

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Akademik Dizin

Araştırmaz

ASOS INDEX (Academia Social Science Index)

Dergipark

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

DRJI (Directory of Research Journals Indexing)

EBSCOhost Academic Search Complete

Index Copernicus

InfoBase Index

İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı

Polish Scholarly Bibliography (PBN)

SOBİAD (Sosyal Bilimler Atf Dizini)

Türk Eğitim İndeksi

WorldCat (OCLC)

Mütefekkir • Cilt:4 • Sayı:7 • Haziran • 2017

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

mütefekkir

ISSN: 2148-5631 E-ISSN: 2148-8134

Sahibi/Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin VAROL

Yazı İşleri Müdürü/Director of the Editorial Office

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN

Cilt:4 • Sayı:7 • Haziran • 2017

Uluslararası Hakemli Dergi

(Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır)

Yayın Türü/Publication Type

Yerel Süreli Yayın

Editör/Editor

Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ
Aksaray Üniversitesi

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Osman DURMAZ • Mehmet Emin GÜZEL • İbrahim SÖZCÜ
Aksaray Üniversitesi

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARABACAK – Aksaray Ün.
Prof. Dr. Seyit AVCI – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA – Aksaray Ün.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR – Aksaray Ün.
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Adil ABD et-TÂİ – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNCU – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN – Aksaray Ün.
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN – Aksaray Ün. ▪ Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ – Aksaray Ün.

Yazışma Adresi /Communication Address

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Merkez Kampüs/Aksaray-Türkiye

Tel: 90.382.288 23 00 • Faks: 90.382.288 23 10

Web

<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

e-mail

mutefekkirdergisi@aksaray.edu.tr • mutefekkirdergisi@gmail.com

Tasarım/İç Düzen/Tashih

Osman DURMAZ

Baskı&Cilt

Yenigün Gazetesi • www.yenigungazete.com

Zincirli Mah. 510. Sk. No:8/A AKSARAY Tel: (0. 382) 212 48 57

DANIŞMA VE HAKEM KURULU / ADVISORY BOARD AND ACADEMIC REFEREES

Prof. Dr. A. Turan YÜKSEL, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Murat ŞİMŞEK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Mustafa Kayhan ERBAŞ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Adil YAVUZ, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Nimetullah AKIN, Çanakkale Üniv.
Prof. Dr. Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniv.	Doç. Dr. Ömer ÖZPINAR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Ahmet KAYACIK, Erciyes Üniv.	Doç. Dr. Saffet KARTOPOU, Gümüşhane Üniv.
Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Sefa BARDAKÇI, Nevşehir Üniv.
Prof. Dr. Asim YAPICI, Çukurova Üniv.	Doç. Dr. Süleyman GÖKBULUT, Dokuz Eylül Üniv.
Prof. Dr. Bayram DALKILIÇ, N. Erbakan Üniv.	Doç. Dr. Tahir ULUÇ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniv.	Doç. Dr. Taner ASLAN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniv.	Doç. Dr. Yaşar TÜRKBEK, Bozok Üniv.
Prof. Dr. Galip VELİJİ, Tetova Devlet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ARAS, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. H. İbrahim KAÇAR, Marmara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet HAZAL, Ulusal. Irak Üniv.
Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet M. el-CUBURİ, Ulusal. Irak Üniv.
Prof. Dr. Hasan KAYIKLIK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet M. MERAĞI, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Hidayet İŞİK, Çanakkale Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR, Kastamonu Üniv.
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali ÇOBAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM, KTO Karatay Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İ. Hakkı ATÇEKEN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Aytekin ŞENZEBEK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ekmelel GEÇER, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. İsmail TAŞ, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Kadir ALBAYRAK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Faruk SANÇAR, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE, Cumhuriyet Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL, Çukurova Üniv.
Prof. Dr. M. Ali KAPAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniv.
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan OCAK, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. Muhammet Şevki AYDIN, Erciyes Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Üleyvi HÜSEYİN, Ulusal. Irak Üniv.
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ, Kırklareli Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER, Artvin Çoruh Üniv.
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. İsmail BİLGİLİ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Lütfü CENGİZ, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Muammer C. MUŞTA, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Kasım MÜMİNOĞLU, Muş Alparslan Üniv.
Prof. Dr. Muhammet YILMAZ, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Kevsir ÇELİK, S. Demirel Üniv.
Prof. Dr. Muhiiddin OKUMUŞLAR, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Kasım A. BAKKALOĞLU, Marmara Üniv.
Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK, Marmara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY, Yıldırım Beyazıt Üniv.
Prof. Dr. Naim ŞAHİN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit DÜNDAR, Sakarya Üniv.
Prof. Dr. Osman ELMALI, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet EVREN, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, Ankara Üniv.
Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU, Atatürk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Saffet KÖSE, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. Seyit AVCI, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Memduh en-NABİ, R. T. Erdoğan Üniv.
Prof. Dr. Seyit BAĞÇIVAN, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muhammet ÖZDEMİR, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.
Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AK, N. Erbakan Üniv.
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Murat AKKUŞ, Aksaray Üniv.
Prof. Dr. W. M. Nor Wan DAUD, Teknoloji Üniv. (Malezya)	Yrd. Doç. Dr. Mustafa KİSBET, Kastamonu Üniv.
Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK, Sinop Üniv.
Doç. Dr. Abdullah HARMANCI, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Abdullah ÖZBOLAT, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Adem EFE, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Muzaffer TAN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Ahmet GÜZEL, Karamanoğlu M. Bey Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Ahmet İshak DEMİR, R. T. Erdoğan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Asife ÜNAL, Bartın Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Aşşe Sıdıka OKTAY, S. Demirel Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Orhan YILMAZ, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Bekir TATLI, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM, N. Erbakan Üniv.
Doç. Dr. Bekir Zakir ÇOBAN, Dokuz Eylül Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Rabiye ÇETİN, Ankara Üniv.
Doç. Dr. Engin ERDEM, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Erdinç AHATLI, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Ramazan ŞAHAN, Kocaeli Üniv.
Doç. Dr. Harun Reşit DEMİREL, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL, Amasya Üniv.
Doç. Dr. Hayati YILMAZ, Sakarya Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Recep ÖZDİREK, Kastamonu Üniv.
Doç. Dr. Hikmet ATIK, N. Erbakan Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Selahattin SATILMIŞ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Hüseyin ÜNLÜ, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İbrahim ASLAN, Ankara Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Süleyman KOYUNÇU, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İbrahim KUNT, Selçuk Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Tuğrul YÜRÜK, Çukurova Üniv.
Doç. Dr. İbrahim PAÇACI, Aksaray Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Tuna TUNAGÖZ, Çukurova Üniv.
Doç. Dr. İbrahim KUTLUAY, İzmir Kâtip Çelebi Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. İsmail ŞİK, Çukurova Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Yusuf AKGÜL, Bozok Üniv.
Doç. Dr. Macide ÖMER, Ürdün Üniv.	Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK, Aksaray Üniv.
Doç. Dr. Muammer İSKENDERÖĞLU, Sakarya Üniv.	Dr. Necdet ŞUBAŞI, Diyanet İşleri Başkanlığı
Doç. Dr. Muhammed SARI, Aksaray Üniv.	Dr. Saddam Hüseyin KAZIM, Ulusal. Irak Üniv.

BU SAYININ HAKEMLERİ

- Doç. Dr. Ahmet GÜZEL • Karamanoğlu Mehmetbey Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ahmet İYİBİLDİREN • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN • N. Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Anas ALMADANI • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Erhan TECİM • N. Erbakan Üniv. Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hakan UĞUR • N. Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN • Kırıkkale Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hasan UÇAR • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. İsmail BAYER • Artvin Çoruh Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. M. Mücahit ASUTAY • Yıldırım Beyazıt Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet EVREN • Aksaray Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet Sami YILDIZ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ŞİMŞİR • N. Erbakan Üniv. Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mesut CAN • Karamanoğlu Mehmetbey Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa SARMIŞ • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa ŞEN • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Mücahit KÜÇÜKSARI • N. Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Necattin HANAY • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Ömer Faruk ERDEM • N. Erbakan Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Yakup AKYÜZ • Karamanoğlu Mehmetbey Üniv. İlahiyat Fakültesi
Yrd. Doç. Dr. Zübeyir OVACIK • Aksaray Üniv. Fen Edebiyat Fakültesi
Öğr. Gör. Ramazan AYDIN • Aksaray Üniv. İslami İlimler Fakültesi

İÇİNDEKİLER

	Editörden	VII
ARAŞTIRMA	DİN-BİREY VE TOPLUM İLİŞKİSİ ÜZERİNE (ÜNVER GÜNAY, PETER BERGER, E. M. HAMDİ YAZIR ÖRNEĞİ) On Relationship Religion-Individual and Society (Example of Ünver Günay, Peter Berger, E. M. Hamdi Yazır) <i>Mustafa ÖZDEMİR</i>	9
	ŞEMSUDDİN ES-SEMERKANDÎ'DE İMAN-AMEL İLİŞKİSİ The Faith-Action Relationship According to Shams al-Dîn al-Samarqandî <i>Hasan TÜRKMEN</i>	21
	HZ. PEYGAMBER'İN İSLÂM TEBLİĞİNE KARŞI ŞAİR VE SİYASİ LİDERLERİN İLK TAVIRLARI VE ŞİİR ALANINDA YAŞANAN GELİŞMELER The Attitude of Political Leaders and Poet Against to Islamic Communiqué of Prophet's and Developments in The Field of Poetry <i>Mehmet ŞİMŞİR</i>	41
	TANRI'NİN GİZLENMESİNE DAİR FARKLI YAKLAŞIMLAR Different Approaches About Hiddenness of God <i>Yaşar TÜRKBEN</i>	63
	BERGSON FELSEFESİNDE BİLİNÇ, SÜRE, MADDE VE EVRİM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HAYAT Life in the Context of Consciousness, Duration, Matter and Evolution in the Philosophy of Bergson <i>Ceyhan Akın CENGİZ</i>	79
	KERBELÂ'YI YAŞAMIŞ ŞİİRLER: "HZ. HÜSEYİN" VE "ÖTEKİ" PORTRELERİ YÖNÜYLE KERBELÂ OLAYININ ARAP ŞİİRİNDEKİ İLK YANKILARI Poems That Lived Karbala: The First Echoes of the Battle of Karbala in Arabic Poetry with "Husayn b. Ali" and "Other" Images <i>İbrahim FİDAN</i>	99

ARAŞTIRMA	CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'YE NİSPET EDİLEN HÂŞİYE ALE'L-KEŞŞÂF'TA AYETLERE DİLBİLİMSEL YAKLAŞIMLAR Linguistic Approaches to the Quranic Verses in <i>Hâşiyeye ale'l-Keşşâf</i> Attributed to Jamâleddîn Aksarâyî <i>Mehmet KAYA</i>	125
	HAMEVÎ'NİN İTHÂFÜ'L-EZKİYÂ Bİ TAHKÎKİ MES'ELETİ 'İSMETİ'L-ENBİYÂ ADLI RİSALESİ Hamawî's Manuscript Called <i>İthâf al-azkiyâ bi tahqiqi mes'eleti 'ismat al-anbiyâ</i> <i>Necattin HANAY/İsmail BAYER</i>	155
	رسالة أسرار الوضوء لجمال الخلوئي: دراسة و تحقيق Jamal-i Khalwatî al-Aksarayî's Work <i>Asraar al-wudû: Study and Critical Edition</i> <i>Mehterhan FURKANİ</i>	173
	الفصل الاول من كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار ملاحسرو: دراسة و تحقيق Study and Critical Edition of Chapter I of Molla Husrev's <i>Nakdu al-efkar fî red al-enzar</i> <i>Mustafa ŞEN</i>	197
	الفصل الثالث من كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار ملاحسرو: دراسة و تحقيق Study and Critical Edition of Chapter III of Molla Husrev's <i>Nakdu al-efkar fî red al-enzar</i> <i>Anas ALMADANI</i>	231
ÇEVİRİ	“من اللغة الى الفكر” DİLDEN DÜŞÜNCEYE <i>Hasan HANEFİ/Çev.: Abdullah HACİBEKİROĞLU</i>	261
	Yayın ve Yazım İlkeleri	273

EDİTÖRDEN

Yeni bir sayıda buluşmanın mutluluğunu yaşayarak, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Yedinci sayımızda on bir tane telif, bir tane de çeviri, olmak üzere toplam on iki çalışma yer almaktadır. **mütefekkiir**, sadece basılı olarak değil, günün gereklerine uygun bir şekilde web ortamında da yayımlanmaktadır. ULAKBİM tarafından desteklenen ve akademik indekslerde taranmayı kolaylaştıran bir sistem olan Açık Dergi Sistemi alt yapısıyla oluşturulan web sayfası <http://mütefekkiir.akşaray.edu.tr> de ilk sayımızdan itibaren okuyucu ve yazarlarımızın hizmetindedir. Okuyucu, yazar ve hakem olarak kayıt alan site, bu sistem aracılığıyla yayın toplamakta ve hakemlemektedir. Şeffaf bir ortamda sürdürülen yayın değerlendirme süreci, yazarlar tarafından da adım adım takip edilebilmektedir.

Yaptığımız titiz çalışma akademik indeksler tarafından takdir görmektedir. Ulusal ve uluslararası birçok index tarafından dergimizde yayımlanan makaleler dizinlenmektedir.

Titiz bir değerlendirme sürecinden geçerek bu sayımızda yayımlanacak olan çalışmaların; ilim geleneğimize katkı yapmasını umuyor, emeklerini bizlere emanet eden yazarlarımıza ve hiç bir maddi menfaat gözetmeden ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize teşekkür ediyoruz.

Yeni sayılarda görüşmek dileğiyle.

Tevfik Allah (c.c)'tandır.

