

darulhadis

Çankırı Karatekin
Üniversitesi

İslami Araştırmalar Dergisi

دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية
Darulhadis Journal of Islamic Studies

Sayı: 8 / Issue: 8

Haziran 2025 / June 2025

Telefon: 03762189500

e-posta: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Yeni Mah. Taş Mescit Cad. Meslek Yüksekokulu Yanı Merkez /ÇANKIRI



Çankırı Karatekin Üniversitesi darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi

دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية

Darulhadis Journal of Islamic Studies

E-ISSN: 2792-0755

Sayı/Issue: 8

Haziran 2025 / June 2025

KAPSAM
SCOPE
İslam Araştırmaları, Dini Araştırmalar
Islamic Studies, Religious Studies

PERİYOT
PERIOD
Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)
Biannually (June 30 & December 30)

YAYIN DİLİ
LANGUAGE OF PUBLICATION
Türkçe & İngilizce & Arapça
Turkish & English & Arabic

YAYINCI
PUBLISHER
Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar
Uygulama ve Araştırma Merkezi, Çankırı, 18000, Türkiye
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Application and
Research Center, Çankırı, 18000, Turkey

İMTİYAZ SAHİBİ
OWNER
Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi Adına
On behalf of Çankırı Karatekin University
fatihguzel@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-4383-772X

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
RESPONSIBLE MANAGER
Dr. Öğr. Üyesi Yahya ARSLAN
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel
İslam Bilimleri
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic
Islamic Sciences
yahyaarslan@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-0774-1755

BAŞ EDITÖR
CHIEF EDITOR
Doç. Dr. Abdulhekîm AĞIRBAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel
İslam Bilimleri
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic
Islamic Sciences
aagirbas@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-3420-6747

EDİTÖR YARDIMCISI
ASSISTANT EDITOR
Arş. Gör. Hüseyin ÇELİKKOL
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel
İslam Bilimleri
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences Basic
Islamic Sciences
huseyincelikol@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0009-0000-1354-9578

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi (e-ISSN: 2792-0755), yılda iki defa yayımlanan, uluslararası alan indekslerinde taranan uluslararası hakemli, ilmi ve akademik bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150-200 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Yazarlar, Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan çalışmaların telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

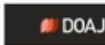
Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisinin tüm giderleri Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar Merkezi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

Darulhadis Journal of Islamic Studies (e-ISSN: 2792-0755) is an international refereed, scholarly and academic journal published twice a year and indexed in international field indexes.

Articles include a title in English, an abstract (150-200 words), keywords (5-7 concepts) and a bibliography prepared in accordance with the ISNAD Citation System.

The authors own the copyright of the works published in Darulhadis Journal of Islamic Studies. The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

All expenses of Darulhadis Islamic Research Journal are covered by Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Research Center. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.



Dergimiz yukarıdaki indeksler ve platformlar tarafından taranmaktadır.

SEKRETERYA
SECRETERIAT

Arş. Gör. Nurdan GENÇ
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic
Sciences, Basic Islamic Sciences
nurdangenc@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-1826-8975

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ
EXECUTIVE OFFICE

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar ve Uygulama Merkezi,
Çankırı, 18000, Türkiye.
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Research and Application Center,
Çankırı, 18000, Türkiye.
https://darulhadis.karatekin.edu.tr/
darulhadis@karatekin.edu.tr
+0 376 218 95 00

YAYIN KURULU

EDITORIAL BOARD



Prof. Dr. Ali Osman KURT
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler University
Ankara/Türkiye



Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Çanakkale Onsekiz Mart University
Çankırı/Türkiye



Prof. Dr. İhsan ÇAPCIOĞLU
Ankara Üniversitesi
Ankara University
Ankara/Türkiye



Prof. Dr. Salih KESGİN
Samsun Üniversitesi
Samsun University
Samsun/Türkiye



Prof. Dr. Hüseyin ODABAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Prof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ
Şırnak Üniversitesi
Şırnak University
Şırnak/Türkiye



Doç. Dr. Abdulhekîm AĞIRBAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Prof. Dr. Yaşar YİĞİT
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Ankara/Türkiye



Doç. Dr. Yaşar ÜNAL
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye



Doç. Dr. Asaf GANBAROV
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Azerbaijan Institute of Theology
Azerbaijan



Doç. Dr. Bayram AYHAN
Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
Niğde Ömer Halisdemir University
Niğde/Türkiye



Doç. Dr. Burhan ÇONKOR
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Doç. Dr. Cemil LİV
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Doç. Dr. Fatih GÜZEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye



Doç. Dr. Mehmet Zeki UYANIK
Mersin Üniversitesi
Mersin University
Mersin/Türkiye



Doç. Dr. Muhammed Ali ASAR
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye



Doç. Dr. İbrahim FİDAN
Ankara Üniversitesi
Ankara University
Ankara/Türkiye



Doç. Dr. Hasan YERKAZAN
Amasya Üniversitesi
Amasya University
Amasya/Türkiye



Dr. Öğr. Üyesi Suzan YILDIRIM
Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi
Kırşehir Ahi Evran University
Kırşehir/Türkiye



Doç. Dr. Zeynep YÜKSEL
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Dr. Ercan ÇELİK
Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

DANIŞMA KURULU

ADVISORY BOARD



Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye



Prof. Dr. Ali Osman KURT

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler University
Ankara/Türkiye



Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Ankara Sosyal Bilimler University
Ankara/Türkiye



Pof. Dr. Hüseyin GÜNEŞ

Şırnak Üniversitesi
Şırnak University
Şırnak/Türkiye



Prof. Dr. Yusuf ACAR

Selçuk Üniversitesi
Selçuk University
Konya/Türkiye



Prof. Dr. Yakup CİVELEK

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye



Prof. Dr. Recep CİCİ

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi
İstanbul Sabahattin Zaim University
İstanbul/Türkiye



Prof. Dr. Yunus CENGİZ

Mardin Artuklu Üniversitesi
Mardin Artuklu University
Mardin/Türkiye



Doç. Dr. Ali ÇOBAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi
Necmettin Erbakan University
Konya/Türkiye



Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Doç. Dr. Emel SÜNTER

Dokuz Eylül Üniversitesi
Dokuz Eylül University
Konya/Türkiye



Doç. Dr. Duran Ali YILDIRIM

Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Karamanoğlu Mehmetbey University
Karaman/Türkiye

ALAN EDITÖRLERİ

FIELD EDITORS



Doç. Dr. Recep ERKOCAASLAN

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Dr. Öğr. Üyesi İbrahim GERÇEK

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Dr. Öğr. Üyesi Nazım ÇETİN

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Dr. Arş. Gör. Yusuf ARIKANER

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Doç. Dr. Mehmet Ali AYTEKİN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Ankara/Türkiye



Dr. Öğr. Üyesi Bekir YILDIRIM

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Dr. Öğr. Üyesi Ramazan EMEKTAR

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye



Dr. Arş. Gör. Naci DEMİRCİ

Marmara Üniversitesi
Marmara University
İstanbul/Türkiye

İngilizce Dil Kontrol

English Language Editing



Arş. Gör. Murat KAYA

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

İngilizce Dil Editörü



Arş. Gör. Murat ARSLAN

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Ön İnceleme Editörü

Sekreteryaya

Secretariat



Arş. Gör. Nurdan GENÇ

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Sekreteryaya



Arş. Gör. Hüseyin ÇELİKKOL

Çankırı Karatekin Üniversitesi
Çankırı Karatekin University
Çankırı/Türkiye

Mizanpaj ve Tasarım

Ön İnceleme

Preliminary Review

Mizanpaj ve Tasarım

Layout and Design

HAKEM KURULU

REFEREE BOARD

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Darulhadis Journal of Islamic Studies uses a double blind review system with at least two referees. Referee names are kept confidential and are not published.

İÇİNDEKİLER

CONTENTS

EDİTÖRDEN

FROM THE EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLE

01-23

Dr. Reşit ÖZER

KUR'ÂN'I KERİM'DE İMAN ETMENİN ÖNÜNDEKİ ENGELLER (KİBİR VE İNAT DUYGUSU BAĞLAMINDA)

Obstacles to Believing in The Quran (In the Context of Arrogance and Stubbornness)

24-46

Öğr. Gör. Hamit MEMUR

KIYÂFET İLMİ VE BU ALANDAKİ KAVRAMLARIN DİL BAKIMINDAN İNCELENMESİ

The Science of Physiognomy and a Linguistic Analysis of Terms in This Field

47-73

Öğr. Gör. ADAM TAG el-SHETA el-ASHRY – Doç. Dr. YUNUS ARAZ

إستغلال الأطفال في الجرائم الجنسية: "دراسة فقهية"

Exploitation of Children in Sexual Crimes in Terms of Islamic Lawabstract

74-91

Dr. Seyit YILDIRIM

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN TEFSİRİNDE KIRAATLERİN KULLANIMI

The Use of Qiraat in Muqâtil's Tafsir

92-109

Doç. Dr. Vasfi ABUZİD

التمييز بين مقامات التصرفات النبوية: مشروعيتها ومقاصدها

The Distinction between the Contexts of Prophetic Actions: Its Legitimacy and Objectives

110-132

Dr. Özlem DEMİR

EBÜ'L-HASAN HÜSNÜ EL-ÜSKÜDÂRÎ'NİN RİSÂLE-İ NESEMÂT-I RÛHÂNİYYE FÎ VÂRİDÂTİ'L-KALBİYYE ADLI ESERİNİN VÂRİDÂT TÜRÜ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of the Work of Abu'l-Hasan Husnu al-Uskudârî Named Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî wâridâtî'l-kalbiyye in the Context of Wâridât Genre

133-149

Öğr. Gör. Reşat ERMiŞ

المكان في رواية "مدح الكراهية" دراسة تحليلية

Analysis of the Element of Space in the Novel "In Praise of Hatred"Abstract

KİTAP İNCELEMESİ

BOOK REVIEW

150-159

Dr. Öğr. Üyesi İsa EREN

AHMED MA'BED ABDÜLKERİM, ES-SÜNNETÜ'N-NEBEVİYYETİ'Ş-ŞERİFE: ŞÜBÜHÂT VE RÜDÜD

Ahmad Ma'bed 'Abd al-Karim, al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharifah: Shubuhat wa Rudud

EDITÖRDEN

Değerli okurlarımız;

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergimizin 8'inci sayısını siz okurlarımıza taktim etmekten dolayı büyük bir mutluluk duyuyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da dergimizin akademisyen ve araştırmacılar tarafından rağbet görmesini memnuniyetle müşahade ediyoruz.

Dergimizin bu sayısında, yedi araştırma makalesi ve bir kitap incelemesi ile karşınızdayız. Bu sayımızda; Dr. Reşit ÖZER “Kur’ân’ı Kerim’de İman Etmenin Önündeki Engeller (Kibir ve İnat Duygusu Bağlamında)”; Öğr. Gör. Hamit MEMUR “Kıyâfet İlmi ve Bu Alandaki Kavramların Dil Bakımından İncelenmesi”; Öğr. Gör. ADAM TAG el-SHETA el-ASHRY – Doç. Dr. YUNUS ARAZ “إستغلال الأطفال في الجرائم الجنسية: دراسة فقهية”; Dr. Seyit YILDIRIM “Mukâtil b. Süleyman Tefsirinde Kıraatlerin Kullanımı”; Doç. Dr. Vasfi ABUZİD التمييز بين مقامات التصرفات النبوية: مشروعيته ومقاصده; Dr. Özlem DEMİR “Ebü’l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî’nin Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî’l-kalbiyye Adlı Eserinin Vâridât Türü Bağlamında Değerlendirilmesi”; Öğr. Gör. Reşat ERMİŞ “مكان في رواية "مديح الكراهية" دراسة تحليلية” ve Dr. Öğr. Üyesi İsa EREN “Ahmed Ma’bed Abdülkerîm, es-Sünnetü’n-Nebeviyyeti’s-Şerife: Şübühât ve Rüdûd” adlı makaleler yer almaktadır.

Yaptıkları değerli çalışmalar nedeniyle yazarlarımıza, hakemlik yapmayı kabul ederek makalelere ve dergimize katkı sunan hakemlerimize, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza, makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar her aşamada görev alan editör yardımcısı, alan editörü ve mizanpaj editörü ekibimize Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi ailesi olarak ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Farklı alanlarda ve birbirinden değerli makalelerle diğer sayılarımızda buluşmak üzere...

Baş Editör
Doç. Dr. Abdulhekim AĞIRBAŞ
Çankırı Karatekin Üniversitesi
ahakimag@hotmail.com



FROM EDITÖR

Dear Readers;

We are very pleased to present the 7th issue of Darulhadis Journal of Islamic Studies to you, our readers, and greet you with respect. As in our previous issues, we are pleased to see that our journal is in demand by academics and researchers.

In this issue of our journal, we present seven research articles and one book review. The articles featured are as follows: Dr. Reşit ÖZER, “Obstacles to Faith in the Noble Qur’an (In the Context of Arrogance and Stubbornness)”; Lecturer Hamit MEMUR, “The Science of Physiognomy and a Linguistic Analysis of Its Key Concepts”; Lecturer Adam Tag el-SHETA el-ASHRY and Assoc. Prof. Dr. Yunus ARAZ, “The Exploitation of Children in Sexual Crimes: A Jurisprudential Study”; Dr. Seyit YILDIRIM, “The Use of Qirā’āt in the Tafsīr of Muqātil b. Sulaymān”; Assoc. Prof. Dr. Vasfi ABUZID, “Distinguishing Between the Contexts of Prophetic Actions: Its Legitimacy and Objectives”; Dr. Özlem DEMİR, “An Evaluation of Abū’l-Ḥasan Ḥusnī al-Üsküdārī’s Risālat al-Nasamāt al-Rūḥāniyya fī Wāridāt al-Qalbiyya in the Context of the Genre of Wāridāt”; Lecturer Reşat ERMİŞ, “Space in the Novel In Praise of Hatred: An Analytical Study”; and Dr. İsa EREN, “Ahmed Ma’bad ‘Abd al-Karīm, al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharīfah: Suspicions and Responses.”

As the Darulhadis Journal of Islamic Studies family, we extend our sincere gratitude to our authors for their valuable contributions, to our reviewers who enriched both the articles and our journal by accepting the task of peer review, to our esteemed scholars serving on the editorial and advisory boards, and to our editorial assistants, section editors, and layout editors who took part in every stage of the publication process—from preliminary review to final formatting.

We hope to meet in our other issues with valuable articles in different fields...

Chief Editor
Doç. Dr. Abdulhekim AĞIRBAŞ
Çankırı Karatekin University
aagirbas@gmail.com



Dr. Reşit ÖZER

Milli Eğitim Bakanlığı
Ministry of National Education
Ağrı, TÜRKİYE
resitozer34@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0247-9882>
<https://ror.org/00jga9g46>

Kur'ân'ı Kerim'de İman Etmenin Önündeki Engeller (Kibir ve İnat Duygusu Bağlamında)

Obstacles to Believing in The Quran (In the Context of Arrogance and Stubbornness)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 05 Ocak 2025 / 05 January 2025
Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Nisan 2025 / 09 April 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2025 / 30 June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf | Citation

Özer, Reşit. "Kur'ân'ı Kerim'de İman Etmenin Önündeki Engeller (Kibir ve İnat Duygusu Bağlamında)".
Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi 8 (Haziran 2025), 1-23.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
*This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.*

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

This study does not require the approval of an ethics committee, as it is based on data obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that the preparation of the study was conducted in accordance with scientific and ethical principles, and that all referenced works have been duly cited in the bibliography. During the preparation of this study, no artificial intelligence-based tool or application was employed. The entire content was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. (Reşit ÖZER).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
Copyright belongs to the author. Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Yüce Allah, insanı birçok olumlu ve olumsuz duyguyla yaratmıştır. Bu duygular, insanın hayatına yön veren önemli unsurlardır ve doğru bir şekilde eğitilmeden olumlu sonuçlar elde edilemez. Duygular, inanç sistemleri ve manevi değerlerle şekillendirilmelidir, çünkü insan ancak eğitilmiş duygularıyla hem Allah'ın hem de insanların gözünde değerli olabilir. Ancak kibir ve inat gibi olumsuz duygular, iman etmenin önünde ciddi engeller oluşturur. Kibir, insanın kendisini başkalarından üstün görmesi, inat ise doğruyu kabul etmeyi ısrarla ısrar etme eğilimidir. Her iki duygu da insanın kalbini katılaştırarak, ilahi hakikatlere ve inanca ulaşmasını engeller. Kur'an-ı Kerim, kibir ve inat gibi olumsuz duyguları, iman etmenin önündeki başlıca engeller olarak gösterir. Bu duygular, bireylerin doğru yolu görmesini ve iman etmelerini zorlaştırır. İman, kalbin saf ve açık bir şekilde yönlendirilmesini gerektirir. Ancak kibir ve inat, insanın bu saf halini bozar ve doğru yolda ilerlemesini engeller. Bu nedenle, bu olumsuz duyguların eğitime aşılması, insanın doğru yola yönelmesine yardımcı olabilir. İslam'ın öğretileri, bireylerin duygularını eğiterek, kibir ve inat gibi duyguların olumlu bir yöne kanaliz edilmesini sağlar. Bu süreç, insanın hem dünyada hem de ahirette huzur ve mutluluğa ulaşmasına olanak tanır. Dolayısıyla kibir ve inat gibi duygular, iman etmenin önündeki engeller olarak Kur'an'da vurgulanan önemli unsurlardır. Bu olumsuz duygular, doğru bir şekilde eğitildiğinde insanın manevi gelişimi ve iman yolundaki ilerlemesi sağlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kibir, İnat, Duygu.

Obstacles to Believing in The Quran (In the Context of Arrogance and Stubbornness)

Abstract

Allah Almighty has created man with many positive and negative emotions. These emotions are important elements that direct a person's life, and positive results cannot be achieved without being educated correctly. Emotions should be shaped by belief systems and spiritual values, because a person can only be valuable in the eyes of both Allah and people with educated emotions. However, negative emotions such as arrogance and stubbornness create serious obstacles to faith. Arrogance is a person's tendency to see himself as superior to others, while stubbornness is the tendency to not accept the truth and insist on the wrong. Both emotions harden a person's heart, preventing him from reaching divine truths and faith. The Quran shows negative emotions such as arrogance and stubbornness as the main obstacles to faith. These emotions make it difficult for individuals to see the right path and to have faith. Faith requires the heart to be guided in a pure and open manner. However, arrogance and stubbornness spoil this pure state of a person and prevent him from progressing on the right path. Therefore, overcoming these negative emotions through education can help a person turn to the right path. The teachings of Islam educate individuals' emotions, allowing emotions such as arrogance and stubbornness to be channeled in a positive direction. This process allows people to achieve peace and happiness both in this world and in the hereafter. Therefore, emotions such as arrogance and stubbornness are important elements emphasized in the Quran as obstacles to faith. When these negative emotions are educated correctly, a person's spiritual development and progress on the path of faith can be achieved.

Keywords: Commentary, Quran, Arrogance, Stubbornness, Emotion.

Giriş

Araştırmanın konusu Kur'ân'ı Kerîm'de iman etmenin önündeki engellerden kibir ve inat duygusudur. Bahse konu iki huy; insanların ahlakını zedeleyen, mertebesini düşüren, Allah'ın hoşnut olmadığı kötü tutumlardır. Kibir; kişinin kendisini büyük görerek böbürlenme, başkasını hor ve hakir görmedir. Mü'mini küfre götürebilecek olumsuz duygu ve yollardan biri olduğu

için Yüce Allah, Kur'ân'ın birçok âyetinde¹ kibirden bahsetmiştir. Bu âyetlerin birinde şöyle buyurmuştur: “Gurura kapılarak insanlara burun kıvrırma, ortalıkta çalım satarak yürüme; unutma ki Allah gurura kapılıp kendini beğenen hiç kimseyi sevmez.”² Büyüklük ve yücelik ancak Allah'a mahsustur. Kim Allah'a karşı büyüklükte münazaa'ya girerse, Allah ona azabını tattırır. Özellikle kendini beğenmişlerin, başka insanların aşağılayıcı tutumlarından seçilmiş olması ve bunların Allah'ın sevgisinden mahrum kalacakları uyarısında bulunulması, Kur'ân'ın insan onuruna verdiği değeri yansıtmaya açısından dikkati çeker.³

‘İnâd ve mu'ânele aynı kökten birer kelime olarak genellikle “kişinin bir görüş, inanç ve davranışı doğru olduğunu bilmesine rağmen reddetmesi, aykırı davranmakta direnmesi” şeklinde açıklanmaktadır.⁴ Kur'ân'da dört âyette⁵ ‘anîd (inatçı) kelimesi geçmekte olup tefsirlerde bu kelime, “gerçeği kabul edip ona teslim olmamakta direnen isyankâr kişi” diye açıklanmaktadır.⁶ Kur'ân'ı Kerîm'de inat kavramı inkâr ve şirk kavramlarına, özellikle “İslâmî değer ve ilkelere karşı küstahça direnmek, bilgiyi akıl ve vicdandan terazisinden geçirmekten ziyade bencil ve ilkel duyguların etkisiyle hareket etmek” anlamını ifade eden “cehl” terimine yakın bir anlam taşımaktadır.⁷

Yüce Allah, kibir ve inatçılık taslayıp inkârcı tutum sergileyen insanların kalbinde; sevgi, merhamet, şefkat gibi duyguları yok etmiştir. Çünkü onların kalbinde; zorbalık, kendisinden başkasını düşünmemek, herkese tepeden bakma, insanlara kin ve nefret besleme gibi duygular bulunmaktadır.

Kur'ân'ı Kerîm'de Nemrut, Firavun, Karun gibi şahısların kibirleri ve inatları nedeniyle peygamberlere ve ilahi hakikatlere karşı geldiklerini bu yüzden helak olduklarından bahsedilmektedir. İblis'e ise kıyamete kadar mühlet verilmiş Allah'a karşı âsilerden sayılmıştır.⁸ İslâm, ahlâkî bir zaaf olarak inat ve kibri hoş görmemiştir. Araştırmada bu konu ele alınmıştır. Kibrin ve inadın ne olduğunu, kibir ve inat ilişkisini, sebeplerini, zararlarını, Kur'ân'daki örneklerini ve bu olumsuz duyguları tedavi etmenin yollarının neler olduğu anlatılacaktır.

¹ Kur'ân'da kibir kelimesi terim anlamıyla bir âyette geçmektedir. Bk., el-Mü'min 40/56; Aynı manada sekiz yerde değişik isim ve fiil kalıplarında tekebbür (el-A'râf 7/13, 146; en-Nahl 16/29; el-Mü'min 40/27), kırk dokuz yerde istikbâr kelimelerinin yer aldığı görülmektedir. Geniş bilgi için bk., Mustafa Çağrı, “Kibir” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/561.

² Lokmân 31/18.

³ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 4/338.

⁴ Mustafa Çağrı, “İnat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/264.

⁵ Hûd 11/59; İbrâhim 14/15; el-Kâf 50/24-26; el-Müddesir 74/16.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmî'li Ahkâmî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 9/57; Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, Dâru'l-Kelami'l-Tayyib (Beyrut: y.y, ts.), 2/574.

⁷ Geniş bilgi için bk., Çağrı, “İnat”, 22/264.

⁸ Bk., el-A'râf 7/15; el-Hicr 15/37; es-Sâd 38/80.

1. Kibir ve İnat Kavramlarının Anlam Çerçevesi

1.1. Kibir

Sözlükte “büyüklük” anlamına gelen kibir tevâzûnun karşıtı olup “kişinin kendini diğer insanlara karşı üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması” demektir.⁹ Ancak bu kelimenin daha çok ilk anlamda yani kişinin kendini diğer insanlara karşı üstün görmesi manasında kullanıldığı, “büyüklenme ve böbürlenme davranışlarının ise bu huyların dışı yansımadan ibaret olduğu” belirtilmektedir.¹⁰

Kibir, insanın kendini soy, makam ve mevki, zenginlik, güzellik açısından veya elindeki herhangi bir nimetten dolayı başkalarından üstün görmesi, onlara tepeden bakması ve onları küçük görerek aşağılamasıdır. Zira bu duygular hakkı ve hakikati kabule engel olan duyguların başında geldiği gibi insanı küfre sevk eden nedenlerden de biridir.¹¹

Kur'ân'ı Kerîm'de, kibir konusuna birçok açıdan değinen ayet vardır. Söz konusu ayetlerde kibirli olanların kalplerinin mühürleneceğinden;¹² hata ve kusur arayanların kibirleri sebebiyle bu davranışlarda bulunduklarından;¹³ Allah'a ibadet etmeyi bile gururlarına yediremeyenlerin cehenneme gireceklerinden;¹⁴ İblis'in kibirli davranması ve kâfir olmasından;¹⁵ Allah'a büyüklük taslamak için ondan üstün olmak gerektiğinden;¹⁶ kibirli olanların Allah'ın verdiği nimetlerden bu dünyada istifade etseler de ahirette faydalanamayacaklarından;¹⁷ kibirli olanların cehennemlik olacaklarından;¹⁸ inançla kibir arasındaki ilişkiden;¹⁹ Salih'in kavminin kibrinden dolayı inkârından;²⁰ Sebe halkının kibirli özelliklerinden;²¹ insanları alaya alıp küçümsememek gerektiğinden;²² insanların kusurlarını aramanın kötü bir davranış olduğundan, insanlarla alay etmek ve onları taklit etmenin yanlış olduğundan;²³ hakka karşı kibirli olanların hak ettiklerini bulamayacakları ve mutlu olamayacaklarından;²⁴ kibirli

⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensâri İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1988), 5/125; Ebû Feyz Muhammed el-Murteza ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arû's min Cevâhirü'l Kâmus* (Kuveyt: Dâru'l-Hidaye, ts.), 14/8.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 5/126; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arû's min Cevâhirü'l Kâmus*, 14/8; Çağrı, “Kibir”, 25 561-562; Tekin Han, *Kur'an Işığında Duyguların Eğitimi* (Yüksek Lisans Tezi, İğdır Üniversitesi, 2017), 65.

¹¹ Faruk Görgülü, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında İnanç Kaynaklı Engeller”, *Diyanet İlmi Dergisi*, 59 (2023), 30-31.

¹² el-Mü'min 40/35.

¹³ el-Mü'min 40/56.

¹⁴ el-Mü'min 40/60.

¹⁵ el-Bakara 2/34; es-Sâd 38/74.

¹⁶ el-A'râf 7/13.

¹⁷ el-A'râf 7/146.

¹⁸ en-Nahl 16/29.

¹⁹ el-Mü'min 40/27.

²⁰ el-A'râf 7/75,76.

²¹ es-Sebe' 34/31-33.

²² el-Hucurât 49/11.

²³ el-Hümeze 104/1.

²⁴ İbrâhîm 14/15.

olanların Hak katında sevilmediğinden;²⁵ kâfirlerin büyüklendikleri için gerçeği örttüğü ve günaha ileri gittiklerinden²⁶; kibirle yapılan davranışlardan;²⁷ insanın değerli olduğundan ve yanlışları sebebiyle onlardan uzaklaşmamak gerektiğinden²⁸ bahsedilmektedir. Ayrıca Kur'ân'ı Kerîm'de insana en çok zarar veren kibir çeşidinin Allah'a (c.c) karşı olan kibir olduğuna temas edilir. Diğer taraftan kibir kelimesi "büyüklik anlamıyla" Allah'ın sıfatı olarak geçmektedir.²⁹ Kibir kelimesinden türeyen mütekebbir, Allah'ın isimleri arasında³⁰ sayılmıştır.³¹

Bu duygu kişinin sahip olduğu mal, mülk, şan ve şöhret gibi dünyevi birtakım menfaatler sebebiyle şımarmasına, kendi nefsinin her şeyden müstağni görüp Allah'ın koyduğu çizgiyi aşmasına neden olmaktadır.³² Ayrıca şartlanmışlık, cehalet ve zorbalık gibi eylemleri nedeniyle de kalbinin mühürlenmesine neden olabilir.³³

1.2. İnât

Sözlükte "uzaklaşmak, topluluktan ayrı durmak, yoldan çıkmak, haktan sapmak" anlamlarına gelmektedir. Ancak iddiacı, direngen, direnen, dik başlı, uzlaşmaz, sabit fikirli, değişmez, ekşi yüzlü, dik, inat, aksi gibi anlamlarda da kullanılır.³⁴

'İnâd ve aynı kökten "muâne" kelimeleri olarak genellikle "kişinin bir görüş, inanç ve davranışı doğru olduğunu bilmesine rağmen reddetmesi, aykırı davranmakta direnmesi" şeklinde açıklanmaktadır.³⁵ Dört âyette kör bir inatla gerçeğe karşı direnenler hakkında 'anîd kelimesi,³⁶ kullanılmışken; bir âyette de "وَلَوْ رَجَمْنَاهُمْ وَكَشَفْنَا مَا بِهِمْ مِنْ ضُرٍّ لَلْجُورِ فِي طُعْيَانِهِمْ" "Onlara merhamet edip de içine düştükleri sıkıntıyı gidersek yine de büyüklük taslayarak körü körüne taşkınlıklarını sürdürürler."³⁷ "yanlış bir inancı inatla sürdürme" anlamında "لجاج" "lecâc" masdarından fiil kullanılmıştır.³⁸ Bazı kaynaklarda kelimenin bu anlamına, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib (ö. 620), misal verilmektedir. Nitekim onun, İslâm'ın hak din olduğuna

²⁵ en-Nahl 16/23.

²⁶ el-Furkân 25/21.

²⁷ el-İsrâ 17/37,38.

²⁸ Lokmân 31/18.

²⁹ el-Câsiye 45/37.

³⁰ el-Haşr 59/23.

³¹ Çağrı, "Kibir", 25/562-563; Hanife Bayram, *Hadislerde Kibir ve Tevazu* (Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 3-5.

³² el-Alak 96/6.

³³ el-Mü'min 40/35; Görgülü, "Kur'ân'ın Anlaşılmasında İnanç Kaynaklı Engeller", 13-56.

³⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/307; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arû's min Cevâhirü'l Kâmus*, 8/426; Çağrı, "İnat", 22/264-265.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/307; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arû's min Cevâhirü'l Kâmus*, 8/426; Çağrı, "İnat", 22/264.

³⁶ Muhammed Fuad Abdülhakî, *el-Mu'cemü'l-Müfreh li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945), 2/489.

³⁷ el-Mü'minûn 23/75.

³⁸ Mustafa Çağrı, "Taassup", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/285-286.

vicdananen kabul ettiği halde “Yeğenin peşine takıldı” şeklinde kınanacağı korkusuyla ölünceye kadar inkârcılıkta direnmesi örnek gösterilmektedir.³⁹

Bazı kaynaklarda ise inât, “gerçeği kabul edip ona teslim olmamakta direnen kişi” şeklinde açıklanmaktadır.⁴⁰ İlahi metinde söz konusu kavram, inkâr ve şirk kavramlarına ve özellikle “İslami değerlere karşı direnmek, bilgiyi alma ve kabul etmede akıl ve vicdandan terazisinden geçirmek yerine bencil ve ilkel duyguların etkisi ile hareket etmek” anlamını ifade eden “cehl” kavramına yakın bir mana taşıdığı görülmektedir.⁴¹ Peygamberlerin tebliğ süreçlerinde karşılaştıkları engellerden biri de insanların inatçı tavırları olmuştur. Hakkı kabul etmeye karşı inat ederek kendini şartlandırmış biri için “Yerin altlarından ya da göğün yüksekliklerinden mucizeler bile gelse, melekler indirilse, ölümler onlarla konuşsa ve her şey toplanıp karşılarına getirilse”⁴² dahi yine de bu olumsuz duygularından dolayı ilahi hakikatlere inanmayacak ve inatları galip gelecektir.⁴³

Kur'an'da inat duygusu ile ilgili âyetlerde inat kavramının şöyle geçtiği görülmektedir: “Atın cehenneme her inatçı kâfir! İyiliği engelleyen, hak tanımayan, insanları şüpheye düşüren, Allah'ın yanına başka bir tanrı daha koyan kimseyi, atın onu dayanılmaz azaba!”⁴⁴ Ayette kullanılan ismi mübalağa “keffâr” kelimesinin iki anlamı bulunmaktadır. Bunlardan ilki çok nankör; diğeri ise çok inkârcı; yani hakikati inkâr eden demektir. İyiliği engelleyen inatçıdan kasıt ise hayır ve iyilik yolundan kendi kendini engellemekle kalmamakta, başkalarını da bu yoldan men etmektedir. Yani her işinde ahlak sınırlarını yıkıp aşan, kendi menfaati, kendi istekleri ve arzuları uğruna her şeyi yapmayı göze alan kişi anlamında kullanıldığı görülmektedir. Burada “مريب” kelimesi, şüpheye düşüren ve şüphe eden anlamında iki şekilde kullanılmıştır. Yani inatçı olup hakkı inkâr eden bizzat kendisi şüpheye düşmekle birlikte başkalarının kalplerine de vesvese verip şüpheye düşürmektedir. Onun nazarında Allah, melekler, ahiret, nübüvvet ve vahiy şüphelidir.⁴⁵

Âd kavminin, hakkı inatlarından dolayı kabul etmemelerini ve nihayetinde helak oluşlarını Kur'an, “İşte Âd! Rablerinin âyetlerini inkâr ettiler; O'nun peygamberlerine âsi oldular ve her inatçı zorbanın emrine uydular.”⁴⁶ veciz bir şekilde bu âyetle anlatmaktadır. Çünkü onların Allah'ın (c.c.) âyetlerini inkâr ettikleri ve onun elçilerine şiddetle karşı geldikleri görülmektedir. Zira onlara gönderilen Hûd (a.s.) olsa da onun tebliğleri önceki Peygamberlerin de tebliğlerine benzerdir. Dolayısıyla onun getirdiği tebliğe karşı gelmekle önceki ilahi hakikatleri de inkâr

³⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/307.

⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi'lî Aḥkâmî'l-Kur'ân*, 9/54,349; Şevkânî, *Fethu'l-Kâdir*, 3/120.

⁴¹ Çağrı, “İnat”, 22/264-265.

⁴² el-En'âm 6/35,111.

⁴³ Görgülü, “Kur'an'ın Anlaşılmasında İnanç Kaynaklı Engeller”, 35.

⁴⁴ el-Kâf 50/24-26.

⁴⁵ Ebu'l Â'l'â Mevdudî, *Tefhîmûl-Kur'ân* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 5/481.

⁴⁶ Hûd 11/59.

etmiş oldular.⁴⁷ Çünkü bütün peygamberlerin ortak davası tevhit, âhirete iman ve risalet hakikatini yerleştirmektir.⁴⁸

“Peygamberler yardım istediler ve sonunda bütün inatçı zorbalara hüsrana uğradı.”⁴⁹ Bu âyetle bahsedilen tarihi olayların öneminin kavranabilmesi için bu verilerin/uyarılarda Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber’e yönelttikleri itirazlara cevaben anlatıldığını göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Zira bu sûrenin nazil olduğu dönemde Mekke’nin durumu ile daha önceki peygamberlerin kavimlerinin durumlarının benzerdir. Dolayısıyla söz konusu malumat Kureyşlileri ve diğer Arap müşriklerini uyarmak üzere dile getirilmektedir. Nitekim daha önceki kavimler, peygamberlerine karşı çıkıp inkâr ettikleri için nihayetinde helak oldular ve yerlerine müminler geçti. Dolayısıyla burada müşriklere şu ihtarda bulunmaktadır: “İnadınızdan dolayı, geleceğiniz de tamamen Peygamber’in davetine karşı takınacağınız tavırla alakalı bir durumdur. Eğer bu daveti kabul ederseniz Arabistan topraklarında kalabilirsiniz; yok eğer hak daveti inadınızdan dolayı reddederseniz oradan çıkarılırsınız.”⁵⁰

Medine’de Müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilişkiler bozuldu ve giderek Yahudiler zaman içinde, Müslümanlara karşı düşmanca tavırlar sergilemeye başladılar. Buna karşılık, Kur’an’ın üslubu da onlara karşı sertleşti. Nitekim âyetle “Hayır, umduğu gibi olmayacak! Çünkü o, âyetlerimize karşı inatla direnmektedir.”⁵¹ buyurularak bu durum ifade edilmektedir. Yahudiler’in İslâm’a karşı olan inatçı tavırları⁵², Allah’ın emir ve yasaklarına karşı inkârcı tavır ve tutumları, kendilerine gelen vahiyleri tahrif ve tezyif etmeleri, peygamberlerini yalancı çıkarmaya çalışmaları hatta öldürmeleri bu dönemdeki âyetlerde anlatılır.⁵³

Diğer taraftan, başka sûrelerde geçen ve Ehl-i kitaptan bahseden bazı âyetlerin de doğrudan Yahudiler’in katı inatçı tutumlarından dolayı muhatap aldığını söylemek mümkündür. Örneğin, Nisâ sûresinin 153. âyetinde şöyle buyurulmaktadır⁵⁴:

“Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ’dan istemişler, ‘Bize Allah’ı apaçık göster.’ demişlerdi de bu haksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı. Bilâhare kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağıyı (tanrı) edindiler; biz bunu da affettik. Mûsâ’ya apaçık bir delil verdik.”⁵⁵ Burada Ehl-i kitaptan kastın Yahudiler olduğu açıktır. Nitekim sonraki âyetlerde de Yahudilerin inatçılıkları, söz dinlememeleri, Allah’ın

⁴⁷ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Huzur Yayınevi, t.y.), 5/130; Zeki Tan, *Kur’ân-i Kerim’de Helâk-Ahlak İlişkisi* (İstanbul: Ark Kitapları, 2024), 107.

⁴⁸ Tan, *Kur’ân-i Kerim’de Helâk-Ahlak İlişkisi*, 108.

⁴⁹ İbrâhîm 14/15.

⁵⁰ Mevdudi, *Tefhîmûl-Kur’ân*, 2/544.

⁵¹ el-Müddesir 74/16.

⁵² Nihat Uzun, “Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur’ân’ın Nüzul Dönemi Muhatapları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 196.

⁵³ el-Bakara 2/40-44; en-Nisâ 4/157.

⁵⁴ Uzun, “Kur’ân’ın Nüzul Dönemi Muhatapları”, 206.

⁵⁵ en-Nisâ 4/176.

âyetlerini inatla inkâr ederek peygamberlerin bazılarını öldürmeleri gibi acı suçları sıralanmaktadır. Bundan dolayı müfessirlerden birçoğu âyetteki Ehl-i kitap ifadesiyle Yahudilerin kastedildiği konusunda ittifak halindedirler.⁵⁶

1.3. Kibir-İnat İlişkisi

Kibir ve inat duyguları birbirinden ayrılmaz iki duygu olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira kendisini her konuda yeterli ve bilgili gören, hiçbir şeye muhtaç olmadığını düşünen kişi, ilahi hakikatlere karşı kibirlenir ve inat ederek vahyin emir ve yasaklarını kabul etmez zihnini ve kalbini gerçeğe kapatır. İnkârın cuhûd (bilerek inkâr etmek) anlamına geldiği de söylenmiştir. Ancak Kur'ân'da inkâr mefhumunu ifade eden lafızlar arasında söz konusu kelime bu manada pek kullanılmamıştır.⁵⁷

İnsanın kendini beğenmesi, başkalarından üstün ve büyük görmesi anlamındaki kibir; kişinin bir görüşü, inanç ve davranışı doğru olduğunu bilmesine rağmen reddedip aykırı davranmakta direnmesi anlamındaki inat kavramı ile yakından ilişkisi olduğu görülmektedir. Zira bu durum Kur'ân'ı Kerîm'de hakkı bildikleri halde gerçekler karşısında bilinçsizce kapıldıkları kibir, gurur, inat ve öfke duygularını, bu olumsuz duyguların etkisiyle işledikleri kötülükleri sürdürmek istedikleri anlatılır.⁵⁸

Kur'ân'ı Kerîm, kibir ve inat sahiplerinin Allah'ın âyetlerini anlamak istemediklerinden, bu hususta gösterdikleri dirençten⁵⁹ şöyle söz eder: “Kendisine Allah'ın âyetleri okunurken iştirip de sonra büyüklenecek iştirmemişcesine inkârda ısrar eden her bir günahkâr iftiracıya yazıklar olsun! Bu sebeple göreceği ağır azabı ona bildir.”⁶⁰ Yine Mekkeli müşriklerin inat ve kibir ile küfürde ısrarcı olmaları, ilahi hakikatleri ve nebevi düsturları kabule yanaşmamalarını şöyle izah eder: “Dediler ki: Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalı. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız. De ki: Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece bir beşer-peygamberim. Kendilerine kurtuluş rehberi (vahiy) geldiğinde insanların inanmalarını, ancak “Allah, peygamber olarak bir beşeri

⁵⁶ Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Daru'l-Hicr, 2001), 7/638; Ebu'l-Hasan Ali b. Hubeyd Mâverdi, *en-Nuket ve'l-Uyûn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, ts.), 1/540; Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşeri, *el-Keşşâf'an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987), 1/583-585; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb: et-Tefsîrû'l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1999), 11/256; Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisi İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-Tenvir* (Tunus: Dâru't-Tunusiye, 1984), 6/13.

⁵⁷ Veli Ulutürk, “Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İnkâr ve İnkâr Amilleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1987), 217.

⁵⁸ Bk. el-Bakara 2/206; es-Sâd 38/2.

⁵⁹ Görgülü, “Kur'ân'ın Anlaşılmasında İnanç Kaynaklı Engeller”, 32.

⁶⁰ el-Câsiye 45/7-8.

mi gönderdi?” şeklindeki itirazları engellemiştir. De ki: Yeryüzünde yerleşip dolaşan melekler bulunsaydı elbette onlara da peygamber olarak gökten bir melek gönderirdik.”⁶¹

Ayette ifade edilen inat ve kibirle, hakkı kabul etmeme duygusu, kişinin akli melekelerini ve sahih düşünme yetilerini kaybettirip hak ve hakikati göremez hâle getirmektedir. Hz. Peygamber’in bütün gayret ve çabasına rağmen müşrikler, kibir ve inatlarına yenik düşerek vahyin temel ilkelerini kabul etmemişlerdir.

Kibir ve inat kavramlarının “cehd” kavramı ile yakından ilgili oldukları görülmektedir. Arapça’da “جَدَّ” kelimesi fiil kökünden gelir ve mastardır. Bilerek inkâr etmek itiraf etmemek anlamına gelmektedir.⁶² Ayrıca tasdik etmenin zıddı, “hayrı, yağmuru ve geliri az olan rahmet ve bolluktan nasipsiz”⁶³ anlamına da gelmektedir. Kur’ân’ı Kerîm’de, inat ve kibirden dolayı Allah’ın varlığını ve birliğini kabul etmemek, Allah’ın âyetlerini ikrar etmemek ve mucizelerini inkâr etmek anlamlarında kullanılmıştır.

Nitekim âyette: “وَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ” “Mûcizeleri açık ve kesin olarak görüp idrak ettikleri halde zulüm ve kibirlerinden ötürü onları inkâr ettiler. Bozguncuların sonunun nice olduğuna bir bak!”⁶⁴ şeklinde buyurulmaktadır. Başka bir âyette ise: “وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ” “Fakat o zalimler açıkça (bile bile) Allah’ın âyetlerini inkâr ediyorlar.”⁶⁵ Yine âyette “وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ” “Onlar, âyetlerimizi de inatla inkâr ediyorlardı”⁶⁶ buyurulmaktadır. Söz konusu âyetler incelendiğinde açıkça görülecektir ki cahd bilerek inkâr etmek anlamında kullanılmıştır. Zira Mekkeli müşrikler vahyin beşer sözü olmadığına Allah’tan geldiğine kalpleriyle inandıkları halde sırf inatları uğruna ve kibirlerinden dolayı inkâr etmişlerdir.⁶⁷ Dolayısıyla müşriklerin bu durumu Allah’ın, elçisine ve vahye karşı olan bir taşkınlık ve açık bir direnmedir.

Kur’ân’ı Kerîm, Allah’a iman etmeyen Firavun ve askerlerini taşkın bir topluluk olarak şöyle tanıtmaktadır: “وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُم إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ” “Firavun ve askerleri, bize döndürülmeyeceklerini sanarak yeryüzünde haksız yere büyüklük tasladılar.”⁶⁸ Netice itibarıyla cühûd kavramı hakkında denilebilir ki Allah’ın (c.c.) varlığını ve birliğini bildiği halde, sosyal baskı ve menfaatlerinden dolayı bilinçli ve şuurlu bir şekilde hakkı kabule yanaşmamaktır.⁶⁹ Yüce Allah’ın varlığını ve birliğini onun âyetlerini tasdik ve ikrardan kaçınmaktır.

⁶¹ el-İsrâ 17/90-95.

⁶² Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâhu Tâcu’l-Luğati ve’s-Sihâhu’l-Arabiyyeti* (Beyrut: Dâru’l İlim, 1987), 2/451; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/106; ez-Zebidî, *Tâcü’l-Arû’s min Cevâhirü’l Kâmus*, 7/471-472.

⁶³ el-Cevherî, *es-Sihâhu Tâcu’l-Luğati ve’s-Sihâhu’l-Arabiyyeti*, 2/452.

⁶⁴ en- Neml 27/14.

⁶⁵ el-En’âm 6/33.

⁶⁶ el-Fussilet 41/15.

⁶⁷ Mehmet Soysaldı, *Kur’ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar* (İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997), 54-55; Ulutürk, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre İnkâr ve İnkâr Amilleri”, 218.

⁶⁸ el-Kasas 28/39.

⁶⁹ Soysaldı, *Kur’ân Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*, 55.

4. Kibir ve İnat Duygusunun Sebepleri

İnsan yapısında bir yükselme ve yücelme meyli bulunmaktadır. Beşerin idealist olmasının, ağaç ve bitkilerin sürgünlerini yükseklere doğru sürmelerinin altında yatan hep bu olumsuz duygular olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla böylesine bir meyil altında bu düzlemde ilerleme, olağan bir durumdur. Nitekim varlığımızın kendisinde de doğal olarak bir tekâmül hâkimdir. Bunlara rağmen ruhsal yapımız içinde birtakım olumsuz yönlerimizin olduğu ve bunların insanları olumsuzluklara, kötülöklere doğru yönlendirebildiğini ve denetleyici bazı yetilerin ise söz konusu olumsuz duyguları frenlediği bir gerçektir. Dolayısıyla insanın olgunlaşması ve nihayetinde kemale ermesi, ancak böyle olumsuz duygularla mücadele edip ve başarıya ulaşarak yücelmesi sonucu gerçekleşebilir. İmtihan denen şeyin sırrı burada saklıdır. İnsan doğasına en güzel yaratılış (ahsen-i takvim) üzerine yaratılsa da iradesi ile hareket ederek emre karşı gelebileceği ihtimalinden dolayı en kötü duruma (esfele safilin) düşme ihtimali de Kur'ân'da işlenmiştir.⁷⁰ Bu gerçeklikten hareketle, insanın düşüşten koruması için psikolojik arka plandaki menfaatlerden sıyrılarak duygularını kontrol etme kabiliyetini her zaman koruması gereklidir.

4.1. Düşmanlık ve Öfke Besleme

Kur'ân'ı Kerîm'de Arapların İslâm'dan önceki dönemde birbirinin düşmanı oldukları hatırlatılarak Allah'ın onların gönüllerini uzlaştırdığı ve böylece İslâm dini vesilesiyle dost ve kardeş oldukları bildirilmiştir.⁷¹ Nitekim âyetle: *"Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah'ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O'nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz. Siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi Allah kurtarmıştı. İşte Allah size âyetlerini böyle açıklıyor ki doğru yolu bulasınız."*⁷² şeklinde buyurulmaktadır.

Kur'an'da İslâm'a ve Müslümanlara karşı hâsmâne ve zâlimâne tavır takınanlar, insanların İslâm'dan haberdar olmasını önlemeye çalışanlar iki yerde "Allah'ın ve sizin düşmanlarınız" şeklinde nitelendirilmiştir. Bunların ilkinde bu şekilde anılmalarına, Hz. Peygamber ile antlaşmalar yapıp her defasında çekinmeden anlaşmalarını bozmaları gerekçe olarak gösterilmekte, yine de herhangi bir çatışma halinde yapacakları barış teklifinin olumlu karşılanması⁷³ istenmektedir.⁷⁴

Düşmanlık ve öfke, kişinin Allah'ı kalben bilmesi, dili ile de ikrar etmesine rağmen; haset, bağı (azgınlık) gibi sebeplerle İslâm'ı din edinmemesidir. Ebu Cehil ve arkadaşlarının küfrü

⁷⁰ Hayati Aydın, "İd, Ego ve Süper Ego Bağlamında Bilimsel Verilerin Kur'ân'ın İlgili Kavramlarıyla Karşılaştırılması" Akademik Araştırmalar Dergisi 5/18 (Ekim 2003), 115-130.

⁷¹ Mustafa Çağrı, "Düşmanlık", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/51-56.

⁷² Âl-i İmrân 3/103.

⁷³ el-Enfâl 8/55-61.

⁷⁴ Çağrı, "Düşmanlık", 10/52.

böyledir. Dolayısıyla kalbiyle itiraf edip diliyle ikrar etmesine rağmen kabul etmeme hususunda direnmektir. Hz. Peygamberin amcası Ebû Tâlib'in küfrü böyledir. Nitekim o şöyle demiştir:

وَلَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ دِينَ مُحَمَّدٍ ... مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ دِينًا
لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ جِدَارُ مَسْبِيَّةٍ، ... لَوَجَدْتَنِي سَمَحًا بِذَلِكَ مُبِينًا

“Ben bildim ki Muhammed’in dini,

Yeryüzündeki dinlerin en hayırlısıdır.

Eğer kınanmaktan yahut bana sövüleceğinden çekinmemiş olsaydım,

Bunu gönül hoşnutluğuyla kabul ettiğimi ve açıkladığımı görecektin.”⁷⁵

Bilindiği gibi Resûlullah amcasını çeşitli zamanlarda İslâm’a davet etmiş, her seferinde teklifi hüsn-i kabul görmesine rağmen “Ebû Tâlib atalarının dininden döndü.” sözünü söyletmemek için Müslüman olma şerefine erememiştir.⁷⁶ Burada Ebû Tâlib’in iman etmemesinin en önemli sebeplerinden biri müşriklerin ileri gelenlerinin kendisini kınayacağı endişesi gelmektedir.

4.2. Rekabet ve Üstünlük Kurma

Kibir ve inat duygularını tetikleyen sebeplerden biri insanların birbirlerine karşı üstünlük sağlamak istemeleridir. Nitekim insan sürekli galip gelme hırsı ile çabaladığını ve aceleci davrandığını âyeti kerime şöyle ifade etmektedir: “İnsan, şerri de hayrı istediği gibi ister. İnsan pek acelecidir!”⁷⁷ Ayetin, insanı çok aceleci olarak belirten ifadesi, insanın tabiatındaki bir çeşit zaafa işaret etmektedir. Nitekim kişinin ilk defa maruz kalıp karşılaştığı bazı durumlarda neyin hayırlı/iyi neyin günah/kötü, neyin faydalı neyin zararlı olduğu hususunda isabetli hüküm vermesi her zaman mümkün olmayabilir.⁷⁸

Bu duyguları taşıyan kişinin temel amacı karşısındaki kişiye rekabet kurarak üstün gelme güdüsüdür. Nitekim kibirli ve inatçı insan, rakip olarak gördüğü emsalinin elde etmiş olduğu yüksek makam, mevki, mal ve şöhretten dolayı iç âleminde ortaya çıkan ezilmişlik duygusunu ve bundan kaynaklanan rahatsızlığı savuşturmak için. Dolayısıyla kişi akranıyla eşit bir seviyede olmaya razı olsa da emsalinin kendisine üstünlük kurmasına razı değildir.

4.3. Hizmetinde Kullanma İsteği

İnsan tabiatında kibir ve inattan kaynaklanan başkalarını küçük görüp onları kendi hizmetinde ve kendi amaçları doğrultusunda kullanma duygusunun bulunduğu ifade edilmektedir.⁷⁹ Nitekim kibir ve inat duygusuna sahip kişiler, karşılarındaki küçük gördükleri

⁷⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/14; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 5/144; ez-Zebidî, *Tâcü'l-Arû's min Cevâhirü'l Kâmus*, 14/51.

⁷⁶ Bk., Buhârî, “Tefsir”, 28; Müslim, “el-İmân”, 9; et-Tirmizî, “Tefsir”, 28; en-Nesâî, “Cenâiz”, 102.

⁷⁷ el-İsrâ 17/11.

⁷⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 3/465-466.

⁷⁹ Mehmet Emin Yurt, “Kur’ân’da Haset Kavramı”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 10/3 (Ağustos 2018), 859.

kişilerin eline bir takım güç ve maddi imkân geçmesinden çekinmektedir. Öyle ki Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) olan kin, nefret ve hasetlerinden dolayı onun tebliğine başkaldırdıkları bilinmektedir. Bunun temel nedeni içlerinden taşıdıkları kibir ve inat duyguları geldiği tarihi bir vakıadır. Çünkü onlar “Yetim, çobanlık yapan biri nasıl olur da bizim liderimiz olur? Allah aramızda nasıl bu sözde düşük niteliklere sahip birini Peygamber olarak seçer ve bizde ona tabi olmak durumunda kalırız?” şeklinde kibir ve inat duygularına yenildiklerini görmek mümkündür.

Mekkeli müşriklerin yukarıda bahsedilen durumlarını âyet şöyle ifade etmektedir: “*Bu Kur'an, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!*” diye de eklediler.”⁸⁰ Diğer bir âyette ise şöyle buyurulmaktadır: “*Aramızda Allah'ın kendilerine lütufta bulunduğu kimseler de bunlar mı?*”⁸¹ Dolayısıyla âyetlerin verdiği mesaja bakıldığında müşriklerin içinde bulunduğu olumsuz duygulardan kibir ve inadın etkisi ile iman etmedikleri anlaşılmaktadır.

4.4. ‘Ucub (Kendini Beğenme)

Kendini beğenme (‘ucb), büyüklenme (ihtiyâl ve huyelâ), övünme (fahır, tefâhur), başkasını aşağılama (tahkir), zorbalık (tecebbür), taşkınlık (tuğyan) gibi kibir kavramına yakın manalarda kullanılan başka kavramlar da bulunmaktadır. Ancak bunlardan yalnız ‘ucb kelimesi kibir gibi literatüre ahlâki bir terim olarak girmiştir. Bazı kaynaklarda, genellikle ‘ucbun kibirden farklı olduğu belirtilir. Bu ayırımı göre kişinin kendini büyük, başkalarını küçük görmesine kibir, başkasını küçük görmeden yaptıklarını ve kendisini beğenerek böbürlenmesine de ‘ucb denilir. “Kişinin geçici değerlere aldanıp onlarla avunması” anlamına gelen gurur da Türkçe’de “kendini beğenme, böbürlenme” mânasında kullanılmaktadır.⁸²

Kibir ve inadın kendini beğenme duygusunun bir sonucu olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim Kur’ân’da, geçmiş milletlerin bu olumsuz duygulara kapılıp hakkı inkar ettikleri ile ilgili pek çok âyet bulunmaktadır. Örneğin, “*Siz de ancak bizler gibi insanlarsınız.*”⁸³ Nitekim şöyle dediler: “*Soydaşları bize kölelik ederlerken bizden farklı olmayan bu iki adama mı inanacağız!*”⁸⁴ şeklinde ifade edilmiştir. Diğer bir âyette ise, “*Bize melekler gönderilmesi veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi?*”⁸⁵ şeklinde buyurularak kibir ve inat duygusunun tezahürlerine dikkat çekilmiştir.

Kendini beğenme duygusu, olumsuz duyguların başında gelen kibir ve inat duygusunu peşinden getirmekte ve küçük görülen kişilere tabi olma ve onların tebliğ faaliyetlerini dinleme isteğini en başından itibaren yok ettiği görülmektedir.

⁸⁰ ez-Zuhruf 43/31.

⁸¹ el-En’âm 6/53.

⁸² Çağrı, “Kibir”, 25/561.

⁸³ Yasin 36/15.

⁸⁴ el-Mü’minûn 23/47.

⁸⁵ el-Furkân 25/21.

5. Kibir ve İnadin Zararları

Kibir ve inat duygusunun dini ve dünyevi birçok zarara sebep olduğu görülmektedir. Bunları tek tek sıralamaya bu çalışmanın hacmi yetmeyecektir. Ancak söz konusu olumsuz duyguların inanç bakımından şüphe, hakikate karşı inkâr etme, yüz çevirme ve dini, toplumsal alanda nifak sebebi olacağı malumdur. Bu bakımdan mezkûr konulardan birkaç tanesi burada işlenecektir.

5.1. İlahi Hakikatlere Karşı Şüphe Duyma

Kibir ve inadin zararları arasında vahye ve içerdiği hakikatlere karşı şüphe duymak ve onun mesajlarını anlama, algılama noktasında iman etmeye engel olmaktır. Kur'ân'ı Kerîm, kendi mahiyeti ve getirdiği hakikatlere karşı şüphe duyanlara meydan okumuş ve onun bir benzerini getirmelerini istemiştir. Hatta buna güç yetiremeyeceklerini açık bir şekilde ifade ederek tahaddisini bir sûreye kadar indirgemıştır.⁸⁶

Kur'ân'ı Kerîm, vahiy vasıtasıyla Allah'ın insanlara bildirdiği haberler hakkında şüpheye düşen kimselerden yer yer bahsetmektedir. Vahiy, bunları uyarmakta ve onlara yol göstermektedir. Mü'min bir kimsenin vahiy mevzusunda ve getirdiği itikadi ve ahlaki ilkeler hakkında şüphe duyması söz konusu olamaz. Vahyin mahiyeti veyahut bildirdiği şeylerin neliği hakkında mü'minin zihninde oluşan soruların, onun Allah katından olduğuna dair bir şüphe değil aksine içeriğinin daha iyi kavranabilmesidir. Bu bakımdan bu sorgulamaların asıl itibarıyla imanın pekiştirilmesine vesile olacak bir mahiyet arz etmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerde söz konusu edilen kimselerin mü'minler değil, şüphelerini inkârlarına öncül kılan inkârcı kimseler olduğu görülmektedir.⁸⁷ Çünkü onlar, peygamberlere maddi açıdan baskı yaparken onlara karşı manen inananları şüpheye düşürmeye çalıştıkları⁸⁸ görülmektedir.⁸⁹

İlahi metnin ifadesine göre atalarından miras kalan ritüellere körü körüne bağlı olanların vahiy hakikatiyle karşılaştıklarında taassuplarından dolayı peygamber ve getirdiği ilahi mesaj karşısında derin şüphe içinde olmuşlardır. Nitekim âyette: *“Sizden öncekiler, Nûh, Âd ve Semûd kavimleriyle onlardan sonra gelenler hakkındaki bilgiler size ulaşmadı mı? Onları (tam olarak) ancak Allah bilir. Peygamberleri onlara mucizeler getirdi de ellerini ağızlarına götürüp getirerek, Biz size gönderilene inanmıyoruz, bizi kendisine çağırdığınız şeye karşı derin bir kuşku içindeyiz. dediler.”*⁹⁰ buyurulmaktadır. Ayette ifade edildiği gibi inkârcıların, Yüce Allah tarafından peygamberler aracılığıyla kendilerine tebliğ edilen ilahi mesaj karşısında şüpheye düşerek yaşadıkları öfke, acizlik, şaşkınlık, inat ve kibirlerini ortaya koymaktadır.⁹¹

⁸⁶ el-Bakara 2/23; Hûd 11/13-14.

⁸⁷ Nurullah Denizer, “Kur'ân'da Dinî Şüphe”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (15 Aralık 2017), 78.

⁸⁸ el-A'râf 7/75-76.

⁸⁹ Tan, *Kur'ân-i Kerim'de Helâk-Ahlak İlişkisi*, 128.

⁹⁰ İbrâhîm 14/9.

⁹¹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 6/368-669.

Müşrikler, Hz. Peygamber'e gönderilen vahyin ilahi bir hakikat olduğu hususunda sürekli şüphe etmiş bu durum onların Kur'ân'ın insanlığa sunduğu evrensel ilkelerini anlamalarına ve inanmalarına engel teşkil etmiştir. Müşriklerin bu olumsuz tutumlarını Yüce Allah: *"İnkâr edenler ise, kıyamet kendilerine ansızın gelinceye veya sonu olmayan günün azabı kendilerini yakalayınca kadar Kur'an hakkında hep şüphe içinde kalacaklardır."*⁹² ifadeleriyle bildirmiştir. Dolayısıyla kibir ve inat duygusunun zararları arasında yer alan ilahi hakikatlerden şüphe etme olgusu, peygamberlerin tebliğ ettikleri evrensel değerlere tavır alan toplumların en temel karakteristik özelliklerinden biri olduğu görülmektedir.

5.2. Hakikati İnkâr ve Ondan Yüz Çevirme

Kibir ve inat duygusu, ilahi hakikati kabul etmeye engel duygusal bir hastalıktır. Çünkü hakikatin temel verileri başkasından geldiği için bir sözü, düşünceyi kabul etmeyip hatta tahammül etmemek, kibir ve inat ile yakından alakalıdır. Burada ilahi hakikatin kabul edilmesine engel olan durum "hak" olup olmaması değildir. Asıl kabule engel olan şey, sözün kendisinden ziyade inat ve kibir duygusuyla üstünlük kurulmak istenen kişiden gelmesidir. Çünkü Müşrikler, Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmemiş ve ona olan kibir ve inat duygularından dolayı O'nu yalanlamışlardır.⁹³

Kibir ve inat duygularından dolayı "hak" olan Peygamberliği kabul etmeyenlerin durumunu Yüce Allah âyetinde şöyle belirtir: *"Rab'lerini inkâr edenler için Cehennem azabı vardır. Ne kötü varılacak yerdir orası! Oraya atıldıklarında, onun kaynarken çıkardığı korkunç uğultuyu işitirler. Neredeyse Cehennem öfkeden çatlayacaktır! Oraya her bir topluluk atıldıkça oranın bekçileri onlara; Size bir elçi gelmemiş miydi? diye sorarlar. Onlar da şöyle cevap verirler: Evet bize bir uyarıcı gelmişti. Fakat biz onu yalanlamış ve Allah hiçbir şey indirmemiştir. Siz ancak büyük bir sapıklık içindesiniz demiştik. Yine şöyle derler: Eğer kulak vermiş veya aklımızı kullanmış olsaydık, şu alevli ateştekilerden olmazdık. İşte böylece günahlarını itiraf ederler. Artık alevli ateştekiler Allah'ın rahmetinden uzak olsun! Görmedikleri halde Rablerinden korkanlar için bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır."*⁹⁴

Kibir ve inat eden kişi, muhatabından aldığı düşünceleri kendi düşüncesi gibi savunurken, aynı hakikati muhatabın söylemesi durumunda karşı çıkarak onu reddeder. Ama ahirette buna imkân olmadığı için sorgu meleklerinin sorularına cevap olarak kâfirler, o zaman hakkı gizlemeyerek "evet" derler. Allah'ın lütûf ve adaletini tasdik edip kendi kabahatlerini ve pişmanlıklarını şöyle dile getirirler: *"Doğrusu bize bir uyarıcı geldi. Ancak biz onu yalanladık ve şöyle dedik: Allah hiçbir şey indirmede. Peygamberliğin, kitabın, vahiy ve mucizelerin; onlara inanıp doğru yolda gidenlere, güzel yaşayanlara sevap, hasetlerinden dolayı inanmayıp şeytanlık ve küfre sapanlara ise azap edileceğine dair müjde ve tehditlerin aslı yoktur dedik."* Öyle peygamberlik iddia edenlere ve onlara inananlara ise *"Siz, ancak büyük bir sapıklık içindesiniz."*

⁹² el-Hac 22/55.

⁹³ Bk. Tan, *Kur'ân-i Kerim'de Helâk-Ahlak İlişkisi*, 135-138.

⁹⁴ el-Mülk 67/6-12.

Kendinizi kaybetmiş ve şaşırmissınız hem başkalarını hem de kendinizi şaşırtmaya ve yoldan çıkartmaya çalışıyorsunuz. dedik.”⁹⁵

Sözlükte “örtmek, gizlemek; nankörlük etmek” gibi mânalara gelen küfür (kefr, küfür, küfrân), terim olarak ise genellikle “Allah’tan aldığı ve din adına tebliğ ettiği hususlarda peygamberi tasdik etmemek, ona inanmamak” şeklinde tanımlanır.⁹⁶

Bazı islâm âlimleri inkârı/küfrü ortaya çıkış şekli ve sebepleri açısından dört kısımda mütalaa etmişlerdir. 1. Küfrü inkârî, Allah’ı, peygamberleri ve onların Allah’tan vahiy yoluyla alıp getirdikleri temel esasları kişinin kalbiyle onaylamaması, diliyle kabul edip ikrar etmemesidir. 2. Küfrü cühûd, Kişinin hakkı bildiği halde ona iman etmemesi, inatla inkârı tercih etmesidir. 3. Küfrü inâdî, Kişinin kalbi ile Allah’ı bilip bazan diliyle de onu ikrar ettiği halde haset (bağy), şöhret ve makam düşkünlüğü, kavmiyetçilik gibi sebeplerle İslâm’ı bir din olarak kabullenmemesidir. 4. Küfrü nifâk, Kişinin inanılması gereken ilahi hususlara diliyle ikrar ettiği halde kalbi ile tasdik etmemesidir.⁹⁷

Aynı zamanda küfür, kalbiyle Allah’ı bilmek, diliyle ikrâr ve itiraf etmek, fakat hasedi ve sapıklığı sebebiyle İslâm’ı dîn olarak kabul etmemektir. Ebû Cehil’in, Hz. Peygamberin amcası Ebû Tâlib’in küfürleri⁹⁸ ve Hz. Peygamberin hak peygamber olduğunu bilen, fakat inadından dolayı onun peygamberliğini reddeden Yahudi ve Hristiyanların küfrü bu türden olduğu ifade edilmektedir.⁹⁹

Kur’ân’ı inatla inkâr eden ona karşı büyüklenen, Kur’ân’ı sihir ve beşer sözü olarak niteleyen Velid b. Muğire Kur’ân’da çok güçlü azapla tehdit edilmiş, Müddesir Sûresi’nin ilk âyetleri ise kendisi hakkında nazil olduğu belirtilmiştir.¹⁰⁰

Hatta Mekkeli müşrikler, Kur’ân’ın Arapça nazil olmasını da kibir ve inatlarından dolayı kabullenememişlerdir. Nitekim Zemahşerî (ö. 53871144), Kur’ân’ın Arapça olarak indirilmesini şöyle yorumlamaktadır: “İnatçılıklarından dolayı ‘Niye Kur’ân Arap olmayanların dili ile indirilmedi.’ dediler. Şayet önerileri olumlu karşılsaydı bile itiraz ve inatçılıklarından vazgeçmeyeceklerdi. Bu sefer de ‘Yabancı dildeki bir Kur’ân’ın Arap bir peygamber için uygun olur mu?’ derlerdi. Yani Allah’ın âyetleri her ne tarzda kendilerine indirilse bile inatçılıklarından sürdürecekleri bir bahaneyle Kur’ân’a karşı çıkarlardı. Çünkü o toplum haktan yüz çeviriyor; heva ve heveslerine uyuyorlardı.”¹⁰¹

⁹⁵ Soner Gündüzöz, vd., *Kur’ân’dan Öğütler 2* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 280.

⁹⁶ Mustafa Çağrırcı, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/533-536.

⁹⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/144-145.

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 5/144-145.

⁹⁹ Bk. el-Bakara 2/89; Karaman vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/155-156.

¹⁰⁰ Taberî, *Camiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân*, XXIII, 400-463; Galip Türkan, *Kur’ân’da Ahiret İnancı* (Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006), 12-13.

¹⁰¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/202-203.

5.3. İnananların Arasına Nifak Sokma

Kur'ân'ın birçok âyetinde münafıkların ruhsal durumunun toplumsal hayata yansıyan görünüm ve etkilerine temas edilmektedir. Nitekim onların gösterişli dış görünüşlerinin tam aksine her şeyden korktukları, özellikle savaş gibi toplumsal katılım gerektiren sosyal olaylardan endişe duydukları belirtilmektedir.¹⁰² Yine onların cimri, yalancı ve kibirli oldukları,¹⁰³ özellikle gösterişe önem verdikleri, maddî menfaatleri için ibadet ettikleri, dua ve ibadet hayatlarında ise gönülsüz davrandıkları,¹⁰⁴ ekini ve nesli (ekonomiyi ve kültürel hayatı) bozmaya uğraştıkları,¹⁰⁵ kötülüğü yaygınlaştırıp iyiliğe engel olmaya çalıştıkları¹⁰⁶ Allah'ı ve müminleri alaya aldıkları,¹⁰⁷ müslümanlara yardım edilmesini engellemeye gayret ettikleri,¹⁰⁸ müminlere karşı kin besledikleri,¹⁰⁹ insanlar arasında kötü haberler yaydıkları,¹¹⁰ günah, düşmanlık ve Hz. Peygamber'e isyan konusunda gizli faaliyetler yürüttükleri,¹¹¹ ifade edilmektedir.¹¹²

Kibir ve inat, Allah'tan gelen hakkı kabul etmenin önünde bir engel teşkil ettiği gibi hakkı çarpıtmaya ve akabinde ilahi hakikatlere iman etmemeye engel bir sebeptir. Söz konusu bu olumsuz duyguların sosyal hayat içerisinde ayrılmaya sebep olması bakımından şu âyet kayda değer bir anlam taşımaktadır: *“Ele geçirmek üzere ganimetlere doğru hareket ettiğinizde, savaştan geri duranlar, Bırakın bizi, size katılalım. Onlar, Allah'ın hükmünü değiştirmek istiyorlar. De ki: Asla bizim peşimize takılamayacaksınız, Allah sizin için daha önce böyle buyurdu. Bunun üzerine de “Hayır, bizi kısıkanıyorsunuz. diyecekler. Oysa onlar (işin hakikatini) kavramakta güçlük çekiyorlar.”*¹¹³ Dolayısıyla hak etmediklerini talep etmekle Müslümanlar arasında nifak tohumlarını ekip fesatlık çıkarmak istemişlerdir. ‘Hak etmedikleri talepleri’ diyoruz. Çünkü “daha önce Allah'ın emri vardı. Bu emirden maksat Hayber seferinde Hz Peygamber ile birlikte sadece Hudeybiyye seferinde onun yanında olup Rıdvan Biatına katılanlara izin verileceğini belirten ilahi emirdir.”¹¹⁴

6. Kur'ân'ı Kerim'de Bazı Kibir ve İnat Örnekleri

İnsanı farklı duygularla yaratan Yüce Allah, ona rehber olması için ilahi hitapta çeşitli kıssalar anlatmıştır. Kur'ân'ı Kerîm kibir ve inat duygusunu daha ziyade inancı ve ahlakı bozuk

¹⁰² et-Tevbe 9/56-57; Muhammed 47/20-21; el-Haşr 59/11-13; el-Münâfikûn 63/4.

¹⁰³ et-Tevbe 9/67; el-Münâfikûn 63/1,5.

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/142.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/205.

¹⁰⁶ et-Tevbe 9/67.

¹⁰⁷ et-Tevbe 9/65, 79.

¹⁰⁸ el-Münâfikûn 63/7.

¹⁰⁹ Âl-i İmrân 3/119.

¹¹⁰ el-Ahzâb 33/57-60.

¹¹¹ el-Mücâdile 58/8; krş., en-Nisâ 4/108.

¹¹² Hülya Alper, “Münafık”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/564.

¹¹³ el-Fetih 48/15.

¹¹⁴ Reşit Özer, *Kur'ân'ı Kerim'de Haset İnanç İlişkisi* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, 2017), 94-95.

olan kişilerin inananlara karşı kalplerinde taşıdıkları olumsuz bir duygu olduğunu belirtmekte ve bunun üzerinde özenle durmaktadır. Bunun yanında Kur’ân, kibir ve inadın ruhsal ve davranışsal bir hastalık olduğuna dikkati çekmektedir. Söz konusu duyguların eyleme geçmesi halinde inanç, akıl, mantık ve basiret sınırlarını aşarak toplumsal bir hüsrana olacağı yönünde mesajlar vermektedir. Şimdi ilahi metinde kibir ve inat duygusuyla iman etmeyen bazı şahısların örneklerini verelim.

6.1. İblis

Kur’ân’ı Kerîm, Allah’ın hükümlerine başkaldıranların ebedi olarak azapla cezalandırılacağını bunun yanında O’nun taksimatına razı olup ve onun koymuş olduğu hükümlerinin gereğini yerine getirenlerin ise, altlarından ırmaklar akan ebedi cennetlerinde mesken edineceklerini birçok yerde/âyetle ifade etmiştir. Allah’ın belirlemiş olduğu sınırları aşmayanlar ve bitmeyecek olan ahiret hasadı için, tükenecek şeylere meyledip kibir ve inat etmeyenler oranın daimi varisleridir.¹¹⁵ Bu durumu âyeti kerime şöyle ifade eder: “*Kim Rahman’ı zikretmekten gafil olursa, yanından ayrılmayan bir şeytanı ona musallat ederiz.*”¹¹⁶ Kibir ve inat etmek, Allah’ın kulları arasında yaptığı paylaşıma razı olmayarak bir nevi ilahi taksimata kafa tutmaktır. Nitekim müfessirlerin birçoğunun da ifade ettiği gibi semada ve yeryüzünde Yüce Allah’a karşı ilk isyan ve ilk günah kibir ve inat yüzünden meydana geldiği nakledilir.¹¹⁷

Yüce Allah, Hz. Âdem’i yarattıktan sonra meleklerle ona secde etmelerini emretmiştir. Ancak İblis büyüklük taslayıp inat ederek ilahi emre karşı çıkmıştır. Bu durum âyetle “*Meleklerle, ‘Âdem’e secde edin’ dediğimizde İblis dışındakiler derhal secde ettiler; o direndi, büyüklendi ve kâfirlerden oldu.*”¹¹⁸ şeklinde ifade edilmiştir. Kur’ân’ı Kerîm, Hz. Âdem ile kibir ve inat yüzünden böbürlenerek secde etmeyen İblis’in durumunu şöyle anlatır: “*Hani biz meleklerle (ve cinlere): Âdem’e secde edin, demiştik. İblis hariç hepsi secde ettiler. O yüz çevirdi ve büyüklük tasladı, böylece kâfirlerden oldu.*”¹¹⁹ Yine başka âyetlerde şöyle ifade edilmektedir: *Cinleri de daha önce dumansız ateşten yaratmıştık. Hani Rabbin meleklerle demişti ki: Ben kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağım. Ona şekil verdiğim ve ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun, için secdeye kapanın! Meleklerin hepsi de hemen secde ettiler. Fakat İblis hariç! O, secde edenlerle beraber olmaktan kaçındı. (Allah) Ey İblis! Secde edenlerle beraber olmayışının sebebi nedir? dedi. (İblis): Ben kuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan yarattığın bir insana secde edecek değilim, dedi. Allah şöyle buyurdu: Öyle ise oradan çık! Artık kovuldun! Muhakkak ki kıyamet gününe kadar lanet senin üzerine olacaktır.*”¹²⁰ Kur’an’da şeytanla insan türü arasındaki ilişkiye veya mücadeleye temas eden birçok âyet bulunmaktadır. Âdem’e melekler secde ettiği halde şeytan kibirlenip ilâhî emre

¹¹⁵ Ramazan Yazıcı, *Haset* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2014), 60.

