقال أبو زرعة^{٨٧}: ضعيف الحديث.
- قال ابن الجوزي^{٨٨}: ضعفه أحمد، وعلي، وأبو داود، وأبو زرعة، وأبو حاتم الرازي، والنسيائي، والدارقطني.
- وقال ابن حبان^{٨٩}: كان يقلب الأخبار وهو لا يعلم حتى كثر ذلك في روايته من رفع المراسيل وإسناد الموقوف فاستحق الترك.
- وقال الذهبي^{٩٠}: ضعفووه.
- وقال ابن حجر^{٩١}: ضعيف.

والحديث الثالث حديث زيد بن أسلم في النبي وهو أيضاً ضعيف ومداره على المطلب بن عبد الله بن حنطب، ولن أطيل بذكر أقوال العلماء فيه ويكتفي أن أنقل كلام أبي حاتم فيه^{٩٢}: «في روايته عن غير جابر من الصحابة مرسلة، وعامة أحاديثه مراسيل، .. لم يسمع من زيد بن ثابت».

والحديث الذي بين أيدينا يرويه المطلب عن زيد بن ثابت فهو بالتالي ضعيف بالانقطاع.

ولعل هذا ما أشار إليه الإمام أحمد بن حنبل عندما ردّ على من يكره كتابة العلم فقال^{٩٣}: «كان ابن علية يذهب مذهب البصريين - قلت(السائل الخطيب): يعني أبو عبد الله امتناعهم من الكتابة وكراهتهم له، وليس يجوز لمن ذهب مذهباً أن يرد ما خالفه ويقضى بيطلوله إلا بحجة قاطعة وبينه ثابتة»، فكأنَّ معنى كلامه أن من ذهب إلى كراهة الكتابة لا يملكون حجة قاطعة ولا بينة ثابتة.

- | | |
|----|--|
| ٨٢ | ابن عدي، الكامل، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٩٨٨م، ٢٠٨/٣. |
| ٨٣ | البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق: السيد هاشم الندوی، دار الفكر، بيروت، ٢٨٥/٥. |
| ٨٤ | ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٢٢٣/٥. |
| ٨٥ | ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٢٢٣/٥. |
| ٨٦ | ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ٢٢٣/٥. |
| ٨٧ | المصدر السابق. |
| ٨٨ | ابن الجوزي، الضغفاء والمتركون، تحقيق: عبدالله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٦ھ، ٩٥/٢. |
| ٨٩ | ابن حبان، المجموعتين، تحقيق: محمود زايد، دار الوعي، حلب، ط١، ١٣٩٦ھ، ٥٧/٢. |
| ٩٠ | المزي، تهانیب الكمال، ١١٧/١٧. |
| ٩١ | ابن حجر، التقریب، ص٣٤٠. |
| ٩٢ | ابن حجر، تهذیب التهذیب، ١٦١/١٠. |
| ٩٣ | الخطيب البغدادي، تقید العلم، ص٧٩. |

ويقول الذهبي^{٧٠}: «والظاهر أن النهي كان أولاً لتوفر همهمم على القرآن وحده، وليمتاز القرآن بالكتابة عمما سواه من السنن النبوية فيؤمن الناس، فلما زال المحذور واللبس ووضح أن القرآن لا يشتبه بكلام الناس أذن في كتابة العلم والله أعلم».

وقد جمع بين الأحاديث من العلماء الإمام السيوطي في شر حه^{٧١}، والبيهقي^{٧٢}، وغيرهما.

وسأحاول هنا طرح المناقشة بعيداً نوعاً ما عن توفيقاتهم، وذلك من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: قوة وصحبة مجموع الأحاديث

عند الوقوف على أحوال رواة الأحاديث الشاملة للأمر والنهي، أو الإذن والكرامة نلحظ أن أحاديث الإذن أقوى سنتاً من الأخرى؛ ففي حين نجد أن أقوى روایة مرفوعة للنبي عن الكتابة هي ما وردت عند الإمام مسلم في صحيحه، ومدارها على همام بن يحيى بن دينار، وهمام مع كونه وثق إلا أن النقاد ذكروا أن له أوهاماً، وسانقل أقوال بعض النقاد فيه:

- قال يزيد^{٧٣}: همام حفظه رديء وكتابه صالح.
- وقال ابن سعد^{٧٤}: كان ثقة ربما وهم.
- وقال أبو زرعة^{٧٥}: لا بأس به.
- وقال أبو حاتم^{٧٦}: ثقة صدوق في حفظه شيء.
- وقال أبو بكر البرديجي^{٧٧}: همام صدوق يكتب حديثه ولا يحتاج به.
- وقال العجلي^{٧٨}: بصري ثقة.
- وقال الحاكم^{٧٩}: ثقة حافظ.
- وقال الساجي^{٨٠}: صدوق شيء الحفظ ما حدث من كتابه فهو صالح وما حدث من حفظه فليس بشيء.
- وقال ابن حجر^{٨١}: ثقة ربما وهم.

^{٧٠} النهي، سير أعلام البلا، تحقيق: شعيب الأرناؤوط و محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط، ٩، ١٤١٣هـ، ٨١/٣.

^{٧١} عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبي اسحاق الحويني، السعودية، دار ابن عفان، ١٩٩٦م، ٣٤/٦.

^{٧٢} البيهقي، المدخل إلى السنن، ٤٠/٦٢.

^{٧٣} المزري، تهذيب الكمال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط، ١٩٨٠م، ٣٠/٣٠.

^{٧٤} ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، ٧، ٢٨٢/٢.

^{٧٥} ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث، بيروت، ط، ١، ١٩٥٢م، ١٠٩/٩.

^{٧٦} المصدر السابق.

^{٧٧} ابن حجر، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط، ١٩٨٤م، ٦١/١١.

^{٧٨} المرجع السابق.

^{٧٩} المرجع السابق.

^{٨٠} المرجع السابق.

^{٨١} ابن حجر، التقريب، تحقيق: محمد عوامة، سوريا، دار الرشيد ، ط ، ١٩٨٣م، ص ٥٧٤(٥٧٤).

حتى قُبضَ فَقَرَأَهُ سَيْفِهِ، فَلَمَّا قُبضَ عَمَلَ بِهِ أَبُو بَكْرُ حَتَّى قُبضَ، وَعَمَرُ حَتَّى قُبضَ وَكَانَ فِيهِ فِي خَمْسٍ مِنَ الْأَيَّلِ شَأْةً وَفِي عَشْرِ شَاتَانِ وَفِي خَمْسَ عَشَرَةَ ثَلَاثُ شِيَاهٍ..» قال أبو عيسى الترمذى عقبه : حدیث حسن.