O. Zahid ÇİFÇİ

Editör

DİN-BİREY VE TOPLUM İLİŞKİSİ ÜZERİNE (ÜNVER GÜNAY, PETER BERGER, E. M. HAMDİ YAZIR ÖRNEĞİ)

Mustafa ÖZDEMİR*

Öz

Din-toplum ilişkisi hakkında birçok gözlem ve değerlendirme yapılmıştır. Maalesef yapılan değerlendirmelerde din ve topluma yaklaşımlarda “indirgemeci” ve “genelle-meci” diyebileceğimiz bir tavır, din-toplum ilişkisini dengeli ve sağlıklı bir şekilde oku-manın önüne geçmiştir. Ünver Günay “subjektif dini tecrübenin objektifleşmesi” şek-lineki formülasyonunda, toplumun kurucu unsuru olan dinin, hem içsel-ferdi yönüne hem de dışsal-toplumsal yönüne dikkat çekmiştir. Bir başka açıdan da Peter Berger, “içselleşme, dışsallaşma ve nesnelleşme” şeklindeki formülüyle “toplumsallaşma” döngüsüne işaret ederek, dinin sosyal gerçekliğini açıklamaya çalışmıştır. Döneminin felsefi tartışmalarına vâkıf olan E. M. Hamdi Yazır da “ferdin zuhuru cemiyette, cemi-yetin kıyımı fertte” diyerek, cemiyeti ihmal eden müfrit ferdiyetçilere ve ferde hiç kıy-met vermek istemeyen müfrit içtimaiyatçılara gerekli savunmayı yapmış; “Din-i Hak”ın ruhi içtimainin teessüsündeki önemine de dikkat çekmiştir. Makalede, bahsi geçen müfrit-aşırı yaklaşımları eleştiren ve din-toplum ilişkisi üzerine özgün sentez ve yorumları bulunan Ünver Günay, Peter Berger ve E. M. Hamdi Yazır’ın müstesna yak-laşimleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Psikolojizm, Objektif Din, Dışsallaşma, Ruh-i İçtimai, Nesnel-leşme.

**On Relationship Religion-Individual and Society (Example of Ünver Günay, Peter Berger, E. M. Hamdi Yazır)
Abstract**

* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, mustafaazdemir@kmu.edu.tr.

Many observations and evaluations were made about the relationship between religion and society. Unfortunately, in evaluations made an attitude that we can say "reductionist" and "generalizer" has been obstructed to read religion-society relations in a balanced and healthy way. Ünver Günay, in his formulation shaped as "Objectification of subjective religious experience", draws attention to both internal-individual and external-social direction of religion which founding element of society. In another way, Peter Berger tried to explain pointing to the cycle of "socialization" by his formula which shaped "internalization, externalization and objectivation". E. M. Hamdi Yazır who competent on the philosophical discussions of his period made the necessary defense by saying "rising of person in society, rising of society in person" to the extremist individualist who neglected the society and to the extremist sociologist who don't value the individual; otherwise he drew attention "righteous religion" the importance of religion that construct the social spirit.

In this article Ünver Günay, Peter Berger and E. M. Hamdi Yazır's exceptional approaches that criticizing mentioned extreme approaches and commenting original synthesis and comments on religion-society relation were discussed.

Keywords: Psychologism, Objective Religion, Externalization, Social Spirit, Objectivation.

1. GİRİŞ

Din-toplum ilişkisi, tarihi süreçte birçok sosyolog, filozof ve din aliminin üzerinde durduğu en önemli konular arasında yer almıştır. Din-toplum ilişkisindeki işleyişi çözmek, bireyin dünyadaki varoluşunu anlamlandırması açısından da hayati önem arz etmektedir. Aynı şekilde din-devlet ve din-siyaset ilişkileri de her dönem güncelliğini korumuş ve tartışılmalı kavram çiftleri arasında yer almaktadır. Her ne kadar bu kavram çiftleri din-toplum ilişkisinin kapsayıcı başlığına girse de, ele aldıkları özgün konular ve sorunlar sayesinde güncelliğini koruyabilmişlerdir. Zira siyasetname tarzı eserler ele aldıkları toplumsal yapıdaki sosyal işleyişi sağlıklı olarak çözebildikleri oranda, yöneten ve yönetilenle ilgili birtakım çıkarsamalarda bulunabilmişlerdir.¹ Din- toplum ilişkisinin sağlıklı bir şekilde anlaşılması, tarihin ve toplumun inşa edici öznesi olan "insan"ın varoluşsal olarak beslendiği "ilahi" ve "aşkın" kaynakla olan bağlantısını görebilme imkanı sunacaktır. Birçok toplumun yapısını oluşturan temel etkenlerden biri de şüphesiz ki "din" dir. Din ve toplum ilişkisi, dinin özsel ve işlevsel mahiyetiyle birlikte, dinin topluma etkisi, toplumun dine etkisi şeklinde farklı açılımları içine alabilecek genişlikte bir yelpazeye de sahiptir.²

Günter Kehr'er'e göre "din ve toplum" konusu din sosyolojisinin esas alanı ve aynı zamanda bu disiplinin en zor konusudur. Her ne kadar toplumsal hayatın çeşitli alanlarında din faktörünün önemini gösteren veya dini yapıların diğer toplumsal şartlardan etkilenmesini ortaya koyan pek çok araştırma yapılsa da din-toplum ilişkisinin içsel tutarlılığı konusunda teorik olarak anlamlı açıklamalar yapabilmeyi bunlardan

¹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz: Canatan, Kadir, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*, Doğu Kitabevi, 2014 ve Akyüz, Yakup, *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi*, Ankara 2013, ss. 61-67.

² Akyüz, Niyazi; Çapçoğlu, İhsan, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Grafiker Yay., Ankara 2012, ss. 42-59.

çok azı başarabilmiştir. Ona göre, dinin daima toplumsal bir form içinde tezahür ettiği olgusu değil, dini fenomenlerin toplumsal realitenin asli öğeleri oldukları bilgisi din sosyolojisinin konusal durumu için sürükleyicidir.³

Din-Toplum kavramları sürekli olarak karşılıklı etkileşim halinde olmuş, toplumun din üzerinde etkileri olduğu gibi, dinin de toplum üzerinde etkileri olmuştur. Yani din ve toplum arasındaki etkileşime bir bakıma diyalektik bir etkileşim de diyebiliriz. Din-toplum ilişkisi sosyolojik açıdan birçok konuyu içine alacak genişlikte bir kavram olduğu için din-toplum ilişkisinin “ne”liğini ve “nasıl”lığını tespit ve tahlil etmiş; başka bir deyişle din-toplum ilişkisinin daha iyi anlaşılmasını sistematik bir hale getirmiş ilim adamlarının gözünden meseleye bakmak, merakımızı kifayet miktarı da olsa aktarmaya yetecektir.

Din-toplum ilişkisini çözümlenmede temel konu “din” kelimesinin tanımları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Zira “din”in tanımı yapılırken herkes bağlı bulunduğu ekol ya da “epistemik cemaatin”⁴ görüşleri doğrultusunda konuya yaklaşmıştır. Pek çok farklı düşünür “din” kelimesinin tanımına antropolojik açıdan yaklaştığı gibi psikolojik ve sosyolojik yönden kelimeyi açıklamaya çalışan düşünürler de olmuştur.

Ele alacağımız düşünürlerin en bariz ortak özellikleri, geçmişte birçok sosyolog ve düşünürün takınmış olduğu “genellemeci” veya “indirgemeci” diyebileceğimiz tutumlardan uzak bir şekilde din-toplum ilişkisine yaklaşmaya ve var olanı “olduğu gibi” aktarmaya çalışmalarıdır.

2. SÜBJEKTİF DİNİ TECRÜBENİN OBJEKTİFLEŞMESİ

Ünver Günay’ın (d. 1942) din-toplum ilişkisinin kompleks yapısını çözmeye gösterdiği hassasiyet çok önemlidir. Günay, A. Comte, K. Marx, E. Durkheim ve S. Freud’un felsefelerini ve toplum anlayışlarını, din ve toplum ilişkilerine uygulayanları, din ve toplum arasındaki karşılıklı ilişkileri determinist bir tarzda anladıkları ve toplum hayatında dinin kendisine has bağımsız varlığını ve dinamizmini inkara kalkıştıkları gerekçesiyle eleştirir.⁵

Ünver Günay’a göre din, psikolojik bir vakia olması dolayısıyla ferdi alakadar ettiği gibi aynı zamanda sosyal bir olay olması dolayısıyla da toplumu ve sonuç olarak da sosyolojiyi ilgilendirmektedir. Esasen “ferdî din” ve “kollektif din” ya da “sübjektif din” ve “objektif din” ayırımı analitik bir ayırımdan ibaret olup, yaşayan bir vakia olarak dini hayatın bu iki vechesi bir madalyonun iki yüzü gibi birbirinden ayrılmaz bir bütün teşkil etmektedir.⁶

³ Kehrer, Günter, “Din Sosyolojisi”, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi*, drl. Aktay, Yasin; Köktaş, M. Emin, Vadi Yay., Ankara 1998, s. 70.

⁴ Bk.: Arslan, Hüsamettin, *Epistemik Cemaat*, Paradigma Yay., İstanbul 1991.

⁵ Günay, Ünver, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 78.

⁶ Günay, *Din Sosyolojisi*, s. 208.

Günay, formülasyonunda aşırı uçlara savrulmadan bir denge noktası bulmuş, yani psikolojizme kaymadan dindeki ferdî, içsel ve özsel süreçlere dikkat çekmiş; diğer taraftan da sosyolojizme kaymadan dinin içinde neşvü nema bulacağı toplumsal gerçekliğe dikkat çekmiştir. “Subjektif dini tecrübenin objektifleşmesi” şeklinde özetlediği formülasyonun açıklamasını da şu şekilde yapmaktadır:

Sübjektif din ve objektif din arasındaki zorunlu ve kaçınılmaz rabita dolayısıyla, Din Sosyolojisi araştırmalarında daima dinin mahiyeti icabı ilkin tek tek fertlere nüfuz edip, onlarda yerleşip kök saldığı, ancak zorunlu olarak fertlerin fevkiye yük-seldiği, objektifleştiği ve bu suretle fertten ferde giden bir köprü vazifesini gördüğü vakiasından hareket etmek gerekmektedir... Dinin daima önce tek fertlerin şuurunda yerleşip kökleştiği anlatılmak istenmektedir. Zira tecrübeler, her zaman için özellikle bir şuur, ruh ve özellikle bir kimse ile, bir fertle irtibat halindedirler. İslam dininde de bu böyledir. İslam'da dini bakımdan sorumluluk her şeyden önce tek tek akıl sahibi fertleri ilgilendirmektedir. Başka bir deyişle İslamiyet önce tek tek fertlere hitap etmekte, onları imana davet etmekte ve kalplerini iman nuruyla aydınlatmalarını istemektedir. İslam dini ve onun getirdiği yüce gerçek, ilk anda sadece Hz. Peygamberin yaşadığı bir tecrübe iken daha sonra onun bu tecrübeyi başkalarına açmasından itibaren öteki insanlara da yayılmış, fertler arası bir görünüme bürünerek İslam cemaati teşekkül etmeye başlamıştır. Bu duruma göre kutsalla kurulan bağla belirlenen din, yaşanan ve objektifleşen bir şey olma nedeni ile bir toplum olayı ve sosyal bir realite ve tecrübe olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷

Aynı şekilde objektif hale gelen bu dinin yaşanmış hali toplumu oluşturmakta; toplum da eğitim vb. çeşitli yollarla kendi kültür ve değerlerini, sembollerini, gelenek ve göreneklerini, üyelerine aktarmak suretiyle yaygın bir şahsiyet tipi oluşturmaktadır.⁸ A. Kurt'un deyişle “bu durumda toplum, insanları etkileyen sosyal ilişkiler bütünü; bir sosyal ilişkiler ağı” olmaktadır.⁹

3. DIŞSALLAŞMA, NESNELLEŞME VE İÇSELLEŞME

Peter Berger, (d. 1929) yapı ve faillik ekseninde bakıldığında, toplumsal yapının kurucu unsuru olarak insanı ve manevi kültürü görür. Toplumsallaşma teorilerine benzer bir şekilde formüleştirdiği, “dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme” şeklindeki “üçlü kavram döngüsü” din-toplum ilişkisinin işleyişini anlatması bakımdan gayet somut, kullanışlı ve anlaşılabilir bir şekilde izah edilmiştir. Tabi bu durumda, Berger'in anlayıcı sosyoloji geleneğinin bir devamı olan fenomenolojik sosyoloji anlayışının başarılı bir uygulayıcısı¹⁰ olmasının katkısı büyüktür. Toplumsal yapının kurucusu, başlatıcı faili olarak insan ve sahip olduğu manevi kültürü işaret ederken, olu-

⁷ Günay, *Din Sosyolojisi*, ss. 209-211.

⁸ Günay, Ünver, “Türkiye’de Dini Sosyalleşme,” *Türkiye’de 1. Din Eğitimi Semineri*, İlahiyat Vakfı Yay., Ankara 1981, s. 193.

⁹ Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yay., İstanbul 2012, s. 128.

¹⁰ Coşkun, Ali, “Peter Ludwig Berger’in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi”, *Kutsal Şemsiye*, Rağbet Yay., İstanbul 2000, s. 13.

şan toplumsal kültürün de zamanla içinde yaşayan bireylere etki eden döngüselliliğine, yani dinin sosyal gerçekliğine işaret eder. Toplum, manevi kültürün öyle bir vechesidir ki insanın hemcinsleriyle olan ilişkilerine temel oluşturur. Kültürün bir unsuru olarak toplum, beşeri bir ürün olmakla manevi kültürün karakterini bütünüyle paylaşır. Toplum eylem halindeki insanlar tarafından oluşturulur ve sürdürülür.¹¹

Bunu biraz açacak olursak: Berger'e göre "toplumun temel diyalektik süreci üç aşama yahut üç adımdan oluşur. Bunlar dışsallaşma (externalization), nesnelleşme (objectivation) ve içselleşme (internalization). Topluma en uygun ampirik bakış, ancak bu üç aşamanın birlikte anlaşılmasıyla mümkündür. Dışsallaşma, insanların hem fiziki hemde zihni faaliyetleriyle dünyaya doğru sürekli taşmalarıdır. Nesnelleşme, kendi asli üreticilerini kendilerinden çok dışa dönük bir olgusalılık (facticity) olarak karşılayan bir realitenin (yine hem fiziki hem de zihni) bu faaliyetinin sonucunda ulaşılan bir noktadır. -yani tek tek dışa taşan bütün bireysel edimlerin, anonimleşerek bir kült haline dönüştüğü kolektif şuur, vicdan-ı ictimaidir- İçselleşme ise, sözü edilen aynı realitenin kendisini bir kez daha objektif dünyanın yapılarından, sübjektif bilincin yapılarına aktarırken insanlar tarafından tekrar kendi içlerine mal edilmesidir. Dışsallaşırken toplum, bir insan ürünüdür. Nesnelleşirken ise sui generis (nev-i şahsına münhasır) olur. İçselleşme boyunca insan artık toplumun ürünüdür."¹² Berger'in de din- toplum ilişkilerinde ki diyalektik sürece din ve dünya kurma bağlamında dini kodlara sahip insanların sahip oldukları kültürel yapılarının taşması ve bu taşan birikimlerin toplum tarafından belirli bir nesnelliliğe getirildikten sonra insanlar tarafından tekrar içselleştirme süreci ya da döngüselliliği olarak baktığını söyleyebiliriz. Bu durum bireylerin sosyalleşme (toplumsallaşma) süreçlerinde yaşadığı döngüye de benzetilebilir. Sosyal edinimlerden azade bir şekilde topluma doğan birey, hayatının bütün aşamalarında hazır bulduğu "sosyal yapıya" "habitusa" adapte olmaya, uymaya ve birtakım düzenlemelerle de kendisine uygun hale getirmeye çalışır. Özne olarak birey, kendi dünyasını inşa ederken hazır bulduğu verili dünyadan, sosyal yapıdan bigane kalmaz. Yani toplum, objektif verilerle sübjektif anlamlar arasındaki bir diyalektiktir. Her sosyal gerçekliğin bir bilinç bileşeni vardır denebilir.¹³ Arslan'ın deyişiyle "İster bilimsel bilgi ister başka türde bilgi olsun, bilginin nihai belirleyicisi, bilgiyi inşa eden insanlar veya toplumdur".¹⁴

4. FERDİN ZUHURU CEMİYETTE, CEMİYETİN KIYAMI FERTTE

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) din-toplum ilişkisine bakışında tespit edebildiğimiz en önemli noktalardan birisi Yazır'ın da Berger ve Günay gibi 'sentez'ci

¹¹ Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 42.