¹¹⁶ ez-Zuhruf 43/36.

¹¹⁷ Yazıcı, *Haset*, 58.

¹¹⁸ el-Bakara 2/34.

¹¹⁹ el-Bakara 2/34.

¹²⁰ el-Hicr 15/ 26-35; Bak., el-Bakara 2/ 34; el-A’râf 7/11-13.

karşı çıkmış, gerekçe olarak da kendisinin ateşten, Âdem'in çamurdan yaratıldığını ileri sürmüştür.¹²¹

6.2. Karun

İlahi metinde tespit edilen iman etmeninin önündeki engellerden birisi de kibirlenmek olduğu daha önce ifade edilmişti. Bu durum çoğu zaman inatla iç içe bulunarak, insan fıtratının aşkın bir varlığa açılan pencerelerini kapatmaktır. Zira çoğu zaman maddi olarak zengin olanlar ve onların etrafında bulunan memleketlerin ileri gelenleri (mele') kurulu düzende mevki ve makamı yerinde olan kimseler, Allah tarafından gönderilen peygamberlerin hak davetine karşı çıkmışlardır. Bunlar Allah'a kul olmayı, Allah'ın diğer kulları gibi muamele görmeyi kibirlerine yedirememişlerdir. Bu aristokrat sınıfını Kur'ân, bizlere bildirmektedir. Karun da bunun tipik örneklerini teşkil etmektedir.¹²²

Kur'ân'ı Kerîm'de kendisine verilen nimetlerden dolayı büyüklük taslayıp övünen ve inat ederek ilahi hakikatleri kabul etmeyen Karun'dan bahsedilmektedir. Karun'un Hz. Musa'nın kavminden olduğu belirtilmektedir. Karun ile ilgili Kur'ân "*Kârûn Mûsâ'nın kavmindendi. O, gücüne dayanarak onlara haksızlık etmekteydi. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki sadece anahtarlarını güçlü kuvvetli bir ekip bile zor taşırdı. Halkı ona şöyle demişti: "Sakin şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez."*¹²³ şeklinde bahsetmektedir.

Karûn, hazinelerinin anahtarlarını güçlü bir topluluğun ancak taşıyabildiği, zenginliğiyle mağrur bir kişi olarak takdim edilmektedir. Karûn gösterişi sevmekte, kavminin arasında ihtişamla dolaşmakta, bu ise bazılarının hayranlığını celbettiği görülmektedir. Kavminin, servetiyle böbürlenmemesi gerektiği yönündeki uyarılarına karşı Karûn'un bu serveti kendi bilgisi sayesinde yaptığını ileri sürdüğü bilinmektedir. Nihayet kendisi ve evi yerin dibine geçirilmiş, bu âkıbetten ne kendini kurtarabilmiş ne de onu kurtaracak bir topluluk çıkmıştır. Diğer âyetlerde de Hz. Mûsâ'nın apaçık delillerle Firavun, Hâmân ve Karûn'a gönderildiği, fakat onların Mûsâ'yı yalancı bir sihirbaz olarak niteledikleri, ona karşı çıktıkları, yeryüzünde büyüklük tasladıkları, sonuçta her birinin farklı şekillerde cezalandırıldığı belirtilir.¹²⁴

6.3. Nemrut

İlahi metinde Hz. İbrâhim'in (a.s.) hak dine davetine kibir ve inadından dolayı karşı çıkanlardan birisi de Nemrut olduğu görülmektedir. Nemrut Hz. İbrâhim ve tebliği ile mücadele etmiş kendisini ilah olarak görmüştür. Kur'ân'ı Kerîm Nemrut'un durumunu "*Allah'ın kendisine verdiği iktidara dayanarak rabbi hakkında İbrâhim ile tartışmaya giren kimseyi görmedin mi? İbrâhim Rabbim hayat veren ve öldürenim dedince O, hayat veren ve öldüren benim dedi. İbrâhim Allah güneşi*

¹²¹ İlyas Çelebi, "Şeytan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/99.

¹²² Ulutürk, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İnkâr ve İnkâr Amilleri", 223.

¹²³ el-Kasas 28/76.

¹²⁴ el-Ankebût 29/39; el-Mü'min 40/24.

*doğudan getirmektedir, hadi sen de onu batıdan getir dedi. Bunun üzerine inkârcı ne diyeceğini bilemedi. Allah zalimler topluluğuna rehberlik etmez.”*¹²⁵ şeklinde ifade etmektedir.

Hız. İbrâhim ile Nemrut arasında geçen diyalogu şöyle özetlemek mümkündür: “Hz. İbrâhim, atılan ateşten kurtulup çıkınca onu Kralın yanına götürdüler. Zira O, Kralın yanına daha önce hiç gitmemişti. Kral, onunla biraz konuştu. Akabinde ona: Rabbin kimdir? diye sordu. Hz. İbrahim, Rabbim, dirilten ve öldürenidir. dedi. Bunun üzerine Nemrut, “Ben de diriltip öldürürüm. Dört kişiyi eve hapsedirim. Onlara yiyecek içecek vermem. Açlıktan ölecek duruma gelince ikisine yemek ve su verip ölmelerini önlerim yaşarlar. İkisini de bırakırım ölürler.” dedi. Bunun üzerine Hz. İbrahim ona şöyle dedi: “Benim Rabbim odur ki, güneşi doğudan getirir. Sen de onu batıdan getirsene.” Bunun üzerine inat ve kibrinden inkârcı olan Nemrut şaşırıp kaldı ve söyleyecek hiçbir söz bulamadı. Nitekim eğer Nemrut, Hz. İbrahim ile tartışmaya devam ederse kavminin yanında rezil olacağından dolayı Hz. İbrahim’i huzurunda kovdu.”¹²⁶

6.4. Firavun

Kur’ân’ı Kerîm’de inat ederek büyüklük taslayanların en aşırı örneğini Firavun’un sergilediğini görmek mümkündür. Nitekim Firavun Allah’ın kendisine verdiği mal, mülk ve iktidar hırsından şırmış hakkı kabul etmemeye inat etmiş bunlarla övünüp kibir göstererek şöyle demiştir: “*Firavun kavmine seslenerek şöyle dedi: “Ey milletim! Mısır’ın mülkiyeti benim değil mi? Şu ırmaklar ayaklarımın altında akıyor mu? Bunları görmüyor musunuz? Ayrıca ben bu değersiz, neredeyse söylediğini anlatmaktan âciz adamdan daha iyi değil miyim? (O bir peygamber ise) kendisine altın bilezikler indirilse yahut dizi dizi melekler onunla birlikte gelseler ya!”*¹²⁷ Bu âyette Firavun kibir taslayarak kavmi olan Kıptilere: Şu Mısır’ın bütün her şeyi, ırmakları, bahçeleri, topraklarının kendisine ait olduğunu söyleyip, ey halkım bunu görmüyor musunuz? dedi. Akabinde şöyle devam etti: Benim nasıl iyi bir konuşmacı olduğumu, Musa’nın ise nasıl zayıf bir konuşmacı olduğunu görmüyor musunuz? dedi. Firavun; Allah’ın kendisine verdiği imkânlarla karşı Rabbine şükredeceği yerde aksine bu imkânlarla inat ve kibirle daha da şırmış ve azabın arttırılması için verildiğini anlamamıştı.”¹²⁸

Firavun’un sözleri, kendini yüceltme ve halkına hükmetme arzusunun bir göstergesidir. Mısır’ın zenginlikleri ve nehirlerin kendi kontrolünde akıyor olmasıyla övünmekte, bunun bir güç ve üstünlük sembolü olduğunu iddia etmektedir. Kibrin en açık tezahürlerinden biri, insanın kendi konumunu ve varlığını abartarak, Allah’a ve peygamberine karşı üstünlük iddiasında bulunmasıdır. Firavun, kendini halkına adeta bir ilah gibi sunmaktadır.

¹²⁵ el-Bakara 2/258.

¹²⁶ Taberî, Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân, 4/567-570.

¹²⁷ ez-Zuhruf 43/51-53.

¹²⁸ Taberî, Câmiu’l-Beyân an Te’vili Âyi’l-Kur’ân, 20/ 610.

“Mısır’ın mülkiyeti benim değil mi?” Bu ifade, Allah’ın mülk ve kudretine meydan okuyan bir anlayışı temsil eder. Firavun, Musa’nın peygamberliğini reddetmek için akılcı gibi görünen ama aslında tamamen inat ve kibirden kaynaklanan bir eleştiri yapmaktadır:

"Altın bilezikler indirilse ya da dizi dizi melekler onunla birlikte gelseler ya!"

Bu sözler, bir peygamberin belirli dünyevi özelliklere ya da maddi zenginliklere sahip olması gerektiği şeklindeki yanlış bir varsayıma dayanır. Bu, gerçeği anlama değil, sadece Musa’nın peygamberliğini itibarsızlaştırma amacını taşır. Firavun, Allah’ın seçimini sorgulamakta ve kendi kıstaslarını dayatmaktadır. Firavun’un sözlerinde, kendisinin üstünlüğüne körü körüne inanması ve Musa’nın doğruluğunu anlamak için en ufak bir çaba göstermemesi açıkça görülür. Bu durum, inatla hakkı reddetmenin ve kibirle kendini haklı görmenin bir sonucudur.

Bu âyet, kibrin ve inatçılığın bir insanın hakikati reddetmesine nasıl yol açabileceğini çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Firavun’un tutumu, insanın Allah’ın verdiği nimetlere güvenip, bu nimetleri kendi gücüne dayandırmasının ve peygamberlik gibi ulvi bir görevi maddi ölçütlerle değerlendirmeye çalışmasının yanlışlığını gösterir. Ayet, aynı zamanda Allah’ın mesajını getiren peygamberlere karşı kibir ve inatla yaklaşmanın, insanı hüsrana uğratacağını hatırlatır.

Sonuç

Kur’ân’ı Kerîm’de kişinin iman etmesine engel olan unsurların başında olumsuz duygulardan kibir ve inadın geldiği açıkça görülmektedir. Çalışmada, kibir ve inat kelimelerinin lügat ve ıstılahi anlamları ve bu duyguların iman etmenin önündeki engel rolü incelenmiştir.

İnkâr etmenin temelinde, gaflet, delalet, yanlış çıkarsamalar, inat, atadan gelen körü körüne bağlılık ve şeytani vesveseler gibi olumsuz duygular yatmaktadır. Allah’ın pek çok nimetine rağmen, inkârcılar onun âyetlerine karşı direnmekte ve kibirli bir tutum sergileyerek gerçekleri kabul etmekten kaçınmaktadırlar. Kur’ân’ı Kerîm’de inat, özellikle Allah’ın buyruklarına karşı kibirli bir tutum sergileyerek direnmek ve doğruyu kabul etmeyi reddetmek olarak tanımlanır. Bu, insanların akıl ve vicdan yerine duygusal ve geleneksel sebeplerle doğruyu reddetmelerine yol açar.

Kur’ân’da kibirli tutum eleştirilirken, bireylerin gerçek erdemlerini bilmesi ve kendilerini ölçülü bir şekilde takdir etmeleri gerektiği ifade edilmiştir. İnsan, fitratında var olan olumsuz duygularla mücadele edebilecek kabiliyete sahiptir. İman, bu mücadeleyi başarı ile yürütmede insana en büyük desteği sağlar. Ancak kibir ve inat gibi olumsuz duygular, insanı esfel-i sâfilîn (aşağıların aşağısına) düşürebilir.

Kibir ve inat, yalnızca iman etmenin önünde değil, aynı zamanda bireyin kendisi ve toplumla olan ilişkilerinde de ciddi manevi engeller teşkil etmektedir. Bu duyguların aşılması, insanın ilahi hakikate yönelmesi ve hem dünya hem de ahiret saadeti için gereklidir. Kur’ân

rehberliğinde, bireylerin manevi engellerden arınarak Allah'ın buyruklarını kabule yönelmeleri, doğru yolda ilerlemeleri için kaçınılmaz şarttır. Bu süreç, insanın Allah'a olan yakınlığını artıracak iman ve hemcinsleri ile uyumlu bir hayat yolunda daha güçlü adımlar atmasına olanak tanıyacaktır.

Kaynakça/References/المصادر

- Abdulkabî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1945.
- Alper, Hülya. "Münafık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 34/564-566. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aydın, Hayati. "İd, Ego ve Süper Ego Bağlamında Bilimsel Verilerin Kur'an'ın İlgili Kavramlarıyla Karşılaştırılması". *Akademik Araştırmalar Dergisi*. 5/18, 2003.
- Bayram, Hanife. *Hadislerde Kibir ve Tevazu*. Amasya: Amasya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-. *es-Sihâhu Tâcu'l-Luğati ve's-Sihâhu'l-Arabiyyeti*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim, 1987.
- Çağrı, Mustafa. "Düşmanlık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 10/51-53. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Çağrı, Mustafa. "İnat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 22/264-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. "Kibir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 25/561-562. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Çağrı, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26/533-536. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çağrı, Mustafa. "Taassup". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/285-286. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Denizer, Nurullah. "Kur'an'da Dinî Şüphe". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 46, 2017.
- Görgülü, Faruk. "Kur'an'ın Anlaşılmasında İnanç Kaynaklı Engeller". *Diyanet İlmi Dergisi*. 59, 2023.
- Gündüzöz, vd., Soner. *Kur'an'dan Öğütler 2*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Han, Tekin. *Kur'an Işığında Duyguların Eğitimi*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: Dâru't-Tunusiye, 1984.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el- Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1988.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi'li Ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Hubeyd. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Mevdudi, Ebu'l Â'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Özer, Reşit. *Kur'an'ı Kerim'de Haset İnanç İlişkisi*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Ğayb: et-Tefsirü'l-Kebir*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1999.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- Şevkânî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kâdir*. Beyrut: Dâru'l-Kelami'l-Tayyib, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Daru'l-Hicr, 2001.
- Tan, Zeki. *Kur'an-i Kerim'de Helâk-Ahlak İlişkisi*. İstanbul: Ark Kitapları, 2024.
- Türcan, Galip. *Kur'an'da Ahiret İnanç*. Ankara: Aziz Andaç Yayınları, 2006.
- Ulutürk, Veli. "Kur'an-ı Kerim'e Göre İnkâr ve İnkâr Amilleri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7, 1987.
- Uzun, Nihat. "Ayetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'an'ın Nüzul Dönemi Muhatapları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 4/2, 2020.
- Yazıcı, Ramazan. *Haset*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2014.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, ts.
- Yurt, Mehmet Emin. "Kur'an'da Haset Kavramı". *Şakiat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 10/3, 2018.
- Zebidî, Ebû Feyz Muhammed el-Murteza ez-. *Tâcü'l- Arû's Min Cevâhirü'l Kâmus*. Kuveyt: Dâru'l-Hidaye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an Hakâ'iki Ğavâmizi't-Tenzîl*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1987.

Öğr. Gör. Hamit MEMUR

İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Inönü University, Faculty of Theology.

Malatya, TÜRKİYE

hamit.memur@inonu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-6154-1957>

<https://ror.org/0398zhh04>

Kıyâfet İlmi ve Bu Alandaki Kavramların Dil Bakımından İncelenmesi

The Science of Physiognomy and a Linguistic Analysis of Terms in This Field

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Kasım 2024 / 20 November 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Mayıs 2025 / 14 May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2025 / 30 June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf | Citation

Memur, Hamit. "Kıyâfet İlmi ve Bu Alandaki Kavramların Dil Bakımından
İncelenmesi".
Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi 8 (Haziran 2025), 24-46.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin.

No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

This study does not require the approval of an ethics committee, as it is based on data obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that the preparation of the study was conducted in accordance with scientific and ethical principles, and that all referenced works have been duly cited in the bibliography. During the preparation of this study, no artificial intelligence-based tool or application was employed. The entire content was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. (Hamit MEMUR).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Copyright belongs to the author. Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi

Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

İnsanlar, ilk defa karşılaştıkları bireyler hakkında dış görünüşlerine bakarak çeşitli tahminler yürütme eğilimindedirler. Bu tahminler, bilimsel bir temele dayanmamakla birlikte, bireylerin geçmiş deneyimleri, yaşadıkları toplumun kültürel normları ve sosyal etkileşimlerden elde ettikleri tecrübelerle şekillenir. İnsan, doğası gereği bilinmeyi keşfetme ve anlama arzusu taşır. Bu arayış, öncelikle bireyin kendini tanımasıyla başlar ve sonrasında çevresindeki diğer insanları ve çevreyi anlamaya yönelir. Toplumsal yaşamın gerekliliği, insanlar arasındaki tanışma ve tanıma süreçlerini önemli hale getirmiştir. Tarih boyunca, insanları tanıma yöntemleri sürekli olarak geliştirilmiş ve çeşitlenmiştir. Modern bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle, bireylerin psikolojik özelliklerini ve karakter yapılarını belirlemek için sistemli testler uygulanabilir hale gelmiştir. Ancak tarihsel olarak insanlar, bedensel özelliklerden yola çıkarak kişilik değerlendirmeleri yapmış ve bu yöntemler toplumlar tarafından uzun süreler boyunca kullanılmıştır. Batı'da "fizyonomi" olarak bilinen bu yaklaşım, Doğu'da "ilm-i kıyâfet" veya "ilm-i firâset" olarak adlandırılmış ve bireylerin dış görünüşlerinden yola çıkarak karakter ve ahlak hükümleri çıkarma amacını gütmüştür. Bu pratikler, bireylerin birbirlerini anlama ve toplumsal ilişkilerini düzenleme çabalarının bir parçası olarak görülebilir. Firâset ve kıyâfet ilmi, insanlık tarihinin ve kültürel çeşitliliğin anlaşılmasında önemli bir rol oynamıştır ve bu alandaki çalışmalar, gelecek nesiller için de değerli bir miras olarak kalmaya devam edecektir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Firaset, Karakter, Sezgi, Kaif, Gözlem.

The Science of Physiognomy and a Linguistic Analysis of Terms in This Field

Abstract

People tend to make various assumptions about individuals they meet for the first time based on their appearance. Although these assumptions are not grounded in scientific evidence, they are shaped by individuals' past experiences, the cultural norms of the society they live in, and the insights they have gained from social interactions. By nature, human beings desire to discover and understand the unknown. This quest begins with self-knowledge and extends to understanding other people and the environment around them. The necessity of social life has made the processes of meeting and getting to know others increasingly important. Throughout history, methods for understanding people have been continually developed and diversified. With the advancement of modern science and technology, systematic tests have been made feasible to determine the psychological characteristics and personality structures of individuals. However, historically, people have assessed personalities based on physical characteristics, and such methods have been used by societies for centuries. This approach, known as "physiognomy" in the West, was referred to as "ilm al-qiyafa" or "ilm al-firasa" in the East and aimed to draw conclusions about a person's character and morality based on physical appearance. These practices can be considered part of humanity's efforts to understand one another and to organize social relationships. The sciences of firasa and qiyafa have played an important role in the understanding of human history and cultural diversity, and studies in this field will continue to be a valuable legacy for future generations.

Keywords: Arabic, Firaset, Character, Intuition, Qaif, Observation

Giriş

Tarihi sürecinin insanlık tarihiyle başladığı kabul edilen bu ilim dalı İslâm öncesi dönemde sıklıkla kullanılmıştır. İslâm geldikten sonraki dönemde de özellikle Peygamberin huzurunda icra edilmesi ve onaylaması Müslümanların bu ilme rağbetini artırmıştır. Ayrıca Müslümanların bu alanda eserler yazmasını sağlamıştır.

İslâm dinini kabul etmelerinden sonra Arap ve Fars kültüründen etkilenen Türkler, özellikle tefsir, fıkıh, hadis, kıraat gibi ilim dallarıyla çok ilgilenmişler ve bu alanda kendilerini geliştirmişlerdir. Türkler İslâmî ilimlerin tümüne ilgi duydukları gibi kıyâfet ilmiyle de özel olarak ilgilenmişlerdir.

Hem doğuda hem de batıda kullanılan bu yöntem ilk dönemlerde belirli kişilerin ilgilendiği ve yapabildiği bir metot iken özellikle Yunanlar bu ilmi daha sistematik hale dönüştürmüşlerdir. Tercüme faaliyetleri vasıtasıyla bu ilim diğer kültürlerde de etkili bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır.

Türk edebiyatında da bu alanda çalışmalar yapılmış ve pek çok eser kaleme alınmıştır. Türk edebiyat tarihinde Kıyâfet ilminin etkileri ilk defa Yûsuf Has Hâcib'in (ö.470/1077) *Kutadgu Bilig* adlı siyâset-nâmesinde zikredilmiştir. Ancak ilm-i kıyâfet bu eser içerisinde bir bölüm olarak ele alınmıştır. Türk edebiyatı bu alandaki ilk önemli eserlerini, XV. yüzyılda vermiş ve bu dönemden sonra bu konuda manzum ve mensur yazı türünde birçok eser kaleme alınmıştır.

Bu alanda hem Arap edebiyatında hem de Türk edebiyatında geçmişten günümüze birçok eser yazılmıştır ancak kavramsal çerçevede özellikle ilk dönem çalışmalarında geçen kavramlar günümüz okurları için kapalılık arz etmektedir. Çalışmamızda bu kavramların dil bakımından incelenip günümüz okurlarına hitap edecek şekilde açıklanması planlanmıştır.

İlm-i Kıyâfet, ilm-i firâsetin alt dallarından biri olduğundan, öncelikle firâset ilminin tanımı, kısımları ve bu bağlamda oluşan bölümler hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra kıyâfet ilmine giriş yapmanın uygun olacağı düşünülmüştür.

1. Firâset

“*Firâset*, Arapça (فِرَاسَة) kökünden alınmış bir mastardır. Fîrûzâbâdî (ö.817/1415) *el-Kâmûsü'l-Muhît* adlı eserinde bu kelimeyi; “görmek, düşünmek ve bir şeyi kesinleştirmek” olarak açıklamıştır.”¹

Muhammed Ali et-Tehanevi (ö. 1158/1745'ten sonra) ise şöyle tarif etmiştir:

الْفِرَاسَةُ: بِالْكَسْرِ فِي اللُّغَةِ: الْعِلْمُ عَنْ طَرِيقِ التَّأَمُّلِ وَالنَّظَرِ وَالنَّقْصِ. وَفِي بَحْرِ الْجَوَاهِرِ الْفِرَاسَةُ: اسْمٌ مِنَ النَّقْصِ يَعْني الذِّكَاءَ وَهُوَ الْفَهْمُ لِلْأَمْرِ بِطَرِيقٍ غَيْرِ مُحْسُوسٍ.²

“*Firâset*: Gözlemleyerek, düşünerek ve fikir yürüterek bilgi elde etmektir. Başka bir ifadeyle; somut olmayan yöntemlerle ve zekâ kabiliyetiyle bir şeyi anlamaktır.”

“*Firâset*, “bir şeyi hissetmek, algılamak, varlık ve vakaların mahiyetini keşfetmek, gaybı görmek”³ gibi anlamlara gelmektedir.

¹ Muhammed b. Yakûp Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995), 5060.

² Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Beyrut: Mektebetu Lübnan Nâşirûn, 1996), 2/1265.

³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi*, 5060.

Hindistanlı âlim ve devlet adamı Muhammed Sıddîk Hasan Han el-Kannevî (ö.1307/1890) yazdığı *Ebcedü'l-Ulum* adlı eserinde Firâset ilmini şöyle tanımlamıştır:

"هُوَ عِلْمٌ تُعْرِفُ مِنْهُ أَخْلَاقَ النَّاسِ مِنْ أَحْوَالِهِمُ الظَّاهِرَةِ مِنَ الْأَلْوَانِ وَالْأَشْكَالِ وَالْأَعْضَاءِ وَبِالْجُمْلَةِ الْإِسْتِدْلَالَ بِالْخُلُقِ الظَّاهِرِ عَلَى الْخُلُقِ الْبَاطِنِ".⁴

"İnsanların renkleri, fiziki şekilleri, organları gibi dış görünüşlerinden onların ahlakları hakkında çıkarımlarda bulunmak, kısaca yaratılıştaki dış görünüşün iç âlemdeki ahlaka delalet etmesidir."

İlm-i Firâset; kıyâfet ilmi, siyâfet ilmi, riyâfet ilmi gibi bu alanla ilgili diğer ilimleri de içerisine alan geniş kapsamlı bir ilim dalı olup bütün bu bölümlerin genel adı olmuştur.

Firâset, insanların, diğer varlık ve olayların iç yüzünü araştırarak ilerde meydana gelecek olaylarla ilgili isabetli ve doğru tahminlerde bulunabilme kabiliyeti anlamında bir kavram ve bu konuyla ilgilenen ilim dalıdır. Sözlükte ise "zihin uyanıklığı, bir şeyi çabukça anlayış kabiliyeti, bir kimsenin ahlak ve istidadını yüzünden anlamak gibi anlamlara gelir."⁵

"Firâset" kavramını Arap dünyası "kıyâfet" sözcüğü için kullanıyor olsa da bu terimin barındırdığı anlam ve içerik "kıyâfet" sözcüğünden daha kapsamlı ve daha derindir. "Firâset" terim olarak gaybı görmek, hissetmek, sezme gibi anlamlar ifade eder",⁶ bunun yanı sıra bazı kaynaklarda "zeyreklik, yani zeki ve anlayışlı olmak,⁷ keşfetme, sezme ve ileri görüşlülük gibi anlamları ifade ediyor olsa da, geniş manada basiretli olmayı, herhangi bir konuda uzak görüşlü olmayı ifade eder."⁸

Arap dünyasının İslâm öncesi dönemde,⁹ "ilmü kıyâfeti'l-eser" ve "ilmü kıyâfeti'l-beşer" alanında ileri düzeyde uzmanlaştıkları, öyleki yerdeki bir ize baktıklarında sahibinin yaşı, cinsiyeti, evli olup olmadığı gibi bazı bilgiler hakkında doğru tahminlerde bulunabildikleri rivayet edilmiştir. Örneğin "Benî Lueb", "Benî Müdlic" ve "Benî Nizâr" gibi bazı kabileler firâset ilmini kullanarak isabetli tahminlerde bulunmuşlardır. "İslâm'dan sonraki dönemde ise İyâs b. Muâviye (ö.122/740), İmam Şâfiî (ö. 204/819), Ahmed b. Tolun (ö. 270/884) ve Halife Mu'tez-Billâh (ö. 255/869) gibi bazı isimler bu alanda ön plana çıkmışlardır. Hz. Peygamber'in, Medine'ye hicret ederken bir iz sürücünün rehberliğinden faydalandığı rivayet edilir."¹⁰

"Konuyla ilgili kitaplarda da örnek olarak aşağıdaki diyalog nakledilir. İmam Şâfiî ve İmam Muhammed (ö.189/805) bir gün Harem-i Şerifte gördükleri bir kişinin mesleğini tahmin etmeye çalışırlar. Şâfiî, şahsın demir ustası olduğunu, İmam Muhammed ise marangoz ustası olduğunu tahmin ederler.

⁴ Sıddîk b. Hasan el-Kannûcî, *Ebcedü'l-ulûm*, thk. Abdülcebbâr Rüzkâr (Dimaşk: Menşûrât Vezâretü's-Sekâfe, 1978), 2/2/396.

⁵ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat* (İstanbul: Türdav, 1995), 273.

⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 194.

⁷ Şaban Sivrihisarî, *Kıyâfet-nâme* (Nuriosmaniye Kütüphanesi, 4099), 8.

⁸ Süleyman Uludağ, "Firâset" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 13/116.

⁹ Câhiliye dönemi hakkında bilgi için bkz. Ebubekir Matpan, *Muhadram Şâir Lebîd b. Rebîa ve Muallâkasında İşlediği Şiir Temaları* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 16-17.

¹⁰ Uludağ, "Firâset", 13/116.

Sonra adama mesleğini sorarlar. Adam önceden marangozluk yaptığını, ancak şuanda demircilikle uğraştığını söyler. Bu cevapla her ikisinin de firâset sahibi olduğu ortaya çıkar.”¹¹

Bu konuda yazılan kaynaklar genellikle firâset ilmini iki kısma ayırarak incelemişlerdir. “Şer’i firâset” ve “hükmi firâset” olmak üzere iki çeşit firâsetten bahsedilir. “Şer’i firâset,” tamamen Allah’ın insanlara bir lütfu olup sonradan öğrenmenin mümkün olmadığı ve züht ile takva sonucu kazanılabilen bir firâset türü iken “hükmi firâset” ise İslâmiyet öncesi kültürlerden İslâm âlemine girmiş olan ve sonradan öğrenilebilme imkânı olan firâset türüdür.

1.1. Şer’i Firâset

Osmanzâde Tâ’ib (ö. 1136/1724) *Ahlâk-ı Ahmedî* adlı kitabının firâset bölümünde firâset ilmini tarif ettikten sonra bu ilmi, şer’î ve hükmi firâset olarak ikiye ayırır ve şer’î firâseti şu şekilde tanımlar: “*Firâset-i şer’î andan ibâretdür ki vasıta-yı tezkiye-i nefis u tasfiye-yi kalp ile hicab-ı gaflet ‘ayn-ı basiretten ref’ olup nûr-i ikân ile müşahid ola, ta ki tevcih-i nazar itdüğü ahvale badi-i emrde tahsil-i vukûf u şu’ûr eyleye*”.¹²

“Tasavvuf ehli bu tür firâseti “ilham” anlamında kullanmışlardır”.¹³ “İlham, “Allah’ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri insanın kalbine ulaştırması” şeklinde tarif edilebilir”.¹⁴ İlham için farklı tarifler yapılsa da ortak yönlerine bakıldığında şöyle diyebiliriz: İstidlal yöntemi kullanmadan sadece ruhî melekeler aracılığıyla bir konu hakkında bilgi sahibi olmaktır. Necmüddîn-i Kübrâ (ö. 618/1221) şer’i firâseti, “ruhun ilahi bir kuvvetle, düşünme ve tefekkür olmadan gaybi manaları bilmesi, Allah’ın kişinin gönlüne attığı bir ilham ile kişinin iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, zararlıyı yararlıdan ayırabilme gücü” şeklinde tarif eder. Necmüddîn-i Kübrâ bu tür firâsete; “firâset-i ‘akliye”, “ilahi ve keşfi firâset” de dendiğini aktarır.¹⁵

Bu tanımlardan yola çıkarak şer’i firâsetin, tecrübeye dayanmayıp nefsin arınması yoluyla insanın ulaşabileceği, Allah’ın bir lütfu olan manevi görme gücünden ibaret olması şeklinde açıklayabiliriz.¹⁶ Özetle kişinin zahiri hazzlardan tamamen soyutlanarak Allah’ın ihsanıyla bir olay ya da kişi hakkında doğru ve isabetli kararlar ve hükümler verebilme kabiliyetidir.

1.2. Hükmi Firâset

Firâsetin bu kısmı Müslümanlara İslâm öncesi kültürlerle ait eserlerin tercüme edilmesi vasıtasıyla geçmiştir. Yûhannâ b. Bıtrîk (ö. 200/815 [?]) tarafından Arapça olarak yazılan ve

¹¹ Osmanzâde Tâib, *Ahlâk-ı Ahmedî* (Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Raşit Efendi: 7140, 96), 69.

¹² Cevat Yerdelen, *Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Niğdeli Visalî’nin Vesiletü’l-İrfan Adlı Kıyâfet-Nâmesi* (Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans, 1988), 32.

¹³ Uludağ, “Firâset”, 13/116.

¹⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İlham” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/98.

¹⁵ Kenan Bozkurt, *Kıyâfet İlmi Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Şa’bân-ı Sivrihisârî’nin Kıyâfet-Nâmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2008), 20.

¹⁶ Ali Çavuşoğlu, *Kıyâfet-nâmeler* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2004), 24.

Aristo'ya (m.ö. 384-322) nispet edilen *Kitabü's-Siyase fî Tedbiri'r-Riyase* adlı eser, hükmi firâset alanında İslâm âlemini fazlaca etkilemiş¹⁷ ve bu alanda yazılacak eserlere öncülük etmiştir. Bu firâset türü şer'i firâsetin aksine çalışma ve tecrübe yoluyla elde edilebilen ve başkalarına öğretilen bir firâset türüdür. “Şer'i firâset”, ruhi terbiye sonucu kalbe doğan ilhamlara bağlı olarak kişinin bir durum hakkında yorum yaparak hüküm çıkarması hususuna dayanırken bu firâset türü ise tamamen tecrübelerle dayalı olup kişinin bu tecrübeleri kullanarak kişi ve olaylar hakkında fikir yürütmesi temeline dayanır. Osmanzâde Ta'ib'in deyişiyle “*ekseri tecrübe ile malum olan ve heyet ve eşkâlden istidlal olunan*”¹⁸ firâset türüdür. “Hükmi firâset”, tecrübeye ve kişinin öğrendiklerine dayalı olduğu için bu ilimde yanılma ihtimali yüksektir.¹⁹

Firâsetin bu türüne “*hükmi*” denmesinin temel nedeni de tamamen gözlem ve tecrübeye dayalı olmasıdır. Firâset ilminde asıl hedef, kişi veya bir durumun herhangi bir özelliğini bilmeden, bir gözlem olmaksızın o kişinin ahlaki yapısını bilmek ve olayların iç yüzünü anlamaktır. Firâset ilminin bu özelliği dikkate alındığından ve firâsetin bu türünün tecrübeye dayalı olması ve direkt olarak varlığın dışı bakan tarafıyla alakalı olup tabiat bilimlerine daha yakın olmasından asıl firâset ilminden sayılmaz.²⁰

Firâsetin bu türü, bütünüyle gözleme dayalı olarak hüküm verme üzerine temellendirildiğinden bu kısma kaynaklarda “*kıyâfet*” ilmi de denilmiştir. Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) ve Taşköprüzâde Ahmet Efendi (ö. 968/1561), bu kıyâfet türünü kendi içinde “*kıyâfetü'l-beşer*” ve “*kıyâfetü'l-eser*” diye ikiye ayırır.²¹ “Şaban-ı Sivrihisârî ise *kıyâfet-nâmesinde* firâsetin bu türünü “*ilm-i kıyâfet*”, “*ilm-i riyâfet*” ve “*ilm-i siyâfet*” olmak üzere üç başlıkta ele almıştır.”²² Bu taksime dayanarak önce “*ilm-i riyâfet*” ve “*ilm-i siyâfet*” kısaca ele alınacak daha sonra çalışmanın başlığını da oluşturan *ilm-i kıyâfet* konusu ayrıntılı bir şekilde anlatılacak.

1.2.1. İlm-i Riyâfet

“*Riyâfet*” kelimesi (رِفْء) “*riyf*” kökünden türetilmiştir.

الرِّيفُ بِالْكَسْرِ : أَرْضٌ فِيهَا زَرْعٌ وَ خَصْبٌ، وَالسَّعَةُ فِي الْمَأْكَلِ وَالْمَشْرَبِ ، وَمَا قَارَبَ الْمَاءَ مِنَ الْأَرْضِ.²³

“*Riyf*: Mümbit ve bereketli toprak, yiyecek ve içecek bakımından bereketli toprak, suya yakın toprak anlamlarına gelir.”

Ebcedu'l-Ulum adlı eserde “*Riyâfet*” ilminin tanımı şöyle yapılmıştır:

¹⁷ Uludağ, “*Firâset*”, 13/116.

¹⁸ Yerdelen, *Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Niğdeli Visalî'nin Vesiletü'l-İrfan Adlı Kıyâfet-Nâmesi*, 33.

¹⁹ Necmuddîn Kübrâ, *Tasavvufî Hayat*, çev. Mustafa Kara (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), 69.

²⁰ Çavuşoğlu, *Kıyâfet-nâmeler*, 26.

²¹ Yerdelen, *Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Niğdeli Visalî'nin Vesiletü'l-İrfan Adlı Kıyâfet-Nâmesi*, 29-30.

²² Sivrihisârî, *Kıyâfet-nâme* (Nuriosmaniye Kütüphanesi, 4099), 8.

²³ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi*, 733.

وَهُوَ مَعْرِفَةُ اسْتِنْبَاطِ الْمَاءِ مِنَ الْأَرْضِ بِوَاسِطَةِ الْأَمَارَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى وَجُودِهِ، فَيُعْرِفُ بُعْدَهُ وَقُرْبَهُ بِشَمِّ التُّرَابِ أَوْ بِرَائِحَةِ النَّبَاتَاتِ فِيهِ أَوْ بِحَرَكَةِ حَيَوَانَ مَخْصُوصٍ وَجَدَ فِيهِ.²⁴

“İlm-i Riyâfet”; suyun varlığına delalet eden bazı emareler vasıtasıyla suyu bulup çıkarma ilmidir. Bu emareler vasıtasıyla toprağı koklayarak veya o toprakta yetişen bitkilerin kokularına bakarak ya da o toprakta bulunan özel bir hayvanın hareketlerine bakarak suyun yakınlığı veya uzaklığı öğrenilir.”

Bu ilim “kıyâfetü’l-mâ” olarak da adlandırılır. Şaban-ı Sivrihisârî kıyâfet-nâme adlı eserinde bu ilmi: “فَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ مَعْرِفَةِ الرَّائِفِ الْمَاءِ الْمُتَسَجِّنِ فِي الْأَرْضِ” “Yani yeryüzüne hapsedilmiş sudan raîfin (bu ilme hâkim olan kimse) bilgi çıkarmasından ibarettir. Bu fennin ehli, turâbun rayıhasını şem’ itmek ile suyun yakınlığını ve ıraklığını idrâk ider.”²⁵ Kısaca “Riyâfet” bir yerde bulunan suyu keşfetme ilmi olarak tarif edilebilir. Bu ilim ile meşgul olan kişi, toprağın kokusu, o bölgede yetişen otlar, bitki örtüsü türü, orada yaşayan canlılar ve toprağın nemi gibi bazı emareleri kullanarak toprağın altındaki su kaynaklarını tespit etmeye çalışır.

1.2.2. İlm-i Eser

Bu kısım bazı kaynaklarda “İlm-i Siyâfet” olarak adlandırılmıştır.

“Eser” Arapça kökenli bir kelimedir.

الْأَثَرُ: بَقِيَّةُ الشَّيْءِ، وَخَرَجَ فِي أَثَرِهِ أَيَّ تَبِعَهُ²⁶

“Eser”: Bir şeyden geriye kalan. Fiil olarak bu kelime takip etmek, izinden gitmek, tabi olmak gibi anlamlara gelmektedir.”

Ebcedu’l-Ulûm adlı eserde “Siyâfet ilmi” şöyle tanımlanmıştır:

وَيُسَمَّى قِيَافَةُ الْأَثَرِ، وَهُوَ عِلْمٌ بَاجِتٌ عَنْ تَتَبُعِ أَثَارِ الْأَقْدَامِ وَالْأَحْقَافِ وَالْحَوَافِرِ فِي الْمُقَابَلَةِ لِلْأَثَرِ وَهِيَ الَّتِي تَكُونُ فِي ثُرْبَةٍ حَرَّةٍ يَتَشَكَّلُ بِشَكْلِ الْقَدَمِ.²⁷

“Kıyâfetü’l-eser” de denilen bu ilim; üzerine basıldığında şekil alan topraktaki ayak, tırnak ve toynak izlerini inceleyen bir ilim dalıdır”.

Bu ilme “ilm-i isr” de denilmektedir. Yani ayak veya toynak izlerine bakarak izleri bırakanlar hakkında bilgi edinmek ve bazı tespitlerde bulunmaktır. Türkçede iz sürmek şeklinde tabir edilen bu ilim,²⁸ yerdeki ayak izlerini inceleyerek iz sahipleri hakkında bilgiler söyleyebilmektir.²⁹ Bu ilimle uğraşan kişi izin şekil ve özelliklerinden yola çıkarak erkeğe ya da

²⁴ el-Kannûcî, Ebcedü’l-ulûm, 2/2/309.

²⁵ Sivrihisârî, Kıyâfet-nâme (Nuriosmaniye Kütüphanesi, 4099), 9.

²⁶ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhîr ve’l-kabesü’l-vasîr el-câmi, 308.

²⁷ el-Kannûcî, Ebcedü’l-ulûm, 2/2/385.

²⁸ Çavuşoğlu, Kıyâfet-nâmeler, 23.

²⁹ Bozkurt, Kıyâfet İlmi, 23.

kadına ait olduğunu hatta iz sahibinin yaşı, kilosu, kişiliği, sağlık durumu hakkında dahi bilgiler verebilir.

“İz arama ve ayak izinden bu izin sahibini tanıma anlamına gelen bu ilim; cinayet, hırsızlık, kaybolma gibi olayların çözümünde çok işe yarayan bir bilgi koludur. “Mürre oğulları” devenin ayak izine bakarak kime ait olduğu hakkında çıkarımda bulunur, aynı şekilde bir insanın ayak izini inceleyerek o kişi hakkında Iraklı, Şamlı, Mısırlı veya Medineli olduğuna dair görüş bildirirlerdi.”³⁰

2. Kiyâfet İlmî

Kiyâfet kelimesi Arapça (قَاف – يَقُوفُ – قَوْفًا) kökünden alınmıştır.

قَافٌ أَتْرَهُ يَقُوفُ قَوْفًا وَقِيَّافَةً: تَبْعُهُ، وَالْقَائِفُ: مَنْ يَعْرِفُ الْأَثَارَ، جَمْعُهُ: قَافَةٌ³¹

“Takip etmek, izini sürmek gibi anlamlara gelir ve bu işi yapanlara kâif denilir”.

“Sözlükte kıyâfe, “iz sürme; doğan çocuğun fizyonomisine bakarak nesebini tespit etme” anlamlarına gelmektedir. Bu işle meşgul olanlara **kâif**, **kavâf** ve **kavvâf** denilir”.³² “Terim olarak kıyâfe, bir kimsenin fizikî yapısına ve organlarına bakarak onun nesebi, ahlâk ve karakteri hakkında tahminde bulunmaktır”.³³

Ebcedü'l-Ulûm adlı eserde Kiyâfet ilmi şöyle tanımlanmıştır:

وَيُسَمَّى قِيَّافَةَ الْبَشَرِ وَهُوَ عِلْمٌ بِأَحْوَالِهِمْ عَنْ كَيْفِيَّةِ الْإِسْتِدْلَالِ بِهَيْئَاتِ أَعْضَاءِ الشَّخْصَيْنِ عَلَى الْمُشَارَكَةِ وَالْإِتِّحَادِ بَيْنَهُمَا فِي النَّسَبِ وَالْوِلَادَةِ فِي سَائِرِ أَحْوَالِهِمَا وَأَخْلَاقِهِمَا. وَالْإِسْتِدْلَالُ بِهَذَا الْوَجْهِ مَخْصُوصٌ بِنَبِيِّ مُدْلِحٍ وَبَنِي لُعْبٍ مِنْ قَبَائِلِ الْعَرَبِ وَذَلِكَ لِمُنَاسَبَةِ طَبِيعَةِ حَاصِلَةٍ فِيهِمْ لَا يُمَكِّنُ تَعَلُّمُهُ.³⁴

“Kiyâfetü'l-beşer de denilen bu ilim; iki şahsın azalarına bakılarak aralarındaki nesepliliği ve ortak yanları hakkında sonuç çıkarmaktır”.

“Bu yöntemle bilgi verme “Beni Müdlic” ve “Beni Lueb” gibi Arap kabilelerinin öne çıktığı bir feraset türüdür ve bu yeti o kabile bireylerinde bulunan ve öğrenme yoluyla elde edilemeyen bir özelliktir”.

Firâset ilmi hakkında açıklama yapılırken hükmi firâsetin üç kısmından biri olan “İlm-i Siyâfet”in tarifinde bu ilme “Kiyâfetü'l-eser” de dendiği söylenmişti. Bazı Kaynaklarda “siyâfet” ilmi ile “kiyâfet” ilminin eş anlamlı olduğu kabul edilmiştir. Kiyâfet ilmi “kiyâfetü'l-eser” ve “kiyâfetü'l-beşer” olarak iki bölümde ele alınır.

“Kiyâfetü'l-eser”; İnsana veya herhangi bir hayvana ait izi sürmek ve incelemektir. Tecrübe, tahmin ve zekâ gibi bireysel kabiliyetlere dayalı bu metot, her dönemde insanların

³⁰ Neşet Çağatay, *İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: Mars T. ve S. A. S. Matbaası, 1957), 132.

³¹ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi*, 763.

³² Mehmet Serhan Tayşi, “Kiyâfe” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 25/508.

³³ Ahmed Efendi Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âtî'l-ulûm* (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadîs, 1968), 1/333.

³⁴ el-Kannûcî, *Ebcedü'l-ulûm*, 2/436.

kullandığı bir bilgi türüdür. Kaynaklarda bu yöntemi kullananlar arasında deneyimleriyle erkekle kadının ve yaşlı ile gencin izlerini birbirinden ayırt edecek derecede gelişmiş iz sürücülerden söz edilir.

“Kıyâfetü'l-beşer”; İnsanların fizyolojik yapıları ve organları arasındaki benzerliklere bakarak aralarında kan bağı (nesep) olup olmadığını belirlemek ve bir kişinin fizikî özelliklerinden hareketle o kişinin ahlâkî ve karakteri hakkında tahminde bulunmaktır.”³⁵ İnsanların dış görünüşünü, yüz yapısını ve bunların birbirleriyle olan benzerliklerini inceleyip araştıran bölümlerine “kıyâfetü'l-beşer” adı verilir. Bu kısım “kıyâfetü'l-insaniye” ve “kıyâfetü'l-ebdan” olarak da bilinmektedir.³⁶

Edebiyatta bu sözcük; insan fizyonomisini (fiziksel özelliği), onun yüz şeklini, el, kol ve ayak yapısını, göz, saç ve ten rengini ve bazı davranışlarını inceleyerek o kişi hakkında karakter tahlilinde bulunan ilim anlamında kullanılır. “Bu ilim, insanların dış görünüşlerinden hareketle onların kişiliklerini tanımlamayı mümkün kıldığı gibi, organlarının yapısı ve benzerliklerinden hareketle insanların akrabalık ilişkilerini de ortaya koymaya çalışır.”³⁷

Kıyâfet ilmi Arap ıstılahında “kıyâfet” denilen bir bilgi şubesine delalet eder.³⁸ Arapça (قَوَف) “kayf” kökünden türeyen kıyâfet “iz sürüp gitmek, takip etmek, peşi sıra gitmek”³⁹ anlamlarına gelir ve bu terim klasik Arap kültüründe insanların beden yapılarına, organlarına bakarak onların nesebini belirleyen ‘kâif’lerin uğraştığı ilmin adı olarak kullanılmıştır.

“Arapça’da “firâset” kelimesi de “iz sürmek, birinin arkasından gitmek” anlamında kullanıldığı için Arap dünyasındaki âlim ve edipler kıyâfet kavramı yerine firâset kavramını kullanmışlardır”,⁴⁰ ancak “firâset” kelimesi daha geniş bir anlam ifade etmekte ve kıyâfet ilmi firâset ilminin bir alt bölümü olarak ele alınmaktadır. “Hatta bazı İslâm âlimleri kıyâfet ilmini müstakil bir ilim olarak değerlendirmişlerdir.”⁴¹

Doğu kültüründe, dış görünüşle kişilikler arasındaki ilişkiyi araştıran bu ilme “ilm-i kıyâfet”, Batı kültüründe ise “fizyonomi” adı verilmiştir. “Fizyonomi”, “kıyâfet” kelimesinden daha dar bir anlam ifade etmektedir. “Kıyâfet ilmi” insanın tüm hatlarını, ayak izlerini ve hayvanları inceleyen bir ilim dalyken “fizyonomi”, yalnızca insanı inceleyen ve insanın kişiliğini ortaya koymaya çalışan bir ilim dalıdır. Bu alanda yazılmış eserlere; *Vesiletü'l-İrfan*, *Zübdetü'l-İrfan* gibi özel isimlerin dışında⁴² genel olarak *kıyâfet-nâme* adı verilir.⁴³

³⁵ el-Kannûcî, *Ebcetü'l-ulûm*, 2/385.

³⁶ Bozkurt, *Kıyâfet İlmi*, 25.

³⁷ Yerdelen, *Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Niğdeli Visalî'nin Vesiletü'l-İrfan Adlı Kıyâfet-Nâmesi*, 43.

³⁸ O.B. Macdonald, “Kıyâfet” (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988), 4/640.

³⁹ Mine Mengi, “Kıyâfetnâme” (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 25/513.

⁴⁰ Mengi, “Kıyâfetnâme”, 25/513.

⁴¹ Salim Ögüt, “Firâset” (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/117.

⁴² Amil Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 225.

⁴³ M.Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 2/276.

2.1. Kıyâfet İlminin Tarihsel Gelişimi

İnsanoğlu yapısı gereği birçok şeyi araştırırsa da asıl ilgi alanı kendisidir. Kendisi hakkında bilgi edinebilmek için diğer insanları, daha geniş çerçevede, içinde yaşadığı doğayı inceler ve araştırır.

İlkel ortaçağ dönemlerinde, sebebi belirlenemeyen her türlü olay, davranış ya da durum, insanlar tarafından tehdit olarak algılanmış ve neden-sonuç ilişkisine dayalı açık bir açıklama bulunamadığı için bu tür olaylar doğaüstü güçlere (şeytanlar, cadılar, kötü ruhlar ve acımasız tanrılar) atfedilmiştir. Fiziksel âlemdeki gök gürültüsü, güneş tutulması, kasırga gibi doğa olayları bu tür doğaüstü açıklamalarla ilişkilendirilirken, ruhsal âlemde ise alışılmadık tutumlar ve davranışlar benzer bir şekilde doğaüstü güçlerle ilişkilendirilmiştir.

İnsanın kendini inceleyip araştırması ve davranışlarını tanımlama süreci zamanla farklılık göstermeye başlamış ve insan, tavırlarındaki bu değişimin nedenlerini kendisinde aramaya başlamıştır. Bu alanda yapılan çalışmalar da “fizyonomi” ilmini ortaya çıkarmıştır. “Bu ilmin ortaya çıkışının iki bin yıl öncesine dayandığı söylenebilir de bazıları, bu ilimin doğuşunun milattan önceki çağlara kadar gittiğini söyler; fakat bu ilmin konusuna ve kapsamına bakacak olursak gerçek tarihinin, insanlık tarih kadar eski olduğu da söylenebilir.”⁴⁴

“Fizyonomi ilmi,” kökeni kesin olarak belirlenemeyen ve ilk kez kim tarafından oluşturulduğu bilinmeyen bir alan olmasına rağmen, tarihsel olarak uzun bir süredir insanlar tarafından incelenmiş ve uygulamaya konulmuş, günümüzde de devam etmekte olan bir disiplin olarak tanımlanabilir.

“İnsan tipleri üzerine yapılan ilk ciddi çalışma milattan önce 5.yüzyıla dayanmaktadır. 5. yüzyılda yaşamış Yunanların büyük tıp âlimi Hippocrates (m.ö.370) ilk kez insanları tiplerine göre ayırma yoluna gitmiştir”.⁴⁵ “Hippocrates insanların kişiliği üzerinde etkili olan dört ana sıvıdan bahseder. Ona göre bu dört sıvının dengesi ya da uyumsuzluğu insan kişiliğinin temel özelliğini oluşturur. Hippocrates e göre insanın kişiliğini belirleyen dört sıvı şunlardır: kan, safra, balgam ve sevdâ. Buna göre kan heyecanlı, kara safra melankolik, sarı safra öfkeli, balgam kayıtsız kişilik özelliklerine yol açıyor ve bu sıvıların vücuttaki oranı ruh durumunu belirliyordu.”⁴⁶

Bu alanda adından en çok söz ettiren Batı dünyasının en büyük filozoflarından biri olan Eflatun’ dur (m.ö. 427-347). Eflatun da insan resimlerine bakarak onların hakkında kişilik tahlili yaparmış. “Eflatun, bir dönem bir dağın başına yerleşmiş ve inziva hayatı yaşamaya başlamıştır. Eflatun, dağın aşağısına bir ressam bırakmış ve gelenlerin resimlerinin yapıp kendisine göstermesini istemiştir. Onun sureti hakkında edindiği izlenim iyiye onunla görüşür, iyi değilse gelen kişiyle görüşmez onu geri

⁴⁴ Bozkurt, Kıyâfet İlmi, 34.

⁴⁵ Çelebioğlu, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, 128.

⁴⁶ Bozkurt, Kıyâfet İlmi, 35.

gönderirmiş.”⁴⁷ Eflatun’a göre insanlar kişilik yapıları bakımından; derin ve sathi (yüzeysel) diye ikiye ayrılırlar. Ama Eflatun bu ayrımı daha çok kişilik yönüyle ele almıştır.

“Fizyonomi” insanların yanı sıra, hayvanlar, bitkiler ve tabiatla da ilgilenmektedir. Bu ilim tıp alanında şifalı bitkileri bulmada kullanılmıştır. Örneğin Rönesans devri hekimlerinden Paracelsus (ö. 948/1541) hakkında, bitkinin görünüşüne bakarak, şifalı olup olmadığını ortaya koyduğu ve bitkiyi bu özelliğiyle hastalarına tavsiye ettiği söylenmektedir.

“Fizyonomi ilminin 18.yüzyıldan sonra Avrupa’da hızla gelişmesi, uygulanabilirlik alanının da hızlıca genişlemesine sebep olmuştur. Bu yüzyıldan sonra fizyonomi, psikoloji başta olmak üzere eğitim, tarih, hukuk, tıp, edebiyat, resim, tiyatro ve sinema gibi birçok alanda kullanılmıştır.”⁴⁸

2.2. Kıyâfet İlimine Ait Terimler

Her ilimde olduğu gibi kıyâfet ilminde de kendine has bazı kavramlar ve ıstılahlar vardır ve bir ilim dalını sağlam ve güvenilir bir şekilde öğrenmenin yollarından biri de o ilimle ilgili terim ve kavramları öğrenmektir. Bu ilimle alakalı kavramlar şunlardır:

2.2.1. Kâif, Kıyâfet-şinas, Müdlici, Muazzizi

İnsanların avuç içi ve ayak çizgilerinden, göz, kaş, saç ve ten renginden, vücut yapılarından hareketle onların kişilikleri hakkında çıkarımda bulunan veya iki kişinin vücut yapısındaki benzerlikten yola çıkarak aralarındaki akrabalık bağına ortaya koyan kişilere “kâif” (كَائِفٌ) ve çoğuluna da “kâfet” (كَافَةٌ) denir.⁴⁹ Eski bir Arap ıstılahı olarak kâif sözcüğü yerdeki izleri takip eden kişiler için kullanılırdı. Fakat kâif kavramı, sadece yerde gördüğü izleri inceleyen ve takip ettiği bu izlerden hükümler ve manalar çıkaran kimseye değil, bununla beraber mesleği, kişiler arasındaki fiziki benzerlikleri inceleyerek aralarındaki akrabalık derecelerini belirlemek olan kişiler için de kullanılmıştır.⁵⁰

“Araplar bu ilimle uğraşanlara çoğunlukla “kâif” kavramını kullansalar da bazen farklı isimler kullanılmıştır. Türkler ve Farslar bu ilmin erbabı için “kıyâfet-şinas” (kıyâfet ilmini bilen) tabirini kullanmışlardır.”⁵¹

Kıyâfet ilmi Arap kabilelerinden “Beni Müdlic”, “Beni Lueb” ve “Beni Nizâr” adıyla özdeşleşmiştir. Bu yüzden “müdlici” ve “muazzizi” kelimeleri de kâif anlamında kullanılmıştır.⁵² İsmi geçen kabilelerdeki kâifler tespitlerinde hiç yanılgıya düşmemişlerdir.

⁴⁷ Bozkurt, Kıyâfet İlmî, 36.

⁴⁸ Bozkurt, Kıyâfet İlmî, 35.

⁴⁹ Sivrihisarî, Kıyâfet-nâme (Nuriosmaniye Kütüphanesi, 4099), 9.

⁵⁰ Çavuşoğlu, Kıyâfet-nâmeler, 33.

⁵¹ Çelebioğlu, Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları, 128.

⁵² Yerdelen, Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Niğdeli Visalî'nin Vesiletü'l-İrfan Adlı Kıyâfet-Nâmesi, 44.

Dinî konularda ise kâifin rolü gayet sınırlı olduğundan çok itibar edilmemiştir. Kâife sadece cariyeden doğan bir çocuğun babasının kim olduğu sorusu sorulurdu, anasının yeni efendisinden mi yoksa eski efendisinden mi çocuğu doğurduğu meselesiydi.⁵³

*“Câhiliye dönemi ve sonrasında kâiflere çok önem verilmiş ve kâifler de bu alandaki becerilerini yaptıklarıyla göstermişlerdir. Hatta yerdeki ize bakıp sahibinin yaşı, cinsiyeti, evli olup olmadığı hakkında isabetli tahminlerde bulundukları aktarılmaktadır.”*⁵⁴

“Kâiflik” eğitim ve çabayla kazanılabilen bir kabiliyet olmayıp Allah’ın bazı kullarına bahşettiği bir kabiliyettir. Bu alanla, sadece bilinen bazı insanların ilgilendiği ve bu konuda yetkin oldukları bilinir ve bu kişiler, bu kabiliyetlerini kendilerinden sonra gelen çocuklarına miras olarak bırakmışlardır. Dolayısıyla bu ilim nesillerden nesillere aktarılmış ve bu tarihi süreçte gelişme imkânı bulmuştur.

2.2.2. Kıyâfet-nâme

“Kıyâfet-nâme” Arapça bir kelime olan “kıyâfet” (görünüm, kılık, şekil) kelimesiyle Farsça bir kelime olan “name” (mektup, yazılı eser) kelimelerinin birleşmesiyle ortaya çıkan bir sözcüktür.⁵⁵

Edebiyat terimi olarak, kıyâfet ilmini konu alan ve insanların boy, kulak, göz, karın, omuz, kaş, el ve ayak gibi organlarını birkaç beyit içinde ayrı ayrı belirterek her birini özelliklerine göre insanların karakterine işaret eden ve böylece yargılara varan eserlere verilen genel addır.⁵⁶ “Türk edebiyatında “ilm-i kıyâfeti” konu alan eserler için bu tabir kullanılmakla beraber bu türde yazılan eserlere “Fenn-i Kıyâfet”, “Vesiletü’l- İrfan”, “Zübdetü’l-İrfan” gibi özel adlar da verilmiştir.”⁵⁷ Genel olarak Türk edebiyatında bu türde yazılan eserlere “kıyâfet-nâme” denilirken Arap edebiyatında “İlmü’l-firâse” adı verilmiştir.

Kıyâfet ilmi alanında yazılan eserler müstakil olarak yazıldığı gibi risâle şeklinde veya farklı bir alanda yazılmış bir eserin içerisinde bölüm olarak da yazılmıştır. Dış görünüşten kişilik ile ilgili yargılara varma bir ilim olarak değerlendirildiğinden bu konuya kimi mesnevilerde ve tasavvufi-ahlaki eserlerde de yer verildiği görülmektedir.⁵⁸ Türk edebiyat tarihinin en çok tanınan kıyâfet-nâmelerinden Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın (ö. 1194/1780) kaleme aldığı kıyâfet-nâme’si bu alanda yazılmış müstakil bir eser değildir. Ancak müellifin meşhur eseri olan Marifetnâme’si içinde bir bap olarak yer almıştır ve bu bölümde ilm-i kıyâfete dair bilgiler aktarılmıştır. Aynı şekilde Bedr-i Dilşadi de (d. 807/1404-5 - ö. ?/?) Murad-name adlı kitabında, saraya alınacak köle ve cariyelerin vasıflarını anlatırken bu ilimden bahsetmiştir.

⁵³ Çavuşoğlu, *Kıyâfet-nâmeler*, 33.

⁵⁴ Uludağ, “Fırâset”, 13/116.

⁵⁵ Yerdelen, *Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Niğdeli Visalî’nin Vesiletü’l-İrfan Adlı Kıyâfet-Nâmesi*, 44.

⁵⁶ Ağâh Sırrı Levent, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998), 161.

⁵⁷ Komisyon, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 5/339.

⁵⁸ Atilla Özkırmırlı, “Kıyâfet-nâme”, *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (İstanbul: Cem Yayınları, 1990), 3/752.

“Kıyâfet-name” türündeki eserler çoğunlukla mesnevi nazım şekliyle ve belli bir aruz kalıbına göre yazılmıştır. Hamdullâh Hamdi (ö. 909/1503), Niğdeli Visali (ö. 1057/1647) ve İbrahim Hakki’nın kıyâfet-nâmeleri belirttiğimiz özelliklerle yazılmış eserlerdir. Nesir şeklinde yazılmış kıyâfet-nâmeler de mevcuttur ve aynı şekilde bazı kıyâfet-nâmeler hem nazım hem de nesir şeklinde kaleme alınmıştır.

“Kıyâfet-nâme tarzında yazılmamış olmasına rağmen bazı eserler bu ilmin özelliklerini içermektedir. Bu tür eserlerin yazarları bazı insanların özelliklerinden bahsederken onların kişilikleri ile beden yapıları arasındaki ilişkiye de değinmişlerdir. Örneğin bir siyaset-name olan Kutadgu Bilig de yazar, hükümdar, vezir ve akıl sahibi kimselerin özelliklerini açıklarken onların kişilikleri ve beden yapıları arasındaki ilişkiden de bahsetmiştir. Ayrıca İbnü’l-Cevzi (ö. 656/1258) Kitabü’l-Ezkiye adlı eserinde zeki insanları anlatırken kıyâfet ilminden yararlanmış ve bu ilmin zekiler için belirlemiş olduğu kıstasları kitabında ele almıştır.”⁵⁹

2.3. Kıyâfet İlminin Bölümleri

“Kıyâfet ilmi kaynaklarda “kıyâfetü’l-ısr” ve “kıyâfetü’l-beşer” veya “kıyâfetü’l-insaniye” diye ikiye ayrılmışsa da yukarıda da belirtildiği gibi kıyâfetü’l-ısr ve kıyâfetü’l-beşer firâset ilminin bir alt bölümü olarak zikredilmiş ve bazı kaynaklarda bu şekilde sınıflandırılmıştır.”⁶⁰ İnsanların dış görünüşlerini, yüz şekillerini ve bunlar arasındaki benzerlikleri konu alan bölümlerine “kıyâfetü’l-beşer” adı verilir. “Kıyâfetü’l-beşer”, “kıyâfetü’l-insaniye” ve “kıyâfetü’l-ebdan” gibi kavramlar genel olarak kıyâfet ilmi için kullanılmıştır. Kaynaklarda bu ilim, “nesepe, doğum ve diğer durumlarda iki şahsın bütün organlarındaki benzer ve ortaklıklardan istidlalde bulunma keyfiyetidir”⁶¹ şeklinde tanımlanmıştır. Fakat bu tanım sadece nesepe belirleme kısmını içerdiğinden eksik bir tanımdır. “Kıyâfetü’l-beşer, insanların uzuvlarından yola çıkarak onun nesebi, kişiliği, inançları, eğilimleri, hastalıkları ve talihi hakkında bilgi veren ilimdir” şeklinde tanım daha kapsamlı ve doğru olur. Çünkü bu alanda kaleme alınmış eserler, sadece nesepe belirleme değil bunun yanı sıra insan organlarıyla insanın kişiliği arasındaki ilişkiyi de ele almıştır.

Kıyâfet ilminin uzmanları insanın her organına farklı anlamlar yüklemiş, ele aldıkları organlar ve organların özelliklerine göre bu ilmin her bir bölümüne ayrı isimler vermişlerdir. Bu bölümler:

2.3.1. İlm-i Sîmâ

Sîmâ, Arapça kökenli bir kelimedir.

السُّوْمَةُ، بِالضَّمِّ وَالسِّيَمَةُ وَالسِّيَمَاءُ : الْعَلَامَةُ.⁶²

⁵⁹ İbnü’l-Cevzi, Kitabü’l-Ezkiye, çev. Enver Günenç (İstanbul: Şule Yayınları, 1998), 17.

⁶⁰ Sivrihisarî, Kıyâfet-nâme (Nuriosmaniye Kütüphanesi, 4099), 9.

⁶¹ Yerdelen, Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Niğdeli Visali’nin Vesiletü’l-İrfan Adlı Kıyâfet-Nâmesi, 30.

⁶² Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhît ve’l-kabesü’l-vasît el-câmi, 1014.

“Sima kelimesinin yerine yine aynı kökten gelen “es-sumetu” ve “es-simetü” lafızları da kullanılır ve bu üç lafızda “alame” anlamında kullanılır.”

السُّوْمَةُ وَالسَّيِّمَةُ : الْعَلَامَةُ.⁶³

“es-Sumetu” ve “es-Simetu” : “el-Alametü”

İlm-i Sîmâ; İnsanların yüz hatlarından (göz, kaş, burun, çene, kulak, yanak, bakışların buğusu gibi) yola çıkarak onların karakterleri ve ahlakları hakkında bilgi veren ilme denir.⁶⁴ Tarihi milattan öncelere dayanan ilm-i sima, “yüz okuma sanatı” olarak da bilinir. Eski Çin yüz okuma sanatına göre bir kişinin ağız, kulak, burun, göz ve kaşların dengeli olması ile kişinin mutlu olması arasında sıkı bir ilişki vardır. Bu ilim Aristo’nun da ilgisini çekmiştir. Aristo da ilm-i sima ile ilgilenmiştir. Aristo’ya göre insanların yüz hatları karakterleri ile ilgili tafsilatlı bilgiler verir.

2.3.2. İlm-i Hutût

الْحَطُّ: الطَّرِيقَةُ الْمُسْتَطِيلَةُ فِي الشَّيْءِ، جَمْعُهُ: خُطُوطٌ وَأَخْطَاطٌ.⁶⁵

“Arapça kökenli olan “hutut” kelimesi “hat” kelimesinin çoğuludur ve düz yol, çizgi anlamlarındadır”.

İnsanın karşılaştığı acı olaylar, çektikleri sıkıntılar, hayat şartlarından kaynaklı zorluklar yüzlerinde izler bıraktığından bu izlere bakarak onun karakteri, kişiliği ve yaşı gibi bazı vasıfları hakkında çıkarımlarda bulunabiliriz. İşte ilm-i hutût insanların alın çizgilerine bakarak kişinin yaşı, sosyo-ekonomik durumu ve karşılaştığı sıkıntılar hakkında çıkarımlarda bulunan ilme verilen addır.⁶⁶

2.3.3. İlm-i Kef

الْكَفُّ: الْيَدُ، أَوْ إِلَى الْكُوعِ.⁶⁷

“Kef” Arapça kökenli bir kelimedir, el anlamındadır ve parmak ucundan bileğe kadar olan kısmı ifade eder”.

İlm-i Kef; “İnsanların el ve avuç içlerindeki çizgilere, tırnak ve parmaklara, tırnaktaki noktalara bakarak onların kişilikleri, gelecekleri ve talihleri hakkında bilgi veren ilme denir.”⁶⁸ İnsanların avuç içlerindeki ipuçlarını anlamının onların talihleri hakkında bilgi sahibi olmakla aynı olduğu söylenmiş ve bundan da öteye insanların kaderlerinin dahi avuç içinde gizli olduğuna inanılmıştır.

⁶³ Muhammed bin Ahmed el-Ezheri, *Tehzibu'l-Lugati* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2001), 370.

⁶⁴ Mengi, “Kıyâfetnâme”, 25/513.

⁶⁵ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi*, 598.

⁶⁶ Mengi, “Kıyâfetnâme”, 25/513.

⁶⁷ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi*, 764.

⁶⁸ Mengi, “Kıyâfetnâme”, 25/513.

“İlm-i kef”, bu alanda üzerinde en çok durulan bölümdür. Kıyâfet-name eserlerinin ilm-i kef bölümlerine el resimleri çizilir ve bu resimlerden yola çıkılarak eldeki çizgiler hakkında yorumlar yapılır, kişilerin sağlık durumları, ömürleri, talihleri ve gelecekteki durumları gibi bazı hususlarda o kişi hakkında tahminlerde bulunulur. İlm-i kef bağımsız olarak ele alınmamış ve müstakil eserler de yazılmamıştır. Genellikle bu ilimle alakalı bilgiler kıyâfet-nâmelerde bir bölüm şeklinde verilmiştir.

Bu ilimle ilgili ilk çalışmalar eski Mısır ve Hindistan’da görülmüş ve sonradan diğer coğrafyalarda yaygınlaşmıştır. Ellere ve avuçlara bakarak kişinin geleceği hakkında bilgiler vermek özellikle çingenelerin maharetli olmasından dolayı bu ilim çingenelerle özdeşleşmiştir.⁶⁹

2.3.4. İlmü’l- Akdâm

الْقَدَمُ: الرَّجُلُ أَوْ السَّابِقَةُ فِي الْأَمْرِ. وَجَمْعُهُ: الْأَقْدَامُ⁷⁰

“Kadem” Arapça kökenli bir kelimedir ve ayak, işlerde öncü anlamlarına gelmektedir. Çoğulu “Akdâm”dır.

İlmü’l-akdâm ise kişinin ayaklarındaki çizgilere bakarak onun kişiliği, nesebi, sağlık durumu ve talihi hakkında bilgi vermeye denir.⁷¹ Kıyâfet ilminin bu bölümü özellikle Arap kâifler tarafından çok kullanılırdı. Kâifler, insanların ayaklarındaki benzerlikleri, hatları ve kemik yapılarını inceleyip bu özellikler vasıtasıyla kişinin nesebi hakkında bilgiler verirlerdi.

2.3.5. İlm-i İhtilac

خَلَجٌ يُخْلَجُ: جَذَبٌ، وَغَمَزٌ، وَانْتَزَعٌ، وَحَرَكَ. وَخَلَجْتُ أَوْ اخْتَلَجْتُ الْعَيْنُ أَيُّ طَارَتْ.⁷²

“İhtilac” kelimesi Arapça kökenli “halece” (خَلَجَ) kelimesinden türetilmiştir. Çekme, göz kırpmaya, zorla alma ve kıpırdatma anlamlarına gelir. “اخْتَلَجْتُ الْعَيْنُ” kavramı ise “göz seğirmesi” anlamındadır.”

İnsan vücudundaki seğirmeleri özellikle gözdeki seğirmeleri konu alan ilimdir.⁷³ Bu ilmin ehli, insanın yüz ve gözündeki seğirmelerden yola çıkarak şahsın kişiliği, eğilimleri ve talihi hakkında birtakım hükümler çıkarır. “Balizade Mustafa’ya (ö. 1073/1662) göre: Külli kaidelere bağlı olmayıp yüzdeki ve bedendeki durumlardan çıkarılan hükümlerden ibarettir.”⁷⁴

2.3.6. İlmü’ş-Şamat ve’l-Hayalân

الشَّمَامَةُ: أَنْتَرٌ أَسْوَدٌ فِي الْبَدَنِ.⁷⁵

⁶⁹ Bozkurt, Kıyâfet İlmî, 28.

⁷⁰ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhît ve’l-kabesü’l-vasît el-câmi, 1034.

⁷¹ Çavuşoğlu, Kıyâfet-nâmeler, 28-29.

⁷² Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhît ve’l-kabesü’l-vasît el-câmi, 171.

⁷³ Mengi, “Kıyâfetnâme”, 25/513.

⁷⁴ Çavuşoğlu, Kıyâfet-nâmeler, 29.

⁷⁵ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü’l-muhît ve’l-kabesü’l-vasît el-câmi, 1017.

“Şamat” kelimesi Arapça kökenli bir kelimedir ve insan vücudundaki siyah ben anlamındadır.”

خَالَ الشَّيْءَ يَخَالُ خَيْلًا وَخَيْلَانًا: ظَنَّهُ وَتَقَوَّلُ فِي مُسْتَقْبَلِهِ.⁷⁶

“Hayalân” kelimesi Arapça (خَالَ) fiilinin mastarıdır ve zannetmek, geleceği hakkında konuşmak anlamlarına gelir.”

“İnsanların vücutlarındaki benleri ve lekeleri inceleyerek onların özelliklerinden, şekillerinden hareketle insanların kişilikleri, iç dünyaları, talihleri hakkında bilgi veren ilme denir.”⁷⁷

Taşköprizâde yukarda sayılan kısımlara bazı eklemeler daha yapmıştır. Bunlar:

2.3.7. İlmü'l-Ektâf

“Ektaf (اَلْكَتَافُ) Arapça kökenli ketif (اَلْكَتِفُ) kelimesinin çoğuludur ve omuz, kürek kemiği anlamlarına gelir.”⁷⁸

“Koyun ve keçilerin yassı kemiklerinin güneşe tutulmasıyla ortaya çıkan garip çizgiler ve şekillerden firâset ehli olan kimsenin bunlara bakarak büyük âlemde olacak olayları (kıtlık, bolluk, savaş ve barışlar) ilham ve sezgiyle tahmin ettikleri bir bilim dalıdır.”⁷⁹ Bu ilme “kâhinlik” de denilebilir. Çünkü bu ilmin ehli bazı işaretlerden esinlenerek geleceğe dair bazı kehanetlerde bulunmaktadır.