سادساً: حدیث آخر له، رواه الترمذى^{٦٧} من طريق أبي راشد الحیراني قال أتیث : عبد الله بن عمرو بن العاص فقلت له: حَدَّثْنَا مِمَّا سَمِعْتَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَالْقَوْنِي إِلَيْيَ صَحِيفَةَ فَقَالَ: هَذَا مَا كَتَبَ لِي رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: فَظَرْتُ فِيهَا إِنَّ أَبَا بَكْرَ الصَّدِيقَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ عَلَمْنِي مَا أَقُولُ إِذَا أَصْبَحْتُ وَإِذَا أَمْسَيْتُ فَقَالَ: يَا أَبَا بَكْرَ قُلْ لَهُمْ فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَمَلِيكُهُ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي، وَمِنْ شَرِّ الشَّيْطَانِ وَشَرِّكَ، وَأَنْ أَقْرَفَ عَلَى نَفْسِي سُوءًا أَوْ أَجْرَهُ إِلَى مُسْلِمٍ» قال الترمذى عقبه: هذا حدیث حسن غریبٌ من هذا الوجه.

المبحث الثاني

المناقشة والترجيح

بعد أن عرضت لأحاديث النهي عن كتابة الحديث النبوى الشريف والكرامة لها، وأحاديث تفيد خلاف ذلك كان لا بد من مناقشة المسألة حتى يقف الباحث على حيثيات أوجه الخلاف للخروج بترجح مقبول وسليم.

لقد عالج العلماء السابقون هذه المسألة وأدوا فيها بذلوهم، وبذلوا جهداً طيباً في التوفيق بين كل من الأحاديث، يقول ابن قتيبة^{٦٨}: «إن في هذا - يعني أحاديث الإباحة والنهي - معنيين: أحدهما: أن يكون من منسوخ السنة بالسنة، .. والمعنى الآخر: أن يكون خصّ بهذا عبد الله بن عمرو؛ لأنّه كان قارئاً للكتب المتقدمة، ويكتب بالسريانية والعربية، وكان غيره من الصحابة أميين لا يكتب منهم لا الواحد والإثنان، وإذا كتب لم يتقن ولم يصب التهجي، فلما خشي عليهم الغلط فيما يكتبون نهاهم، ولما أمن على عبد الله ابن عمرو ذلك أذن له».

ويقول ابن حجر في الفتح^{٦٩}: «والجمع بينهما أن النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره والأذن في غير ذلك، أو أن النهي خاص بكتابه غير القرآن مع القرآن في شيء واحد، والأذن في تفريقيهما، أو النهي متقدم والأذن ناسخ له عند الأمان من الالتباس، وهو أقربها مع أنه لا ينافيها، وقيل: النهي خاص بمن خشي منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ، والأذن لمن أمن منه ذلك».

٦٧ الترمذى، سنن الترمذى، كـ الدعوات، باب: ٩٤، ٥٤٢/٥.

٦٨ عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينورى، تأویل مختلـفـ الـحدـیـثـ، تـحـقـیـقـ:ـ محمدـ النـجـارـ،ـ بـیـرـوـتـ،ـ دـارـ الجـیـلـ،ـ ١٩٧٢ـ،ـ صـ ٨٨ـ.

٦٩ ابن حجر العسقلانى، فتح الباري شرح صحيح البخارى، ٢٠٨/١.

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْمَدِينَةَ، قَالَ زَيْدٌ: دُهِبَ بِي إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَعْجَبَ بِي، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا غُلَامٌ مِنْ بَنِي النَّجَارِ مَعَهُ مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ بِضُعْفِ عَشْرَةِ سُورَةً، فَأَعْجَبَ ذَلِكَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَقَالَ: «يَا زَيْدُ تَعْلَمُ لِي كِتَابَ يَهُودٍ؛ فَإِنِّي وَاللَّهِ مَا آمَنْتُ بِهُوَدَ عَلَى كِتَابِي، قَالَ زَيْدٌ: فَعَلِمْتُ كِتَابَهُمْ، مَا مَرَأْتُ بِي خَمْسَ عَشْرَةَ لَيْلَةً حَتَّى حَذَقْتُهُ، وَكُنْتُ أَقْرَأُ لَهُ كُتُبَهُمْ إِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ، وَأَجِيبُ عَنْهُ إِذَا كَتَبَ». .

وقال الألباني عقبه: حسن صحيح.

رابعاً: حديث الشفاء، أخرجه الإمام أحمد^{٥٧}، وابن أبي شيبة^{٥٨} ، وأبو داود^{٥٩} ، والنسائي في «الكبرى»^{٦٠} ، جمیعاً من طرق عن عبد العزیز بن عمر بن عبد العزیز، عن صالح بن کیسان، عن أبي بکر بن سلیمان بن أبي خثمة أن الشفاء بنت عبد الله قالت: دخل علي رسول الله -صلی الله علیه وسلم- وأنا قاعدة عند حفصة بنت عمر، فقال: «ما يمنعك أن تعلمي هذه رقية النملة كما علمتها الكتابة» قال شعیب عقبه: وهذا إسناد صحيح.

رابعاً: حديث رافع بن خديج، رواه الإمام مسلم^{٦١} في صحيحه عن نافع بن جعییر أن مروان بن الحکم خطب الناس، فذكر مکة وأهلها وحرمتها ولم يذكر المدينة وأهلها وحرمتها، فناداه رافع بن خديج فقال: مالي أسماعك ذكرت مکة وأهلها وحرمتها، ولم تذكر المدينة وأهلها وحرمتها! وقد حرم رسول الله - صلی الله علیه وسلم - ما بين لابتئها وذلك عندها في أديم خولاني إن شئت أقرأتك، قال: فسكت مروان، ثم قال: قد سمعت بعض ذلك».

وحدث آخر لرافع بن خديج -رضي الله عنه- رواه الطبراني في الكبير^{٦٢} ، والخطيب في التقید^{٦٣} ، وابن شاهین في ناسخ الحديث ومنسوخه^{٦٤} ، جمیعهم من طريق بقیة بن الولید قال: ثنا ابن ثوبان، حدثني أبو مدرک، عن عبایة بن رفاعة، عن رافع بن خديج قال: خرج علينا رسول الله -صلی الله علیه وسلم - فقال : «تحذثوا ولیتبوا من كذب علی مقدعة من جهنم» قلت: يا رسول الله إنا نسمع منك أشياء فنكتبها؟ فقال: «اكتبوا ولا حرج».