¹² Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 38.

¹³ Berger, L. Peter, Berger, Brigitte, Kellner, Hansfried, *Modernleşme ve Bilinç*, Pınar Yay., İstanbul 2000, s. 23.

¹⁴ Arslan, *Epistemik Cemaat*, ss. 9-16.

diyebileceğimiz bir orta yolu önermeye çalışmasıdır. Çünkü Elmalılı M.Hamdi Yazır gerek fert ve toplum ilişkisinde olsun; gerekse de din ve toplum ilişkisi konusunda olsun, öncesinde ve kendi döneminde yaptıkları yorumlarla önceki bölümlerde de kısmen bahsettiğimiz, aşırı uçlara savrulmuş olan ferdiyetçi psikolojistlerle, toplumcu sosyolojistlerin, (pozitivistlerin, sübjektivistlerin, objektivistlerin) indirgemeci ve genellemeci hatalarına düşmekten itina ile kaçınarak; bu düşünceler arasında kendi islami bilgi ve kültürü ile bir sentez yapabilmiş ve mutedil bir duruş sergileyebilmiştir. Bunu ‘ümmeden vasata’ ile ilgili olarak yaptığı şu yorumlarından anlıyoruz:

Demekki mesele cemiyeti ihmal eden müfrit ferdiyetçilerin, müstebitlerin, hudgamların zannettiği gibi ne yalnız infiradda ne de ferde hiç kıymet vermek istemeyen müfrit içtimaiyyatçıların zannettikleri gibi yalnız cemiyettedir. İkisi arası bir itidal noktasındadır. Ruh ile beden gibi ferdin zuhuru (yani dışsallaşması) cemiyette, cemiyetin kıyımı (yani içselleşmesi) ferde, evvel ve ahir ikisinin kıvamı haktır (nesnelleşme ya da objektifleşme). Onun için ferder hakkın birliğine istinad ile bir mukavele (yani toplumsal sözleşme ve toplumsal ruh, ruhi ictimai) yapmadan cemiyet yapamadılar, aynı zamanda mukavele ve hareketlerinde hakkın hukukunu gözetmedikleri içinde muvaffak olamadılar.¹⁵

Bu sentezi; ferdin vicdanındaki his ve duyguların cemiyete yansımaları şeklinde, yani sübjektif dini tecrübelerin topluma yansiyarak objektifleşmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz gibi, Berger’in kavramlaştırdığı şekliyle din ve dünya kurma bağlamında dünya inşa edici yönüyle insanların dini yaşayışlarının dışsallaşarak toplumsal realite tarafından kabul edilmesi ve yaygınlaştırılması yani nesnelleşmesi ve nesnelleşen bu toplumsal yaşayışın kültürel kodlar eşliğinde bireyler tarafından içselleştirilerek devam ettirilmesi süreci olarak da tanımlayabiliriz.

Ve dini hak vaz’i beşerî olan bir müessesesi içtimaiye değil, sağlam ve mes’ud bir müessesesi içtimaiyenin asl ü esasını ve düsturi hareketini teşkil eden bir vaz’i ilâhidir. Ve her milletin kabiliyeti hayat ve saadeti, kalbini verdiği ma’budun sanıyla mütenasibdir. Ve onun için hepsi hiç ve ancak Allah’ın dini haktır. İnsanlara Sema kapılarını açacak olan kanun, Zeyd ve Amrın mevzuatı ve âmâlî ve teşehhiyati değil, halk-u emir kendisinin olan rabbülâlemînin emridir. Yoksa dünya bir tarafa toplansa bir yaprağın tabî olduğu sükut veya i’tila kanununu vaz’i ilâhîden tahvile kadir olamaz. Nitekim insanları tufanı beladan kurtaracak olan sefinei necat da kanuni haktan başkasıyla inşa edilemez.¹⁶

Yazır’ın burada dine, toplumu oluşturan temel etken (aslî esası) ve toplumu harekete geçiren, inşa eden, temel prensip olarak baktığını görmekteyiz. Burada P. Berger’in Din ve Dünya kurma ilişkisinde dine verdiği rolü, Yazır’ın da “müessesesi içtimaiye”nin, “toplumsal yapı”nın oluşmasında aynı işlevi gerçekleştirmek üzere “din-i hak”a verdiği rolü görüyoruz.

Ruhi içtimai evvela fertte teessüs eder, vicdani ferde ne vakit hissi uhuvvet girer ve onu kibirden, darlıktan, hudgamlıktan çıkararak genişletirse o vicdan sahai vüs’atî nisbetinde bir cemaate namzet olur. Bu vüs’at bir refakattan bir aileden

¹⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1971, VIII, 5283.

¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, III, 2212.

tutunuz da cihangir devletlere kadar gider. Vicdan darlığı cehalet ve kibir ile mü-talazımdır. İnşirahi sadır dahi denilen vicdan vüs'ati ise havf-u recada muhabet-ü mehafette yükselmiş bir idrak ve irfana ve buna müterettip tevaz-ü merhamet, sabr-ü tahammül gibi hasletler ile müterafiktir. Kibirli, dar bir vicdan yalnız kendini sever ve yalnız kendisi için korkar. Ümidi kendisine, havfi yine kendisine mahsus-tur. Nazarında menfaat onun menfaati, zarar onun zararıdır.¹⁷

E. M. H. Yazır'ın burada vicdana vurgu yaparak toplumsal (kollektif) şuurun oluşabilmesinin ilk şartı olarak, İslam'ın ferdin vicdanında yerleşip kök salmasını şart koşuyor. Ferdin vicdanına yerleşen kardeşlik hissi, genişleyerek, Berger'in tabiriyle dışsallaşarak, cemaatten cihangir devletlere kadar yayılır.

Bir vicdanda bu mahabbet-ü mehafet yükselip de bir diğerini dahi kendisi gibi, lâakal kendisine müsavi bir kıymetle görmeğe ve onun menfaatinden kendisinin gibi memnuniyet, zararından kendisinin gibi mahziniyet duymaya başlarsa o vicdanda ruhi içtimai teşekkül etmeye başlamış olur ki insan kelimesinin bir aslı olan üns-ü muvanestîn mebdî budur. Böyle bir duygu ise iki muadil arasında bir camia müştereke duymaktır ve işte bu camia bu duygu hissi uhuvvetin menşeidir. Bu his fi'len yaşandıkça o cami'a kuvvet bulur, bu his bu cami'a ne kadar vüs'at peyda eder ve ne kadar kuvvet bulursa kibir o nisbette tenakus eder ve içtimaiyet ve medeniyet de o nisbette vüs'at ve kuvvet peyda eyler.¹⁸

Kollektif şuurun -toplumsal ruhun- oluşmasının ilk aşamasını Allah tarafından insan fıtratına bağışlanmış bir 'mevhibe-i rabbaniye' olduğunu, ikinci aşamasında fitri olan bu duygu ve hissin dışarıya topluma taşması ya da yansmasıdır.

Bu ruhi içtimainin teessüsü evvele mirde fitrette bir mevhibei rabbaniye ve derece saniyede muhitin bir in'ikâsıdır ve her iki noktâ nazarla terbiyei fitriye ve kesbiyeden müteessirdir. İşte vicdanında böyle bir ruh içtimai teessüs etmiş olan fert vüs'at ve kuvveti nisbetinde bir heyeti içtimaiyenin teşekkülüne mebde olur. Bu vicdanın duyduğu o camia hamil olduğu mahabbet ve mehafetin esası ne ise hissi uhuvvetinin derecesi o ve namzet olduğu cemiyetin hududu da odur. Bu suretle muhtelif milletleri ayıran, muhtelif ve müteaddit cami'alar ve onunla mütenasip ruhlar teşekkül eder ve bir cami'a ne kadar tahassus ederse ruhi içtimai o kadar daralır ve umumî olan cami'ayı parçalar, cemaatini ihvanlarını da o nisbette azaltır, fakat bunda ne mahabbet, ne de mehafet, ne de menfaat, ne zarar, bütün hududile te'min edilmiş olmaz, ve bilâkis bir cami'a ne kadar umumî ve muhit ise ruhi içtimai o kadar genişler ve hususî camiaları o nisbette bel'ederek yükseltir, mahabbet ve mehafet, menfaat ve mazarrat da aksayı hududuna dayanmış olur. Bunun için cemiyeti büyüten, küçülten en mühim sebep ruhi içtimaiisindeki derece vüs'at ve kuvvette aranmak lâzım gelir. Cami'ada vüs'at varda, vicdanda kuvvet yoksa, o cemiyet idare edilemez, dağılmağa küçülmeye mahkûm olur. Vicdanda kuvvet var, fakat cami'ada vüs'at yoksa o cemiyet büyüyemez, akıbet büyük bir cemiyetin bel'ine uğrar.¹⁹

Acaba ruhi insanide mahabbet ve mehafetin bütün hududunu ihata eden en muhit ve en kavi müessiri içtimai ne olabilir? Ziddi, nazîri, şeriki mevcut farzedilebilen

¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 110-111.

¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 111.

¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 111-112.

hiçbir şey bu kudreti şamileye malik olamaz, şeriki nazîri mevcut olmayan da ancak Haktealâdır. Çünkü mukabili lizatîhi batıl ve lizatîhi mümteni olan ancak odur. Ve bunun için bütün mehamid ona mahsustur. Bunu duyan ve kuvvetle yaşayan vicdanlar, cihanşumul bir cemaatin azasından olmağa namzet bir ruhi içtimaiye malikdirler ve ancak bu camia ile hissi uhuvvet aksasını bulur ve mafevki tasavvur olunamayacak bir heyeti içtimaiye teşekkül edebilir ve rıdvani ekbere onunla erilir.²⁰

E. M. H. Yazır'ın burada daha üstünü ve yukarısı tasavvur olunamayacak bir toplumsal birliğin ya da toplumsal bütünlüğün oluşmasının en olmazsa olmaz şartı olarak, dışsallaşacak olan vicdanın yani hissi uhuvvet ve ruhi ictimaiyi sağlayacak olan vicdanın kaynağının, şeriki, naziri mevcut olmayan Hak Teala olduğunu söylüyor.

Millet kelimesini ümmet kelimesinden ayırt ederek ümmeti faaliyet halinde olup da hukuki yapılanmasını (yani toplumsal anlamda müesseseseleşmesini) tamamlayamamış bulunan milletin İslam hukuku dilinde "ümmet" kavramının karşılığı olduğunu²¹ söyleyerek aradaki nüansa dikkat çeker. Millet ile ilgili olarak yaptığı tanım ve yorumlara da baktığımızda, Berger'in "dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme süreçlerine benzer bir döngüyü görmek mümkündür:

"Millet", esası lûgatte söyleyip yazdırmak veya ezbere yazmak manasında olan "İmlâl" masdarile yani imlâ manasıyla alâkadar bir isimdir. Zemaşerî'nin "Esas" ta beyanına göre asıl manası "tarikati meslûke" dir ki eğri veya doğru olabilir, bundan din, şeriat ma'nasında mütearef olmuştur. Şehristanî'nin, Milel-ü nihâl'de beyanına göre din, şeriat, millet denilen şeyler vaki'de ve haddi zatında aynı şeylerdir, fakat itibaren ve mefhumen her biri bir haysiyetle tefrik olunur. İtikat haysiyetile millet denilir, Filvaki (doğrusu) i'tikad edilen ne ise esas itibariyle amel edilen odur.²²

Yani itikad edilen, inanılan ne ise amel edilen, dışsallaştırılan şey de odur. Amel edilen ne ise esas itibariyle içtima edilen de odur. Fertlerin iman ettikleri değerlerin amel ve eylem düzeyinde dışsallaşarak, yani bireyin vicdanında inandığı sübjektif bir tecrübe olan dini inanışının, amel ve eylem kanalıyla toplumsal alanda dışsallaşması ve bu dışsallaşan tecrübelerin zamanla üzerinde insanların içtima ettiği bir toplumsal gerçekliğe bürünmesi yani nesnelleşmesi ve objektifleşmesi süreci de diyebiliriz.

Elmalılı M. Hamdi Yazır *Metalib* ve *Mezahib* adlı esere önsöz mahiyetinde yazdığı *Dibace*'sinde yukarıdaki tespitlerin bir tekrarı diyebileceğimiz şekliyle din-toplum arasındaki diyalektik sürece şu sözlerle adeta noktayı koyar:

...zaten milliyeti, içtimai bir heyeti, "içtimai" kılan bir nefis, sosyal bir vicdan demektir. İrk ve kan milletin tarifi değil, tezahürünün alet ve araçlarıdır. Her milletin

²⁰ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 112.

²¹ Yazır, *Dibace (Önsöz)*, P. Janet-G. Séailles, Tahlili Felsefe Tarihi Metalip Ve Mezahib Maba'dattabia ve Felsefe-i İlahiye, (çev. Elmalılı Hamdi), İst. 1341 Matbaa-i Amire, içinde, ss. 2-40, sad. Dr. Recep KILIÇ, (Sadeleştirilmiş metnin alındığı yer: E. M. Hamdi Yazır *Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/109, Ankara 1993, s. 62.)

²² Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 483.

genişleme yeteneği, o vicdanın kapsam ve evrensellik derecesi ile orantılıdır. Lisan da, ırk ve kandan ziyade bu vicdanın bir ifadesidir. Din bu vicdanın en kapsamlı ilkelerini, en büyük ideallerini içerir. Bir heyetin dini ne ise sosyal vicdanı da o: sosyal vicdanı ne ise gerçekte dini de odur.²³

Binaenaleyh millet, bir hey'eti içtimaiyenin etrafında toplandığı ve üzerinde yürüdüğü, tabiri aharle ruhi içtimaîsinin tabi olduğu ve cismi içtimaîsinin merbut bulunduğu mebadii hâkime ve tarikati meslûkedir.

Burada milletin (toplumun) oluşmasında ki hiyerarşik diyebileceğimiz, birbirinden ayrılmaz, adeta mütemmim bir cüz gibi duran sıralamalara dikkat edecek olursak: ilk önce mebadii hakime -ki bu İslamdır- ikinci olarak mebadii hakimeye sülûk edecek bağlanacak olan ruhi ictimai -toplumsal ruh- ve son olarak da toplumsal ruhla sıkı sıkıya merbut bulunan cismi ictimaiyi -toplumsal bedeni- görürüz.

Hakkı hak, ne hakkı na hak, eğrisi eğri, doğrusu doğrudur. Şu kadar ki na hakları hüsrana, hakkolan da hüsnî akibete götürür. Demek ki millet, hey'eti içtimaîsinin kendisi değildir. Ona cemaat, kavm, ümmet veya ehli millet denilir.²⁴

Az önce belirtilmiş olan nüansın burada da vurgulandığını görüyoruz; yani kuru bir kalabalığa yada toplumsal birliğe -heyeti içtimaiyeye- millet denemez, olsa olsa kavm, ümmet denir, diyerek millette olması gereken toplumsal ruh (ruhi ictimai) ile toplumsal bedenin (cismi içtimainin) bağlılığına ve uyumuna dikkat çekmek istemiştir.

Mesela Yahudiyet ve Nasraniyet bir millettir. Ve fakat Yehud ve Nasara ehli millet, sahibi millettirler. Maamafih millet, "ehli millet" ma'nasına da mecaz olarak kullanılır. Mesela "millet şöyle yaptı, millet böyle yaptı" denilir ki kavim demektir.²⁵

Elmalılı'nın, içtimai ruhun oluşma sürecini vücuddaki ruh ve beden ilişkisi üzerinden de kurgulamaya çalıştığını görüyoruz.

Zira vücudda ruh ile cismin derin bir ihtılatı vardır. Ve bir tezahhürî cismanî ifade edemeyen ruhaniyetin hiçbir hükmü yoktur, ruhun en büyük şiarı vahdet olduğu ve aynı zamanda her kalb-ü vicdanın ruhani duygusu sırf kendine ait bulunduğu için cismanî bir tezahürde birleşmeyen ruhlar arasında bir rabitai vahdet tezahür edemez ve binaenaleyh sadece vahdeti ruhaniye üzerine müeeses bir ruhi içtimai tasviri faidesiz ve belki gayri mümkündür.²⁶

Yani tek başına ruh nasıl bir anlam ifade etmiyorsa ve tezahür edeceği bir beden arıyorsa; toplumda oluşacak olan ruhi ictimai (toplumsal ruh) de bireyin vicdanında hapsolmuş olan vahdeti ruhaniyenin dışsallaşarak tezahür edip efrad arasında paylaşarak birlik bağının -rabitai vahdetin- oluşması gerekiyor.

²³ Yazır, *Dibace*, ss. 61-62.

²⁴ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 484.

²⁵ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 484.

²⁶ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 533.

*Mütemasil ruhlu efrad arasında vahdeti ruhaniyetin mevcudiyeti, beyinlerinde bir vahdeti cismaniyenin tezahürü ile malum olur ve bu suretle ruhaniyet cismaniyetten, cismaniyet ruhaniyetten müzaaf bir in'ikas ile kesbi kuvvet eder ve ruhi içtimai bu sayede teşekkül eyler ve ümmet bununla zuhura gelir.*²⁷

Birbirine benzer ruhlu fertler arasında ruhî birliğin varlığı, aralarında bir maddî birliğin görünmesiyle bilinir. Böylece ruh vücuttan, vücut ruhtan katmerli bir yakınlaşma ile kuvvet kazanır ve sosyal ruh bu sayede teşekkül eder, ümmet bununla meydana gelir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, bütün değerlerin kaynağı olarak Allah teala'nın emir ve nehiyelerini kabulle önce fertte başlayan vicdanî vahdet, bu tavrın toplumu teşkil eden diğer fertlerde de yaygınlaşması ile birlikte, formel bir anlaşmaya ihtiyaç hissetmeden, kendiliğinden oluşan cemaatin içtimai ruhunu ve içtimai misakını teşkil eder.²⁸

SONUÇ

Birbirlerinden farklı zamanda ve farklı mekânda yaşamış üç ilim adamının, din-toplum ilişkisinin mahiyeti hakkında gözlemlerinin ve serdettikleri düşüncelerinin farklı tonlarda ve renklerde olsa da aynı hakikati keşfedip dillendirebilmesi calibi dikkat bir olaydır. Günümüz sosyologlarından Ünver Günay'dan başlayarak Peter Berger ve geleneğimizden âlim bir isme, Elmalılı M. Hamdi Yazır'a kadar yaptığımız bu tarih nosyonlu sosyolojik yolculukta, din-toplum ilişkisi üzerine yapılan gözlem ve değerlendirmelerin, dönemlerindeki popüler yaklaşımların aksine hiçbir indirgemeye ve genellemeye düşmeksizin -yani dini de toplumu da paranteze almaksızın-yaptıkları değerlendirmelerde, dinin bir toplum için kurucu unsur oluşunda taşıdığı anlam ve önemin altını kalınca çizmişler, toplumsal gerçekliğin de din için ifade ettiği nesnel değerini teslim edebilmişlerdir. Bu bağlamda özellikle Osmanlı son dönem âlimlerinin görüşlerinin güncellenerek -felsefi ve sosyolojik anlamda- birçok yeni müşterek alanın keşfedilmesine, şimdi ile geçmiş ve modern ile gelenek arasındaki köprülerin artırılmasına, var olan köprülerin de muhkem hale getirilmesine ivedi şekilde ihtiyaç duyulmaktadır. Gothe'nin o çarpıcı ve kıskırtıcı ifadesiyle diyecek olursak "üçbin yıllık mazisinin hesabını yapamayan insan, günübirlik yaşayan insandır".

Kaynakça

- » Akyüz, Niyazi; Çapçioğlu, İhsan, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Grafiker Yay., Ankara 2012.
- » Akyüz, Yakup, *Ütopyalarda Din-Siyaset İlişkisi*, Sage Yayıncılık, Ankara 2013.

²⁷ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, I, 533.

²⁸ Görgün, Tahsin, "Hamdi Yazır'ın Sosyal Felsefesine Giriş", *E. M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/109, Ankara 1993, s. 219.

-
- » Arslan, Hüsametdin, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yay., İstanbul 1991.
 - » Berger, L. Peter, Berger, Brigitte, Kellner, Hansfried, *Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cerit, Cevdet, Pınar Yay., İstanbul 2000.
 - » _____, *Kutsal Şemsiye*, çev. Coşkun, Ali, Rağbet Yay., İstanbul 2000.
 - » Canatan, Kadir, *İslam Siyaset Düşüncesi ve Siyasetname Geleneği*, Doğu Kitabevi, İstanbul 2014.
 - » Coşkun, Ali, "Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi" *Kutsal Şemsiye*, Rağbet Yay., İstanbul 2000.
 - » Görgün, Tahsin, "Hamdi Yazır'ın Sosyal Felsefesine Giriş", *E. M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/109, Ankara 1993.
 - » Günay, Ünver, "Türkiye' de Dini Sosyalleşme", *Türkiye'de 1. Din Eğitimi Semineri*, İlahiyat Vakfı Yay., Ankara 1981, ss. 192-199.
 - » _____, *Din Sosyolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
 - » Kehrer, Günter, "Din Sosyolojisi", çev. Köktaş, M. Emin, *Din Sosyolojisi*, Der. Aktay, Yasin Köktaş, M. Emin, Vadi Yay., Ankara 1998.
 - » Kurt, Abdurrahman, *Din Sosyolojisi*, Sentez Yay., İstanbul 2012.
 - » Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, (10 Cilt), Eser Neşriyat, İstanbul 1971.
 - » _____, *Dibace (Önsöz)*, sd.l.: Dr. Recep Kılıç, E. M. Hamdi Yazır Sempozyumu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/109, Ankara 1993.

ŞEMSÜDDİN ES-SEMERKANDÎ'DE İMAN-AMEL İLİŞKİSİ

Hasan TÜRKMEN*

Öz

Kelâm ilminin temel konularından olan iman-amel ilişkisi, esasında mümin kimse- nin büyük günah işledikten sonra hâlâ o vasfı taşıyıp taşımadığı sorundur. İlk bakışta bu konu, farklı biçimlerde çalışılmaya müsait bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu açıdan bir sorun olarak bu konu, belli bir ekolün ya da âlimin görüş ve düşünceleriyle sınırlanabileceği gibi, belirli bir dönemle sınırlı olarak da çalışılabilir. Böylelikle çalışma sürecinde verilen konu başlığı, ister istemez çalışmaya yönelik kendi içinde belli bir çerçeve çizme ve sınırlamayı öngörmektedir. Çizilen bu çerçeve ve sınırlama, çalışmanın yöntem ve içeriğini belirlemekle birlikte konuyu bir sorun olarak teolojik ve dilsel düzeyde ele almayı gerektirir. Bu çalışmada, Mâtürîdî geleneğin Mâverâünnehir bölgesindeki önemli âlimlerinden olan Şemsuddin es-Semerkindî'nin iman-amel ilişkisini gerek kendi yaklaşımları gerekse alternatif yaklaşımları dikkate alarak hangi bağlamda ele aldığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Şemsuddin es-Semerkindî, Mâtürîdîlik, İman, Küfür, Amel.

The Faith-Action Relationship According to Shams al-Dîn al-Samarqandî Abstract

The faith-action relationship, which is one of the basic subjects of Islamic Theology basically is the problem that anyone who believer after he has committed a cardinal sin whether or not still carrying that qualification. Firstly, this subject is viewed as a problem to be deal with from different perspectives. From this aspect, this subject could both be limited to certain scholar's view or a movement's perspective or could be studied in respect to a defined historical period. Thus, this title within the study

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, h_turkmen1979@hotmail.com.

imposes a framework or restriction about the study itself. This framework and limitation not only defines the methodology and content of the study but also requires working on the problem from theological and linguistic perspective. In this study, the approach of Shams al-Dîn al-Samarqandî who is one of the important scholars of the Mâturîdiyyah tradition in the Transoxania (Mâwarâ'al-Nahr) region, about problem of the faith-action relationship is handled by considering both their own approaches and also alternative approaches.

Keywords: Shams al-Dîn al-Samarqandî, Mâturîdite, Faith, Blasphemy, Action.

GİRİŞ

Toplum nezdinde güçlü yankı uyandıran bir sorunun ortaya çıkmasına neden olan birçok etmen bulunabilir. Bu etmenler, kişinin veya bir zümrenin kendi inanç ve kabulleri olabileceği gibi, mevcut olan siyasî ve sosyal doku da olabilir. Bu anlamda Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından bilhassa Cemel ve Sıffin savaşları sonucunda meydana gelen ve sonraki yüzyıllara uzanan siyasî hâdiselerin neden olduğu sorun ve yöneticilerin muhalif kesimi bastırma amacıyla uyguladıkları zulüm politikası, Müslüman dünyada bugün bile etkisi devam eden derin ayrılıklara neden olmuştur.

Tarihsel süreç içerisinde Müslümanlar arasında yaşanan sosyal ve siyasal ayrılıklar, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu toplumda inşa ettiği ümmetin birliği ve kardeşliği esasını temelden sarsmakla beraber birbirinden farklı çeşitli söylem biçimlerinin gelişmesine zemin oluşturmuştur. Özellikle Emevî yöneticilerin baskı ve zulümlerinin yanı sıra muhalif kesimi susturma adına katletmesi, ümmet içerisinde birtakım yeni tartışmalara neden olmuştur. Şüphesiz bu tartışmaların odak noktasını îman konusunun oluşturduğu aşikârdır. Öyle ki birbirlerine karşı sözlü ya da silahlı saldırıda bulunanlar ve böylece birbirlerinin amellerini sorgulayanlar, daha sonra birbirlerinin îmanlarını da sorgulamaya başlayarak sorun hilâfetin sınırlarının çok ötesine taşınmıştır.

Müslüman toplumlarda tartışılan ilk meselelerden biri, mümin kimsenin özellikle büyük günah işledikten sonra hâlâ o vasfını taşıyıp taşımadığıdır. Hidayete ermek ve cennete girmek için sadece îman etmek yeterli midir; yoksa onun amellerle pratik hayatın içinde somutlaşma zorunluluğu söz konusu mudur? Nitekim kelâm tarihinde ortaya çıkan düşünce ekolleri, bu soruların yanıtını îman olgusunun doğası ve mahiyetinde aramışlardır. Esasında bu sorun, siyasî ve toplumsal çatışmalarla ilgili olduğu kadar, düşünce ekollerinin kendi içinde benzer konulardaki görüşleriyle de belli ölçülerde ilişkilidir.

Müslüman düşüncesinin teşekkül aşamasında îman hususunda iki uç noktayı temsil eden ve aynı zamanda mozaik bir görünüme sahip olan Hâricî ve Mürcîî fırkaları arasında birçok eğilim ortaya çıkmıştır. İman-amel konusunda yürütülen tartışmalarda, dengeli ve tutarlı bir yaklaşım tarzına sahip olduğu rahatlıkla söylenebilecek fırkaların başında Mâturîdî kelâm geleneği gelmektedir. Bu gelenek, Numan b.

Sâbit Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin îmana dair görüşleri etrafından şekillenen bir yapıya sahiptir.

Mâtürîdî geleneğin 13. yüzyıldaki önemli bilginlerinden olan Şemsuddîn es-Semerkandî¹ (ö. 702/1303), Mâverâünnahir bölgesinin genel karakteristik yapısına uygun olarak görüş ve düşüncelerini felsefi bir yöntemle ortaya koymuştur. Bu bağlamda onun, îmanla ilgili konuları işlerken mezhebi ölçülerin dışına çıkarak Eş'ârî çizgiye yöneldiği görülebilmektedir. Burada onun îman-amel ilişkisini hangi bağlamda ele aldığı ortaya konulmadan önce konuya kaynaklık teşkil etmesi bakımından îman ve amel kelimelerinin kavramsal analizinin yapılması gerekir. Zira o, kelimelerin lûgat anlamları ile Kur'ân'daki kullanımlarını da dikkate alarak bu kelimelere kavramsal düzeyde anlamlar yüklemiştir.