2.3.8. İlmü'l-İrâfe

“İrâfe (اَلْإِرْفَةُ) kelimesi Arapça arefe - ya'rifu (عَرَفَ - يَعْرِفُ) fiilinin mastarıdır ve bilmek anlamındadır.”⁸⁰

“Firâset ehlinin, vuku bulmuş olaylardan yolla çıkarak ilerde meydana gelecek olaylar hakkında yorumlar yapması temeline dayanan ilme denir.”⁸¹ Bu ilimle ilgilenen kişiler, olayların oluşum şartlarını, olaylar arasındaki neden-sonuç ilişkilerini, gizli ve açık delillerini iyi bir şekilde ortaya koyarak gelecekte ne tür olayların ortaya çıkacağı⁸² hakkında fikirler yürütür.

Bazı düşünürler ve araştırmacılar gündemi takip ederek ve hali hazırdaki şartlara bakarak geleceğe dair felaket senaryoları çiziyorlar ve komplo teorileri ortaya atıyorlar, bu kişilerin yaptıkları bu tür yorumlar da irâfe ilmi olarak tanımlanabilir.

⁷⁶ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi, 896.

⁷⁷ Uludağ, “Firâset”, 13/116.

⁷⁸ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi, 763.

⁷⁹ Çavuşoğlu, Kıyâfet-nâmeler, 30.

⁸⁰ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi, 752.

⁸¹ Uludağ, “Firâset”, 13/116.

⁸² Çavuşoğlu, Kıyâfet-nâmeler, 28.

2.3.9. İlmü'l-İhtidâ Bi'l-Berâri ve'l-Akfâr

“İhtidâ (الْإِهْتِدَاءُ) kelimesi Arapça el-hedyu (الْهَدْيُ) kelimesinin mastarıdır ve rehberlik, kılavuzluk ve yol gösterme anlamlarına gelir.”⁸³

“Berâri (الْبَرَارِي) kelimesi Arapça berriyye (الْبَرِّيَّةُ) kelimesinin çoğuludur ve çöl, sahra ve kır anlamlarına gelir.”⁸⁴

“El-Akfâr (الْأَفْكَارُ) kelimesi Arapça kökenli el-kafr (الْكُفْرُ) kelimesinin çoğuludur ve boş yer, ıssız yer anlamlarına gelmektedir. Bu kelimenin çoğulu el-kifarü (الْكِفَارُ) ve el-kufuru (الْكُفُورُ) vezinleriyle de kullanılmaktadır.”⁸⁵

İlmü'l-İhtidâ Bi'l-Berâri ve'l-Akfâr; Sahra ve çöllerde yön tayin eden ilme denir.⁸⁶ Çöllerdeki yüzey şekilleri, şiddetli rüzgârlar ve kum fırtınaları nedeniyle sürekli değişir. Bu değişim, çöl yolculuklarında kaybolma riskini artırır. Ancak, bu bilgiyi bilen kişiler, yıldızlar, toprak yapısı, bitki örtüsü ve rüzgâr yönü gibi ipuçlarını kullanarak yön tayini yapar ve kaybolmaktan kurtulurlar. “Kaynaklarda Hz. Muhammed’in Medine’ye hicret ederken alametlerin az ya da hiç olmadığı çöl yolculuğunda iz sürmeyi bilen ve bu işin ehli olan bir rehberden faydalandığı aktarılmaktadır.”⁸⁷

2.3.10. İlmü'l-İyâfe

Keşşafu'l-ulûm adlı eserde şöyle tarif edilmiştir:

الْعِيَّافَةُ وَيُقَالُ لَهَا الطَّيْرَةُ : الرَّجْرُ وَهُوَ التَّفَاوُلُ بِأَسْمَاءِ الطُّيُورِ وَأَصْوَاتِهَا وَالْوَنِيهَا كَمَا يُتَفَاعَلُ بِالْعَقَابِ عَلَى الْعُقُوبَةِ، وَالْغُرَابِ عَلَى الْغُرْبَةِ، وَبِالْهَدْيِ عَلَى الْهَدْيِ. وَالْفَرْقُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الطَّيْرَةِ أَنَّهَا قَدْ تَكُونُ تَشَاوُماً وَقَدْ تَكُونُ تَسْعُداً وَالطَّيْرَةُ فِي التَّشَاوُمِ فَقَطٌ.⁸⁸

“İyâfe ilmine ‘İlmü't-tiyare’de denilir. Kuşların isimlerinden, renklerinden, çıkardığı seslerden çıkarımlarda bulunmak ve bu özelliklere bazı anlamlar yüklemektir. Örneğin; عَقَاب (kartal) isminden عُقُوبَةٌ (ceza) anlamını çıkarmak, غُرَاب (karga) isminden غُرْبَةٌ (gurbet) anlamını çıkarmak, مُهْدَد (çavuşkuşu) isminden الْهَدْي (hidayet, yol gösterme) anlamını çıkarmak gibi. Ancak İyâfe ilmi, hem iyi hem de kötü anlam çıkarımlarında kullanılır, “tiyâre” ilmi ise sadece kötü algılanan çıkarımlar için kullanılır.”

“Kuşların uçuş şekillerinden bazı anlamlar çıkarmak, yani uçuş anındaki tavırlarına, havadaki şekil ve durumlarına ve uçuş anındaki yüksekliklerine bakarak gidecekleri yer, mesafe ve yön gibi konular hakkında tahminlerde bulunma ilmidir.”⁸⁹ Günümüzde birçok ülkede yaygın olan kuş gözlemciliği bu ilim içinde değerlendirilebilir.

⁸³ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi, 1210.

⁸⁴ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi, 1136.

⁸⁵ Fîrûzâbâdî, el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasît el-câmi, 419.

⁸⁶ Uludağ, “Fîrâset”, 13/116.

⁸⁷ Çavuşoğlu, Kiyâfet-nâmeler, 30.

⁸⁸ et-Tehânevî, Keşşâfü İstîlâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm, 2/1143.

⁸⁹ Çavuşoğlu, Kiyâfet-nâmeler, 30.

3. Türk Edebiyatında Kıyâfet-nâmeler

Bu alandaki eserler, yazıldıkları dönemin estetik anlayışlarını yansıttığı gibi, Arap ve Fars toplumlarının estetik görüşleri hakkında da bilgi verir. İlk dönem eserleri, dini içerikler taşıyan "hilye," "siyer" ve "şemail" gibi eserlerden etkilenmiş ve sonraki eserlerde bu yöntem devam etmiştir. Özellikle Hz. Muhammed'in fiziki özelliklerini anlatan eserler, daha sonra yazılan kıyâfet-nâmeleri üzerinde belirgin bir etki bırakmıştır. Ayrıca, toplumların kültürel yapıları ile bireylerin dış görünüşü ve kişilikleri arasındaki ilişki, bu alandaki temel kaynakları oluşturur.

Bu alanda kaleme alınan ilk eserler müstakil bir kitap olarak yazılmamış, ancak sultanlar için yazılan "siyaset-name" türündeki kitaplarda bir bölüm olarak zikredilmişlerdir. Bu türden yazılmış eserlerin çoğu başka dilden çeviri olduğundan, o dilin halkına ait bakış açısı ve değerlendirmeler aynen yansıtılmıştır. Günümüze kadar gelmiş bu türden eserler genellikle Arapçadan veya Farsçadan tercüme edildiğinden bu iki ulusun insani kıstasları, güzellik anlayışları, ahlak anlayışları gibi faktörler doğal olarak bizi çok etkilemiştir. Örneğin; bu eserlerin tamamında, kara gözlü, karakaşlı, kara saçlı ve esmerlik sıfatlarının bir insanda aranan ideal vasıflar olarak sayılması bunu açıkça göstermektedir. Çünkü saydığımız bu özellikler Arapların ve Farsların ideal insanın tarifinde zikrettikleri vasıflardır ve bu özellikler Türk toplumunun yapısıyla tam olarak uyumlu değildir.

Türk edebiyatında Kıyâfet ilmi alanında ilk çalışmalar Osmanlılar zamanında yapılmıştır. Gerçi İslâmiyet sonrası Türk edebiyatının ilk ürünlerinden olan *Kutadgu Bilig*'de hükümdar ve vezirlerde olması gereken vasıflar, iyi bir kadında aranan nitelikler, eş seçiminde ya da saraya görevli ve devlet adamı alınırken dikkat edilmesi gereken hususlarla ilgili özellikler bulunmaktadır.⁹⁰ Ayrıca sarayda çalışmak için seçilen kişilerin özelliklerini anlatırken, onlarda bedensel olarak dikkat edilmesi gereken hususlara da yer vermiştir.

"Türk edebiyatında bu alanda yapılan bazı çalışmalar müstakil iken bazı çalışmalar da dini-ahlaki ve didaktik eserler içerisinde bir bölüm olarak yer almaktadır. Örneğin Hamdullâh Hamdi'nin, Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin, Balizâde Mustafa'nın, Niğdeli Visâli'nin ve diğer birkaç yazarın eserleri sadece bu konuyu ele alan müstakil birer çalışmayken, Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın kıyâfet-nâmesi yazarın meşhur eseri olan Marifet-nâme içinde bir bölüm olarak anlatılmıştır. Ayrıca Bedr-i Dilşâd'ın Murad-Nâme adlı eserinde ve Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig adlı eserinde kıyâfet ilmi ile alakalı malumat verilmiş olsa da bu iki eser, bu ilim ile alakalı bütün konulara değinmemiş, sadece eserin bazı bölümlerinde bu ilme dair bilgiler aktarılmıştır."⁹¹

Türk edebiyat tarihinde bu alanda yazılmış olan eserlere çoğunlukla "kıyâfet-nâme" veya "firâset-name" gibi genel isimler verilmiş, ancak bazılarına "Fenn-i Kıyâfet", "Visaletül-İrfan",

⁹⁰ Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 22.

⁹¹ Bozkurt, *Kıyâfet İlmi*, 50.

“Zübdetü’l-İrfan” gibi özel isimler de verilmiştir. Bu eserlerin çoğunluğu el yazma eser kategorisindedir. XIX. yüzyıldan sonra bu türden yazılan eserlerden bazıları basılmıştır.

Türk edebiyatında bu ilmin müstakil olarak ele alındığı veya içerisinde bir bölüm olarak zikredildiği eserlerden bazıları:

3.1. Yûsuf Has Hâcib - Kutadgu Bilig

Bu eser Türk edebiyatında İslam’dan etkilenmiş olarak yazılmış ilk eserdir. Aynı zamanda siyaset-nâme türünde yazılmış eserlerin ilkidir. Müellif kitabında, devlet idaresinin nasıl olması gerektiğini, yönetim ile halk arasındaki ilişkileri, akıllı, zeki ve ileri görüşlü olmanın üstünlüklerini zikreder. Bunların yanı sıra saraya alınacak çalışanların, yönetimde görev almak için seçilecek devlet adamlarının, komutanların ve bunlar gibi önemli konumlara getirilecek kişilerin ne tür vasıflara sahip olması gerektiğinden de tafsilatıyla bahseder.

Yazara göre insanın dış görünüşüne bakarak o kişinin, iyi ya da kötü olduğunu, karakterini ve ahlakını anlamak mümkündür. Padişahlar ve yöneticiler çevrelerinde, insanları dış görünüşlerinden tanıyabilecek yetkinlikte kişiler bulundurmalıdır. Zira işleri ehline verme kaygısı taşıyan bir hükümdarın, görev ve yetki vereceği kişilerin hangi özelliklere sahip olduğunu bilmesi gerekir. Hükümdarın yakınında bulunan ve diğer görev vermiş olduğu insanlar, kendilerinde bulunması gereken bu firâset ve derin anlayışla hükümdarın başına gelebilecek bela ve musibetleri önceden fark edip önlemeli, güven vermeyen kötü kimseleri hükümdardan uzaklaştırmalı, şüpheli durum ve kimselere karşı korumacı tedbirler almalıdır.

3.2. Bedr-i Dilşâd - Murad-Nâme

Bu alanda Osmanlı döneminde yazılmış ilk örnek Bedr-i Dilşâd’ ın 2. Murat’a sunduğu Murat-Name adlı eserdir. Bu eser bu alanda yazılmış müstakil bir eser değildir ancak eserin kırkıncı bölümünde bu konuya yer verilmiştir. Müellif eserinde ilm-i kıyâfeti sadece bir bab olarak zikretmiştir.

“Müellif çalışmasını padişah için yaptığından, eserinde daha çok saraya seçilecek elemanlar ve elemanlarda olması gereken vasıflar üzerinde durmuştur. Eser edebi bakımdan önemli olmasa da bu alanda yapılmış ilk çalışma olması bakımından önemlidir. Bu eser Âdem Ceyhan tarafından iki cilt halinde metin ve inceleme olarak yayına hazırlanmıştır.”⁹²

3.3. Sarıca Kemal - Firâset-Nâme

Kemal-ı Zerd (ö. 894/1490’dan sonra) ismiyle tanınan Sarıca Kemal, Fatih döneminin önemli şahsiyetlerindendir. Yaşadığı dönemdeki gazel şairlerinden olup aynı zamanda mesnevi türünde bir eser kaleme almıştır. Şairden birçok beyit aktarılmış olmakla beraber bu beyitlerin hangi eserinden alındığı zikredilmemiştir. 1490 yılında Selâtin-nâme adlı eserini tamamlayan şair bu eserinde şöyle bir beyit yazmıştır:

⁹² Bozkurt, Kıyâfet İlmî, 53.

“Ki düzdüm Türkî dilde iki nâme

Firâset-nâmedür, biri Sûz-nâme”

Bu beytinden şairin iki eser daha yazdığını ve bunlardan bir tanesinin kıyâfet ilmine dair olduğu anlaşılıyor ancak şairin bahsettiği bu eserler günümüze ulaşamamıştır.

3.4. Akşemseddin-zâde Hamdullâh Hamdi Kıyâfet-Nâme

Fatih Sultan Mehmet’in (ö. 886/1481) hocası Akşemseddin’in (ö. 863/1459) küçük oğlu Hamdullâh Hamdi (1449–1503) dönemin değerli şairlerindendir. Hamdullâh Hamdi’nin yazdığı *Kıyâfet-Nâme* bu türde yazılan eserlerin en önemlisidir ve en çok nüshası bulunan kıyâfet-nâmedir. Aynı zamanda Türk edebiyatında yazılan müstakil eserlerin ilkidir. Şair eserini mesnevi nazım biçiminde yazmıştır ve toplam yüz eli beyitten oluşur.

Müellif bu eserinde insanın çeşitli uzuvlarına değinerek farklı başlıklar altında kişilik tahlilleri yapmıştır. Şair bu eserini Mevlana’nın (ö. 672/1273) isteği üzerine yazdığını belirtmiştir.

3.5. Firdevsi-i Rumî - *Firâset-Nâme*

“*Kıyâfet-name*” türü eserler XV. Yüzyıldan itibaren büyük ilgi görmüş ve XVI. yüzyılda ise bu alanda çok sayıda eserin yazıldığı görülmüştür. Bu dönemde yazılmış Türkçe eserlerden biri de Firdevsi-i Rumî’nin (ö. 922/1517’den sonra) *Firâset-Name*’sidir. Müellif, Hz. Süleyman’ın hayatını, menkıbelerini ve Doğu esatirini anlattığı *Süleymân-Nâme* adında bir eser yazmış ve II. Bayezid’e (ö. 918/1512) sunmuş fakat eser padişah tarafından kabul görmemiştir. Bu sebepten padişahla arası bozulmuş ve Osmanlı topraklarını terk etmiştir.⁹³ “*Kaynaklarda şairin en çok Süleymân-Nâme adlı eserinden söz edilmesine rağmen onun bu alanda, yani ilm-i kıyâfet ile ilgili yazdığı eserinden pek bahsedilmez. Eserin varlığı hakkındaki bilgiyi M. Tahir’in (1861-1925) Osmanlı Müellifleri adlı eserinden öğrenmekteyiz.*”⁹⁴ Esere ait yazma nüshalar olmadığından ayrıntılı bilgi veremiyoruz.

3.6. Şaban-i Sivrihisârî - *Kıyâfet-Nâme*

“16. yüzyılda yazılan kıyâfet-nâmelerden biri de Şaban-i Sivrihisârî’nin ‘*Kıyâfetnâmesi*’ dir. Eser Muhammed bin Ebi Bekir bin Ebu Talip El-Ensari ed-Dımeşkî (ö. 727/1327) den tercüme edilmiştir. Eser dönemin sadrazamı Damat İbrahim Paşa’nın (ö. 1010/1601) isteğiyle 1532’de yazılmış ve paşaya takdim edilmiştir. Esere Arapça girişle başlanılmış ve nazım-nesir karışık şekilde kaleme alınmıştır. Eser bir mukaddime ve dokuz makaleden oluşmaktadır.”⁹⁵

Çalışmanın birçok yerinde kendisine atıfta bulunulan bu eserin bilinen sadece bir nüshası bulunmaktadır. Bu nüsha Nuru Osmaniye Kütüphanesi 4099 numarada kayıtlıdır.

⁹³ Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998), 503.

⁹⁴ Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 231.

⁹⁵ Bozkurt, *Kıyâfet İlmi*, 56.

3.7. Balizâde Mustafa Kiyâfet-nâme

“Balizâde Mustafa Efendi, bu eseri 1575’te tamamlamış olup 3.Murat (ö. 1003/1595) a eserini ithaf etmiştir. Bu çalışma hem yazıldığı dönemde hem de daha sonraki dönemlerde yazılan eserler içinde en dikkat çeken eserlerden biridir. Eserin bilinen tek nüshası Nuru Osmaniye Kütüphanesi’nde 4100 numarada kayıtlıdır. Eser 65 varaktır ve eserin tamamı mensurdur.”⁹⁶

Müellif eserinde firâset ilmini delileriyle anlatmış ve bu ilmin doğruluğunu ispatlamaya çalışmıştır. Mukaddime kısmında temel konu başlıklarına deyinmiş sonra yedi bölümde işleyeceği konulara değinmiştir.

3.8. Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh - Kiyâfet-nâme

Abdülmecîd b. Şeyh Nasûh (ö. 996/1588), bu alanda eser vermiş önemli şahsiyetlerden biridir. Tosyalı Şeyh Nasuh Efendi’nin (ö. 924/1518) oğludur. Çok iyi bir eğitim almış ve çok sayıda eser yazmıştır. Genellikle dini-didaktik tarzda eserler kaleme alan yazarın *Tezkire-i Ulû’l-Elbâd*, *El Havf ü ve’l-Huzûn*, *El-Felâh ve’l-Hüdâ*, *El-Fevzü’l-Azim*, *Riyâzi’n-Nasihin*, *Ravzatü’l-Ezhâr ve Cennetü’l-Esmâr*, *Kenzü’l-Favâid* adlı eserlerinin yanı sıra insan fizyonomisiyle alakalı bir çalışma yaptığı da kaynaklarda zikredilmektedir. Bu müellife nispet edilen kiyâfet-nâmenin varlığını kaynaklardan öğrenmekteyiz.⁹⁷ Bu eserin de günümüze ulaşmış bir nüshası bulunmamaktadır.

İsimlerini zikrettiğimiz ve kısaca tanıtmaya çalıştığımız bu eserlerin yanı sıra, adlarını diğer kaynaklardan belirlediğimiz ve bu alanda yazılmış daha birçok eser bulunmaktadır. Bu eserlerden bazılarının sadece isimlerini zikredeceğiz:

Mustafa İbni Evranos: *Kiyâfet-Nâme*, Nesîmî: *Kiyâfetü’l-Firâse*, Niğdeli Visâli: *Vesîletü’l-İrfân*, Seyyid Lokman: *Kiyâfetü’l-İnsaniye fî Şemâil-i’l-Osmaniyye*, Şeyh Ömerü’l-Halvetî: *Kiyâfet-Nâme*, Ömer Fânî: *Kiyâfet-Nâme*, Erzurumlu İbrahim Hakkı: *Mârifet-Nâme*, Gevrek-zâde Hafız Hasan: *Kiyâfet-Nâme*, Mustafa Hâmî Paşa: *Fenn-i Kiyâfet*, A’vanzâde Mehmed Süleymân: *Musavver ve Mükemmel Kiyâfet-Nâme*, Hüseyin Şakir: *Firâsetü’l- Hikemiyye fî Kiyâfeti’l-İnsâniyye*, Tahir Ömerzâde Yusuf: *Kiyâfet-Nâme-i Cedîde*.

Sonuç

İnsanların vücutlarını inceleyerek kişilikleri hakkında bazı çıkarımlarda bulunmayı amaçlayan “Kiyâfet İlmî” firâset ilminin içerisinde bir alt bölüm olarak tanımlanmıştır. Bu ilim, insanların dış görünüşlerinden yola çıkarak karakterleri hakkında bilgi veren, yani insanların zahirinden yola çıkarak batınları hakkında tahminlerde bulunan bir yöntemdir.

İnsanlar arasında çok eski dönemlerden beri kullanılagelen bu ilim, her ne kadar ilk dönemlerde kurallara, metotlara ve sisteme sahip olmasa da Yunanlılarca belirli bir sisteme oturtulmuş ve zamanla daha da geliştirilmiştir. Tercüme çalışmalarıyla Arap dünyasına giren bu sistematik çalışmalar, Arap âlimleri tarafından ulusal kültürleriyle birleştirilerek ona yeni

⁹⁶ Bozkurt, *Kiyâfet İlmî*, 57.

⁹⁷ Çelebioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları*, 231.

bir kimlik kazandırılmıştır. İslam âlimleri, bu ilmi tedavi amaçlı kullanan Yunan âlimlerinin aksine uzuvların incelenmesiyle kişilik tahlilleri yapmışlar ve bu veriler yardımıyla bedenle ahlâk arasında bir etkileşim olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır.

Peygamber Efendimizin de bu ilmi yasaklamaması hatta bu ilimle ilgilenenleri hoş görmesi bu alana meşruluk kazandırmış ve bu alanda kıyâfet-nâme yazarlar Peygamber'in bu eylemini kendilerine dayanak kabul ederek bunun hak bir ilim olduğuna inanmışlardır.

Bu ilmi tercüme faaliyetleri vasıtasıyla Arap ve Farslardan alan Türkler, kıyâfet ilmi alanında birçok eser yazmışlardır. XV. yüzyılda ilk örneklerini gördüğümüz kıyâfet-nâmeler, XVI. yüzyılda daha da yaygınlaşmış ve birçok müellif bu alanda farklı eserler kaleme almışlardır.

Kıyâfet-nâmelerde başlıklar altında açıklanan bütün bölümler, çıkarımda bulunan hükümlerin farklı yorumlanması sebebiyle bazı farklılıklar arz etse genelde birbirine yakın hükümler görülmektedir. Ayrıca bazı müelliflerin değindiği birtakım uzuvları bir diğeri zikretmediğinden, aynı şekilde bazıları sadece insan özelinde konuyu ele alırken bazıları ise insan dışındaki varlıkları da bu bağlamda incelemişlerdir.

Günümüzde bu ilmi, tıp, psikoloji, eğitim, gibi hayatın birçok farklı alanında görmek mümkündür. Özellikle sorgulama esnasında suçluyu tespit etme, profil çıkarma, devlet dairelerine memur alma gibi alanlarda bu ilmin verilerinden yararlanılmaktadır.

Kıyâfet ilmini yorumlarken onu tümüyle yok saymak doğru bir tutum değildir, aynı şekilde çıkarımları tahmine dayalı olduğundan bu ilmin bütün hükümlerini koşulsuz kabul etmek de doğru değildir.

Kaynakça/References/المصادر

- Banarlı, Nihat Sami. Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Bozkurt, Kenan. Kıyâfet İlmî Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Şa'bân-ı Sivrihisârî'nin Kıyâfet-Nâmesi. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2008.
- Çağatay, Neşet. İslâmdan Önce Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı. Ankara: Mars T. ve S. A. S. Matbaası, 1957.
- Çavuşoğlu, Ali. Kıyâfet-nâmeler. Ankara: Akçağ Yayınları, 2004.
- Çelebioğlu, Amil. Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Develioğlu, Ferit. Osmanlıca –Türkçe Ansiklopedik Büyük Lugat. İstanbul: Türdav, 1995.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûp. el-Kâmûsü'l-muhît ve'l-kabesü'l-vasî't el-câmi. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1995.
- İbnü'l-Cevzi. Kitabü'l- Ezkiye. çev. Enver Günenç. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- İsfahânî, Râgıb. ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şerî'a. Kahire: Seyyid Ali Mîrlevhî, 1985.
- Kannûcî, Sıddîk b. Hasan el-. Ebcedü'l-ulûm. thk. Abdülcebbar Rûzkâr. 3 Cilt. Dimaşk: Menşûrât Vezâretü's-Sekâfe, 1978.
- Komisyon. Türk Edebiyatı Ansiklopedisi. 8 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Köprülü, Fuat. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Kübrâ, Necmuddîn. Tasavvufi Hayat. çev. Mustafa Kara. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- Levent, Agâh Sırrı. Türk Edebiyatı Tarihi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.
- Macdonald, O.B. "Kıyâfet". 4/640. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Matpan, Ebubekir. Muhadram Şâir Lebîd b. Rebîa ve Muallâkasında İşlediği Şiir Temaları. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2021.
- Mengi, Mine. "Kıyâfetnâme". 25/513-514. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Öğüt, Salim. "Fîrâset". 13/117-118. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Özkırmı, Atilla. "Kıyâfet-nâme". Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi. 3/752. İstanbul: Cem Yayınları, 1990.
- Pakalın, M.Zeki. Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Sivrihisârî, Şaban. Kıyâfet-nâme. Nuriyemaniye Kütüphanesi, 4099, 149.
- Tâib, Osman-zâde. Ahlâk-ı Ahmedî. El Yazma. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Raşit Efendi: 7140, 96.
- Taşköprüzâde, Ahmed Efendi. Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-ulûm. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadîs, 1968.
- Tayşi, Mehmet Serhan. "Kıyâfe". 25/508. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. Keşşâfû Istılâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1. Basım, 1996.
- Uludağ, Süleyman. "Fîrâset". 13/116-117. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Uludağ, Süleyman. Tasavvuf Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlham". 22/98-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Yerdelen, Cevat. Türk Edebiyatında Kıyâfet-Nâmeler ve Niğdeli Visalî'nin Vesiletü'l-İrfan Adlı Kıyâfet-Nâmesi. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Yüksek Lisans, 1988.

Öğr.Gör. Adam Tagel- Nasr SHETA el-ASHRY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology
Eskişehir, TÜRKİYE
adam.t.elashry@gmail.com
https://orcid.org/ 0000-0002-2411-2993
https://ror.org/01dzjez04

Doç. Dr. Yunus ARAZ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology
Eskişehir, TÜRKİYE
yaraz@ogu.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-1582-3176
https://ror.org/01dzjez04

إستغلالُ الأطفالِ في الجرائمِ الجنسيةِ "دراسة فقهيّة"

İslam Hukuku Açısından Cinsel Suçlarda Çocuk İstismarı

Exploitation of Children in Sexual Crimes in Terms of Islamic Lawabstract

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 20 Aralık 2024 / 20 December 2024
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran 2025 / 21 June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2025 / 30 June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf | Citation

Sheta el-Ashry, Adam Tagel- Nasr. "إستغلالُ الأطفالِ في الجرائمِ الجنسيةِ "دراسة فقهيّة".
Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi 8
(Haziran 2025), 47-73.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.
This study does not require the approval of an ethics committee, as it is based on data obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that the preparation of the study was conducted in accordance with scientific and ethical principles, and that all referenced works have been duly cited in the bibliography. During the preparation of this study, no artificial intelligence-based tool or application was employed. The entire content was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. (Adam Tagel- Nasr SHETA el-ASHRY, Yunus ARAZ).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
Copyright belongs to the author. Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Veri Toplanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30), Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40), Makale Gönderimi ve Revizyonu: Yazar-1 (%30), Yazar-2 (%70), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50)
Conceiving the Study: Author-1 (%70), Author-2 (%30), Data Collection: Author-1 (%60), Author-2 (%40), Data Analysis: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Submission and Revision: Author-1 (%30), Author-2 (%70)

Bu makale Doç. Dr. Yunus ARAZ danışmanlığında 2019 yılında tamamladığımız "İslâm Ceza Hukuku Açısından Çocukların Suçta Kullanılması" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak üretilmiştir.

This article is extracted from my master degree dissertation entitled "The Use Of Children in Crime in View Of The Islamic Criminal Law", supervised by Assoc. Prof. Dr. Yunus ARAZ (Ph. M. Dissertation, Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2019).

إستغلالُ الأطفالِ في الجرائمِ الجنسيّة "دراسة فقهيّة"

الملخص

قضية إستغلال الأطفال في الجرائم الجنسيّة قضية خطيرة تتطلّب اهتمامًا كبيرًا من المجتمع والهيئات الدينيّة، تسلّط المقالة الضّوء على الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بإستغلال الأطفال في الجرائم الجنسيّة، كما تبحث العقوبات التي يوقّعها الشرع على كلّ من استغلّ طفلًا في ذلك، وكذلك ما يواجه الأطفال في حال مشاركتهم، تنقسم المقالة إلى مبحثين؛ الأول: يتناول المصطلحات الإجرائية مثل: الاستغلال، والطفل، والإعتداء، والزّنا، والثاني يستعرض: صور استغلال الأطفال في مختلف الجرائم الجنسيّة ومعها مسألة استغلال الصغيرة بالنكاح (مسألة زواج القاصرات)، ثمّ تمّ تحرير نقاط الاتفاق والاختلاف بين الفقهاء في هذا الشأن. أخيرًا، ينتهي البحث بذكر النتائج التي توصل إليها. تعتمد الدراسة على المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث تمّ إستقراء أحكام استغلال الأطفال عند المذاهب الأربعة ومناقشتها، وتحرير المسائل المتعلّقة بالبحث. توصّلت الدراسة إلى نتائج رئيسيّة: منها أن الفقه الإسلامي قد رسم إطارًا لدرء كلّ صور الاستغلال الجنسي بالأطفال، كما يُعتبر التعدي على الطفولة عنصرًا مهمًا في تشديد العقوبة، كما أكّدت الدراسة أيضًا أن أيّ تدبّر بالطفل للمشاركة في المحرّمات يعدّ محرّمًا، ويُعدّ المُستغل له فاعلاً معنويًا، وتنوّعت مسؤوليّة المستغلين بحسب الجريمة، وتنوّعت العقوبات حيث قد تكون حدوديّة أو تعزيريّة على خلاف في ذلك، وقد تصل للقصاص في حالات معينة.

الكلمات المفتاحيّة: الفقه الإسلامي، الفقه الجنائي الإسلامي، الطفل، الاستغلال، الاعتداءات الجنسية.

İslam Hukuku Açısından Cinsel Suçlarda Çocuk İstismarı

Öz

Çocuk istismarı ve cinsel suçlar meselesi, toplumsal ve dinî açıdan önemli konulardan biridir. Bu makale, cinsel suçlarda çocukların istismarı ile ilgili hukukî hükümleri ele almakta, çocukları istismar edenler için İslam hukukunda öngörülen cezaları incelemekte, ayrıca bu suça karışan çocuklarla ilgili ne tür işlemler yapılacağını konu edinmektedir. Makale iki ana bölüme ayrılmaktadır: Birinci bölüm, "istismar", "çocuk", "saldırı" ve "zina" gibi temel hukuki terimleri ele almaktadır; ikinci bölüm ise, cinsel suçlardaki çocuk istismarının çeşitli biçimlerini incelemekte ve buna küçük yaşta evlendirilen kız çocuklarının istismarı meselesi (erken yaşta evlilik sorunu) de dâhildir ve bu konuda fıkıh âlimlerinin görüşleri ele alınarak tahlil edilmektedir. Çalışma, dört mezhep çerçevesinde çocuk istismarı ile ilgili hükümleri inceleyen ve tartışan bir indüktif analitik yaklaşım benimsemektedir. Çalışma, İslam hukukunun çocukların cinsel istismarını önlemek için bir çerçeve oluşturduğunu ve çocuk ihlallerinin ceza artırıcı önemli bir faktör olduğunu ileri sürmektedir. Ayrıca, çocukların yasak olan bu eyleme katılmasının herhangi bir mazeretinin olamayacağını ve istismarcının manevî bir fail olduğunu ele almaktadır. İstismarcıların sorumlulukların ise suçun türene göre değişebileceği bazen had ya da tazir türünden olabileceği gibi kısas uygulamasının gerektirecek durumların da olabileceği sonucuna ulaşmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İslam Ceza Hukuku, Çocuk, İstismar, Cinsel Saldırı.

Exploitation of Children in Sexual Crimes in Terms Of Islamic Law

Abstract

The issue of child exploitation in sexual crimes is a serious matter that requires significant attention from society and religious authorities. This article highlights the legal rulings related to the exploitation of children in sexual offenses and examines the penalties prescribed by Islamic law for those who exploit children, as well as the consequences faced by children who participate. The article is divided into two main sections: the first section addresses key procedural terms such as "exploitation", "child", "assault", and "fornication"; the second section

reviews various forms of child exploitation in sexual crimes, including the issue of exploiting young girls through marriage (child marriage), while clarifying points of agreement and disagreement among jurists. The study employs an inductive analytical approach, examining and discussing the rulings regarding child exploitation in the four Islamic schools of thought. It reaches several key conclusions, including the assertion that Islamic jurisprudence has established a framework to prevent all forms of sexual exploitation of children and considers violations against childhood a significant factor in increasing penalties. Furthermore, it contends that any invocation of the child's involvement in prohibited acts is impermissible, and the exploiter is considered a moral agent. The responsibilities of exploiters vary according to the crime, and penalties may include either fixed or discretionary punishments, with the possibility of retaliation in specific cases.

Keywords: Islamic Law, Islamic Criminal Law, Child, Exploitation, Sexual Assault.

المقدمة

تُشكل ظاهرة استغلال الأطفال في الجرائم الجنسية انتهاكاً صارخاً لحقوق الطفولة، وجريمة تهدد الأسس الأخلاقية للمجتمعات المعاصرة، فالأطفال - بوصفهم الفئة الأكثر ضعفاً وعرضة للاستغلال - يقعون ضحايا لانتهاكات جنسية بشعة تترك آثاراً نفسية واجتماعية عميقة قد تلازمهم مدى الحياة. وقد تفاقمَت هذه الظاهرة حديثاً بشكل يُنذر بخطر مجتمعي مُحْدق، مما يجعل دراستها حاجة ملحة من الناحيتين العلمية والإنسانية.

إن الشريعة الإسلامية بوصفها نظاماً شاملاً للحياة، قد أولت عنايةً فائقةً بحماية الأطفال وصيانة كرامتهم، حيث حرمت كل أشكال الاعتداء عليهم، وفرضت عقوبات صارمة على الجناة، في هذا الإطار المعرفي، يأتي هذا البحث ليكشف عن الرؤية الفقهية لاستغلال الأطفال جنسياً وكذلك مسألة نكاح الصغيرة قبل البلوغ، مستنداً إلى الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، مع استقراء آراء الفقهاء في بيان حكم هذه الجرائم وعقوباتها، كما يتجاوز البحث الجانب النظري ليتناول المسؤولية المشتركة بين الأفراد والمجتمع والدولة في مواجهة هذه الآفة، ساعياً إلى اقتراح آليات عملية للوقاية منها.

تتفاقم الظاهرة نتيجة تشابك عوامل متعددة، إذ تتمثل أبرز العوامل الاقتصادية كانهدام الأمن الغذائي والبطالة والفقر التي تدفع بالأطفال إلى براثن الاستغلال، في حين تتجلى العوامل الاجتماعية في التفكك الأسري وغياب الرعاية، أما العوامل السياسية فتتمثل في الهجرة الناجمة عن الصراعات الطائفية، بينما تُعزى العوامل الأمنية إلى تقاعس المؤسسات الأمنية في أداء واجباتها الرقابية؛ أما العوامل التشريعية فتتمثل في القوانين غير الرادعة والثغرات التشريعية وهزلية العقوبات.

وفي ذات السياق، توجد عوامل تتعلق بنفسية الأطفال، حيث يسعوا للبحث عن ملاذ آمن بسبب انعدام الأمان الأسري، مما يزيد تعرضهم للاستغلال، أما بالنسبة للمستغلين، فإن أبرز العوامل التي تدفعهم لاستغلال الأطفال تتمثل في اعتقادهم بقدرتهم على الإفلات من قبضة العدالة عند اشتراكهم مع الأطفال في الجرائم حيث يعتقدون أنهم قادرون على درء الحد عن أنفسهم في جرائم الحدود، أو على الأقل تخفيف العقوبة لاعتبارات السن كأحد عوامل التخفيف، أو الاستفادة من الرأفة في حالات جرائم التعزير. وهذه العوامل المتشابكة تستدعي مقارنة شاملة تعالج الأسباب كما تعالج النتائج وهو ما يتوافق مع الأهداف الرئيسية للبحث.

تشير الوقائع في الآونة الأخيرة إلى تصاعد مقلق في مسألة النكاح المبكر وكذلك جرائم الاستغلال الجنسي، ومنها: الزنا¹، والبغاء²، والدعارة³ حيث تفضي هذه الجرائم إلى عواقب وخيمة تتمثل في اختلاط الأنساب وزعزعة النسيج الأسري، وتفشي الأمراض المزمنة كالأيدز والأمراض التناسلية، وجرائم التأثير العشائري بسبب انتهاك الأعراض، وهي جميعاً من المحذورات التي أكدت النصوص الشرعية على تحريمها.

الدراسات السابقة

من أبرز الدراسات السابقة التي تناولت هذا الموضوع:

1. دراسة بعنوان: "أنواع جريمة استغلال الأطفال جنسياً عبر الإنترنت في ضوء الشريعة الإسلامية ونظام مكافحة جرائم المعلوماتية في المملكة العربية السعودية - دراسة تأصيلية" للباحثة إيمان محمد عزام، مجلة قضاء، المجلد 13، العدد 38، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الجمعية العلمية القضائية السعودية، مارس/2019م، من ص 441-570. لم تتعرض الدراسة للآثار السلبية للجريمة وتحليلها، وكذلك عدم تناول آليات الحماية الوقائية والعلاجية، إغفال عقوبات الجناة والمسؤولية الجنائية للأطفال.

2. دراسة بعنوان: "جريمة استغلال الأطفال جنسياً عبر الإنترنت - دراسة فقهية مقارنة مع القانون الوضعي"، عاطف محمد أبو هرييد، ونجوان نبيل براهيم، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الشرعية والقانونية، المجلد 30، العدد 1، جمادى الأول 1443هـ - يناير 2022م، من ص 1-36. تختلف عن البحث الحالي باقتصارها على الاستغلال الرقمي، بينما بحثنا يتناول استغلال الأطفال أنفسهم، وكذلك لم يتناول عقوبات المستغلين والأحكام الشرعية للاستغلال المباشر، والمسؤولية الجنائية للأطفال.

3. دراسة بعنوان: "استغلال الأطفال بالعمل عبر وسائل التواصل الاجتماعي دراسة فقهية (المذهب المالكي) قانونية"، سوسن محمد لصوي، وإسلام فارس، ونور الزميلي، والشيماء القطاونة، وسلطان العطين، مجلة الشرق الأوسط للدراسات القانونية والفقهية، كلية القانون - جامعة عمان - الأردن، المجلد 5، العدد 1، 2025. انحصرت الدراسة في المذهب المالكي مسطرة الضوء على الاستغلال عبر الوسائل الرقمية فقط، وكذلك أغفلت الجوانب العقابية والمسؤولية الجنائية للجناة. وبذلك يسهم البحث في ردم الفجوة المعرفية في هذا الحقل البحثي الحساس، بل أيضاً يسعى إلى تأسيس نموذج تفسيري جديد قادر على فهم تعقيدات الظاهرة في بُعديها الشرعي والواقعي.

في هذا الإطار، تشكّل الدراسات السابقة حول استغلال الأطفال في الجرائم الجنسية إطاراً مرجعياً يبرز إلحاحية هذا البحث، حيث يُفصح تحليل الإنتاج العلمي السابق عن ثلاث فجوات جوهرية. أولاً: الانقسام المنهجى بين التراث الفقهي والدراسات التطبيقية المعاصرة، حيث تتنوع الساحة البحثية بين دراسات فقهية تقليدية تنحو منحى نظرياً مجرداً دون تحديد،

¹ الزنى: بالقصر لغة أهل الحجاز، وبالمدة لغة أهل نجد، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (بيروت: دار الفكر، ط، ب، ت)، 313/4.

² البغاء: الفجور. واصطلاحاً: زنى المرأة بمقابل (محمود عبدالرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، (القاهرة: دار الفضيلة، ب، ت)، 391/1.

³ الدعارة: الفسق والخبث (نجم الدين النسفي، طلبة الطلبة في الصطلحات الفقهية، (بغداد: المطبعة العامرة، مكتبة المنفى، ب، ط، 1311هـ)، 127.

وأخرى قانونية إجرائية ضيقة، مما أسفر عن قطيعة معرفية بين الأصول الشرعية والممارسات الواقعية. ثانيًا: عجز معرّي في الربط السياقي بين النصوص التأسيسية ومقتضيات الواقع الراهن، خاصة مع تطور أشكال الاستغلال الجنسي. ثالثًا: شحّ بحثي في الدراسات التكاملية تستوعب المنظور الشرعي المقاصدي بالرؤية الواقعية الشاملة، مما يستدعي مقارنة جديدة تفتح حوارًا منهجيًا بين التراث والمعاصرة.

في مواجهة هذا التحدي المعرّي، يطرح هذا البحث مشروعه العلمي الرامي إلى تجاوز هذه الإشكاليات عبر ثلاث استراتيجيات: 1- إقامة جسور منهجية بين التحليل الفقهي العميق والواقع التطبيقي المعقّد. 2- مقارنة المستجدات العصرية عبر عدسة المقاصد الشرعية الكلية التي توفّق بين الثابت والمتغير. 3- بلورة نموذج علاجي متكامل يزاوج بين الضوابط الشرعية الوقائية لينتهي إلى الآليات التنفيذية الفاعلة، مرورًا بالبرامج التأهيلية المجتمعية التي تستوعب كل أبعاد الظاهرة.

يعدّ هذا الواقع المرير دافعًا قويًا لتسليط الضوء على هذه القضية المعقّدة، حيث تهدف الدراسة إلى الإجابة عن جملة من التساؤلات الشرعية والقانونية المحورية التي أثارها هذه القضية، وهي: ما هو التكييف الفقهي لاستغلال الأطفال في الجرائم الجنسيّة؟ هل تختلف الأحكام الشرعية بالنسبة لمستغلّي الأطفال في حالات الاشتراك أو غيرها؟ ما هي العقوبات المفروضة على مستغلّي الأطفال في هذه الجرائم؟ ما هي الأحكام الشرعية المترتبة على استغلال الأطفال في جرائم الاعتداءات الجنسية؟ وأخيرًا، ما هي المسؤوليات الجنائية الملقاة على عاتق الأطفال عند ارتكابهم جرائم الاعتداءات الجنسية نتيجة الاستغلال بالرضا أو الإكراه؟ وعليه، واستنادًا إلى أهمية الموضوع، ينقسم البحث إلى مبحثين، تسبقهما مقدمة وتليهما خاتمة تتضمن أهم النتائج، وذلك على النحو التالي.

1. المصطلحات الأصولية والفقهية (الإطار النظري)

1.1. استغلال الطفل إجرائيًا: كل وسيلة يستخدمها المستغل للحصول على منفعة من الطفل بشكل جنسي، ويقتصر هذا التعريف على الحالات التي يكون فيها الطفل غير مكلف، مما يعني أنه لا يتحمل المسؤولية الجنائية عن أي فعل يرتكبه، ولا تُطبق عليه العقوبات وفقًا لموازين الشريعة.

2.1. المُستغلّ إجرائيًا: هو الشخص الذي يحمل على الفعل أو المتسبب في استغلال طفل غير مكلف أو مجموعة من الأطفال بهدف ارتكاب جريمة أو لتحقيق متعة جنسية. ويكون هذا الشخص قادرًا على التأثير عليهم بالإغواء أو التحريض أو ما في حكمهما.

3.1. الطفل من الناحية الإجرائية (المُستغلّ): الأداة التي يستخدمها المستغل لارتكاب الجريمة، وأحيانًا يكون هو الهدف الذي وقعت عليه الجريمة. يعتبر الطفل الوسيلة الوحيدة للمستغل، وكلّما دُكر "المستغل" فإن المقصود به هو الطفل، أو الطفلة دون سن البلوغ.⁴

⁴ المقرر عند جمهور الفقهاء البلوغ للصبي أو الصبية خمسة عشر عاماً هجرية، محمد الشوكاني، فتح القدير، (دمشق: دار ابن كثير، 1414هـ)، 490/1؛ أبو بكر بن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، (الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، 332/1.

4.1. تعريف الاستغلال لغةً واصطلاحاً

الاستغلال لغة: الاستغلال هو مصدر "غلَّ" (غ ل ل). وفقاً لابن فارس فإن "غلَّ" هو أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على تحلُّل شيءٍ ما⁵، ويقال استغلَّ عبداً أو غلاماً أي أخذَ غلته وحاصلته ومنفعته⁶، وعليه، فإن "استغلال المُستغَلَّات" يعبر عن حصد غلَّتِها⁷، حيث يطلق على الفاعل "مُستَغِلٌّ"، والمفعول "مُستَغَلٌّ". كما يستخدم الفعل "استغلَّ" مع الوقت بمعنى انتفع بالوقت واغتنمه واستثمره.⁸

يعني ذلك أن الاستغلال هو اغتنام الفرص بتنوعها، عند تطبيق هذا المفهوم على بحثنا، يتضح أن الجاني يستغل صغر سن الأطفال، حيث ينتهز ضعف إدراكهم وعقلياتهم للاستفادة منهم. كما يستغل أيضاً ظروف احتياجهم للمال والمأوى، مما يزيد من تعرضهم للاستغلال.

الاستغلال اصطلاحاً: يشير الاستغلال اصطلاحاً إلى المعنى اللغوي المذكور سابقاً، حيث يُعتبر ميلاً لدى بعض الأفراد للانتفاع من طيبة إنسان آخر، وذلك بعجزه أو جهله، بغرض غصب حقٍّ أو جني منفعة بطريقة غير مشروعة.⁹ وقد عرفه بعض الفقه بأنه: ميل بعض الأشخاص إلى استغلال حاجة أو ظروف محيطه بشخص آخر، مما يدفعه إلى إبرام عقد أو القيام بتصرف قانوني يشوبه غبن فادح، لم يكن ليقبله أو يقدم عليه في الظروف العادية.¹⁰ يُستنتج من ذلك أن الانتفاع غالباً ما يتم بغير وجه حق، بهدف جني أغراض مادية أو معنوية من المحي عليه، مثل الطفل، أو تحقيق منافع أخرى.

استناداً إلى ما سبق؛ فإن الاستغلال في البحث يشير إلى استغلال حاجات الطفل وضعفه أو قلة خبرته، من خلال استخدام حيل ووسائل ملتوية لخداعه، يهدف المستغل إلى تحقيق مآربه الجنسية أو أي منفعة أخرى قد تعود عليه نتيجة استغلال الطفل في هذه الجرائم الجنسية، بغض النظر عن الضرر الذي قد يتعرض له الطفل.

5.1. تعريف الطفل لغةً واصطلاحاً

الطفل لغةً: يعرف بأنه الصَّغير من كل شيء، سواء كان إنساناً أو دابة. ويستخدم لفظ "الطفل" للإشارة إلى الجنسين، الذكر والمؤنث¹¹. أما اصطلاحاً، فهو كل من يولد حتى يصل إلى مشارف البلوغ والاحتلام¹²، كما يقول تعالى: (وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ)¹³.

⁵ أحمد بن فارس، المقاييس في اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1399هـ-1979م)، 375/4.

⁶ نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين العمري - مطهر الإرياني - يوسف عبد الله، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 1420هـ-1999م)، 4893/8؛ جمال الدين الفُتَيْني الكجراتي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار، ط3، (ب.م.ش: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1387هـ-1967م)، 58/4.

⁷ أبو بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، 1420هـ-1999م)، 229/1.

⁸ أحمد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ب.م.ش: عالم الكتب، 1429هـ-2008م)، 1637/2.

⁹ عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، 1637/2.

¹⁰ تامر صالح، الاتيزاز الإلكتروني (دراسة تحليلية مقارنة)، 567 (نقلا عن: المحمدي أبو عيسى، النظرية العامة للاستغلال في الفقه الإسلامي، "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق - جامعة القاهرة، 2001م، 278).

¹¹ جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ، ط3)، 401/11-402؛ الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 703؛ ابن فارس، المقاييس في اللغة، 413/3؛ مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تعليق: أبو الوفا نصر الموصلي، تحقيق: أنس الشامي - زكريا أحمد، (القاهرة: دار الحديث، 1429هـ-2008م)، 1009.

¹² محمد أمين ابن عابدين، رد المختار على الدرر المختار شرح تنوير الأبصار، (بيروت: دار الفكر، ب.ت)، 332/7.

¹³ النور 59/24.

تتداخل مع مُصطلح "الطفّل" عدّة مترادفات، مثل: الصّبي، العُلام، الصّغير، اليافع، الحدث، الولد، والمراهق. وقد اتفقت معظم التشريعات الدّولية على أنّ من هم دون سن الثامنة عشرة يُعتبرون أطفالاً، ولكن باتفاق جمهور الفقهاء هم من بلغوا سن الخامسة عشرة، ويمكن إطلاق مصطلح "صغير السن" عليهم جميعاً.¹⁴

6.1. تعريف الاعتداء لغةً واصطلاحاً

الاعتداء لغة: يشتق من الجذر (عَدَو)، حيث تعني العين والوالد أصلاً واحداً صحيحاً، فالعدو هو المتجاوز في الشيء لما يجب أن يُقتصر عليه¹⁵، يقول تعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا)¹⁶ وعليه، يعرف الاعتداء لغوياً بأنه تجاوز حدود الحق، والفاعل عادٍ أي ظالم، يشير الاعتداء إلى المجاوزة على الآخرين بالفساد والظلم والعدوان¹⁷، كما في قوله تعالى: (فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ)¹⁸، فالعداء والاعتداء يعتبران من الظلم بكافة أشكاله، سواء كان التعدي بالباطل أو منع الخير. واصطلاحاً: فيعني اغتنام عمل بغير طيب نفس صاحبه¹⁹، وهو يشير إلى الانتهاك المحرم، مثل الوطء في نكاح فاسد²⁰. لذا، فإن ممارسة الإنسان ما ليس حقاً له أو تجاوزه يسمى اعتداءً على حقوق الغير²¹، في هذا السياق يقول النبي ﷺ: «كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه»²² وبالتالي، فإن أي جريمة تقع على الطفّل أو يُستغل فيها الطفّل ظلماً تُعتبر في الأصل اعتداءً وانتهاكاً لحرمه الإنسان.

نما سبق يتّضح أن كل اعتداء يعتبر جريمة، حيث تصنف الاعتداءات الجنسيّة كجرائم لأنها تعديها على المحرّمات، وعادةً ما تكون عقوبات الجرائم إما حدوداً، أو قصاصاً، أو تعزيراً. إذا كان الفعل محظوراً وثبت الفاعل ارتكابه، يصبح معتدياً ويتوجب الجزاء المناسب.

سنوضح هذه الجزاءات بالتفصيل في البحث، ولكن قبل التطرق إلى مسائل استغلال الأطفال في جرائم الاعتداءات الجنسيّة، يقتضي الحال تعريف الزنا في المذاهب الفقهيّة، ليّتضح الحالات التي يستلزم فيها الحد من عدمه، وذلك على النحو الآتي:

الزنا في اللغة: زَنَى أي فَجَرَ، والزاني هو الفاعل للزنا أو المزانة أي نسبة للزنا، والمرأة "تزاني" أي تُباغي، وزنا الموضع يزنو ضاق، ووعاء لا زَنِيَّ أي ضَيَّق.²³

¹⁴ جوهرة بنت عبدالله الجعلان، حقوق الطفل في المواثيق الدولية والإقليمية وفي النظام السعودي دراسة فقهية مقارنة، رسالة دكتوراه، (الرياض: دار كنوز إشبيلية، 1436هـ - 2015م)، 110-122، 86.

¹⁵ ابن فارس، المقاييس في اللغة، 249/4.

¹⁶ البقرة 229/2.

¹⁷ ابن فارس، المقاييس في اللغة، 249/4؛ ابن منظور، لسان العرب، 35/15.

¹⁸ الأنعام 108/6.

¹⁹ ابن حزم القرطبي، المحلى بالآثار، (بيروت: دار الفكر، ب.ط، ب.ت)، 415/6.

²⁰ ابن حزم، المحلى بالآثار، 88/9.

²¹ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، 2864/4.

²² مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: نظر بن محمد الفارابي، (الرياض: دار طيبة، 1427هـ-2006م)، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، رقم (2564)، 1986/4.

²³ ابن منظور، لسان العرب، 14/360-359؛ القاموس المحيط، 1695/2.

الزنا في الشرع: مواقعة الرجل المرأة في قبلها في غير ملك، أو شبهة ملك لأنه محرم. أما الوطء في نفسه: هو إيلاج فرج الرجل بقدر الحشفة في قُبُلِ الأنثى أو دُبُرِها.²⁴ وهذا هو الزنا الموجب للحد.

بينما الأفعال الأخرى مثل التقبيل أو العناق أو المُفاحضة أو الخلوة لا تعتبر زنا، وبالتالي يسقط الحد عنها لانعدام الوطء. ومع ذلك يُعزّر فاعله، على خلاف في نوعه ومقداره حسب قدر الجريمة ومقدارها، وفقًا لما تقتضيه المصلحة.²⁵

الزنا عند الحنفية: الوطء المحرم في قبل المرأة الحية، وذلك على وجه الاختيار من أهل دار الإسلام، دون تملك أو شبهة ملك، ويكون عاريًا عن حقيقة النكاح أو شبهته.²⁶

تعليق: الحنفية يشترطون أن يكون الفاعل من أهل دار الإسلام، ويكون الوطء خاليًا من أي شبهة، ويشددون على الاختيار وعدم وجود عقد نكاح أو شبهه، مما يدل على قلقهم من الاعتراف بالشبهة، فذلك يدل على أهمية البيئة الاجتماعية والدينية في تحديد الفعل.

أما المالكية: فعرفوا الزنا بأنه تغيب حشفة رجل في فرج آدمي عمدًا، دون وجود شبهة حلّة.²⁷ بينما عرفه ابن رشد من المالكية: أنه عبارة عن كل وطء وقع بغير ملك يمين، بغير نكاح صحيح، أو حتى شبهته.²⁸

تعليق: يدل ذلك على أن أي وطء تضمن تغيب الحشفة يقع بدون ملك يمين أو نكاح صحيح يعتبر زنا، كما لا يشترطون نفس البيئة كالحنفية، مما يعني أن تعريفهم أكثر شمولية.

يُبرز تعريف الحنفية والمالكية أهمية خلو الفعل من الشبهة، مما يشير إلى حساسيتهم تجاه القضايا القانونية والاجتماعية المحيطة بمفهوم الزنا.

وعرف الشافعية الزنا: بأنه إدخال حشفة الرجل أو ما يعادلها، حتى لو كان أشلّ²⁹ في فرج آدمي، ويعتبرون أن تحرمة يأتي من كونه محرّمًا لعينه المشتته طبعًا، مع ضرورة خلو الفعل من أي شبهة.³⁰

تعليق: الشافعية يعترفون بأهمية كون الفعل خاليًا من الشبهة، ويركزون على إمكانية حدوث الزنا حتى في حالة العيب الجسدي -الأشل- أي غير كامل مما يدل على تركيزهم على الفعل نفسه وشمولية التعريف.

وعرفه الحنابلة: بأنه فعل الفاحشة في كل من القُبُل أو الدُبُر.³¹

²⁴ كمال الدين ابن الهمام، فتح القدير، (ب.م.ش: دار الفكر، ب.ط، ب.ت)، 247/5؛ زين الدين بن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط2 ب.ت)، 4/5.

²⁵ عبد الرحمن القحطاني، الأحكام شرح أصول الأحكام، (ب.د.ش: 1406 هـ، ط2، ب.ت)، 346/4.

²⁶ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 178/9.

²⁷ زروق شهاب الدين بن عيسى البرنسي القاسمي، شرح زروق على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، اعتنى به: أحمد المزدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ-2006م)، 879/2.

²⁸ أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أعده سالم الجزائري، (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 1436هـ-2015م)، 869.

²⁹ أي ملفوفًا بحرقّة وغير منتشرٍ.

³⁰ زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (ب.م.ش: دار الكتاب الإسلامي، ب.ط، ب.ت)، 125/4.

³¹ موفق الدين بن قدامة، المغني، (القاهرة: مكتبة القاهرة، ب.ط، 1388هـ-1968م)، 151/10؛ موسى الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف السبيكي، (بيروت: دار المعرفة، ب.ت)، 250/4؛ مرعي بن يوسف بن أبي بكر بن أحمد الكرمي المقدسي، دليل الطالب لنيل المطالب، تحقيق: أبو قتيبة الفارابي، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1425هـ-2004م)، 312.

تعليق: يظهر تعريف الحنابلة شمولية فهم الزنا، حيث تضمن كلاً من القبل والدبر، مما يعبر عن وجهة نظرهم في مختلف أنواع الفاحشة، ولم يركزوا كباقي المذاهب على الشبهة والملوك، ولكن ركزوا على الفعل نفسه.

يفهم من مجمل التعريفات السابقة أن الزنا بالمعنى الشرعي الموجب للحد لا يمكن تحقّقه إلا إذا حدثت واقعة فعلية بين الرجل والمرأة بالمعنى الخالص بإدخال فرج الرجل في قبل المرأة أو دبرها عدا عند الحنفية- في القبل دون الدبر- دون لبس ولم يُشَبَّ بغيره كمجرد الاجتماع، أو بالمعنى الأدق أن يكون "كالميل في المكحلة والرشاء في البئر" كما وصفه النبي ﷺ في قصة الأسلمي.³²

تظهر تنوع التعريفات المتعلقة بمفهوم الزنا تنوع الفكر الفقهي في التعامل مع موضوع الدراسة، مما يعكس عمق الشريعة الإسلامية واستجابتها للتحديات الأخلاقية المعاصرة، في هذا السياق، أجمع العلماء على ضرورة اكتمال نصاب الجنائية لوجوب تطبيق الحد، كما اتفقوا على عدم تطبيق الحد فيما دون السبيلين كمن استمتع بكبيرة أو صغيرة دون أن يطئها، سواء كان ذلك بالتقبيل أو الجنابة أو التحرش، حيث يعد عدم الدخول الشرط المناط به الحد وعدم تكامل الجنابة المحددة في الشرع.³³ كما اتفق العلماء على أن حد الزنا يتمثل في رجم المستغل المحصن، سواء كان رجلاً أو امرأة، بينما يطبق الجلد والتغريب على غير المحصن، مع مراعاة الشروط اللازمة لتطبيق الحد.³⁴

2. صور إستغلال الأطفال في الجرائم الجنسية

لإستغلال الأطفال جنسياً صور عديدة، منها إستغلال الأطفال في تصوير المواد الإباحية بهدف الربح، وكذلك في مسألة الزواج المبكر -زواج القاصرات³⁵- وهذا يضر بالطفل نفسياً وأخلاقياً واجتماعياً، ويمكن أن يؤثر استغلاله على مكانته الشخصية في المجتمع، فكثيراً ما يتم استغلال الأطفال في مؤسسات الدعارة، أو في أعمال الوساطة في دور البغاء، أو يستغل كمادة إباحية بتصويره في مواضيع مخلة للالتجار بتلك المواد ونشرها على صفحات الشبكات الدولية للانتفاع منها، ولتوضيح ذلك فهناك خمس صور لاستغلال الطفل فيها جنسياً، ولتوضيح ذلك قمنا بتقسيم البحث على النحو التالي.

- استغلال المكلف لطفلة بوطئها أو الاستمتاع بها.
- استغلال المكلف لطفل بتمكينه بوطئها.
- استغلال المكلف لطفل في اللواط.
- استغلال المكلف لطفلة في السحاق.

³² النسفي، طلبة الطلبة في المصطلحات الفقهية، 72.

³³ وهبه الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (دمشق: دار الفكر، ط4، ب.ت)، 5350/6؛ عبدالله بن محمود بن مودود الموصل، الاختيار لتعليل المختار، تعليق محمود أبو دقينة، (بيروت: دار الكتب العلمية، ب.ت)، 91/4.

³⁴ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ب.ط)، 1357-1983م، 109/9؛ خمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1421-2000 م)، 442/5؛ أبو عبد الله محمد بن مفلح شمس الدين المقدسي، الفروع وتصحيح الفروع، تحقيق: عبد الله التركي، (ب.م.ش: مؤسسة الرسالة، 1424-2003م)، 57/10؛ ابن قدامة، المعني، 35/9؛ ابن حزم، المحلى بالآثار، 173/11.

³⁵ المفرد قاصر، وهو من القصر خلاف الطول، والقصور يعني العجز وعدم بلوغ الهدف، الفيروزآبادي، القاموس المحيط، 594؛ في الاصطلاح الفقهي: هو كل معذور بجهله، إما لانه غير ملتفت للأمر الذي يجهله، أو ملتفت لكنه غير قادر على معرفتها، ويقال في لغة الفقهاء: "لا يزال قاصراً" وهو العاجز عن التصرفات الشرعية، ولم يبلغ سن الرشد بعد. أحمد حجي الكروبي، مصطلحات فقهية، (دمشق: دار الفكر، 2006)، 85-89.

■ استغلال المكلف لطفلة بعقد نكاحها قبل البلوغ.

نظرًا للاختلافات المتباينة بين تلك الصور من حيث الوصف والأطراف، فقد قمنا بإفراد كل صورة على حدة لتبيان الآراء والأحكام الفقهية الواردة فيها، كما يلي.

1.2. استغلال المكلف لطفلة بوطئها أو الاستمتاع بها

ينقسم هذا النوع من الاستغلال إلى قسمين

1.1.2. استغلال المكلف لطفلة يوطأ مثلها بالوطء أو الاستمتاع بها

يرى جمهور الفقهاء أن الحد يجب أن يطبق على من استغل طفلة في الجماع بوطئها³⁶، وهو مذهب الحنفية³⁷ والمالكية³⁸ وأحد قولين من الشافعية³⁹ ومذهب الحنابلة⁴⁰. واستندوا في ذلك إلى أن فعل الذكر هو الأصل في الزنا، حيث تعتبر الأنثى تابعة لهذا الأصل، ويطلق عليها وصف "واطئاً"، وتعد "موطوءة" أو "زانية" مجازاً باعتبارها المفعول به.

إذا كانت المتبوعة طفلة فاقدة للتكليف، فإن الحد يسقط عنها، بينما يبقى على الفاعل الذكر⁴¹. وقد أكد بعض أئمة الحنفية على جواز درء الحد بالشبهة، باستثناء الموطوءة الصغيرة، حيث يعتبر عدم تطبيق الحد هنا ناتجاً عن انعدام الأهلية وليس عن الشبهة⁴². كما قاس بعضهم الصغيرة على الكبيرة، فإذا كانت الصغيرة ممن يمكن وطؤها وممن تشتهيه النفس ويمكن أن تحقق الرغبة بها، حُدد بها زانيها⁴³.

2.1.2. استغلال المكلف لطفلة لا يوطأ مثلها بالوطء والاستمتاع بها

³⁶ السرخسي، المبسوط، 55/9؛ محمد بن محمد بن محمود أكمل الدين أبو عبد الله ابن جمال الدين الرومي الباري، العناية شرح الهداية، (بيروت: دار الفكر، ب.ط، ب.ت)، 271/5؛ ابن قدامة، المغني، 55/9؛ فخر الدين عثمان بن علي بن محسن الباري الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، 1313هـ)، 183/3؛ ابن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي، 102/9؛ ابن همام، فتح القدير، 271/5.

³⁷ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 183/3؛ السرخسي، المبسوط، 55/9.

³⁸ مالك، المدونة الكبرى، 16، باب الحدود في الزنا والقتل والأشربة - الديات، 41.

³⁹ سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب المسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب المعروف بالإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، إشراف مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، 1427هـ-2007م)، 168/4.

⁴⁰ ابن قدامة، المغني، 55/9.

⁴¹ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 183/3؛ ابن همام، فتح القدير، 269/5.

⁴² السرخسي، المبسوط، 55/9.

⁴³ ابن قدامة، المغني، 55/9.

من المتفق عليه بين جمهور الفقهاء أن البلوغ عادةً ما يكون بتمام خمسة عشر عامًا، واتفقوا أيضًا على أن الضابط والفصل في تطبيق حد الزنا على المكلف الذي استغل طفلة يوطاً مثلها، مقارنةً بمن لا يوطاً مثلها، هو التوقيف⁴⁴ طبعاً في حال وجود خلاف حول سن الاستمتاع.⁴⁵ وقد اختلف الفقهاء في مسألة الواطئ لمثلها على قولين:

القول الأول: لا حد على من وطئ طفلة لا يوطاً مثلها وهو مذهب الحنفية⁴⁶ وأحد القولين عند الحنابلة، واستدلوا بالقياس على أن من أتى طفلة كمن أتى بهيمة، ويسقط عنه الحد، ولكنه يعاقب تعزيراً، لأنه أمر نادرًا ما يقع، فهي ممن لا يجامع لعدم بلوغها سن الاشتهاء، والنفس القويمة تعف عنها وعن مجامعتها.⁴⁷ والبعض قاس إتيان الصغيرة على إتيان الميتة، فالنفس تعاف وطأها لعدم تحقق الشهوة منها، فأشبهت وطؤها بإدخال إصبع في فرج بغير لذة.⁴⁸

القول الثاني: يجب الحد على من وطئ صغيرة لا يوطاً مثلها، وبه قال المالكية⁴⁹ وهو مذهب الشافعية⁵⁰ ووجه عند الحنابلة.⁵¹ واستدلوا على أن هتك عرض الصغيرة ووطئها قد يكون أشد إثمًا وذنبا من هتك عرض الكبيرة⁵² فقالوا: "إن كان هو مُكَلَّفًا ووطئ طفلةً صغيرةً وَلَوْ بِنْتِ يَوْمٍ فَإِنَّهُ يُحْدُ".⁵³ وكأنه كناية لإثبات الحد على الواطئ بغض النظر عن سن الموطوءة، سواء كانت كبيرة كانت أم صغيرة.

الترجيح: يُرجح الباحث القول الثاني في الحالة الثانية، بوجوب الحد على واطئ الصغيرة بغض النظر عن عمرها، ذلك أن واطئ الصغيرة هو الفاعل الأصلي، مما يُوحى بأن وطء الصغيرة أشد خطراً وعنفاً من وطء الكبيرة، لعدم قدرة الصغيرة على الإدراك، بالإضافة إلى ذلك، فإن نسبة تعرضها للوفاة أكثر احتمالاً من الكبيرة. وسند الترجيح هنا سدُّ الذرائع، من أجل رد خطر المتدبر بنقيضه من خلال إنزال أشد العقوبات عليه.

أما مسألة استغلال الصغيرات بعقد النكاح لغايات مادية أو متعة جنسية أو تحقيق مآرب أخرى ناتجة عن هذا العقد من القضايا الخلافية التي تستوجب دراسة متأنية، نظرًا لتداخلها مع مقاصد الشريعة في حفظ الضروريات الخمس، وقد

⁴⁴ التوقيف: الوقوف على حالة الطفل طبعاً لمعرفة ما إذا كان قادراً على الاستمتاع أم لا، وللتوقيف معنى آخر "أن تحليل أفعال الله تعالى وأحكامه يقتضي توقيف مقتضى على الشرط أو تحلف الحكم عنه لما منع كلاهما على خلاف الأصل فالتحليل بدفع الحاجة على خلاف الأصل" فالمقصود هو الوقوف عند تحديد النص للسن وحاله التي يصبح الطفل فيها قادراً على الاستمتاع من عدمه. (صفي الدين محمد بن عبد الرحيم الأموي الهندي، تحفة الوصول في دراية الأصول، تحقيق: صالح اليوسف - سعد السويح، أصل الكتاب: رسالتا دكتوراة بجامعة الإمام بالرياض، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، 1416هـ-1996م)، 3332؛ أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص، الفصول في الأصول، (الكويت: وزارة الأوقاف، ط2، 1414هـ-1994م)، 365/3.

⁴⁵ ابن قدامة، 55/9.

⁴⁶ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 164/3.

⁴⁷ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 164/3، 183.

⁴⁸ ابن قدامة، المغني، 54/9.

⁴⁹ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، 41/16.

⁵⁰ أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت - دمشق - عمان: المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ-1991م)، 94/10؛ البجيري، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، 168/4.

⁵¹ ابن قدامة، المغني، 55/9.

⁵² ابن قدامة، المغني، 54/9.

⁵³ البجيري، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، 168/4؛ أبو زكريا يحيى الدين يحيى بن شرف النووي، فتاوى الإمام النووي المسماة بالمسائل المثورة، ترتيب: علاء الدين بن العطار، تحقيق: محمد الحجار، ط6، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1417هـ-1996م)، 219.

خصص لها مبحثاً مستقلاً في هذا البحث بسبب تعدد آراء الفقهاء حولها، وتشعب الجوانب الفقهية والاجتماعية والقانونية التي تثيرها، مما يستدعي تحليلاً تفصيلياً للآراء المتباينة وأدلتها، مع بيان الراجح منها في ضوء القواعد الشرعية والمقاصدية.

2.2. استغلال المكلفة لطفل بتمكينه بوطنها

وفي المسألة ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا حد على المكلفة التي استغلت طفلاً فزنى بها، وهو المذهب عند الحنفية⁵⁴ والمالكية⁵⁵.

استدلوا بأن ما يتبع الأصل يتبع الفرع، فالأصل في الزنا هو فعل الطفل الذكر، والحاملة على الفعل تابعة له لكونها محلاً، فينبغي إسقاط الحد عنها أيضاً لامتناعه في الأصل وليس العكس.⁵⁶ وبما أن فعل الطفل ليس بزنا؛ لأنه ليس من أهل الخطاب كان تمكين المستغلة له لا يستوجب الحد عليها؛ لأن سقوطه عن الأصل يستوجب إسقاطه عن الفرع.⁵⁷ ولا يعد زنا على الموطوءة من طفل يجامع مثله لأنه لم يحتلم، بالإشارة أن عمد الطفل خطأ في كل الأحوال.⁵⁸ علاوة على أن مناط الحكم إمكان التلذذ بالوطء؛ لذا تحد المستغلة بوطء الكبير المجنون دون الطفل الذي قدر على الجماع، فمع الأول تحقق كمال اللذة دون الأخير؛ فاسقط الحد عنها لعدم تحقق اللذة.⁵⁹

يناقش ذلك: بأن المعنى الذي بُني عليه الدليل مردود؛ لأن تحقق اللذة قد يمكن أن يحدث مع كل من المجنون والطفل؛ فعدم تحقق اللذة أو تحققها مرتبط بالوطوءة، لا بالطفل. واللذة أمر نسبي يختلف باختلاف رغبة المستغلة للطفل، وليس باختلاف الفاعل المحمول على الفعل.

ومما يجاب به عن الدليل الأول أن المرأة تابعة في حق نفس الفعل، لا في الحكم، وذلك بدليلين: الأول: أن المرأة الزانية المُحصنة ترجم مع الرجل غير المُحصن، بينما يُجلد الرجل، مما يظهر أنها لا تُعتبر تبعاً له، ولا يُعد ذلك شبهة في حقها.⁶⁰ والثاني: أن المكلفة الزانية تُحد بوطء الكبير المجنون⁶¹، رغم أن الحد قد سقط عن الأصل وهو المجنون.

القول الثاني: وجوب الحد على المكلفة التي استغلت طفلاً بوطنها والاستمتاع بها لأنها زانية، وهو المذهب عند الشافعية⁶² وقول عند الحنفية⁶³ ورأوا أن تُحد ولو كان الواطئ -الطفل- ابن يوم.⁶⁴

⁵⁴ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 183/3؛ السرخسي، المبسوط، 54/9.

⁵⁵ محمد بن عبد الله الخرشبي المالكي أبو عبد الله، شرح مختصر خليل للخرشي، (بيروت: دار الفكر، ب. ط، ب. ت، عدد الأجزاء 8)، 77/35؛ مالك، المدونة الكبرى، 41/16.

⁵⁶ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 183؛ ابن همام، فتح القدير، 271/5.

⁵⁷ ابن همام، فتح القدير، 271/5.

⁵⁸ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، (الرياض: وزارة الأوقاف السعودية - مطبعة السعادة، 1324هـ)، 41/16.

⁵⁹ الخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 392/35.

⁶⁰ ابن همام، فتح القدير، 271/5.

⁶¹ الخطاب الرعيني، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، 392/35.

⁶² الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 183/3؛ السرخسي، المبسوط، 54/9؛ الباقري، العناية شرح الهداية، 271/5؛ ابن همام، فتح القدير، 262/5؛ أبو حامد

محمد بن محمد الغزالي الطوسي، الوسيط في المذهب، تحقيق: أحمد إبراهيم، محمد تامر، (القاهرة: دار السلام، 1417هـ)، 437/6؛ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 94/10؛

البيجوري، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، 168/4.

⁶³ السرخسي، المبسوط، 54/9؛ الباقري، العناية شرح الهداية، 271/5؛ ابن همام، فتح القدير، 262/5.

⁶⁴ البيجوري، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، 168/4.