خامساً: حديث عبد الله بن عمر، رواه الترمذی^{٦٥} ، وأبو داود^{٦٦} ، كلاهما من طريق الزہری، عن سالم، عن أبيه، أنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلی الله علیه وسلم - كَتَبَ كِتَابَ الصَّدَقةِ فَلَمْ يُخْرِجْهُ إِلَى عَمَالِهِ

٥٧ أحمد بن حنبل، المسند، ٣٧٢/٦.

٥٨ ابن أبي شيبة، المصطفى، ٣٨/٨.

٥٩ أبو داود السجستاني، سنت أبي داود، لـ الطب، باب: ما جاء في الرقى، (٣٨٨٧).

٦٠ السنائی، السنن الکبیری، ٣٦٦/٤ (٧٥٤٣).

٦١ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، لـ الحج، باب: فضل المدینة ووعاء النبي - صلی الله علیه وسلم - فيها بالبرکة وبيان تحریمهما وتحريم صیدها وشرکها وبيان حلوه حرمتها (٩٩١/٢) (١٣٦١).

٦٢ سلیمان بن احمد الطبرانی، المعجم الكبير، ٤، ٢٧٦.

٦٣ الخطیب البغدادی، تقید العلم، ص ٧٢ - ٧٣.

٦٤ عمر بن احمد بن شاهین، ناسخ الحديث ومنسوخه، تحقيق: سمير بن أمین الزہری، الزرقاء، مکتبة المنار، ط ١، ١٤٠٨، هـ، ص ٤٧٠.

٦٥ الترمذی، سنت الترمذی، لـ الزکاة، باب: ما جاء في زکاة الإبل والغنم، (٦٢١) (٣٠، ١٧).

٦٦ أبو داود السجستاني، سنت أبي داود، لـ الزکاة، باب: في زکاة السائمة، ٩٨/٢.

ثانياً: حديث عبد الله بن عمرو بن العاص، أخرجه أبو داود^{٤٥} ، وأحمد^{٤٦} ، وابن أبي شيبة^{٤٧} ، والدارمي^{٤٨} ، و الحاكم^{٤٩} ، كلهم من طريق الوليد بن عبد الله بن أبي مغيث، عن يوسف بن ماهك، عن عبد الله بن عمرو قال: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَرِيدُ حَفْظَهُ، فَهَنْتَنِي قُرِيسٌ وَقَالُوا: أَنْتَ كُتُبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ ! وَرَسُولُ اللَّهِ - صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَشَّرَ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرَّضَا ! فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - فَأَوْمَأْتُ بِأَصْبَعِهِ إِلَيْهِ فَقَالَ: « اَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا حَقًّا . »

قال ابن حجر في الفتح بعد ذكره الحديث^{٥٠}: (ولهذا طرق أخرى عن عبد الله بن عمرو يقوّي بعضها بعضاً).

وقال الحاكم عقب روايته للحديث: رواة هذا الحديث قد احتجوا بهم عن آخرهم غير الوليد هذا ، وأظنه الوليد بن أبي الوليد الشامي ، فإنه الوليد بن عبد الله وقد غابت على أبيه الكتبية ، فإن كان كذلك فقد احتج به مسلم «.

قال الألباني^{٥١}: كذا قال ، و إنما هو الوليد بن عبد الله بن أبي مغيث مولىبني الدار حجازي، وهو ثقة كما قال ابن معين و ابن حبان .

ورواية أخرى عن عبد الله يرويها الحاكم^{٥٢} من طريق عبد الله بن المؤمل قال: حدثنا ابن جريج، عن عطاء، عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله - صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «قيدوا العلم» قلت : وما تقييده؟ قال :«كتابته»^{٥٣}.

وأشار الهيثمي للرواية إذ قال^{٥٤}: «وعن عبدالله بن عمرو قال: قلت يا رسول الله أقييد العلم؟ قال:»نعم« قلت: وما تقييده؟ قال: «الكتابة»، رواه الطبراني في الكبير والأوسط، وفيه عبدالله بن المؤمل؛ وثقة ابن معين، وابن حبان، وقال ابن سعد: ثقة قليل الحديث، وقال الإمام أحمد: أحاديثه مناكير، وعن عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله - صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: «قيد العلم»، قلت: وما تقييده؟ قال:»الكتابة«.

ثالثاً: حديث زيد بن ثابت، يرويه الإمام أحمد^{٥٥} ، وأبو داود في سننه^{٥٦} ، كلاهما من طريق عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن خارجة بن زيد أنَّ أباًه زيداً أَخْبَرَهُ أَنَّهُ لَمَّا قَدِمَ النَّبِيُّ - صَلَى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -

٤٥ أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، ك ، ٢ / ١٢٤ - ١٢٥ .

٤٦ أحمد بن حنبل، المستند، ٢ / ١٦٢ و ١٩٢ .

٤٧ ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، ٣١٣/٢ .

٤٨ الدارمي، سنن الدارمي، ١ / ١٢٥ .

٤٩ الحاكم النسائي، المستدرك على الصحيحين، ١١ / ١٠٥ - ١٠٦ .

٥٠ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ٢٠٧/١ .

٥١ محمد ناصر الدين الألباني، السلسلة الصحيحة، ٤ / ١٠٦ .

٥٢ الحاكم النسائي، المستدرك على الصحيحين،

٥٣ صصح هذا الحديث بمجموع طرقه الألباني - رحمة الله - مع تضعيف عدد من التقاد له، ينظر السلسلة الصحيحة ٢٥/٥ .

٥٤ الهيثمي، مجمع الروايات، ١٥٢/١ .

٥٥ أحمد بن حنبل، المستند، ٤ / ٩٩ .

٥٦ أبو داود السجستاني، السنن، ٢ / ٣٤٢ .