1. MÜSLÜMAN TEOLOJİSİNDE İMAN VE AMEL KAVRAMLARI

Arapça e-m-n “أمن” kök fiilinin² “if'al” vezninde masdarı olan îman kelimesi lügatte; karşısındakine güven vermek, güven duymak, bir kişinin söylediği sözün doğru olduğunu kabul etmek, onaylamak ve gönülden benimsemek, korkusuz kılmak, doğrulamak, korku ve kuşkunun yerine itmi'nânın ve sükûnun hâkim olması anlamlarına gelir.³ Kelimenin terim anlamı ise, Allah'tan olduğu kesinlik kazanan teklife dair hususlarda peygamberleri tasdik etmek ve onlara gönülden inanmayı⁴ ifade eder. Kavram, îman edilecek hususlarla ilişkilendirildiğinde, “ب” edatıyla birlikte kullanılmaktadır. Bu yönüyle mümin, îman edilecek hususları dolaylı olarak kabul etmiş ve onların doğruluğunu benimsemiş kişi demektir.⁵

¹ Şemsuddîn es-Semerkandî lakabıyla şöhret bulan ve asıl adı Şemsuddîn Muhammed b. Eşref el-Huseynî es-Semerkandî olan müellifin Semerkandî nisbesine izafete Semerkand kentinde doğduğu ya da orada eser vererek üne kavuştuğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda baba adı Eşref olan müellifin doğum tarihi, çocukluk, gençlik ve yaşlılık dönemlerini nerede geçirdiği, kimlerden ders aldığı ve kimlere ders verdiği hakkında da ne tabakât kitaplarında ne de diğer kaynak eserlerde kesin bir bilgiye rastlanılamamıştır. Öte yandan kendisinin kelâm ilmine dair en önemli eseri olan “es-Sahâifu'l-ilâhiyye”nin Süleymaniye Kütüphanesindeki Şehid Ali Paşa 1688 numarada kayıtlı nüshasının ilk sayfasında yer alan kısa bir notta, onun ilimlerde derin bir vukufiyete sahip olduğu ve bazı eserlerinin ismi verilmektedir. Kime ait olduğu belli olmayan bu notun sahibi, Semerkandî'nin eserlerini incelemesinin ardından onun, yaratma ve husun-kubûh meselesinde Hanefî-Mâtürîdî, imamet bahsinde Şîî, münazara ile ilgili “Âdâbu'l-Bahs” isimli eserinin son kısmından Şâfiî olduğu izlenimi verdiğini dile getirir. Bk.: Semerkandî, Şemsuddîn, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 1/a; *el-Meârif fi şerhi's-sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, v. 52/a, 141/a; Yürük, İsmail-Şık, İsmail, *İslâm inanç esasları*, Araştırma Yay. I. bs. Ankara 2011, ss. 13-17.

² Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım, *Esâsu'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısıriyye, Kahire 1923, I, 25; Cevherî, İsmâil, *es-Sihah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-arabiyye*, thk. A. Abdulgafûr Attar, yy. Kahire 1956, V, 2071; Cürçânî, Seyyid Şerîf, *Kitabu't-ta'rîfât*, Mektebetü'lübnan, Beyrut 1985, s. 41; İbn Manzûr, Cemâlüddîn, *Lisânu'l-arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1994, XIII, 21; İsfehânî, Râgîb, *el-Müfredât fi garibi'l-kur'ân*, çev. Abdülbâki Güneş- Mehmet Yolcu, Çıra Yay. İstanbul 2010, s. 99.

³ Zemaşşerî, *Esâsu'l-belâğa*, I, 25; Cevherî, *es-Sihah tâcu'l-luga*, V, 2072; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 41; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XIII, 21; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 99.

⁴ Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelâm*, nşr. Alfred Guillaume, yy. London 1934, s. 472.

⁵ Zemaşşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, nşr. M. Abdusselâm Şâhin, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, V. bs. Lübnân 2009, IV, 47.

İman kelimesinin fiil formu, yalnızca “ب” ve “ل” edatlarıyla geçişli hale gelmektedir. Bu anlamda “آمن ب” ibaresi, itiraf ve ikrar anlamına gelirken; “آمن ل” ibaresi, boyun eğmek, teslim olmak, kabullenmek ve tâbi olmak anlamlarına gelmektedir.⁶ Bu bağlamda Kur’ân’da geçmekte olan îman etmek fiillerinin⁷ “آمن ب” kullanımı olduğu ve bunun ardından da “آمن ل” ibaresi geldiği öne sürülmektedir. Ancak îman kelimesinin bahsi geçen edatlarla birlikte her iki anlamı da birden içerdiği görülmektedir.⁸

Arapça a-m-l “عمل” kök fiilinden masdar olan amel kelimesi, fiil olarak; iş yapmak, amel etmek, vergi toplamak ve devlete ait bir görevi üstlenmek anlamlarına⁹ gelirken; isim olarak mihnet, fiil, niyetli davranış, hareket, iş, faaliyet, çaba, çalışma, meşgale, kâr ve kazanç gibi anlamlara¹⁰ gelir. Kelime kavram olarak dinin esas ve hükümlerine uygun olan ya da olmayan davranış tarzını ifade ettiği için yapılagelen her türlü fiili içermektedir.¹¹

Terim olarak amel, canlı bir varlıktan iradî ve kasıtlı bir şekilde meydana gelen fiil demektir.¹² Başka bir deyişle belli bir amacı gerçekleştirmek üzere dış dünyada tesir uyandırmaya yönelik düzenli hareketlerin toplamıdır.¹³ Buna göre her ne kadar insan dışındaki diğer canlılardan bazı fiiller sâdir olsa da, onların yaptıklarına amel denmez. Bir fiile amel denebilmesi için, mutlak surette anlam ifade eden ya da etmesi mümkün olan bir varlıktan çıkması gerekir. Sözelimi, kuşların ses çıkarma fiili, onların yaratılışında bulunan içgüdülerle sınırlıdır. Bu fiil, içerik yönüyle değişim, dönüşüm ve gelişime müsait olmayan bir araya gelmiş yankılanmalar hükmündedir. Oysa insanın fiilleri, bir gaye güdülererek bilinçli bir şekilde iradî olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla insan tarafından bir niyet ve kasta bağlı olarak gerçekleştirilen tüm fiiller, amelden öte bir anlam ifade etmez.¹⁴

⁶ İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. A. Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Mısır 1969, I, 133; Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-ârus min cevâhiri'l-kâmus*, thk. Muhammed Tanâhî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1976, IX, 124.

⁷ Bakara, 2/8, 36, 62, 75, 126, 177, 285; Âl-i İmrân, 3/52, 84; Mâide, 5/59, 69; Tevbe, 9/61, 94.

⁸ Şerkâvî, Muhammed, *el-İman*, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire 1989, s. 80.

⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI, 474; Ebu'l-Bekâ, Eyyûb, *Kitabu'l-külliyât mu'cemu fi'l-mastalahât ve'l-fürûku'l-luğaviyye*, thk. Adnân Derviş-Muhammed el-Mısırî, yy. Beyrut 1992, s. 616; Âsim Efendi, Ebu'l-Kemâl, *el-Okyânûsu'l-besît fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhît*, yy. İstanbul 1272, III, 297.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI, 475; Ebu'l-Bekâ, *Kitabu'l-külliyât*, s. 616.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XI, 477; İbn Fâris, *Mu'cem*, IV, 145; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, II, 142; Ezherî, Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. M. Ali Neccâr, yy. Mısır ty. II, 423.

¹² İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 728. Benzer şekilde Ebu'l-Bekâ da, kasıtlı ve bilinçli şekilde yapılan fiillere amel ismini vermektedir. Bu bağlamda ona göre fiil, amelden daha geniş ve kapsamlıdır. Zira fiil, kendisinde irade ve şuur bulunmayan diğer varlıkların hareket ve davranışlarını da içerir. Bu nedenle fiil, amelin kapsamına giren ve girmeyen şeylerin meydana gelmesine delalet eder. Bu da fiilin amelden daha genel olduğunu gösterir. Bk.: Ebu'l-Bekâ, *Kitabu'l-külliyât*, s. 616.

¹³ Cürçânî'ye göre amelin toplumsal açıdan karşılığı da, bireylerden oluşan toplumda müşterek olarak gerçekleştirilen eylemlerdir. Bk.: Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 235.

¹⁴ Nitekim ameli, yapılan ve fiil ve davranışların insanda bir tesir bırakması olarak tanımlayan Hasan Hanefî'ye göre amelde aslanan, görünürdeki fiil ve davranışlar değil, bu fiil ve davranışların ortaya çıkmasının altında yatan irade ve kasıttır. Bk.: Hanefî, Hasan, *Mine'l-akide ile's-sevrâ*, yy. Beyrut 1988,

Kuşkusuz amel denince akla sadece insanların iyi ve güzel olarak nitelendirilebilecek fiil ve davranışları gelmemelidir. Bunun yanında insanlardan sâdir olan kötü ve çirkin fiillerin varlığı da göz ardı edilmemelidir. Nitekim Kur'ân'da bu kelime, hem iyi ve güzel işler için hem de kötü ve çirkin işler için kullanılmaktadır.¹⁵ Bu minvalde Hasan Hanefî de amelin her zaman iyiye, güzele ve olgunlaşmaya yönelik bir değişim olarak algılanmaması gerektiğini vurgular. Ona göre insanı iyiliğe ve olgunlaşmaya sevk eden fiil ve davranışlar olduğu gibi, onu kötü ve zelil kılmaya sürükleyen fiil ve davranışlar da söz konusudur. Dolayısıyla bunların her biri, birer amel olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶

Öyle olmakla birlikte esas itibariyle amel, söz ve inanmayı da ihtiva etmektedir. Buna bağlı olarak kelâm ilminde önemli bir yer işgal eden amelin imanla olan ilişkisinin ne boyutta olduğu yani amelin îman karşısındaki konumu muhtelif kelâm okullarınca ele alınmış ve tartışılmıştır. Burada tartışmaya konu olan husus, olumlu ya da olumsuz çağrışımlar yapan ameller, yani taat ve masiyetlerdir. Öyle ki bunların îmanla olan irtibatı, tarafların birbirlerini tekfîr etmeye varıncaya kadar derin görüş ayrılıklarına ve onarılamaz kırılmalara neden olmuştur. Doğrusu kelâm ilminin temel konularından olan bu sorun hakkında farklı yaklaşım tarzı ortaya koyabilen ekollerden biri de Mâturîdî kelâm geleneğidir. Bu aşamada bu geleneğin Türk kelimcilerinden biri olan Şemsuddîn es-Semerkandî'nin bu meseleyi ele alış tarzı alt başlıklar halinde değerlendirilecektir.

2. SEMERKANDÎ'NİN İMAN-AMEL İLİŞKİSİNE BAKIŞI

2.1. İman-Küfür İlişkisi

Mâturîdî kelâm geleneğinin Türk kelimcilerinden biri olan Şemsuddîn es-Semerkandî, imanı mutlak tasdikten ibaret görerek onu kalbin bir fiili olarak nitelendirmektedir.¹⁷ Bu yönüyle bir taraftan elde etmek ve sahip olmak açısından îman insana nispet edilir iken, diğer yandan yaratma bağlamında Allah'a nispet edilmektedir. Çünkü îman ya da inkârı insan kendisi irade etmekte, Allah ise onun bu iradesi doğrultusunda güç ve kudret vermektedir. Dolayısıyla îman, Allah'ın elçisinin getirdiği zorunlu olarak bilinen hususları tasdik etmektir.¹⁸ Diğer bir ifadeyle Allah'ın göndermiş olduğu hükümlerin yani ilahî teklifin kesinliğini benimsemektir. Buna göre

V, 67.

¹⁵ Bakara, 2/25, 82, 272; Âl-i İmrân, 3/57; Nisâ, 4/109, 122, 123; Tevbe, 9/102; Hüd, 11/46; Fâtır, 35/10; Mü'min, 40/58; Fussilet, 41/33.

¹⁶ Hanefî, *Mine'l-akîde*, V, 68.

¹⁷ Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/a; *el-Meârif fî şerhi's-sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 123/b; *Envâru'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b.

¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâif*, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/a; *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 123/b; *el-Mu'tekad li itikâdi ehli'l-islâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b; *Envârî*, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b.

kişide hakikî manada îmanın oluşabilmesi için, önce ilahî hükümlerin neler olduğunun bilinmesi ve ardından zorunluluk içeren bu hükümlere kalben inanılması gerekir. Kuşkusuz bilgi, kişiyi îmana yönelten temel bir saiktir. Nasıl ki bilgisizlik yalanlamaya sevk ediyorsa, genellikle bilgi de kabullenmeye ve onaylamaya sevk eder. Dolayısıyla tasdik bilgiden sonra gelir ve bilgiye dayanır.¹⁹

Ancak bilgi, îman için gerekli olmakla birlikte yeterli sebep değildir. Bu anlamda îman edilecek hususların bilinmesinin yanı sıra onların doğruluğuna gönülden inanılması ve bu inanın dile getirilmesi önemlidir. Burada dil ile ikrar, kalpteki tasdiki haber vermek anlamına geldiği için, bu dünyada Müslümanlara uygulanan hükümlere tabi olmak için gerekli olan bir unsurdur. Nitekim Ebû Hanîfe'den aktarılan "îman, bilgi ve ikrardır" şeklindeki tanım, bu gerçeğe işaret etmektedir.²⁰

Semerkandî, küfürün bilgisizlikten kaynaklanan yalanlama ve reddetme anlamına karşı çıkmaktadır. Onun nazarında küfür îmanın zıttı olduğu için, bu durum göz önünde bulundurularak ona ilişkin tanımlama yapılmalıdır. Buna göre istilâhta küfür, Allah'ın elçisinin getirdiği zarurî olarak bilinen hususları inkâr etmek demektir.²¹ Fakat burada küfürün gerçekleşmesi, kendisine peygamberin davetinin ulaştığı kimseye nispetlidir. Eğer davet ulaşmamışsa, o kimse üzerinden îman ve küfür kalkar. Zira bu haliyle o kimse, ne tasdik edici ne de inkâr edici konumundadır.²² Dolayısıyla îman ve küfür birbirinin tamamen zıttı iki kavram olması nedeniyle birinin varlığı diğersinin yokluğunu gerektirir.