واستدلوا بأن الله قد سماها زانية بالنص القرآني في قوله: (الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)⁶⁵ حيث إن الزنا ما هو إلا وطء خالي من العقد والملك وشبههما، وبالتالي، يُسقط الحد عن الطفل الزاني معها لسبب خاص، وهو انعدام الخطاب والتكليف، وهذا لا يمنع إقامة الحد عليها.⁶⁶ كما استدلوا بالقياس على تمكين المرأة للطفل من نفسها لقضاء شهوتها، مما يُشبه فعل الرجل بها بالإيلاج؛ فإثبات تمام الفعل من الجانبين يُراعى في حالتيهما فيما يلزمهما من العقوبة.⁶⁷ يناقش ذلك: بأن المرأة لما مكَّنت نفسها لفاعل لم يأثم تُعتبر كمن مكَّنت نفسها لزوجها، فلا يلزمها الحد، فالإثم والخرج مبنيان على الخطاب، والطفل ليس من أهل الخطاب. وتحقيق الفعل يعود الأصل، وهو الرجل، والمرأة تُعتبر تابعة له، بدليل أنه يمكن أن يُزنى بها وهي نائمة دون علم. وبالتالي، بعدم تصور أصل الفعل على أنه زنا، لا تصبح زانية.⁶⁸

يعترض الباحث على هذا الرأي إجمالاً، ويتفق مع بعض جزئياته؛ تتفق من حيث أن الجاني يجب أن يعاقب على فعل الزنا المجازي لتوافر أركان الجريمة في حقه. لذا، لا بد من معاقبة من يستغل طفلاً في الزنا؛ لكننا نختلف في أنه لا يعقل استغلال طفلٍ ذكرٍ عمره يوم أو عام في وطء مكلفة، لعدم إمكانية تحقق اللذة والشهوة التي تعتبر علّة الفعل، فإذا كان المقصود هو المعنى المجازي، فلا بد من تطبيق الحد بعد التأكد مما إذا كان الطفل ممن يمكن الاستمتاع بمثله أم لا.

القول الثالث: فرقوا بين من مكنت طفلاً يطاء مثله دون من لا يطاء مثله، وهو المذهب عند الحنابلة⁶⁹، فقالوا: لا حد على المكلفة التي استغلت طفلاً بالوطء إذا كان ممن لا يوطأ مثله أو كان أقل من عشر سنوات، وهو وقت إمكان الاستمتاع غالباً، وفي حال الخلاف في ذلك يكون بالتحديد والتوقيف، والصحيح أنه متى مكنت المكلفة من أمكنه الوطء فوطئها وجب عليها الحد.⁷⁰ واستدلوا بأدلة الرأي الأول؛ فالطفل لا تستطيع به المكلفة الوصول إلى اللذة والاستمتاع؛ لأن فعل الطفل وإن كان زنى لغةً إلا أنه لا يعد زنى شرعاً، لأن الزنى حُرِّمَ بالخطاب، والطفل ليس من أهل الخطاب، وبذلك ينعدم الزنى في حقه وإن وجب تأديبه تعزيراً، والحدّ حكم شرعي فيستدعي ثبوت السبب الشرعي؛ لذا يدرأ الحد عن المكلفة بالشبهة في تمام الجناية.⁷¹

الترجيح: يرجح في هذه المسألة القول الثالث لعدة اعتبارات منهجية وشرعية أهمها: الجمع بين أدلة الرأيين السابقين مع تجاوز ما يعترضهما، كما أن يقدم معياراً محدداً وموثقاً يجزم في التفريق بين من تتحقق به اللذة ومن لا تتحقق به مما يمنع الوقوع في التوسع أو التضيق غير المنضبط، كما تميز بسلامة وصحة التعليل من خلال قوة الاستدلال واتساقه مع مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، خاصة في باب البنكاح وما يتعلق بالضوابط الأخلاقية والاجتماعية.

⁶⁵ النور، 2/24.

⁶⁶ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 183/3؛ السرخسي، المبسوط، 54/9.

⁶⁷ السرخسي، المبسوط، 54/9.

⁶⁸ السرخسي، المبسوط، 54/9-55.

⁶⁹ ابن قدامة، المغني، 55/9؛ المرادوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، 187/10.

⁷⁰ الحارثي، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، بن حنبل، 154/2؛ ابن قدامة، المغني، 55/9.

⁷¹ الحارثي، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد، بن حنبل، 154/2؛ ابن قدامة، المغني، 55/9.

3.2. استغلال المكلف لطفل للاستمتاع به أو وطنه (اللواط).

اتفق الفقهاء والعلماء على أن اللواط⁷² مثل الزنا من أبشع الكبائر وأقبحها، لما جاء في ذمها من قبل الله -عز وجل- وذم فاعلها، فهي فعلة قوم لوط، الذين عذبهم الله بالخسف لإسرافهم في الفجور والفواحش. فعن أبي سعيد الخدري، قال النبي ﷺ: "...، ولا يُفْضِي الرجل إلى الرجل في الثوب الواحد،..."⁷³. وفي رواية للبيهقي: "إِذَا أَتَى الرَّجُلُ الرَّجُلَ فَهُمَا زَانِيَانِ"⁷⁴. وقد أجمع علماء الإسلام على تحريمه، واتفق الصحابة⁷⁵-رضي الله عنهم- على قتل اللائط حداً؛ لكنهم اختلفوا في كيفية تنفيذ العقوبة بين القتل بالسيف، أو الرجم، أو الحرق، أو الرمي من أعلى حائط في القرية بالتنكيس، أو أن يُرمى عليه حائط، هذا إن كان الفاعلان مكلفين، كما اختلفوا أيضاً في عقوبته بين المكلف والطفل، وفي المسألة عدة أقوال:

القول الأول: يعزّر واطئ الطفل ويقتل في حال الاعتقاد، وهو المذهب عند الحنفية.⁷⁶ واستدلوا بالاستصحاب لانعدام الدليل على إقامة الحد عليه في الكتاب أو السنة، إذ أن الحدود لا تثبت إلا بنص، وأصل الحد لا بد أن يكون مقدراً، فلا يُثبت قياساً، وعقاب الزنا معلوم، وهذه المعصية تعتبر كغيرها، مما يستوجب عدم المشاركة في حدها.⁷⁷

واعترض على ذلك: بإجماع الصحابة -رضوان الله عليهم- على حد اللائط بالقتل، رغم اختلافهم في كيفية تنفيذ العقوبة⁷⁸، كما أنه لم يطلق على اللواط اسم الزنا، فهو يشبه الاستمتاع بشيء غير الثبيل، وبالتالي، يُعتبر استمتاعاً لا يُباح بعقد، مما يسقط فيه الحد كالأستمتاع بمثله من الزوجة، حيث إن أصل الحد لا يُثبت بالقياس.⁷⁹

ويُعرّض على قولهم -بأن اللواط لا يُطلق عليه اسم الزنا- بأنه أطلق عليه اسم الفاحشة، التي ذكرت في القرآن كزنا، إذ جاء في محكم آياته: (أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ)⁸⁰ مما يبين أنها تعتبر زنا، وأيضاً اقترنت بقول الله تعالى: (وَلَا تَقْرُبُوا الزَّيْنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً)⁸¹، وأما استباحة اللواط من الزوجة؛ فإنما لم يجب به الحد لأن صحة عقد الزواج عليها تعتبر شبهة، ويعترض الإمام

⁷² اللواط: مباشرة الذكور في الموضع المكوّنه أي المحرم وهو الذكر، وفاعله شاذّ جنسياً، (محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحرير ألفاظ التنبيه، تحقيق: عبد الغني الدقر، (دمشق: دار القلم، 1408هـ)، 324؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (ب.م.ش: عالم الكتب، 1429هـ-2008م)، 2048/3؛ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، ب.ت)، 524/2.

⁷³ الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق: بشار معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1423هـ-1996م)، باب في كراهية مباشرة الرجل والمرأة للمرأة، ح(2793)، 491/4-492.

⁷⁴ أحمد الحنبل، مسند أحمد، تحقيق: محمد عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ب.ت، ط3، 1424هـ-2003م)، كتاب الحدود، ح(17033)، 406/8؛ ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، 103/9.

⁷⁵ جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ-1990م)، 173؛ ابن قيم الجوزية، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ-1983م)، 363.

⁷⁶ محمد أمين بن عمر عابدين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق: عادل عبد الموجود-علي معوض، (ب.م.ش: عالم الكتب، 1423هـ-2003م)، 38/6؛ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق: محمود مطرجي، (بيروت: دار الفكر، 1414هـ-1994م)، 60/17؛ أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمري، البيان في مناهج الشافعي، تحقيق: قاسم النوري، (بيروت: دار المنهاج، 1421هـ-2000م)، 368/12؛ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 346/2؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله التركي-محمد الخن-محمد كريم الدين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ-2006م)، 243/7.

⁷⁷ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 18/5؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 60/17؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 244/7.

⁷⁸ ابن قدامة، المغني، 61/9؛ حسين العوايشة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، (بيروت: المكتبة الإسلامية، عمان: دار ابن حزم، 1423-1429هـ)، 55/6؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 244/7.

⁷⁹ الماوردي، الحاوي الكبير، 60/17.

⁸⁰ الأعراف، 80/7.

⁸¹ الإسراء، 32/17.

المأوردى بإيجاب الحدود بالقياس، وهو ممكن علمًا، إذ إن حد اللواط ثبت بالنص، ويجب اعتبار الحد وجب في كلا الحالتين لاشتراكهما في تغييب الحشفة.⁸²

كما احتجوا بأن عقوبة الحد تعتبر مطهرة للفعل، وإن عدم وجوبه في اللواط يدل على غلظة الفعل وتقدير عقابه من الشارع - عز وجل - وحده⁸³، حيث إن اختلاف الصحابة في تسميته يشير إلى أنه لا يُعتبر زنا حقيقياً، لا سيما أن الصحابة اختلفوا في موجبه: هل هو الحرق، أم هدم الجدار عليه، أم الإلقاء من مكان مرتفع؟!، فلو لم يختلفوا في تسميته زناً، لَمَا اختلفوا في إيجاب حد الزنا عليه. لذا، أوجبوا فيه التعزير والسجن.⁸⁴

واحتجوا أيضاً بأن اللواط يختلف عن الزنا في المعنى، فالزنا يعتبر كاملاً في سفح الماء الذي يهلك البشر، مما يؤدي إلى هلاك ولد الزنا لفقدته من يقوم على تربيته ديناً ودنياً، ويترب على ذلك اشتباه الأنساب وضياع الأولاد وهلاك الأمة، وهذا الأمر ليس موجوداً في اللواط، حيث يعتبر مجرد تضييع للماء، مما يسقط الحد عنه.⁸⁵

ويعترض عليه بأن الدافع إلى اللواط قد يؤدي إلى ضياع الأولاد، لعدم اتباع هدي النبي بالزواج، وهو سنة الله في أرضه للحفاظ على استمرار البشرية. كما أن اللواط تعتبر شكلاً من أشكال الشذوذ الجنسي، وهي علاقة بين رجلين قلما يتم الاشتباه فيها، مما يجعل كشفها أمراً صعباً.

اللواط أندر وقوعاً، لأن الداعي إليها غالباً ما يكون من طرف واحد، بينما الداعي في الزنا يكون عادة من الطرفين؛ لذا، لا يجوز إلحاقها بالزنا لعدم التشابه إلا في التحريم فقط. كما أن البول يعتبر مثل الخمر في النجاسة وتحريم شربه، ورغم ذلك، لم يلحق شارب البول الحد كشارب الخمر، وذلك لقصور فيه، وعليه، فإن سفح الماء ليس بمحظور.⁸⁶

الرأي الثاني: يحذو واطئ الطفل حد الزنا، ويرجم المخصن ويجلد البكر مائة جلدة مع التغريب عاماً، وهو قول أبي يوسف ومحمد من الحنفية⁸⁷، والمشهور عند الشافعية⁸⁸، ومذهب الحنابلة.⁸⁹ واستدلوا بحديث عبادة بن الصامت عن النبي ﷺ حيث قال: "البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم".⁹⁰ وقاس هؤلاء على أن وطئ الطفل يعتبر في معنى الجماع المحرم؛ كونه سفحاً لماء الرجل على وجه تمحض حراماً، بقصد إشباع شهوته على وجه الكمال في محلٍ ترغب فيه النفس على وجه الاشتهااء⁹¹؛ بالتالي، لا فرق بين الثبيل والدُّبر من حيث الموضوع، فالذي يجب به الحد

⁸² القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 243/7؛ المأوردى، الحاوي الكبير، 61-62.

⁸³ ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، 18/5.

⁸⁴ ابن همام، فتح القدير، 264/5؛ البابري، العناية شرح الهداية، 263/5؛ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 181/3.

⁸⁵ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 181/3؛ أيوب بن موسى الحسيني القريشي الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ب.ت)، 489.

⁸⁶ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 181/3؛ البابري، العناية شرح الهداية، 263/5.

⁸⁷ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 180/3؛ المأوردى، الحاوي الكبير، 62/17؛ العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 367/10؛ ابن قدامة، المغني، 60/9؛ ابن همام، فتح القدير، 262/5؛ ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، 38/6؛ الكفوي، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، 489.

⁸⁸ ابن همام، فتح القدير، 262/5؛ البابري، العناية شرح الهداية، 262/5؛ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 180/3؛ المأوردى، الحاوي الكبير، 62/17؛ العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 367/12؛ الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، 524/2؛ الشربيني، معني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 443/5؛ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 90/10؛ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 243/7.

⁸⁹ ابن قدامة، المغني، 60/9.

⁹⁰ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب حد الزنى، ح(1690)، 806.

⁹¹ ابن همام، فتح القدير، 263/5.

في الثُّبُل يجب في الدُّبر، قال تعالى: (وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ)⁹²، والفاحشة تحمل على الوطء في الثُّبُل أو الدُّبر: (أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ)⁹³، فقولُه "الفاحشة" يدلي بأن شروط الجماع في السبيلين ممنوعة شرعاً وكلياً على نحو محض.⁹⁴

يتفق الباحث مع هذا الرأي حيث يعتبر الدُّبر محلاً لقضاء الشهوة، وقد اختلف العلماء في مسألة مباشرة الرجل لزوجه فيه بين التحريم والكراهة، والراجح في هذا السياق هو التحريم، لوجود علة شرعية تتعلق بهذا الفعل، وهي كونه مخرجاً للنجاسة الغليظة؛ فإذا كانت هذه الصفة غير متحققة، لكان القول بالكراهة أكثر ترجيحاً، نظراً لما يترتب على هذه الممارسة من لذة وشهوة. وبالتالي، يمكن اعتبار الدبر من حيث الحكم الشرعي مشابهاً للقبل في كونه محلاً مشتبهى ومحرمًا.

الرأي الثالث: يحذو واطى الطفل بالقتل رجماً أحصن أو لم يحصن، وهو المذهب عند المالكية⁹⁵ وهو أحد قولي الشافعية⁹⁶ ورواية عند الحنابلة⁹⁷ ويؤدّب الطفل تعزيراً. وقد احتج هؤلاء بحديث ابن عباس عن النبي ﷺ حيث قال: "مَنْ وَجَدْتُمُوهُ يَعْمَلُ عَمَلٌ قَوْمٍ لَوْطٍ، فَاقْتُلُوا الْفَاعِلَ وَالْمَفْعُولَ بِهِ"⁹⁸ ووجه الدلالة هنا هو أمر النبي بوجوب قتل من قام بفعل قوم لوط، وذلك بعمومه دون قيد أو شرط، سواء كان الفاعل ثيباً أو بكرًا، مما يقتضي الأخذ بالعموم وفقاً لظاهر الحديث.⁹⁹ "فالعام يبقى على عمومه ما لم يرد دليل التخصيص".¹⁰⁰ وعند الحنابلة، يروى أن علياً (رضي الله عنه) كان يرى ضرورة رجمه؛ استناداً إلى أن الله تعالى عذّب قوم لوط بالرجم، مما يستدعي معاقبة من ارتكب فعلهم بنفس العقوبة، ويعتبر سقوط الحد في هذه الحالة خلافاً للنص وإجماع الصحابة رضوان الله عليهم.¹⁰¹

يُعتَرَضُ على هذا الرأي بأن اللواط يعتبر فعلاً مختلفاً لاختلاف الصحابة في موجباته. فقد أوجب بعضهم الإحراق بالنار، في حين رأى فريق آخر ضرورة هدم الجدار عليه أو التنكيس من مكان مرتفع.¹⁰² ويردّ على الاستدلال بأن اختلاف الصحابة في صفة وجوب الحد - بين الحرق والهدم والتنكيس والرجم - لا يمنع من أن يكون هناك إجماع على وجوب قتله، وهذا ما يعتبر الأرجح بالأخذ.¹⁰³ وإذا كان أحد الفاعلين طفلاً غير بالغ، فإنه يُعزَّر ويسقط عنه الحد لعدم توافر الأهلية.

⁹² النساء 15/4.

⁹³ الأعراف 80/7.

⁹⁴ شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، (ب.م.ش: دار العبيكان، 1413هـ-1993م)، 284/6.

⁹⁵ القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 243/7؛ مالك، المدونة، 222/6؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 62/17؛ ابن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 313/4؛ العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 366/12؛ أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجرى، ذم اللواط، تحقيق: مجدي إبراهيم، (القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ب.ت)، 70؛ محمد بن علي بن فخر الدين ابن الدُّنَّان، تقويم النظر في مسائل خلافة ذائعة، ونيز مذهبية نافعة، تحقيق: صالح الحزيم، (الرياض: مكتبة الرشد، 1422هـ-2001م)، 490/4.

⁹⁶ البابري، العناية شرح الهداية، 262/5؛ ابن قدامة، المغني، 60/9؛ النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 90/10؛ الزيلعي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، 180/3؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 62/17.

⁹⁷ الماوردي، الحاوي الكبير، 62/17؛ الأجرى، ذم اللواط، 70؛ العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 366/12؛ ابن قدامة، المغني، 60/9؛ ابن الدُّنَّان، تقويم النظر في مسائل خلافة ذائعة، 490/4.

⁹⁸ حديث ابن عباس: أخرجه الترمذي، كتاب الحدود، باب ما جاء في حد اللوطي، ح (1456) 109/3، وأبو داود في سننه، كتاب الحدود، باب فيمن عمل عمل قوم لوط، ح (4462)، 510/4؛ والمحكم في المستدرک، 4، كتاب الحدود، ح (8048)، 395.

⁹⁹ الأجرى، ذم اللواط، 70.

¹⁰⁰ إبراهيم اللخمي الشاطبي، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة آل سلمان، (ب.د.ش: دار ابن عفا، 1417هـ-1997م، عدد الأجزاء: 7)، المقدمة، 39.

¹⁰¹ ابن قدامة، المغني، 61/9.

¹⁰² المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 346/2.

¹⁰³ ابن قدامة، المغني، 61/9؛ شمس الدين الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، 288/6.

الرأي الرابع: يقتل واطئ الطّفل بالسيف وهو القول الثالث عند الشافعية¹⁰⁴، ويعزر الطّفل، واستندوا في ذلك بحديث ابن عباس أيضاً: "مَنْ وَجَدْتُمُوهُ .."¹⁰⁵ وقد قاسوا اللّواط على الزنا صورة ومعنى، فهو كالقصاص بالسيف لمن قتل بالمدينة¹⁰⁶، فهما قد اتّحدا في المضمون، فكلاهما أزهق الروح بآلة حادة، فاللّواط أيضاً إيلاج في مكان مشتهى على وجه حرام قطعاً، فأصبح اللّواط كالزنا متمثلين صورة ومعنى لاتحاد العلّة، ولا أثر للفرق في الاسم؛ ولا يعترض عليه بمنع بعض الأصوليين القياس في الأسماء لأنهم لا يمنعون ذلك في هذه الحالة.¹⁰⁷ ولا يوجد دليل آخر يؤيد حجّتهم بقتل واطئ الطّفل بالسيف سوى حديثهم المذكور، فقد أخذوا بظاهر حديث "اقتلوا الفاعل والمفعول به"، لكن يمكن الرد عليهم بأن الأمر بالقتل جاء مطلقاً دون قيد أو شرط، ولم يتمكن الباحث من العثور على دليل يثبت تعيّن قتل واطئ الطّفل بالسيف حصراً.

الترجيح: يرجح الباحث القول الثالث، القائل بوجوب حدّ واطئ الطّفل في اللّواط قتلاً، وذلك استناداً إلى قوة الأدلة، بما في ذلك حديث صحيح وإجماع الصحابة على هذا الحكم، رغم اختلافهم في صفة الحد، إذ أن اختلافهم في صفة الحد لا يلزم منه العدول عن الحكم بالنص، وسند الترجيح سدّ الذرائع لئلا يؤدي إلى زيادة انتشار الاعتداء على الطفولة وهلاكها.

4.2. استغلال المكلفة لطفلة للاستمتاع بها (السّحاق).

كما أجمع أهل العلم على حرمة اللّواط، فقد أجمعوا أيضاً على تحريم السّحاق¹⁰⁸، إذ يعتبر من أقبح الأفعال وأخبثها أيضاً، وهو يدخل في قوله تعالى: (فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ)¹⁰⁹ أي المتعدّين على الأعراض والمتجاوزين لحدود الله، وفيه رأيان:

الرأي الأول: يرى الجمهور سقوط الحد عن المتساحقات.¹¹⁰ مستندين إلى أن فعلهن خالٍ من الإيلاج الموجب للحد. فإذا سقط الحد عن المستمتع بالمرأة دون الوطء، فإن ذلك يسقط عن المتساحقات تتابعاً. ولا يمنع ذلك من تعزيرهن لعدم تقدير الحد كباقي الحدود.¹¹¹ ونعترض بأن الأصل في التحريم هو تحقّق اللذة في غير عقد صحيح ودون شبهة، ولا يقتصر تحقيقها على الإيلاج؛ فالمالدكة على سبيل المثال، تشير إلى وجود شهوة، وإلا فلماذا تداكت المتساحقات؟!.

الرأي الثاني: يرى المالكية وجوب الحد على المتساحقات، والحد المقرر لهن مئة جلدة¹¹²، واستدلوا بقوله: (وَالَّذِينَ هُمْ يُفْرَجُهُمْ حَافِظُونَ..)¹¹³، حيث يفهم من الآية الوعيد بالأمر لمن كشف العورة دون عقد نكاح. كما احتجوا بقوله ﷺ:

¹⁰⁴ أبو حامد الغزالي، الوسيط في المذهب، 440/6؛ المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، 346/2؛ ابن الدّهان، تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، 488/4-489.

¹⁰⁵ سبق تخريجه.

¹⁰⁶ المدينة: السّكّين الحاد.

¹⁰⁷ ابن الدّهان، تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، 489/4.

¹⁰⁸ والسّحاق: هو إتيان المرأة المرأة، وهو محظور كالزنا، ونوع من الشذوذ الجنسي (الماوردي، الحاوي الكبير، 62/17).

¹⁰⁹ المؤمنون 7/23.

¹¹⁰ ابن قدامة، المغني، 61/9؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 62/17؛ ابن همام، فتح القدير، 264/5؛ العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 369/12؛ ابن عرفة، حاشية السوقية على الشرح الكبير، 316/4.

¹¹¹ العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 370/12؛ العوايشة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، 55/6؛ الماوردي، الحاوي الكبير، 62/17.

¹¹² العمراني، البيان في مذهب الشافعي، 370/12.

¹¹³ المؤمنون 7-5/23.

"لَا تُنكِحُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ"..¹¹⁴ حيث وصف أبو هريرة من تنكح نفسها بالزانية.¹¹⁵ ووجه الدلالة في الحديث النهي للتحريم، إذ نهى ﷺ عن موقعة الرجل الرجل والنظر إلى العورة أيضا مما يستلزم أخذ النساء نفس الحكم، فالأولى معاقبتهم عقاب الرجال، كالحكم في قوم لوط وهو الجلد.

الترجيح: يُرجح القول الثاني لما يُظهره من إقامة الحجة وعلة الدليل، ويؤخذ في الاعتبار تغير الزمان والمكان مقارنة بزمان الصحابة، مما يستدعي تطبيق الحد لسد الذرائع بالأطفال، ونهي النبي عن مدالكة النساء، حفاظاً على كراهية الرجل لها بعد نعتها وتصورها بعد أن أحبها.¹¹⁶ لا سيما في حالة استغلال المكلفة لطفلة في السحاق، فهذه الصورة أولى بتطبيق الحد لأن جريمة المساحقة تضاعفت بالاعتداء على الطفولة، والله أعلم.

5.2. استغلال المكلف لطفلة بعقد نكاحها قبل البلوغ

تعد ظاهرة نكاح الصغيرات (زواج القاصرات) إحدى صور الاستغلال المحتملة للأطفال، التي قد لا تُصنف دائماً ضمن المحرمات الشرعية، إلا أن واقع الممارسة يكشف عن أضرار نفسية وجسدية جسيمة، خصوصاً إذا اقترن النكاح بالدخول قبل البلوغ، أو الإطاقة الجسدية، ما جعلها في نظر عدد من الفقهاء من صور العنف المعلن بالشرعية.

هذه الظاهرة تُشكل إشكالاً فقهياً واجتماعياً مركباً، تتعدد حدوده في البيئات التي تسودها الأعراف القبلية أو يُساء فيها استخدام الولاية الشرعية. ويقتضي تناولها مقارنة شاملة تراعي السياق التاريخي للنصوص، وتطور الاجتهادات الفقهية، وتحولات الواقع المعاصر في مفاهيم الطفولة وحقوقها، ضمن إطار مقاصد الشريعة الكلية، وبخاصة حفظ النفس، والنسل، والكرامة الإنسانية، التي تمثل ركائز أساسية في التشريع الإسلامي.

ومن هنا تبرز ضرورة دراسة هذه الظاهرة بعمق، في إطار يُوازن بين الانضباط الشرعي، وحماية حقوق الطفل وسلامته، استناداً إلى المقاصد العليا للشرعية: رفع الضرر، ومنع الاستغلال، وتحقيق العدل بين الأطراف.

1.5.2. الموقف الفقهي التقليدي من زواج الفتيات صغيرات السن

بعد نكاح الصغيرة من المسائل الفقهية التي ثار حولها الخلاف قديماً وحديثاً، وقد تباينت فيها آراء الفقهاء بين الإباحة بشروط، والمنع المطلق، وتوسّط بعضهم بدلالة المقاصد وظروف الواقع، وبيان ذلك فيما يأتي

الرأي الأول: جواز نكاح الصغيرة بشروط

¹¹⁴ البيهقي، السنن الكبرى، باب لا نكاح إلا بولي، 178/7.

¹¹⁵ صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها، ح(5240)/1334؛ الترمذي، الجامع الكبير، باب في كراهية مباشرة الرجال الرجال والمرأة المرأة، ح(2792)، وذكر أنه حديث حسن صحيح، 4/406

¹¹⁶ ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: صالح الشامي، (دمشق: دار القلم، 1432هـ-2011م)، 2/254؛ ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق: السيد سابق، (بيروت: دار الجيل، 1426هـ-2005م)، 2/194.

ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية¹¹⁷، والمالكية¹¹⁸، والشافعية¹¹⁹، والحنابلة¹²⁰، إلى جواز عقد نكاح الصغيرة التي لم تبلغ، بشرط أن يكون ذلك بولاية الأب أو الجد، مع مراعاة المصلحة، وتأجيل الدخول بها حتى تطبيق الوطاء. واستدلوا على ذلك بأدلة من الكتاب والسنة، وآثار الصحابة، والإجماع.

أدلتهم:

من القرآن الكريم: قوله تعالى: (وَاللَّائِي يَكْسَنُ مِنَ الْمَحِضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحْضَنْ)¹²¹، وجه الدلالة: أن الآية تتحدث عن عدّة المطلقة، وذكرت ضمناً فئة "اللائية لم يحضن"، وفسرها كثير من المفسرين بالصغيرات¹²²، مما يدل على أن نكاحهن قد وقع بالفعل، وأن هن عدّة، مما يدل على صحة العقد عليهن.¹²³ وكذلك في قوله تعالى: (وَأَبْتُلُوا أَلْيَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ)¹²⁴، وقد فهم من الآية أن البلوغ شرط في تمام التصرفات المالية، ولكن لم تشترط البلوغ لعقد النكاح، مما يعني أن الولاية الجبرية على الصغيرة في النكاح معتبرة.

من السنة النبوية: حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: "تزوجني النبي ﷺ وأنا ابنة ست، وبنى بي وأنا ابنة تسع".¹²⁵ ويُسْتَدَلُّ من هذا الحديث على جواز الصغيرات، حيث عُقِدَ للنبي ﷺ على أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها وهي في سن السادسة، وتم الدخول بها وهي في سن التاسعة، ويفهم منه -عند من يرى هذا الفعل سابقة تشريعية- جواز العقد على الصغيرة، وجواز الدخول بها إذا وجدت القدرة الجسدية، وانتفت المفاسد.¹²⁶ واعتراض بعض الممتنعين على هذا الرأي بأن تزويج النبي ﷺ من عائشة وهي بنت ست سنين كان من خصائصه ﷺ دون غيره.¹²⁷

من آثار الصحابة: زوج علي بن أبي طالب ابنته أم كلثوم من عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وقد ولدت قبل وفاة النبي ﷺ وتزوجها عمر وهي لا تزال صغيرة لم تبلغ سن الحلم¹²⁸، وقال الإمام الشافعي في كتابه "الأم": أن غير واحد من الصحابة زوجوا بناتهم وهم صغيرات، ولم ينكر عليهم أحد.¹²⁹

117 السرخسي، المبسوط، 212/4.

118 مالك، المدونة الكبرى، 110/2.

119 محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ب، ط، (بيروت: دار المعرفة، 1410هـ-1990م)، 21/5.

120 ابن قدامة، المغني، 379/7.

121 الطلاق، 4/65.

122 أبو إسحاق الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل شلي، (بيروت: عالم الكتب، 1408هـ/1988م)، 185/5، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 166/18.

123 ابن قدامة، المغني، 40/7.

124 النساء، 6/4.

125 صحيح البخاري، باب إنكاح الرجل ولده الصغار، رقم (5133)، 17/7.

126 ابن بطلال أبو الحسن بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم بن إبراهيم، ط2، (الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ-2003م)، 247/7-248.

127 أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 190/9.

128 ابن قدامة، المغني، 487/6.

129 الشافعي، الأم، 163/7.

من الإجماع: نقل جمع من أهل العلم ومنهم فقهاء المذاهب الأربعة، الإجماع على مشروعية نكاح الصغيرة بوليها، وإن وُجد بينهم اختلاف في بعض شروط انعقاد النكاح وآثاره.¹³⁰

وقد ذكر ابن المنذر اتفاق العلماء على جواز تزويج الأب لابنته البكر الصغيرة من كفاء، ولو كانت غير راضية أو ممتنعة، كما نقل كذلك جواز تزويجه لابنه الصغير.¹³¹ كما أشار إلى ذلك ابن حجر، حيث قال: "أجمعوا أنه يجوز للأب تزويج ابنته الصغيرة البكر ولو كانت لا يوطأ مثلها".¹³²

يفهم من النقول الفقهية والتاريخية أن الزواج المبكر لم يكن ظاهرة خاصة بالنبي ﷺ كما يتوهم البعض، بل كان ممارسة اجتماعية مقررة شرعاً ومقبولة عرفاً في زمن الصحابة، وتواترت عليه الآثار من غير إنكار، مما يدل على شيوعه واعتباره أمراً معمولاً به لديهم، ويُستند إلى هذا الواقع في تقرير جواز نكاح الصغيرة إذا توفرت شروط الزواج الشرعية وانتفت المفسدات المترتبة عليه. كما يستفاد منه تأكيد خصوصية ولاية الأب في هذا الباب، وأن تزويجه للصغيرة مشروع عند جمهور العلماء، حتى ولو لم تكن مؤهلة للمعاشرة، بشرط أن يكون الزوج كفؤاً، وبني العقد على تحقيق مصلحة راجحة للصغيرة.

الرأي الثاني: عدم جواز نكاح الصغيرة مطلقاً، واعتبار العقد عليها باطلاً، وقد نسب هذا القول إلى ابن شُبْرُمَة، وأبو بكر الأصب، وعثمان البتي، وابن حزم.¹³³

أدلتهم:

من القرآن الكريم: قوله تعالى: (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) ¹³⁴، ووجه الدلالة: أن النكاح مقرون بالبلوغ "إذا بلغوا النكاح"، أي أن بلوغ سن النكاح مشروط بالبلوغ البدني والنضج العقلي، فبلوغ النكاح كان شرطاً لدفع أموال اليتامي، فإن كان البلوغ شرطاً لاستحقاق المال فالأولى أن يكون شرطاً في النكاح، لأنه أعظم خطراً، فلن يتحقق النجاح إلا بعد أن يتحقق البلوغ، فلو كان نكاح الصغيرات مشروعاً لما كان لربط النكاح بالبلوغ في الآية معنى.¹³⁵

من السنة النبوية:

1- عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال: «لا تُنكح الأيم» ¹³⁶ حتى تستأمر، ولا تُنكح البكر حتى تُستأذن، قالوا: يا رسول الله! وكيف إذئها؟ قال: أن تسكت». ¹³⁷ وجه الدلالة: أن النهي في قوله "لا تنكح" يدل على التحريم، مما

¹³⁰ ابن قدامة، المغني، 40/7؛ أبو زكريا محيي الدين بن شرف الدين النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم، ط2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 192/9؛

¹³¹ ابن قدامة، المغني، 114/7.

¹³² ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 190/9.

¹³³ ابن حزم، المحلى، 462-463، 560-565.

¹³⁴ النساء، 4/6.

¹³⁵ أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بدر الدين العيني، البناءة شرح الهداية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1420 هـ - 2000 م)، 90/5.

¹³⁶ الأيم: هو من لا زوج له، سواء كان ذكراً أم أنثى، كان بكراً أو ثيباً، لم يسبق له الزواج أو سبق له الزواج ثم انفصل بطلاق أو وفاة، انظر: الرازي، مختار الصحاح، 27/1.

¹³⁷ صحيح البخاري، باب لا تنكح الأب وغيره البكر والثيب إلا برضاها، رقم (5136)، 17/7.

يعني أن صحة النكاح متوقفة على الإذن، فلا يصح نكاح المرأة شرعاً إلا إذا أذنت، وذلك في جميع مراحل عمرها، ما دامت كانت قد بلغت سنّاً تُدرك فيه معنى النكاح، وهو ما يفيد اشتراط الإرادة والاختيار في العقد، أما الصغيرة، فلا يتصور استئذانها باتفاق الفقهاء، لا تصريحاً ولا ضمناً، لكونها فاقدة للأهلية. وعليه، وبناء على مفهوم المخالفة، فإن عدم تحقق الإذن يفضي إلى بطلان النكاح وعدم اعتباره شرعاً.¹³⁸

2- عن ابن عباس -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»¹³⁹، هذه الحديث من القواعد الفقهية الكبرى ويفيد تحريم كل ما فيه ضرر على النفس، ووجه الدلالة في الحديث: أن نكاح الصغيرات غالباً ما يترتب عليه أضرار متعددة، فيؤدي إلى أضرار صحية نتيجة الحمل المبكر للأم والجنين، وكذلك نفسية واجتماعية كونها لم يكتمل نضجها النفسي والعاطفي فيؤدي إلى شعورها بالقهر، كما يؤدي إلى التفكك الأسري المبكر بسبب عدم قدرة الصغيرة على استيعاب مسؤوليات الأسرة ورعاية الأطفال.¹⁴⁰ فيكون الضرر في هذا النكاح محققاً أو غالب الظن، وبالتالي يكون تحريم هذا النكاح متفقاً مع مقاصد الشريعة.

ثالثاً: من المعقول

1. أن للنكاح مقصدين أساسيين: طبعاً هو: قضاء الشهوة. والآخر شرعاً هو: تحصيل النسل.¹⁴¹

وتعليقاً على ذلك، فإن الصغر ينافي كلا المقصدين؛ إذ إن الصغير أو الصغيرة لا يملك أحدهما القدرة الطبيعية على إشباع الغريزة لعدم تمام البلوغ، ولا يملك الآخر القدرة البدنية والوظيفية على الإنجاب بما يحقق مقصود الشرع من التناسل. وعليه، فإن عقد النكاح في الصغر يعد أقرب إلى العبث، إذ يُمارس من غير تحقق مقصوده الطبيعي أو الشرعي.

2. عقد النكاح عقد مُلزم ممتد الأثر، تترتب عليه أحكام تلزم الطرفين بعد البلوغ، ولا يصح لأحد أن يُلزمهما به؛ إذ لا ولاية لأحد عليهما بعد البلوغ، ولا خيار لهما في فسخ هذا العقد.¹⁴²

وتعليقاً على ذلك: فإن العقد إن وقع في حال الصغر، فإن أحد العقادين -أو كلاهما- لم يكن يملك حينئذٍ أهلية التمييز أو الإرادة الكاملة التي تُناتى بها العقود الملزمة، ومع ذلك، فإنه يظل ملزماً بما تم التعاقد عليه، ولا خيار له في فسخه بعد البلوغ عند طائفة من الفقهاء¹⁴³، ومثل هذا الإلزام يتنافى مع قاعدة الرضا وحرية التعاقد وقواعد العدالة الشرعية؛ إذ لا يُعقل أن يُلزم الإنسان بعقد لم يكن له فيه رأي ولا إرادة، ولم يُدرك تبعاته أو يُقدّر مسؤولياته.

2.5.2. حكم نكاح الصغيرة في ضوء المعطيات الفقهية والمقاصدية المعاصرة

¹³⁸ الزركشي، شرح الزركشي، 14-13/5

¹³⁹ سنن ابن ماجه، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم (2340)، 784/2

¹⁴⁰ إشراق الإيراني، آثار الزواج المبكر على النمو الجسدي، مركز أبحاث ودراسات النوع الاجتماعي والتنمية، (صنعاء: ب.د.ش، 2005م)، 42

¹⁴¹ السرخسي، المبسوط، 212/4

¹⁴² السرخسي، المبسوط، 212/4؛ العيني، البناية شرح الهداية، 90/5

¹⁴³ أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، الذخيرة، تحقيق: جزء 1، 8، 13: محمد حجي، جزء 2، 6: سعيد أعراب، جزء 3، 4، 5، 9، 10، 11، 12: محمد بو خيرة،

(بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، 217/4

يرى كثير من العلماء المعاصرين عدم جواز نكاح الصغيرة دون سن الثامنة عشرة، باعتبار هذا السن الحد الأدنى المقبول شرعاً وعقلاً، استناداً إلى ما يترتب عليه من آثار سلبية صحية ونفسية واجتماعية، تضعف تحقق مقاصد الزواج في الشريعة الملودة، والرحمة، وتحمل المسؤولية. وقد دفعت هذه الاعتبارات العديد من الدول الإسلامية إلى سن تشريعات تحدد السن الأدنى للنكاح بما ينسجم مع مقاصد الشريعة الإسلامية ومبادئ العدالة، ويراعي الكرامة الإنسانية للفتيات.

وبالرغم من أن جمهور الفقهاء يجيزون أصل نكاح الصغيرة بشروط، إلا أن الحكم قد يتغير إلى الكراهة أو التحريم عند تحقق الضرر أو غلبته¹⁴⁴. ومن ثم، فإن الراجح - في ظل المعطيات والظروف المعاصرة - هو تأخير عقد النكاح عن الصغيرة، ما لم يظهر مصلحة راجحة معتبرة شرعاً¹⁴⁵، وذلك للأسباب الآتية:

- 1- أن عقد النكاح على الصغيرة ليس من الواجبات، وإنما من المباحات، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى اعتباره من المصالح الحاجية لا الضرورية¹⁴⁶، مما يدل على أن تركه لا يُفضي إلى فوات مصلحة شرعية ضرورية قطعية. يقول الإمام الشاطبي: "الحاجيات هي ما يرفع الحرج والمشقة، لا ما تقوم به حياة الناس قِيامًا ضروريًا"¹⁴⁷.
 - 2- أن عقد النكاح يترتب عليه حقوق وواجبات شرعية، قد يتحملها الولي دون مقتضى شرعي، مما يُلقي عليه أعباء وتبعات مالية واجتماعية، خاصة في حال فسخ العقد أو الطلاق، وكل ذلك دون تحقق مصلحة ملزمة.
 - 3- أن النكاح عقد له آثار ومآلات معتبرة شرعاً، ومراعاة المآلات أصل أصولي مقرر، كما يقول الإمام الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً"¹⁴⁸ سواء في حال الإقدام أو الإحجام عن الفعل.
 - 4- أن التشريعات الوضعية في معظم الدول الإسلامية حالياً نصّت على تحديد حد أدنى لسرّ الزواج، ومنعت إبرام العقد على الصغيرة قبل بلوغها واستئذانها، وذلك استناداً إلى المصالح العامة، ودرءاً للمفاسد المحققة التي أثبتتها الواقع، لا سيما مع تفشي الظاهرة وتكرار النزاعات القضائية والاجتماعية المرتبطة بها.¹⁴⁹
- الترجيح: يُرجّح الرأي الثالث القائل بمنع وبطلان نكاح الصغيرة - وإن كان غير مشهور في التراث الفقهي التقليدي - إلا أنه يمثل اجتهاداً مقاصدياً عظيمًا وعميقًا، حيث يقوم على استدلالات وأسس شرعية وعقلية تُراعي مصالح الجميع، وتتوافق مع المستجدات المعاصرة والتوجهات العالمية نحو حماية حقوق الطفل، ولا سيما أنه اعتمد على اقتران النكاح بالبلوغ والكمال العقلي وقدرة التمييز وهو الرُّشد¹⁵⁰، حيث يدرأ أي ضرر عن الصغيرة، كما أنه يركز على مصلحتها وحمايتها، بل بالأحرى يركز على حماية مصلحة المجتمع كله، فالصغار جزء ليس بالضئيل من المجتمع فلا يخلو بيتاً إلا وفيه صغير.

¹⁴⁴ أبو زهرة محمد، محاضرات في عقد الزواج وآثاره، (القاهرة: دار الفكر العربي، ب.ت)، 49

¹⁴⁵ عبد الكريم زيدان، المفضل في أحكام المرأة والبيت المسلم، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ-1993م)، 391/6

¹⁴⁶ القرافي، الذخيرة، 127/1

¹⁴⁷ الشاطبي، الموافقات، 10/2

¹⁴⁸ الشاطبي، الموافقات، 177/5

¹⁴⁹ منيف الغلاحي، زواج القاصرات بين المقصد والمآل، المجلة العربية للعلوم ونشر الأبحاث، العدد 6، الإصدار 1، تاريخ النشر: 30.03.2023 (صنعاء: 2023)، من ص 9-25، 17

¹⁵⁰ الرشد: هو اصلاح الدين والمال، ويعني قدرة الإنسان على التصرف الصحيح في أموره المالية وسائر أمور بشكل حسن، دون خلل أو تبذير أو سفه، وسن الرشد لا يحدد بسن، بل بالاختيار والمعاينة والتوقيف. انظر: النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، 180/4؛ ونجد أن أغلب القوانين الدولية قد اتفقت مع المذهب الحنفي فقد يبدأ من ثمانية عشر عامًا وهو الأشهر، وقد يصل عندهم إلى خمس وعشرين سنة. انظر: الجصاص، الفصول في الأصول، 372/1.

رأي الباحث في تلك المسألة: نكاح الصغيرة وإن كان جائزاً في الأصل بضوابط شرعية، إلا أن التطبيق العملي له في الواقع المعاصر غالباً ما يفتقد إلى شروط النكاح الأساسية التي قررتها الشريعة، وعلى رأسها الرضا التام والقدرة على تحمل التكاليف الشرعية وأعباء الحياة الزوجية، وهما شرطان لا يكتملان عادة قبل بلوغ سن الرشد، وغياهما يجعل الصغيرة، بصفتها الطرف الأضعف، عرضة للضرر، مما يفضي إلى عقد لا يحقق مقاصده الشرعية.

ويؤكد الباحث أن الوعي الفقهي المعاصر ينبغي أن يتفاعل مع التطورات الحديثة في فهم النمو الجسدي والنفسي للأطفال، وتغير السياقات الاجتماعية والاقتصادية بين العصور. فالإكتفاء بالجواز النظري لعقد النكاح على الصغيرة لا يبرر التغاضي عن الأضرار المحققة المحتملة، لا سيما حين يستغل العقد لإشباع الغرائز لا لبناء أسرة مستقرة. فالنكاح الذي يفتقد إلى الرضا والإطاعة وتحمل المسؤولية، أقرب إلى الإضرار منه إلى تحقيق المقاصد، وقد يتحول رغم جوازه من حيث الأصل - إلى محرم من حيث التطبيق العملي إذا افتقد شروط الصحة أو ترتب عليه ضرر ظاهر. وأخيراً، لو نظرنا إلى سائر العقود كالبيع والإجارة والوصية، فإن الشريعة تشترط لها سن التمييز والرشد، فكيف بعقد هو أخطر العقود وأعظمها أثراً؟!، إن روح الشريعة الغراء، والمنهج الفقهي الرشيد، والقياس المنضبط، والعقل السليم، كلها تدعو إلى مراعاة العلل، والمآلات، والنظر في المتغيرات الواقعية.

وعليه، فإن المنهج الشرعي المتوازن يوجب التوفيق بين النصوص الشرعية الثابتة والظروف المتغيرة، تحقيقاً لمقاصد الشريعة في العدل والاستقرار الأسري، بما يضمن حماية حقوق الصغار، ويدين استغلالهم تحت غطاء عقد النكاح، وهو ما تجرمه معظم القوانين الحديثة في الدول العربية والإسلامية.

الخاتمة

هدياً بما تقدم، توصلت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج الجوهرية، أبرزها ما يلي:

يعدُّ استغلال الأطفال في جرائم الاعتداءات الجنسية من أبشع صور الانحراف الإجرامي، لما يمثله من انتهاك صارخ لبراءة الطفولة وكرامة الإنسان، وقد نهت الشريعة عنه بتحريم قاطع واعتبرته من أعظم المفسدات التي ينبغي اجتثاثها. وانطلاقاً من هذه الرؤية، أغلقت الشريعة جميع أبواب التحايل التي قد تُتخذ ذريعة لاستغلال الأطفال في هذه الجرائم، وأكدت على حرمة كل ما من شأنه أن يُفضي إلى إيذاء الطفل أو الرّج به، أو امتهان كرامته في المحرمات.

وتشير المبادئ الشرعية بوضوح إلى أن استغلال الطفل جنسياً لا يحقق أي مصلحة معتبرة شرعاً، بل هو مفسدة محضة، ويُعد فاعله مسؤولاً معنوياً، وإن لم يكن هو المباشر للفعل. وفي هذا الإطار، يظهر اتفاق المذاهب الفقهية الأربعة على ضرورة حماية حقوق الأطفال، وفرض عقوبات مغلظة على من يتجرأ على استغلالهم، سواء وقعت الجريمة تحت طائلة الحدود أو التعازير على خلاف في ذلك، وقد يصل الأمر إلى القصاص في بعض الحالات الجسيمة.

ومن المقرر فقهيّاً أن الطفل لا يُعد مسؤولاً شرعاً عن الأفعال التي تقع منه دون إرادة أو تمييز، فلا تقام عليه الحدود ولا القصاص، وإن جاز تعزيره تأديبياً متى كان مميزاً وارتكب الجريمة بإرادته. ومن جهة أخرى فإن التحقيق في هذه النوعية من

الجرائم يتسم بصعوبة خاصة، نظرًا لما يكتنفها من تعقيد في إثبات الإرادة والتمييز، فضلاً عن تداخل الأدوار أحياناً بين الفاعل والمفعول به.

ويُعدُّ استغلال الأطفال من أسهل الوسائل التي يتدرّج بها الجناة لارتكاب الجرائم، ولا سيّما في مجال الانتهاكات الجنسية، نظرًا لغياب التمييز والإدراك الكامل لدى الطفل، خلافاً لما هو متوقّع من العاقل الراشد. وتتأكد هذه الإشكالية في بعض الممارسات التي تغلّف بغلاف شرعي شكلي، ككنكاح الصغيرة، الذي وإن قبلته بعض المذاهب في إطار ضوابط فقهية صارمة، إلا أنه قد يتحول في الواقع المعاصر إلى وسيلة من وسائل الاستغلال الجنسي، خاصة إذا اقترن بالدخول، أو غاب فيه الرضا والإطاقة الجسدية والنفسية.

ويترتب على تزويج الصغيرة دون بلوغها قدرًا كافيًا من النضج العقلي أو البدني أو النفسي، أضرار بالغة تتجاوز الأثر الفردي لتصل إلى خلخلة مفاهيم العدالة ومقاصد الشريعة في رعاية الطفولة والأسرة. وفي ضوء المعطيات الاجتماعية والحقوقية المعاصرة، فإن هذا النوع من الزواج يقع -في كثير من حالاته- ضمن ما يعرف بـ "استغلال الأطفال جنسيًا" سواء أدرك الولي خطورة فعله أو لم يدرك، وسواء كانت نيته حسنة أم لا، ما دام الفعل يفضي إلى ضرر متحقق أو مظنون بالصغيرة.

وأخيرًا، يُجتمَع المنهج الشرعي المتزن ضرورة النظر إلى المآلات والآثار الواقعية المترتبة على هذه الأفعال، مع التوفيق بين ظواهر النصوص ومقاصدها العليا، بما يكفل حماية شاملة للطفولة، ويحقق عدالة أسرية ومجتمعية متكاملة. كما أن إعادة النظر في ممارسات نكاح الصغيرات -في ضوء مقاصد الشريعة والاعتبارات الحقوقية المعاصرة- ضرورة شرعية وإنسانية، لا يجوز التغاضي عنها، لتحقيق حماية فعلية للطفولة، والوقوف بحزم في وجه أي استغلال مغلّف باسم الشرع.

Kaynakça / References / المصادر

- ‘Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ Bedreddîn. *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420-2000.
- Abdel Moneim, Mahmoud Abdulrahman. *Mücemül-müstalahat ve elfazi’l-lügaviyye*. Kahire: Dar Al-Fazila, ts.
- Ajurî, Abu Bakr Muhammed bin Al-Hussein bin Abdullah Al-Bağdadî. *Zemmü’l-livat*. thk. Macdi Al-Sayyid Ibrahim. Kahire: Maktabatü’l-Kur’ân li’n-naşri ve’t-tavzi, ts.
- Al-Ca’lan, Cevhere bint Abdullah. *Hukuk al-Tifl fi al-Mevâsik al-Düveliyye ve al-İklîmiyya ve fi al-Nizâm al-Suûdî: Dirâse Fıkhiyye Mukârane*. Riyad: Dâru’l-Kunûz İşbiliyye, 1436- 2015.
- Avayşa, Hussein bin Odeh. *el-Mavsu’a el-fıkhiyye el-müyassara fi fıkıh el-Kitab ve el-Sünneti’l-mütahhara*. Beyrut: el-Maktabatü’l-İslamiyye, Amman: Dar ibn Hazm, 1423-1429.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Înâye şerhu’l-Hidâye*. Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Es-Sünenu’l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir ‘Atâ. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Bujeyrimî, Süleyman bin Muhammed bin Omar. *Haşiyetü’l-Bujeyrimi ala al-Hatib*. Beyrut: Dar Al-Fikr, 1427-2007.
- Cadalhak, Ali Cad Al-Hak. *Fetave Darü’l-Ifta el-Masriyye*. Kahire: Darü’l-Ifta el-Masriyye, 1402-1981
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali Er-Râzi. *El-Fusul fi’l-Usul*. Kuveyt: Vizaretü’l avkaff, 2. Basım, 1414-1994.
- Cuharî, Ebu Nasr İsmail bin Hammad Al-Farabi. *Al-Sihah Tac al-Luğah ve Sihah al-Arabîyya*. thk. Muhammed Muhammed Tamer. Kahire: Dar Al-Hadis, 2009.
- Dahlavî, Ahmed bin Abdul Rahim bin Al-Şahiid. *Huccatüllahi’l-Baliğ*. thk. Sayyit Sabik. Beyrut: Dar Al-Ciil, 1426-2005.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Muhâdarât fi ‘akdi’z-zevâc ve âsârih*. Kahire: Dârü’l-Fikr el-‘Arabî, ts.
- Ensârî, Zekerîyya b. Muhammed. *Esna’l-metâlib fi şerhi Ravdi’t-Tâlib*. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Eş-Şâfi’î, Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1410-1990.
- Felâî, Munif. “Zevâcü’l-kâsîrât beyne’l-maksad ve’l-me’âl”. *el-Mecelle el-‘Arabîyye li’l-‘Ulûm ve Neşri’l-Ebhâs* 1/6 (2023), 9-25.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü’l-muhîf*. thk. Anes el-Şami. Kahire: Daru’l-hadis, 2008.
- Ğazalî, Abu Hamid Muhammed bin Muhammed el-Tusi. *el-Vasit fi’l-Mezheb*. thk. Ahmed Mahmoud Ibrahim, Muhammed Muhammed Tamer. Kahire: Darü’l-Salam, 1417.
- Hacavî, Musa bin Ahmed bin Musa. *el-İkna fi Fıkhi el-İmam Ahmed bin Hanbal*. thk. Abdul Latif Muhammed Musa Al-Subki. Beyrut: Dar Al-Maarifa, ts.
- Heytemî, Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer. *Tuhfetu’l-muhtâc bi-şerhi’l-Minhâc (Hâşiyetu’ş-Şîrvânî ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî)*. Kahire: Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1357-1983.
- Himyerî, Neşvân İbn Sa’îd. *Şemsü’l-ulûm ve devâ’ü kelâmi’l-‘Arab mine’l-külûm*. thk. Hüseyin b. Abdullah el-Amrî vd. Beyrut: Dârü’l-Fikir, 1420-1999.
- Hindî, Safiyyittin Muhammad bin Abdul Rahim. *Nihayetu’l-vusûl fi Dirayati’l-Usul*. thk. Saleh bin Suleiman Al-Youssef - Saad bin Salem Al-Suvaih. Makkah Al-Mukarramah: el-Maktabatü’l-ticariyye, 1416-1996.
- Huraşî, Muhammed bin Abdullah Al-Maliki. *Şerhü Muhtasar Halil el-Huraşî*. Beyrut: Dar Al-Fikr, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dîmaşkî. *Reddü’l-muhtâr ale’d-Dürri’l-muhtâr şerhi Tenvîri’l-ebşâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavvez. Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003-1423.
- İbn Arafa, Muhammed bin Ahmed bin Arafa Al-Desouki Al-Maliki. *Haşiyetü’l-Desouki ele’l-şerhi el-kebir*. Beyrut: Dar’l-Fikr, ts.
- İbn Baţţâl, Ebû’l-Hasen b. ‘Abdilmelik. *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm b. İbrâhîm. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2. Basım 1423-2003.
- İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Musanneff fi’l-ehadis ve’l-asar*. thk. Kemal el-Hüüt. Riyad: Matbaatü’r-Ruşd, 1409.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerîyyâ. *Mu’cemü mekâyisi’l-luğ*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dârü’l-fikr, 1979.

- İbn Hacer, Ahmed b. 'Alî Ebû'l-Fadl el-'Askalânî. *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saeed Al-Andalusi Al-Kurtubi Al-Zahiri. *Al-Muhalla*. Beyrut: Dârü'l-Fikir, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye , Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lamü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-alamî'in*. thk. Salih Ahmed el-Şamî. Beyrut: Dârü'l-kalem, 2011-1432.
- İbn Kayyim el-Cevziyye , Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Ravzetü'l-Mühebbin ve Nüzhetü'l-müştakîn*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, 1983-1403.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Muğnî*. Mısır: Mektebetü'l-Kahire 1968-1388.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 3. Basım, 1990-1414.
- İbn Müflih, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Müflih b. Muhammed İbn Müflih. *Al-Furu' ve Tashihü'l-Furu'*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî. Beyrut: Darü'r-Risaletü'l-Alemiyye, 1424-2003.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. Beyrut: Dârü'l- Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım. ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2015-1436.
- İbn Teymiyye, Abd al-Salam ibn Abdullah. *el-Muharrar fî Mazhab el-İmam Ahmed ibn Hanbel*. Riyad: Maktabatü'lmaarife, 2.Basım, 1404-1984.
- İbnu'd-Dahhan, Muhammed bin Ali bin Şuaib. *Takvimü'l-nazar fî mesail Hilafiyye Zaie*. thk. Saleh bin Nasser bin Saleh Al-Kuzaim. Riyad: Mektebetü'l-Ruşd, 1422 - 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *Tayyibetü'n-Neşr fî'l Kırââtî'l 'Aşr*. Beyrut, Dar al-Kütubi'l-ilmiyya, 2. Basım 1420/2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- İryânî, İşrâk. *Âsârü'z-zevâcî'l-mübakkir 'ale'n-nemâ' el-cesedî*. San'â: Merkezü'l-Ebhâs ve Dirâsâtî'n-Nev'i'l-İctimâ'î ve't-Tenmiye, 2005.
- Kafevî, Ayoub bin Musa Al-Husseini Al-Kuraimi. *El-Külliyat Mücem fî el-Müstalahat ve el-Fürûki'l-luğaviyye*. thk. Adnan Darvîş - Muhammed Al-Masrî. Beyrut: Müassasatü'r-risale. ts.
- Kahtanî, Abdülrahman. *el-İhkâm Şerhu-usûli'l-ahkâm*. b.y.: y.y., 2. Basım, 1406.
- Kal'aci, Muhammed Revvâs- Hamid Sadik. *Mu'cemu Luğati'l-Fukaha*. b.y.: Darü'n-Nefais, 2. Basım. 1408-1988.
- Karâfî ,Ebû'l-'Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî vd. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Karmî, Merî bin Youssef bin Abi Bakr bin Ahmed Al-Makdisi. *Delilü'l-talib linyli el-Matalib*. thk. Abu kutaiba Al-Faryabî. Riyad: Daru't-tayyibe li'n-naşri ve't-tavzi, 1425-2004.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud. *Bedâi'u's-Senâi' fî Tertibi's-Şerâi*. thk. Alî Muhammed Muavvez, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dârü Kutubu'l-İlmiyye, 2003-1424.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Mühsin el-Türkî vd. Beyrut: Müessesetü'r-risale. 2006-1427.
- Kürdî, Ahmed Hacı. *Mustahlâhât Fıkhiyye*. Şam: Dârü'l-Fikr, 2006.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *Hâvi'l-kebîr*. thk. Mahmud Matreci. Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1994-1414.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fî Ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. thk. Muhamed Hamid el-Fikî. Kahire: Matbatü'l-sünne el-Muhammedîye, 1956-1374.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dârü İhyai'tTurâsî'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebu'l Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lili'l-Muhtâr*. ta'lik. Şeyh Mahmud Ebû Dakika. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye, ts.
- Mutarizî, Nasser bin Abdussayed Abi Al-Makarim Burhanuddin al-Hevarizmi. *el-Mağrib*, b.y.: Dar Al-Kitab Al-Arabi, ts.
- Neseî, Omar bin Muhammed bin Ahmed bin İsmail Abu Hafs Necmeddin. *Talabatü'l-talaba*. Bağdat: Matbatü'l-Amrah, Maktabatü'l-Musna, 1311.

- Nevevî, Abu Zakaria Muhyi al-Din Yahya bin Sharaf. *Ravdatu't-Talibin ve Omdatu'l-Muftin*. thk. Zuhair al-Şaviş. Beyrut - Şam, Amman: el-Maktabü'lislami, 3. Basım, 1412-1991.
- Nevevî, Abu Zakaria Muhyi Al-Din Yahya bin Şaraf. *Tahrirü'Al-faz e'tanbih*. thk. Abdul Ghani Al-Dakar. Şam: Dar Al-kalem, 1408.
- Nevevî, Abu Zakariya Muhyi Al-Din Yahya bin Sharaf. *Fetave'l İmam en-Nevevi*. thk. Muhammed Al-Hajjar. Beyrut: Dar Al-Beşær el-İslamiyyeh, 6. Basım, 1417-1996.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref ed-Dîn. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâr İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1392.
- Omar, Ahmed Muhtar Abdulhamid. *Mücemu'l-lügati'l-Arabiyye el-Muasire*. b.y.: Alem el-kütüb, 1429-2008.
- Omranî, Abu Al-Hussein Yahya bin Abi Al-hair. *Al-Bayan fi Mazhab Aş-Şafi'î*. thk. Kasem Muhammad Al-Nouri. Beyrut: Dar Al-Minhac, 1421-2000.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yusuf Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.
- Salih, Temer. *El-İbtizaz al-ilikturuni*. Mansoura: Dar Al-Fikr ve Al-Kanun, 2021.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l Merife, 1409-1989.
- Suyutî, Abdul Rahman bin Abi Bakr Celal Al-Din, *Al-Aşbah ve'n-Nazair*. Beyrut: Dar al-Kütubi'l-ilmiyya, 1411-1990.
- Şatibî, İbrahim bin Musa bin Muhammed. *el-Muvafakat*. thk. Abu Obeida Maşhour bin Hassan Aal Salman. b.y.: Dar Ibn Affan, 1417/1997.
- Şerbinî, Şams Al-Din Muhammed bin Ahmed Al-Hatib. *el-İknaa fi Halli Alfazi Ebi Şuca*. thk. Maktabü'l-buhusi ve el-Dirasat. Beyrut: Dar Al-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-Kadîr*. Dimaşk: Dar Ibn Kesir, 1414.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî. *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muavvad. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-ilmiyye. 2000-1421.
- Tirmizî. *el-Camiu'l-Kebir*. thk. Başşar Awad Marouf. Beyrut: Darü'l-ğarb el-İslami, 1423-1996.
- Zarkaşı, Şamsuddin Muhammed bin Abdullah. *Şerhü'z-Zarkaşı ele Muhtasar al-Hiraki*. b.s.: Dar'l-kbeian, 1413 -1993.
- Zarouk, Şehabeddin bin Issa al-Bernesî. *Şerh Zarouk ele metni el-Risale le'ibni Ebi Zeidi el-Kayravanî*. Beyrut: Dar al-Kütubi'l-ilmiyya, 1427-2006.
- Zeccâc, Ebû İshâk, İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'ânî'l-Kur'ân ve İ'râbuhu*. thk. Abdülcelîl Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408-1988.
- Zerkeşi, Şemseddin Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Şerhü'z-Zerkeşi ala Muhtasari'l-Hiraki*. b.y.: Darü'l-Abikan, 1413/1993.
- Zeydân, Abdül'l-Kerîm. *el-Mufasssal fi ahkâmi'l-mer'e ve'l-beyti'l-Müslim*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413-1993.
- Zeyla'î, Osman. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Şerhu's-Şilbî*. Kâhire: Matbaatu'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1893-1313.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhu'l-İslamiyyi ve Edilletuhû*. Şam: Dâru'l-Fikr, ts.

Dr. Seyit YILDIRIM

Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Gaziantep University Theology Faculty

Gaziantep, TÜRKİYE

yildirimseyit.27@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3808-4900>

<https://ror.org/020vvc407>

Mukâtil b. Süleyman Tefsirinde

Kıraatlerin Kullanımı

The Use of Qiraat in Muqâtil's Tafsîr

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Şubat 2025 / 19 February 2025

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2025 / 19 June 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2025 / 30 June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf | Citation

Yıldırım, Seyit. "Mukâtil b. Süleyman Tefsirinde Kıraatlerin Kullanımı".
Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi 8 (Haziran 2025), 74-91.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin.

No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

This study does not require the approval of an ethics committee, as it is based on data obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that the preparation of the study was conducted in accordance with scientific and ethical principles, and that all referenced works have been duly cited in the bibliography. During the preparation of this study, no artificial intelligence-based tool or application was employed. The entire content was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. (Seyit YILDIRIM).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Copyright belongs to the author. Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslam Araştırmaları Merkezi

Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Hicrî 150 yılında vefat eden Mukâtil b. Süleyman, İslam tefsir geleneğinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. Zira onun kaleme aldığı *et-Tefsîru'l-Kebîr* isimli eser, Kur'an'ı baştan sona açıklayan ilk tefsir metni kabul edilmektedir. İslâmî ilimlerin henüz farklı disiplinlere ayrılmadığı bir dönemde yazılan bu eserde, ilk dönemlerde Kur'an'ın doğru anlaşılması noktasında başvurulmuş tefsir materyallerine dair önemli veriler bulunmaktadır. Ayetlerin tefsirinde başvurulmuş temel materyallerden biri de Kur'an kıraatleridir. Kıraatlerin henüz sistematikleşmediği, şâz ve mütevâtir gibi ayrımların yapılmadığı bir dönemde yaşayan Mukâtil, bu tasnif anlayışına bağlı değildir. Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Kâ'b gibi sahâbîler dışında yararlandığı kıraatleri imamlara ya da bölgelere nispet etmemiştir. Bunun yanında kıraatlerin dilsel temelleriyle ilgili teorik tartışmalara da girmemiştir. Mukâtil, Kur'an ayetlerini tefsir ederken müterâdif veya ferşî kıraat farklılıklarının sağladığı anlamsal çeşitliliğe dikkat çekmiştir. Bu çerçevede, kimi zaman manayı açıklamak kimi zaman da fikhî bir uygulamaya dikkat çekmek amacıyla Abdullah b. Mes'ûd ve Ubey b. Kâ'b gibi sahâbîlere nispet edilen anlam merkezli kıraatlere otuz küsur yerde atıfta bulunmuştur. Öte yandan müfessir, sarf-nahiv kurallarına göre değişebilen ferşî farklılıklara dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu konuda çoğunlukla tek kıraati esas alsa da kimi durumlarda iki farklı kıraatin mana üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Mukâtil, Tefsîr-i Kebîr, Müterâdif, Ferş.

The Use of Qiraat in Muqâtil's Tafsîr

Abstract

Muqâtil b. Suleiman, who passed away in 150 AH, is one of the most significant figures in the Islamic exegetical tradition. His work, *at-Tafsîr al-Kabîr*, is considered the first complete Qur'anic commentary. This work, written at a time when Islamic sciences had not yet been divided into separate disciplines, provides valuable insights into the exegetical materials used in the early period for understanding the Qur'an. One of the key sources for his interpretations was Qur'anic recitations. Since systematic classifications such as *shazz* and *mutawâtir* have not yet been made, Mukâtil is not dependent on this classification. However, apart from those attributed to Abdullâh b. Mas'ûd and Ubayy b. Ka'b, he did not associate them with specific scholars or regions. Additionally, he did not engage in theoretical discussions regarding the linguistic foundations of recitations. Instead, he highlighted the semantic diversity provided by synonymous (*mutarâdif*) and *fharsi* recitation variations. He referenced meaning-based recitations to clarify meanings or emphasize legal applications in more than thirty instances. Although he mostly relied on a single qiraat in his evaluations of the differences that may vary according to the rules of *sarf-nahiv*, he sometimes drew attention to the effect of two different qiraats on the meaning.

Keywords: Qiraat, Muqâtil, at-Tafsîr al-Kabîr, Synonym, Fhars.

Giriş

Mukâtil b. Süleyman'ın *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eseri, baştan sona bir tefsir niteliği taşıması bakımından tefsir geleneğinin öncülerinden biri olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle eser, erken dönemin tefsir atmosferine ışık tutmaktadır. Gerek eserin metodolojisi gerekse Mukâtil'in bazı meseleler hakkındaki görüşü sonraki dönemler açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle müfessirin kendine özgü dil kullanımı, ayetlerin tefsirinde benimsediği usûl, kullandığı rivayetlerin güvenilirliği veya tefsir kaynakları gibi unsurlar, sonraki dönemlerde çeşitli açılardan inceleme konusu olmuştur. Özellikle son dönemlerde Mukâtil tefsiri üzerine yapılan

incelemelerin hayli arttığı görülmektedir.¹ Bu çerçevede müfessirin, farklı kıraat vecihlerine yer vermesi ve bu vecihlerin anlam üzerindeki etkilerini ortaya koyması, *Tefsîr-i Kebîr*'de yer alan kıraat vecihlerini incelenmeye değer bir alan haline getirmektedir. Zira onun tefsirinde kıraatler, sadece dilsel bir çeşitlilik veya salt bir rivayet aktarımı olarak ele alınmamış, ayetlerin farklı şekilde anlaşılmasına olanak sağlayan unsurlarından biri olmuştur. Dolayısıyla Mukâtil, sadece erken dönem müfessirlerinden biri olmasıyla değil, tefsirinde ortaya koyduğu ilmî katkılarla da önemli hale gelmektedir. Bu katkılar arasında özellikle kıraat farklılıklarını anlam inşasında işlevsel bir yorum aracı olarak kullanması dikkat çekmektedir. Bu doğrultuda, bu çalışmada Mukâtil'in hangi tür kıraat farklılıklarına yer verdiği ve bu farklılıkları nasıl değerlendirdiği incelenmiştir.

Araştırmamız neticesinde Mukâtil'in *Tefsîr-i Kebîr*'indeki kıraat vecihlerini konu edinen iki çalışmaya daha rastladık. Birincisi Mehmet Altuntaş'ın danışmanlığında Gizem Kale tarafından 2023 yılında tamamlanan *Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsirindeki Kıraat Rivayetlerinin Tespiti* adlı yüksek lisans çalışmasıdır. Söz konusu çalışma, Mukâtil'in kıraatlere yönelik yaklaşımından ziyade onun tefsirinde yer verdiği kıraat vecihlerinin kıraat-i aşere imamlarının okuyuşu ile mukayesesini niteliğindedir. Diğer bir ifadeyle, çalışmada Mukâtil'in yer verdiği kıraatlerin hangi kıraat imamına nispet edildiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle söz konusu çalışma, daha çok teknik bir tespit ve isnat incelemesi mahiyetindeyken, bizim çalışmamız kıraat vecihlerinin anlam bağlamında ne şekilde değerlendirildiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bir diğeri çalışma ise Semîr Abd Hasen Sâlim el-Fehdâvî tarafından hazırlanan *Mukâtil b. Süleymân ve'l-Kıraâtü'l-Kur'aniyye fî Tefsîrihi* adlı makaledir. Üç bölümden oluşan bu çalışmanın birinci bölümünde Mukâtil'in hayatı ve eserleri üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde, *Tefsîr-i Kebîr*'de yer verilen ve günümüz kıraat anlayışı açısından şâz veya mütevâtir kabul edilen kıraatlere dair çeşitli örnekler verilmiştir. Üçüncü bölümde ise Mukâtil'in yer verdiği müterâdif kıraat farklılıkları sûre sırasına göre incelenmiştir. Söz konusu çalışma, Mukâtil'in yer verdiği kıraatleri, şâz ve mütevâtir gibi teknik bir kategorizasyon çerçevesinde ele alması nedeniyle bizim çalışmamızdan farklıdır.

1. Mukâtil b. Süleyman'ın Hayatı ve Eserleri

¹ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Ömer TÜRKER, *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'an-ı tevil yöntemi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Seyfullah EFE, *Mukâtil bin Süleyman tefsirinde Esbâb-ı Nüzûl* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004); Mustafa DEMİR, *İlk fikhî tefsir ve müellifi Mukâtil b. Süleyman* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Şeyma ALTAY, *Mukâtil b. Süleyman Tefsiri'nde Kur'an'ı Kur'an'la Tefsir* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Eyyup ELKOCA, *Siyerin tefsire kaynaklığı: Mukâtil b. Süleyman örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Yusuf YALÇINKAYA, *Mukâtil b. Süleyman'ın Tefsîr-i Kebîr'i ve İsrâiliyât* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Merve Nur ÇAM, *Mukâtil b. Süleyman'ın tefsir nakillerinin güvenilirliği -Ali b. Ebî Talha nakilleri ile metin karşılaştırması* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

Tam adı, “Eb’ül-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Belhî” olan müellif, Horasan bölgesinde yer alan Belh şehrinde dünyaya gelmiştir.² Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber hicrî 80 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Mukâtil tefsirinin muhakkiki Abdullah Mahmûd Şehhâte’nin görüşü de bu yöndedir.³ Mukâtil, çocukluğunun ardından Horasan’ın diğer önemli şehri olan Merv’e gitmiş ve orada evlenmiştir.⁴ Hayatı boyunca pek çok şehre ilmî seyahatlerde bulunan müfessir, kısa bir süre Beyrut ve Mekke’de kalmış, ancak savunduğu aykırı görüşler nedeniyle bölgedeki âlimlerin sert eleştirilerine maruz kalmıştır.⁵ Bunun üzerine Irak’a giden müellif, bir müddet Basra şehrinde kaldıktan sonra Bağdat’a geçmiş, oradan tekrar Basra’ya dönerek hicrî 150 yılında Basra’da vefat etmiştir.⁶

Mukâtil’in görüşlerinin şekillenmesinde, doğup büyüdüğü Belh şehrinin önemli bir etkisinin olduğu düşünülmektedir. Zira Belh şehri, Horasan’ın diğer şehirleri gibi uzak doğu kökenli dinlerin etkisinin yoğun olarak hissedildiği bir şehirdir. Dolayısıyla Mukâtil, bu şehirdeki çeşitli tapınaklara ve dinlere tanıklık etmiştir. Aynı şekilde Irak bölgesi de, eski dinlerin merkezi olması hasebiyle çeşitli inanç ve mezhebî akımların bir arada yaşayabildiği bir merkez olarak ön plana çıkmıştır. Irak’taki bu entelektüel ortam, Mukâtil’in ilim meclislerinde kendisine daha rahat yer bulabilmesine ve tefsirini burada yazmasına imkân sağlamıştır.⁷ Bu bağlamda müfessirin, ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü Irak coğrafyasının fikrî zenginliğinin, onun kıraat anlayışını da etkilemiş olması muhtemeldir.

İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Mukâtil’in ilmî kimliği pek çok yönden ele alınabilir. Ancak onun en fazla öne çıkan yönü tefsirciliğidir. Kendisinden önce tefsir çalışmalarıyla tanınan âlimler bulunsa da bu âlimlerin eserleri ya Kur’an’ın belirli bölümleriyle sınırlı kalmış ya da günümüze ulaşmamıştır. Bu yönüyle Mukâtil, Kur’an’ı baştan sona tefsir eden ilk müfessir olarak kabul edilmektedir.⁸ Bunun yanı sıra Mukâtil’e 11 eser daha nispet edilmektedir. İbnü’n-Nedîm’in belirttiğine göre bu eserler şunlardır: *et-Tefsîru’l-Kebîr*, *en-Nâsih ve’l-Mensûh*, *Tefsîru’l-hamsi mi’e âye mine’l-Kur’an*, *Kitâbü’l-Kırâât*, *Müteşâbihü’l-Kur’an*, *Nevâdiru’t-Tefsîr*, *el-Vücûh ve’n-Nezâir*, *el-Cevâbât fi’l-Kur’an*, *er-Reddû ale’l-kaderiyye*, *Aksâm ve’l-Lüğât*, *et-takdîmü ve’t-Te’hîr* ve *Kitabü’l-Âyât ve’l-Müteşâbihât*⁹. Ancak bunlardan yalnızca *et-Tefsîru’l-Kebîr*,

² Ebu’l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân ve Enbâü Ebnâi’z-Zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 5/255.

³ Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâs, 1423), 5/28.

⁴ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 5/256.

⁵ Mehmet Akif Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi* (Ankara: Kitâbiyât, 2005), 35.

⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 5/33; İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, 5/257; Ömer Türker, “Mukâtil b. Süleyman”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/134.

⁷ Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 5/30-35; Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 37; Nurdane Güler, *Mukâtil Tefsirinde Tevhid* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2022), 11-12.

⁸ Türker, “Mukâtil”, 31/135.

⁹ Ebu’l-Ferac Muhammed b. İshâk İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazan (Beyrut: Daru’l-Marife, 1997), 222.

el-Vücûh ve'n-Nezâir ve *Tefsîru'l-hamsi mi'e âye mine'l-Kur'an* isimli üç eseri günümüze ulaşmıştır.¹⁰ *Kitâbü'l-Kırâât* adlı eser, klasik tabakât kaynaklarında Mukâtil b. Süleyman'a nispet edilmekle beraber eserin içeriği hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir. Eserin ismi, kıraatleri konu edildiği izlenimini verse de günümüze ulaşmamış olması, bizi Mukâtil'in kıraatlere yaklaşımını daha somut verilerle analiz etmekten mahrum bırakmaktadır. Ancak onun *et-Tefsîru'l-Kebîr* isimli eseri, kıraat farklılıklarının getirdiği anlam değişikliklerine yer vermesi hasebiyle erken dönemin kıraat anlayışına dair önemli perspektif sunmaktadır.

Tefsir tarihinin en çok tartışılan müelliflerinden biri olan Mukâtil b. Süleyman'ın *et-Tefsîru'l-Kebîr* adlı eserinde yaklaşık kırk yerde Ferrâ'dan (ö. 207/822) bazı nakiller yer almaktadır. Ancak Mukâtil'in vefat ettiği tarihte Ferrâ'nın henüz altı yaşında olduğu dikkate alındığında, bu nakillerin Mukâtil'e ait olmayıp esere sonradan eklendiği iddiasını güçlendirmektedir.¹¹ Ferrâ'dan yapılan bu nakillerin kıraat konularıyla ilgili olmayıp bazı dilsel izahlarla ilgili olduğu görülmektedir.

Müellif, özellikle Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri nedeniyle ciddi ithamlara maruz kalmış ve bu durum, onun tefsirine karşı olumsuz bir bakış açısının gelişmesine yol açmıştır.¹² Mukâtil'in ölümünden sonra yaklaşık bir buçuk asır boyunca onun tefsiri sakıncalı kabul edilmiş ve müfessirler tarafından görmezden gelinmiştir. Bu olumsuz yargı, ilk defa kendisine otuz küsur yerde atıfta bulunan Mâturîdî (ö. 333/944) ile aşılmıştır. Ardından Sa'lebî (ö. 427/1036), Mukâtil'in tefsirinin meşruiyet kazanma sürecinin en etkili ismi olmuştur.¹³

2. Mukâtil Döneminde Kıraatler

Mukâtil b. Süleyman'ın kıraatlere dair yaklaşımlarını değerlendirirken kendi döneminin kıraat anlayışını ve uygulamalarını göz önünde bulundurmak önem arz etmektedir. Bu nedenle o dönemde hâkim olan kıraat anlayışına kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

Kur'an-ı Kerim'in yedi harf ruhsatı çerçevesinde farklı kıraatlerle okunduğu ve bu kıraat farklılıklarının bazı sahâbîlerin bireysel mushaflarına yansıdığı bilinen bir husustur. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir (r.a.) döneminde Kur'an'ın iki kapak arasına alınması, mushaf birliği sağlama amacı taşımadığından bazı bölgelerde Kur'an eğitimi bu bireysel mushaflar üzerinden yürütülmüştür.¹⁴ Başka bir deyişle o dönemdeki kıraat tartışmaları problem oluşturmadığı için bu mushaflara herhangi bir sınırlama getirilmemişti.¹⁵ Ancak bu mushaf çeşitliliği, zamanla

¹⁰ Türker, "Mukâtil", 31/136.

¹¹ Muhammed Hüseyin Zehebî, *el-İsrâiliyyât fi't-Tefsîri ve'l-Hadîs* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 115; Türker, "Mukâtil", 31/136.

¹² Mukâtil'e yöneltilen eleştiriler için bkz. Merve Nur Çam - Selim Türkan, "Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi", *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 516-522.

¹³ Koç, *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*, 95.

¹⁴ Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/248.

¹⁵ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 92.

Müslümanlar arasında bazı anlaşmazlıklara ve belirsizliklere yol açmıştır. Bu anlaşmazlıkların ileride daha büyük ihtilaflara sebep olabileceği endişesiyle Hz. Osman, İslam ümmeti arasında mushaf birliğini sağlamak amacıyla Kur'an'ı tek bir yazı formu üzerine istinsah ettirmiş¹⁶, farklı nüshaları ise yaktırmıştır.¹⁷ Hz. Osman'ın emriyle çoğaltılan bu mushaflar, İslam coğrafyasının farklı merkezlerine gönderilerek ana metin kabul edilmiş, böylece bu mushaflardan birinin metnine uyan kıraatler varlığını devam ettirmiş, uymayanlar ise kullanım dışı kalmıştır.¹⁸

Arap yazısının esnek yapısı, nokta veya hareke farklılığına dayanan kıraatlerin varlığını sürdürmesine imkân tanımıştır.¹⁹ Ancak bu durum, Arap yazısının imkân verdiği her okuyuşun kıraat olarak kabul edilebileceği anlamına gelmemektedir. Zira kıraatler, belirli bir nakil geleneği çerçevesinde şekillenmiş olup, rivayet yoluyla aktarılmayan herhangi bir kıraat vechi muteber kabul edilmemiştir.²⁰ Bu itibarla erken dönemden itibaren kaynaklarda “Kıraatler, uyulması gereken sünnettir.” ilkesi yer almıştır.²¹ Bununla birlikte, Mukâtil'in yaşadığı dönemde Mushaf hattına uygun olarak nakledilen kıraatlerin mütevâtir veya şâz şeklindeki kategorizasyonundan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira kıraatlerin hangi ölçütlere göre muteber kabul edileceği veya reddedileceğine dair kriterler, daha sonraki dönemlerde kıraatlerin tasnif ve tedvin süreciyle birlikte şekillenmiştir.²² Bu durum göz önüne alındığında, günümüzde şâz kabul edilen bir kıraatin, o dönemde yaygın kullanılan bir kıraat olması muhtemeldir. Benzer şekilde, günümüzde yaygın olarak okunan bir kıraatin, o dönemde nadir kullanılan bir okuma biçimi olması da mümkündür. Bunun somut bir örneği olarak Tebbet Sûresi'nin sonundaki “مَمَّا لَ الْخَطْبِ” kelimesinin okunuşunu zikredebiliriz. Zira bu kelimenin günümüzdeki en yaygın okunuşu, mansup kıraattir. Ancak ilk dönemlerde, özellikle bazı şehirlerde bu kıraatin yaygın olmadığına dair değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu çerçevede Sîbeveyh, bu ayetin merfu kıraatini şahid olarak getirirken “Duyduğuma göre bu kelimeyi

¹⁶ Ebû Muhammed b. Ebî Talib el-Mekkî, *el-İbâne an Meâni'l-Kirâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelbî (Mısır: Daru'n-Nehda, ts.), 33-34; Seyit Yıldırım, *Sîbeveyh ve Kıraatler* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 61; Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Turuku'l-Hikemiyye fi's-Siyâseti's-Şer'iyye*, thk. Beşîr Muhammed Uyûn (Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyide, 1989), 19.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdüllkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 2/61.

¹⁸ Mekkî, *el-İbâne*, 48-49.

¹⁹ Ignaz Goldziher, *Mezhebü't-Tefsîri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 8 (Mütercime ait dipnot).

²⁰ Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat ilişkisi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 139-142.

²¹ Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2014), 1/148.

²² Bu kriterlerin kronolojik tablosu için bkz. Yakup Uzun, “Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 278.

mansup okuyanlar da varmış.” diyerek ²³ mansup kıraatin o dönemde nadir kullanıldığına dikkat çekmiştir.

Mukâtil b. Süleyman’ın da içinde yaşadığı ilk üç asır, günümüzdeki on kıraatten daha fazlasının okunduğu bir dönemdir.²⁴ Bu nedenle, onun kıraat tercihlerini veya bu konudaki değerlendirmelerini, günümüzdeki “kıraat-ı aşere” veya “kıraat-ı seb’a” gibi kategorilere dayanarak ele almak anakronik bir yaklaşım olacaktır. Zira bu kategoriler, Mukâtil’den yaklaşık iki asır sonra, özellikle İbn Mücâhid’in (ö. 324/936) yedi kıraati tasnif etmesiyle oluşmaya başlamıştır.²⁵ Ayrıca müfessirin yaşadığı dönemde kıraatler, belli imamlarla henüz özdeşleşmemiştir.²⁶ Bu nedenle Mukâtil, ayetlerin anlamını açıklama hususunda herhangi bir kıraat imamının tercihinin benimseme zorunluluğu hissetmemiştir. Keza dördüncü asırdan itibaren sistemleşmeye başlayan tasniflerle kendini sınırlandırmamış, bunun yerine “وَمَنْ قَرَأَ” (Şöyle okuyanlara göre...) gibi ifadelerle ilgili kıraatin anlam üzerindeki etkisine dikkat çekmiştir.²⁷

3. Tefsîr-i Kebîr’de Müterâdîf Kıraat Farklılıkları

Sözlükte “bir şeyin ardınca gelen, onu peşi sıra takip eden” anlamındaki “Ra-de-fe” kökünden türeyen “terâdüf” kelimesi²⁸, Kur’an ilimleri literatüründe “birden fazla lafzın aynı manayı ifade etmesi” şeklinde tanımlanmıştır.²⁹ Kıraat ıstılahında bu terim, genellikle Kur’an’daki bir kelimenin farklı bir lehçedeki anlamsal karşılığını belirtmek için kullanılmaktadır. Manayı doğru bir şekilde aktarmak kaydıyla lehçe temelli olan bu farklılıklara evvelemirde müsaade edilmekteydi.³⁰ Ancak Hz. Osman’ın istinsah faaliyetiyle beraber kıraat farklılıkları büyük oranda sınırlandırılmış, istinsah ettirilen mushaflardan birine uymayan kıraatler terkedilmiştir. Bununla birlikte, Kur’an’ın anlam derinliğine katkıda bulunduğu düşünülen bu farklılıklara zaman zaman atıfta bulunulmuş ve bu okuma biçimleri farklı alanlarda ihticac amacıyla³¹ kullanılmaya devam edilmiştir. Mukâtil b. Süleyman da bazı kelimelerin ince anlamına dikkat çekmek amacıyla bu farklılıklara dikkat çekmiştir. Bu noktada özellikle

²³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/70; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Komisyon (Mısır: Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lîfi ve’t-Terceme, ts.), 3/317.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhîlu’l-İrfân fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâüh, 1942), 1/413-418.

²⁵ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 56.

²⁶ Kıraat ilminin oluşum ve gelişim dönemi için bkz. Mehmet Dağ, “Kıraat İlminin Akademik Serencâmı”, *EKEV Akademi Dergisi* 56 (2013), 312-314.

²⁷ Örnek için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 3/348; 3/582; 4/605.

²⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *el-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerrâî (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, ts.), 8/22.

²⁹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta’rîfât* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1983), 56; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 265.

³⁰ Bkz. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısı*, 55-57.

³¹ İslami ilimlerde özellikle Arap dili alanında ihticac, bir görüşü, kıraati, dil yapısını veya gramer kuralını delil getirerek savunma anlamında kullanılır.

günümüz kıraat anlayışına göre, cumhurun okuyuşuyla ters düştüğü ve münferit kaldığı gerekçesiyle şâz kabul edilen Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b'ın kıraatlerine³² otuzdan fazla yerde atıfta bulunmuştur.³³

Örneğin Fatiha Sûresi'ndeki “إِهْدِنَا” kelimesi, Abdullah b. Mes'ûd kıraatinde “أَرْشِدُنَا” şeklinde okunmaktadır.³⁴ Arapçada “hidayet” ve “irşad” kelimeleri benzer anlamlar taşımaktadır. Ancak Ebû'l-Hilâl'in belirttiğine göre aralarında ince bir fark bulunmaktadır: “İrşâd” kelimesi, yalnızca “rehberlik etmek” ve “yol göstermek” anlamına gelirken, “hidayet” kelimesi ise yol gösterilmenin ötesinde kişinin nihai amacına ulaşması anlamını da içermektedir.³⁵ Buna göre, “أَرْشِدُنَا” fiili doğru yola yönlendirilmeye dair bir rehberlik talebini ifade ederken, “إِهْدِنَا” fiili, doğru yola yönlendirilmekle birlikte bu yolun sonunda başarıya ulaşmayı, menzilin sonuna erişmeyi de içermektedir. Mukâtil, burada sadece ayetin anlamına vurgu yapmış, hangi okuyuşun mana açısından daha doğru olacağına dair bir değerlendirme yapmamıştır.

Mukâtil'in Abdullah İbn Mes'ûd kıraatine yer verdiği örneklerden biri de “طَعَامُ الْأَنْيَمِ” (Günahkar yiyeceğidir.)³⁶ ayetidir. Bağlam itibarıyla bu ayet, günahkârların ahirette yiyeceği zakkum ağacını ifade etmektedir. Ayette bahsedilen günahkâr ise, İslam'a karşı düşmanlığıyla bilinen Ebû Cehil'dir. İbn Mes'ûd kıraatinde “الْأَنْيَمِ” kelimesi yerine “الْفَاجِرِ” kullanılarak “طَعَامُ الْفَاجِرِ” şeklinde okunmuştur. Müfessir, sadece İbn Mes'ûd kıraatindeki bu farklılığa işaret ederek iki kıraat arasında herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. Bunun yanında bu farklılığı yedi harf bağlamında elen bir yorum veya izahta bulunmamıştır.³⁷

Mukâtil'in, müterâdif farklılıklar konusunda kıraatine başvurduğu sahabîlerden bir diğeri de Übey b. Kâ'b'dır. Örneğin “وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا” (Çocuğa gelince, anası babası mü'min insanlardı. Onları azgınlığa ve küfre sürüklemesinden korktuk.)³⁸ ayetinde Übey b. Kâ'b'ın “فَخَافَ رَبُّكَ” şeklinde okuduğunu belirtmiştir.³⁹ Bu ayette “فَخَافَ رَبُّكَ” şeklindeki okuyuş, ilahi iradeye vurgu yapmaktadır. Ancak “فَخَشِينَا” şeklindeki kıraat, Kur'an'da zikredilen ilim sahibi kişinin çocuğu öldürme kararını kendi ictihadıyla verdiği şeklinde yorumlamaya müsaittir. Mukâtil'in bu noktada Übeyy'in kıraatini zikretmesi, yorumunu doğrudan ilahî irade merkezli bir anlayışa dayandırmak istediğini göstermektedir. Bunun yanında, “فَخَافَ رَبُّكَ” kıraatinde geçen “endişe etme” fiilini Allah'a isnat etmeyi uygun görmemiş, bu ifadeyi “Rabbin

³² Bu sahâbîlerin kıraatlerinin Şâz kabul edilmesiyle ilgili bkz. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Huseyn İbnü'l-Ferrâ, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkıh*, thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî (Riyad, 1990), 3/1010.

³³ Örnekler için bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/36; 1/199; 1/391; 2/186; 2/ 275; 2/342; 2/527; 2/631; 3/28; 3/260; 3/524; 3/582; 3/824; 4/576.

³⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/36.

³⁵ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûku'l-Luğaviyye*, thk. Muhammed Selîm (Mısır: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, ts.), 209. ed-Duhân 44/44.

³⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 3/824.

³⁷ el-Kehf 18/80.

³⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/598.

bildi” şeklinde tevil etmiştir.⁴⁰ Buradan Mukâtîl’in, olayın ardındaki hakikatin sadece insanî bir korkuya değil, Allah’ın sonsuz ilminin ve kudretinin bir yansıması olduğunu ortaya koymak istediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda tefsir geleneğindeki yorum zenginliği açısından Zemahşerî’nin yaklaşımına da de kısaca değinmek isabetli olacaktır. Zemahşerî ilgili ayeti “Rabbin, adeta işin kötü bir akıbetle sonuçlanmasından endişe eden biri gibi, durumu hoş karşılamadı ve onu değiştirdi.” şeklinde tevil etmiştir.⁴¹

Mukâtîl tefsirinde yer verilen müterâdif farklılıklarla ilgili şu hususa dikkat çekmek önem arz etmektedir: Bilindiği üzere, Abdullah b. Mes’ûd ve Übey b. Kâ’b gibi bazı sahâbîlerin şahsî nüshaları, Mushaf metninin standartlaştırılması sürecinde yakılmıştır. Hatta Abdullah İbn Mes’ûd’un, şahsî mushafının yakılması sebebiyle Hz. Osman ile arasında bir kırıntı yaşandığı rivayet edilmektedir.⁴² Bu bağlamda, söz konusu sahâbîlere nispet edilen kıraatler büyük ihtimalle onların şahsî mushaflarında da kayıtlı olan okuyuşlardır. Dolayısıyla, Mukâtîl’in “Kırâatü İbn Mes’ûd” veya “Kırâatü Übeyy” gibi ifadelerle, esasında onların şahsî mushaflarında yer alan ve anlam merkezli farklılıklar içeren kıraatlere atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, müfessirin “Mushaf” ve “Kıraat” terimlerini eş anlamlı olarak kullanmış olabileceği ihtimalini güçlendirmektedir.

4. Tefsîr-i Kebîr’de Müdrec Kıraatler

Müdrec Kıraatler, orijinal metne tefsir amacıyla eklenen fazlalıklardır.⁴³ Bu tür eklemeler, Kur’an metninden sayılmadığı için namazlarda okunması caiz görülmemiştir.⁴⁴ Özellikle erken dönem müfessir ve fakihlerinin, ayetlerin hükümlerini açıklarken müdrec kıraatlere başvurdukları bilinmektedir. Bu bağlamda, müdrec kıraatler kimi zaman müphem bir anlamı açıklığa kavuşturmuş, kimi zaman da fikhî bir görüşü destekleyici bir işlev görmüştür.⁴⁵ Bu doğrultuda, Mukâtîl de tercih ettiği anlamı, bazen ise fikhî görüşünü yansıtmak bazen de tercih ettiği anlamı gerekçelendirmek amacıyla müdrec kıraatleri kullanmıştır. Ancak belirtmek gerekir ki Mukâtîl, bu kıraatleri değerlendirirken söz konusu ifadelerin günümüz kıraat teorilerinde yer aldığı şekliyle yedi harf kapsamında yer alıp almadığı ya da sadece bir açıklama niteliğinde metne sonradan eklenmiş ifadeler olup olmadığı hususunda bir tasnif ortaya koymamıştır. Bu nedenle verilen örnekleri müdrec kıraatler kategorisinde zikretmek anakronik bir risk barındırırsa da açıklayıcı bir çerçeve sunmak adına bu kavramı tercih ettik.

⁴⁰ Mukâtîl b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/598.

⁴¹ Bkz. Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Abdulaziz Hatip vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 4/112.

⁴² Ebû Zeyd Ömer İbn Şebbe, *Târîhu’l-Medîne*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: h.1399, ts.), 3/1049-1051.

⁴³ Mennâ el-Kattân, *Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân* (Riyad: Mektebetü’l-Meârif, 2000), 179.

⁴⁴ İbn Abdilberr, *et-Temhîd limâ fi’l-Muvatta’ mine’l-Meânî ve’l-Esânîd* (Mağrib: Vizâretü Umûmî’l-Evkâf ve’ş-Şüûnü’l-İslâmiyye, 1967), 8/292.

⁴⁵ Müdrec Kıraatlerin işlevi için bkz. Mustafa Hamurlu, “Müdrec Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi ve Anlam Üzerindeki Etkisi”, *İlahiyat Akademisi* 20 (26 Aralık 2024), 249-256.

Müfessirlerin bazı ayetlerde özellikle vurguladıkları müdrec okumalar, fikhî yorum ve hükümlerin şekillenmesinde ya da mübhem bir anlamın açıklığa kavuşturulmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu çerçevede Mukâtil, yaklaşık on yerde bu tür farklılıkları ihtiva eden müdrec okumalara yer vermiştir.⁴⁶ Tespit ettiğimiz kadarıyla yer verdiği müdrec farklılıklardan sadece biri fikhî hükümlerle ilişkilidir. Diğerleri ise anlamı pekiştirici veya açıklayıcı bir işlev görmektedir. Fikhî hüküm ihtiva eden ayet, yemin kefaretiyle ilgili olan “فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ” (Bunlara gücü yetmeyen üç gün oruç tutmalıdır.)⁴⁷ ayetidir. İbn Mes'ûd Mushaf'ında “مُتَتَابِعَاتٍ” (peş peşe) kaydıyla yer almaktadır. Bu kıraat farklılığı, fakihler arasında yemin kefaretinde üç gün orucun aralıksız tutulmasının zorunlu olup olmadığı konusundaki tartışmalara zemin hazırlamıştır.⁴⁸ Bu çerçevede Mukâtil'in, İbn Mes'ûd kıraatinde “مُتَتَابِعَاتٍ” (Peş peşe) kelimesiyle kayıtlı olduğuna vurgu yapması⁴⁹ yemin kefareti için tutulan orucun ancak peş peşe tutulması durumunda geçerli olacağına dair fikhî görüşe yakın olduğunu göstermektedir.

Mukâtil'in yer verdiği bazı müdrec kıraatler, onun kelimâî yaklaşımlarını destekleyici mahiyettedir. Örneğin müfessir, “وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ” (Başına gelen kötülük ise sendendir.)⁵⁰ ayetini tefsir ederken “فَمِنْ نَفْسِكَ” kelimesine “فَبِدْنِكَ” (Senin günahın sebebiyledir.) anlamını vermiş, ardından İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'in Mushaf'larında “فَبِدْنِكَ وَأَنَا كَتَبْتُهَا عَلَيْكَ” (Senin günahın sebebiyledir. Onu ben takdir ettim.) açıklamasının bulunduğunu söylemiştir.⁵¹ Bu kayıt, insanın işlediği günahların ilâhî takdir çerçevesinde nasıl değerlendirildiğine dair teolojik bir çerçeve sunmakta ve kader-insan fiilleri ilişkisini vurgulamaktadır. Ayrıca Allah'ın mutlak hâkimiyetini ve iradesini ön planda tutan, fakat insanı tamamen iradesiz bırakmayan bir yaklaşımdır. Mukâtil'in tefsirinde kimi zaman benzer değerlendirmelere rastlamak mümkündür.⁵² Müfessirin bu kayda yer vermesi, onun zaman zaman ilahi iradeye yaptığı vurgu ile paralel bir düzlemde.

Müfessirin tefsirinde yer verdiği bazı müdrec kıraatler, onun Kur'an'ın anlamına ilişkin yaptığı yorumları ve benimsediği anlam tercihlerini yansıtmaktadır. Örneğin “إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا” (Zamanını çok gizli tuttuğum kıyamet elbette gelecektir.)⁵³ ayetinin İbn Mes'ûd kıraatinde “فَكَيْفَ يُعَلِّمُهَا أَحَدٌ وَقَدْ كَذَبْتُ أَنْ أُخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي لِئَلَّا يَعْلَمَهَا خَلْقٌ” (Onu başkaları nasıl bilsin? Başkaları bilmesin diye onu neredeyse kendimden bile gizleyecektim.) şeklinde olduğunu belirtmiştir.⁵⁴ Ayetteki

⁴⁶ Örnekler için Bkz. Mukâtil b. Süleyman, “Tefsîr-i Kebîr, 1/391; 1/500; 1/551; 3/23; 3/28; 3/198; 4/424.

⁴⁷ el-Mâide 5/89)

⁴⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 12/422; Semîr Abd-ü Hasen Sâlim Fehdâvî, “Mukâtil b. Süleyman ve'l-Kıraâtü'l-Kur'aniyye fî Tefsîrih”, *Dirâsâtün Arabiyye ve İslâmiyye* 57 (2016), 182-184.

⁴⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/500.

⁵⁰ en-Nisâ 4/79.

⁵¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/391.

⁵² Bkz. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 3/311.

⁵³ Tâhâ 20/15.

⁵⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 3/23-24.

“كَادُ” fiili, çeşitli anlam ihtimallerine açık olması hasebiyle müfessirler tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır.⁵⁵ Mukâtil ise “كَادُ أُخْفِيهَا” cümlesinden sonra “مِنْ نَفْسِي” kaydını eklemiş ve ardından İbn Mes‘ûd kıraatine atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla, onun bu tutumu, sadece lafzî bir aktarım değil, aynı zamanda bir anlam tercihi olarak değerlendirilmelidir.

5. Tefsîr-i Kebîr’de Ferşî Farklılıklar

Kıraat ilmi bağlamında ferşî farklılıklar, bazı Kur’an kelimelerin telaffuzunda, harflerin veya hareketlerin değişmesiyle meydana gelen kıraat farklılıklarıdır.⁵⁶ Harfler noktasındaki değişiklikler, kelimenin kök yapısını etkileyerek başka bir anlam kazanmasını sağlarken, hareketlerdeki değişiklikler ise cümledeki gramatik unsurların yeniden düzenlenmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla her iki durumda da cümlelerin ifade ettiği anlamda bazı değişiklikler meydana gelebilmektedir. Örneğin Hucurât Sûresinin 6. ayetindeki “iyice araştırın” anlamına gelen “فَتَبَيَّنُوا” kelimesi, bazı kıraatlerde “iyice emin olun” anlamına gelen “فَتَنَبَّهُوا” formuyla okunmaktadır.⁵⁷ Keza “لَقَضَىٰ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ” (Derhal sonları getirilirdi) (Yunus, 10/11) ayeti bazı kıraatlerde “لَقَضَىٰ إِلَيْهِمْ أَجَلُهُمْ” (Allah, derhal onların sonlarını getirirdi.) şeklinde okunmaktadır.⁵⁸ Dolayısıyla “قَضَىٰ” fiilinin harekesindeki değişiklik, “أَجَلُهُمْ” kelimesinin harekesini de değiştirerek onu “أَجَلُهُمْ” şeklinde meful yapmaktadır. Bu farklılık, murad-ı ilahî’ye ters bir anlam oluşturmaya da cümlelerin yapısını değiştirmektedir. Müfessirler, farklı anlam nüanslarını ortaya koymak ve bazen de dilin gramatik yapısına daha uygun bir açıklama yapmak için bu gibi farklılıklara değinmişlerdir. Mukâtil tefsirinde de bu tür tahlilleri görmek mümkündür.

5.1. İki Kıraate Yer Vermesi

Mukâtil, bazı durumlarda bir kelimenin iki farklı şekilde okunabildiğini belirterek kıraatlerin sunduğu anlam çeşitliliğine vurgu yapmıştır. Örneğin “هَٰذَا لَكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ”⁵⁹ ayetindeki “وَلَايَةُ” kelimesi, vâv harfinin hem üstünüyle hem de esresiyle okunmaktadır.⁶⁰ Üstün okunduğunda “sahip çıkma” anlamına gelirken esre okunduğunda ise “hüküm” ve saltanat” anlamlarına gelmektedir.⁶¹ Mukâtil, öncesinde “وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ” (O gün hüküm sadece Allah’ındır.)⁶²

⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 22/21.

⁵⁶ Kök anlamı itibarıyla “yaymak” ve “sermek” anlamına gelen ferş kelimesi, Kur’an-ı Kerim’deki kıraat ihtilaflarının bulunduğu yerlerde, her bir okuyuş şekli hakkında yapılan açıklamalar için kullanılmıştır. Bu okuyuşlar, Kur’an sureleri içinde çeşitli yerlere yayılmış durumda oldukları için bu tabir kullanılmıştır. Bkz. Abdulfettâh el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi’ş-Şâtıbiyye* (Mektebetü’s-Sevâdî, 1992), 199.

⁵⁷ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, *İthâfu Fudelâi’l-Beşer fi’l-Kırâati’l-Aşer*, thk. Enes Mehera (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2006), 512.

⁵⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 310.

⁵⁹ el-Kehf 18/44.

⁶⁰ Dimyâtî, *İthâf*, 367.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2017, 4/68.

⁶² el-İnfitâr 83/19.

ayetiyle bağlantı kurarak “saltanat” anlamını vermiş, ardından fetha ile okunduğunda “مَوَالَتْ” (velisi olma, sahip çıkma) anlamına geleceğini vurgulamıştır.⁶³

Mukâtil’in bu ayet özelindeki kıraat değerlendirmelerinin siyak-sibakla ilişkili olması nedeniyle ayetin bağlamına da kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Şöyle ki, önceki ayetlerde biri mü’min, diğeri ise imansız olan iki kardeşin durumu hikâye edilmiştir. Mukâtil’in tefsirine göre, Yemlîha ve Furtus adındaki her iki kardeşe de babalarından 4000 dinar miras kalmıştı. İnançlı olan Yemlîha, kendi payına düşen miktarı fakirlere dağıtmış, inançsız olan Furtus ise servetine servet katmıştı. Günün birinde fakir düşen Yemlîha, inançsız kardeşi Furtus’tan yardım istemişti. Furtus, ona “Babandan kalan servetin nerede?” diye sormuştu. Yemlîha ise, karşılığını tastamam veren ve hiçbir borca ihtiyacı olmayan rabbine borç olarak verdiğini, çocuk çocuğu için önden hayır olarak gönderdiğini söylemişti. Bunun üzerine Furtus: “Sen, kullarının verdiği borcu Allah’ın ödeyeceğine inanıyor musun?” diyerek ahireti inkâr etmişti. İki kardeş ayrıldıktan sonra geceleyin gökyüzünden gelen bir azapla Furtus’un bahçesi yanmış ve suyu çekilmişti. Furtus da yaptığı harcamalardan dolayı elini eline vurarak pişman olmuştu.⁶⁴ Mukâtil, “الْوَلَايَةُ” kelimesini bu kıssa ile irtibatlandırarak “الْبَغْتُ الَّذِي كَفَرَ بِهِ فَرُطُسٌ” (Furtus’un inkâr ettiği ölümden sonra diriliş) şeklinde açıklamıştır. Böylece ayeti, “hüküm” ve “saltanat” anlamına gelen “وَلَايَةُ” şeklindeki esre kıraate göre anlamlandırmıştır.⁶⁵

Müellif’in iki farklı kıraate yer verdiği noktalardan biri de Tûr Sûresindeki “فَكَيْهَيْنِ بِمَا آتَاهُمُ”⁶⁶ ayetidir. Mukâtil bu ayetin “فَكَيْهَيْنِ” ve “فَكَيْهَيْنِ” şeklindeki iki farklı kıraatinden söz etmiştir. “فَكَيْهَيْنِ” şeklinde okunduğunda ayetin “Rablerinin kendilerine verdiği nimetleri çok beğenerek” anlamına geleceğini ifade etmiş, “فَكَيْهَيْنِ” okunduğunda ise “Rablerinin verdiği nimetlerin keyfini sürerek” anlamına geleceğini belirtmiştir.⁶⁷ Bu noktada bir başka örnek ise “قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا”⁶⁸ “سِحْرَانِ” kelimesidir. Müfessir bu kelimenin “سِحْرَانِ” ve “سَاحِرَانِ” şeklinde iki farklı kıraatinden bahsetmiş; “سِحْرَانِ” kıraatinde Tevrat ve Kur’an’ın kastedildiğini, “سَاحِرَانِ” kıraatinde ise Hz. Musa ile Hz. Muhammed’in kastedildiğini belirtmiştir.⁶⁹

Tefsîr-i Kebîr’de iki farklı kıraate dayalı analizlerden biri de “فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى”⁷⁰ ayetindeki “تَرَى” kelimesi ile ilgilidir. Bilindiği üzere bu ifade, rüyasında oğlunu kurban ettiğini gören İbrahim Peygamber’in oğluna yönelttiği bir sorudur. Bu sorudaki “تَرَى” kelimesi bazı kıraatlerde “تَرِي” şeklinde okunmuştur.⁷¹ Bu kıraat farklılığı, baba-oğul arasındaki diyalogun yorumlanışında

⁶³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/587.

⁶⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/584.

⁶⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/587.

⁶⁶ et-Tûr 52/18.

⁶⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 4/145.

⁶⁸ el-Kasas 28/48.

⁶⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 3/348.

⁷⁰ es-Saffât 37/102.

⁷¹ Dimyâtî, *İthâf*, 472-473.

farklı görüşlere neden olmuştur. Şöyle ki, “تَرَى” şeklinde okunduğunda İbrahim Peygamber’in “Ne düşünürsün?” diyerek oğlunun fikrini sorduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan “تَرَى” kıraatiyle okunduğunda bu ifade “Ne gösterirsin?” anlamını kazanmakta ve İbrahim Peygamber’in, Allah’a itaat konusunda oğlunun ne derece sabır ve tahammül göstereceğini sorduğuna işaret etmektedir. Elbette bu soru, İbrahim’in (a.s.) kurban emrini yerine getirme konusundaki kararlılığını etkilememiştir. O, Allah’ın emri doğrultusunda kurban etme işine devam etmiştir. Mukâtil’in tefsirinde her iki kıraate de yer verilmiş olmakla birlikte bu değerlendirme Ferrâ’ya nispet edilmektedir.⁷² Daha önce belirtildiği üzere bu naklin Mukâtil ’den sonra onun tefsirine eklenmiş olma ihtimali oldukça yüksektir.

Tekvîr Sûresi’nde yer alan “وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ”⁷³ ayeti, Mukâtil’in iki farklı kıraat üzerinden tefsir yaptığı dikkat çekici örneklerden biridir. Bu ayette geçen “ضَنِينٍ” kelimesi, bazı kıraat alimleri tarafından “طَنِينٍ” şeklinde okunmaktadır.⁷⁴ Bu kıraat farklılığı, ayetin anlamında bariz değişikliğe yol açmaktadır. Şöyle ki, “ضَنِينٍ” kelimesi “cimri, bilgi vermekten kaçınan” anlamına gelirken, “طَنِينٍ” kelimesi “şüphe edilen, itham edilen” anlamına gelmektedir.⁷⁵ Birinci kıraate göre, Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) vahiy konusundaki cömertliği ve şeffaflığı vurgulanırken, ikinci kıraatte onun Kur’an konusundaki güvenilirliği ve doğruluğu vurgulanmaktadır.

Mukâtil’in iki kıraat üzerinden analizi noktasında dikkat çekici bir örnek ise “وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ”⁷⁶ ayetindeki “وَقَضَىٰ” kelimesidir. Bu kelime, “emretti” anlamına gelen “وَوَصَّى” kıraatiyle de okunmuştur. Hatta Mukâtil’in, İbn Mes’ûd’a dayandırdığı bir rivayete göre bu kelime Mushaf’ta “وَوَصَّى” şeklinde yazılmış, ancak “و” harfinin “ض” harfine birleşmesi sonucunda “ق” harfine dönüşmüştür.⁷⁷ Arap dilinin noktasız ve harekesiz hali dikkate alındığında, harflerin şekilsel benzerliği nedeniyle bu tür değişikliklerin olması muhtemeldir. Ancak Kur’an bağlamında dile getirilen bu rivayet, ilahi kelamın otoritesine ve güvenilirliğine gölge düşüreceği, ayrıca Kur’an’ı hüccet olmaktan çıkaracağı endişesiyle gerçeklikten uzak görülmüştür.⁷⁸

5.2. Tek Kıraat Üzerinden Tefsir Yapması

Mukâtil, bazı ayetlerde birden fazla kıraat vechi bulunmasına rağmen çoğu zaman bu farklılıklara değinmeksizin ayetin anlamını açıklamakla yetinmektedir. Müfessirin ayetlere verdiği anlam doğrultusunda ferî farklılıkların bulunduğu kelimelerde onun hangi kıraate göre anlamlandırma yaptığını belirlemek ve bu kıraatin, kıraat-ı aşere imamlarından hangisine

⁷² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 3/610.

⁷³ et-Tekvîr 81/24.

⁷⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 573-574.

⁷⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 4/604-605.

⁷⁶ el-İsrâ 17/23.

⁷⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/528.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 20/321.

nispet edildiğini tespit etmek mümkündür. Ancak girişte de değindiğimiz üzere onun döneminde kıraatler henüz imamlarla özdeşleşmemiştir. Dolayısıyla onun tefsir faaliyetinde yararlandığı kıraatler, kıraat imamlarından bağımsız bir şekilde doğrudan okunuş şekilleriyle verilmiştir.

Ferşî farklılıklar bağlamında müfessirin kıraat tercihi, “وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ” (Hayızdan temizleninceye kadar hanımlarınıza yaklaşmayın)⁷⁹ ayetinde belirgin bir şekilde görülmektedir. Zira söz konusu ayette geçen “يَطْهُرْنَ” kelimesi, başka bir kıraatte “يَطْهَرْنَ” şeklinde okunmaktadır. Her iki kıraat de ifade ettikleri anlamın farklılığı nedeniyle bazı fikhî ihtilaflara yol açmıştır. Şöyle ki, “يَطْهُرْنَ” kıraati, sülâsî kalıptaki “طَهَّرَ” kökünden gelmekte ve hayız kanının sona ermesi anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla bu kıraat, hayız kanı kesildikten sonra fiziksel bir temizlik işlemine gerek kalmaksızın kadınlara yaklaşmayı serbest bırakmaktadır. Buna karşılık, “يَطْهَرْنَ” kıraati, tefa’ul kalıbında olan “يَتَطَهَّرُ” fiilinin idğamlı halidir ve yıkanarak temizlenmeyi ifade etmektedir. Bu kıraate göre, hayız kanının kesilmesinin ardından kadınlara yaklaşabilmek için onların yıkanarak temizlenmesi de gerekmektedir.⁸⁰ Mukâtil, bu ayeti tefsir ederken doğrudan “حَتَّى يَغْتَسِلْنَ” (yikanıncaya kadar) anlamını vererek “يَطْهَرْنَ” kıraatini esas almış ve fiziksel temizlenme sürecine vurgu yapmıştır.⁸¹ Mukâtil’in, bir kıraatin ifade ettiği anlamı esas alması, onun kıraat farklılıklarını tefsirde bir tercih unsuru olarak gördüğünü ve bu farklılıkların fikhî sonuçlara etkisini dikkate aldığını göstermektedir.

Ferşî farklılıklar çerçevesinde fikhî ihtilafa konu olan kıraatlerden biri de “لَا مَسْتُمْ التَّسَاءُ”⁸² ayetidir. Zira buradaki “لَا مَسْتُمْ” kelimesi, bazı kıraat âlimleri tarafından “لَمَسْتُمْ” şeklinde okunmaktadır. Bu kıraat, sülâsî kalıptan türemesi hasebiyle kadınlara sıradan bir dokunuşu ifade etmektedir. Buna mukabil müfâale kalıbından türeyen “لَا مَسْتُمْ” kıraati, müşareket anlamı taşıması hasebiyle kadınlarla cinsi münasebet kurma anlamına gelmektedir. Bu farklılık, fıkıh ilminde önemli bir tartışmaya zemin teşkil etmiştir. Bu bağlamda İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, Mücâhid, Katâde ve Ebû Hanîfe gibi âlimler, cima anlamını tercih ederken İbn Mes’ûd, İbn Ömer, Şa’bî, Nehaî ve Şâfî gibi âlimler de cima olmaksızın sıradan dokunma anlamını tercih etmişlerdir.⁸³ Mukâtil de bu kelimeye “جَامِعْتُمْ” anlamını vererek bir anlamda “لَا مَسْتُمْ” kıraatini tercih etmiştir.⁸⁴ Kelimeyi bu şekilde anlamlandırması, aynı zamanda onun konuya dair görüşünü de yansıtmaktadır.

⁷⁹ el-Bakara 2/222.

⁸⁰ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmidî't-Te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1407), 1/265-266.

⁸¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/192.

⁸² en-Nisa 4/43; el-Mâide 5/6.

⁸³ Râzî, *Mefâtîhu'l-Ġayb*, 10/89; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdunî - İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 5/227.

⁸⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 1/375.

Fıkḥi ihtilaftan bağımsız olarak müellifin kıraat tercihini yansıtan noktalardan biri de “إِنَّهُ” (Çünkü o, doğru olmayan bir işti.)⁸⁵ ayetidir. Bilindiği üzere Nuh (a.s.), boğulmak üzere olan oğlunu iman etmeye davet etmiş, lakin o bu daveti reddetmiştir. Bunun üzerine Nuh Peygamber, oğlunun kurtarılması için Allah’a dua etmiş, ancak Cenab-ı Hak, oğlunun kendi ailesinden olmadığını bildirmiştir. Bunun sebebini ise “إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” cümlesiyle açıklamıştır. Bu ayetteki “عَمَلٌ” kelimesi, bazı kıraatlerde “عَمِلَ” şeklinde fiil formatında okunmuş, “غَيْرُ صَالِحٍ” olan sıfat cümlesi ise “غَيْرَ” şeklinde mansup olarak olunmuştur.⁸⁶ Mukâtil’in ayeti, “عَمِلَ شِرْكًا” (Çünkü o, şirk koştu.) şeklinde anlamlandırması, onun “عَمِلَ غَيْرُ صَالِحٍ” şeklindeki kıraati dikkate aldığını göstermektedir.⁸⁷ Bunun yanında “عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” kıraatini de dilsel tevillerle aynı manada buluşturmak mümkündür. Şöyle ki, kınamada mübalağa yapmak ve Nuh’un (a.s.) oğlunun işlediği şirkin çokluğuna dikkat çekmek amacıyla doğrudan oğulun kendisine “عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ” denilmiştir. Zira Arap dilinde bu tür kullanımlar çoktur. Örneğin bilgisi çok olan birine “إِنَّهُ عَمَلٌ” denilir.⁸⁸

Mukâtil b. Süleyman’ın kıraat tercihinin belirgin bir şekilde görüldüğü ayetlerden biri de “وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا”⁸⁹ ayetindeki “بُشْرًا” kelimesidir. Zira bu kelime, bazı kıraat âlimleri tarafından “نُشْرًا” şeklinde okunmuştur.⁹⁰ “بُشْرًا” kıraati esas alındığında, ayet “Rahmetinin öncesinde rüzgârları müjdeleyici olarak gönderen” anlamına gelmektedir. Bu mana, rüzgârların Allah’ın rahmetinin habercisi olduğuna, ayrıca yağmur ve bereketi müjdeleyen bir işlevi olduğuna işaret etmektedir. Diğer taraftan, “نُشْرًا” kıraati esas alındığında ise ayet, “Bulutları yayıcı olarak rüzgârları gönderen” anlamına gelmektedir. Bu mana ise, rüzgârların bulutları dağıtma ve yayma işlevini vurgulamaktadır.⁹¹ Dolayısıyla her iki kıraat, rüzgârların rolünü farklı açılardan tanımlamaktadır. Mukâtil ayete “bulutları yayma” (نُشْرًا لِلْسَّحَابِ) manasını vererek “نُشْرًا” kıraatini esas almıştır. Hatta bu bağlamda “يُرْسِلُ الرِّيحَ فَتَنْثِيرُ سَحَابًا” (Allah, rüzgârları göndererek bulutları harekete geçirir.)⁹² ayetini delil getirerek söz konusu manayı pekiştirmektedir.⁹³ Mukâtil’in bu tutumu, kıraatler noktasında anlam yönünden seçici davrandığının bir tezahürüdür.

Sonuç

Mukâtil b. Süleyman’ın *et-Tefsîru’l-Kebîr* adlı eseri, kıraatlerin anlam üzerindeki etkisini vurgulayan en erken dönem tefsirlerden biri olup, bu yönüyle kıraat ve tefsir ilişkisini

⁸⁵ Hûd 11/46.

⁸⁶ Dimyâtî, *Îthâf*, 321-322.

⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/284.

⁸⁸ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 18/357.

⁸⁹ el-A’râf 7/57.

⁹⁰ Dimyâtî, *Îthâf*, 284.

⁹¹ Diğer kıraat farklılıkları için bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 14/287.

⁹² er-Rûm 30/48.

⁹³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, 2/42.

inceleyen araştırmalar açısından büyük bir öneme sahiptir. Kıraatlerin henüz sistematik bir yapıya kavuşmadığı bir dönemde kaleme alınmış olması, eserdeki kıraat değerlendirmelerini daha da değerli kılmakta ve erken dönem kıraat anlayışına ışık tutmaktadır. Müellif, özellikle İbn Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlere nispet edilen anlam merkezli ve mushaf temelli olan kıraatlere otuzdan fazla yerde atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda, Mukâtil'in "İbn Mes'ûd Kıraati" veya "Übey b. Kâ'b Kıraati" şeklindeki ifadelerle, aslında doğrudan bu sahâbîlere ait olduğu rivayet edilen mushafları kastettiği anlaşılmaktadır. Müfessir, kıraat farklılıklarını kimi zaman manayı vurgulamak, kimi zaman da fikhî bir meseleye dikkat çekmek amacıyla zikretmiştir. Bunun yanı sıra, *et-Tefsîru'l-Kebîr*'de ferşî kıraat farklılıkları da önemli bir yer tutmaktadır. Müellif, genellikle kıraat farklılıklarını doğrudan zikretmeksizin ayetleri açıklamayı tercih etmiş, ancak bazı durumlarda iki farklı kıraat vechinin anlam üzerindeki etkisine özellikle vurgu yaparak, bu farklılıkların tefsire yansımalarını ortaya koymuştur. Kıraat farklılıklarına açıkça yer vermediği ayetlerde ise, yaptığı yorum ve anlam tercihleri üzerinden hangi kıraati esas aldığı tespit edilebilmektedir. Mukâtil'in tefsirinde, ayetlerin bağlamına ve anlam bütünlüğüne en uygun olduğu düşünülen kıraat vecihleri tercih edilmiş olup, bu kıraatler belirli bir kıraat imamına isnat edilmemiş, daha ziyade ayetin içeriğine ve yorumuna dayalı olarak ele alınmıştır.

Kaynakça / References/ المصادر

- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûku'l-Luğaviyye*. thk. Muhammed Selîm. Mısır: Dâru'l-İlmi ve's-Sekâfe, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1983.
- Çam, Merve Nur - Türcan, Selim. "Mukâtil b. Süleyman'a Yöneltilen Eleştiriler ve Bu bağlamda Mukâtil b. Süleyman Nakillerinin Denetlenmesi". *Hitit İlahiyat Dergisi* 22/2 (2023), 511-531.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat ilminin Akademik Serencâmi". *EKEV Akademi Dergisi* 56 (2013), 311-324.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *İthâfu Fudela'l-Beşer fi'l-Kırâati'l-Aşer*. thk. Enes Mehera. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2006.
- Fehdâvî, Semîr Abd-ü Hasen Sâlim. "Mukâtil b. Süleymân ve'l-Kırââtü'l-Kur'aniyye fî Tefsîrih". *Dîrâsâtün Arabiyye ve İslâmiyye* 57 (2016), 153-231.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed., *el-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim es-Semerrâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Komisyon. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîfi ve't-Terceme, 1. Basım, ts.
- Goldziher, Ignaz. *Mezhebü't-Tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalîm en-Neccâr. Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1955.
- Güler, Nurdane. *Mukâtil Tefsirinde Tevhid*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2022.
- Hamurlu, Mustafa. "Müddrec Kıraatlerin Tefsirle İlişkisi ve Anlam Üzerindeki Etkisi". *İlahiyat Akademi* 20 (26 Aralık 2024), 243-262.
- İbn Abdilberr. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*. Mağrib: Vizâretü Umûmî'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslâmiyye, 1967.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: h.1399, ts.
- İbnu'n-Nedîm, Ebu'l-Ferac Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazan. Beyrut: Daru'l-Marife, 1997.
- İbnü'l-Ferrâ, Ebû Yâ' lâ Muhammed b. el-Huseyn. *el-Udde fi Usûli'l-Fikh*. thk. Ahmed b. Ali b. Seyr el-Mübârekî. Riyad, 1990.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Şemseddîn Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Turuku'l-Hikemiyye fi's-Siyâseti's-Şer' iyye*. thk. Beşîr Muhammed Uyûn. Beyrut: Mektebetü'l-Müeyyide, 1. Basım, 1989.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat ilişkisi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Kâdî, Abdulfettâh. *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye*. Mektebetü's-Sevâdî, 1992.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Koç, Mehmet Akif. *Tefsirde Bir Kaynak İncelemesi*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdunî - İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Talib. *el-İbâne an Meâni'l-Kırâât*. thk. Abdulfettâh İsmail Şelbî. Mısır: Daru'n-Nehda, ts.
- Mennâ el-Kattân. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 3. Basım, 2000.
- Mukâtil b. Süleyman. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 1423.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtihu'l-Çayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 2014.
- Türker, Ömer. "Mukâtil b. Süleyman". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/134-136. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Uzun, Yakup. "Sahih Kırâatlerin Tespit Kriterlerinde Gelişme ve Genişleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 261-282.

Yıldırım, Seyit. *Sıbeveyh ve Kıraatler*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâîliyyât fi't-Tefsîri ve'l-Hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. çev. Abdulaziz Hatip vd. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an Hakâik-i Ğavâmidî't-Te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 3. Basım, 1407.

Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, 1942.

Doç. Dr. Vasfi ABUZİD

Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Mardin Artuklu University, Faculty of Theology.

Mardin, TÜRKİYE

vasfiebzeyd@artuklu.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0006-6096-8509>

<https://ror.org/0396cd675>

التمييز بين مقامات التصرفات النبوية: مشروعيتها ومقاصده

Peygamberlik Eylemlerinin Dereceleri Arasındaki Ayırım: Hukuki Geçerliliği ve Amaçları

The Distinction between the Contexts of Prophetic Actions: Its Legitimacy and Objectives

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Kasım 2024 / 24 November 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Mayıs 2025 / 14 May 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2025 / 30 June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf | Citation

Abuzid, Vasfi. "التمييز بين مقامات التصرفات النبوية: مشروعيتها ومقاصده".

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi 8

(Haziran 2025), 92-109.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme

Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin.

No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

This study does not require the approval of an ethics committee, as it is based on data obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that the preparation of the study was conducted in accordance with scientific and ethical principles, and that all referenced works have been duly cited in the bibliography. During the preparation of this study, no artificial intelligence-based tool or application was employed. The entire content was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. (Vasfi ABUZİD).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Copyright belongs to the author. Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi

Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

التمييز بين مقامات التصرفات النبوية: مشروعيتها ومقاصده

قراءة في ضوء أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وفهم الصحابة وتصرفاتهم

الملخص

موضوع التصرفات النبوية والتمييز بين مقاماتها أمر في غاية الأهمية والخطورة معا، فهو عميق الأهمية بعيد الأثر؛ لأن به تفهم السنة النبوية أقوالا وأفعالا، وهو بعيد الخطر والأثر من ناحية أخرى؛ لأنه يُستخدم بوابةً للتعامل غير السديد مع السنة النبوية بغرض تفرغ السنة من كثير من أحكامها، وحمل معظمها على تصرفات بعيدة عن مقام تبليغ الرسالة. فهل كل ما صدر عن النبي تشريع؟ وهل كل التشريعات دائمة ولازمة؟ وماذا سيترتب على هذا القول؟ وهل أقرّ النبي نفسه أن كل ما يقوله أو يفعله تشريع لازم ودائم؟ وهل الصحابة فهموا عنه ذلك؟ وهل يلزم من التمييز وجود ما هو تشريع وما هو ليس تشريعا، أم أن التمييز لن يترتب عليه شيء؟! والجديد الذي يحمله هذا البحث أمران: التأسيس للموضوع من خلال أفعال النبي والصحابة، والاجتهاد في ذكر مقاصد هذا التمييز، وهو ما لم نجد فيه دراسة تبينه كما بينته هذه المقالة، مع الرجوع إلى كتب السنة الأساسية، والنقل عنها بما تتضح لنا معه القضية.

الكلمات المفتاحية: أصول الفقه، السنة النبوية، التصرفات النبوية، مقاصد التمييز، تصرفات تشريعية، تصرفات غير تشريعية.

Peygamberlik Eylemlerinin Dereceleri Arasındaki Ayırım: Hukuki Geçerliliği ve Amaçları

Öz

Peygamberlik davranışı ve onun mertebeleri arasındaki ayırım meselesi hem son derece önemli hem de tehlikelidir. Son derece önemli ve geniş kapsamlıdır çünkü Peygamber'in sözlerinin ve fiillerinin anlaşılması için bir araçtır; öte yandan tehlikeli ve geniş kapsamlıdır çünkü Sünnet'i birçok hükmünden boşaltmak ve çoğunu mesajı iletme konumundan uzak davranışlarla ilgili hale getirmek için Sünnet'le uygunsuz bir şekilde ilgilenmek için bir geçit olarak kullanılmaktadır.

Peygamberden gelen her şey, bir hüküm müdür? Ve tüm hükümlerin kalıcı ve bağlayıcı olması mı gerekir? Bu görüşün sonuçları ne olacaktır? Peygamber (s.a.v) kendisi, söylediği veya yaptığı her şeyin kalıcı ve bağlayıcı bir hüküm olduğunu kabul etmiş midir? Sahabeler bunu ondan anlamışlar mı? Hukuki bir ayırım yapmak, hüküm olanla olmayanı net bir şekilde ayırt etmeyi gerektirir mi, yoksa bu ayırımın herhangi bir sonucu olacak mıdır?

Bu araştırmanın getirdiği yenilikler şunlardır: Konunun, Peygamber (s.a.v) ve sahabelerin eylemleri üzerinden temellendirilmesi ve bu ayırımın amaçlarının tartışılması; bu konu, daha önceki çalışmalarda yeterince açıklığa kavuşturulmamış ve bu makalede olduğu gibi ele alınmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Usûlü'l-Fıkıh, Nebevi sünnet, Peygamberin tasarrufları, Ayırt etme amaçları, Teşriî tasarruflar, Teşriî olmayan tasarruflar.

The Distinction between the Contexts of Prophetic Actions: Its Legitimacy and Objectives

Abstract

Distinguishing between the various types of Prophetic actions and understanding their categories is crucial for comprehending the Sunnah of the Prophet (ﷺ).

It is crucial, as it serves as a tool for understanding the Prophet's words and actions. However, it can also be problematic, as it is sometimes misused to distort the Sunnah, leading to the exclusion of many of its provisions and reducing its role to mere behavioral aspects, detached from its core purpose of conveying the message.

Is everything that came from the Prophet (ﷺ) legislative? Are all legislations permanent and binding? What consequences arise from this view? Did the Prophet (ﷺ) himself acknowledge that everything he said or did is a permanent and binding legislation? Did the Companions understand this from him? Does distinguishing between

what is legislative and what is not necessarily imply that there is a clear line between the two, or would such a distinction not result in any significant consequences?

The novelty of this research lies in two key aspects: first, establishing the topic through the actions of the Prophet (ﷺ) and the Companions; second, providing a reasoned discussion of the objectives of this distinction, a subject that has not been fully explored in prior studies as it has been in this article.

Keywords: Usul al-Fiqh, Prophetic Sunnah, Prophetic Acts, Purposes of Distinguishing, Legislative Acts, Illegal Acts.

1. مقدمة

إن موضوع التصرفات النبوية والتمييز بين مقاماتها أمر في غاية الأهمية والخطورة معا، فهو عميق الأهمية بعيد الأثر؛ لأن السنة النبوية تفهم به: أقوالا وأفعالا، ومن خلاله نقف في التعامل مع السنة على مقاصدها ومراميها، وهو بعيد الخطر والأثر من ناحية أخرى؛ لأنه - في كثير من الأحيان - يُستخدم بوابة لتفريغ السنة من كثير من أحكامها، وحمل معظمها على تصرفات بعيدة عن مقام تبليغ الرسالة.

ولقد تناول هذه القضية أعلام في تاريخنا لهم قدرهم البحثي وقيمتهم العلمية؛ حيث قاموا بتمييز واضح بين مقامات التصرفات النبوية، كما أن هنالك أقوالا في كتب الأصول الكبيرة عند الحديث عن دليل السنة وما يتعلق منها بأفعال الرسول خاصة - تقضي بعدم التمييز بين أفعال الرسول، أو لا ترى وجود تمييز بين مقامات التصرفات النبوية، فلا ترى إلا مقاما واحدا لأقوال النبي وأفعاله وتصرفاته، وهو مقام تبليغ الرسالة بمعنى أن كل أفعاله وأقواله هي للتشريع وطلب الامتثال بشكل دائم ولازم، وتبعهم معاصرون مشغولون بالحديث النبوي وعلوم السنة، رأوا رأيهم وذهبوا مذهبه في أن السنة كلها للتشريع!

2.1. الدراسات السابقة

من الدراسات التي تحدثت في هذا الموضوع:

* كتاب "المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول"، للحافظ أبي شامة المقدسي ت: 665هـ، تحقيق الدكتور محمود صالح جابر، نال بتحقيقها رسالة الدكتوراه، وهو أول كتاب - فيما نعلم - وصلنا يخص أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم بالبحث المستقل، وتحدث فيه عن أفعاله بالنسبة له، وأفعاله بالنسبة للأمم، وتعارض أفعاله، وتعارض قوله مع فعله، وغير ذلك، لكنه لم يتعرض للتمييز بشكل واضح.

* كتاب "أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالاتها على الأحكام الشرعية"، للدكتور محمد سلميان الأشقر، تكوّن هذا الكتاب - وهو رسالة دكتوراه - من بابين: الأول: الأفعال الصريحة، والثاني: الأفعال غير الصريحة، وكل باب منها تحته فصول لأنواع كل نوع من الأفعال وبيان دلالتها على الأحكام الشرعية.

* رسالة دكتوراه بعنوان: "أثر معرفة التصرفات النبوية في التعامل مع الحديث فقها وتنزيلا". للباحث الدكتور زهير عبد السلام. في جامعة الحاج لخضر - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، قسم العلوم الإسلامية، عام 1433هـ. 2012م. قسم فيه التصرفات إلى تشريعية وغير تشريعية، وبين أثر ذلك على فق الحديث النبوي وتنزيله.

* كتاب "دلالة الأفعال النبوية وأثرها في الفقه الإسلامي". د. عبد المجيد بيرم، وهي رسالة دكتوراه بإشراف د. نور الدين عتر، ذكر فيها الباحث أهمية الأفعال النبوية في بيان الأحكام الشرعية ومعرفة مسالك الأئمة في استنباط الأحكام الشرعية من الأفعال النبوية، وعن الانتقال بالقواعد والأصول من البحث النظري إلى الواقع التطبيقي.

* كتاب "أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالاتها على الأحكام"، للدكتور محمد العروسي عبد القادر، وهو كتاب يبحث دلالة الأفعال النبوية على الأحكام، اهتم المؤلف بما له تعلق بعلم الأصول، وتجنب كل خلاف لا ينبني عليه فرق عملي في الفقه، وتحاشى المسائل التقديرية، وضرب أمثلة أغفلتها كتب الأصول، وهو كتاب موضوع للمتخصصين لكنه نافع لغيرهم، وفي الباب الثالث منه ذكر ستة أنواع لأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم.

* كتاب "تصرفات الرسول بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية". د. سعد الدين العثماني، يقع الكتاب في ثلاثة فصول بالإضافة إلى المقدمة والخاتمة، ففي الفصل الأول تحدث عن تنوع التصرفات النبوية: تأصيل وتصنيف، وفي الفصل الثاني تحدث عن التصرفات النبوية بالإمامة: مفهومها وسماتها، وفي الفصل الثالث بين أهمية التصرفات النبوية بالإمامة.

3.1. مشكلة البحث وأسئلته وأهميته

تتجلى مشكلة البحث في أن هناك اتجاهًا أصوليًا يرى أنَّ السنة كُلُّها تشريع دائم ولازم، وهذا الاتجاه موجود في القديم والجديد، وبخاصة عند العلماء المعاصرين المشتغلين بالسنة، وهذا سيلزم منه شنائع وتضييق على الخلق لا سيما في أمور الدنيا التي تطورت بشكل كبير، ومقتضى القول بأن "الدينويات" والأمور الخاضعة لـ "الخبرة البشرية" والجليلة الإنسانية لا بد من الالتزام فيها جزئيا وحرفيا بما جاء عن النبي هو تقييد للمسلمين حتى لا يملكو زمام الحضارة وقيادة الدنيا، وفيه لزوم ما لا يلزم، وإدخال ما ليس من الدين في الدين.

فهل كل ما صدر عن النبي تشريع؟ وهل كل التشريعات دائمة ولازمة؟ وماذا سيترتب على هذا القول؟ وهل أقر النبي نفسه أن كل ما يقوله أو يفعله تشريع لازم ودائم؟ وهل الصحابة فهموا عنه ذلك؟ وهل يلزم من التمييز وجود ما هو تشريع وما هو ليس تشريعا، أم أن التمييز لن يترتب عليه شيء؟ وهل التصرفات غير التشريعية لا تلزم بها الأمة مطلقا أم تلزم بها جزئيا وكليا، أم أن كليتها ومنهجها تلزم بها الأمة دون أن تلزم بجزئياتها وتفصيلاتها؟!

هذه أسئلة وإشكالات يحاول هذا البحث الإجابة عنها؛ حيث سيتحدث عن أن التمييز جاء على لسان رسول الله نفسه، وظهر في أفعاله وتصرفاته، كما أن الصحابة فهموا عنه ذلك، وتجلّى ذلك في تصرفاتهم معه، وفيما بينهم بعد ذلك، ويحاول البحث رصد هذه الأقوال والتصرفات النبوية القاضية بهذا التمييز، كما يعمل على رصد مواقف الصحابة المعبرة عن ذلك لا سيما وهم مع النبي صلوات الله عليه.

وتتجلى أهمية هذا البحث في أنه يؤسس لحجية هذا التمييز تأسيسًا أصوليًا؛ حيث يستمد هذه الحجية من أقوال الرسول وأفعاله رأسًا، ومن فهم الصحابة وتصرفاتهم وفق هذا الفهم عن رسول الله وهو بين ظهرانيهم.¹

¹ شاركت بهذه المقالة في الندوة الدولية التي أقامتها مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي بلندن، وذلك في اسطنبول 31 أكتوبر 2021م، وقمت بتعديلات كبيرة عليها لتناسب النشر في المجلة.

ومما لم أطلع عليه عند آخرين ذكر مقاصد هذا التمييز، وهذا ما حاول البحث أن يحرره ويذكر ما استطاع الوصول إليه من خلال التأملات في النماذج المختارة.

4.1. محتويات البحث

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن يأتي في مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

فالمقدمة تتحدث عن أهمية الموضوع ودراسات السابقين ومشكلته وأهميته ومحتوياته.

المبحث الأول تناول التصرفات التشريعية، وتضمن فروعاً ثلاثة: الفرع الأول: تصرفات تشريعية دائمة ولازمة، والفرع الثاني: تصرفات تشريعية لكن منها غير العام ومنها غير الدائم، والفرع الثالث: تصرفات باجتهاد النبي ابتداءً ثم نزل الوحي بتصحيحها.

والمبحث الثاني تحدث عن تصرفات غير تشريعية، وأورد ثماني عشرة واقعة أو تصرفاً من أقوال الرسول وأفعاله وأقوال الصحابة وأفعالهم.

والمبحث الثالث بين مقاصد التمييز بين التصرفات النبوية، وذكر ستة مقاصد.

ثم كانت الخاتمة في خلاصات مع توصيات.

والذي نقصده بعنوان البحث: هو مدى إظهار الشرع الشريف للتفريق بين مواقع ما يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أفعال وأقوال وفق أغراضها وأنواعها، وبيان مشروعية ذلك من خلال أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وفهم الصحابة الكرام ومواقفهم ثم ذكر أهم المقاصد المترتبة على هذا التمييز.

2. تصرفات تشريعية

في هذا المبحث سنتناول التصرفات النبوية التشريعية التي صدرت عن النبي صلى الله عليه وسلم بصفة تبليغ الوحي الشريف، وهذا التشريع منه ما هو دائم ولازم للأمة وهو الأغلب، ومنه ما هو خاص بالنبي غير عام، ومنه ما هو منوط بعلة أو مصلحة أو حاجة، ومن ثم فهو غير دائم، ومنه ما كان باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم ابتداءً ثم نزل الوحي بتصحيحه فأضحى بتصحيح الوحي تشريعاً، مثل تصرف النبي في الأسرى، وهذه الأنواع التشريعية سنتناول كلاً منها بشكل مستقل.

1.2. تصرفات تشريعية دائمة ولازمة

الأصل في أفعال النبي صلى الله عليه وسلم وتصرفاته أنها للتشريع، وأنها صادرة عن وحي؛ وذلك لسبب معقول وهو أن الرسول مهمته البلاغ، لكن ما خرج عن ذلك لا بد فيه من دليل أو قرينة، ويتمثل هذا الدليل في تصريح النبي نفسه بأنه اجتهد بشري، أو تراجعه إلى رأي آخر من آراء الصحابة دون توجيه من وحي، أو فعل الصحابة من بعده خلافاً لظاهر قوله وإعمالاً للمصلحة التي توخاها القول النبوي أو التصرف، وهذا سيتضح بجلاء في الأمثلة اللاحقة.

والأفعال المتمحضة للتشريع كصلاته صلى الله عليه وسلم، وصومه وحجه، وأذكاره، ففي الصلاة عَنْ مَالِكِ بْنِ الْحُوَيْرِثٍ قَالَ أَتَيْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً فَظَلَّ أَتَا قَدِ اشْتَقْنَا إِلَى أَهْلِينَا سَأَلْنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا فِي أَهْلِنَا فَأَخْبَرَنَاهُ وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجِيمًا رَفِيقًا فَقَالَ: "ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ فَعَلِمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي فَإِذَا خَضَعْتَ الصَّلَاةَ فليؤذن أحدكم وليؤمكم أكبركم"².

وفي الصيام عن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوْ قَالَ: قَالَ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «صُومُوا لِرُؤْيَيْهِ وَأَفْطَرُوا لِرُؤْيَيْهِ، فَإِنْ غَيَّبَ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شَعْبَانَ ثَلَاثِينَ»³.

وفي الحج عن ابْنِ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو الزُّبَيْرِ، أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا، يَقُولُ: "رَأَيْتُ النَّبِيَّ يَرْمِي عَلَى رَاحِلَتِهِ يَوْمَ النَّحْرِ، وَيَقُولُ: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ»"⁴.

وكذلك ما اقترن بِحَجَّتِ أُمَّتِهِ عَلَيْهِ كَالسَّوَاكِ، والتسمية عند الأكل، ودخول المسجد باليمين، وخروجه بالشمال، ونحو ذلك، وما ورد عنه في أحكام الزواج والطلاق والحدود والعقوبات ومنهاجه في الحكم والسياسة من حيث الأصول والكيلات، فالأصل اتباعه في كل هذا.

وهذا الاتباع مؤسس على ما ورد في القرآن الكريم مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران ٣١]، وقوله: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب ٢١]، وقوله: ﴿... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر ٧].

وهذا النوع هو الذي ذكره الإمام ولي الدهلوي ضمن النوعين اللذين ذهب إليهما، وقد عقد باباً في كتابه القيم بعنوان: (باب بَيَانِ أَقْسَامِ عُلُومِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). قال: "اعْلَمْ أَنَّ مَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَدُونَ فِي كِتَابِ الْحَدِيثِ عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا مَا سَبِيلُهُ سَبِيلُ تَبْلِيغِ الرِّسَالَةِ، وَفِيهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ مِنْهُ عُلُومُ الْمَعَادِوِ عَجَائِبِ الْمَلَكُوتِ، وَهَذَا كُلُّهُ مُسْتَنَدٌ إِلَى الْوَحْيِ، وَمِنْهُ شَرَائِعُ وَضُبُطُ لِلْعِبَادَاتِ وَالْإِرْتِفَاقَاتِ"⁵.

وإذا أخضعنا هذه الأمور للرأي المجرد – كما يحلوا لبعض العلمانيين – وجردناها عن الوحي والاتباع فلا يكون هناك "دين" حينئذٍ، وإنما هي الأهواء والشهوات والشبهات، إلى حيث لا مرجعية ثابتة من وحي إلهي خلق الخلق ويعلم ما يصلحهم وما يفسدهم.

2.2. تصرفات تشريعية منها غير العام ومنها غير الدائم

² البستي، محمد بن حبان، المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع، المعروف بصحيح ابن حبان، (بيروت: تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1988م)، كتاب الصلاة، باب الأذان، رقم 1658، وقال الأرنؤوط: "إسناده صحيح على شرط البخاري".

³ البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه المعروف بصحيح البخاري، كتاب الصوم. باب قول النبي: «إذا رأيتم الهلال فصوموا». وإذا رأيتموه فأفطروا». رقم 1909، وانظر: النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، (كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم 1081)، واللفظ للبخاري.

⁴ النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، (كتاب الحج، باب استحباب رمي جرة العقبة يوم النحر رابكاً، رقم 1297).

⁵ انظر: الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق، (بيروت: لبنان: دار الجليل، ط1. 1426هـ - 2005م).

وهناك تصرفات تشريعية لكن منها ما هو مقصور على الرسول لا يتعداه لغيره من الناس⁶، ومنها ما هو تشريع منوط بعلّة أو حاجة يدور معها التصرف أو الأمر النبوي، وإذا زالت العلة أو الحاجة زال الأمر النبوي، وفي هذا النوع يقول ابن القيم حين أورد تطبيقات من تصرفاته وتصرفات خلفائه الراشدين في الفقه السياسي، ويبيّن أنّ هناك من يخطئ بجعلها تشريعاً عاماً للأمة، يقول: "والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة، فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة، ولكل عذر وأجر، ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين"⁷. ونضرب مثلاً واحداً لكل نوع من النوعين:

1.2.2. وصال النبي صلى الله عليه وسلم الصوم

كان النبي صلى الله عليه وسلم يصوم ويواصل الصوم، ومن الثابت أن هذا من خصائصه، ولا يتعدى تشريع ذلك لأمته، والواصل هو ترك تناول المفطرات في ليالي الصوم قصداً، وقد أخرج البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري أنّه سمع النبي يقول: "لَا تُؤَاصِلُوا فَأَيُّكُمْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُؤَاصِلَ فَلْيُؤَاصِلْ حَتَّى السَّحَرِ"، قالوا: فَإِنَّكَ تُؤَاصِلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: "إِنِّي لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ إِنِّي أُبَيْتُ لِي مُطْعَمٌ يُطْعِمُنِي وَسَاقٍ يَسْقِينِي"⁸.

قال ابن حجر: "واستدل بمجموع هذه الأحاديث على أن الوصال من خصائصه صلى الله عليه وسلم وعلى أن غيره ممنوع منه إلا ما وقع فيه الترخيص من الإذن فيه إلى السحر"⁹.

وقد كان الصحابة أحرص على اتباع النبي في كل شيء؛ وذلك لحبهم العظيم له، ولكن خصوصية هذا التشريع بالنبي صلى الله عليه وسلم تحول بينهم وبين الاقتداء به واتباعه فيه.

كما أن في هذا التنبيه من الرسول بنفسه دليل على أن هذا ليس تشريعاً للحابة ولا للأمة، وفيه كذلك تفريق بين مقامات التصرفات النبوية، وهو التفريق بين ما يخصه ولا يتعدى الأمة، وبين التصرفات التي يفعلها والأمة مطالبة بفعلها على سبيل الأمر وجوباً أو ندباً.

وهناك تشريعات أخرى خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم لا تتعداه لغيره مثل زواجه بأكثر من أربع، وعدم حل النساء له من بعد ذلك ولا أن يبدل بمن غيرهن، كما قال تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا﴾ [الأحزاب ٥٢]. فهذه التشريعات وأمثالها خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم لا تتخطاه لغيره ولا تكون تشريعاً عاماً للأمة.

2.2.2. واقعة ادخار لحوم الأضاحي

⁶ وفيه كتب مستقلة منها ما جمع بين دلائل النبوة والخصائص، مثل: "الخصائص الكبرى" للسيوطي، ومنها ما أفرد الخصائص بالحديث. وهي كثيرة منها كتاب: "غاية السؤل" لابن الملّقن. وكتاب: "مرشد المختار" لابن طولون، وكتاب "اللفظ المكرم" للخيضري، ومن المعاصرين الشيخ صالح الشامي؛ حيث ألف كتاب: "من معين الخصائص النبوية"، على أن كثيراً مما ورد في هذه الكتب مما يقتدى فيه بالنبي صلى الله عليه وسلم، مثل الأخلاق والآداب.

⁷ انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، *الطرق الحكمية في السياسة الشرعية*، تحقيق: نايف الحمد، (مكة المكرمة: عالم الفوائد، ط1، 1428هـ).

⁸ انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب الصوم. باب الوصال. رقم (1963)، وانظر: النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، (كتاب الصيام. باب النهي عن الوصال. رقم 2531).

⁹ انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ) 4/ 204.

وإذا كان وصال الصوم أمراً خاصاً بالنبي صلى الله عليه وسلم لا يتعداه لغيره، فإن واقعة ادخار لحوم الأضاحي تشريع منوط بحاجة طرأت على المجتمع، ومن ثم فهو ليس تشريعاً دائماً ثابتاً لا يتغير، فعن عبد الله بن وائِدٍ، قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ لَحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ»¹⁰.