تكتبواه، ولن يجعلوه قرآنًا، ولكن احفظوا عنا كما حفظنا»، ثم قال مرة أخرى : «خذوا عنا كما أخذنا عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -».«

المطلب الثاني:

أحاديث الأمر والإذن والتوجيه بكتابه الحديث الشريف

أولاً: حديث أبي هريرة رضي الله عنه - قال: لَمَّا فَتَحَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ - صلى الله عليه وسلم - مَكَّةَ، قَامَ فِي النَّاسِ، فَحَمَدَ اللَّهَ، وَأَشْتَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ حَبَسَ عَنْ مَكَّةَ الْفَيْلَ، وَسَلَطَ عَلَيْهَا رَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ، فَإِنَّهَا لَا تَحْلُّ لِأَحَدٍ كَانَ قَتْلِيًّا، وَإِنَّهَا أَحْلَتْ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ، وَإِنَّهَا لَا تَحْلُّ لِأَحَدٍ بَعْدِي، فَلَا يُنَفَّرُ صَيْدُهَا، وَلَا يُخْتَلِّ شَوْكُهَا، وَلَا تَحْلُ سَاقِطَتِهَا إِلَّا لِمُسْنِدٍ، وَمَنْ قُتِلَ لِهِ قَتْلًا فَهُوَ بِخَيْرِ النَّاظِرِينَ إِمَّا أَنْ يُفْدَى وَإِمَّا أَنْ يُقِيدَ» فَقَالَ الْعَبَّاسُ: إِلَّا الْأَذْخَرُ، فَإِنَّا نَجْعَلُهُ لِقَبُورِنَا وَبَيْوتِنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم -: «إِلَّا الْأَذْخَرُ»، فَقَامَ أَبُو شَاهٍ - رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْيَمِّ - فَقَالَ: أَكْتُبُوا لِي يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم -: «اَكْتُبُوا لِأَبِي شَاهٍ»، رواه البخاري في صحيحه^{٣٨} ومسلم في صحيحه^{٣٩}، وأبو داود في سننه^{٤٠}، والترمذى في جامعه^{٤١}، وابن حبان في صحيحه^{٤٢}، جميعهم من طريق الوليد بن مسلم، عن الأوزاعى، عن يحيى بن أبي كثیر، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة مرفوعا.

وحديث آخر لأبي هريرة رواه الترمذى^{٤٣} عن أبي هريرة قال: كان رجُلٌ من الأنصار يجلسُ إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، فيسمعُ من النبي - صلى الله عليه وسلم - الحديث فيعجبُ ولا يحفظُه، فشكَّا ذلك إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَسْمَعْتُ مِنْكَ الْحَدِيثَ فَيُعْجِبُنِي وَلَا أَحْفَظُهُ، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «اسْتَعِنْ بِيَمِّينِكَ» وَأَوْمَأَ يَدَهِ لِلْخُطْطِ

قال أبو عيسى الترمذى عقبه: هذا حديثٌ إسناده ليس بذلك القائم، وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: العليل بن مُرَّةً مُنْكِرُ الحديث، قلت: رواه ابن حجر في المطالب^{٤٤} من غير طريق العليل بلفظ قريب.

^{٣٨} محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغدادي، بيروت، دار ابن كثير، ط٣، ١٩٨٧م، ك٣ في اللقطة، باب: كيف تعرف لقطة أهل مكة، ٨٥٧/٢.

^{٣٩} مسلم بن الحجاج النسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، ك٣ في الحج، باب: تحرير مكة وتصديها، ٩٨٩/٢.

^{٤٠} أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، ك٣ المنسك، باب: تحرير حرم مكة، ٢١٢/٢.

^{٤١} محمد بن عيسى الترمذى، سنن الترمذى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث، ك٣ العلم، باب: ما جاء في الرخصة فيه، ٥/٣٩(٢٦٦٧).

^{٤٢} ابن حبان البستى، صحيح ابن حبان، ٢٨/٩.

^{٤٣} الترمذى، سنن الترمذى، ك٣ العلم، باب: ما جاء في الرخصة فيه، ٥/٣٩(٢٦٦٦).

^{٤٤} ابن حجر، المطالب العالية، باب: الإذن في الكتابة، ٦١٨/١٢.

وقد ذكر الهيثمي^{٢٣} الحديث المروي أولاً عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه-، وعزاه للبزار^٤ من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لا تكتبوا عني إلا القرآن، فمن كتب عنني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عنبني إسرائيل ولا حرج».

ثالثاً: حديث زيد بن ثابت، ورواه الإمام أحمد^{٢٠}، وأبو داود سليمان بن الأشعث صاحب السنن^{٢١}، ومن طريق أبي داود رواه البيهقي في المدخل^{٢٧}، ورواه الخطيب في التقىد^{٢٨}، جميعهم من طريق كثير بن زيد، عن المطلب بن عبد الله بن حنطبل قال: دخل زيد بن ثابت على معاوية، فسأله عن حديث، فأمر إنساناً يكتبه، فقال له زيد: إن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أمرنا أن لا نكتب شيئاً من حديثه، فمحاه.

الروايات الموقوفة:

وردت العديد من الروايات الموقوفة على الصحابة -رضوان الله عليهم- في كراهيته الكتابة، إلا أنني سأركز على ما يعنيها في بحثنا هنا وهي رواية أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- لأن روايته المعرفة هي الأساس عند من يحتاج بالقول بالنهي عن الكتابة.

وقد روى الإمام أحمد في العلل^{٢٩}، وأبو خيثمة في العلم^{٣٠}، والدارمي في سننه^{٣١}، والبيهقي في المدخل^{٣٢}، والمهزمي في المحدث الفاصل^{٣٣}، والحاكم في المستدرك^{٣٤}، والخطيب في التقىد^{٣٥}، وابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق^{٣٦}، جميعهم من طريق أبي نصرة قال: قلت لأبي سعيد الخدري: الا تكتبنا؟ فإنما لا نحفظ، فقال: لا أنا لن تكتبكم، ولن نجعله قرآنًا، ولكن الحفظوا عنا كما حفظنا نحن عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

وفي رواية الحاكم^{٣٧} بسنده عن أبي نصرة اختلاف يسير في اللفظ إذ يروي أبو نصرة فيقول: قلنا لأبي سعيد: إنك تحدثنا بأحاديث معجبة، وإننا نخاف أن نزيد أو ننقص فلو كتبناها، قال: «لن

٢٣ علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الروايات، ١٥١/١.

٢٤ وقد بحثت في مستند البزار فلم آتف عليه.

٢٥ أحمد بن حنبل، المستدرك، ١٨٢/٥.

٢٦ أبو داود سليمان بن أحمد السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ٣١٨/٣.

٢٧ أحمد بن الحسين البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الكويت، دار الخلفاء للكتاب، ٤٠٦/١، هـ ١٤٠٤.

٢٨ الخطيب البغدادي، تقىد العلم، ص ٣٥.