İman ile küfür arasında orta yol olarak nitelendirilebilecek muğlak ve belirsiz olan bir durum söz konusu değildir. Bir anlamda bu orta yol için gri alan ya da alanlar oluşturulması, îmanın sürüncemeye bırakılması ve sonuçsuz kalması anlamına gelir. Aynı zamanda bu durum, Kur'an'ın insanları tasdik ve inkâr bakımından mümin ve kâfir olarak vasıflandırması gerçeğine aykırıdır. Nitekim hem Hâricî hem de Mürcîî söyleme tepki olarak ortaya çıkan Mu'tezile, "el-menzile beyne'l-menzileteyn" ismini verdiği taatlerin toplamının îmana dâhil olduğu üçüncü bir durum ileri sürmüştür.²³ Bu kabule göre her kim Hz. Peygamber'in getirdiği kesin olarak bilinen hükümleri tasdik eder ve o hükümler içerisinde yer alan taatlerden birini yerine getirmese, ne mümin ne de kâfir olarak isimlendirilir. Aksine o kimse, üçüncü durumu ifade eden fâsık statüsü içerisinde yer almaktadır.²⁴ Oysa Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ne îman

¹⁹ Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açından İman*, MÜFV Yay. 5. bs. İstanbul 2014, s. 102.

²⁰ Semerkandî, *es-Sahâif*, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/a; *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 123/b; *Envâr*, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b.

²¹ Semerkandî, *es-Sahâif*, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/b; *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/b; *Envâr*, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b; *Envâr*, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b.

²² Semerkandî, *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/b.

²³ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 52/a.

²⁴ Kâdî Abdulcebbar, *el-Hemedânî*, *el-Münve ve'l-emel*, thk. İ. Muhammed Ali, yy. Kahire 1985, s. 40; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, II. bs. Kahire 1988, s. 86; Hayât, Ebu'l-Huseyn, *el-İntisâr ve'r-reddi alâ ibn râvendî el-mulhîd*, nşr. Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfe, Kahire 1988, s. 165-166.

ile küfür arasında üçüncü bir statü ve menzil söz konusudur, ne de îman kavramının içeriğine ilişkin herhangi bir bilgi vermeyen Hâricîlerin ısrarla savunduğu üzere amel-lerden birini terk edenin kâfir olması söz konusudur. Burada ittifak edilen şudur ki, kalbe ait özel bir alan olan îman asıl, ameller ise bu aslın bir gereği ve semeresi hükmündedir. Neticede insanın iç dünyasına hasredilmiş bir alan olan îmanın tanımı içerisine ameller dâhil edilmemelidir. Zîra îmanın mahalli kalp olmasına rağmen amellerin tamamı kalbin fiillerinden değildir.²⁵

Bu yüzden îman ile amel birbirinden farklı olup öncelikli ve esas olanın îman olduğu gerçeği göz ardı edilmemelidir. Kuşkusuz îman olmadan yapılan iyi ve güzel davranışların Allah katında hiçbir değeri ve geçerliliği söz konusu değildir. Ancak Kur'ân açısından bakıldığında ebedî kurtuluş için sadece îman etmenin yeterli olduğu kanısı ne kadar yanlış ise, aynı şekilde Allah'ın emir ya da yasaklarından birini yerine getirmedikten ötürü bir kimseyi küfürle itham etmek ya da İslâm dairesinden çıktığını iddia etmek de o derece yanlış ve çarpık din algısıdır. Tabiatıyla bir dini benimseyen kimse, aynı zamanda o dini, emir ve nehiyler başta olmak üzere tüm yönleriyle kabul etmiş demektir. Bu anlamda o kimse, ben bu dinin şu emir ya da yasağını kabul etmiyorum ve onu yerine getirmiyorum deme hakkına ve şansına sahip değildir.

2.2. İman-İslâm Ayrımı

Fetih hareketiyle çok farklı din ve kültür çevresine mensup insanlar kitleler halinde İslâm'ın egemenliği altına girmişler ve din olarak İslâm'ı kabul etmişlerdir. Onların bu kabulü kimi zaman bu dine tam anlamıyla öзде teslimiyet ve bağlılık şeklinde olmuş, kimi zaman da emniyet ve güvende olma, ölüm korkusu gibi gerekçelerle sözde teslimiyet şeklinde tezahür etmiştir.²⁶ Söz konusu bu farklı kabul biçimlerinin dinî literatürde îman ya da islâm olarak isimlendirilmesi, âyetlerin iniş sebebine bağlı olarak farklı içeriklerde kullanılmasıyla ilişkilidir.²⁷ Bu anlamda birçok âyette aynı anlamı içeren sözcükler²⁸ olarak kullanılmakla birlikte farklı anlamlar²⁹ için de kullanılmıştır. Bu durum, düşünce ekollerinin konu hakkındaki görüşlerinde farklı yaklaşımlar ortaya koymasına zemin hazırlamış, sonraki süreçte bu yaklaşımlar, ekollerin düşünce sistemleri doğrultusunda şekillenerek âyet ve hadîslerle desteklenme yoluna gidilmiştir.³⁰

Nitekim lügatte; teslim etmek, teslim olmak, boyun eğmek, içten bağlılık, kibir ve inadı terk etmek³¹ gibi anlamlara gelen İslâm, literal anlamda îmandan farklı olup

²⁵ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 52/b.

²⁶ Karaağaç, Hilmi, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi", *GÜİFD*, Gümüşhane, 1/2 (2012): 103.

²⁷ Karaağaç, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi", ss. 103-104.

²⁸ Â-i İmrân, 3/85, 102; Yûnus, 10/84; Hucurât, 49/17; Zâriyât, 51/35-36.

²⁹ Hucurât, 49/14.

³⁰ Karaağaç, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi", s. 104.

³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, XII, 295; Cürçânî, *Ta'rîfât*, s. 60; Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğâ*, I, 456; İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 509; Ebu'l-Bekâ, *Kitabu'l-külliyât*, s. 112.

bu hususta ekoller arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Hatta bu iki kavramın aynı müsemma ve manaya işaret eden tek bir isim olduğunu savunanlar bile bu hususta görüş birliği halindedirler. Ancak bu kavramlarla ifade edilmek istenen mananın aynı olup olmadığı noktasında görüş ayrılığı söz konusudur.³² Diğer bir deyişle bu kavramların dinî literatürde veya pratik değeri bakımından birinin diğerinin yerine kullanılıp kullanılamayacağı ve aralarında içlem-kaplam ilişkisinin bulunup bulunmadığı sorunu tartışılmış ve bu sorun etrafında farklı bakış açıları ortaya çıktığı görülmektedir. Bu farklı bakış açılarının ortaya çıkmasının sebebi olarak, her iki kavramın literal anlam bakımından farklı olmasıyla birlikte delil getirilen âyet ve hadîslerin zâhirî anlamlarının farklı şekillerde yorumlanabilme imkânına sahip olduğu düşünülebilir.

İman ve İslâm kavramlarının dilde ve nakilde birbirinden farklı anlamlarda kullanılması, Semerkandî'yi bu kavramların özdeş ve birbirini tamamlayan iki olgu olmadığı görüşüne sevk ettiği görülmektedir. Ona göre iman, İslâm'a nazaran daha özel bir anlam içerdiği için daha dar kapsamlı olup onu tamamen içine almaz. Bu açıdan eğer İslâm ile beraber itikâd ve kalben tasdik bulunuyorsa, o takdirde bu, imandır. Şu halde Allah'a boyun eğişinde tasdik ve itikâd hissetmeyen bir Müslüman, mümin değildir.³³ Bu bağlamda itaat ederek boyun eğenin itaat ettiği şeyin doğruluğunu tasdik etmesi ya da etmemesi mümkündür. Kişinin İslâm'ı din olarak seçmesi, tasdik ve itikâd ile olmasa da o kişiye Müslim ismi verilir. Çünkü iman, zorunlu bir şekilde İslâm'ı kabul etmeyi gerektirir.³⁴

İman-İslâm ayrımı konusunda müntesibi olduğu Mâtürîdî kelâm geleneğinden ayrılan Semerkandî, iddiasını ispatlamak için özellikle Hucurât sûresinin 14. âyetine³⁵ referansta bulunur. Ona göre âyetin (49/14) zâhirinden de anlaşılacağı üzere bedevîlerin kalplerine henüz iman yerleşmediği için, onların iman ettik iddiaları Allah tarafından reddedilmektedir. Aksine onlar, kalplerinde peygamberi tasdik bulunmadığı halde O'nun sözünü kabul etmişlerdir. Zira onlar korkularından ötürü kendilerini güvenceye almak için boyun eğdiklerini söylemişlerdir.³⁶ Bu nedenle onların bu iddiası, gönülden bağlanma şeklinde olmayıp, yalnızca sözde teslimiyetten başka bir anlam ifade etmemektedir.³⁷

³² Karaağaç, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi", ss. 104-105.

³³ Semerkandî, *es-Sahâif*, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/b; *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 123/b; *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b.

³⁴ Bakıllânî, Ebû Bekr, *Kitâbu't-temhîdî'l-evâil ve telhîs'l-delâil*, thk. İmâduddîn Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, Beyrut 1993, s. 347.

³⁵ "Bedevîler iman ettik" dediler. Deki: "İman etmediniz, fakat boyun eğdik" deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah'a ve O'nun peygamberine itaat ederseniz, yaptıklarınızdan hiçbir şeyi eksiltmez. Allah, çok bağışlayan ve çok merhamet endendir." Hucurât, 49/14.

³⁶ Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2004, X, 115.

³⁷ Semerkandî, *es-Sahâif*, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/b; *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 123/b.

Semerkandî, meşhur Cibrîl hadisini de îman ve İslâm kavramlarının birbirinden farklı anlamlar içerdiğine delil olarak zikreder. Ona göre bu hadiste îman; Allah'a, meleklere, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, hayır ve şerriyle kadere inanmak şeklinde tanımlanırken; İslâm ise, Allah'tan başka ilâh olmadığına ve rasûlün O'nun kulu ve elçisi olduğuna şehâdet etmek, namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek ve gücü yettiğinde hacca gitmek olarak tanımlanmaktadır.³⁸ Bu rivayetten de anlaşılacağı üzere Cebrail'in îman ve İslâma yönelik sorularına verilen yanıtların farklılık arz etmesi, söz konusu iki kavramın birbirinden farklı mahiyete sahip olduğunu ortaya koymaktadır.³⁹

Semerkandî, îman ve İslâm kavramlarının birbirinden farklı olduğunu kabul ederek konu hakkında görüş ayrılığının altında yatan nedeni sorgular. O, bunu yaparken, ne bu kavramların müşterek bir manaya sahip olduğunu iddia etmiş ne de vahyin bu kavramlara yeni manalar kazandırdığını benimsemiştir. Ona göre bu husustaki görüş ayrılığının nedeni şudur: İmanı yalnızca ikrardan ibadet görenler, itikâda delâlet etmesi bakımından ikrarı, inanç yerine koymuşlardır. Aynı şekilde şeriatın zâhirine göre İslâm da aynı manadadır. Bu nedenle şeriatın zâhirine yönelenler, bu iki kavramın aynı olduğuna hükmetmişlerdir. Oysa işin hakikatini araştıranlara göre îman ile İslâm, birbirinden farklı iki kavramdır.⁴⁰ Buna göre iki türlü İslâm olduğunu kabul etmek gerekir. Bunlardan birincisi, hakikî İslâm, diğeri de hakikî olmayan İslâm'dır. Başka bir deyişle İslâm, itikâd ve tasdikle birlikte olabileceği gibi, bunlarsız da olabilir. Eğer itikâd ve tasdikle beraber ise, Hz. Peygamber'in anlattığı şekilde bu, hakikî İslâm'dır. İslâm dini adı verilen de budur. Yok, eğer itikâd ve tasdik yoksa şer'î muamele açısından İslâm sayılmış olsa bile bu, hakikî olmayan İslâm'dır. Bu anlamda "Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır..."⁴¹ ve "Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, o istediği din kendisinden kabul edilmeyecek ve o kimse âhirette hüsrana uğrayanlardan olacaktır."⁴² âyetlerindeki İslâm sözcüğünden kasıt, itikâd ve tasdikle beraber olan hakikî İslâm'dır. Bu nedenle hakikî manasıyla İslâm, var olmak bakımından îman ile aynıdır. Zira bu manasıyla İslâm gerçekleşmişse, tasdik de zorunlu olarak gerçekleşmiş olacağı gibi, tasdik gerçekleşince hakikî manasıyla İslâm da gerçekleşmiş olur.⁴³

Semerkandî'ye göre "*Bedevîler 'İman ettik' dediler. Deki: 'İman etmediniz, fakat boyun eğdik' deyin...*"⁴⁴ âyetindeki İslâm'dan kasıt ise, hakikî olmayan İslâm'dır. Yani buradaki İslâm'ın, itikâd ve tasdik olmadan gerçekleştiğidir. Yine Ahzâb sûresi 35.

³⁸ Bu hadisin farklı versiyonları için Bk.: Buhârî, İman 37; Müslim, İman 1; Nesâî, İman 5, 6; Tirmizî, İman 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 51-52.

³⁹ Semerkandî, *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/a.

⁴⁰ Semerkandî, *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/a.

⁴¹ Â-i İmrân, 3/19.

⁴² Â-i İmrân, 3/85.

⁴³ Semerkandî, *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/a-b.

⁴⁴ Hucurât, 49/14.

âyette, müslim erkek ve kadınların mümin erkek ve kadınlara atfedilmesi, aynı durumun bu âyette de bulunduğunu gösterir. Dolayısıyla bu iki sözcüğün birbirine hamledilmesi, ancak mecaz yoluyla mümkündür.⁴⁵

Kur'ân'a bakıldığında İslâm, kişinin kendisini Allah'a teslim etmesi ve O'na gönülden bağlanması anlamında⁴⁶ kullanıldığı gibi, gönülden bir bağlılık göstermeyip yüzeysel bir şekilde sözde teslim olma anlamında⁴⁷ da kullanılmıştır. Buna göre birinci anlamda İslâm, îman ile aynı içeriğe sahip iken; ikinci anlamda ondan farklıdır. İkinci anlamda İslâm, sözde bağlılık göstermenin dile getirilmesinden ibarettir. Bu durumda îman, İslâm'ı gerektirdiği halde İslâm, îmanı gerektirmez. Aksi takdirde dış görünüş itibarıyla Müslüman görünen kimsenin, aynı zamanda mümin olarak kabul edilmesi gerekir. O zaman münâfıklığı, bunun neresine koyacağız sorusuyla karşı karşıya kalmamız kaçınılmaz olur. Oysa bir mümin, aynı zamanda bir Müslümandır. Ancak bir Müslüman, tam anlamıyla dinin hükümlerine teslimiyet ve gönülden bağlılık gösteren bir mümin olabileceği gibi, kalbinde zerre miktarı îman bulunmamakla birlikte sadece diliyle söyleyen bir münâfık da olabilir.⁴⁸

2.3. Büyük Günah İşleyen Kimsenin Durumu

İslâm dünyasında *mürtekîbu'l-kebîre* yani büyük günah meselesi, kelimelerin teolojik paradigmasını belirleyici tarzda işlevsel bir görünüme sahiptir.⁴⁹ Müslümanlar arasında yaşanan siyasî ve sosyal çalkantıların bir uzantısı olarak kabul edilen bu mesele, genellikle akâid ve kelâmî kaynakların "el-esmâ ve'l-ahkâm" bölümünde ele alınan bir konudur.⁵⁰ Diğer bir deyişle bu konu, büyük günah işleyen kimseye verilecek isim ve konulacak hüküm hakkındaki görüş ve düşüncelerden ibarettir.