في هذا الحديث النهي بلفظه "نهي" عن ادخار لحوم الأضاحي بعد ثلاث، وفهم المجتمع أنه أمر لازم دائم؛ ولهذا بعد انتهاء الحاجة الطارئة اتخذ الناس الأسقية من ضحاياهم، ويحملون منها الودك، فسأل النبي عن ذلك فقالوا: نَحْيَتْ أَنْ تَوْكَلْ لَحُومَ الْأَضَاحِي بَعْدَ ثَلَاثٍ، فبين النبي صلى الله عليه وسلم مقصوده بهذا النهي، وأنه لم يكن تشريعاً دائماً، وإنما كان لأجل حاجة ظهرت وعلة طرأت، وهي الدافعة، وأباح لهم الادخار والصدقة.

وقد ذهب بعض العلماء إلى القول بالنسخ، بل نقل ابن عبد البر الإجماع عليه¹¹. وذهب آخرون إلى أن النهي معلل يزول بزوال علته، وليس نسخاً، قال ابن بطال إذ يقول: "فدل هذا القول على أنَّ النهي من رسول الله للعارض المذكور، فلما ارتفع ذلك العارض أباح لهم رسول الله ما كان حظه عليهم"¹². ووافقه أبو العباس القرطبي فقال: "وهذا نص منه - صلى الله عليه وسلم - على أن ذلك المنع كان لعلّة، ولما ارتفعت ارتفع المنع المتقدّم؛ لارتفاع موجب، لا لأنه منسوخ"¹³. فهذا أمر صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم بوصف الإمامة، أو بأنه حاكم المدينة، فأصدر أمره الإداري بما يكفي الحاجات التي طرأت على المجتمع، فلما زالت الحاجة زال الأمر الإداري، فهو إذن تصرف منوط بعلة تدور معه وجوداً وعدمًا، وهو ليس تصرفاً دائماً لكل الأوقات.

3.2. تصرفات باجتهاد النبي ابتداءً ثم نزل الوحي بتصحيحها

وهناك تصرفات نبوية كان للنبي وبعض صحابته اجتهاد فيها طبقاً للمصلحة المتوخاة كما رأوها، وهذا الاجتهاد كان ابتداءً من غير وحي، ثم نزل الوحي بعد ذلك بتصحيح هذه الاجتهادات التي كانت - طبقاً للوحي - غير صحيحة.

ولهذا يقول الدهلوي: "واجتهاده صلى الله عليه وسلم بمنزلة الوحي؛ لأن الله تعالى عصمه من أن يتقرر رأيه على الخطأ، وليس يجب أن يكون اجتهاده استنباطاً من المنصوص كما يظن، بل أكثره أن يكون علمه الله تعالى مقاصد الشرع وقانون التشريع والتيسير والأحكام، فبين المقاصد المتلقاة بالوحي بذلك القانون"¹⁴.

¹⁰ انظر: النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، (كتاب الأضاحي). باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام، وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء. رقم (1971).

¹¹ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري، الاستبصار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق سالم محمد عطا، (بيروت: محمد علي معوض. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى. 1421هـ، 2000م)، 5/ 233.

¹² ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، شرح ابن بطال على صحيح البخاري، تحقيق ياسر بن إبراهيم. (الرياض، السعودية: مكتبة الرشد، الطبعة الثانية، 1423هـ، 2003م)، 6/ 32.

¹³ القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم، المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، تحقيق: محيي الدين ديب مستو، وأحمد محمد السيد، ويوسف علي بدوي، محمود إبراهيم بزال، (دمشق: دار ابن كثير، د. ط.، د. ت.، بيروت: دار الكلم الطيب، ط 1. 1417هـ - 1996م)، 5/ 378.

¹⁴ انظر: الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم، حجة الله البالغة، 1/ 223-224.

وهذه النوع من التصرفات لن نتوقف عنده طويلا؛ لأنه انتهى إلى تشريع بمقتضى الوحي، ويكفي أن نضرب له أمثلة بإشارات، مجرد إشارات.

2.3.2. أخذ الفداء في أسرى بدر

من ذلك أخذ الفداء في أسرى بدر، ونزل القرآن الكريم موافقا لرأي عمر، يقول: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُتَخَنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال ٦٧].

قال العلامة ابن عاشور: "والمناسبة ذُكِرَ بَعْضُ أَحْكَامِ الْجِهَادِ وَكَانَ أَعْظَمُ جِهَادٍ مَضَى هُوَ جِهَادُ يَوْمِ بَدْرٍ. لَا جَرَمَ نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ بَعْدَ قَضِيَّةِ فِدَاءِ أُسْرَى بَدْرٍ مُشِيرَةً إِلَيْهَا. وَعِنْدِي أَنَّ هَذَا تَشْرِيعٌ مُسْتَقْبَلٌ آخَرُهُ اللَّهُ - تَعَالَى - رِفْقًا بِالْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ انْتَصَرُوا بِبَدْرٍ وَإِكْرَامًا لَهُمْ عَلَى ذَلِكَ النَّصْرِ الْمَبِينِ وَسَدًّا لِحُلَّتِهِمْ الَّتِي كَانُوا فِيهَا، فَتَزَلَّتْ لِبَيَانِ الْأَمْرِ الْأَجْدَرِ فِيمَا جَرَى فِي شَأْنِ الْأُسْرَى فِي وَقْعَةِ بَدْرٍ" (15).

2.3.2. العبوس في وجه ابن أم مكتوم

ومنه حين شغل الرسول بوفد كبار قريش كي يدعوهم إلى الإسلام، وعندما دخل عليه عبد الله بن أم مكتوم مستفسرا ومستفقا، عبس النبي في وجهه لانشغاله بما هو أهم في رأيه، فنزل القرآن معاتباً النبي، وهذا سبب نزول سورة عبس.

يقول الحافظ ابن كثير: "ذَكَرَ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَوْمًا يَخَاطَبُ بَعْضَ عِظَمَاءِ قُرَيْشٍ، وَقَدْ طَمَعَ فِي إِسْلَامِهِ، فَبَيَّنَمَا هُوَ يُخَاطَبُهُ وَيُنَاجِيهِ إِذْ أَقْبَلَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ - وَكَانَ مِمَّنْ أَسْلَمَ قَدِيمًا - فَجَعَلَ يَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ شَيْءٍ وَيُلْحِقُ عَلَيْهِ، وَوَدَّ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ لَوْ كَفَّ سَاعَتَهُ تِلْكَ لِيَتِمَّكَنَ مِنْ مُخَاطَبَةِ ذَلِكَ الرَّجُلِ؛ طَمَعًا وَرَغْبَةً فِي هِدَايَتِهِ. وَعَبَسَ فِي وَجْهِ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ وَأَعْرَضَ عَنْهُ، وَأَقْبَلَ عَلَى الْآخَرِ" (16).

3. تصرفات غير تشريعية

وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم أقوال، وقام بتصرفات تقضي بالتمييز بين مقاماتها، والعمل على تتبع هذه التصرفات ما أمكن من شأنه أن يعطي حجية ومشروعية لهذا التمييز، ومن الجدير بالذكر أن التمييز لا يلزم منه نفي التشريع، فهناك مقامات كثيرة هي على سبيل التشريع، كما سبق بيانه، ومقامات أخرى ليست على سبيل التشريع كما سيتبين، لكن التمييز لا يقتضي حتماً نفي التشريع عن كل المقامات، كما سبقت الإشارة.

وأود هنا أن أنبه إلى معنى خطير وغاية في الأهمية، وهو أن التصرفات غير التشريعية التي تتعلق بالقضاء في تظالم الناس، والفتوى في وقائع بعينها، والإرشاد، والمشورة، والشفاعة وغير ذلك، لا يتنفي عنها التشريع بالكلية، ولا تكون الأمة في حل

¹⁵ ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، المعروف اختصاراً بالتحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 72/10.

¹⁶ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمود حسن، (بيروت: دار الفكر، 1414هـ، 1994م)، 568/4.

من الالتزام بها بالكامل، وإنما في قضاء النبي صلى الله عليه وسلم وإفتائه وسعيه بين الناس بالمشورة والإرشاد والشفاعة قواعد كلية وطريقة نبوية ومنهجية أخلاقية يجب على الأمة أن تأخذ بها، وهذه - في تقديري - محل تشريع، ولا تنتفي عن مقاماتها التشريع بالكلية، وإنما ينتفي التشريع في الجزئيات والتفصيلات التي لها ظروفها وسياقاتها التي يمكن أن يتكرر حكم النبي فيها أو فتواه إذا تكررت نفس الظروف والسياقات والملابسات، أما ما يتعلق بالطريقة والمنهجية والكيفية فهذا من صميم التشريع، ولا يسع الأمة أن تخالفه.

وذلك مثل الاستماع إلى المتقاضين، وتوزيع الإقبال على كل منها بالسوية، ومثل معرفة الوقائع التي سيفتي فيها، ورعاية الفوراق بين الأفراد والزمان والمكان والحال، كل هذه طرق وقواعد وكليات منهجية تجب على الأمة اعتبارها ورعايتها عند ممارسة القضاء أو الفتوى أو المقامات الأخرى.

وقد كان الصحابة رضوان الله عليهم في حياة النبي على وعي كامل بهذه المقامات، وكانوا قبل إبداء الرأي يسألون أولاً: هل هذا تشريع أو وحي لا نتقدم عنه ولا نتأخر، أم هو الحرب والرأي والمشورة والمكيدة؟".

وفي السطور الآتية محاولة لعرض أمثلة ظاهرة تبين بجلاء مشروعية ذلك، وتوضح غاية الوضوح إدراك الصحابة رجلاً ونساء فهمهم لهذا التمييز.

1.3. واقعة الحباب بن المنذر في غزوة بدر

وهذه واقعة شهيرة جرت في غزوة بدر، ومشهور أيضاً طلب النبي المشورة من المهاجرين والأنصار فقالوا خيراً، وسرَّ النبي بإجاباتهم ورأيهم وتجردهم وإخلاصهم الكامل، وفيها قبل أن يقترح الحباب ما يرى، قال: "يا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْزِلُ أَنْزَلَكَ اللَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَّعِدَهُ وَلَا نُقْصِرَ عَنْهُ، أَمْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «بَلْ هُوَ الرَّأْيُ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ»، فَقَالَ الْحُبَابُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ، وَلَكِنْ أَهْضَ حَتَّى تَجْعَلَ الْقُلُوبَ كُلَّهَا مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِكَ، ثُمَّ عَوَزَ كُلَّ قَلْبٍ بِمَا إِلَّا قَلْبِيًا وَاحِدًا، ثُمَّ اخْفِرْ عَلَيْهِ حَوْضًا، فَنُقَاتِلُ الْقَوْمَ فَنَشْرَبُ وَلَا يَشْرَبُونَ، حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ، فَقَالَ: «قَدْ أَشْرَتَ بِالرَّأْيِ»¹⁷.

موقف الحباب بن المنذر في هذه الواقعة لا يحتاج استشهاداً ولا احتجاجاً لوضوحه وضوح الشمس، فالحباب يفهم جيداً أن هناك مقامات، ويجب التمييز بينها؛ ولهذا سأل سؤال الخبر البصير: هل هذا وحي؟ وإذ كان وحياً فلا يجوز لنا أن نتعده ولا نقصر عنه، وفيه كذلك معرفة متى يتحرك العقل ومتى يقف ويمتثل، أم هو الرأي والاجتهاد بالخبرة والتجربة والعلم والمعرفة بعيداً عن الوحي ومقتضياته من أوامر ونواهٍ؟ فأجابه النبي - صلى الله عليه وسلم - أن الأمر لا علاقة له بالوحي، وإنما هو الرأي والخبرة، وهنا علم الحباب في أي الدوائر يقف، وهي الدائرة الخاضعة للرأي والمكيدة بما يحقق نصرته المؤمنين وهزيمة الكافرين، وبدأ يبدي رأيه الحكيم المبني على الخبرة والتجربة، ومن ثم قال له النبي صلى الله عليه وسلم: "لقد أشرت بالرأي"، وحدث ما حدث وكان النصر حليف المؤمنين.

¹⁷ البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، جُمَاعُ أَبْوَابِ مَعَاذِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِنَفْسِهِ وَيَسْرَافَهُ، تَابَ ذِكْرُ سَبَبِ خُرُوجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَرُؤْيَا عَاتِكَةَ بِنْتِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فِي خُرُوجِ الْمُشْرِكِينَ، (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1408هـ، 1988م)، 34/3-35.

فلو كانت كل تصرفات النبي وحياً لما كان هناك معنى أصلاً لسؤال الحباب واستفساره، أو كان استفساره ووجهه من قبل النبي باستنكار، كأن يقول له: "يا حباب! كل أقوالي وتصرفاتي تشريع لا يسع المسلم أن يسأل عنها هل هي وحى أم لا، ولا يسع مسلماً إلا أن يتبعها"، ولكنه لما لم يقل ذلك تعقياً على سؤال الحباب، ولما كان الصحابة واعية بهذا التمييز كان سؤال الحباب وكانت بقية الأحداث.

2.3. قصة بريرة ومغيث

ومن الوقائع التي تشير لفهم الصحابة ووعيمهم بالتمييز بين مقامات التصرفات النبوية قصة بريرة ومغيث، التي يحكيها ابن عباس، رضي الله عنهما، أَنَّ زَوْجَ بَرِيرَةَ كَانَ عَبْدًا يُقَالُ لَهُ مُغِيثٌ، كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْهِ يَطُوفُ خَلْفَهَا يَبْكِي وَدُمُوعُهُ تَسِيلُ عَلَى لَحْيَتَيْهِ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَبَّاسٍ: «يَا عَبَّاسُ، أَلَا تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثٍ بَرِيرَةَ، وَمِنْ بُغْضِ بَرِيرَةَ مُغِيثًا» فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ رَاجَعْتَهُ» قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا أَشْفَعُ» قَالَتْ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ¹⁸. وفي رواية أبي داود من حديث ابن عباس: أن مُغِيثًا كان عبداً، فقال: يا رسول الله، اشْفَعْ إِلَيْهَا، فقال رسول الله - صَلَّى الله عليه وسلم -: "يا بَرِيرَةُ اتقي الله، فإنه زَوْجُكَ وأبو ولدك" فقالت: يا رسول الله، تأمرني بذلك؟ قال: "لا، إنما أنا شافع" فكان دُمُوعُهُ تَسِيلُ على خَدِّهِ، فقال رسول الله - صَلَّى الله عليه وسلم - للعباس: "أَلَا تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مُغِيثٍ بَرِيرَةَ وَبُغْضِهَا إِلَيَّاهُ"¹⁹.

في هذه الواقعة نلاحظ أمرين بارزين:

الأول: تصريح النبي صلى الله عليه وسلم بأنه شافع وليس آمراً، والأمر يقتضي الفعل والامتنال وجوباً أو ندباً، وهذا التصريح حجة في التمييز بين مقامات التصرفات النبوية.

الثاني: هو فقه مغيث وبريرة معاً ووعيمهما بمقامات التصرفات، فمغيث في رواية أبي داود يرجو النبي قائلاً: "اشفع إليها"، وهذا وعي من مغيث بمقام الشفاعة، ومن ناحية بريرة قالت كلاماً واضحاً يدل على فقهها ووعيمها: "يا رسول الله، تأمرني بذلك؟". فقال النبي صلوات الله عليه: "لا، إنما أنا شافع".

والحقيقة أنني لم أجد من شراح الحديث من تحدث عن فقه بريرة هنا وتفريقها بين التشريع وغير التشريع سوى أبي العباس القرطبي؛ حيث قال: "وهذه الطرق فيها أبواب من الفقه زيادة على ما ذكره مسلم"، وذكر منها: أن "فيه ما يدل على فقه بريرة حيث فرقت بين الأمر والاستشفاع، وأن أمر النبي صلى الله عليه وسلم كان محمولاً عندهم على الوجوب، بحيث لا يُرَدُّ، ولا يُخَالَف"²⁰.

¹⁸ البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الطلاق. باب شَفَاعَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي زَوْجِ بَرِيرَةَ.

¹⁹ السجستاني، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي، سنن أبي داود، كتاب الطلاق. باب في المملوكَة تعتق وهي تحت حُرٍّ أو عَبْدٍ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ط، د.ت).

²⁰ القرطبي، أحمد بن عمر بن إبراهيم، المفهم لما أشكل من كتاب تلخيص مسلم، 4/ 336.

فلو لم يكن عند مغيث وبريرة وعي بالتمييز بين مقامات التصرفات النبوية لما طلب إليه مغيث الشفاعة، ولما كان لسؤال بريرة مسوغاً أصلاً، ومن ناحية أخرى لما قرر النبي أنه شافع ولأنكر على بريرة سؤالها وأمرها بالامتنثال حيث إن كل تصرفاته وحي وتشريع يقتضي الامتنثال حينئذ!

3.3. إقرار سيدنا سلمان على حفر الخندق

ومن التصرفات التي لا علاقة لها بالوحي مشورة سلمان على الرسول صلوات الله عليه في غزوة الأحزاب (الخندق) بحفر الخندق، وهذا سبب تسميتها بغزوة الخندق.

قال سلمان للنبي صلى الله عليه وسلم: "إننا كنا بفارس إذا حوصرنا خندقنا علينا فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بحفر الخندق حول المدينة وعمل فيه بنفسه ترغيباً للمسلمين فسارعوا إلى عمله حتى فرغوا منه وجاء المشركون فحاصروهم" (21). فهذه الواقعة من باب الخبرة البشرية والتجربة الواقعية الحياتية، ولم ينزل بها وحي، وإنما عرضها سلمان على النبي صلى الله عليه وسلم فوافق عليها هو والصحابه، وأقبلوا جميعاً - بما فيهم النبي - على حفر الخندق ولم تتمكن أحزاب العرب من غزوهم.

ولولا أن عند سلمان وعياً بأن الباب مفتوح لعرض الاقتراحات الفنية في هذا المقام، وأن الأمر لا علاقة له بالتشريع لما أقدم واقترح، ولكان موقفه الالتزام التام بما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم ويفعله دون نقاش أو اقتراح.

²¹ انظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، وتخرىج محب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 7 / 393. وانظر: الولي، محمد الإثيوبي، شرح سنن النسائي المسمى ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، (مكة المكرمة: دار آل بروم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1424هـ، 2003م)، 16 / 37، وانظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1407هـ)، 2 / 91.

4.المبحث الثالث: مقاصد التمييز بين التصرفات النبوية

هذا التمييز بين مقامات التصرفات النبوية له مقاصد مهمة، فهو ما يجلي أهمية الموضوع ويكشف عن خطورته معاً؛ إذ بالتمييز بين التصرفات تتحقق مقاصد لا يمكن إغفالها ولا تجاوزها، ومن هذه المقاصد:

1.4. تحقيق الفهم الصحيح للسنة النبوية

هناك مداخل مهمة لفهم السنة النبوية، بغيرها لا يمكن فهم السنة على الوجه الصحيح، من هذه المداخل: جمع الأحاديث المتعلقة بمسألة واحدة، فإن هذا يجلي الحكم بشكل لا لبس فيه ولا غموض؛ فهذا نص يبين الحكم، وهذه رواية فيها لفظة ليست في الأخرى توضح شيئاً، وهذه رواية تحكي السياق، وأخرى تشير لسبب الورد، وهذه رواية أخرى تشير إلى الجواز بعد المنع، وتلك تبين العلة من الحكم، وهكذا مما يكون له الأثر الواضح في فهم السنة ونصوصها.

ومن المداخل المهمة بل الأكثر أهمية مدخل التمييز بين التصرفات النبوية؛ إذ كيف نفهم السنة دون أن نعرف مقام التصرف؟! فمعرفة المقامات للتصرفات النبوية سواء أكانت تشريعية بأنواعها، أو غير تشريعية بأنواعها مدخل تأسيسي للفهم السليم للسنة النبوية، وبغير هذا سيقع خلط كبير وضلال مبين في فهم السنة، وسينعكس هذا على الاستدلال من السنة وبها، وكذلك على الاجتهاد الفقهي.

2.4. الوقوف على مقاصد السنة النبوية

من المقاصد المهمة المتحققة من اعتماد تمييز المقامات بين التصرفات النبوية الوقوف على مقاصد السنة، بل إن التمييز من مسالك الكشف عن مقاصد السنة الشريفة، وهذا يكون بالنص النبوي مباشرة أو فهم الصحابة وسؤالهم: هل هذا وحي أم لا، وبالسباق المقالي أو المقامي، فحين نقف على التمييز بين مقامات التصرفات يتضح لنا المقصود، هل هذا التصرف تشريع أم لا، وإذا كان تشريعاً هل هو دائم ولازم أم ليس كذلك، وإذا كان لا علاقة له بوحى - ومن ثم تشريع - فمن أي باب أو مقام هذا التصرف؟ فالوقوف على هذا كله يجلي المقصود النبوي بالتصرف.

ولهذا رأى العلامة محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله أن "مما يهم الناظر في مقاصد الشريعة تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، والفرقة بين أنواع تصرفاته. وللرسول عليه الصلاة والسلام صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه. فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل"²².

يقول أستاذنا د. أحمد الريسوني: "من أكثر الأمور تأثيراً في فهم معاني الأحاديث والتصرفات النبوية وتحديد ما وراءها من حُكم ومقاصد، أمران هما: 1. معرفة الصفة التي صدر عنها وبمقتضاها الحديث النبوي. 2. معرفة سبب ورود الحديث وسياق مخرجه. وهما أمران يتكاملان ويتداخلان، ولا يكاد أحدهما يستقل أو ينفك عن الآخر؛ فحينما نقرأ وننظر في تفاصيل ما رواه الرواة عن النبي صلى الله عليه وسلم، من سنن وأحاديث وتصرفات، ونريد فهم معانيها ومقاصدها، وأخذ

²² ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، (القاهرة: دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 1427هـ، 2006م)، 25.

أحكامها ومقتضياتها، يجب أن نستحضر كل الصفات والمقامات النبوية، ونبحث ونميز عن أيها صدر الحديث النبوي والتصرف النبوي²³.

ويقول أيضا مبينا وجوب رعاية التمييز بين مقامات التصرفات وأنه معين على الوقوف على المقصد، وأن إهماله يؤدي إلى وضع القول في غير موضعه أو فهمه على غير وجهه: "والخلاصة أنه: ما دامت السنن النبوية على هذا النحو من التنوع والتفاوت في مقامات صدورها، ومراتب لزومها وعمومها، فمعرفة أحكامها ومقاصدها ومواضع تنزيلها، تحتاج - حتما - إلى معرفة الصفة التي صدر عنها كل حديث وكل فعل نبوي، فإذا عرفنا أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تصرف أو تكلم بمقتضى الوحي والتبليغ، أو بمقتضى الاجتهاد والإفتاء لنوازل معينة موصوفة عنده، أو أن تصرفه وكلامه كان في مقام الرياسة والسياسة، أو في مقام النصح والمشورة، أو تصرف وتكلم فقط بصفته بشرا ذا مشاعر وميول بشرية، وإذا رأي وتجربة في هذه الحياة الدنيا... إذا عرفنا ذلك وميزنا صفة التصرف النبوي ومقامه، أمكننا أن نعرف مقاصد القول والفعل النبوي في ذلك المقام، وإلا فقد نضعه في غير موضعه ونحمله على غير وجهه وقصده"²⁴.

3.4. معرفة التشريع الدائم من التشريع المنوط بعلة

من المقاصد المهمة المتحققة بمعرفة مقامات التصرف النبوي أننا سنميز بين ما هو تشريع دائم ولازم وعام، وبين ما هو مرتبط بعرف أو حالة أو ظروف وأحوال أو منوط بمصلحة أو علة يوجد معها ويرتفع بارتفاعها.

ولقد ميز الإمام ابن القيم - الذي سار على طريقة العلماء في التمييز بين المقامات - بين مقامات التصرفات النبوية، فقال مع التركيز على المرتبط بالمصلحة: "النبي - صلى الله عليه وسلم - كان هو الإمام والحاكم والمفتي وهو الرسول، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة فيكون شرعا عاما إلى يوم القيامة ... وقد يقول بمنصب الفتوى ... وقد يقوله بمنصب الإمامة، فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان، وعلى تلك الحال فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي - صلى الله عليه وسلم - زمانا ومكانا وحالا"²⁵.

والتصرف النبوي المنوط بمصلحة راعاها النبي بمقتضى الزمان أو المكان أو الحال أو المال فهي مرتبطة بذلك وليست تشريعا دائما، ومن هنا فإن للصحابة من بعده أن يجتهدوا وفق زمانهم ومكانهم وحالهم بما يحقق المصلحة المشروعة، وكذلك يجوز للفقهاء، وهذا حدث كثيرا في تاريخنا الفقهي.

²³ الريسوني، أحمد، مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1435هـ، 2014م)، 50-51.

²⁴ الريسوني، أحمد، مقاصد المقاصد الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، (القاهرة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1435هـ، 2014م)، 60-61.

²⁵ انظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق آل الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، والكويت: مكتبة المنار الإسلامية، الطبعة السابعة والعشرون، 1415هـ، 1994م)، 3/ 429.

4.4. استقامة الاستدلال من السنة والاجتهاد الفقهي

ومن مقاصد التمييز أن يستقيم الاستدلال، سواء من السنة النبوية وبها، أو ما يترتب على ذلك من عمل فقهي اجتهادي؛ فالخلط بين ما سبيله التبليغ والوحي وبين ما ليس كذلك مما هو خاضع لمقامات غير تشريعية مصيبة كبيرة في الاستدلال تحدث اضطراباً عظيماً وتترتب عليها أخطاء فادحة في الاجتهاد حالاً ومآلاً.

وكذلك التمييز بين ما هو تشريع دائم لازم وبين ما هو تشريع مرتبط بعرف أو حال، أو منوط بعلّة أو مصلحة، يستقيم به الاستدلال ويكون صحيحاً، أما إقامة غير الدائم مقام الدائم، وإقامة غير اللازم مقام اللازم فهذا تنتج عنه كوارث في الاجتهاد والدين على السواء.

وكذلك إقامة الجبلي والخاضع للخبرة البشرية والتجربة الفنية مقام التشريع، فهذا يفسد كثيراً ومآلاته كارثية على الدين والدنيا معاً.

فمثال الأول: من يصرون على عدم ادخار الأطعمة استناداً لواقعة ادخار لحوم الأضاحي رعاية للدافة التي دفت على المدينة، فهذا قد يعرض الأمة لمجاعات إذا لم يكن هناك ادخار وتدير للمستقبل وبخاصة أوقات الحاجة والأزمات.

ومثال الثاني: استخدام الإبل في الانتقال دون غيرها من أدوات التنقل، أو الاقتصار على التقنيات التي كانت في عصر النبي دون تجاوزها إلى المخترعات الحديثة مهما كانت!! انظر إلى أي حد يفوت هذا الانحراف على الأمة مصالح لا حصر لها طولاً وعرضاً وعمقاً؟!

5.4. تمييز ما هو من الدين مما ليس من الدين

من المقاصد المهمة كذلك للتمييز بين مقامات التصرفات النبوية ألا يدخل في الدين ما ليس منه، وألا يخرج منه ما هو فيه، لكن الأول أهم وأبرز وأصق، أعني ألا يدخل في الدين ما ليس منه؛ لأن اعتماد كل التصرفات النبوية صادرة عن مقام واحد هو التشريع الدائم واللازم يُدخل في الدين ما ليس منه، وهذا أمر خطير عقدياً وإن كان لا يقصده من لا يميز بين التصرفات، وهو التشريع من دون الله؛ فمن يُدخل في الدين ما ليس منه كأنما ينزع الله سلطة التشريع مهما كان قصده الحفاظ على السنة والذود عنها ضد من يراهم مارقين أو منحرفين أو متحللين، فإن إدخال "تشريعات" ليست من الدين فيه أمر خطير على المستويين العقدي والتشريعي معاً.

إن إقامة ما ليس بدين مقام ما هو دين أمر خطير في فهم الدين نفسه، وفي عرضه على أمة الدعوة، وفي نظرة الإنسانية إليه، وكذلك له انعكاساته الخطيرة والكارثية على فهم نفس الشرع، وعلى الاستنباط من السنة خصوصاً، وعلى عملية الاجتهاد عموماً.

كما أن إدخال ما ليس من الدين فيه يقتضي القيام بالتجديد، ويستدعي "العدول" الذين ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين لإزالة ما ليس من الدين والإبقاء على ما هو منه كما نزل به الوحي الشريف، وصرح به الرسول الأمين عليه الصلاة والسلام.

6.4. التأكيد على بشرية الرسول صلوات الله عليه

يظن بعضُ الناس أنَّ الأنبياء لا يَحْيَوْنَ كما يحيا البشر، وليست لهم مشاعر البشر، ولا طبائعهم ولا جبلاتهم ولا خبائثهم، وهذا تصور خاطئ يحقق نفيه التمييز بين مقامات التصرفات النبوية.

فهناك من التصرفات كما بينا ما قام به النبي بحكم جبلته، وبحكم بشريته، وبحكم خبرته الفنية بالحياة والأحياء، وكل هذا صادر عن بشريته المحضة، ولهذا فإن خطاب "بشرية" الرسل في القرآن الكريم واضح ومتكرر، مع جمع وصف النبوة أو مقامها إلى الوصف البشري.

إن النبي صلى الله عليه وسلم فرح وحزن، ورضي وغضب، وضحك وبكى، وأكل وشرب، وصام وأفطر، وتزوج النساء وأنجب البنين والبنات، وأكل الطعام ومشى في الأسواق، والتمييز بين مقامات التصرفات النبوية يبرز هذه الميزة وأن له تصرفات لا علاقة لها بالتشريع وإنما هي بحكم بشريته وخبرته الفنية في الحياة، ومحاوله جعل كل التصرفات تشريعا لازما ودائما ينزع عنه صفة البشرية، وهو غير مراد الله من الأنبياء ومن رسالاتهم.

هذه بعض مقاصد التمييز بين مقامات التصرفات النبوية، وبالتأمل والتدبر وإنعام النظر ستكشف لنا مقاصد أخرى، وهذا ما تُهديت إليه بالتأمل والتدبر في تصرفات النبي وتصور الرسالة والنبوة، والله أعلم.

خاتمة

اتضح من هذه الدراسة مشروعية التمييز بين مقامات التصرفات النبوية بما لا يدع مجالاً للشك ولا للتردد؛ إذ تناول كان من المنابع الأولى والمصادر الأصلية للوحي الشريف والأحكام الشرعية، وهو القرآن الكريم والسنة النبوية، والإفادة من مصادر التفسير الثرية وكتب الشروح الغنية.

وقد انتهت الدراسة إلى أن تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم انقسمت إلى تشريعية وغير تشريعية، والتشريعية منها ما هو دائم ولازم، وهو الأصل والأغلب، ومنه ما هو خاص بالنبي لا يعتده لغيره، ومنه ما كان صادرا عن اجتهاد النبي ابتداء ثم نزل الوحي بتصحيحه فصار هو الآخر شرعا لازما.

وأما النوع الثاني، وهو التصرفات غير التشريعية فتتنوع ما بين تصرفات بمقتضى الرئاسة والإمامة، وتصرفات صادرة عن الشورى أو الشفاعة، وتصرفات منوطة بمصلحة أو علة تدور معها وجودا وعدما.

وقد بين البحث تدليلا على أهمية القضية مقاصد مهمة تترتب على القول بالتمييز، مما يجلي خطورتها على مستوى فهم السنة نفسها، أو الاستدلال بها ومنها، وانعكاس هذا كله على الاجتهاد الفقهي والاجتهاد والتنزيل.

ويوصي هذا البحث بمراجعة لشروح السنة وفق هذا المعيار، ومراجعة الفتاوى الصادرة عن علماءنا الأجلاء عبر تاريخنا، ووزنها بهذا الميزان ومعايرتها إلى هذا المعيار، فلا شك أننا سنجد اجتهادات مبنية على تصرفات غير تشريعية بحسبانها تشريعية، مما يترتب عليه الأثر الخطير في فهم السنة والاستنباط منها والاستدلال بها، ومن شأن هذه المراجعة أن تكون تقويما لفقهنا العظيم، وشروح السنة الهائلة، واجتهادات فقهاءنا، بناء على هذا التمييز الواجب في الحقيقة وليس مجرد المشروع فقط.

كما يوصي البحث أن تكون هذه القضية متضمنةً في موثيق الإفتاء والاجتهاد لتكون ملحوظة ومرفوعة أمام أعين المفتين والمجتهدين ليلحظوها ويعتمدها ويفعلوها أثناء الإفتاء والاجتهاد حتى لا يُساء فهم السنة أو يستنبط حكم ويبني على أساس غير تشريعي، فيدخل إلى الدين ما ليس منه، أو يخرج منه ما هو فيه.

Kaynakça/Referances/المصادر

- Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. *Al-Ṭuruq al-ḥukmiyya fī al-siyāsa al-sharʿiyya*. Taḥqīq: Nāyif al-Ḥamad. Makka: ʿĀlam al-Fawāʿid, 1st ed., 1428 AH.
- Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb. *Zād al-maʿād fī hady khayr al-ʿibād*. Taḥqīq: Āl al-Arnaʿūt. Bayrūt: Muʿassasat al-Risāla; al-Kuwayt: Maktabat al-Manār al-Islāmiyya, 27th ed., 1415 AH / 1994 CE, vol. 3, p. 429.
- Ibn Baṭṭāl, ʿAlī ibn Khalaf ibn ʿAbd al-Malik. *Sharḥ Ibn Baṭṭāl ʿalā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Taḥqīq: Yāsir ibn Ibrāhīm. Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 2nd ed., 1423 AH / 2003 CE.
- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad. *Tahrīr al-maʿnā al-sadid wa-tanwīr al-ʿaql al-jadīd min tafsīr al-kitāb al-majīd (al-tahrīr wa-al-tanwīr)*. Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Nashr, 1984.
- Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad. *Maqāṣid al-sharīʿa al-islāmiyya*. Cairo: Dār al-Salām, 1st ed., 1427 AH / 2006 CE.
- Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf ibn ʿAbd Allāh al-Namarī. *Al-Istidhkār al-jāmiʿ li-madhāhib fuqahāʾ al-amṣār*. Taḥqīq: Sālim Muḥammad ʿAṭā. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1421 AH / 2000 CE.
- Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Taḥqīq: Maḥmūd Ḥasan. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1414 AH / 1994 CE.
- al-Bājī, Sulaymān ibn Khalaf ibn Saʿd. *Al-Muntaqā sharḥ al-Muwattaʾ*. Miṣr: Maṭbaʿat al-Saʿāda, 1st ed., 1332 AH.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʿīl. *Al-Jāmiʿ al-musnad al-ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh □ wa-sunanih wa-ayyāmih (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)*. Various editions.
- al-Bustī, Muḥammad ibn Ḥibbān. *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ ʿalā al-taqāsīm wa-al-anwāʾ (Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān)*. Taḥqīq: Shuʿayb al-Arnaʿūt. Bayrūt: Muʿassasat al-Risāla, 1st ed., 1408 AH / 1988 CE.
- al-Dihlawī, Aḥmad ibn ʿAbd al-Raḥīm. *Ḥujjat Allāh al-bāligha*. Taḥqīq: al-Sayyid Sābiq. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1st ed., 1426 AH / 2005 CE.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ʿUthmān ibn Qāymāz. *Tārīkh al-Islām wa-wafayāt al-mashāhīr wa-al-aʿlām*. Taḥqīq: al-Tadmurī. Bayrūt: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 2nd ed., 1413 AH / 1993 CE.
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ʿAbd al-Qādir. *Mukhtār al-ṣiḥāḥ*. Taḥqīq: Yūsuf al-Shaykh Muḥammad. Bayrūt: al-Maktaba al-ʿAṣriyya, 5th ed., 1420 AH / 1999 CE.
- al-Raysūnī, Aḥmad. *Maqāṣid al-maqāṣid: al-ghāyāt al-ʿilmiyya wa-al-ʿamaliyya li-maqāṣid al-sharīʿa*. Cairo: Dār al-Kalima li-l-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1st ed., 1435 AH / 2014 CE.
- al-Sijistānī, Sulaymān ibn al-Ashʿath ibn Ishāq ibn Bashīr al-Azdī. *Sunan Abī Dāwūd*. Taḥqīq: Muḥammad Muḥyī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamid. Bayrūt: al-Maktaba al-ʿAṣriyya, n.d.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh al-umam wa-al-mulūk*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1st ed., 1407 AH.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-bayān ʿan taʾwīl āy al-Qurʾān*. Taḥqīq: ʿAbd Allāh al-Turkī. Cairo: Dār Hajr li-l-Ṭibāʿa wa-al-Nashr, 1st ed., 1422 AH / 2001 CE.
- ʿAbd al-Munʿim, Maḥmūd ʿAbd al-Raḥmān. *Muʿjam al-muṣṭalahāt wa-al-alfāz al-fiqhiyya*. Cairo: Dār al-Faḍila, n.d.
- al-ʿAsqalānī, Aḥmad ibn ʿAlī ibn Muḥammad. *Fath al-Bārī bi-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Taḥqīq: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Bayrūt: Dār al-Maʿrifa, 1379 AH.
- al-Qurṭubī, Aḥmad ibn ʿUmar ibn Ibrāhīm. *Al-Mufhim li-mā ashkala min kitāb talkhīṣ Muslim*. Taḥqīq: Muḥyī al-Dīn Dīb Mīstū et al. Dimashq: Dār Ibn Kathīr; Bayrūt: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1st ed., 1417 AH / 1996 CE.
- al-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Taḥqīq: Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Bayrūt: Dār Ihyaʾ al-Turāth al-ʿArabī, n.d.
- al-Wallawī, Muḥammad al-Ithiyūbī. *Sharḥ Sunan al-Nasāʾī al-musammā dhakhīrat al-ʿuqbā fī sharḥ al-mujtabā*. Makka: Dār Āl Barūm li-l-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 1st ed., 1424 AH / 2003 CE.

Dr. Özlem DEMİR

Diyanet İşleri Başkanlığı
Directorate of Religious Affairs
İstanbul, TÜRKİYE
d.ozlem81@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8181-2670
https://ror.org/007x4cq57

Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî'nin Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye Adlı Eserinin Vâridât Türü Bağlamında Değerlendirilmesi Evaluation of the Work of Abu'l-Hasan Husnu al- Uskudârî Named Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî wâridâtî'l-kalbiyye in the Context of Wâridât Genre

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 06 Şubat 2025 / 06 February 2025
Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran 2025 / 16 June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2025 / 30 June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf | Citation

Demir, Özlem. "Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî'nin Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 8 (Haziran 2025), 110-132.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

This study does not require the approval of an ethics committee, as it is based on data obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that the preparation of the study was conducted in accordance with scientific and ethical principles, and that all referenced works have been duly cited in the bibliography. During the preparation of this study, no artificial intelligence-based tool or application was employed. The entire content was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. (Özlem DEMİR).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
Copyright belongs to the author. Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Tasavvuf edebiyatında mutasavvıfların kalplerine gaybdan gelen feyz, ilham ve mânâları kaleme aldıkları vâridât türü, sūfîlerin manevî tecrübelerini kapsamaktadır. Bazı eserlerin isimleri müellifleri tarafından “vâridât” olarak belirtilse de içerikleri vâridât türü ile örtüşmemektedir. Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî'nin *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâti'l-kalbiyye* adlı eseri bu duruma örnek teşkil etmektedir. Tarikata yeni giren müritlere Nakşibendî yolunun âdâp ve erkânını öğretmek amacıyla kaleme alınan eserde bey'at, seyr-i sülûk, havâtır, letâif, râbita, telvîn ve temkîn, bir tarikata ve mürşide bağlanmanın gerekliliği gibi tasavvufî meseleler ile müellifin bağlı bulunduğu tarikatların silsileleri yer almaktadır. Kaynaklarda Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî'nin eserlerinin içeriğiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır, günümüze kadar *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâti'l-kalbiyye* ilgili hususi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede müellifin tüm eserleri yazma nüshalarından yararlanılarak detaylı bir şekilde tanıtılmış; eserin genel özellikleri, nüshalarındaki farklılıklar ve muhtevası incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı vâridât olarak zikredilen fakat bu türün özelliklerini taşımayan eserlere örnek göstermek için *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâti'l-kalbiyye*'yi tanıtmaktır.

Anahtar Kelimeler: Türk İslâm Edebiyatı, Tasavvuf, Vâridât, Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî, *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâti'l-kalbiyye*.

Evaluation of the Work of Abu'l-Hasan Husnu al-Uskudârî Named *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî wâridâti'l-kalbiyye* in the Context of Wâridât Genre

Abstract

In Sūfî literature, the type of wâridât in which sūfîs write down the blessings, inspirations and meanings that come to their hearts from the unseen, encompasses the spiritual experiences of sūfîs. Although the names of some works are stated as “wâridât” by their authors, their content does not match the type of wâridât. The work of Abu'l-Hasan Husnu al-Uskudârî, named *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî wâridâti'l-kalbiyye*, exemplifies this situation. Written with the aim of teaching the etiquette and rules of the Naqshbandî path to new disciples, the work includes such sūfî issues as bey'at, seyr-i sulûk, havâtır, letâif, râbita, telvîn and temkîn, the necessity of being attached to a tariqah and a guide, and the chains of tariqahs to which the author is affiliated. There is no information in the sources about the context of the works of Abu'l-Hasan Husnu al-Uskudârî, and no special study has been done on the *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî wâridâti'l-kalbiyye* to our present. In this article, all the works of the author are introduced in detail by using their manuscript copies; the general characteristics of work, the differences in its copies and its content are also examined. The aim of this study is to introduce *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî wâridâti'l-kalbiyye* in order to reveal examples of works that are mentioned as wâridât but do not have the characteristics of this genre.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Sūfism, Wâridât, Abu'l-Hasan Husnu al-Uskudârî, *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî wâridâti'l-kalbiyye*.

Giriş

Cumhuriyet'in ilk yıllarını idrak etmiş bir mutasavvıf olan Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî (öl. 1347/1928-1929), “kalbe gelen vâridât hakkında ruhânî esintiler” mânâsına gelen *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâti'l-kalbiyye* adlı eserini vâridât olarak nitelendirmiştir.

Çalışmamıza konu olan eserin türü olarak belirtilmesi sebebiyle öncelikle vâridât hakkında bilgi verilmesi gerekmektedir. Tekili “vârid” olan vâridât, “kişinin kalbine gaybdan gelen

mânâlar”¹ olarak tanımlanmaktadır. Hak ve ilim kaynaklı olabilen vâridât, Hak’tan geliyorsa “vârid-i Hak”, ilimden zuhûr ediyorsa da “vârid-i ilim” olarak adlandırılır. Vâridât, kişinin sıkıntı, sevinç, neşe ve hüzn gibi ruh hâline göre de “kabz, sürûr, bast ve hüzn vâridi” olarak isimlendirilmektedir.² Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, mezkûr eserini vâridât olarak adlandırmasına rağmen *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*, Nakşibendî usul ve kâidelerini kapsamakta olup bu yönüyle daha çok erkânâme hususiyeti taşımaktadır. Tarikatın önde gelen şeyhleri tarafından meydana getirilen usul ve kuralları tarikata yeni giren dervişlere öğretmek ve onların tarikat erkânına uymasını sağlamak için kaleme alınan erkânâmeler; itikat, ibadet, âdâb ve muâmelât gibi birçok konuda bilgi içermektedir. Erkânâmelerde konular anlatılırken âyet ve hadislerle desteklenmekte, dua ve şiirlere de yer verilmektedir. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla erkânâmeler dervişlerin aileleri vasıtasıyla günümüze kadar ulaşabilmiş, bazı kesimlerin kendi amaçları için yapmış oldukları ekleme ve çıkarmalarla tahrif edilmiştir.³

Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi’nin hayatı ve tasavvufî görüşleriyle ilgili bir tez ve bir de makale bulunmaktadır. Esmâ Sezer, *Balaban Tekkesi Şeyhi Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvufî Eserleri* adlı tezinde müellifin hayatını, tekkesini ve eserlerinde geçen tasavvufî kavramları incelemiş, *Nesemât-ı Rûhâniyye*, *Mir’âtü'l-Ebrâr* ve *Burhânü's-sâlikîn*’den bahsedip çevirim yazılarını ve sadeleştirilmiş metinlerini vermiş, diğer eserlerinin sadece ismini zikretmiştir. Ancak *Nesemât-ı Rûhâniyye*’nin genel özelliklerine yeterince değinmemiş, müellif nüshası da dâhil olmak üzere tüm nüshalarını tespit edememiştir. Eserin çevirim yazısında da müellif nüshası yerine Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001’i esas almıştır.⁴ Abdurrezzak Tek ise “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Şeyh Portresi: Üsküdarlı Balabanî Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvuf Anlayışı” adlı makalesinde müellifin hayatı ve tarikat anlayışına değinmiş, eserlerinin sadece ismini zikretmiştir.⁵ Tek, Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi’nin tasavvufî görüşlerini aktarırken *Burhânü's-sâlikîn*’den ve çoğunlukla *Nesemât-ı Rûhâniyye*’den yararlanmıştır. Üstelik tasavvufî kavramlar açıklanırken metinden alıntı yapma yolu tercih edilmiş, metin açıklanmamıştır. Metin değerlendirmesinde Sezer ile aynı nüshayı esas almıştır. Müellifin hayatını detaylıca işleyen Tek, onu Cumhuriyet Dönemi’nde yozlaşmış tarikat şeyhlerine örnek olarak sunmuştur.⁶

Bu makalede *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*’nin değerlendirilmesinde müellif nüshası olması sebebiyle Süleymaniye Kütüphanesi, Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma,

¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 179.

² Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), 374.

³ Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2006), 758.

⁴ Esmâ Sezer, *Balaban Tekkesi Şeyhi Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvufî Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 76-96.

⁵ Abdurrezzak Tek, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Şeyh Portresi: Üsküdarlı Balabanî Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvuf Anlayışı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 155-168.

⁶ Tek, “Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Şeyh Portresi: Üsküdarlı Balabanî Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvuf Anlayışı”, 167-168.

00098 esas alınmış, nüshalar arasındaki farklılıklar ayrıca belirtilmiştir. Eserin daha iyi anlaşılması için metinde geçen âyetlerin mealleri ile hadislerin mânâları ve kaynakları, Arapça ve Farsça cümlelerin tercümesi dipnotlarda gösterilmiştir. Sadece vefat tarihi tespit edilebilen şahısların isimlerinin ilk geçtiği yerde vefat tarihleri verilmiştir.

Bu çalışmada müellifin hayatı ve eserleri ile *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'nin ana hatlarıyla genel özelliklerine değinilmiş ve detaylı bir şekilde muhtevası incelenmiştir.

1. Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî'nin Hayatı ve Eserleri

“Balabanî Şeyh Hüsnü Efendi” ismiyle meşhur olan Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî, 19. ve 20. yüzyılı idrak etmiş bir Nakşibendî şeyhidir. Müellif künyesini “el-Hâc Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Hâlidî ibn el-merhûm Ali er-Rızâ Paşa bin eş-şeyh Halîl Sâhib ibn eş-şeyh İbrâhîm Nazîf bin Ahmed İsmetî ibn Mustafâ Paşa” şeklinde vermiştir. Kendisinin Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Şâzeliyye, Celvetiyye şeyhlerinin sohbetlerinde bulunduğunu ve onlardan icâzet aldığını belirtmiştir.⁷ Üsküdar'da Yağcızâde⁸ diğer adıyla Balaban Tekkesi'nin Âşir Efendi'den sonraki ve son postnişînidir.⁹ İlk şeyhi Üsküdarlı Hoca İsmâil Hakkı Efendi olup daha sonra “Harac Ağası” lakabıyla bilinen Kâdiriyye'den Şeyh Hasan Hüsnü Efendi'ye bağlanarak ona on yıl hizmet etmiştir. Mekke'de Hâlidîyye'den Halil Hamdi Paşa'dan, Mısır'da Şâzeliyye'den Muhammed el-Meslemî'den, Beşiktaş'ta da Nakşibendiyye'den Mustafa Rızâeddin Efendi'den icâzet almıştır. Muhammed Said Efendi vasıtasıyla Mevleviyye ve Ruşen Efendi eliyle de Celvetiyye'den nasiplenmiştir. Son zamanlarında Üsküdar'da şehitlik mezarlığının kayyumluğunu yapmıştır. Yaşlılık döneminde dilinde kekemelik nüksetmiştir. 1347 (1928-1929) senesinde vefat etmiş ve Üsküdar'da Şehitlik'te defnedilmiştir.¹⁰

Kaynaklarda Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi'nin *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*, *Risâle-i Mir'âtü'l-ebrâr*, *Burhânü's-sâlikîn*, *Silsile-i Çiştîyye* adlı eserleriyle bir *Dîvânçe*'si olduğu geçmektedir.¹¹ Ayrıca *Risâle-i Hüsnîyye fî âdâbi'n-Nakşibendiyye* ve *Mücmel-i Târîh-i İslâm* adlı

⁷ Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî, *Burhânü's-sâlikîn* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 00321/003), 44b.

⁸ Yağcızâde diğer ismiyle Balaban Tekkesi, Üsküdar'da Yeni Valide ve Şemsi Paşa Külliyesi arasında yer alan ve “Balaban İskeleyi” olarak bilinen mevkide İsfendiyyar Mescidi'nde kurulmuştur. Mescide meşîhât koyan Yağcızâde Ahmed Said Efendi (öl. 1191/1777) sebebiyle “Yağcızâde”, son şeyh Balabanî Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi sebebiyle de “Balaban Tekkesi” olarak adlandırılmıştır. Tekkede Sa'diyye, Nakşibendiyye ve Hâlidîyye zikirleri yapılmıştır. 1941'de 3 katlı ahşap bir yapı olan tekke, bu tarihten sonra yıkılmıştır. 2010 yılında Üsküdar Belediyesi tarafından yeniden inşa edilen tekke, kültür merkezi olarak kullanılmaktadır. Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19 Yüzyıl)* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 564-565; Mehmed Akif Köseoğlu, “İstanbulda Nakşî-Halidî Şeyhlerinin Vazife Yaptığı Tekkeler ve Bu Yapıların Günümüzdeki Durumları”, *Uluslararası Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu Bildirileri*, ed. Halit Yalçın vd. (Hakkari: Hakkari Üniversitesi Yayınları, 2014), 464.

⁹ Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 564-565.

¹⁰ Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, nşr. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 2/272-273.

¹¹ Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, 373; Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19 Yüzyıl)*, 565.

eserleri de kaleme aldığı belirtilmektedir.¹² Müellif, kaynaklarda zikredilmeyen *Behcetü'l-etvâr* adlı bir risâlesinden bahsetmektedir.¹³

Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi'nin eserlerine kısaca değinilecek olursa *Risâle-i Mir'âtü'l-ibrâr*, *Burhânü's-sâlikîn*, *Silsile-i Çiştîyye* ve *Dîvânçe*, *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye* ile aynı nüshada yer almaktadır.¹⁴ Ancak *Dîvânçe*, nüshanın girişindeki listede ismen bulunmasına rağmen içeriğinde mevcut değildir. Müellifin eserleri ve genel özellikleri şu şekildedir:

1.1. *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*: Çalışmamıza esas teşkil eden eser, başlıklar halinde incelenmiştir.

Müellifin eserlerinin sıralandığı Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 00321 nüshasında *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'den sonra diğer risâleye geçmeden önce 22b'de "Silsile-i Hâcî Bektâş Velî kaddese sırrahû" ve 23a'da "Nisbet-i Tarîk-i Şettâriyye", 23b-24a'da "Silsile-i Çiştîyye" ve 24a'da "Kâdiriyye Silsilesi" başlıklı konular yer almaktadır.¹⁵

1.2. *Risâle-i Mir'âtü'l-ibrâr*: Eser, yukarıda zikrettiğimiz nüshanın 24b-41b varak aralığında yer almaktadır.¹⁶ İçerisinde başta Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Hulefâ-yi Râşidîn olmak üzere mutasavvıflardan Hasan b. Yesâr el-Basrî (öl. 110/728), Ma'rûf-i Kerhî (öl. 200/815-816 [?]), Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]), Ebû Sa'id Mübârek el-Mahzûmî (öl. 557/1162), Abdülkâdir Geylânî (öl. 561/1166), Sa'deddin el-Cebâvî (öl. 575/1180), Şehâbeddin Ahmed er-Rifâî (öl. 578/1182), Şehâbeddin es-Sühreverdî (öl. 632/1234), Ebü'l-Hasen İmâm Ali eş-Şâzelî (öl. 656/1258), Hacı Bektâş-ı Velî el-Horasânî (öl. 669/1271 [?]), Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî (öl. 672/1273), Ahmed el-Bedevî el-Hüseynî (öl. 675/1276), Burhâneddin İbrâhîm ed-Desûkî (öl. 676/1277), Şâh Nakşibend (öl. 791/1389), Hacı Bayrâm-ı Velî (öl. 833/1430), Aziz Mahmud Hüdâyî (öl. 1038/1628), Himmət el-Bayrâmî (öl. 1095/1684), Mehmed Nasûhî (öl. 1130/1718), Ali Behcet Efendi (öl. 1237/1822), Muhammed Hâlid en-Nakşibendî (öl. 1242/1827), el-Hâc Ahmed el-Ma'rûf (öl. ?), Muhammed Cân en-Nakşibendî (öl. 1267/1850-1851), Mustafâ Hüdâverdî en-Nakşibendî'nin (öl. 1310/1892) kısaca biyografileri bulunmaktadır. Eser, müstensihin müellifin ailesine, aslına, ahfâdına, hocalarına, şeyhlerine, tüm mü'minlere, sultana, sultanın askerlerine ve vezirlerine kıyamete değin mağfiret ve selamet dileklerinde bulunduğu bir dua ile tamamlanmıştır.

¹² Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (19 Yüzyıl), 565.

¹³ Hasan Hüsnü Efendi, *Burhânü's-sâlikîn*, 46a. Tek, hataen bu eserin 45a'da bulunduğunu ve isminin *Behcetü'n-nâm* olduğunu tespit etmiştir. bk. Tek, "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Şeyh Portresi", 160.

¹⁴ Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî, *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 00321).

¹⁵ Aynı konu başlıkları aynı sırayla Tahir Ağa Tekkesi, 00326'da 12b-13b varak aralığındadır.

¹⁶ Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Üsküdârî, *Risâle-i Mir'âtü'l-ibrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 00321/002), 24b-41b. Bu eser aynı zamanda Tahir Ağa Tekkesi, 00326'da 13b-25a'da ve İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, *Türkçe Yazmalar*, 000928/01'de 18a-29b varak aralığındadır.

Aynı nüshada bu risâleden sonra diğer risâleye geçmeden önce 42b-43a'da “Sûret-i Mübâya'a-i Nakşibendiyye” ve 43b-44a'da ise “Sûret-i Bey'at-i Erba'a” başlıklı konular bulunmaktadır. Bu konular başka bir nüshada *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'nin içerisinde yer almaktadır.¹⁷

1.3. *Burhânü's-sâlikîn*: Bu risâle de aynı nüshanın 44b-52b varak aralığındadır.¹⁸ Besmele, kısa bir hamdele ve salvele ile başlayan eserde sebep-i telifin de yer aldığı bir mukaddime bulunmaktadır. Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, künyesini ve bağlı olduğu tarikatları belirttikten sonra eseri yazma gayesini açıklamıştır. Buna göre Ali eş-Şâzelî'nin tercüme-i hâlini Mısır'a seyahatleri esnasında kendisine eşlik eden Muhammed el-Müslimî hazretlerine sunmak maksadıyla kaleme almıştır. Risâlede Ebü'l-Hasan Ali eş-Şâzelî'nin hayatı ve menâkıbları¹⁹ haricinde “Beyân-ı Sâdât-ı Şâzeliyye kaddesallâhu esrâre'l-aliyye” başlığı altında Şemseddin Muhammed bin Hasan el-Hanefî, Muhammed Vefâ bin Muhammed bin Necmeddin el-Mağribî (öl. 765/1364), Ebü'l-Mekârim Muhammed el-Bekrî eş-Şâfiî (öl. 994/1586), Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed bin Muhammed bin Îsâ el-Fâsî, Muhammed Hasan bin Hamza Zâfir el-Medenî (öl. 1263/1847) gibi Şâzeliyye yolunun meşhur mutasavvıflarının biyografilerine yer verilmiştir.²⁰ Hemen akabinde ise “Silsile-i Tarîk-i Medîne-i Zâfiriyye” başlığıyla Zâfiriyye kolunun silsilesi verilmiştir.²¹ Eserin sonunda müellifin “el-fakîr el-hakîr Ebü'l-Hasan Hüsnü ibn Ali er-Rızâ bin eş-şeyh Halîl Sâhib afâ anhhüm” şeklinde ferağ kaydı bulunmaktadır.

Aynı nüshada bu risâleden sonra diğer risâleye geçmeden önce 53b'de “Silsile-i Tarîk-i Celvetiyye” ve 54a'da ise “Silsile-i Hamzaviyye” başlıklı konular bulunmaktadır.

1.4. *Silsile-i Çiştîyye*: Yukarıda belirttiğimiz gibi aynı nüshada 23b-24a'da “Silsile-i Çiştîyye” başlığıyla yer almaktadır.

Nüshanın giriş sayfasındaki isim listesinde yer almasına rağmen *Dîvânçe-i Hüsnü* bu nüshada bulunmamaktadır. *Burhânü's-sâlikîn*'den sonra 54a-60a varak aralığında Mustafâ Hüdâvendî'nin *Hâzâ Risâle-i Nehc-i Kavîm* adlı eseri yer almaktadır.²² Nüshanın en sonunda 60b'de ise “Neseb-i Âcizî” başlığıyla Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi'nin nesebi ile 61a'da “Vefâtları” başlığıyla Ali er-Rızâ Paşa, Halîl Sâhib Efendi, İbrâhîm Nazîf, Abdülfettâh Ahmed, Ümmü Abdülfettâh ve Mustafa Paşa'nın vefat yerleri ve tarihleri verilmiştir.

Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi'nin kütüphane kataloglarında yer almayan *Risâle-i Hüsnîyye fî âdâbi'n-Nakşibendiyye* adlı eserinin *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*, *Mücmel-i*

¹⁷ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01), 16b-17b.

¹⁸ Bu eser Tahir Ağa Tekkesi, 00326'da 25a-31a varak aralığındadır.

¹⁹ Hasan Hüsnü Efendi, *Burhânü's-sâlikîn* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321/003), 45a-46a.

²⁰ Hasan Hüsnü Efendi, *Burhânü's-sâlikîn* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321/003), 46a-52a.

²¹ Hasan Hüsnü Efendi, *Burhânü's-sâlikîn* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321/003), 51a-52b.

²² Bu eser Tahir Ağa Tekkesi, 00326'da 31b-36a ve Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01'de 29b-35a varak aralığında bulunmaktadır.

Târîh-i İslâm adlı eserinin de *Risâle-i Mir'âtü'l-ibrâr* olduğu kanaatindeyiz ki bu risâlenin başında muhtasar İslâm tarihi yer almaktadır.²³

2. *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'nin Genel Özellikleri

Eserin ismi fevâid kaydında *Nesemât-ı Rûhâniyye* ve metinde *Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye* şeklindedir.²⁴ Tahir Ağa Tekkesi, 000321/001 nüshasının fevâid kaydında *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye*; Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01 nüshasında ise *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye* şeklinde belirtilmiştir. Müellifin ismi ise risâlenin başındaki mukaddimede “Bu ‘abd-i hakîr türâb-ı akdâm-ı meşâyîh-i Nakşibendî el-Hâc Ebü'l-Hasan Hüsnü el-Hanefî el-Üsküdârî ibnü'l-merhûm ‘Alî er-Rızâ bin eş-şeyh Halîl Sâhib ibn İbrâhîm Nazîf” şeklinde kaydedilmiştir.

Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, mukaddimede sebep-i teliften bahsederken risâleyi Nakşibendî şeyhlerinin hem seyr-i sülûkta beyan ettikleri tarikat âdâbıyla ilgili bilgileri hem de onların eserlerinden faydalanarak hazırladığı sâlikler için mühim ve gerekli olabilecek usul ve kâideleri, tarikat kardeşlerine hediye ve onların hayır dualarını almak amacıyla kaleme aldığını belirtmiştir. Konu seçiminde titiz davranan müellif, sâlikler için kapsamlı, kolay anlaşılabilir, mühim ve elzem hususlara değindiğini ifade etmiştir. Ayrıca Üsküdar'daki Selimiye Mahallesi'nde mukim olan ve “Harac Ağasızâde” ismiyle tanınan Hasan Hüsnü en-Nakşibendî'nin sohbet meclislerinde on sene bulunmuş ve bu risâleyi yazarken onun meclislerinde aktardığı bilgilerden istifade etmiştir.²⁵

Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye'nin dil ve üslup özelliklerine bakıldığında metninde Arapça ve Farsça terkip ve tamlamaların çok fazla yer almadığı, akıcı ve sade bir dil kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufî kavramlar ve meseleler tarikata yeni giren veya girecek olan sâliklerin anlayabileceği bir üslupta açıklanmıştır. Üstelik metinde geçen âyet ve hadislerin Türkçe meal ve mânâları da belirtilmiştir. Ana hatlarıyla Nakşibendî kâide ve usullerinin işlendiği risâle meşhur mutasavvıfların sözleri ve eserlerinden yapılan aktarımlarla zengin bir kaynakçaya sahiptir. Eserin metninde kime ait olduğu belirtilmeyen bir kıt'a ve iki beyit de bulunmaktadır.

Risâlenin içeriğine bakıldığında ise besmele, kısa bir hamdele ve salveleden sonra ana konuya giriş yapıldığı görülmektedir. Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi anlatacağı konuları belli bir tertip halinde sıralayarak düzenlemiştir.

²³ Hasan Hüsnü Efendi, *Mir'âtü'l-ibrâr* (Tahir Ağa Tekkesi, 000321/002), 24b-31a.

²⁴ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 2a.

²⁵ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 1b-3a.

Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye'nin kaynakları arasında âyet ve hadisler çok fazla yer tutmamaktadır. Üç âyet²⁶ ile biri kudsi hadis olmak üzere sekiz hadîs-i şerîf iktibâs edilmiştir. Ayrıca Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin *Mesnevî-i Şerîf*'te geçen "Sarayda da yatakta da uyumuş olsa mü'minlerin hâli hayra ulaşır." mânâsındaki bir mısra'ı aktarılmıştır.²⁷ Metinde kaynak olarak naslardan ziyade mutasavvıfların açıklamalarına ve âlimlerin kitaplarından aktarımlara yer verilmiştir. *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'de eserlerinden nakil yapılan kişilerin isimleri ile eserlerinin metinde geçtiği şekilde isimleri ve varak numaraları şu şekildedir:

İmâm Matarzî, *Şerh-i Makâmât-ı Zevâcîr* [6a]

İbn Kemâl (öl. 940/1534), *Hadîs-i Erba'în* [8a], [11a]

Fahreddîn Râzî (öl. 606/1210), *Metâlib-i Âliye* [8b]

Hazret-i Mevlânâ Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf* [11a]

Muhammed Hâlid, *Risâle-i Nakşibendiyye* [15a]

Şehâbeddin Sühreverdî, *Avârif* [15a]

Şemsüddîn İbnü'l-Kasîm (öl. 918/1512), *Kitâbü'r-rûh* [15a]

Ahmed ibn Muhammed el-Hamedî, *Nefehâtü'l-kurb* [15a]

İmâm-ı Gazzâlî (öl. 505/1111), *İhyâü 'Ulûm* [15a]

Şihâb ibn Hacer el-Mekkî, *Şerhü 'İyâb* [15a]

Celâleddîn Süyûtî (öl. 911/1505), *Tenvîrü'l-mülk fî rü'yeti'n-nebiyyi ve'l-melek ve Kitâbü'l-müncelî fî tavri'l-velî* [15a]

İmâm Şa'rânî (öl. 973/1565), *Nefehâtü'l-kudsiyye* [15a]

Şerîf Cürcânî (öl. 816/1413), *Şerh-i Mevâfık* [15a]

Tâceddin en-Nakşibendî (öl. 1050/1640), *Risâle-i Tâciyye* [15a]

İmâm Halîl, *Zübdetü'l-hakâyık* [15a]

Ebu'l-'Abbâs el-Mürsî (öl. 685/1287) ve talebesi İbn 'Atâullâh İskenderî (öl. 709/1309) *Tarîknâme* [15b]

Mahmûd Hüdâyî, *Hubbû'l-meveddet* [15b]

²⁶ Eserin müellif nüshasında yer almayıp diğer nüshalarda bulunan "Sûret-i Mübâya'a-i Nakşibendiyye" ve "Sûret-i Bey'at-i Erba'a" konularında üç âyet daha bulunmaktadır. Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321), 42b-43a, 43b-44a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01), 16b-17b.

²⁷ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 11a. Bu mısra'ın kaynağı tespit edilememiştir.

Bazı âlim ve mutasavvıfların eserleri zikredilmeden sadece görüşleri aktarılmıştır:

Muhammed Muhyiddîn ibn 'Alî el-'Arabî (öl. 638/1240) [3a], [4b]

Hazret-i H^vâce-i Abdurrahmân Câmi (öl. 898/1492) [7a]

Fahreddîn Tebrîzî [8b]

İmâm Kurtubî (öl. 671/1273) [10b]

İmâm Taberânî (öl. 360/971) [10b]

Ebû Nu'aym (öl. 430/1038) [10b]

İbn Kemâl [11a]

Şeyh H^vâce Muhammed Pârsâ (öl. 822/1420) [13b]

Abdullâh ed-Dihlevî (öl. 1240/1824) [15b]

İmâm-ı Rabbânî H^vâce Ahmedü'l-Fârûkî es-Sirhindî (öl. 1034/1624) [17b]

Cüneyd el-Bağdâdî (öl. 297/909) [18a]

'Alâeddin 'Attâr el-Buhârî (öl. 802/1400) [18b]

'Abdülğafûr Radiyyüddin (öl. 912/1506) [19a]

Ebî Yezîd Tayfûr ibn 'Îsâ el-Bestâmî [19a]

Bazı eserlerin ve müelliflerin isimleri açıkça verilmemiştir:

sâhib-i Kifâye, *Hidâye Şerhi* [10b]

sâhib-i *Hidâye* [11a]

Tezkire-i Evliyâ [12a]

*Lehcetü'l-butûn*²⁸

2. 1. *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'nin Nüshaları

Kütüphane kataloglarında *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'nin Süleymaniye Kütüphanesi, Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098, Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001 ve 00326 ile İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01 nüshaları bulunmaktadır.

Eserin nüshalarına bakıldığında Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098 nüshası 1b-22a varak aralığındadır ve fevâid kaydında *Mürşid-i kâmil olunca nâ-yâb / Sana mürşid yetişir şimdi kitâb*²⁹ beyti ile aşağıdaki not bulunmaktadır:

²⁸ Bu eser Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001'de 11a'da ve Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01'de 7b'de geçmektedir.

²⁹ Bu beyit Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001 nüshasının fevâid kaydında da yer almaktadır.

“Bu abd-i âciz Ebü’l-Hasan Hüsnü el-Hanefî el-Üsküdârî ibnü’l-merhûm Ali Paşa afâ anhumâ işbu Nesemât-ı Rûhânîyye nâm risâleyi hûrşîd-i pertev-i ezîd-i âsmân-ı hilâfet ve dürr-i yektâ-yı sade-f-i ummân-ı saltanat şehryâr-ı bi-müdânî es-sultân el-gâzî Abdülhamîd Hân-ı sânî efendimiz hazretlerine isticlâb-ı deavât-ı hayriyye maksad-ı hayr mirsadyıla tahrîr ve mazhar olduğum envâ’-i lutf-i celîl-i merâhim-i delîl-i mülûkânelerini takdîsen ihvân-ı dîne teberrûken hediye ve takdîm eyledim. ed-Dâ’î el-Hâc Ebü’l-Hasan Hüsnü el-Hâlîdî

(Gavsü’l-vâsilîn Hazret-i pîr Nasûhî Efendimizin kütüphanesine vakf eyledim Şevvâl 324)”

Risâlenin son sayfasında ise “Temmeti’l-kitâb bi-avnilâhi’l-Meliki’l-Vehhâb sene 1324 Şa’bân 12” şeklinde ferağ kaydı bulunmaktadır. Buna göre eser 1 Ekim 1906 tarihinde tamamlanmıştır. Bu nüshada mezkûr risâle haricinde “Tercüme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Nakşibend” konusu ile “İstimdâd” başlığıyla Ebü’l-Hasan Hüsnü Efendi’nin mahlasının dördüncü kıt’anın üçüncü mısra’ında “Hüsnü” olarak zikredildiği beş kıt’alık bir manzume yer almaktadır:

*Aldı etrâfım havâ ecnâdı bî-pâyân vahd
Himmetinle kıl meded ey pîr-i şâh-ı Nakşibend
Nefsim iğfâl eyliyor fark edemem ne nîk ü bed
Himmetinle kıl meded ey pîr-i şâh-ı Nakşibend*

*Şîşe-i eflâk gibi kıl sînemi sen sâf tâm
Nûr-i Hak işrâk ede tâ-ser-te-ser subh u şâm
Şâh-ı mahbûbü’l-celîl Hazret-i Rabbü’l-enâm
Himmetinle kıl meded ey pîr-i şâh-ı Nakşibend*

*Saykal-ı lütfunla rûşen eyle mir’ât-ı dili
Tûtî-i Mısır gönül hayretde kaldı yâ velî
Kader Bû Bekir ve Ömer ve Osmân ve şîr-i Hak Ali
Himmetinle kıl meded ey pîr-i şâh-ı Nakşibend*

*Pîr-i Monlâ ile sen ol dü-cihân tâ kim mu’în
Ma’rifet gülzârına kulsın cenâb-ı Hak karîn
Vâdî-i firkatde böyle kalmasın Hüsnü hazîn
Himmetinle kıl meded ey pîr-i şâh-ı Nakşibend*

Sun bize âb u hayât-ı feyzini zulmetdeyiz

Cûd u lütfun kıl refik kim rûz u şeb mihnetdeyiz

Kasr-ı irfân nerededir göster bize hayretdeyiz

*Himmetinle kıl meded ey pîr-i şâh-ı Nakşibend*³⁰

Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001 nüshası 61a varaklık bir mecmuanın 1b-21b varak aralığında yer almaktadır. Mecmuanın fevâid kaydında diğer nüshada da yer alan *Mürşid-i kâmil olunca nâyâb / Sana mürşid yetişir şimdi kitâb* beyti ile *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye*, *Risâle-i Mir'atü'l-ibrâr*, *Risâle-i Bürhânü's-sâlikîn*, *Risâle-i Silsile-i Çiştîyye*, *Risâle-i Dîvânçe-i Hüsnü* şeklinde eser listesi vardır. Eserin sonunda ferağ kaydı yoktur.

Tahir Ağa Tekkesi, 00326 nüshası *Nakşibendî Tarîkatının Usûl ve Silsile-i Nisbetine Dâir Risâle* ismiyle kayıtlıdır. 36a varaklık bir mecmuanın 1a-13b varak aralığındadır. Çizgili bir deftere el yazısıyla yazılmış nüshada fevâid ve ferağ kaydı mevcut değildir.

Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01 nüshası 1b-41a varaklık bir mecmuanın 1b-17b varak aralığında bulunmaktadır. Fevâid kaydında ise sadece *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye* şeklinde eserin ismi vardır. Bu mecmuada 18a-29b varaklarında yine müellife ait olan *Risâle-i Mir'atü'l-ibrâr* ile 29b-35a varaklarında Mustafâ Hüdâvendî'nin *Hâzâ Risâle-i Nehc-i Kavîm* adlı risâlesi mevcuttur, mecmuanın geri kalan sayfalarında ise Nakşibendî silsilesi ile dua metinleri yer almaktadır.

Nüshalar içerisinde Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098 nüshası fevâid ve ferağ kayıtlarındaki bilgilere göre müellif nüshasıdır ve diğer nüshalardan içerik ve konu başlıklarındaki sıralama gibi hususlarda farklı özelliklere sahiptir. Bu farklılıklar şöyle sıralanabilir:

Metne bakıldığında “Beyân-ı Râbîta” ile “Beyân-ı Envâr-ı Letâif” konu başlıkları arasına “Beyân-ı Silsile-i Nakşibendiyye” konusu yerleştirilmiştir³¹ ki bu konu Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001'de “Beyân-ı Telvîn ü Temkîn” ve Tahir Ağa Tekkesi 00326 ile Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01'de “Beyân-ı Merâtib-i Tevhîd” konusundan sonra yer almaktadır.³² “Beyân-ı Telvîn ü Temkîn” konu başlığının ardından ise “Beyân-ı Merâtib-i Tevhîd”³³ yer alırken Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01 nüshasında bu konu bulunmamaktadır. Bu nüshada diğer nüshalarda bulunan “Hâlidîyye, Beyân-ı Silsile-i Celvetiyye, Silsile-i Bektâşîyye, Nisbet-i Tarîk-i Şettâriyye, Silsile-i Çiştîyye, Kâdiriyye Silsilesi, Sûret-i Mübâya'a-i

³⁰ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 22a-22b.

³¹ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 16a.

³² Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001), 18a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01), 12b.

³³ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 19b-20a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001), 17b-18a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00326), 9b-10a.

Nakşibendiyye, Sûret-i Bey'at-i Erba'a"³⁴ konu başlıkları yer almazken "Sûret-i Mübâya'a-i Nakşibendiyye" ve "Sûret-i Bey'at-i Erba'a" konuları Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001 ve 00326'da nüshanın başka bir yerinde yer almaktadır.³⁵ Bu nüshada "Esâmî-i Pîrân-ı Turuk-i 'Aliyye-i Meşhûre" konusu eserin dışında bulunan ek kısmında bulunmaktadır ve on dokuz mutasavvıfın sadece isimlerini içermektedir.³⁶ Diğer nüshalarda bu konu başlığı "Beyân-ı Silsile-i Celvetiyye" konusundan sonradır, "Der Beyân-ı Esâmî-i Pîrân-ı Turuk-i 'Aliyye-i Meşhûre" başlığıyla Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01, Tahir Ağa Tekkesi, 00326'da yirmi yedi ve Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001'de yirmi üç mutasavvıfının isimleri haricinde vefat tarihleri ve yerleri de belirtilmiştir.³⁷

3. Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye'nin Muhtevası

Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye'nin muhtevası açıklanırken müellif nüshası olması sebebiyle Süleymaniye Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098 nüshasının esas alındığı daha önce belirtilmişti.