٢٩ أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ١، ١٤٠٨ هـ ١٩٨٨ م، ٣٩٢/٢.

٣٠ زهير بن حرب أبو خيثمة، كتاب العلم، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت، المكتب الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م، ص ٢٤.

٣١ الدارمي، سنن الدارمي، ١٣٣/١.

٣٢ البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، ٤٠٥/١.

٣٣ الحسن بن عبد الرحمن الرامهزمي، المحدث الفاصل، ص ٣٧٩.

٣٤ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ٦٥١/٣.

٣٥ الخطيب البغدادي، تقىد العلم، ص ٣٨-٣٦.

٣٦ علي بن الحسن بن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: محب الدين العمري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥ م، ٣٩٢/٢٠.

٣٧ الحاكم النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ٦٥١/٣.

وقد روي عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- بلفظ الإستاذان من النبي -صلى الله عليه وسلم-، من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- أنه استأذن النبي -صلى الله عليه وسلم- في كتب الحديث فلم يأذن له، رواه الخطيب في تقييد العلم^{١٦}، ورواه ابن عدي في الكامل^{١٧}، والراهمي في المحدث الفاصل^{١٨}.

ثانياً: حديث أبي هريرة -رضي الله عنه-، روى الخطيب البغدادي^{١٩} من حديث أبي هريرة قال: خرج علينا رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ونحن نكتب الأحاديث فقال: «ما هذا الذي تكتبون؟» قلنا: أحاديث سمعناها منك، قال: «أكتبوا غير كتاب الله تريدون! ما أضل الأمم من قبلكم إلا ما اكتبوا من الكتب مع كتاب الله»، قال أبو هريرة: فقلت أتحدث عنك يا رسول الله؟ قال: «نعم تحدثوا عنني ولا حرج، فمن كذب علي متعمداً فليتبواً مفعده من النار».

وروى الإمام أحمد^{٢٠} من حديث أبي هريرة قال: كنا قعوداً نكتب ما نسمع من النبي -صلى الله عليه وسلم - فخرج علينا فقال: «ما هذا تكتبون؟» فقلنا: ما نسمع منك. فقال: «أكتب مع كتاب الله!» فقلنا: ما نسمع، فقال: «اكتبوا كتاب الله، امحضوا كتاب الله، أكتب غير كتاب الله؟! امحضوا كتاب الله أو خالصوه» قال: فجتمعنا ما كتبنا في صعيد واحد، ثم أحرقناه بالنار، قلنا: أي رسول الله أتحدث عنك؟ قال: «نعم تحدثوا عنني ولا حرج، ومن كذب على متعمداً فليتبواً مفعده من النار، قال: قلنا: يا رسول الله أتحدث عنبني إسرائيل؟ قال: «نعم تحدثوا عنبني إسرائيل ولا حرج، فإنكم لا تحدثون عنهم بشيء إلا وقد كان فيهم أعجب منه».

ورواه الخطيب في التقييد^{٢١} باختلاف يسير، والحديث بلغطيه من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبيه زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي هريرة مرفوعاً.

وقد ذكر الهيثمي هذا الحديث إلا أنه جعله من حديث أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- حيث قال^{٢٢}: «وعن أبي سعيد الخدري قال: كنا قعوداً نكتب ما نسمع من النبي -صلى الله عليه وسلم - فخرج علينا فقال: «ما هذا تكتبون؟» فقلنا: ما نسمع منك، فقال: «أكتب مع كتاب الله؟! امحضوا كتاب الله واخلاصوه» قال: فجتمعنا ما كتبناه في صعيد واحد، ثم أحرقناه بالنار، قلنا: أي رسول الله تحدث عنك؟ قال: «نعم تحدثوا عنني ولا حرج، ومن كذب على متعمداً فليتبواً مفعده من النار» قال: قلنا: أي رسول الله أتحدث عنبني إسرائيل؟ قال: «نعم تحدثوا عنبني إسرائيل ولا حرج، فإنكم لا تحدثون عنهم بشيء إلا وقد كان فيهم أعجب منه».

١٦ عبد الله بن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، بيروت، دار الفكر، ط٣، ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م، ٤/٢٧١.

١٧ الخطيب البغدادي، تقييد العلم، دار إحياء السنّة، ص٣٢، ٣٣.

١٨ الحسن بن عبد الرحمن الراهمي، المحدث الفاصل، تحقيق: محمد عجاج الخطيب، بيروت، دار الفكر، ط٣، ١٤٠٤هـ، ص٣٧٩.

١٩ الخطيب البغدادي، تقييد العلم، دار إحياء السنّة، ص٣٢، ٣٣.

٢٠ أحمد بن حنبل، المستند، ٢/١٢.

٢١ الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص٣٤.

٢٢ علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد، القاهرة، دار الريان للتراث، ١٤٠٧هـ، ١٥١-١٥٠.

المسألة وأصبحت الأحاديث المتعلقة بها أشهر من ذكرها كسرد، إلا أنني سأوردها لمناقشتها بعد ذلك.

الأحاديث المرفوعة:

يعتمد القول بالنهي عن كتابة الحديث على ثلاثة أحاديث مرفوعة، والحديث الأصل والأساس المعتمد عليه هنا هو حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه - وسأتناول هذه الأحاديث تباعاً:

أولاً: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه - ، روى الإمام مسلم من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً أنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرُ الْقُرْآنَ فَلِيَمُحُّهُ، وَحَدَّثُوا عَنِّي وَلَا حَرَجَ، وَمَنْ كَذَّبَ عَلَيَّ - قَالَ هَمَامٌ: أَحْسِبُهُ قَالَ: «مُتَعَمِّدًا فَلِيَتَبَوَّأْ مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ».

وقد روى هذا الحديث الإمام أحمد في مسنده^١ وجاءت إحدى روایات الحديث بلفظ الإمام مسلم والأخريات بلفاظ متقاربة في النهي عن الكتابة لكن دون الجملة الثانية والثالثة من الحديث، والحاكم في المستدرك^٢ واقتصر على الجملة الأولى، والنسائي في الكبرى بمثل لفظ الحاكم^٣، وابن حبان في صحيحه^٤، والدارمي في سننه^٥، وأبو يعلى في مسنده^٦، جميعاً من طريق همام بن يحيى بن دينار، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً وكلهم لم يذكر سوى الجملة الأولى من الحديث بلفاظ متقاربة .