Nitekim Hâricîlere göre büyük günah sahibi olan kimse kâfir; Mürcie'ye göre mümin, Hasan el-Basrî ve çevresindekilere göre münâfık, Mu'tezile'ye göre fâsık; Ehl-i Sünnet'e göre günahkâr mümin ve Şîa'ya göre de nimete karşı nankörlük yapan fâsık biridir.⁵¹ Ancak bunların üzerinde uzlaşmaya vardığı tek bir husus vardır ki, o da büyük günah işleyen kimsenin fâsık ve fâcîr olduğudur. Aynı zamanda bu kimsenin işlediği günahın da fîsk ve fucûr olarak isimlendirilmiştir.⁵²

Semerkandî, büyük günah meselesinde Şîa'nın yaklaşımı dışında diğer düşünce ekollerin genel kabullerine kendi eserlerinde kısaca temas etmektedir. Ona göre bu

⁴⁵ Semerkandî, *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/b.

⁴⁶ Bakara, 2/131.

⁴⁷ Hucurât, 49/14.

⁴⁸ Karaağaç, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi", s. 118.

⁴⁹ Maraz, Hüseyin, "Mu'tezile'nin 'el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn' Savunusu ve Doğuşu İle İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları*, İstanbul, 14/1 (2016): 7.

⁵⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 697.

⁵¹ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 86; *el-Münye ve'l-emel*, s. 40; Hayât, *el-İntisâr*, s. 166; Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tabsîrâtü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yay. Ankara 2003, II, 368.

⁵² Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 86; *el-Münye ve'l-emel*, s. 40; Hayât, *el-İntisâr*, s. 166; Nesefî, *Tabsîrâtü'l-edille*, II, 368-369.

kabuller içerisinde Hâricîler'in özellikle "...Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler, kâfirlerin tam da kendileridir."⁵³ âyetine dayanarak büyük günah işleyen kimsenin kâfir olduğuna hükmetmeleri, yanlış bir çıkarımdır. Kuşkusuz bu âyet, Allah'ın indirdiği ile hükmetmemekle birlikte onu tasdik etmeyen kimsenin kâfir olduğuna delalet etmektedir. Oysa bu, tartışma konusu olan bir mesele değildir. Asıl mesele, îman ettikten sonra günah işleyen kimsenin durumuyla ilgilidir. Bu meseleye Allah'ın, "Artık kim zerre ağırlığına bir hayır işlerse, onun mükâfatını görecektir."⁵⁴ âyeti işaret etmektedir.⁵⁵

Bu âyetten de anlaşılacağı üzere Allah, zerre miktarı iyilik yapan kişiyi ebedî olarak cehenneme gönderip orada azap etmeyeceği vurgulamıştır. Aksine böyle bir kimse ancak işlediği günahın bedeli olarak cezasını çektikten sonra yapmış olduğu iyiliklerin karşılığını görecektir. Dolayısıyla işlemiş olduğu günahı nedeniyle fâsık mü'min için iki durum söz konusudur. Birincisi, o kimse sahip olduğu îmanı nedeniyle mutî; işlemiş olduğu günahı nedeniyle de âsidir.⁵⁶ Zira fâsık mü'min de hiçbir günahın ortadan kaldıramayacağı bir tasdik ve îman vardır. Bu ise, o tür kimseye ebedî azaba düçar olacağına imkân tanımayan bir dayanak oluşturmaktadır. Bu nedenle Allah, kendisine şirk koşulması dışında kalan diğer günahları dilediği kimseler için bağışlayacağını⁵⁷ beyan etmiştir.⁵⁸ Bu da Allah'ın lütfu, keremi ve rahmetiyle şirkin dışındaki günahları bağışlayacağı anlamına gelir.

Öte yandan şirkten tövbe edip dönmediği sürece o kimse için, zorunlu olarak af ve mağfiretin söz konusu olamayacağıdır. Şu halde büyük günah işleyen kimse, kâfir ve müşrik ile aynı statüde yer almadığı için ebedî azaba müstahak olması mümkün değildir. Zira îmanın karşısında yer alan küfür, kalben sürekli bağlılık gösterilen ve orada yer edinen bir inanç halidir. Fakat büyük günah, kimi zaman heva ve hevesin baskın gelmesi anında işlenir ve küfür de olduğu gibi süreklilik göstermez. Bu yüzden cezası ebedî olamaz.⁵⁹ Buna göre îman, devamlılık ve süreklilik halini ifade ederken; günah, belirli zaman aralıklarında yapılan bir eylemdir. Her ne kadar bir mü'min kimi zaman günah işlemiş olsa dâhi onun îmanı, bunun sürekli olmasına engeldir. Diğer bir deyişle îman sahibi kimsenin bazı günahları işleyebileceği farz edildiğinde bile, o kimsenin tüm günahları işlemesi mümkün değildir.⁶⁰ Bu bakımdan mü'min

⁵³ Mâide, 5/44.

⁵⁴ Zilzâl, 99/7.

⁵⁵ Semerkandî, *es-Sahâif*, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 51/a; *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b.

⁵⁶ Semerkandî, *es-Sahâif*, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 51/a; *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b; *el-Meârif*, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 125/a; *Envâr*, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b.

⁵⁷ Nisâ, 4/48.

⁵⁸ Semerkandî, *es-Sahâif*, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 51/a; *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b; *Envâr*, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 459; *Tevlâtu'l-kur'ân*, III, 257; VIII, 197; XV, 188.

⁶⁰ Akbulut, Ahmet, *Sahâbe dönemi iktidar kavgası*, Otto Yay. ll. bs. Ankara 2015, s. 228.

kimse için iyiliklerin daha ağır bastığı ve tek bir iyiliğin bile şirk ve küfrün dışındaki tüm günahları ortadan kaldıracabileceği hususu göz ardı edilmemelidir.⁶¹

Nitekim kullarının menfaatini ve iyiliğini düşünen Allah, onların günahlarından kurtulmaları için tövbe kapısı açmıştır. Neticede insanların günahlarından arınmasının en önemli aracı görülen bu kapı, günahın olduğu her an söz konusu olmuştur. Bu yüzden büyük günah işleyen kimsenin durumu ele alınırken, ortak bir payda olan tövbenin günahlara etkisi ve onun kabul şartlarının neler olduğu sorgulanmış ve tartışılmıştır. Özellikle Mu'tezile, tövbenin makbul şartlarını sıralayarak bu şartları yerine getiren kişinin tevbesini kabul etmeyi Allah'ın üzerine vacip kılmıştır.⁶² Dolayısıyla bu ekole göre, tövbe dışında af ya da şefaitle büyük günahların bağışlanması mümkün değildir.⁶³

Ancak Semerkandî, ekolün bu iddiasını reddederek tövbeyle birlikte af ve şefaitle de kişinin büyük günahlarının cezasını çekmekten kurtulabileceğini belirtir. Ona göre af, cezayı hak eden kimseye ceza vermenin terk edilmesiyle gerçekleşir.⁶⁴ Böyle bir durum ise, Allah için mümkündür. Zira O, fazlı, keremi ve rahmeti gereği büyük günah işleyen kullarını affedebilir. Bu minvalde şefaitle de Allah'ın rahmet ve bağışlamasının bir tecellisinden ibarettir. Kuşkusuz İslâm dünyasında varlığı ya da yokluğundan ziyade nasıl gerçekleşeceği, kimleri kapsadığı ve tesirinin ne derece olacağı temelinde tartışılan şefaatin, kâfirlere yönelik olmadığı ve bu anlamda onların ebedî azaptan kurtulamayacakları hususunda görüş birliğine varılmıştır.⁶⁵ Ancak tövbe etmeden âhirete irtihal eden büyük günah sahibi kimselere şefaitle hususunda köklü ayrılıklara varıncaya kadar ihtilaf ve çekişmeler tarih sahnesinde yerini almıştır.

Doğrusu bu ihtilaf ve çekişmelerin farkında olan Semerkandî, mükâfatlandırmanın Allah'ın lütfu ve merhametinin, cezalandırmanın ise O'nun adaletinin bir sonucu olduğu yaklaşımından hareketle azaba müstehak olmuş büyük günah sahibi kimselere şefaatin hak ve sabit olduğu şeklindeki Ehli Sünnet inancının genel yaklaşımını benimsemektedir. Ona göre özellikle Hz. Peygamber'in, "Şüphesiz şefaetim, kıyamet gününde ümmetimden büyük günah sahipleri içindir"⁶⁶ hadisi, tam da bu gerçeğe

⁶¹ Hanefî, Ebu'l-Fedâil, *Kitâbu'l-huceci'l-kur'ân*, nşr. A. Ahmed el-Ba'z, Beyrut 1986, s. 43.

⁶² Bu konu hakkındaki iddia ve tartışmalar için Bk.: Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, thk. Mustafa es-Sebkâ, Dâru'l-Misriyye, Kahire 1965, XIV, ss. 53-140; *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, ss. 520-525.

⁶³ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/a. Semerkandî'nin bu beyanının aksine sevap ve azapta devamlılık esasını benimseyen Mu'tezile, iki istisna dışında her günahın cezasının çekileceğini savunmaktadır. Bu istisnalardan biri, günahkâr kimsenin tevbe etmesi, diğeri de günahlarından daha fazla sevabın olmasıdır. Şayet bunlardan biri o kimsede bulunursa, cezaya müstehak olmaktan kurtulur; aksi takdirde af ya da şefaitle bile olsa cezalandırılmaktan kurtulamaz. Zira kişi, yapmaya ya da terk etmeye taalluk eden kudret ve iradesini taat ya da günahtan yana kullanmasına göre mükâfat veya ceza görür. Bk.: Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 688.

⁶⁴ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/a.

⁶⁵ Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 688.

⁶⁶ Bu hadisin farklı versiyonları için Bk.: Tirmîzî, *Sıfatu'l-Kiyâme*, 11; İbn Mâce, *Zühd*, 37; Ebû Dâvûd, *Sünnet*, 20, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 213.

işaret etmektedir. Ayrıca “Artık şefaathçilerin şefaati onlara fayda vermez”⁶⁷ ayeti, şefaatin büyük günah işleyen mü'minler için söz konusu olduğuna delalet etmektedir. Bu âyette Semerkandî, karşıt kavramla istidlalde bulunarak söz konusu şefaatin kâfirleri kapsamadığını öne çıkararak onların şefaatten mahrum kalacağını vurgulamaktadır. Bu nedenle kâfirlerin dışında kalan günahkâr mü'minler için şefaath fayda verecektir. Şayet kâfirlerden başkası için şefaath olmasaydı, âyette tahsisde bulunularak kâfirlere hasretmenin yani onları ayrı tutmanın bir anlamı olmazdı. Benzer şekilde “...hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce...”⁶⁸ âyeti ile “...zâlimlerin ne sıcak bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaathçisi vardır.”⁶⁹ âyeti, bu özel durumu belirtmek için gönderilmiştir.⁷⁰ Her ne kadar ilk bakışta bu âyetlerde mutlak anlamda şefaatin olmadığı izlenimi verilse de, âyet bütünlüğü yani siyak ve sibakı birlikte düşünüldüğünde bu durumun kâfirlere mahsus olduğu ortadadır. Buradan hareketle kâfirler dışında günahkâr mü'minlere şefaath edileceği sonucuna rahatlıkla varılabilir. Semerkandî açısından aynı zamanda bu nakiller, Mu'tezile'nin iddia ettiği “şefaatin yalnızca günahkâr olmayan ya da günahlarından tevbe eden mü'min kimseler için mümkün olabileceği ve dolayısıyla ondaki gayenin hak eden kimsenin menfaatinin karşılanması olması hasebiyle kıyamet gününde azabın düşürülmesinde hiçbir tesiri ve etkinliği söz konusu olamayacağı” şeklindeki kabulü geçersiz kılmaktadır. Zira bilinen anlamıyla şefaath, azabın düşürülmesini talep için kullanılan bir isimdir. Bu da ancak günahkâr kimse için şefaathçinin varlığı sayesinde mümkün olur. Burada şayet Mu'tezile'nin kendisine yüklediği mana olan “yardım” anlamı kastedilmiş olsaydı, o zaman Hz. Peygamber'e getirilen salât-u selâmlar onun için bir şefaath olması gerekirdi. Oysa şefaath, şefaatta bulunacak kimsenin daha yüksek mevki ve rütbede olmasını gerektirir.⁷¹ Şu halde Mu'tezile, kıyamet gününde azap ve cezadan korunma talebini ifade eden bu kavramı, kendi anlam örgüsünün dışına taşımak suretiyle esas olarak konulduğu manayı bozmakta ve ona sahip olmadığı bir anlamı yüklemektedir. Bu işlemi ise düşünce sistemlerinin esaslarından olan adalet ve el-va'd ve'l-va'îd ilkelerinin bir yansıması ve sonucu olarak rasyonel düzlemde delillendirme ve ispatlama yolunu tercih ederek yapmaktadır.

2.4. Amelin İmanın Aslı Unsuru Olarak Görülmemesi

Dilde salt tasdik anlamına gelen îman, daha önce de belirtildiği üzere Semerkandî nazarında bir kavram olarak, Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak

⁶⁷ Müddessir, 74/48.

⁶⁸ Bakara, 2/254.

⁶⁹ Mü'min, 40/18.

⁷⁰ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/a-b.