Eser besmele ve "el-hamdü lillâhi Rabbi'l-âlemîn ve's-salâtü ve's-selâmü 'alâ men hüve fâtihü bâbî'l-hazreti fi'l-'ilm ve'l-yakîn seyyidînâ Muhammed ellezî kâne nebiyyen ve Âdeme beyne'l-mâ'i ve't-tîni ve 'alâ âlihî ve ashâbihi'l-mütehallikîn bi-hulki'l-'azîm ve men tebiahüm bi-ihsânin ilâ yevmi'd-dîn"³⁸ şeklinde kısa bir hamdele ve salve ile başlamaktadır. Kısaca künyesini veren Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, eseri Nakşibendî usul ve kâidelerini, yine tarikatın büyüklerinin vaaz ve beyanlarında ifade ettikleri bilgilerden yararlanarak bu yola giren sâliklere anlatabilmek ve onların hayır dualarını almak amacıyla kaleme aldığını belirtmiş ve "minallâhi't-tevfîk ve'l-hidâye"³⁹ duasıyla yazmaya başlamıştır.⁴⁰

Hâfız Muhammed Saîd Efendi el-Behcetî ve H'âce İsmâil Hakkı Efendi el-Üsküdârî vasıtasıyla tarikat yoluna girdiğini belirten Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, Üsküdar Selimiye'de ikamet eden ve "Harac Ağasızâde" diye meşhur, Kâdiriyye, Sühreverdiyye, Kübreviyye ve Çiştîyye'nin mürşidi olan Hasan Hüsnü Efendi en-Nakşibendî ile yollarının kesiştiğini ve ondan on sene feyz aldığını ifade etmiştir. *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'yi yazarken de ondan aldığı bilgilerden yararlandığını belirtmiştir. Sonrasında ise Hz. Muhammed'e (s.a.s.)

³⁴ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001), 19b-21a, 22b, 23a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01), 13b-14b, 15b-17b.

³⁵ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321), 42b-43a, 43b-44a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00326), 24a-25a.

³⁶ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 23a.

³⁷ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001), 21a-22b; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01), 14b-15b.

³⁸ Hamd âlemlerin Rabbine ve salâtüselâm ise ilim ve yakîn kapılarını açan, Hz. Âdem su ile balçık arasındayken nebî olan seyyidimiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.), ailesinin ve büyük bir ahlakla ahlaklanan sahabesinin ve kıyamete değin ihsan ile onlara tâbi olanların üzerine olsun.

³⁹ Başarı ve hidayet Allah'tandır.

⁴⁰ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 1b-2a.

salavât ve Nakşibendî büyüklerinin, velîlerin ve şeyhinin ruhu için “Fâtiha (1 aded), estağfirullâh el-azîm (3 aded), Fâtiha-i şerîfe (7 aded), salavât-ı şerîfe (100 aded), sûre-i Elem Neşrah (79 aded), İhlâs-ı şerîf (1001 aded), Fâtiha-i şerîfe (7 aded), salavât-ı şerîfe (100 aded)” istemiştir.⁴¹ Burada zikredilen tesbihat ve sayılar Nakşibendiyye’de toplu yapılan dua ve zikir demek olan hatm-i hâcegânı işaret etmektedir.⁴²

Müellif, ana konuya geçmeden önce sâliklere “ey ihvân-ı dîn” ve “azizim” diye hitap ederek nasihat niteliğinde bir girizgâhla başlamıştır. Bu bölümde öncelikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şeyh Cemâleddin Yûnus el-Abbâsî'ye tarikata girmenin ana sebebinin ne olduğuyla ilgili sorusunu aktarmıştır. Buna göre tarikata ilim, âdâb, şer'-i Muhammediyye tahsil edilmek için girilir fakat bunun için sâliklerin hemen âlim ve ilmiyle amel eden, kalplerindeki çerağı uyandıracak bir mürşid-i kâmil bulmaları gerekir. Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, bu konuyla ilgili *Mevceler peydâ olur sahrâ-yı dilde nûrdan / Bir tecellî-zârdır tefrik olunmaz Tûrdan / Bir hakâyık hânedir 'âlem ki hikmet-i ser-te-ser / Bin hakikat keşf eder hûr-bîn olan mûrdan* şeklinde bir kıt'aya yer vermiştir.⁴³

Bir mürşid-i kâmile bağlanmanın lüzumu bahsine devam eden müellif, mürşidler arasında ayırım yapılmamasını salık vermiştir. Ona göre bazı dervişler kendi pîrleri haricindeki diğer pîrlerin kerâmetlerinin ve feyzinin sınırlı olduğunu düşünüyorlar. Bu bakış açısı kelamî bir mesele olan kerâmetin zaman ve mekanla sınırlandırılmasına sebep olur ve bâtıldır. Çünkü Allah'ın tecelliyâtı her dâim zuhûr edebilir. Sâlike lazım olan ise kendini bir mürşid-i kâmilin eline teslim edip tamamıyla şer'at-ı Ahmediyye'ye uygun olan tarikat usullerine ve zikir âdâbına meyletmektir. Şeyhlerin tamamı, bu kâideye uygundur ki yaşantıları ve eserleri buna delildir. Dört mezhebin hepsi Ehl-i Sünnet yolu olduğu için haktır, delilleri ise kitap ve sünnettir. Sâlikin hakka talip olması onun kemale ulaşmasına sebeptir, kemal ise âfâk ve enfüsü yani maddî âlemlerle insanın iç dünyasını birbirine uygun hâle getirmesidir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, enfüs ve âfâkı karşılıklı iki aynaya benzetir, biri icmâl diğeri tafsildir. Ancak tarikat yolunda ilerlemek sâlikin yeteneğiyle de bağlantılıdır. Mürşid-i kâmil, manevî bir baba olarak evladının hayrını ister. Ancak bütün müridleri aynı seviyeye erişemez. Kimi kâmil kimi de akîm olur ki pîrin bunda dahil olamaz. Bu husus sadece 'Abdulkâdir Geylânî'nin himmetiyle mümkündür. Hâsılı bütün pîrlere feyz-i Muhammediyye'nin sâkîsidir ve sâlik susayan kalbinin suya kanması için dilediği mürşidden feyz alabilir. Müellif, bu bahsin sonunda 'Abdulkâdir Geylânî ile ilgili *Eser-i derd-i şekâ kalmaz idi kalbinde / Kılsa iblîse devâ Hazret-i 'Abdulkâdir ve Şeyh-i San'a gibi meydân meşîyyetde kalır / Kimden olmazsa rızâ Hazret-i 'Abdulkâdir* beyitlerini de aktarmıştır.⁴⁴

⁴¹ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 2a-3a.

⁴² Necdet Tosun, “Nakşibendiyye”, *Türkiye’de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 665.

⁴³ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 3a-3b.

⁴⁴ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 4a-5b.

Bu girizgâhtan sonra Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, Nakşibendî tarikatının usul ve kâidelerini başlıklar halinde açıklamaya başlamıştır. İlk önce “Beyân-ı Âdâb-ı Şuğl” konusuna değinir. Buna göre Nakşibendî usulüne göre evrâd almak isteyen sâlikin uyku, yorgunluk ve açlık gibi kalbi oyalayan durumları ortadan kaldırmak için abdest alarak kerâhat vakti değilse boş bir yerde iki rek’at namaz kılması gerekir. Namazdan sonra kibleyi değışmeden ayaklarını sol taraftan çıkarıp sağ tarafa getirmesi, gözlerini yumup dili ile eûzü besmeleden sonra beş kere salavât, üç İhlâs ve bir Fâtiha sûresi okuması ve ecrini öncelikle Hz. Muhammed’in (s.a.s.), ailesinin, hanımlarının ve Nakşibendî büyüklerinin ruhlarına bağışlaması lazımdır. Sonra şeyhinin yönlendirmesiyle kalp ile ism-i Celâl zikrini çekerek ölüm meselesi hakkında tefekkür etmelidir. Hz. Peygamber (s.a.s.) “İttali’ fi’l-kubûri fe’tibir fi’n-nüşûr”⁴⁵ buyurmuştur ki bu hadis huzuruna gelip kalbinin katılığından şikâyet eden bir kişi sebebiyle vürûd olmuştur. Sâlik, kabir halkının ahvâlini, kıyameti, öldükten sonra dirilmeyi tefekkür ettikçe bu zikir onda meleke hâline gelir, kalbiyle zikir zor oluyorsa diliyle de zikredebilir. Şuğul anında ayrıca “İlâhî ente maksûdî ve rızâke matlûbî a’tinî muhabbeteke ve ma’rifeteke.”⁴⁶ cümlesini de çokça tekrarlamalıdır. Zikirden maksat ise Hakk’ın rızasıdır. Gaflet etmemek şartıyla zikirde zaman, mekân ve sayı sınırlaması yoktur.⁴⁷

Risâlede konu anlatımı “Beyân-ı Ma’nâ-yı Nisbet-i Tarîkat” bahsiyle devam etmiştir. Tarikatın büyükleri tarikata mensubiyeti huzur ve bilgili olma melekesine bağlar. Bazı tarikatlarda bu aşk ve muhabbete bazılarında ise şaraba bağlanmıştır ama hepsinin arzusu müridin kalbinde Hak’ın marifeti ve muhabbetinin daima canlı tutulmasıdır. “Nisbet” yetişmek mânâsındadır ve “Ene celîsî men zekerenî”⁴⁸ kudsî hadisine göre kişiyi Hakk’a kavuşturur. Abdurrahmân Câmî’ye göre bir kimse bütün ilimleri tahsil etmiş olsa son nefesinde bütün bilgileri kaybolur ama kalbinin zikre meyli kaybolmaz.⁴⁹

Bu bahsin ardından ise “Beyân-ı Keyfiyyet-i Teveccüh-i Şeyh” konusu gelmektedir. Bir mürşidin bir müride teveccühü söz konusu olduğunda üç İhlâs ve bir Fâtiha sûresi okuyup mevcut sevabı enbiyâ, evliyâ ve Nakşibendiyye hocalarının rûh-i şerîflerine gönderir, Nakşibendî şeyhlerinin vâsıtasıyla kalbine ulaşan zikrinin bu müridin gönlüne geçmesi için dua buyurur. Eğer o şeyhin nisbeti sahîh ise birkaç teveccühte sâlikin kalbinde ulvî aşk meydana gelir.⁵⁰

Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, “Beyân-ı Âdâb-ı Mürîd” başlığıyla konuya devam etmiştir. Buna göre öncelikle mürid, abdest alıp şeyhinin karşısına geçer, istiğfârdan sonra gözlerini yumar,

⁴⁵ İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, nşr. Mustafa Genç (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019), 1/341 (No. 400). “Kabirleri dikkatlice gözleyin ki öldükten sonra dirilme hususunda ibret alırsınız.”

⁴⁶ Yarabbi! Sen benim emelimsin, senin rızan benim talebim. Bana muhabbetini ve bilgini ihsan eyle.

⁴⁷ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 5b-6b.

⁴⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/498 (No. 611). “Beni zikredenlerle beraber otururum.”

⁴⁹ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 6b-7a.

⁵⁰ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 7a-7b.

dilini damağına yapıştırıp dişlerini birleştirir, nefesini serbest bırakıp “lâ mevcûde illallâh”⁵¹ zikriyle kalbini boş şeylerden alıkoyar ve şeyhinin kalbiyle aynı hizada tutup onun gönlünde kaybolur. Yalnız şeyhiyle aynı beldede değilse bulunduğu yerde medfun olan velîlerden birinin mezarına gidip yardım isteyebilir. Mesela İstanbul’da ise Ebû Eyyûb el-Ensârî (öl. 49/669), Emîr-i Buhârî (öl. 922/1516), Yûsuf Sünbül Sinân el-Halvetî (öl. 936/1529), Merkez Muslihiddin el-Halvetî (öl. 959/1552), Hüsâmeddin el-‘Uşşâkî (öl. 1001/1593), Aziz Mahmud Hüdâyî, İsmâil er-Rûmî el-Kâdirî (öl. 1041/1631), Muhammed Nûreddin el-Cerrâhî el-Halvetî (öl. 1133/1721) ve Muhammed en-Nasûhî el-Halvetî gibi şeyhlerin kabrinde yapılan dualar Allah katında makbuldür. Buna delil olan “İzâ tehayyertüm fi’l-umûri fe’s-te’înû min ehli’l-kubûr”⁵² hadisini İbn Kemâl, bir insan, kâmil bir şahsın mezarına uğrayıp bir saat onunla vakit geçirse iki nefis arasında görünmeyen kuvvetli bir bağ olur ve bu ziyaretten büyük menfaat elde edilir, şeklinde yorumlamıştır. Fahreddin Tebrizî ise halledemediği meseleleri şeyhi Tâceddin Tebrizî’nin kabrine gidip müzakere ettiğinde hallettiğini belirtmiş, Fahreddin Râzî ise Aristo’nun (m.ö. 384-322) talebelerinin de aynı uygulamayı yaptığını ifade etmiştir. Çünkü bu esnada iki nefis birbirlerine ışıklarını yansıtan cilalı ayna gibidir.⁵³

Müridin âdâbı bahsini “Beyân-ı Şurût-i Sülûk” konusu takip etmektedir. Bu bölümde Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, büyükbabası Halil Sâhip Efendi’nin Sinop’ta İbrâhîm Bilâl’in türbedârlığını yaptığı esnada Ali Behcet el-Konevî’ye verdiği icâzetnâmedeki sülûkun şartlarıyla ilgili kısmı tercüme etmiş ve sülûkun şartlarını on ikişer grupta yirmi dört madde olarak sıralamıştır. İlk on iki madde şöyledir: Birincisi mürid halktan soyutlanmalı, ikincisi nimet ve lezzetleri terk ederek kanaatkâr olmalı, üçüncüsü beş vakit namazı cemaatle eda etmeli, dördüncüsü boş konuşmamalı, beşincisi helal lokma yemeli ve şüphelerden uzak durmalı, altıncısı halkın eziyetlerine tahammül etmeli, yedincisi eşine ve çocuklarına muhabbetten elinden geldiğince uzak durmalı, sekizincisi fakir ve miskinlere maddî yardımı alışkanlık haline getirmeli, dokuzuncusu herkese hoş muamelede bulunmalı, onuncusu dünya halkından kaçınmalı ve onlara tevazu göstermemeli, on birincisi gece ve gündüz evrâdını okumalı, on ikincisi huzurlu kalp ile devamlı zikre ihtimam göstermeli. Şeyhin halifelerine buyurduğu diğer on iki madde de şu şekildedir: Birincisi halkın reddine ve iltifatına meyletmemeli, ikincisi halkın kınamasını ve itibarını dikkate almamalı, üçüncüsü dünya işlerinde, fakirlik ve yoksunluk hallerinde sabırla tevekkül etmeli, dördüncüsü her işinde sadık olmalı, beşincisi kimseye düşmanlık ve hakaret etmemeli, altıncısı diğer insanları kendinden faziletli kendisini ise hakir görmeli, yedincisi sefih ve kusurlu insanlar yerine sâlih ve âlim insanlara ülfet etmeli, sekizincisi istihâre ve iştişâresiz iş yapmamalı, dokuzuncusu bütün mühim işlerinde velîlerin ruhundan medet ummalı, onuncusu devletin başındaki kimseye ve onun adamlarına itaat ve hayır dua etmeli, on birincisi fakirlere, zayıflara ve dervişlere merhamet ve şefkatte devamlılık göstermeli, on ikincisi

⁵¹ Allah’tan başka varlık yoktur.

⁵² Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/199 (No. 213). “İşlerinizde tereddüte düştüğünüzde kabir halkından yardım isteyin.”

⁵³ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 7b-9a.

mümkün mertebe inzivayı tercih etmeli.⁵⁴ Hasan Hüsnü Efendi'nin bu bölümde saydığı yirmi dört madde Nakşibendilikte esas alınan her nefesin farkında olmak, bakışını kendi adımlarına yöneltmek, dünyada sefer halinde olmak, halk içinde Hak ile beraber olmak, daima Allah'ı hatırlamak, Allah'a dönmek, teveccühü gözetmek, zikri korumak, zamana vâkıf olmak, zikirde sayıya riayet etmek, kalbin hallerini bilmek şeklinde özetlenen eğitim metodunun genişletilmiş şeklidir.⁵⁵ Bu bölümün devamında ise Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, şeyhin sâliklerine birkaç tavsiyesini sıralamıştır. İlk olarak şeyhin sâliklerine özellikle sülûk zamanında ve diğer öğünlerde mercimek çorbası içmelerini tavsiye ettiğini belirterek “ve fûmihâ ve ‘adesihâ,”⁵⁶ âyeti ile “Aleyküm bi'l-'adesi fe-innehû mübârekün mukaddesün.”⁵⁷ “Kuddise'l-'adesü 'alâ lisânihî seb'îne nebiyyen âherühüm 'Îsâ ibn Meryem 'aleyhi's-selâm”,⁵⁸ “Fe-innehû yürakkiku'l-kalbe ve yüsri'u'd-deme.”⁵⁹ hadislerini delil olarak göstermiştir. Şeyhin diğer tavsiyesi ise müridlerinin düşmanlık, sövme ve lanetlemeden uzak durmalarıdır. Bu hususla ilgili de “Lâ yekûnü'l-mü'minü ta'ânen ve lâ la'ânen.”⁶⁰ hadisini nakletmiştir. Lanetleme biri kafirden başkasına caiz olmayan ve Allah'ın rahmetinden uzaklaşmaya sebep olan, diğeri de müslümanı sâlihler ve ebrârlar makamından çıkaran olmak üzere iki şekilde olur. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) “Ve'l-muhtekirü mel'ûnün.”⁶¹ buyurduğu gibi lanetleme küfre götürmez ki Ehl-i Sünnet'e göre büyük günahlar mü'minin imanına zarar vermez. İbn Kemâl'e göre Yezid'e (öl. 64/683) lanet câizdir fakat babasına değildir. Bazı hataları olsa da Muâviye'nin (öl. 60/680) büyük fetihleri vardır. Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, bazı fırkaların mensuplarının aşk ve muhabbet sözleriyle kurdukları tuzaklara saf kalpli kimseleri çektiklerini, esrar ve içki gibi yanlış uygulamaları hak

⁵⁴ Nakşibendîlerde “halvet der encümen” (halk içinde Hak ile olmak) görüşü benimsenirken halvet, 19. yüzyılda Hâlidîye kolunun kurucusu Hâlid-i Bağdâdî ile tarikate girmiştir. Tosun, “Nakşibendîyye”, 667-668.

⁵⁵ İbrahim Işıtan, “Nakşî Eğitim Metodunun Sûfî Psikolojisi Açısından Tahlili”, *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XVII. y.y. Medeniyet Merkezi Konya*, ed. Dilaver Gürer vd. (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 595.

⁵⁶ *Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali*, çev. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrıncı, Sadrettin Gümü, Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), el-Bakara 2/61. “Hani siz (verilen nimetlere karşılık): Ey Musa! Bir tek yemekle yetinenleyiz; bizim için Rabbine dua et de yerin bitirdiği şeylerden; sebzesinden, hıyarından, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından bize çıkarsın, dediniz. Musa ise: Daha iyiyi daha kötü ile değiştirmek mi istiyorsunuz? O hâlde şehre inin. Zira istedikleriniz sizin için orada var, dedi. İşte (bu hadiseden sonra) üzerlerine aşağılık ve yoksulluk damgası vuruldu. Allah'ın gazabına uğradılar. Bu musibetler (onların başına), Allah'ın ayetlerini inkârâ devam etmeleri, haksız olarak peygamberleri öldürmeleri sebebiyle geldi. Bunların hepsi, sadece isyanları ve taşkınlıkları sebebiyledir.”

⁵⁷ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-envâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983), 14/254 (No. 48). “Mercimeği bırakmayın, çünkü o mübarek ve mukaddestir.”

⁵⁸ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 3/210 (No. 1863). “Mercimek en sonuncusu Hz. Îsâ b. Meryem olan yetmiş nebinin dilinde kutsanmıştır.”

⁵⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Îsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/256 (No. 5130). “Çünkü o kalbi yumuşatır ve kan akışını hızlandırır.”

⁶⁰ Ahmed b. Hüseyin Behyakî, *Şu'abü'l-îmân*, nşr. Muhammed Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 4/293 (No. 5149). Metnin aslında “Leyse'l-mü'minü bi't-ta'ân ve le'l-le'ân.” şeklinde geçmektedir. “Mü'min sövmez ve lanet etmez.”

⁶¹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/220 (No. 1058). “Karaborsacı lanetlenmiştir.”

yol gibi gösterdiklerini ve bu kimselerin ashâba ve evliyâya dil uzattıklarını belirtmiştir. Yeseviyye yoluna mensup olan Hacı Bektâş-ı Velî de bu iftiralara maruz kalanlardandır. Onun tarikatının uygulamaları ve erkânı kitap ve sünnete uygundur. Yedikule Dergâhı şeyhi Hâfız Baba da kitap ve sünnete uygun yaşamasına rağmen tarikatlarının buna muhalif gibi gösterilmesinden ve bu hâl üzere yaşayan dervişlerden dolayı muzdariptir. Hacı Bektâş-ı Velî, Ahmed Yesevî (öl. 562/1166) yolunda, küllî cezbe hâlinde ve kerâmet sahibi bir zâttır. Murad Hüdâvendigâr (öl. 791/1389), ona ve bu yolda olan birçok dervişe muhabbet duyup onlarla sohbet etmiştir.⁶²

“Beyân-ı Havâtır” bahsinde ise müellif havâtırın tarifini vermiştir. Havâtır; nefisten gelip kalpte zuhûr eden “hevâcis”, şeytandan kalbe gelen “vesâvis”, melekten kalbe gelen “ilhâm”, Hak’tan kalbe gelen “irâdet”, havâstan kalbe gelen “suver-i kâinât” ve akıldan kalbe gelen “ma’kûlât” olmak üzere altıya ayrılır.⁶³

Risâlede havâtırın açıkladıktan sonra “Beyân-ı Terbiye-i Letâif” konusuyla kalbin tasfiye ve terbiyesi bölümüne geçilmiştir. Kalbi havâtırdan kurtardıktan sonra Hakk’a yöneltmek gerekmektedir ki sırrın terbiyesi kalbinkiyle bağlantılıdır, kalbin terbiyesi olgunlaştıkça sırrın terbiyesi de kemâle erişir. İnsan ruhu, âlem-i emirden olduğu için Hak ile özel bir bağı vardır, bu bağ diğer mahluklarda yoktur. Âlem-i melek, âlem-i melekût, âlem-i ervâh, rûh-i insânî birbiriyle ve Allah’ın Hayy ve Kayyûm sıfatlarıyla varlığını sürdürür. Her şey gayb ve şehâdet âleminde meydana gelir, varlıkların tamamı vasıtalı, insan ruhu ise vasitasız oluşur. Ruh ve beden birleşmesi de “ve nefahtü fîhi min rûhî”⁶⁴ âyetiyle sabittir. Allah’ın insana kendi ruhundan üflemesi insan için bir şereftir ve ruhun terbiyesi için onu ilâhî sıfatlarla, ilim ve marifetle, hilim, kerem ve benzeri ahlakî meziyetlerle süslemek gerekir. Ruhun muhabbeti ve marifeti ilerlerse “fenâfillâh” makamına erişmek kolay olur. Muhammed Pârsâ’nın vasiyetine göre ruhun bu makâmda yani makâm-ı sırdaki görevi sırrını hazretin eşiğine koyarak hayatın bütün itibarlarından yüz çevirip o hazretin benliğinde yok olmaktır. Bu esnada dünya ve ahireti emel etmeyip ibadeti ve fakirliği seçerek Nakşibendiyye üzere o hazrete itaatten ayrılmamalı ve şeriat dairesinden dışarı çıkmamalıdır. Tarikatların sülûku bu yol üzeredir ama sülûklerde esmâlar ile seyr gerçekleşir. Ancak Nakşibendîlerin sülûku enfüsîdir ve Celâl ismi ile gerçekleşir, Mevlevîlerde seyr-i âfâkî ve seyr-i enfüsî bulunmaktadır ve diğer sâliklerin sülûkundan daha ziyade özelliklere sahiptir.⁶⁵

Ebû'l-Hasan Hüsnü Efendi, risâlenin devamında “Beyân-ı Râbîta” başlığıyla râbîta bahsine değinmiştir. Buna göre önce sâlik, istiğfâr eder, istiğfârdan sonra eûzü besmele ile üç ihlâs ve bir Fâtîha sûresi okuyup ecrini Hz. Peygamber’in (s.a.s.), ailesinin ve ashâbının, evladının ve eşlerinin ruhları ile Muhammed Bahâeddin Nakşibend ve hocaların ruhlarına hediye eder.

⁶² Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 9a-12b.

⁶³ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 12b.

⁶⁴ Sâd 38/72. “Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın!”

⁶⁵ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 12b-14a.

Hazret-i pîrin veya hocalardan birinin rûhâniyetine bir müddet teveccüh olup Allah'ın rahmetine muhtaç olduğunu mülâhaza ve sınırsız lütfuna itimat eder. Daha sonra bağlı olduğu mürşidi “fenâfillâh” makâmına ulaşmış kâmil bir zât ise kalbini mürşidinin kalbi hizasında hayal edip tam bir tevazu ve sükûn bir kalp ile mürşidi vasıtasıyla feyz bekler ki buna “râbita” denilir. Eğer mürşidi kâmil değilse tarikat silsilesinden birine râbita eder ki nâkıs mürşide râbitada hata söz konusudur. Bazıları râbitayı bid'at olarak görüp aslı ve hakikati olmadığını, bazıları da Nakşibendiyye'de evvelce râbitanın olmadığını ve Şeyh Hâlid'in bunu icat ettiğini öne sürmüşlerdir. Bu iki görüş de gerçeği yansıtmamaktadır. Hâlidîler, önceki Nakşibendiyye usulünü devam ettirirken günümüzdeki Nakşibendî şeyhleri, seyr-i sülûk yolunu bırakıp zikir ayininde farklı tariklerin şeyhlerini taklit etmekte ve kendi yollarının âdâbını ve erkânını zayi etmektedir ki asıl bid'at budur. Nakşibendî'de ise râbita büyük usullerden biridir ve “fenâ fi's-şeyh” sırrına eriştiren en önemli âmillerdendir. Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, daha sonra birçok mezhepten râbitayı kabul eden âlimlerin ve eserlerinin isimlerini sıralamış, ardından râbitanın âdâbından bahsetmiştir. Buna göre râbita esnasında Allah'ın ortağı ve benzeri olmadığını düşünmek, Allah'ın zikri ile kalbi doldurarak onunla bütünleşmek gerekir ki buna “vukûf-i kalp” denilir. Müellif, hemen akabinde ise müridin mürşid tarafından yetiştirilmesine göre bazı kavramların tarifini vermektedir ki sâlikin fethi bir mürşidin elinden alınıp bir velînin rûhâniyetiyle yetişirse buna “üveysiyyü'l-meşrep” denilir ve bunların bağlı oldukları bir tarikatı yoktur. Birçok tarikatın sâlikleri bu yol üzeredir fakat sâlikin gerçek bir şeyhe bağlanması gereklidir.⁶⁶

Hemen akabinde risâle Nakşibendiyye'nin Hz. Ebû Bekir'den (öl. 13/634) Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi'ye kadar gelen şeyhlerin yer aldığı “Beyân-ı Silsile-i Nakşibendiyye” bahsiyle devam etmiştir.⁶⁷ “Beyân-ı Envâr-ı Letâif” konusunda ise havâtırı def edip zikre devam eden, bâtını kalbinden kovan sâlikin geçirdiği tekâmülü gösteren nurlar açıklanmıştır. Buna göre her bir aşamada farklı bir renk ortaya çıkar. Kalbin nuru sarı, ruhunki kırmızı, sırrinki beyaz, hafninki siyah ve ahfânınki yeşil renktedir.⁶⁸ Mürid, bu nurları ilk olarak dışında (seyr-i âfâkî), daha sonra bâtınında müşahade eder (seyr-i enfûsî). Seyr-i âfâkî, tahte'l-arşa kadardır, bundan ötesi ise seyr-i enfûsîdir. Bazıları bu mükâşefeyi yaşamayabilir ama bu onların ilerlemesine engel değildir.⁶⁹

Letâif konusundan sonra “Beyân-ı Seyr-i Sülûk-i Tarîkat” bahsine geçilmiştir. Burada öncelikle İmâm-ı Rabbânî'nin görüşleri aktarılmıştır. Buna göre seyr-i sülûk dört mertebedir, ilki “seyr-i ilallâh”tır, düşük ilimlerden daha şerefli olanlara yükselmedir, şeyhlerin “fenâfillâh” dedikleri mertebedir. İkincisi “seyr-i fillâh”tır. Sâlikin tabir, işaret ve isimlerden soyutlandığı makamdır, şeyhler buna “bekâbillâh” demiştir. Üçüncüsü “seyr-i anillâh”tır, bu makâmda

⁶⁶ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 14a-16a.

⁶⁷ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 16a-17a.

⁶⁸ Hasan Hüsnü Efendi, Nakşibendîlikteki âlem-i emre ait beş letâifî kabul etmektedir ama letâif zikrinden bahsetmemiştir. Tosun, “Nakşibendiyye”, 662.

⁶⁹ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 17a-17b.

yüksek ilimlerden en düşük ilimlere yani esmâ ve sıfat ilminden mümkünât ilmine dönüş söz konusudur ki Cüneyd Bağdâdî de sülûkun nihayetini başlangıç noktasına iniş olarak belirtmiştir. Dördüncü merteye ise “seyr-i fi'l-eşyâ”dır, şöyle ki ârifin başlangıçta eşyaya ile ilgili ilmi yok olduktan sonra tek tek bütün şeylerin ortaya çıkması ve eşyânın bilgisinin kemal noktasında ulaşmasıyla gerçekleşir. Şeyhler, buna da “telvîn-i ba'de't-temkîn” derler, en yüce makâm budur. “Seyr-i ilallâh” ve “seyr-i fillâh”, velîlik kazanmak içindir, “fenâfillâh” ve “bekâbillâh”tan ibarettir fakat “seyr-i anillâh” ile “seyr-i fi'l-eşyâ”, davet içindir ve tüm evliyâyâ aittir, mürşidlerin çoğu, fenâ ve bekâ mertebesini tercih etmiştir.⁷⁰

Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi, risâlede seyr-i sülûktan bahsettikten sonra “Beyân-ı Telvîn ü Temkîn” bahsine yer vermiştir. Telvîn, sâlikin kalbinden geçen hâlleri şeyhin görmesidir. Keşif ile hicâp arasında kalbin değişmesidir. Nefsânî sıfatların yok olması veya ortaya çıkmasıyla sâlikin hâlini telvînle anlamak mümkündür. Temkîn ise hakikatin ortaya çıkmasının sürekli olması durumudur, temkîn hâlinde olan kişi tam tespit edilemez. Yeme, içme, alışveriş, uyku gibi hâllerde diğer insanlar gibidir. Alâeddin 'Attâr el-Buhârî, şeyhlerin çoğuna göre telvînin eksik bir makâm fakat kendisine göre makâmların en üstünü ve ekmeli olduğunu belirtmiştir ki sâlikin hâli “külle yevmin hüve fî şe'n”⁷¹ âyetinde buyurulduğu şekildedir, temkîn ise telvînde temkîndir. 'Abdül gafûr Radiyyüddin (öl. 912/1506) de bu görüşleri desteklemektedir. Sâlikin zamanı daima sınırsız tecellîlerle şereflenir. Bâyezîd Tayfûr ibn 'Îsâ el-Bistâmî'ye göre de sâlikin hâli, “temkîni telvînde temkîn” olduğunda bir renk ortaya çıkar, o rengi kendisine tâbi kılar, hakikate mensubiyeti devam ettikçe ilâhî nurlardan zuhûr eden bütün renklerle amel eder ve kendi hakikatinde ise renksiz olur. Nakşibendî sâliklerinin sülûku bu şekildedir.⁷²

Risâle telvîn ve temkîn bahsinden sonra “Beyân-ı Merâtib-i Tevhîd” konusuyla devam etmiştir. Buna göre tevhîd; Allah'ın zâtı, sıfatı, filleri ve eserlerini birlemektir. İlk mertebesi “tevhîd-i âsâr”dır ki tüm kainattır. Sâlik, sülûkta bu mertebede tüm varlıkların Allah'ın eseri olduğunu müşahade eder. İkinci merteye “tevhîd-i ef'âl”dır ki sâlik, sülûkunda bütün fiillerin Allah'tan zuhûr ettiğini kavrar. Üçüncü merteye “tevhîd-i sıfat”tır ki sâlik, sülûkunda bütün sıfatların Allah'a ait olduğunu anlar. Dördüncü merteye ise “tevhîd-i zât”tır ki mürid, bu makâmda Allah dışında hiçbir şeyin var olmadığını idrak eder. Bütün tarikatların pîrlerinin maksadı bu mertebedir, bazıları buna erişmiştir, erişemeyenler ise berzahta kalmışlardır.⁷³

Tasavvufî kavramların açıklanmasının ardından “Beyân-ı Silsile-i Kâdiriyye” ve “Beyân-ı Silsile-i Mevleviyye”⁷⁴ başlıklı konularda tarikat silsilelerine yer verilmiştir. Bu nüshada risâle bittikten sonra “Tercüme-i Hâl-i Hazret-i Pîr-i Şâh-ı Nakşibend” başlığıyla pîrin kısa bir öz geçmişi ile “İstimdâd” başlığıyla Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi'ye ait beş kıt'alık bir manzume ve

⁷⁰ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 17b-18a.

⁷¹ er-Rahmân, 55/29. “Göklerde ve yerde bulunan herkes, O'ndan ister. O, her an yaratma hâlidir.”

⁷² Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 18b-19a.

⁷³ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 19b-20a.

⁷⁴ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 20a-21a.

“Esâmî-i Pîrân-ı Turuk-i Aliyye-i Meşhûre”⁷⁵ başlığıyla da on dokuz meşhur şeyhin isim listesi yer almaktadır.

Muhtevayı açıklarken esas aldığımız Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098 nüshasında bulunmayıp eserin diğer nüshalarında yer alan bazı konular bulunmaktadır. Eserin bütünlüğü açısından bu konulardan da bahsedilmesi gerekmektedir. Daha önce de belirtildiği gibi bu nüshada “Hâliyye, Beyân-ı Silsile-i Celvetiyye, Silsile-i Bektâşîyye, Nisbet-i Tarîk-i Şettâriyye, Silsile-i Çiştîyye, Kâdiriyye Silsilesi, Sûret-i Mübâyâ‘a-i Nakşibendiyye, Sûret-i Bey‘at-i Erba‘a”⁷⁶ konuları mevcut değildir. Müellif, başlıklarda ismini belirttiği tarikatların silsilelerini vermiştir. “Sûret-i Mübâyâ‘a-i Nakşibendiyye” ve “Sûret-i Bey‘at-i Erba‘a” bahislerinin muhtevası ise şu şekildedir:

“Sûret-i Mübâyâ‘a-i Nakşibendiyye” konusunda Nakşibendîlerdeki ahitleşmeden bahsedilmiştir. Buna göre öncelikle mürşid, müride istihâre emreder, kendisi de istihâre yapar. Daha sonra mürid, gusleder ve iki rek‘at tövbe namazı kılar. Yetmiş kez “Estağfirullâh el-Azîm” ve yüz kez “Sübhânallâh ve bi-hamdihî” diyerek Allah rızası için fakirlere erzak veya sadaka dağıtır. Bunlardan sonra mürşidin huzuruna gelir, onun hizasında diz üstü oturarak nasûh tövbesi eder. Mürşidi ile farz, sünnet ve nafil ibadetleri yapacağı; Hz. Peygamber’in (s.a.s.) soyu, evladı, eşleri ve ashâbına muhabbet edip kalben ve lisanen onlara düşmanlık beslemeyeceği, Ehl-i Sünnet yolundan zerre miktarı şaşmayacağı ve Ehl-i Beyt’e sâlik olacağı hususlarında ahitleşir. Ardından şeyh, “innellezîne yübâyî‘ûneke”⁷⁷ âyetini sonuna kadar okur ve mürid, “vebttegû ileyhi‘l-vesîle”⁷⁸ âyetini tefekkür edip şeyhini Allah’ın rızasına bir vesile ve onun elini Hz. Peygamber’in (s.a.s.) eline ulaşmış olarak düşünüp şeyhine muhabbet besler. Hemen ardından mürşid ve mürid, üç kez istiğfâr ederler ve mürşid, müridin sağ elini musâfaha şeklinde tutarak ahit alır. Sonrasında mürşid ve mürid, ellerini dizlerini üstüne koyarak gözlerini yumarlar, mürşid, ism-i Celâl’i telkin yoluyla üç kere müridin kalbine telkin eder. Müridin görevi şeyhiyle yapmış olduğu ahde bağlı kalmaktır. Eğer muhalefet ederse “ellezîne yenkuzûne ‘ahdallâhi min ba‘di mîsâkihi”⁷⁹ âyetinin muhatabı olur.⁸⁰

⁷⁵ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098), 21b-23a.

⁷⁶ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001), 19b-21a, 22b, 23a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01), 13b-14b, 15b-17b.

⁷⁷ el-Fetih 48/10. “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahidini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahidine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir.”

⁷⁸ el-Mâide 5/35. “Ey iman edenler! Allah’tan korkun. O’na yaklaşılmaya yol arayın ve yolunda cihad edin ki kurtuluşa eresiniz.”

⁷⁹ el-Bakara 2/27. “Onlar öyle (fasıklar) ki, Allah’a kesin söz verdikten sonra sözlerinden dönerler. Allah’ın, ziyaret edilip hâl ve hatırının sorulmasını istediği kimseleri ziyaretten vazgeçerler ve yeryüzünde fitne ve fesat çıkarırlar. İşte onlar gerçekten zarara uğrayanlardır.”

⁸⁰ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321), 42b-43a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhânîyye* (Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01), 16b-17a.

“Sûret-i Bey’at-i Erba’a” bahsinde ise Nakşibendî’de Hz. Peygamber (s.a.s.) ve Hulefâ-yi Râşidîn adına yapılan farklı bey’at uygulamalarından bahsedilmiştir. Şeyh, salavât parmağı dışında herhangi bir parmağıyla müridin elini tutup ikisinin baş parmaklarını birbirine dayarsa buna “yed-i Rasûl ve kabzatü’r-rızâ” denir. Mürşid, müridin elini bütün parmaklarıyla tutup baş parmağını baş parmağına üç kez vurursa buna “yed-i Ebû Bekir ve kabzatü’l-muhabbet” denir. Mürşid, eliyle müridin salavât parmakları haricinde diğer parmaklarını avucuna alıp ikisinin baş parmaklarını birbirine dayarsa buna da “yed-i ‘Ömer ve kabzatü’l-hafaza” denir. Mürşid, müridin elini tüm parmaklarıyla tutup ikisinin baş parmaklarını birbirine hafifçe dayar ve salavât parmağını tırnağının ucuyla üç kez vurursa buna “yed-i ‘Osmân ve kabzatü’l-meveddet” denir. Şeyh, bütün parmaklarıyla müridin elini tutup baş parmağını dayar ve üç kez salavât parmağını müridin salavât parmağına tıkar, ardından salıp ikisi kendi ellerini öperler. Buna da “yed-i ‘Ali ve kabzatü’l-celâle” denir. Hepsinde yine şeyh, “innellezîne yübâyî’üneke”⁸¹ âyeti sonuna kadar okuyup “Bismillâh ve billâh ve ilallâh ve ‘alallâh fel-yetevekkelü’l-mü’mînîne hasbiyallâh ve kefâ billâh li-men de’â leyse verâ’allâh muntehâ”⁸² duasını eder. Rufâiyye, Kâdiriyye, Desûkiyye, Sa’diyye, Bektâşiyye ve birçok tarikatta bey’ât bu şekildedir ve bu dört bey’attan biriyle gerçekleşir.⁸³

Sonuç

Tasavvuf edebiyatında “sûfilerin kalplerine gelen ilham ve tecellîleri” kaleme aldıkları bir tür olan vâridâtın tespit edilmesi mühim bir meseledir. Bazı mutasavvıflar, eserlerini “vâridât” olarak nitelendirmelerine rağmen eserlerin muhtevaları vâridât özellikleri taşımamaktadır. Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi’nin *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâti’l-kalbiyye* adlı risâlesi de bu gruba girmektedir.

Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâti’l-kalbiyye, herhangi bir manevî hâl ve tecrübe aktarımı içermediği için vâridât türünün kapsamına girmemektedir. Nakşibendî usul ve kâidelerini açıklayan bir erkânâme dir. Müellif, rahle-i tedrisinden geçtiği şeyhlerin, özellikle de Selimiye’de ikamet eden Şeyh Hasan Hüsnü Efendi’nin ilim meclislerinde Nakşibendî tarikatının usul ve erkânıyla ilgili edindiği bilgileri kaleme almıştır. Eserin bütününe bakıldığında Nakşibendî yoluna girecek olan bir müride lazım olacak bilgileri ihtiva eden bir cep kitabı niteliği taşımaktadır ki müellif bu hususu eserin telif sebebi olarak zikretmiştir. Risâle, âdâb, seyr-i sülûk, havâtır, râbîta, telvîn ve temkîn gibi tasavvufî kavramların açıklandığı bir metindir ve muhtevası erkânâme türüyle örtüşmektedir.

⁸¹ el-Fetih 48/10. “Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah’a biat etmektedirler. Allah’ın eli onların ellerinin üzerindedir. Kim ahdini bozarsa, ancak kendi aleyhine bozmuş olur. Kim de Allah ile olan ahbine vefa gösterirse Allah ona büyük bir mükâfat verecektir.”

⁸² Allah’ın adı ile, Allah müminlere vekil olursa Allah onlara yeter ve kefil olur. Kim ona dua ederse Allah’ın hayrının sonu yoktur.

⁸³ Hasan Hüsnü Efendi, *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Tahir Ağa Tekkesi, 00321), 43b-44a; a.mlf., *Nesemât-ı Rûhâniyye* (Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01), 17a-17b.

Arapça ve Farsça terkiplerden uzak, sade bir dille yazılan *Risâle-i Nesemât-ı Rûhânîyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*'de müellif âyet ve hadislerden daha ziyade birçok mutasavvıfın ve âlimin hem eserlerinden hem de sözlerinden ictibâs yapmıştır. Hacmi küçük olmasına rağmen eser, zengin bir kaynakçaya sahiptir. Risâlenin her kesimden insanın anlayacağı bir dil ve üslupta yazılması, tasavvufun anlaşılması güç birçok meselesini anlaşılır kılması irşâd amacıyla kaleme alındığını göstermektedir.

Risâlenin dört nüshası mevcuttur ve Süleymaniye Kütüphanesi, Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098 nüshası müellif hattıdır. Diğer üç nüsha bu nüshadan daha hacimlidir. Eserin daha sonra genişletildiği ve düzenlendiği görülmektedir. Son dönemlerde kaleme alınan erkânâmelere bazı çevreler tarafından farklı amaçlarla müdahale edildiği ve risâledeki bu eklemelerin kim tarafından ve hangi amaçla yapıldığının belli olmadığı göz önünde bulundurulduğunda eseri değerlendirirken müellif nüshasının esas alınması daha isabetli olacaktır. Üstelik bu nüshada *Dîvânçe*'si elde bulunmayan müellife ait beş kıt'alık bir manzume de mevcuttur.

Müellif, *Burhânü's-sâlikîn* adlı eserinde yer alan künyesinde kendisini "Hâlidî" olarak tanımlamaktadır. Mezkûr risâlede halvet ve riyâzetle ilgili görüşlerine bakıldığında müellifin Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye koluna mensup olduğu anlaşılmaktadır. Son dönemlerdeki tarikatlarda mevcut olan yanlış fikir ve uygulamaları eleştirdiği, sâliklere bu hususlarda eğitici bilgiler aktardığı ve gelenekselliği desteklediği dikkat çekmektedir. Bir mürşide bağlanmanın ve şeriate uygun yaşamanın özellikle vurgulandığı metin klasik Nakşibendiyye usul ve erkânıyla örtüşmektedir. İbadetlerden ziyade âdâb ve nasihatın işlendiği metinde irşâd esas alınarak tarikatin erkânı ile ilgili kavramlar detaya inilmeden özet olarak aktarılmıştır.

Ebü'l-Hasan Hüsnü Efendi'nin eserleri ve ana hatlarıyla *Risâle-i Nesemât-ı Rûhânîyye fî vâridâtî'l-kalbiyye* adlı çalışması tarafımızdan incelenmiş ve literatüre kazandırılmaya çalışılmıştır. Müellif ve eserleri üzerinde yapılacak yeni çalışmalar ilim dünyasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça / References / المصادر

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed el-. *Keşfü'l-hafâ*. nşr. Mustafa Genç. 4 Cilt. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2019.
- Askalânî, İbn Hacer el-. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Behyakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. nşr. Muhammed Zağlûl. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Güzel, Abdurrahman. *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2006.
- İşitan, İbrahim. "Nakşî Eğitim Metodunun Sûfî Psikolojisi Açısından Tahlili". *Buhara'dan Konya'ya İrfan Mirası ve XVII. y.y. Medeniyet Merkezi Konya*. ed. Dilaver Güner vd. 588-616. Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Köseoğlu, Mehmed Akif. "İstanbulda Nakşî-Halidî Şeyhlerinin Vazife Yaptığı Tekkeler ve Bu Yapılarının Günümüzdeki Durumları". *Uluslararası Seyyid Tâhâ-i Hakkârî Sempozyumu Bildirileri*. ed. Halit Yalçın vd. 456-473. Hakkari: Hakkari Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Kur'an-ı Kerim Açıklamalı Meali. çev. Hayrettin Karaman, Ali Özek, İbrahim Kâfi Dönmez, Mustafa Çağrı, Sadrettin Gümüş, Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Kuşeyrî, Abdülkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Meclisî, Muhammed Bâkır el-. *Bihârü'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1983.
- Sezer, Esmâ. *Balaban Tekkesi Şeyhi Hasan Hüsnü Efendi ve Tasavvufî Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tek, Abdurrezzak. "Cumhuriyetin İlk Yıllarında Bir Şeyh Portresi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007). 155-168.
- Tosun, Necdet . "Nakşibendiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 611-692. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Üsküdarî, Ebü'l-Hasan Hüsnü el-. *Burhânü's-sâlikîn*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 00321/003, 44b-52b.
- Üsküdarî, Ebü'l-Hasan Hüsnü el-. *Risâle-i Mir'âtü'l-ibrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 00321/002, 24b-41.
- Üsküdarî, Ebü'l-Hasan Hüsnü el-. *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hazreti Nasuhi Dergâhı Yazma, 00098, 1b-22a.
- Üsküdarî, Ebü'l-Hasan Hüsnü el-. *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Tahir Ağa Tekkesi, 00321/001, 1b-21b.
- Üsküdarî, Ebü'l-Hasan Hüsnü el-. *Risâle-i Nesemât-ı Rûhâniyye fî vâridâtî'l-kalbiyye*. İstanbul: İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, Türkçe Yazmalar, 000928/01, 1b-17b.
- Vassaf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliya*. nşr. Mehmet Akkuş - Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19 Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

المكان في رواية "مدح الكراهية" دراسة تحليلية

Öğr. Gör. Reşat Ermiş

Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences
Çankırı, TÜRKİYE
resatermis@karatekin.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-2370-4070
https://ror.org/011y7xt38

“Nefretin Övülmesi” Romanında Mekân Unsurunun Tahlili

Analysis of the Element of Space in the Novel “In Praise of Hatred” Abstract

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:
Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 27 Mart 2025 / 27 March 2025
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran 2025 / 21 June 2025
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2025 / 30 June 2025
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf | Citation

Ermiş, Reşat. “المكان في رواية 'مدح الكراهية' دراسة تحليلية”.
Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi 8
(Haziran 2025), 133-149.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.
İntihal tespit edilmemiştir.
This article has been scanned by Turnitin.
No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

This study does not require the approval of an ethics committee, as it is based on data obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that the preparation of the study was conducted in accordance with scientific and ethical principles, and that all referenced works have been duly cited in the bibliography. During the preparation of this study, no artificial intelligence-based tool or application was employed. The entire content was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. (Reşat ERMİŞ).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.
Copyright belongs to the author. Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

الملخص

تميز المكان الروائي عن غيره من الأماكن خارج نطاق الرواية بأنه البوصلة التي ينطلق منها الروائي، لتحديد الشخصيات وسرد الأحداث خلف هذا الحيز، فيسهم المكان الروائي حينها بضبط الانفعالات أو تأجيج الأحاسيس، ويمكن أن يغير النمط الاعتيادي لوجوده، فالبيت قد يكون أكثر من دار سكني، كما أن المسجد والمدرسة والحمام في المكان الروائي قد تتغير فيها الظواهر المعتادة، فيكون المسجد مكانا لعقد اجتماعات وتوزيع حلوى أو موائد، أو مكانا لترويج البضائع وتسويقها، في حين تصبح المدرسة والحمام مكانين لصراع الأفكار ومحطتين تاريخيتين لتبيان العادات الاجتماعية المتمثلة في اللباس أو الأحاديث الجانبية والزيارات. في حين يكون السجن في هذه الرواية أشبه بمقبرة أو تابوت يغطي جسد الميت القابع فيه، كما يكون نارا تؤجج ذكريات صغيرة وأحداث تافهة، لشدة أصناف العذاب وألوان القهر التي يكابدها السجن فيه. قامت هذه الدراسة بتسليط الضوء على العنصر المكاني في رواية "مديح الكراهية" للروائي السوري خالد خليفة معتمدة على المنهج الوصفي التحليلي، حيث قسمت الدراسة إلى مقدمة وقسمين: الأول يشمل تعريف المكان لغة واصطلاحاً، والثاني تحليل عنصر المكان في الرواية المذكورة. وخلصت الدراسة إلى أنَّ الرواية قامت بتوظيف المكان بحيث أصبح مرآة عكست من خلالها أحاسيس شخصياتها وطباعهم. وأظهرت أنَّ المكان الروائي قد يخرج عن نمطه المؤلف المعهود، ومن خلال دراسة المكان تم الاستدلال على حقائق اجتماعية ونفسية مرتبطة بالمكان لدى المجتمع السوري.

الكلمات المفتاحية: الأدب العربي، المكان، الرواية، مديح الكراهية، خالد خليفة

“Nefretin Övülmesi” Romanında Mekân Unsurunun Tahlili

Öz

Roman sanatında mekân unsuru romancının karakterleri belirlemek ve olayları anlatmak için dayandığı önemli unsurlardan biri olup roman kapsamı dışındaki diğer mekânlardan ayrılır. Öyle ki mekân, tepkileri kontrol etme ve duyguları yoğunlaştırmada önemli bir rol üstlenerek kendi varoluşunun olağan biçimini değiştirme potansiyeline sahiptir. Romanda anlatılan sıradan bir ev bile yaşanılan bir yer olmaktan daha fazlasını ifade edebilir. Romanın cami, okul, hamam ve hapishane gibi değişik mekanlarında cereyan eden olaylar olağanın dışına çıkabilir. Cami, toplantıların yapıldığı, tatlı ve yemek ziyafetlerinin düzenlendiği, bazı ürünlerin alınıp satıldığı bir mekân olarak karşımıza çıkabilir. Okul ve hamam da farklı fikirlerin çatıştığı, giyim kuşam, konuşma tarzı gibi toplumsal gelenek ve göreneklerin farklılaştığı bir yere dönüşebilir. Hapishane ise mahkûmların yaşadığı dehşet verici işkencelerin şiddetinden bir mezarlığa veya önemsiz anıları alevlendiren bir ateşe dönüşür. Bu çalışmada, betimleyici ve analitik bir yöntemle dayanarak, Suriyeli romancı Halid Halife'nin “Nefretin Övülmesi” romanındaki mekân unsuru incelenmiştir. Çalışma bir önsöz ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde mekân kavramının dilsel ve terminolojik tanımı, ikinci bölümde adı geçen romandaki mekân unsurunun tahlili yapılmıştır. Çalışmanın sonunda romanın, mekânı, karakterlerin duygularını ve kişiliklerini yansıtan bir ayna olarak kullandığı sonucuna varılmıştır. Ayrıca roman, mekânın alışılmış kalıpların dışına çıkabileceğini, Suriye toplumunda mekâna bağlı bazı sosyal ve psikolojik gerçekleri göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Mekân, Roman, Nefretin Övülmesi, Halid Halife

Analysis of the Element of Space in the Novel "The Praise of Hate"

Abstract

In the art of the novel, the element of setting is one of the important elements that the novelist relies on to determine the characters and narrate the events, and it is distinguished from other places outside the scope of the novel. In fact, the novelistic setting has the potential to change the ordinary form of its own existence by playing an important role in controlling reactions and intensifying emotions. The events that take place in different places of the novel may go beyond the ordinary. In this study, the element of 'space' in the novel titled "In Praise of Hatred" by Syrian novelist Khalid Khalifa was examined based on a descriptive and analytical method. The study consists of a preface and two parts. In the first section, the linguistic and terminological definition of the concept of space is made, and in the second section, the analysis of the element of space in the mentioned novel is made. The study concluded that the novel regarded place as a mirror through which it reflected the feelings and temperaments of its characters. It also demonstrated that the novel's setting may deviate from its familiar pattern. Through the study of place, social and psychological facts related to place in Syrian society were inferred.

Keywords: Arabic Literature, Place, Novel, In Praise of Hatred, Khaled Khalifa

المقدمة

لم يكن المكان في الأدب العربي حيزاً عابراً أو عنواناً ثانوياً يُذكر في صفحات مقلوبة للتعريف به، أو اسماً يقف القارئ على صفاته وماهية محتواه ليتأمل حوافه ويرى جوانبه، بل كان أساساً يعتمد عليه الكاتب أو الشاعر أو الأديب في بث لواعج نفسه وإظهار ما يدور فيها من عواطف متنوعة.

إن ظاهرة المكان في الأدب العربي ظاهرة لها جذورها التاريخية، فهي لم تكن وليدة عصرنا، ولم تكن بضاعة مستوردة تلقفها أدباؤنا حديثاً ليسوقوها في أدبيات الفكر ومضامين الروايات، بل إنها ديباجة سائدة ومقدمة مقدسة سار عليها شعراء ما قبل الإسلام، حيث جعلوا الوقوف على الأطلال فاتحة لأشعارهم ومعلقاتهم، وذكر الأماكن رأس مال لتحقيق الجودة في أشعارهم، إذ نجد العربي يقف على الطلل مستلهماً ذكرياته ومشاعره جاعلاً منه منطلقاً لإبداعه الأدبي. فشعراء المعلقات المشهورون خير شاهد على أهمية المكان في نفس الشاعر حين جعلوا تلك الأماكن فاتحة لأشعارهم، وبداية معلقاتهم التي أضحت تاريخاً يستدل به على طبيعة ذاك العصر، فعلى سبيل المثال يقف الشاعر امرؤ القيس على طلل، ينتقل بين الأماكن ليسرد لنا مواضيع وقصص كثيرة في معلقته، متخذاً الأمكنة بداية لمعلقته فيقول:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل¹

إن جعل المكان نقطة انطلاق لعدة موضوعات، قد أكسب مقدمة الشعر عند امرئ القيس خصوصية التأثير ومخاطبة المشعور، فقد عد الأدباء ونقاد الشعر أن هذا البيت هو "أفضل ابتداء صنع شاعر؛ لأنه وقف واستوقف وبكى واستبكى وذكر الحبيب والمنزل في مصراع واحد."²

¹ قفا وأسعداني وأعيناني، أو قف وأسعدني على البكاء عند تذكرتي حبيباً فارقت منزلاً خرجت منه، وذلك المنزل أو ذلك الحبيب أو ذلك البكاء بمنقطع الرمل المعوج بين هذين الموضعين.

امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرئ القيس، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، (بيروت: دار المعرفة، ط2، 2004)، 22

² أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تخ: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الجيل، ط5، 1981)، 218/1

إن علاقة المكان بالإنسان على وجه العموم هي علاقة الارتباط، وحنين الجزء إلى الكل، فالإنسان مخلوق من مادة في مكان، من الأرض التي قال فيها عز وجل: (مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى) (3).

والروائيون على مختلف مشاربهم ومواضيع رواياتهم، منهم من اعتمد على الزمن ودقائقه وساعاته، وليله ونهاره كمادة أولية يصوغ منها ما يريد أن يكشفه للقارئ. ومنهم من يجعل من المكان المادة الخام التي يصنع بها الشعور ويحرك فيها العاطفة، فقد يكون البيت القديم بجدرانه ونواقيسه وتفصيله الدقيقة رسالة الفقر المزمع تقديمها، كي يعيش القارئ مجزئاً بالحالة السائدة من فقر وشظف عيش. أو ربما يكون السجن بما فيه من حكايا وقصص وأحداث، هو نفس الكاتب أو روح البطل التي تحوم داخل أقفاص حديدية، ووراء قضبان معدنية.

قامت هذه الدراسة بتسليط الضوء على العنصر المكاني في رواية "مديح الكراهية" للروائي السوري خالد خليفة معتمدة على المنهج الوصفي التحليلي، وتم اختيار الفصل الأول من الرواية (نساء يقودهن أعمى) نموذجاً لهذه الدراسة.

وقسمت الدراسة إلى قسمين: الأول يشمل تعريف المكان لغة واصطلاحاً، والثاني تحليل عنصر المكان في الرواية المذكورة.

1. تعريف المكان لغة واصطلاحاً

1.1. المكان لغة

هو الموضوع وجمعه أمكنة وأماكن.⁴ إن مادة "الميم والكاف والنون" في الأصل هي "الموضع"، والأصل اللغوي أن تكون على وزن مُفْعَل، وأجري اللفظ على وزن فعال لكثرة الاستعمال.⁵

2.1. المكان اصطلاحاً - والمكان الروائي

لعل من أوائل من اهتم بمسألة المكان أو الحيز الفضائي الروائي، مجموعة من الكتاب الفرنسيين كجورج بولي ورولات برونوف وجليبر دوران. كما قام روبير بيتش ويوري لوتمان بالتركيز والتأكيد على مصطلح المكان في الرواية الأدبية.⁶ وقد قام كل من غاستون باشلار وهنري متران بدراسة موضوع المكان الروائي، ووضعاً مؤلفات عُدت من أبرز ما أُلِفَ في هذا الصدد.⁷ وركز باشلار في كتابه "شعرية المكان" على مسألة "المكان الأليف"، وعَرَّفَ المكانية في الأدب بأنها "عبارة عن صورة فنية تبعث في القارئ أحلام منزل الطفولة".⁸ ويعرف ياسين النصير في كتابه "الرواية والمكان" مفهوم المكان بأنه كيان اجتماعي يتفاعل فيه الفرد مع مجتمعه، ليعكس جانباً من حالة ساكنيه الأخلاقية والفكرية.⁹ فالمكان على حد تعبيره

³ سورة طه 55/20.

⁴ مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8، 2005)، 1228

⁵ أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي، العين، تح: مهدي المخزومي - إبراهيم السامرائي، (د.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، 387/5

⁶ شريط أحمد شريط، بنية الفضاء في رواية إذا يوم جديد، مجلة الثقافة، (الجزائر: وزارة الثقافة والاتصال، العدد 115، 1995)، 141-144

⁷ شريط، بنية الفضاء في رواية إذا يوم جديد، 154

⁸ غاستون باشلار، جماليات المكان، تر: غالب هلسا، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 1987)، 6.

⁹ ياسين النصير، المكان والرواية، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، الموسوعة الصغيرة، العدد 195، 1986)، 17/2

"جغرافية خلقة" في الإبداع الفني، وموطئ قدم تقود الأديب والروائي إلى إنجاز روايته وكتابه أحداثه، من خلال التواري خلف هذا المكان. ويبيّن النصير أوجه الشبه بين توظيف الرواية للمكان من جهة، وتوظيف كل من السينما والمسرح والرسم للمكان من جهة أخرى. فالرواية تتشابه مع السينما من حيث إعادة تشكيل المكان عن طريق خلق صورة مجسمة باستخدام الكلمات وتتشابه مع الرسم من حيث التركيز على تأثير المسافة ومع المسرح من حيث التنظيم الجمالي للمسافة.¹⁰ وهناك من اهتم بمسألة "المكان النصي" مثل ميشال بوتور، حيث عرفه بأنه الحيز الذي تشغله كلمات الرواية وتبرزه بعض المعايير المحددة مثل حجم الخط ونوعه وطريقة ترتيب العناوين والفصول وتصميم الغلاف الخارجي.¹¹ فالمكان عند ميشال بوتور ضاق بمفهومه العام، ليتسع داخل النص، وهو أيضا لا يقل أهمية عن ذاك المكان الواسع الذي ذكره الروائيون حيزاً للإبداع، حيث يكون المكان النصي تجميلاً لوجه الرواية العام، ويمكننا القول باختصار إن المكان النصي هو الأشياء المفروشة في البيت الذي يمثل مفهوم المكان الروائي عموماً.

تعددت تسميات مصطلح المكان الذي يُعتبر مصطلحاً حديثاً في الأدب العربي، فمن الباحثين من اكتفى باستخدام كلمة "المكان" أو "الفضاء" ومنهم من فضل تسميته بـ "الحيز المكاني"، مقدمين أسباب تلك التسميات ودلالاتها الأدبية.¹² وفضّل بعض الكتاب استخدام تسمية "الفضاء" لأن الفضاء هو أشمل في المضمون من المكان. فالفضاء هو الحيز الأوسع الذي يشتمل على عدة أمكنة. فأمكنة الرواية مثل الغرفة والمكتبة والمدرسة هي عبارة عن أماكن مستقلة ومحددة ضمن حيز أوسع منها هو الفضاء الذي تجري وتتفاعل فيه أحداث الرواية.¹³ ويتفاعل المكان المحدود مع عناصر الرواية (السرد، الشخصيات، الزمن، الأحداث) منتجاً فضاءات مختلفة. وقارنت المدرسة الألمانية بين مفهومين مكانيين أساسيين هما "lokal" و "raum". فالأول عندهم يعني المكان المادي المحدد، ويقصد بالمادي هنا هو قابلية قياسه بالأعداد والمقاييس، أما الثاني فيشار به إلى المكان الدلالي الروائي المرتبط بأحداث الرواية وشخصياتها.¹⁴ وتؤدي حركة الشخصيات داخل المكان الروائي إلى تطوير الأحداث وإبرازها بشكل متميز. ويمكننا من خلال دراسة المكان الاستدلال على سيكولوجية الشخصيات وعلاقتهم بالطبيعة من حولهم، وكذلك فهم نط حياتهم.

وقام بعض الباحثين بعمل تصنيفات خاصة بالمكان. فمنهم من قسم المكان إلى أربعة أنواع أو أمكنة. أولها هو المكان الداخلي، وهو مكان محدد ومغلق ويتسم بالانسداد، وعلى الرغم من ذلك قد ينفتح على أماكن أخرى، فعلى سبيل المثال إن المنزل المحدد المحاط بالجدران قد يحوي أثاثاً أو ديكوراً يذهب بنا إلى عوالم أو أماكن أخرى، وفي هذه الحال يكون المنزل قد اكتسب دلالة تتجاوز دلالاته باعتباره منزلاً محددًا ومغلقًا. أما النوع الثاني للمكان فهو المكان الخارجي وهو عكس المكان الداخلي المغلق، ويُقصد به المكان المنفتح الذي يقع بداخله وضمن حدوده المكان الداخلي مثل المدينة أو البلد. وقد يعتبر مكاناً داخلياً إذا ما قورن بمكان آخر خارج نطاقه. فالمدينة قد تعتبر مكاناً داخلياً مقابل البلد والبلد مقابل بلد أجنبي آخر وهكذا. وأما النوع الثالث فهو المكان المعادي، وهو مكان تحدده نفسية الشخصية التي تشعر داخله بالتوحش والضيق، وإن

10 ينظر: ياسين النصير، المكان والرواية، 19

11 حميد الحميداني، بنية النص السرد من منظور النقد الأدبي، (دم، المركز الثقافي العربي، دت)، 55-56

12 كلثوم مدقن، دلالة المكان في رواية موسم الهجرة إلى الشمال، الأثر - مجلة الآداب واللغات، (الجزائر: جامعة ورقلة، العدد 4، مايو 2005)، 140.

13 حميد الحميداني، 63.

14 ينظر: شريط أحمد شريط، بنية الفضاء في رواية إذا يوم جديد، 157

كان مكاناً رحباً وواسعاً. والنوع الأخير للمكان هو ما يُعرف بفضاء العتبة، وهو المكان الذي تنتقل الشخصيات من خلاله مرراً إلى أماكن أخرى كالزقاق والباب والنافذة ووسائل النقل وما شابه.¹⁵ وقد ذهب بعض الباحثين إلى تقسيم المكان الروائي تبعاً للسلطة المتحركة بالمكان؛ فقسّموه إلى "عندي" و"عند الآخرين" و"الأماكن العامة" و"المكان اللامتناهي". "فـ"عندي" هي المكان الذي يخضع لسلطة الفرد ويشعر بأنه ملكه ويمارس فيه حريته ويشعر بألفة وراحة بداخله كالمنزل والغرفة، أو قد يكون مكاناً خارج البيت والغرفة يتردد إليه الفرد باستمرار ويشعره بالألفة والراحة. و"عند الآخرين" هو مكان يشبه المكان الأول بشكل كبير، عدا أنه يخضع لسلطة الغير، وعلى الفرد أن يحترم هذه السلطة ويعترف بها. و"الأماكن العامة" هي أماكن تخضع لسلطة النظام العام أو الدولة ولا سلطة للفرد عليها، وقد نجد أشخاصاً يمارسون سلطاتهم داخلها إلا أنهم يخضعون لسلطة نظام الدولة كموظف الحكومة أو رجل الأمن. أخيراً "المكان اللامتناهي" وتمثله الأماكن الحرة التي لا تخضع لسلطة أحد كالصحاري والبراري والبحار المفتوحة، وتكون شبه خالية من مظاهر الحضارة والعمران.¹⁶ وجميع هذه الأماكن تترك أثراً على القارئ خصوصاً المكانين "عندي" و"المكان اللامتناهي" اللذان يتفاعل معهما بشكل إيجابي.

إنَّ للمكان علاقة بالحبكة السردية إذ إنه مرتبط بما تحدده له، وهو ليس مجرد فضاء فارغ يتفاعل فيه العلاقات الإنسانية. كما أن وظيفة المكان تتحدد بتفاعل المكان مع حركة البطل. وتلعب اللغة دورها في إبراز المكان من خلال سرد الأحداث، فتقوم الكلمات بنقل القارئ من مكان إلى آخر خلال رحلة البطل وتجعله يتفاعل مع تلك الأماكن، ويصبح لكل منها دلالة خاصة بها. وبهذا يتحول المكان إلى شيء مرتبط بالعالم الخارجي، وليس مجرد كلمات تشتمل عليها الرواية.¹⁷ وقد اعتبرت السيميائية المكان عنصراً أساسياً في صناعة الحدث الروائي وتحريك الشخصيات الروائية وليس مجرد خلفية للحدث. فتقوم الشخصيات بالتفاعل مع أماكن الرواية تاركَةً انطباعاتٍ متفاوتةٍ في نفس القارئ. وهنا لا بد من ذكر الدور الأساسي والأهم الذي يقوم به الروائي في تصوير المكان وتشكيله بخياله الحر. وقيامه من خلال اللغة والكلمات بنقلنا من مكان إلى آخر بدون أية قيود، مما يؤدي إلى تحريك ملكة الخيال لدينا وإغنائها¹⁸

2. تحليل المكان في رواية "مديح الكراهية"

1.2. التعريف بالرواية وبالراوي

كاتب الرواية هو الروائي السوري خالد خليفة المتوفى سنة 2023. ينحدر خالد خليفة من بلدة تدعى ميرمين في الشمال من مدينة حلب وهي المدينة التي دارت فيها أحداث رواية "مديح الكراهية". في بداية التسعينات من القرن الماضي بدأ خالد خليفة رحلته الأدبية روائياً، حيث قام خلالها بتأليف أولى رواياته "حارس الخديعة" وقام بعد ذلك بالعمل في كتابة المسلسلات الدرامية مثل مسلسل "سيرة آل الجلاي" التي نالت شعبية كبيرة في سوريا. وفي عام 2016 رُشحت روايته "الموت عمل شاق" لجائزة الكتاب الوطني في أمريكا؛ فيها تحدث خليفة عن حكاية رجل ميت قطعت جثته رحلة طويلة إبان الحرب الأهلية السورية إلى أن استطاعت الوصول إلى مسقط رأسه كي تُدفن هناك. وعُرف خليفة بمدى حبه لبلده وتمسكه بالحياة

¹⁵ ينظر: كلثوم مدقن، 141.

¹⁶ لوري لوفمان، محاليات المكان، تر: سيزا قاسم، (الدار البيضاء: دار قرطبة، ط2، 1988)، 62.

¹⁷ السعيد بن كراد، مدخل إلى السيميائيات السردية، (مراكش: دار تينمل للطباعة والنشر، 1994)، 87-88.

¹⁸ عبد المالك مرتاض، بحوث في النظرية الروائية: بحث في تقنيات السرد، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 240، ديسمبر 1998)، 142.

مما جعله شخصية مألوفة ومحبة لدى أبناء بلده. وأما عن أسلوب خالد خليفة فقد تميز بأنه أسلوب سلس وراقي وبعيد عن التكلف والتصنع، وأظهر براعته في التصوير المكاني الدقيق وأيضاً تصوير الشخصيات وما يحول بداخلها من خواطر وأحاسيس.¹⁹ تُرجمت رواية "مديح الكراهية" إلى ست لغات ووصلت هي ورواية "لا سكاكين في مطبخ هذه المدينة" إلى القائمة القصيرة في "الجائزة العالمية للرواية العربية". وحازت الثانية على جائزة "نجيب محفوظ للرواية" سنة 2013. كما عمل خليفة على تأليف عدة مسلسلات تلفزيونية أوائل التسعينات كانت سبباً في ذياغ صيته في الأوساط الثقافية والفنية في سوريا. ومن روايات خالد خليفة: رواية "لم يصل عليهم أحد" (2019) و "دفاتر القرباط" (2000) و "حارس الخديعة" (1993).²⁰

تدور أحداث رواية "مديح الكراهية" في مدينة حلب التي لها أثر بارز في شخصية الكاتب، وتتطرق إلى الصراع الدموي الذي دارت رحاه في سبعينات وثمانينات القرن العشرين بين السلطة الحاكمة آنذاك ومعارضيه من التيار الإسلامي. وراوي القصة هو فتاة تنتمي إلى عائلة حلبية عريقة ومتدينة شأنها في التدين شأن غالبية الحلبيين. عاشت الرواية التي امتنع الكاتب عن ذكر اسمها، مع أسرة جدها والد أمها في بيت حلبي كلاسيكي أمامه حوش يتوسطه بحرة بنافورة. وكان هناك الضرب رضوان الذي كان يسكن في غرفة في الحوش ويتولى مهمة حراسة المنزل ومرافقة الرواية وخالاتها وجدتها أثناء ذهابهن إلى الحمام الشعبي، حيث كانت النسوة الأمهات يتفاخرن بمحاسن بناتهن أمام بقية الأمهات الأخريات حتى يجدن "ابن الحلال" الذي سيخلصهن من حياة العنوسة والوحدة. وكان رضوان يحمل صرة الثياب الخفيفة ويسير أمامهن أثناء ذهابهن ورجوعهن منه. وكان رضوان مهتماً بصناعة العطور التي تأسر قلوب العاشقين وتذكرهم بمعشوقاتهم. وكان يساعد الجد ويقضي له حاجياته حتى أوصى له الجد بحصته في أرزاق أبنائه. وكانت الرواية وخالاتها يترددن برفقة رضوان إلى منزل الحاجة رضية لسماع سيرة العدوية رابعة حيث كانت تستمع للأناشيد الصوفية والدفوف وتغوص في عالم من الطهر والصفاء.

وتقف الرواية عند بعض محطات الصراع الدموي بين السلطة الحاكمة ومناهضيه راسمة لنا صورة مسودة لأحقاد وعداءات طائفية أتت على الأخضر واليابس ونمت على إثرها ثقافات مبنية على الكراهية أو لنقل "مديح الكراهية". إذ كانت السلطة الحاكمة تنكّل بالمواطنين رجالاً ونساءً، وتنتهك حرماهم وتهينهم انتقاماً من مناهضيه باعتبارهم الحاضنة الشعبية لهم. وسلطت الرواية الضوء على جانب من تواطؤ السلطة عندما قامت بإرسال جيشها إلى لبنان بهدف القضاء على المقاومة اللبنانية والفلسطينية هنالك. وكيف تحول عناصر الجيش هناك إلى مهربين وتجار بضائع وكهربائيات. وقاموا بنقل دباباتهم إلى حلب وحماهم من أجل سحق أي مظهر من مظاهر المعارضة، وقاموا بتحويل تلك المدينتين إلى مزارع خاصة لهم. وكانوا يستهدفون الطالبات ومعلمات المدرسة التي كانت الرواية تتلقى تعليمها الثانوي فيها ويجولونهن إلى مخبرات. وتخبرنا الرواية كيف كان عناصر الأمن يهينون المعلمين الذين ينتقدون ممارسات السلطة وسياساتها، وكيف أغتيل أحد الأساتذة الجامعيين، لأنه كان يدافع عن حقوق الطلاب وينتقد السلطة والمعارضة متهماً إياهما بالطائفية.

وتتطرق الرواية إلى حكايات خالات الرواية مروة وصفاء ومريم في منزل الجد الذي دارت فيه معظم أحداث الرواية.