يكتب ولا يكتب وغير ذلك من الأحاديث، وقيل ان حديث النهي منسوخ بهذه الأحاديث وكان النهي حين خيف اختلاطه بالقرآن فلما أمن ذلك أذن في الكتابة، وقيل إنما نهى عن كتابة الحديث مع القرآن في صحيفه واحدة لئلا يختلط يفيشه على القاريء في صحيفه واحدة والله أعلم^٧، ولم يبعد الأمر هذا التوفيق بين أحاديث الأم والنهي وقد قالت المملكة العربية السعودية مشكورة بعد ندوة "السنة والسيرات النبوية" تحت عنوان: "عنابة المملكة العربية السعودية بالسنة والسيرات النبوية"^٨، وكان من ضمن محاورها "كتاب حديث النبي صلى الله عليه وسلم - بين النهي والإذن" وقدم عدد من الباحثين أوراقاً بحثية في الموضوع مثل الدكتور أحمد بن محمد بن عبدالله الحميد بعنوان كتابة الحديث بين النهي والإذن، والدكتور ناصر بن إبراهيم العبيدي والدكتورة حسناء بكري نجار بالعنوان ذاته، والاستاذ الدكتور أحمد عبد العليم بعنوان كتابة الحديث في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته وأثرها في حفظ السنة، والاستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم والاستاذ الدكتور رفعت فوزي عبد المطلب بالعنوان ذاته، وقد اطلعت عليها جميعاً وعلى غيرها كثيراً إلا أنها كلها تحاول جاهدة أن تذكر عدداً من الأدلة على الجمع بين الأحاديث، وهذا البحث قد ذهب مذهبها مختلقاً تماماً وهو عدم الحاجة للجمع لأن أheim شرط من شروط الجمع وهو قوة الأحاديث غير متوفر فكان هذا البحث متفرداً في أدله وإن كان أشار إلى الآباء السابقون إلا أنه أغفل من قبل المؤخرين، وأسأل الله أن أكون وفقت بما ذهبت إليه.

مسلم بن الحجاج النسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث، كـ الزهد والرقائق، ٩

باب: الشتب في الحديث وحكم كتابة العلم، مص، مؤسسة قرطبة، ٣٠٠٤(٢٢٩٤/٤). ورواه

أحمد بن حنبل، المنسد، مسندي أبي سعيد الخدري، مصر، مؤسسة قرطبة، ٣١٢ و٣٩ و٢١٥ و٥٦.

الحاكم النسابوري، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١١/١٤١٦هـ.

أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البندراني وسيد كرسوي حسن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١١هـ.

باب: كفضائل القرآن، باب: كتابة القرآن، ١٠/٥، ٨٠٠٨).

محمد بن حيان البستي، صحيح ابن حيان، تحقيق: شعبان الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ، باب:

الزجر عن كتبة المرة السنن مخافة أن يتكل عليها دون حفظ لها، ٦٤(٢٦٥/١).

عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السعى العلي، بيروت، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ، باب: من لم ير كتابة الحديث /١٣٠ (٤٥٠).

أحمد بن علي أبو يعلى الموصلي، مسندي أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دمشق، دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤.

مسند أبي سعيد الخدري، ٢/٤٦٦.

كانوا لا يزالون يتزورون حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لتحقيق أطماعهم الشخصية، ويرى غلوم أن البحث عن حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- ومحاولته جمعه لم تتم في عصر الصحابة والتبعين، إنما تمت في عصور متأخرة من تاريخ الإسلام، ولقد أورد في كتابه «الحديث في الإسلام» ما ترجمته: «إن أحاديث محمد قد تعرضت للتغيير والتحريف والتبدل والتزوير، ونسبت إليها أشياء كثيرة، وأدخلت فيها آثار عديدة، ذلك لأن الحديث ظلل لفترة طويلة يتناقل بين الناس عن طريق الرواية الشفهية، وكل راوٍ كان يقوم بدوره في عملية الخلط والتغيير حسب ما يتراءى له، ولذلك لا يمكن أن تعتبر الأحاديث النبوية صحيحة، ولا يمكن الثقة بأنها من أقوال وأفعال محمد، ولو سلمنا جدلاً بأن تلك الأحاديث من أقوال محمد وأفعاله فإننا نجد أنها أقوال وأفعال لا قيمة لها في حياة المسلمين اليوم، بل إن قيمتها تكمن فقط في القول بأنها آثار وأحداث سبقت تكوين المجتمع الإسلامي الحالي».

المبحث الأول

أحاديث النهي عن كتابة الحديث وأحاديث الأمر والندب بالكتابة

اعتمد المستشرقون ومن سار سيرهم من أبناء جلدتنا في تثبيت الطعون السابقة على بعض أحاديث وردت عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- تفيد النهي عن كتابة الحديث، وغضوا الطرف عن أحاديث أخرى تفيد الإباحة أو وجّهوها توجيهها يتناسب وغایاتهم، وقد كان لزاماً أن نقف على هذه الأحاديث ومحاولتها دراستها.

المطلب الأول

أحاديث النهي

لعل من أبرز من جمع أحاديث النهي والإباحة بصورة استيعابية الخطيب البغدادي في كتابه «تقيد العلم»، حيث جمع في كتابه أحاديث النهي والإباحة، وقد تعرّض كثيرون^٨ لهذه

ذكرت أن الخطيب البغدادي هو أول من استوعب هذا الموضوع، إلا أن كثير من العلماء والباحثين تعرضوا لهذه المسألة حيث ذكر ابن الأثير أحاديث الأمر والنهي في كتابه جامع الأصول ٣٣/٨ إلا أنه لم يتعرض للتعليق على المسألة، وكان ابن حجر قد حاول الجمع بين الأحاديث في فتح الباري ١/٢٠٤ باب «كتابة العلم» حيث قال: «ومن حديث علي المتقدم ومن قصة أبي شاه أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أذن في كتابة الحديث عنه، وهو يعارض حديث أبي سعيد الخدري أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: "لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن" رواه مسلم، والجمع بينهما:

أن النبي خاص بوقت نزول القرآن خصية النساء بغره، والإذن في غير ذلك.

أو أن النبي خاص بكلمة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد والإذن في تفريغهما.

أو النبي متقدم والإذن ناسخ له عند الأمان من الآيات وهو أقربها مع أنه لا ينافيها.

وقيل النبي خاص بمن خشي منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ، والإذن لم ين من منه ذلك

.. ثم قال ابن حجر: كره جماعة من الصحابة والتبعين كتابة الحديث واستحجوا أن يؤخذ عنهم حفظاً كما أخذوا حفظاً، لكن لما قصرت لهم وخشى الأئمة ضياع العلم دونه، وأول من دون الحديث ابن شهاب الزهري على رأس المائة بأمر عمر بن عبد العزيز، ثم كثر التدوين ثم التصنيف، وحصل بذلك حمير كثير. فلله الحمد .. وتبعد النزو في شرحه على مسلم ١٢٩/١٨ -١٣٠ فقال: «واختلفوا في المراد بهذا الحديث الوارد في النهي فقيل هو في حق من يوثق بحفظه ويختلف اتكاله على الكتابة إذا كتب، ويحمل الأحاديث الواردة بالإباحة على من لا يوثق بحفظه كحديث "اكتبا لابي شاه" وحديث صحيفه على -رضي الله عنه- وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفراش والسرين والديبات، وحديث كتاب الصدقه ونصب الزكاة الذي بعث به أبو بكر -رضي الله عنه- أنسا -رضي الله عنه- حين وجده إلى البحرين، وحديث أبي هريرة أن بن عمرو بن العاص كان

والطعن بالقرآن، والتشكيك في صحة رسالة النبي - صلى الله عليه وسلم -، والزعم أن الحديث النبوى إنما هو من عمل المسلمين خلال القرون الثلاثة الأولى ، والهدف الخبيث من وراء ذلك هو محاربة السنة ومحاوله إسقاطها حتى يفقد المسلمين الصورة التطبيقية الحقيقية لأحكام الإسلام ولحياة الرسول - صلى الله عليه وسلم -، وبذلك يفقد الإسلام أكبر عناصر قوته ، والمصدر الثاني للتشريع^٢.

وقد تعرّض الحديث النبوى بالأخص لأنواع من الطعن والتشكيك من قبل زمرة المستشرقين، فمن قائل إن الحديث النبوى مليء بالموضوعات، إلى قائل إنه مروي كله بالمعنى ، إلى قائل إن أهل الكتاب قد أدخلوا في الحديث الشريف الكثير من نصوص كتبهم ولا مجال للوقف عليه الآن، والعمدة في كل تلك الطعون وإليه مرجع كل هذه الشبهات هو ادعاؤهم أن الحديث النبوى لم يكتب في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم -.

يقول الدكتور صبحي الصالح^٣: «عقد جولد تسىپير فى كتابه^٤» دراسات إسلامية «فصلًا خاصا حول كتابة الحديث، أتى فيه بأدلة كثيرة على تدوين الحديث في أول القرن الثاني الهجري»

ويحاول جولدتسىپير أن ينفي سموه في كتاب آخر فيقول^٥: «ولا نستطيع أن نعزّز الأحاديث الموضوعة للأجيال المتأخرة وحدها، بل هناك أحاديث عليها طابع القدم.. ولكن من ناحية أخرى فإنه ليس من السهل تبيّن هذا الخطأ المتجدد عن بُعد الزمان والمكان عن المنبع الأصلي، بأن يخترع أصحاب المذاهب النظرية والعملية أحاديث لا يرى عليها شائبة في ظاهرها، ويرجع بها إلى الرسول وأصحابه».

ويقول في موضع آخر^٦: «ذلك بأنه لم تندمج في الحديث أمور القانون والعادات والعقائد والأفكار السياسية، بل قد لف في كل ما يملكه الإسلام من محصوله الشخصي، وكذلك الأمور الغريبة عنه، وقد غير هذا الغريب المستعار تغييراً أبعد عن أصله المأخوذ منه، وضم ذلك كله إلى الإسلام، فهناك جمل أخذت من العهد القديم والعهد الجديد، وأقوال للربانيين أو مأخوذة من الأنجليل الموضوعة، وتعاليم من الفلسفة اليونانية، وأقوال من حكم الفرس والهنود، كل ذلك أخذ مكانه في الإسلام عن طريق «الحديث».

وتبيّن صاحبة كتاب منهاجية جمع السنة بعضاً من رؤية المستشرقين نحو الحديث النبوى الشريف فتقول^٧: «يطعن الفريد غلوم في الصحابة والتبعين -رضوان الله عليهم-، ويصورهم بصورة من

قراءة بسيطة في كتاباتهم تبين ذلك بوضوح، وينظر مثلاً كتاب أجناس جولدتسىپير، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة، دار الكتاب المصري، ط ١، ١٩٤٦، م، وقد ترجمته محمد يوسف موسى وعبد العزيز عبد القادر.

^٢ صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه، عرض ودراسة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩١، م، ص ٣٤-٣٣.

^٣ عجاج الخطيب، السنة قبل التدوين، ص ٣٧٦.

^٤ حاولت الرجوع إلى ذات الكتاب إلا أنني لم أقف عليه.

^٥ جولدتسىپير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٤١.

^٦ المرجع السابق ص ٤٢.

^٧ غزية علي طه، منهاجية جمع السنة وجمع الأنجليل، دراسة مقارنة، الكويت، دار البحوث العلمية، ط ١، ١٩٨٧، م، ص ٥٥.

الملاحظ أن هذه الشبهات لا تتسم بالبراءة وال موضوعية المبنية على منهجية علمية كما يحاول بعضهم وصفها، بل هي نتاج تخطيط وتدير ماكر حيك بليل ظالم قاتم هدفه نقض أوثق عرى الإسلام بعد القرآن الكريم وهي السنة النبوية، أملا منه إن نجحت مساعيه أن ينطلق منها للكتاب العظيم، فما أن تستقر شبهة من الشبه وتنطلي على قارئها- وغالباً لعدم التمحص والبحث وراءهم- حتى يشمرّوا عن سواعدتهم لحبك أخرى، إلا أن الله جل في علاه قد جعل جهود المخلصين من العلماء والغيورين على دينهم لهم بالمرصاد.

من هنا جاء العزم لمناقشة شبهة لاكتها الألسن المغرضة، وترجو من ورائها في الخفاء ما لا يعلمه إلا الله، وهي شبهة عدم كتابة الحديث النبوي الشريف طيلة المائة عام الأولى من الهجرة بأمر من النبي -صلى الله عليه وسلم-، ويستشهدوا على ذلك بأحاديث ورد فيها التصریح بالمنع من تدوین الحديث.