¹⁹ لبنا سنجاب، خالد خليفة: الكاتب السوري الراحل الذي كان "أكبر من الحياة" - BBC News - عربي، 2024-10-04

²⁰ رحيل الروائي السوري خالد خليفة عن 59 عامًا مؤلف "الموت عمل شاق" و"مديح الكراهية" | ثقافة | الجزيرة نت، 2023-10-01

فمروءة تزوجت من أحد ضباط الأمن برغم معارضة أخيها بكر الشديدة ثم استقال زوجها من الجيش حين طُلب منه الذهاب إلى سجن تدمر لأجل قتل السجناء فيه. وفجعت حادثة قتل السجناء في سجن تدمر أهالي حلب وحوّلت مدينتهم إلى مدينة يعمها الحزن والألم. وكانت هناك مريم كبرى حالات الراوية، وكانت تتميز عن بقية خالاتها بأنها أكثر تمسكاً بالتقاليد والعادات، وتغضب من أخواتها حينما يتصرفن بشكل محل وغير مسؤول، وكانت تربطها برضوان الضرب علاقة حب وصدقة إلا أنها رفضت فكرة الزواج منه. وأما صفاء فقد كانت تبكي حظها بعد أن هجرها خطيبها الذي سافر إلى السعودية للعمل هناك إلى أن تزوجت من رجل يعني كان في بداية الأمر ماركسيا ثم أصبح مسلماً، وسافرت صفاء معه إلى أفغانستان حيث انضم إلى المجاهدين لقتال السوفييت. وكانت الراوية التي تدرس الطب متضامنة مع المعارضة، وتتأثر بما تقوله مسؤولتها في التنظيم المعارض سعاد، إذ كانت تحرضها على كراهية الطائفة المتفردة بالسلطة. وفقدت أخاها حساماً في حادثة سجن تدمر، وكان منضمّاً للتنظيم المعارض وقام باغتيال بعض قيادات السلطة، وبعدها فقدت أمها التي توفيت حينما سمعت خبر مقتل ابنها حسام. وتعرضت الراوية للاعتقال والسجن لمدة سبع سنوات ونصف بسبب انضمامها للتنظيم المعارض. وعاشت حالة من التناقض الداخلي بينها وبين نفسها التي أرادت الحياة كأنثى لها رغبات ومشاعر عاطفية بينما البيئة الاجتماعية التي تحاصرها من كل الجهات تدفعها باتجاه التشدد والكراهية للكفار بحسب وجهة نظر الكاتب. وتعكس الراوية جانباً من التفكك الاجتماعي في المجتمع السوري الذي مزقته الطائفية وأهكته الاستبداد والظلم.

2.2. الأمكنة الواردة في الرواية وتحليلها

إن الخطاب الروائي في رواية "مديح الكراهية" قد تميّز بالبساطة والشعرية في آن واحد، كما ركز بأسلوب رقيق على تفاصيل دقيقة أبرزت الحب والتسامح مقابل الكراهية والإجرام. وحبكة الرواية مفصلة وتبرز القصد من الرواية، وهو انتصار الحب والتسامح على الكراهية المقيتة. والعنصر المكاني حاضر في الرواية من خلال مجموعة من الأماكن المختلفة جرت فيها معظم أحداث الرواية وتفاعلت مع الشخصيات، ومثّل بيت الجد وغرفة الراوية والحمام والمدرسة وبيت الحجة رضية أماكن داخلية وُجدت ضمن فضاءين خارجيين كبيرين هما مدينة حلب وحي الجُلوم الذي عاشت فيه الراوية مع أسرة جدها، وهناك مكان معادٍ هو السجن الذي أمضت فيه بطلاة الرواية سنيهاً من شباب عمرها. وأخيراً فضاء العتبة المتمثل بطريق الحمام وغيره. وسيتناول هذا البحث الأماكن الأكثر حضوراً، ودلالاتها ومدى تفاعلها مع الشخصيات باعتبارها من عناصر العمل الإبداعي.

1.2.2. حي الجلوم والمسجد الأموي

مثّل حي الجلوم والمسجد الأموي في حلب ثنائية متلازمة وحضوراً مترابطاً وثيقاً، فالتزاوج الجغرافي بينهما جعلهما حاضرين كمكان واحد في الرواية، يشرح العادات والتقاليد وطبيعة الحي الذي جعلها الأموي طبيعة تنحاز إلى الدين، وتنساق إلى الالتزام المتوارث. صوّرت لنا الرواية المكان من خلال الرجل الأعمى رضوان، وهو أحد أبطال الجلوم ورواد المسجد الأموي، حيث ينطلق رضوان من المكان لتسويق بضاعته وترويج منتجه اليدوي، مستغلاً حاجة نساء الحي والتصاقه بالمسجد الأموي، فهو يبيع قارورات العطر التي أعدها بنفسه لنساء حي الجلوم المعتزلات الأسواق والمكثات في البيوت، اللواتي وجدن في الرجل الأعمى نافذة فرج وباب حلال للتسوق من رجل، كما أنه يبيع تلك القارورات لرواد الجامع الأموي

الذين سافقتهم العادة إلى المسجد للترانيم والحلقات الصوفية المعتادة. "كان رضوان يأكل ويشرب وينام مع رفاقه عميان الجامع الأموي المنتشرين حول مقام سيدنا زكريا، يقرؤون الموالد، وفي المساء يتوغلون في أحياء حلب ومنازلها.."²¹

لقد كشف المكان هنا في الرواية عادات المجتمع السوري عامة والحلبي خاصة وميوله الدينية، حيث التصوف يلف أطياف المجتمع، ويطغى على كل مظهر آخر من مظاهر التدين في هذه المدينة، حتى في الأمور الدنيوية يظهر التصوف بالترانيم ويؤرى بالمذائح، فرضوان الذي يحمل المأكولات والحلويات التي أعدتها مريم، "في باحة الجامع الأموي، يطلق صرخة يعرفها جميع العميان، فيتقاطرون إلى الغرفة، يشمون رائحة الطعام والحلويات، ولا يخطئون رائحة رضوان الذي يستهل ترحيبهم به بقصيدة نبوية.."²²

أما حي الجلود العتيق والممزوج بعبق الماضي فإنه يحمل تاريخاً يُرى الآن ويُحسّس في لحظة الحاضر التي تعيشها الرواية التي تقول: "أدخل الأزقة الضيقة، من تحت الحجاب أتأمل ظلال الأشياء والوجوه، خطواتي مستقيمة ونظراتي ثابتة، تلفني رائحة رطوبة منازل الجلود.."²³

إن رطوبة منازل الجلود تكشف ماهية الالتزام الديني الحاصل، فالنساء ماكنات في البيوت، تدور رحي حياتهن ضمن هذه البيوت وبين أكناف جدرانها الأربعة.

2.2.2. بيت الجد

يعتبر بيت الجد الذي دار فيه جزء كبير من أحداث الرواية، من أكثر الأماكن حضوراً في النص وتفاعلاً مع أبطال الرواية. وعلى الرغم من أن لدى كل فرد من العائلة نمطه وطريقته تفكيره الخاصة المختلفة، إلا أن بيت الجد كان مكاناً يجمعهم ويجعلهم يشعرون بالدفاء والبهجة وهم يجلسون حول مائدة الطعام في مواعيدهم المحددة، ليتبادلوا أطراف الحديث. فهو منزل متسع أمامه حوش تتوسطه بحرة تجلس البنات حولها ويتحدثن عن تاريخ العائلة وذكرياتهما. وهو مكان محبب إلى الرواية بسقوف غرفه العالية ومواعيد طعامه المنتظمة.²⁴

إن بيت الجد كشف للقارئ البون الشاسع بين المستوى المعيشي للرواية وأسررتها وبين المستوى الذي تعود عليه الجد من خلال تصوير خفايا بيته وسرد تفاصيل بنائه العظيم، فهو مقارنة بين الابن والحفيد، من منظور اقتصادي بحث، فقد دخلت الرواية في ذهول ما إن وطئت قدمها بيت جدها، حيث وجدت المفقود، ووصفت المأمول الذي كانت ترجوه، وأوضحت بإشارة قريبة إلى أن غرفتها في بيت أسررتها لم تكن وفق المواصفات المطلوبة، لأنها فرحت بغرفة بيت جدها بقولها: "في منزل جدي فرحت بالغرفة العالية السقف، بمواعيد الطعام الصارمة والزيارات الدورية إلى الحمام كل خميس..."²⁵

إن كلام الرواية يعكس تفاصيل حياة أسررتها حين كانت معهم قبل الانتقال إلى بيت جدها، فبيت أسررتها ضيق، لأن

21 خالد خليفة، مديح الكراهية، (بيروت: أميسا للنشر والتوزيع، ط1، 2006)، 15.

22 خالد خليفة، مديح الكراهية، 31.

23 خالد خليفة، مديح الكراهية، 41.

24 خالد خليفة، مديح الكراهية، 10.

25 خالد خليفة، مديح الكراهية، 10.

الفرح بغرفة عالية السقف يعني فقدانها من قبل، ويعني الرغبة والأمل في حياة نوع كهذا من البناء، بالإضافة إلى الترتيب والتنظيم المتبع ضمن جدران هذا البيت الأربعة، فمواقيت جلسات الطعام في بيت الجد تكشف لنا عبثية الوقت في بيت الراوية، وتوضح فوضوية الزمن التي سيطرت في البيت الأسري، ففي بيت الجد لكل شيء مواقيت، ولكل أحداث مواعيد، ولكل أمر زمانه، حتى الذهاب إلى الحمام الذي كان الجد يرتاده يوم الخميس. إن تلك التفاصيل ودقائق الأمور ما كانت لتنبهر بها الراوية لو أنها عاشتها في كنف البيت الأسري.

وتعود الراوية لتصوير ذهولها وتبيان تعجبها من بيت الجد، فنقول: " في السنة الأولى لإقامتي في المنزل الكبير، أربكتني المساحات الهائلة، جعلتني شبه ضائعة بين الأدراج ودرازين الحجر والحديد، الغرف الواسعة العالية المزخرفة السقوف.."²⁶

وهنا تجعلنا الراوية أمام صورة البيت بدقائق بنائه وتصميمه، فالبيت الواسع ذو الأسقف المزخرفة والأدراج العديدة قد يبدو طبيعياً عند من اعتادت عيناه رؤية مثله، وعند من ألف فن العمارة وأحجار البناء، إلا أن الاستمرار في مديح البناء كشف كمية الفقر الذي لف أسرة الراوية من جهة البناء والمنزل. فمَنْزل الجد كان تحفة عمرانية ولم يكن مجرد بيت، بأقواسه الحجرية وقناطره الداخلية المزينة بعمودين من طراز كورنشي أضافهما الجد ليصبح مدخلا افتراضيا لغرفته الخاصة.²⁷

إن تلك الأبهة التي جعلت الراوية مذهولة في ذاك المكان، لم تكن لتراها الراوية لولا الفضاء الضيق والمكان المزدحم الذي خيم في البيت الأسري، فكل ما يحكى هنا ويروى هو وصف لبيت سكنته وسقط رأسها فيه، هنا في هذا المكان كل شيء مصنوع بدقة، يوحى إلى أشياء كثيرة، فالجمادات في هذا المكان تحكي قصة لخصتها الراوية بقولها: " نعم، للمكان روح طالما بحثت عنها، لأعيد تشكيلها في نسج لحظاتي المبعثرة.."²⁸

3.2.2. البحرة التي تتوسط الحوش

قد يبدو المكان كلوحة فنية معمارية سادت بيوت السوريين في حقبة زمنية ماضية، ولكن البحرة لم تكن مجرد رسم هندسي أو فضلة مساحة تُمَلَأُ بأشياء تجعلها محشوة أو زائدة في فناء هذا البيت، لقد كانت أشبه بمنبه يشد سامعه إلى أوان وقت ما أو بداية فعل ما، فطعام الإفطار الذي تعدّه الجدة، كانت تضعه على الطاولة " قرب البركة الكبيرة".²⁹

كانت البحرة المكان الذي يحدّد الأفعال، فالطعام والشراب تضاف إليهما ميزة القرب من البركة أو البحرة، ويصبح للقهوة مذاق آخر وطعم يدفع شاربها جانب البحرة إلى التفكير العميق، كما تبيّن لنا البحرة هوية الجالسين إليها، وانتماءاتهم الفكرية، حيث تجلس صفاء ومريم بجانبها وهما تشربان القهوة، فصفاء التي ترتدي اللباس الشفاف الذي يعلو ركبتيها بقليل وترتشف القهوة بهدوء، تكشف أسرارها وتترجم أفكارها التحريرية متحدية عقائد البيت ودستوره، في حين أن مريم التي تشرب القهوة بنفس المكان تعود إلى قراءة سورة يوسف بعد الانتهاء.³⁰

26 خالد خليفة، مديح الكراهية، 11

27 خالد خليفة، مديح الكراهية، 12

28 خالد خليفة، مديح الكراهية، 46

29 خالد خليفة، مديح الكراهية، 11.

30 خالد خليفة، مديح الكراهية، 20.

لقد كانت البحرة ملاذا للخائفين التائهين، ومقصدا للذين يريدون التفكير العميق أو تحقيق الصفاء الذهني ولو لبرهة زمنية عابرة، كما توضح الراوية في قولها: " تروى في هذا المنزل حكايات ناقصة عن نساء ورجال ومعجزات فتننتي، جعلتني أسيرة الضوء المنعكس على ماء البحرة الحجرية المتوسطة للمسافة بين حدود دائرته التي تتحلل حولها.."³¹

فقد دفعت البحرة، بمائها المتدفق أحيانا والسكن أحياء كثيرة، الراوية إلى المحاكاة النفسية مع البحرة، وإلى التفكير بعمق، فالجلوس جانب هذه البحرة يأخذ الإنسان إلى أماكن يصعب ارتيادها ومواطن يستحيل الوصول إليها، فهي المادة الخام للإلهام ولتأجيج المشاعر وتحييج الذكريات، تقول الراوية: " أقرب الصمت وصفحة الماء الساكن في البحرة، شيء في صدري يؤلمني، يمتد الألم إلى كافة أعضاء جسدي.."³²

بل إن رضوان الذي افتقر إلى الأحاسيس التي كان يغدقها عليه الجد والحالة صفاء، فلم يعد أحد يكثر به؛ كان قد قصد البحرة التي لا يراها أصلا، إلا أنه جمع صورتها في قلبه، وأحاط بمهايتها في عقله، وجعلها دواء لكل ما يعانيه من أسى وحزن، وملاذا آمنا حين تهجم عليه كسارات الخواطر وقاهرات الرجال، تصف الراوية هروله نحو البحرة وجلوسه بجانبها وهو في أشد لحظات الأسى والضيق بقولها: " رأيته جالسا قرب البحرة، شردت نظراته مع طيور السنونو، يصغي إلى زقزقتها وهي تعبر السماء، لم ينهض كعادته كي يبشرنا بقدوم الربيع مبكرا، اكتفى بالإصغاء إلى الصمت الذي سرعان ما خيم فوق الأبواب التي لم تعد تفتح.."³³

4.2.2. منزل الأب والأم

لعل الحديث عن منزل الجد كشف جوانب عديدة عن ماهية بيت عائلة الراوية، فقد كان ذكر بيت العائلة يحمل رسالة مفادها تصوير الفقر والعوز بدءا من بداية زواج الأب والأم وانتقالهما إلى منزل فقير في حي الميدان جهزه الأب بسرير خشبي جديد، وخزانة اشتراها من سوق الجمعة.³⁴

فالسرير الخشبي وخزانة سوق الجمعة تكشفان لنا حجم الفقر ومستواه في هذا البيت، إلا أن رسالة الفقر لم تكن هي المقصد الذي أراد الكاتب توضيحه وحده، وإنما كان هناك مقصد آخر، وهو أن الفقر لم يكن ليجهز تلك البيوت العامة بالحب والمفعم بالحياة، لكن السلطة المستبدة هي من تجعله أوهن البيوت، حين تجرده من كرامته وتسلب منه الحرمة المعتادة في البيوت السورية الملتزمة، فتصور الراوية آثار انتهاك جنود السلطة المستبدة لبيتها فتقول: " منزل أهلي احتله الجنود، بعثوا كل ما فيه من ذكريات، ناموا على مخدات طفولتي وتركوا غلب السردين مرمية على البلاط تنشر روائح كريهة مختلطة بروائح بولهم، ضحكاتهم الماجنة ضرورية ليطردوا خوفهم من رصاص لا يعرفون من أين سيأتيهم ويراكمهم جثثا في توابيت."³⁵

إن تحول هذا المكان لمكان أشبه بشكنة عسكرية، كان أشد أثرا على نفس الراوية من جزئيات الفقر المتمثلة بمفروشات

31 خالد حليفة، مديح الكراهية، 20.

32 خالد حليفة، مديح الكراهية، 47.

33 خالد حليفة، مديح الكراهية، 184.

34 خالد حليفة، مديح الكراهية، 22.

35 خالد حليفة، مديح الكراهية، 151.

البيت وموقعه.

5.2.2. المدرسة

اختار الكاتب من خلال الرواية المدرسة، لشرح طبيعة المجتمع السوري، عبر أبنائه الذين يرتادونها، فالمجتمع كما كل المجتمعات فيه اليمين واليسار، والملتزم دينيا والمتبني لأفكار خارج نطاق الدين والعرف السائد. فالمدرسة لم تكن الصرح التعليمي الذي تتلقى فيه مختلف العلوم، وإنما كشفت المدرسة لنا في النص الروائي أنها حياة كاملة لما يجري مع البنات الطالبات في الفصل الدراسي، وتروي لنا تاريخا اجتماعيا لفتتين في مدينة حلب خصوصا وسوريا عموما. فالمدارس التي ينبغي أن تكون دور علم، أضافت في الرواية إلى القيمة العلمية تصنيفا اجتماعيا يشرح جيلين ويعرف نسلين ويكشف انتماءاتهما. حيث أخت الرواية التي يمنعها الحياء وعادات المجتمع المنغلق، والعرف السائد والوازع الديني، من ممارسة الحرية الجنسية التي تراودها أحيائين كثيرة، وتقف كل تلك الأسباب عائقا أمامها لأن تعبر عما تشعر به من شهوات جنسية وإيجاءات وحوارات تذكر بأنوثتها، عكس تلك البنات الأخريات اللواتي يجسدن صورة المجتمع الآخر الذي لا يحده عرف ولا يسده دين، حيث الإغراءات المتعددة والإيجاءات الجنسية الكثيرة، والتي تدفع الرواية إلى الغضب من هذا الانفلات الجنسي الحاصل، فتتبع بذلك سبيل زميلتها دلال البنات التي تشاطرها العفة، وتقاسمها الإذعان للعرف والدين، عكس فاطمة التي تعبر عن حرية الجنس بألفاظ صريحة أمام زميلاتها في المدرسة.

تقول الرواية: " حين أرى طالبات صفي يرخين سونتياقهن معرضات أنداءهنَّ للهواء والشمس في الباحة، أو لإغراء الشباب المتقاطرين على دروب مدارس البنات، أشعر بغضب من دنسهن، أتخاشى النظر إلى حركاتهن والاستماع إلى أحاديثهن، يصفن الأوضاع الجنسية للقاء رجل وامرأة، البنات يروين هذه السير بشغف شديد، أحيانا بأسماء الأعضاء الصريحة، فاطمة أجراً هؤلاء الفتيات، تحاول التودد إلي فأنفر من ألفاظها الفاحشة.. ألتف حول جماعة دلال، أبادل معهن الكتب الصفراء".³⁶

لم تكشف لنا المدرسة في الرواية تنوع المجتمع الحلي، بعاداته وتقاليده وتربيته المختلفة فحسب، بل كشفت جانبا آخر وهو الصراع الخفي بين فئتي المجتمع الظاهرتين في المدرسة، وبيّنت لنا الفرق بين الفرقتين، وأظهرت لنا حجج كل فريق منهما وسعيه الدؤوب لتذويب الفريق الآخر وجذبه إلى صفه. فالفرق الأول الذي يخاطب النفس والهوى وتمثله فاطمة، وهو الفريق الذي لا يمكن أن يتأثر بالفريق الثاني، والفريق الثاني الذي ينطلق من القلب والعقل، وهو الأكثر تأثرا بالفريق الأول، لأن الإحجام عن تلك الأمور الجنسية يجعلها مطلبا سريعا، وغاية لا تولي لوسائل تحقيقها اهتماما.

سعت الرواية من خلال المدرسة إلى توصيف دقيق لتلك الفتتين، من خلال الحديث عن لباس كل فئة، والدعاية الإعلامية لكل فريق. فدلال وفريقها اليميني من الفتيات اللواتي يمثلن التعاليم الدينية، يمحضين في المدرسة بأحاديثهن المتعلقة بالآخرة والحساب والعذاب، ويرتدين لباس التقوى، وتصف الرواية ذلك بقولها: "في المدرسة أنغمس مع دلال والبنات الأخريات الملفعات بأثوابهن السوداء بتوصيف نار جهنم وعذاب قبر ترعبن صورته، وتجتهد البنات في سردها بجديّة، أحس

³⁶ خالد حليفة، مديح الكرامة، 24

بأنه على الضفة الأخرى للشارع سينتظرن ملاك الموت الأسود..³⁷

أما الفريق الآخر فاللباس الشفاف الكاشف لمفاتيح الجسد عن قصد، حيث يكن الأمر مجرد تبني أفكار وتسويق إيديولوجيا، وإنما أصبح حربا إعلامية تقودها فتيات في مدرسة، ففاطمة سعت لتقديم قناعاتها من خلال سلوكها، رغبة منها في تحريك مشاعر الأنوثة لدى الفريق الآخر، وتصف الرواية ذلك بقولها: "في المدرسة أصبحت عدائية مع فاطمة وجسدها اللدن، تقفز في ساحة المدرسة أثناء الفرس ودروس الرياضة، ينكشف صدرها ولا تبالي، تستمتع بإرخاء سوتياها الزهري الشفاف المصنوع من الدانتيل الخفيفة، عكس السوتيان الذي يحتضن ثديي محاولا قتل الحلمة التي بدأت تحتفي نحو الداخل، لم أجراً على لمسها كي لا تستيقظ شهوات كانت دلال تحذرنا منها..³⁸

فبالرغم من عدم وجود الأولاد الذكور، تستمر فاطمة بحركات الإثارة وإيحاءات الجنس المتعددة، لإيقاظ - على ما يبدو - مشاعر الأنوثة المدفونة في نفوس الفريق الآخر، وتحريك مشاعر الغيرة لدى الفتيات الملتزمات، كي يتحركن تجاهها ويتبنين أفكارها، وينطلقن من مفاتيح أجسادهن، ويبدأن من مواضع شهوتهن ليصرن لونا واحدا في المدرسة.

6.2.2. الحمام

الحمام المذكور باعتباره مكاناً أساسياً في نص الرواية هو مكان يسعى الكاتب لتقديم رسائل عديدة من خلاله، حيث أرادت الرواية من خلاله بث ذكرياتها في زوايا جدرانها، فالحمام عادة قديمة تجتمع فيه نساء الحي، يتبادلن الأحاديث ويجهزن أنفسهن لحفلات النسيمة وموائد الغيبة في يوم الخميس من كل أسبوع. كان يوم الخميس هو الموعد المضروب من قبل نساء الحي لارتباد هذا المكان. ولعل أولى الرسائل التي بثها الكاتب من وراء هذا المكان هي الرسالة الأثرية، من خلال وصف دقائق الأمور، من خلال وصف باب الحمام بما فيه من روعة التصميم الأثري، ودقة الهندسة المعمارية، حيث النقوش المزينة والنسر الذي يفرد جناحيه. يلخص كل ذلك عبق الماضي وعفونة الحاضر، فالمكان العريق أصبح مهيجا لآلام ومثيرا لأوجاع سكنت سنين في فؤاد الرواية، ما جعلها تحس كلما دخلت هذا المكان بشعور صعب، يجعل الصدر ضيقا محملا بكميات كبيرة من القهر. فالماضي العريق الملخص على باب الحمام لا يعني لحظة الحاضر القاسية، التي خيمت على نفس الرواية ما جعلها تقول: "هناك شيء يجب أن يموت..³⁹

يكشف لنا هذا المكان إلى جانب التاريخ جانبا اجتماعيا، حيث معرفة العادة والتقليد لنساء الحي في هذا المكان، حيث يلقي ثقل الحياة خلف جدرانها ويرمين كآبة الروح وراء حجارته، فهنا النساء بمختلف الأعمار "يتمددن عاريات على الحجر الأصفر القديم، تتعالى ضحكاتهن فاجرة خافتة، البلبل يغرق مساماتهن المنفتحة لشهوة الماء..⁴⁰

ومما يكشفه لنا هذا المكان أيضا تفاصيل الصراع بين فئتين، فئة الحق وفئة الباطل كما يراه أصحابهما كل بحسب وجهة نظره. فالحمام كما غيره من الأماكن يمكن أن يجتمع فيه اليمين واليسار، المتدين الملتزم بالدين مع المتحرر من كل قيد

37 خالد حليفة، مديح الكراهية، 39

38 خالد حليفة، مديح الكراهية، 39

39 خالد حليفة، مديح الكراهية، 47

40 خالد حليفة، مديح الكراهية، 48

أو مذهب. فالنساء فيه على الرغم من المساواة بينهن في مشهد التعري الكامل إلا أنهن يختلفن في ميولهن وأفكارهن وحتى أحاديثهن، حيث إن راوية أو قاصة من النساء داخل الحمام تقص سير الأولين وأخبار السابقين، هادفة من وراء ذلك إلى ترويح الثقافة والتاريخ بقصد العلم والمعرفة: "نظمية تعدد حوادث الخمسين سنة الماضية كراوية ماهرة، تتذكر مع مريم وهما تشربان الشاي في "البراني"، تتأففان من الجيل الجديد الذي لا يحترم التقاليد وطقوس الحمام العمومي، ترويان سير الأولين.."⁴¹ في حين تقف في الجانب الآخر نساء لا يهتمن قصص التاريخ الماضية ولا الروايات الهادفة البائدة، إنما كل ما يعينهن هو لحظة الحاضر والاستمتاع بدقائقه وساعاته دون قيد أو شرط، مثل "صفاء ومروة تتجاذبان الحديث مع فتيات أخريات، يتبادلن معهن السجائر والحديث عن الأغاني.."⁴²

7.2.2. السجن

السجن في سوريا لم يكن مجرد مكان يقبع فيه المجرمون والمخالفون، ولم يكن مجموعة زنازين معدة للعقاب أو تربية السجين القابع فيها لترك خطئه، بل كان مكانا يختص بجعل الأحياء أمواتا، والأسوياء منحرفين والأصحاء مرضى أو ميتين. كان مكانا يهتم بتغيير أجساد المعتقلين الذين يُكتب لهم النجاة فيه. لم يكن مجرد الدخول إليه هو دخول مكان مختلف، أو انتقال من مكان إلى مكان آخر، وإنما كان يعادل الانتقال من عالم إلى عالم آخر، من حياة محسوسة إلى موت بطيء يأتي على دفعات. "يجب إعادة ترتيب كل شيء من جديد والعيش في زنزانة ضيقة، أرضيتها مشققة وباردة تصلح منزلا لكلبة غير مدللة التقطها نباش المزابيل."⁴³

صوّرت لنا الراوية أثناء سجنها هذا المكان العذاب الجسدي والمعنوي، فالسجن كان قد دفع أطنان الأحاسيس والعواطف دفعا قويا نحو عقل وقلب السجين، والذي كان يسبح في عناءات القسوة وابتلاءاتها، فتطفو حينها الذكرى كمسكن لآلام الجسد من التعذيب. فالسجن وإن كان فيه الأذى الجسدي حاضرا بقوة، إلا أن الأذى المعنوي أشد، لأنه يقذف بالذكرى أملا بالاستطباب من الألم، ليجد السجين نفسه في مواجهة كل التفاصيل التي حصلت، فيغدو المكان جالبا لوجوه فقدت، ومستحضرا لذكريات مضت وأحداث حصلت. فكان أول ما تراءى للراوية في هذا المكان صورة أمها الميتة، ثم تفاصيل صغيرة كانت في لحظتها شيئا عابرا، ليكسبها هذا المكان قيمة وأهمية بما تحمله من سكون واستقرار نفسيين، تقول الراوية: "تعاتبني أغطية السرير الناعمة، غطاء الطاولة المعد خصيصا لطالبة الطب.. سريري الدافئ والسجادة الصغيرة المعلقة كأيقونة أبدية، أبعدت التفاصيل كي لا أبكي."⁴⁴

يكشف "السجن المكان" عن صورة الوحش القابع في كرسي السلطة، والجاثم على صدور ملايين البشر، لم يكن كغيره من سجون العالم، هو مصدر لتوليد العذابات، وبئر لإخراج القاذورات وميناء لتصدير الموت الذي لا ينقطع. فلم يكن العذاب المعنوي الذي تطلقه هواجس السجين وحده القاتل، فهناك العذاب الجسدي، حيث إن هذه المرأة السجينة ما هي إلا كلبة: "كنت تلك الكلبة التي انتظر سجانوها عواها كي يتلذذوا بآلامها التي لم تندمل، ستبقى آثار الكبال الرباعية

41 خالد حليفة، مديح الكراهية، 50

42 خالد حليفة، مديح الكراهية، 50

43 خالد حليفة، مديح الكراهية، 273

44 خالد حليفة، مديح الكراهية، 274

وملاقط الكهرباء وجر السجائر المطفأة وشما لا تستطيع أشكال الحناء المرسومة بعث إخفاءها عن جسدي.⁴⁵

إن هذا السجن هو حقيقة تاريخية ووثيقة لأساليب التعذيب وممارسات السلطة المستبدية، والذي لخصته الراوية بقولها: "المتني القيود في يدي، نخرتني رائحة عفونة قوية انبعثت من زنزانة رمتني إليها أيدي قوية بغلاظة، دوار رهيب أوقعتني أرضاً، تراءت لي للحظة خاطفة صورة الموت الذي تحاشيت النظر في عينيه حين تمدد بقربي كرجل أستطيع استنشاق أنفاسه."⁴⁶ قد يدفع هذا المكان الإنسان إلى طلب الموت، أو استجلاب جلادك كي يحاورك ويحدثك حتى بالكلام السوقي أو المسبات العلنية، تقول الراوية: "كم هو قاس أن تمنى سماع صوت جلاديك كي توقن أنك لست وحيداً."⁴⁷

النتائج

اتخذ الأديب العربي وخاصة في جانب الرواية، من المكان طبيبا يث من خلاله ما يشكوه، ويصور من داخله ما يعتريه من أحاسيس نابغة من داخله، فالروائي يقف على المكان لا في المكان. وينطلق من المكان لا إلى المكان، فيجعل منه البوصلة التي تحرك نصوصه، والنجم الذي يهتدي إليه كلما ضاع في تيهان التفاصيل ومسالك الأحداث.

لم يكن بيت الجد مجرد مكان مجاور لأبنية في حي سكني، بل كان مكانا يسكن في نفس الكاتب، يختبئ داخله ليفصل ويشرح ويعبر، فكان الترجمة لأحاسيس والتعبير عن مشاعر.

لقد شكل حي الجلوم والمسجد الأموي ثنائية الظاهرة الدينية في المجتمع الحلي، حيث التصوف الغالب الذي يعلو كعبه بين كل فئات الحي. كما أن المسجد الأموي مكان لإقامة المريدين ورواد الأناشيد والمدائح الصوفية، وملاذ آمن لل دراويش الذين يقصدونه ليظفروا ببعض موائد أهل الخير. كما أن الحي يُظهر لنا الجانب الاجتماعي السائد، والقائم على مكوث النساء في البيوت، واختزال حياتهن خلف جدران بيوتهن فقد، دون التفكير بحياة خارج الحي أو الحمام الأثري.

أما بيت الجد فقد كان المكان الواسع الذي يؤوي إليه كل مكروب أو تائه، لم يكن هذا المكان مجرد بقعة لصلة الأرحام، بل كان عامرا مزدهرا بالإنسانية، حيث يُفرد في هذا المكان الواسع مكانا ضيقا لرجل أعمى، كان يشعر في هذه الغرفة بالأمان ويحس بأنه يسكن ملجأ يحقق له السكينة.

يُظهر بيت الجد التنوع الحاصل بتنوع قاطنيه، فالعائلة الواحدة يكشفها هذا المكان، يكشف صفاء ومروءة اللتين تعملان بالفكر التحرري، عكس مريم التي مازالت مؤمنة بالعادة والعبادة، وبالتربية التي نشأت عليها.

كان بيت الجد المكان الذي يشبه المدرسة والمتحف، فهو المنظم للمواقيت والمواعيد، والمربي والمعلم الذي يفجر الطاقات ويكشف المواهب ويفصح عن الأفكار، كما أنه تحفة عمرانية بما يحويه من آثار وهندسات غريبة وعجيبة.

أما البحرة في الرواية فلم تكن مكانا ثانويا عابرا، فقد مثلت بحضورها وسط البيت الكبير شخصية سكان البيت وكشفت طبيعتها، حيث جعلت القرب منها ببعض الحركات الجسدية دليلا على تباين الأفكار وتنوعها بين التحرر الجسدي

45 خالد حليفة، مديح الكراهية، 273

46 خالد حليفة، مديح الكراهية، 277

47 خالد حليفة، مديح الكراهية، 277

الفكري والتدين المحافظ، كما كانت أحد الأماكن القليلة التي يمكن من خلال القرب منها تحقيق عنصري الأمن والسكينة. حمل منزل العائلة رسائل عديدة، كان أهمها تصوير الفقر وحالة القلة التي كانت تضرب العائلة، والتي كانت مثالا عن العوائل الكثيرة في المجتمع السوري، كما أن الكاتب أراد من خلال هذا المكان تصوير حرمة البيت المنتهكة، أو التي يسهل انتهاكها عندما تقرر السلطة الحاكمة المستبدة ذلك.

كانت المدرسة مكانا أوسع من كونه صرحا تعليميا، فقد اختبأت الراوية خلفه، لتشرح طبيعة المجتمع السوري المتمثل بشريحة الطالبات، حين كن على فئتين، فئة محافظة تزين لها المعصية من خلال زميلاتهما، إلا أن الحياء والخوف من الأهل والموانع الدينية والتربوية تقف عائقا أمام الولوج بالخطأ واتباع الرذيلة. وفئة من الطالبات يسعين لترويج الإباحية الجنسية قافرات على عادات المجتمع المحافظ وتقاليد الملتزمة، دون أي اعتبار لتعاليم الدين أو تربية الأهل.

كما وضع هذا المكان المعلومات الاجتماعية المتمثلة باللباس، فلكل فئة مما سبق لباسها الخاص الذي يكشف شخصيتها ويحدد ميولها، ويوضح أفكارها قبل الترويج لها إعلاميا.

أما الحمام فقد كان أكثر من مكان لغسل الأبدان وتنظيفها، فقد كان في الرواية متنفسا ترتاده نساء الحي المغلق، وفرجا يمكن من خلاله غسل ما يعلق من آثار سلبية في أحاسيس النساء وقلوبهن.

كما أن الحمام كغيره من الأماكن جمع بين نقيضين من النساء، فمنهن من كانت صورتها العارية داخله كأحاسيسها، لا تقيد بقيد، ومنهن من عزت جسدها إلا أنها لم تترك مبادئها المستوحاة من التربية وتعاليم الدين.

كما أن الحمام كشف لنا الرسائل التاريخية والمعلومات الأثرية من خلال وصف بنائه ودقائق صناعته، وكشف لنا العادات الاجتماعية السائدة التي كانت تخص نساء حي الجلود الحلي.

السجن في الرواية كان مختلفا غن السجن المتفق عليه عالميا، فالسجن هناك مركز لإصلاح الأفراد السيئين أو مكان جزاء لزمرة المجرمين الذين لا يرجى إصلاحهم، أما هنا فقد كان السجن تابوتا صامتا وقبرا يئن من خلال العذابات المادية والمعنوية والتي تحتل مدارك السجين وتسيطر على لبه وفؤاده.

تصبح الذكرى في هذا المكان صورة من صور العذابات النفسية، وتغدو لحظات الماضي – على تفاهتها – فيه كعواصف وأعاصير تحتاج جسد السجين من الداخل فيختر صريعا مستسلما لسياط الجلادين.

لقد كان السجن في الرواية تاريخا، ومصدرا يكشف عن حقبة تاريخية استملكها سلطة مستبدة، حولت السجون إلى مقابر وأماكن لتفريغ السادية وإظهار الوحشية في جسد كل معارض لها أو يشك في معارضته.

Kaynakça / Referances / المصادر

- Bachelard, Gaston. *Cemâliyyât el-Mekân*. Çev.: Gâlib Helsa. Beyrut: el-Muessese el-Câmi'yye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 3. baskı, 1987.
- Ferâhîdî, ebû Abdurrahman el-Halîl bin Ahmed Bin Amru Bin Temîm. *el-Ayn*, Ed.: Mehdî el-Mahzûmî- İbrâhîm es-Semirrâî, Dâr ve Mektebu'tül-Hilâl.
- Feyrûzabâdî, Mecduddîn ebû Tâhir Muhammed bin Ya'kûb. *el-Kâmûs el-Muhîd*, Ed.: Mekteb Tahkîk et-Turâs fî Muesseset er-Risâle. Beyrut: Muesseset er-Risâle li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. baskı, 2005.
- Halîfe, Halid. *Medîhu'l-Kerâhiye*, Beyrut: Amisa li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1. baskı, 2006.
- Hamîdânî, Hamîd. *Bunyatu'n-Nass es-Serdî min Manzûr en-Nakd el-Edebî*. el-Merkez es-Sakkâfî el-Arabî.
- İbn Kerrâd, es-Sa'îd. *Medhel ilâ es-Sîmyâyyât es-Serdiyye*. Merakeş: Dar Tinmil li't-Tibaa ve'n-Neşr, 1994.
- Kayravânî, Ebû Hasan bin Raşîk. *el-Umde fî Mahâsin eş-Şi'r ve Âdâbih*, Ed.: Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut: Dar'ul-cil, 5. baskı, 1981.
- Kendî, İmri'ul-kays bin Hacer bin el-Hâris. *Divân İmri'ul-kays*, düzenleyen: Abdurrahman el-Mıstâvî. Beyrut: Daru'l-Marife, 2. baskı, 2004.
- Lotman, Yuri. "Muşķilet el-Mekân el-Fennî", Çev.: Siza Kâsım. *Cemâliyyatu'l-mekân*. 59-86. Kazablanka: 'Yûnu'l-makâlât, 2. baskı, 1988.
- Lotman, Yuri. *Cemâliyyet el-Mekân*, Çev.: Siza Kâsım. Kazablanka: Dar Kurtuba, 2. baskı, 1988.
- Mudkîn, Kulsûm. "Delâlet el-Mekân fî Rivâyet Mevsim el-Hicra ilâ's-Şemâl", *Ouargla Üniversitesi el-Eser Mecellet el-Âdâb ve'l-Luğat*, 4 (Mayıs 2005), 140-156.
- Murtâd, Abdulmâlîk. *Buhus fî'n-Nazariyye er-Rivâiyye: Bahs fî Tikniyyât es-Serd*. Kuveyt: Kùltür Sanat Edebiyat Milli Kurulu, Alemu'l-Ma'rife serisi, 240. sayı, Aralık 1998.
- Nusayr, Yâsîn. *el-Mekân ve'r-Rivâye*. Bağdat: Dar eş-Şu'ûn es-Sakâfiyye el-'Âmme, Kùltür ve Enformasyon Bakanlığı, el-Mevsû'a es-Sağîra, 195. sayı, 1986.
- Simâdî, Osman - es-Simâdî, İmtinân. *Zekerîyyâ Tâmir ve'l-Kissa el-Kasîra*. Amman: el-Muessese el-Arabiyye li'd-Dirâsât.
- Şarbit, Şarbît Ahmed. "Bunyetu'l-Fazâ' fî Rivâyet İzen Yevmun Cedîd", *Cezayir Kùltür ve İletişim Bakanlığı Mecelletu's-Sakâfe*. 115 (1995), 141-201.

Bağlantılar:

- Sincâb, Lînâ, ["أكبر من الحياة" خالد خليفة: الكاتب السوري الراحل الذي كان](#), BBC News عربي, 04-10-2024
- Aljazeera.net, [ثقافة | الجزيرة نت | "مديح الكراهية" و "الموت عمل شاق" رحيل الروائي السوري خالد خليفة عن 59 عامًا مؤلف](#), 01-10-2023

Dr. Öğr. Üyesi İsa EREN

Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ordu University, Faculty of Theology.

Ordu, TÜRKİYE

isaeren@odu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-0897-3822>

<https://ror.org/04r0hn449>

Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, es-Sünnetü'n-Nebeviyyeti's-Şerîfe: Şübühât ve Rüdûd

Ahmad Ma'bed 'Abd al-Karim, al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharifah: Shubuhât wa Rudud

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 06 Aralık 2024 / 06 December 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Ocak 2025 / 09 January 2025

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2025 / 30 June 2025

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf | Citation

Eren, İsa. "Ahmed Ma'bed Abdülkerîm, es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerîfe: şübühât ve rüdûd". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 8 (Haziran 2025), 150-159.

Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme

Double anonymized - Two External

İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin.

No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışma, etik kurul izni gerektirmeyen nitelikte olup kullanılan veriler literatür taraması/yayınlanmış kaynaklar üzerinden elde edilmiştir. Çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde yapay zeka tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir.

This study does not require the approval of an ethics committee, as it is based on data obtained through literature review and published sources. It is hereby declared that the preparation of the study was conducted in accordance with scientific and ethical principles, and that all referenced works have been duly cited in the bibliography. During the preparation of this study, no artificial intelligence-based tool or application was employed. The entire content was produced by the author in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. (İsa EREN).

Telif Hakkı | Copyright

Telif hakkı yazara aittir. (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Copyright belongs to the author. Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi

Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Öz

Hadis, İslam'ın ilk çağından itibaren sübût ve delalet kaynaklı problemler nedeniyle yoğun tartışmaların yaşandığı bir ilim dalıdır. 19. Yüzyılın sonu itibariyle kadim dönemin biriktirdiği soru ve sorunlara, modern dönemin getirdiği yeni yaklaşımların da eklenmesiyle tartışmalarda artış yaşandığı görülmektedir. Hadis ve sünnete eleştirel yaklaşanlar ve sünneti tamamen reddedenler karşısında hadisçiler, bu tenkitlerin ilmî dayanaktan yoksun olduğunu belirterek iddiaları çürütme ve hadislerin güvenilirliğini ispatlama yoluna gitmişlerdir. Bu amaçla eser telif edenlerden birisi de Ezher'in önde gelen hadis hocalarından Ahmed Ma'bed Abdülkerîm'dir. Ahmed Ma'bed'in hadislerin kitâbeti ve Buhârî'deki bazı hadislerin sıhhat değeriyle ilgili iddiaları eleştirdiği *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerife: Şübühât ve rüdûd* adlı eseri, Ezher'in modern dönemdeki tartışmalara yaklaşımını değerlendirme açısından akademisyen ve genel okuyucuya önemli bir içerik sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Buhârî, Kur'aniyyûn, Ezher

Ahmad Ma'bed 'Abd al-Karim, al-Sunnah al-Nabawiyyah al-Sharifah: Shubuhât wa Rudud

Abstract

Since the first era of Islam, Hadith has been a branch of science that has been subject to intense debates due to problems arising from submission and evidence. As of the end of the 19th century, it is observed that there has been an increase in discussions with the addition of new approaches brought by the modern period to the questions and problems accumulated by the ancient period. Against those who were critical of the hadith and the sunnah and those who rejected the sunnah altogether, the hadith scholars went out of their way to refute the claims and prove the reliability of the hadith by stating that these criticisms lacked a scientific basis. One of those who wrote for this purpose was Ahmad Ma'bed 'Abd al-Karim, one of the leading hadith scholars of Al-Azhar. Ahmad Ma'bed's al-Sunna al-nabawiyyah al-sharifah: shubuhât wa rudud, in which he criticizes the book of hadiths and the claims about the authenticity of some hadiths in Bukhari, is a valuable content for academics and general readers in terms of evaluating al-Azhar's approach to the debates in the modern period.

Keywords: Hadith, Sunnah, Bukhari, Quranism, Al-Azhar

Giriş

19. yüzyılın sonu itibariyle İslam dünyasının karşılaştığı buhrandan çıkma çabaları ve oryantalist çalışmaların yol açtığı sorgulamalar sonucunda, sünnet ve hadisler yoğun eleştirilerin odağı olmuştur. İslam dünyasının önde gelen eğitim kurumları ve alimleri, bu eleştiriler karşısında duyarsız kalmamış; kitaplar, tezler, ansiklopediler ve makaleler aracılığıyla şüpheleri ortadan kaldırma çabası göstermişlerdir. Bu alanda çalışma yapan alimlerden biri de Ezher'e bağlı Hey'etü Kibârî'l-Ulemâ üyesi Ahmed Ma'bed Abdülkerîm'dir. Ahmed Ma'bed, hadis ve sünnet eleştirilerine karşı bir cevap olarak 2020 yılında *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti's-şerife: Şübühât ve rüdûd* adlı eserini kaleme almıştır. Ahmed Ma'bed, 1939 yılında Feyyum'da doğmuş ve 1966'da Ezher Üniversitesi Usûlü'd-dîn Fakültesi Tefsir ve Hadis bölümünden mezun olmuştur. 1970'te aynı fakültede yüksek lisansını tamamlayan Ahmed Ma'bed, 1978'de doktorasını almıştır. Hadis ve sünnet alanındaki tahkik çalışmalarıyla tanınan

Ahmed Ma'bed, hala Ezher Camii'nde öğrencilere ders vermektedir. Yazar, "İlim meclislerinin şeyhi" olarak anılmaktadır.¹

Bu eserinde Ahmed Ma'bed, hadislerin yazım süreci, *Sahîhayn*'deki hadislerin sıhhat durumu, bu hadislerin yeniden değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, Buhârî'deki (öl. 256/870) müdelles râviler ve fidâ hadisi² gibi konulara odaklanmaktadır. Eserin, sünnet ve hadise yönelik sınırlı sayıda eleştiri içermesi, bu yönüyle eserin eleştirel derinliğini sınırlayan bir unsur olarak görülebilir. Bununla birlikte, özellikle ilelül'l-hadîs gibi hadis ilimlerinin derinliklerine vakıf olan Ahmed Ma'bed'in değerlendirmelerinin, Ezher'in bu tür tenkitlere karşı genel tutumunu yansıtmaması bakımından önemli bir kaynak teşkil ettiği ifade edilebilir. Bu yönüyle eser, nitelikli bir içerik sunmaktadır.

1. Sünnet Eleştirilerine Yaklaşım

Ahmed Ma'bed, eserin giriş kısmında, sünnet aleyhinde son dönemde ortaya atılan şüphelere cevap verme amacını açıkça ifade etmektedir. Yazar, medyanın yaygınlaşması ve teknolojiye ilerlemelere paralel olarak, sünnetle ilgili şüphelerin hem nicelik hem de nitelik açısından artış gösterdiğini vurgulamaktadır. Sünnete yönelik eleştirilere cevap vermenin yalnızca bir grubun sorumluluğu olmadığını, aynı zamanda akidesinin doğruluğuna güvenen herkesin bu konuda sorumluluk taşıması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü sünnet, İslam ve Arap toplumunun temel ilkelerini ve kimliğini şekillendiren esas bir unsurdur. Sünnet, Kur'an'daki mücmeli, itikadın tafsilini, günlük ve dönemsel ibadetleri, muâmelât ve günlük yaşamın her alanındaki ahlaki davranışların düzenlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, sünnete duyulan ihtiyaç ve bu ihtiyaçtan kaynaklanan şüphelerden arındırılmış sünnetin önemi, herkes tarafından anlaşılmaktadır. Yazar, sünnetin bu yönünü vurgularken, onun bir tür vahiy olduğunu ifade etmektedir. Bu iddiasını "O kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O, kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir."³ ayetiyle temellendirmektedir. Ancak yazar, burada Hz. Peygamber'in sünnetinin tamamının vahiy ürünü olup olmadığı konusunda herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu görüşün, Ezher'deki geleneksel yaklaşıma sadık kalan genel temayülü yansıttığı söylenebilir (7-9, 65).

Ahmed Ma'bed, sünnet etrafında ortaya atılan "şüpheler" ile Arap Baharı arasında doğrudan bir bağlantı kurmaktadır. Ona göre, İslam dünyasında kaosun hüküm sürdüğü bir dönemin Arap Baharı olarak adlandırılması oldukça üzücüdür. İslam dünyasındaki bu kaos ve kargaşanın arkasında ise "düşmanlar ve bölgedeki işbirlikçileri" bulunmaktadır. Bir

¹ Abdullah Aydın, "Prof. Dr. Ahmed B. Ma'bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008), 199-216; "el-üstâzu'd-duktûr Ahmed Ma'bed Abdülkerîm", *Azhar* (07 Nisan 2015).

² "Fidâ hadisi" olarak bilinen rivayet, "Kıyamet gününde Allah, her Müslümâna bir Yahudi ve Hristiyan verir ve 'bu senin cehennemden fidyendir (kurtuluşundur)' diyecektir" rivayetidir. Ayrıntılı bilgi için bk. İsa Eren - Salih Kesgin, "Kabül ve Red Yönünden Fidâ Hadisinin Tahlili", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 12/3 (2022), 22-45.

³ en-Necm 53/3-4.

akademisyenin, Arap Baharı'na ilişkin duygusal olmayan ve vakıya dayalı bu tespiti, Mısır'ın da benzeri bir süreçten geçmesi ve bu sürecin içinde yer almasıyla ilişkilendirilebilir. Arap Baharı gibi uluslararası etkisi olan bir süreçte, düşünce merkezlerinin, özellikle sünnet başta olmak üzere Müslümanlar arasındaki dini tartışmaları tırmandırmada rol oynadığını söylemek mümkündür. Fakat tartışmaları sadece Arap Baharı'yla ilişkilendirmenin, içerideki soru ve sorunların görülmesine mâni olabileceği göz ardı edilmemelidir. Nitekim müellifin eserinde değindiği veya değinmediği sünnetle ilgili eleştirilerin, Arap Baharı sürecinden önce de Müslüman halkların gündeminde olduğu bilinmektedir (65-66).

2. Hadisin Kitâbeti Meselesi

Yazar, eseri telifindeki temel amacı doğrultusunda hadislerin güvenilirliğini hedef alan hadis kitâbetiyle ilgili iddialara geniş bir şekilde yer vermektedir. Kendisinden önce Mu'allimî'nin (1895-1966) *el-Envârü'l-kâşife*, Muhammed Acâc Hatîb'in (1932-2021) *es-Sünne kable't-tedvîn* ve M. Mustafa el-A'zamî'nin (1932-2017) *Dirâsât fi'l-hadîsi'n-nebevî* adlı eserine işaret eden yazar, bu bahisteki gayesinin hadisin kitâbetiyle ilgili meseleye mütevazî bir katkı sağlamak olduğunu dile getirmektedir. Kur'an'ın beyanı olarak gördüğü sünnetin korunmasını, Kur'an'ın korunmasının zorunlu bir sonucu olduğunu düşünmektedir. Ahmed Ma'bed, klasik anlayış doğrultusunda sünnetin de Kur'an gibi ilahî koruma altında olduğunu savunmakta ve bu görüşünü "Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz."⁴ ayetiyle delillendirmektedir. Yazar, hadislerin korunmasında hafıza ve yazının birlikte kullanıldığını belirtmekte ve yazıya gereken önemin verilmediğini ifade etmektedir. Ayrıca, hadislerin, Kur'an ile karışmaması kaydıyla, Hz. Peygamber dönemi boyunca ezberlemeyi kolaylaştırmak amacıyla yazıldığını, ezberlendikten sonra bu yazılı metinlerin yok edildiğini vurgulamaktadır. Müellif, yazı ve hafızadan her ikisinin de ortak hedefinin sünneti korumak olduğunu, birisi olmadığında diğersinin yerini doldurduğunu düşünmektedir. Arapların hafızadaki gücüne işaret eden yazar, sahâbe ve tâbiîn neslinden bazılarının da yazıyı, ezberlemeye katkı sağlaması amacıyla kullandıklarını altını çizmektedir. Ahmed Ma'bed'in yazılı hadis nüshalarının imha edilmesine dair bu arka plan vurgusu, imhayla ilgili rivayetlerin suistimal edilmesine karşı bir yanıt olması yönüyle değerli görülebilir. Ona göre bazı yazarlar bu vakıadan hareketle sünnetin yazımına önem verilmediği ve dolayısıyla da tasnif döneminde çokça hadis uydurulduğunu iddia etmektedirler. Ahmed Ma'bed, Râfi b. Hadîc'in (öl. 73/692) rivayet ettiği, "Benden hadis yazın, sorun yok"⁵ hadisiyle Hz. Peygamber'in hadis yazımına umumi bir izin verdiğini düşünmektedir (11-18, 62).

⁴ *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), el-Hicr 15/9.

⁵ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 4/276 (No. 4410).

Yazar, sahâbe döneminde Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın (öl. 65/684-85) hadis yazımında ve Ebû Hüreyre'nin (öl. 58/678) ise ezberde öne çıktığını, bu minvalde Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in duasına mazhar olduğunu⁶ belirtmektedir.

Yazar, hadislerin yazılmadığına dair ileri sürülen iddialara karşılık olarak, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadislerin yazıldığına dair kaynaklara yer vermektedir. Ebû Hüreyre'nin, Hz. Peygamber ve diğer sahâbeden öğrendiği hadisleri, aralarında Medine Valisi Mervân b. Hakem'in de (öl. 65/685) bulunduğu seksen kadar sahâbe ve tâbiüne aktardığını ifade etmektedir. Mervân'ın, Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadisleri gizlice kâtibine yazdırmasını, onun ölümünden önce bildiği hadisleri koruma altına alma kaygısı ve hassasiyetine bağlamaktadır. Mervân'ın yazdırdığı bu hadis nüshalarının oğlu Abdülazîz b. Mervân'a (öl. 86/705) ulaştığı bilinmektedir. Yazar, eserin devamında Ebû Hüreyre ve onunla irtibatlı olan kişilerin hadis yazımına ilişkin tecrübelerine yer vermektedir. Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'den öğrendiği iki kaptan birisini yaymadığına dair aktarılan bilgiye değinen yazar, İbn Hacer'in (öl. 852/1449) "yayılmayan bilginin" güvendiği bir kişiye yazdırılması gerektiği görüşünü paylaşmaktadır. Ahmed Ma'bed, bu bağlamda kullandığı delillerden birisi, öğrencisi Beşir b. Nehîk'in Ebû Hüreyre'ye ait hadisleri yazmasıdır (18-35).

Yazar, bu konuda eleştirisini yönelttiği isimlerden biri olarak Reşîd Rızâ'yı (1865-1935) ele almaktadır. Ahmed Ma'bed, Reşîd Rızâ'nın Enes'in rivayet ettiği "İlmi yazıyla kayıt altına alın" hadisinin zayıf olduğu yönündeki görüşünü, diğer sahâbe tarafından gelen rivayetlerle desteklendiğini belirterek reddetmektedir. Burada görüldüğü gibi, Ahmed Ma'bed, Ezher'deki genel yaklaşıma uygun olarak Reşîd Rızâ'ya karşı ilmî bir eleştiri getirmiş ve vefat eden alimlere yönelik olduğu gibi, "Allah'ın rahmeti üzerine olsun" ifadesini kullanmıştır. Bu yaklaşım, yazarın görüşlerine katılmasa da Reşîd Rızâ'nın konumuna duyduğu saygıyı gösteren önemli bir detaydır (19).

Ahmed Ma'bed, iddia edilenin aksine, hadislerin Hz. Peygamber'in umumî bir emri ve izniyle yazıldığını savunmaktadır. Bu görüşünü, Hz. Peygamber'in hadisleri yazmak için sahâbeye verdiği izinle, aynı zamanda bazı alimlerin bu konuda söyledikleriyle desteklemektedir. Yazar, bu delilleri kullanarak hadislerin yazılmasının Hz. Peygamber'in onayıyla gerçekleştiğine dair argümanlar sunmaktadır. Hz. Peygamber'in döneminde yazının kullanıldığını, İbn Tolun'un (öl. 953/1546) *İ'lâmü's-sâ'ilîn 'an kütübi seyyidi'l-mürselîn* adlı eserinde yer verdiği Hz. Peygamber'e ait kırk dokuz mektupla da temellendirilmektedir. Bu mektuplar, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini, İslam'ın ahkam ve akaidine dair bilgileri içermektedir. Yazar, çalışmasının devamında Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın hadisleri yazması ve eseri *es-Sahîfetü's-sâdika*'nın hadis kitâbetinin tespitindeki rolüne dair rivayetlere yer vermektedir. Müellif, *es-Sahîfetü's-sâdika*'nın değerini, Zehebî'nin (öl. 748/1348) hafızası güçlü olan râvilerden elde edilen hadislerle yazıldığı için güvenilir bir kaynak olduğu yönündeki görüşüyle

⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991), "Fezâ'ili's-sahâbe", 159.

desteklemektedir. Yazara göre Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın yazılı hadis eseri, öğrencileri aracılığıyla Şam, Mısır ve Irak başta olmak üzere İslam dünyasına yayılmıştır (47-64).

3. Hadislerin Sıhhatinin Yeniden Değerlendirilmesi

Ahmed Ma'bed, Kur'an'daki nassı kabul edip sünnetin teşrîî değerini reddeden Kur'aniyyûn'un, aslında Kur'an'a karşı çelişkili bir tavır sergilediklerini belirterek, bu tutumun tutarsızlık oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Müellif, Kur'aniyyûn'un “Allah'a ve peygambere itaat edin ki rahmete erdirilesiniz.”⁷ ayeti başta olmak üzere Kur'an'da Hz. Peygamber'e itaati emreden ayetlere ters bir yaklaşım sergilediklerini düşünmektedir (66).

Ahmed Ma'bed, özellikle *Sahîhayn* ve diğer hadis eserlerine yönelik olarak zayıf ya da uydurma hadis bulunduğu gerekçesiyle yapılan yeniden değerlendirme çağrılarını kasıtlı bulmaktadır. Ona göre, sahih hadisleri zayıf ve uydurma rivayetlerden ayıklama süreci, aslında Hz. Peygamber döneminde başlamış ve muhaddislerin geliştirdiği usullerle nihayete ermiştir. Buna ek olarak, sünnete yönelik eleştirilerde bulunanların en büyük yanlışlarından birinin, sünnetin sübût ve delaletine ilişkin bilgileri alanında uzman kişilerden öğrenmek yerine, kişisel görüş ve yorumlarına dayanarak hareket etmeleri olduğunu ifade etmektedir. Ahmed Ma'bed, Buhârî ve Müslim'in sıhhati üzerinde icmâ bulunduğunu, buna karşı çıkanların azınlığı ifade ettiğini söylemektedir. Yazara göre şimdiye kadar *Sahîhayn*'i hedef alan eleştirilere bakıldığında geçmiştekilerin harfi harfine tekrarı olduğu anlaşılmaktadır. Müellife göre *Sahîhayn*'a yönelik eleştiriler ya ilmî dayanağı olmayan bir safsata ya da *Sahîhayn*'ın doğru anlaşılması halinde (67-72).

Modern dönemde hadis ve sünnete eleştirel bakanların, önceki iddiaları tekrarlamaktan öteye geçemediklerini belirterek bu durumu "iflas" olarak nitelendirmektedir. *el-Câmi'u's-sahîh*'in beşer ürünü olduğu için hata ve doğruluk içerebileceğini belirten Mısırlı yazar Ahmed eş-Şehâvî'ye yanıt olarak *el-Câmi'u's-sahîh*'in güvenilir râviler yoluyla Hz. Peygamber'e ulaşılarak onun sözlerini içermesiyle mutlak manada bir beşer ürünü olarak görülemeyeceğini belirtmektedir. Buhârî'nin eserinin kudsiyeti, râvisinin Buhârî olmasından değil Hz. Peygamber'in ibadet, muâmelât ve ahlaka dair beyanlarını içermesinden kaynaklanmaktadır. Ayrıca ona göre *el-Câmi'u's-sahîh*, kişinin şahsına ait özel bir eser olma özelliğinden ümmete mal olmuş bir eser niteliğine kavuştuğu için hafife alınması ya da basit düzeylikteki bir çalışmayla içerdiği hadislerin kabul veya reddi doğru değildir. *el-Câmi'u's-sahîh*'i, İslam ümmetinin kimliğini yansıtan büyük medeniyetinin temel unsurlarından biri ve ahkam ile akidenin başlıca kaynaklarından biri olarak değerlendirmektedir. Ahmed Ma'bed, *el-Câmi'u's-sahîh*'in hata ve doğrular barındıran sıradan bir beşer ürünü olarak değerlendirilebilmesi için, önceki dönemlerde hiçbir denetim sürecinden geçmemiş olması gerektiğini savunmaktadır. Bu açıdan, *el-Câmi'u's-sahîh* üzerine bir değerlendirme yapılabilmesi için, özellikle önceki dönemde tamamlanan çalışmaların gözden geçirilmesinin gerekli olduğunu savunmaktadır. Buhârî'nin,

⁷ Âl-i İmrân 3/132.

Hız. Peygamber ile aynı dönemde yaşamamış olmasından dolayı eserindeki hadislerin güvenilirliğinin sorgulanmasını mantıklı görmemektedir. Hız. Ebû Bekir'in "Meyveler ve çayırılar."⁸ ayetini anlamadığına dair rivayet üzerinden sahâbenin de hata yapabileceğini belirten Şehâvî, Buhârî'yle ilgili iddialarına nispetle Hız. Ebû Bekir'le aynı dönemde yaşamamış, ondan işitmediği halde bu rivayeti delil almasını tenâkuz olarak görmemektedir (103-121).

4. Buhârî'de Müdellis ve Hadis Uyduran Râvilerin Varlığı İddiası

Müellif, eserin devamında Ezher mezunu Mustafa Râşid'in Buhârî'deki müdellis râviler nedeniyle hadislerin %60'ının uydurma olduğu yönündeki iddialarına⁹ yanıt vermektedir. Râşid, tedlîs ile yalanın aynı anlama geldiğini belirtirken müellif, yalanın aslı olmayan bir şeyi söyleme, tedlîsin ise olan bir sözün nasıl elde edildiğini açıkça belli etmeme olduğunu belirterek tedlîs ile yalanın eş anlamlı görülmesine itiraz etmektedir. Râşid'e göre Buhârî'deki müdellis râvilerin sayısı elli yedi, rivayet ettikleri hadislerin sayısı 3 bin 260'tır. Ahmed Ma'bed, bu verilerden hareketle Buhârî'deki müdelles rivayetlerin sayısının %60 olamayacağını, zira Buhârî'de 7 bin 563 senedli hadis olsa da bu rakamın muallaklarla birlikte on bine yükseldiğini kaydetmektedir. Dolayısıyla, müdelles rivayetler üzerinden bir kıyaslamaya gidildiğinde yüzdelik oran altmış değil otuz olmaktadır. Burada Ahmed Ma'bed'in Buhârî'yle ilgili aleyhte görülen bir durumu düzeltme adına muallak rivayetleri devreye soktuğu görülmektedir. Oysa bazı hadisçiler, Buhârî'de yer alan muallak rivayetlerle ilgili eleştirilere yanıt verirken, muallak rivayetlerden temrîz sigasıyla kullanılanların Buhârî'nin şartına uygun olmadığı için Buhârî'ye yönelik eleştiride delil olarak kullanılmasının doğru olmadığını vurgulamaktadır.¹⁰ Ahmed Ma'bed, ayrıca tedlîs yapanların hepsinin tek bir sınıfta değerlendirilemeyeceğini, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî (öl. 143/760) gibi nadiren, Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778) gibi az ve aynı zamanda sikalardan rivayet eden ve Süfyân b. Uyeyne (öl. 198/814) gibi sadece sikalardan tedlîs yapanların bulunduğunu belirtmektedir. Ahmed Ma'bed, tedlîste birinci ve ikinci mertebeyi oluşturan bu tür tedlîslerin râvi ve rivayetine bir zararının olmayacağını ifade etmektedir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci mertebedeki tedlîslerden de râvinin, ittisalini açıkladığı takdirde bu tür tedlîslerin bir zararının olmayacağını dile getirmektedir. Buradan hareketle Ahmed Ma'bed, tedlîs yapmakla itham edilen muhaddislerin hepsinin aynı kategoride kabul edilmesinin neticesinde Buhârî'nin eleştirilmesini doğru bulmamaktadır (73-82).¹¹

Ahmed Ma'bed'in üzerinde durduğu bir diğer konu, Buhârî'nin hadis aldığı hocalarından İsmâil b. Ebû Üveys'in (öl. 226/841) güvenilir bir râvi olup olmadığıyla ilgilidir. Râşid, Medine'deki alimler arasında yaşanan ihtilafları giderme adına hadis uydurduğuna dair

⁸ Abese 80/31.

⁹ Mustafa Râşid, "Havâlî %60 min ehâdîsi'l-Buhârî ğayri sahîh", *Hewar* (21 Ağustos 2014).

¹⁰ Muhammed İyd Abdülazîz Ebû Kerîm, "Difâ'an anî'l-imâmi'l-Buhârî ve sahîhihi ve reddin li metâini'l-hadâsiyyîn", *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabiyye* 41/1 (2020), 368-369.

¹¹ Tedlîs'teki dereceler ve daha detaylı bilgi için ayrıca bk. Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usul* (Ankara: İlâhiyât, 2014); Nurdan Genç - Bekir Özüdoğru, "İsnad Ağı, Otorite Alanı ve Rivayetleri Bağlamında Katâde b. Diâme (öl. 117/735)", *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023), 79-110.

itirafını, cerh ta'dîl kitaplarında hadis hırsızlığı¹² yaptığı ve hadis uydurduğuna dair kanaatinden hareketle Buhârî'nin ondan on altı hadis almasını sorgulamaktadır. Ahmed Ma'bed, İsmâil b. Ebû Üveys'in "hadis uydurdum" itirafını destekleyecek bir delilin olmadığını, Buhârî'nin ondan iki yüz yirmi sekiz hadis rivayet ettiğini; ama bu hadislerden uydurma olduğu ispatlanan bir hadisin bulunmadığını ifade etmektedir. Başta İmam Ahmed (öl. 241/855) olmak üzere diğer alimlerin onu tevsik eden değerlendirmelerini, Buhârî ve Müslim'in ondan hadis alacak derecede güvenilir kabul etmelerine işaret etmektedir. Akabinde Râşid'in, İsmâil b. Ebû Üveys hakkındaki cerh lafızlarını dikkate alıp ta'dîl lafızlarını görmezden gelmesini eleştirmektedir. Böylece müellif, hadislerle eleştirel yaklaşan yazarlarda görülen temel bir soruna dikkat çekmektedir. Bu sorun, eleştirilen bir hadisin senedinde yer alan râvî hakkında cerh ifadelerini öne çıkarıp ta'dîl ifadelerini ise göz ardı etmeleridir. Bir diğer nokta ise İsmâil b. Ebû Üveys'in hadis uydurmakla ilgili sözünün doğruluğunu teyid etmeden özelde Buhârî genelde ise hadis külliyyatına yönelik eleştirilerinde bir delil olarak kullanmasıdır (84-88).¹³

Ahmed Ma'bed, eserin sonunda fidâ hadisiyle ilgili eleştirilere yönelik bir değerlendirmede bulunmaktadır. Yazara göre "Kıyamet gününde Allah, her Müslümana karşı bir Yahudi ve Hristiyan verir ve 'bu senin cehennemden fidyendir (kurtuluşundur)' denir"¹⁴ rivayetini, zulme maruz kalanların haklarının karşılığının verilmesi çerçevesinde yorumlamaktadır. Buna göre mazlumlar, işledikleri günahların ahirette zalimlere yıkılması suretiyle haklarına kavuşurlar. Ahmed Ma'bed, "Kıyamet günü bazı Müslümanlar, dağlar kadar günahla gelir de Allah onların günahlarını bağışlar ve Yahudi ile Hristiyanların üzerine koyar."¹⁵ rivayetinin "*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.*"¹⁶ ayetine aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirilmesini de doğru bulmamaktadır. Ahmed Ma'bed'e göre bir kişinin diğerinin günahını yüklenmemesi genel bir kaide olsa da "Kıyamet gününde kendi günahlarını eksiksiz yüklendikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular."¹⁷ ayeti gereği kişinin, günah işlemesine sebep olduğu kişilerin günahını da yükleneceğini belirtmektedir (123-148).¹⁸

Sonuç

Mısır'ın önde gelen hadis hocalarından Ahmed Ma'bed, daha çok yaptığı tahkik çalışmaları, Ezher camiinde ilelül-hadîs, tahrîc ile cerh ve ta'dîl başta olmak üzere hadis ilimleri üzerine yaptığı halka dersleriyle bilinmektedir. Çalışmalarında muhaddislerin hadis metodolojisinin

¹² Hadis hırsızlığının, yazdığı hadis kitabını kitap sahibi alimlerden aldığı hadislerle derlemiş olmasına bağlanmaktadır. Bk. Hüseyin Akgün, "Buhârî'nin Yazılı Kaynakları Üzerine Bir Araştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (Haziran 2023), 7; Ayrıca bk. Ali Kuzudişli, "Hadis Hırsız (Sâriku'l-Hadîs): Bir Cerh Teriminin Anlattıkları", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2015), 43-60.

¹³ Hadis münekkidlerinin İsmâil b. Ebû Üveys hakkındaki değerlendirmeleri için ayrıca bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-tehzîb* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/310-312.

¹⁴ Müslim, "Tevbe", 49 (IV/2119).

¹⁵ Müslim, "Tevbe", 51 (IV/2120).

¹⁶ en-Necm 53/38.

¹⁷ en-Nahl 16/25.

¹⁸ Konu ile ilgili ayrıca bk. Eren - Kesgin, "Kabûl ve Red Yönünden Fidâ Hadisinin Tahlili".

anlaşılır kılınmasına odaklanmış olsa da modern dönemdeki hadis ve sünnet eleştirilerine bigane kalmadığı görülmektedir. *es-Sünnetü'n-nebeviyyeti'ş-şerife: Şübühât ve rüdûd* adlı eseri, hadislerin kitâbeti, Buhârî'deki hadislerin yeniden gözden geçirilmesi, Buhârî'deki müdellis râviler ve Müslim'deki fidâ hadisi gibi sınırlı sayıda konuyu içermektedir. Bu durum dikkate alındığında eserde, modern dönem hadis eleştirilerinin kapsamlı bir analizinin yapıldığı, buna karşı yanıtların verildiğini söylemek oldukça güçtür. Müellif eserde, Kur'aniyyûn başta olmak üzere hadis ve sünnete eleştirel yaklaşanların görüşlerini, tutarsızlıklarına dikkat çekerek tenkit etmektedir. Tutarsızlıklar noktasında haklı görülen yazarın, bazı meselelerde delile dayalı değerlendirme yapma yerine yüzeysel yanıtlar verdiği görülmektedir. Örneğin *el-Câmi'u's-sahîh*'teki hadislerin yeniden gözden geçirilmesi çağrısına, klasik dönemdeki ulemanın bu konudaki gerekli tüm çalışmaları yaptığı ve hadislerin hepsinin sahih olduğunu belirterek karşılık vermektedir. *el-Câmi'u's-sahîh*'te mevzû hadislerin bulunduğunu iddia edenlerin nezdinde, eserin sıhhati üzerine icmânın olduğu yanıtı yeterli bir delil teşkil etmemektedir. Bununla birlikte Ezher'in kıdemli bir hadis hocası olan Ahmed Ma'bed'in bu eseri, Ezher'in hadis ve sünnetle ilgili tartışmalar karşısında genel yaklaşımını yansıtmaları açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça/References/المصادر

- Akgün, Hüseyin. “Buhârî’nin Yazılı Kaynakları Üzerine Bir Araştırma”. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54 (Haziran 2023), 1-24.
- Aydınlı, Abdullah. “Prof. Dr. Ahmed B. Ma’bed ile Hayatı, Hadisçiliği ve Çalışmaları Üzerine”. Hadis Tetkikleri Dergisi 6/1 (2008), 199-216.
- Ebû Kerîm, Muhammed İyd Abdülazîz. “Difâ’an anî’l-imâmî’l-Buhârî ve sahîhihi ve reddeni li metâini’l-hadâsiyyîn”. Mecelletü’d-Dirâsâtî’l-Arabiyye 41/1 (2020), 343-380.
- Eren, İsa - Kesgin, Salih. “Kabûl ve Red Yönünden Fidâ Hadisinin Tahlili”. Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi 12/3 (2022), 22-45.
- Genç, Nurdan - Özüdoğru, Bekir. “İsnad Ağı, Otorite Alanı ve Rivayetleri Bağlamında Katâde b. Diâme (öl. 117/735)”. Amasya İlahiyat Dergisi 20 (2023), 79-110.
- İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Tehzîbü’t-tehzîb. 15 Cilt. Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.
- Kuzudişli, Ali. “Hadis Hırsızı (Sâriku’l-Hadîs): Bir Cerh Teriminin Anlattıkları”. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/8 (2015), 43-60.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. Sahîh-i Müslim. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1991.
- Özdemir, Veysel. Tedlîs Değerlendirmelerinde Usul. Ankara: İlâhiyât, 2014.
- Râşid, Mustafa. “Havâlî %60 min ehâdîsi’l-Buhârî ğayri sahîh”. Hewar. 21 Ağustos 2014. Erişim 19 Nisan 2020. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=429288>
- Taberânî, Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. el-Mu’cemü’l-kebîr. thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.
- Azhar. “el-üstâzu’d-duktûr Ahmed Ma’bed Abdülkerîm”. 07 Nisan 2015. Erişim 19 Temmuz 2022. <https://www.azhar.eg/details/ArtMID/821/ArticleID/8682>

Çankırı Karatekin
Üniversitesi

darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi



Sayı / Issue: 8
Haziran / June
2025