وفي هذه الورقة البحثية سأتناول -بعون الله وتوفيقه- هذه الشبهة ومناقبتها عبر المحاور

التالية:

- تمہید: وأذکر فيه فحوی الدعوی ومبادها
- المبحث الأول: أحادیث النهی عن کتابة الحديث وأحادیث الإباحة
- المطلب الأول: أحادیث النهی عن الكتابة
- المطلب الثاني: أحادیث الإباحة
- المبحث الثاني: المناقشة والترجیح

والله أسأل السداد والعون والتوفیق.

تمہید

يكاد يكون هناك إجماع من المستغلين بالسنة أن جذور هذه الدعوى، ومبعد هذا الطعن مرده للمستشرقين، ومن المعلوم أن مبدأ الإستشراق يعود به بعض المؤرخين إلى أيام الدولة الإسلامية في الأندلس ، في حين يعود به آخرون إلى أيام الصليبيين ، بينما يرجعه كثيرون إلى أيام الدولة الأموية في القرن الثاني الهجري^١.

ولما كان هدف الإستشراق أساسا إرشاد النصارى في جدل المسلمين، فإن حركته قد انطلقت بياущ ديني يستهدف خدمة الاستعمار وتسهيل عمله ونشر المسيحية، والتشویه للإسلام - مع عدم إغفالنا للهدف الاقتصادي والسياسي له-، وكان من ضمن سياستهم للوصول إلى أهدافهم التشكيك

^١ ينظر للخلاف في نشأة الإستشراق في معظم الكتب التي تحدث عنه مثل: اسحاق موسى الحسيني، الإستشراق نشأته وتطوره وأهدافه، القاهرة، الأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية. وهاني محمد يونس بركات، الإستشراق والتربية، عمان، دار الفكر، ط ١، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م. والسيد أحمد فرج، الإستشراق التراجم النشأة المحتوى، الرياض، دار طوبق، ط ١٩٩٣م.

كتابة الحديث الشريف بين الأمر والنهي: دراسة حديثية تحليلية

*نماء محمد البنا/Nama Al-BANNA

EMİR VE YASAKLAR ARASINDA HADİS YAZIMI: ANALİTİK HADİS ÇALIŞMASI

ÖZET

Bu çalışma hadis yazımı hususunda İslam'a yapılan iftiralara kaynaklık teşkil eden şüpheleri ele alarak, bu konuya bilimsel açıdan yaklaşımı konu edinmektedir. Hadis yazımını yasaklayan ve buna izin veren hadislerin varlığının doğduğu şüphe meselesi özünü oluşturmaktadır. Bu noktada çeşitli tartışmalar ve deliller ışığında hadis yazımına izin verilmesinin mümkünülüğü ortaya konacaktır.

Anahtar kelimeler: Hadis, Hadis Yazımı Şüphesi, Hadis Yazımı

WRITING THE HADITH BETWEEN THE COMMANDS AND PROHIBITIONS: ANALYTICAL STUDY OF HADITH

ABSTRACT

The research exposed the issue which conceder one of the most serious suspicions that biased people are used to malign Islam. Where the study addresses the reply to the suspicion in a scientific and methodology way. This is by including the suspicion and the discussion and analysis of evidence for an objective scientific outcome. It is the issue of "writing the Hadith," where the research presented hadith of the forbidden speech writing and other permitted by. And discuss these texts in terms of Hadith and analyzed scientifically, and on the mentality of a logical, then penalties them out in accurate scientific conclusion

Keywords: Hadith, suspicions, Writing the Hadith.

الملخص

يتعرض البحث لمسألة تعد من أخطر الشبهات التي يستخدمها المغرضون للطعن في الإسلام، حيث تتناول الدراسة الرد على الشبهة بدراسة علمية منهجية، وذلك بإيراد الشبهة ومناقشتها وتحليل أدلة لها للخروج بنتيجة موضوعة علمية، إنها مسألة ”كتابة الحديث النبوي الشريف“ حيث يقوم البحث بعرض الأحاديث النبوية الشريفة الواردة في النهي عن كتابة الحديث والأخرى التي تبيحها، ومناقشة هذه النصوص من ناحية حديثة وتحليلها علمياً، ومن ناحية عقلية منطقية ثم الترجيح بينها للخروج بالشمرة العلمية الدقيقة.

الكلمات المفتاحية: حديث نبوي - شبهات - كتابة الحديث الشريف

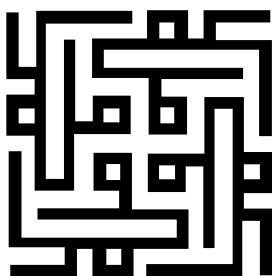
المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد بن عبد الله الصادق الوعد الأمين، وعلى آله وصحبه الغر الميمانين، وعلى من انتهج نهجه وعمل بسته إلى يوم الدين، أما بعد

فلم يزل أصحاب القلوب المظلمة يتّخذون من الحديث النبوي الشريف مطيّة يوجّهون عبرها سهام الحقد والبغض لهذا الدين، وذلك عبر بث الشبهات تارة وإثارة الشكوك تارة أخرى، ومن

أ. أستاذ مساعد في الحديث الشريف وعلومه قسم أصول الدين/ كلية الشريعة الجامعية الأردنية/ عمان nmbanna@gmail.com

مجلة علوم الأسلامية

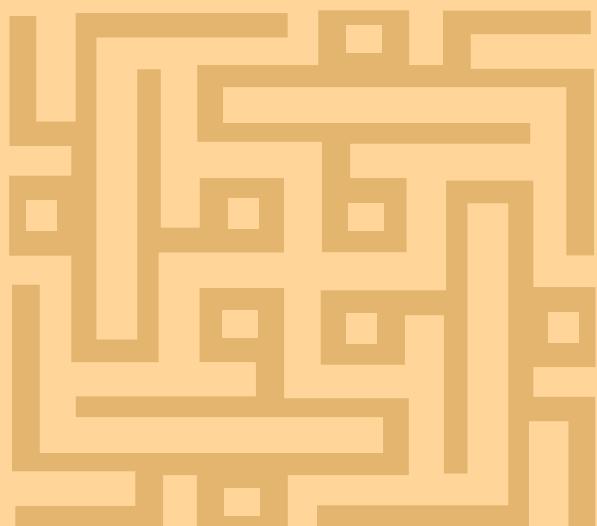


CORUM ÇAĞRI EĞİTİM VAKFI

YIL 6, CİLT 6, SAYI 2, GÜZ 2011

İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

مجلة علوم الأسلامية



CORUM ÇAĞRI EĞİTİM VAKFI

ISSN: 1306-7044