⁷¹ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b.

bilinen hususlarda şüpheye yer vermeksizin tüm yönleriyle kabul ve tasdik etmektedir.⁷² Bu açıdan îman kavramı, O'nun getirdiği teorik ve pratik tüm hükümleri benimseme ve onların doğruluğuna kesin olarak gönülden inanma anlamına gelir. Bu da îmanın dinde özel bir tasdikten ibaret olduğunu gösterir. Burada îman, dinin kendisi olarak algılandığı takdirde, her ne kadar bu iki kavram aynı manaya gelse de din, yalnızca tasdiki değil aynı zamanda inananların taat ve ibadetlerden oluşan kulluk görevlerinin toplamını ihtiva eder.⁷³ Bu nedenle organların ameli olan ibadet ve taatlere îman ismini vermek; ancak tasdik ve itikadı kapsamaları halinde mümkün olabilir.⁷⁴ İman eğer, tüm ibadet ve taatlerin ismi olsaydı, o zaman inananların dinî yükümlülüklerini ifade eden amellerden bir kısmını terk edene “Ey îman edenler!”⁷⁵ şeklinde bir hitap cümlesi gerçekleşmezdi.⁷⁶

Dolayısıyla kalbe ait özel bir durumu yansıtan îmanın, organların fiili olan amelle ilişkisi hakkında Semerkandî'nin genel yaklaşımını, Mu'tezile'nin bu konudaki iddialarına onun verdiği yanıtlardan öğrenilebilmektedir. Öncelikle o, ibadet ve taatlerin toplamı olan amelleri, îmanın aslî unsuru olarak görmemekle birlikte îmanı asıl, amelleri ise onun zorunlu sonucu veya eseri ve ürünü olarak görmektedir. Bu anlamda bir mümin, Allah'ın hükümlerini yerine getirdiğinde nasıl aynı vasfı taşıyorsa, aynı şekilde o hükümlerden birini yerine getirmediğinde de o vasfı kaybetmez. Zira o kimsede mevcut olan îman, ibadet ve taatlardan birini terk ettiği esnada yine kendisinde bulunmaya devam eder. Şu halde günahın varlığı, mümin olarak vasıflandırılmaya engel değildir. Ayrıca îman ile amelin mahalli aynı değildir. Kuşkusuz îmanın mahalli kalp; amelin mahalli ise, organların azalarıdır.⁷⁷ Buna göre var olan iki şey; ancak tek bir mahalde bulunduğu birini diğeri ortadan kaldırmaz. Bu itibarla amelin kalpte olan îmanı geçersiz kılması mümkün değildir. Yine her kim tasdik eder ve herhangi bir amel işlemeden vefat ederse, o kimsenin mümin olarak öldüğü hususunda görüş birliği söz konusudur.⁷⁸

Nitekim îmanı, kalben tasdik edilmesinin ardından bunun dille söylenmesi ve organlarla amel edilmesi olarak gören Mu'tezile⁷⁹, temeli ahlâk olan bir hayatın inşasında etkin fonksiyonu olduğuna inandığı amelin îmana dâhil edilmesi gerektiğine yönelik bazı deliller ileri sürmüştür. Bir kısmı kendi görüşlerinin ispatı ve diğeri bir

⁷² Semerkandî, *es-Sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/a; *el-Meârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 123/b; *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b; *Envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b.

⁷³ Semerkandî, *el-Meârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/b.

⁷⁴ Semerkandî, *el-Meârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/b; *es-Sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/b.

⁷⁵ Bakara, 2/178.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, s. 477.

⁷⁷ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b.

⁷⁸ Semerkandî, *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b.

⁷⁹ Mu'tezilî kelâmcıların farklı îman tanımları için Bk.: Abdulcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 707-708; Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *Makalâtu'l-İslâmiyyin ve ihtilâfu'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınevi İ. bs. İstanbul 2005, ss. 222-224.

kısmı da hasmın görüşünün iptalini esas alan bu delillerden birisi, "...Allah, sizin imanlarınızı zayıf edecek değildir..."⁸⁰ âyetidir. Onlara göre bu âyette İman sözcüğüyle Kudüs'e doğru kılınan namaz kastedilmektedir. Zira âyet, kible değişikliğinden sonra Kudüs'e doğru kılınan önceki namazların zayıf olduğu yani boşa gittiği vehmini ortadan kaldırmak için inmiştir. Oysa Semerkandî, onların âyeti bu şekilde te'vîl etmesinin aksine buradaki İman sözcüğünden sadece namazın kastedilmediğini öne sürmektedir. Ona göre aynı zamanda bu sözcükten, namazın vacipliğini kabul ve tasdik anlamı da kastedilmiş olabilir.⁸¹ Diğer bir söylemle Allah, sizin Kudüs'e yönelerek kıldığınız namazların vacip olduğu tasdikinizi ve bu tasdik üzere kurulan o namazları boşa çıkarmayacaktır. Bu durumda sözcüğün asıl anlamının değiştirilmesi gerekmez. Kastedilen namaz olduğu kabul edilse bile, mecaz olması mümkündür. Aksi halde küllün isminin ondan bir parça olan cüz'e atfedilmesi kabilinden bir mecaz olması gerekirdi.⁸² Hâlbuki herhangi bir şey ne kendisine atfedilir ne de parça bütüne atfedilir. Öyleyse kalbin fiili olan İman, ne organların fiilidir ne de organların fiili İmanın bir rüknüdür.⁸³

Öte yandan Semerkandî, Mu'tezile'nin "yol kesen mü'min değildir" kabulü üzerinde durmaktadır. Mu'tezile açısından emredileni yerine getirmek gibi nehyedileni terk etmek de İmana dâhildir. Onlara göre yol kesen kimsenin kıyamet gününde rüsva olacağı âyette⁸⁴ açıkça belirtilmiştir. Ancak onların iddiasının aksine Allah, kabul ve tasdik yoluyla tahkiye ederek bir başka âyette "*Rabbimiz! Sen kimi cehennem ateşine koyarsan onu rüsva etmişsindir...*"⁸⁵ buyurmuştur. Açıkçası her ne kadar bu iki âyet, yol kesenin kıyamet günü rüsva olacağına delalet etse de başka bir âyette de "...peygamberi ve onunla birlikte İman edenleri rüsva etmeyeceği günde..."⁸⁶ ifadesine yer verilmektedir. Bu minvalde Semerkandî'ye göre bu ifade içerisinde yer alan "والذين" işaret ismindeki "و" harfi şayet atıf harfi olmuş olsaydı, o zaman onların bu iddiası doğru kabul edilirdi. Oysa buradaki bu harf, atıf harfi değil, ibtidâiyye harfidir. Velev ki atıf harfi olarak kabul edilse bile, "مع" lafzının ifade ettiği manadan Hz. Peygamber ile birlikte İman eden sahabeler kastedilmektedir.⁸⁷ Dolayısıyla rüsva etmeme ifadesi, tüm inananları içermez; aksine bu ifade, "مع" lafzının da delalet ettiği gibi sahâbeye özgüdür. Bu da Mu'tezile'nin bu konu hakkında ortaya koyduğu istidlalin doğru ve isabetli olmadığını gösterir.

Tüm bu ifade ve açıklamalarıyla amelî İmandan bir rükün görmeyerek İman ile ameli birbirinden ayıran Semerkandî'nin, ameli itibarsızlaştırdığı ve ona gerekli

⁸⁰ Bakara, 2/143.

⁸¹ Semerkandî, *el-Meârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/b.

⁸² Semerkandî, *el-Meârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 124/b.

⁸³ Bakillânî, *Kitâbu't-temhîd*, s. 397.

⁸⁴ "...Âhirette de onlara büyük bir azap vardır." Mâide, 5/33.

⁸⁵ Â-i İmrân, 3/192.

⁸⁶ Tahrîm, 66/8.

⁸⁷ Semerkandî, *es-Sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 50/b.

önemi vermediği şeklinde bir sonuca asla varılmamalıdır. Aksine ona göre amel, îmanın zorunlu sonucu ve meyvesi olmakla birlikte onun kemâle ermesinin bir şartı konumundadır. Şu halde inananların dinî görev ve yükümlülüklerini ifade eden amel-lerin yerine getirilmesi hususunda hassasiyet gösterilmesi önem taşımaktadır. Ancak o kimse amellerin bir ya da birkaçını yerine getirmediğinde günahkâr ismini almasına rağmen mü'min vasfını kaybetmemektedir. Zîra o kimse de halen îmanın aslını ve özünü oluşturan kabul ve tasdik bulunmaktadır. Onun için mü'min kimseye, işlediği günahı helâl saymadığı ya da küçümsemediği ve önemsiz görmediği sürece ne İslâm dairesinden çıkmakla ne de kâfir olarak itham edilemez.⁸⁸

2.5. İmanda Artma ve Azalma

Kalbin tasdiki olarak îmanın, taat ve ibadetlerden oluşan ameli içermediği ve bu nedenle aralarında sebep-sonuç ilişkisi dışında zorunlu bir bağın söz konusu olmadığına ilişkin Semerkandî'nin bu kabulünün doğal bir yansıması olarak îmanın artması ya da azalması meselesi karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu mesele üzerine yürütülen tartışmalarda iki husus göze çarpmaktadır. Birincisi, îmanın nitelik yönünden yani kesin bilgi ve tasdik bakımından artışı, ikincisi ise işlenen taat ve ibadetlerle nicelik yönünden yani zatı itibarıyla artışıdır.⁸⁹ Öyle ki bu mesele üzerine görüş belirten teorisyenlerin ya da düşünürlerin konuyu formüle ediş tarzları kimi zaman mensubu oldukları kelâm okullarının düşünce sistemlerinin teorik alt çerçeveleri doğrultusunda şekillenmiş, kimi zaman da içinde bulunduğu düşünce geleneğinin dışına çıkarak farklı bir bakış açısı geliştirdiği görülmektedir.

Semerkandî, îman ile İslâm arasındaki ilişki boyutu meselesinde olduğu gibi bu meselede de mensubu olduğu düşünce geleneğine aykırı bir şekilde zamanın şartları ve ihtiyaca göre izlenen yöntem ekseninde kendine özgü söylem tarzı geliştirmiştir. Bu husustaki Mâtûrîdî yaklaşımına bakıldığında, ilk olarak amel îmanın bir rûknü yani aslî unsuru olarak görülmediğinden ibadet ve taatleri yerine getirmekle îmanın artmayacağı, diğer taraftan onlardan uzak durmakla ve günaha girmekle onun azalmayacağı görüşü hâkimdir.⁹⁰ İkinci olarak îmanın nitelik yönünden durumuna gelince, öncelikle inanılması gereken hususlar bakımından îmanın artması ya da azalması söz konusu olamaz. Zîra îman bir bütündür ve asla bölünme kabul etmez. Diğer bir deyişle îmanın gerçekleşmesi için îman esaslarının tamamına inanmak gerekir. Bu esasların bir kısmına inanıp diğer bir kısmına inanmamakla îman edilmiş olmaz. Dolayısıyla bu açıdan imanda herhangi bir artış ve azalmanın olacağı kabul edilemez. Ancak îman nitelik bakımından yani yakîn ve tasdik yönünden artar veya azalır.

⁸⁸ Nesefî, *Tabsirâtu'l-edille*, II, 398-399. Netice itibarıyla amel, îmana bağlıdır ve bu yüzden onun oluşmasının sebebi değildir. Başka bir deyişle amel, îman sahibi olmanın bir şartı olmamakla beraber îman nedeniyle onun zorunlu bir sonucu olarak şart konumundadır. Bu da sonucun sebebin yerine ikame edilemeyeceği göstermektedir. Bk.: Mâtûrîdî, *Tevilâtu'l-kur'ân*, IV, 240.

⁸⁹ Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûlî'd-dîn*, yy. İstanbul 1346/1928, s. 252.

⁹⁰ Mâtûrîdî, Ebû Mansûr, *Tevilâtu'l-kur'ân*, nşr.: Bekir Topaloğlu, Mîzan Yayınevi, İstanbul 2005, VI, 478; Nesefî, *Tabsirâtu'l-edille*, II, 416.

İmanda söz konusu olan bu artıştan, toptan inanılan hususlara ayrıntılı bir şekilde inanmak anlamı ile îman üzere devamlılık, kararlılık gösterme ve sahip olunan îmanı delilleriyle bilmek suretiyle tahkîkî îmana kavuşma anlamları anlaşılmalıdır.⁹¹

Mâturîdî kelim geleneğinin bu genel yaklaşımı karşısında Semerkandî, îmanın ister nitelik yönünden olsun isterse nicelik yönünden olsun artacağını ve azalacağını öne sürmüştür. Bu minvalde şayet îmanın, ibadet ve taatlerin toplamı olarak görülmesi halinde, artma ve azalmayı kabul ettiğini zaten kelimciler belirtmiştir. Onun açısından buradaki asıl mesele, îman tasdik manasına alındığında artmayı ve azalmayı kabul edip etmeyeceği meselesidir. Ona göre gerçek şu ki, tasdik her iki yönden yani zatı ve ilgili olduğu şey bakımından artma ve azalmayı kabul eder. Şüphesiz kalple tasdik, kesin inanç yani tasdikın kalpte kök salıp yerleşmesi demektir. Esasında kalben benimsemenin güçlülüğü ve zayıflığı her zaman söz konusu olabilir. Zira bu benimseme, güçlülük ve zayıflık bakımından farklılaşan niteliklerdendir. Bu durumda inanç, kanıt gerektirmeyecek kadar apaçık olan gerçeklerden başlamak üzere en gizli nazarî bilgilere kadar farklı çizgiler ortaya koyabilir.⁹²

Nitekim bu meselede, Semerkandî açısından îmanın artışına delalet eden âyetlerin⁹³ zahirî manalarına itibar edilmelidir. Zira bu âyetler, teville ihtiyaç gerektirmeyecek kadar açık âyetlerdir. Bu nedenle ilgili âyetleri, yorum getirmeksizin görünen anlamıyla ele almak ve o doğrultuda açıklamak gerekir. Ayrıca bu âyetlerde her ne kadar sadece îmanın artışından söz edilmiş olsa da, artma yönünde eğilim gösteren bir şeyin aynı zamanda azalma yönünde de eğilim gösterebilmesi pek tabiidir.⁹⁴ Bu da kalbin huzur ve sükûnunun artması için fıtrata ve duyulara dayalı bilginin yanı sıra düşünceye ve akıl delillere dayalı bilgilerden hareketle inancın yakîn yani kesin bilgi bakımından artış gösterebileceğini, buna karşın îmanın kalpte kökleşip yerleşmesinde önemli yer tutan bu bilgilerden uzak kalarak da zamanla îmanda azalmanın söz konusu olabileceğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

Semerkandî'nin îman nazariyesinin omurgasını oluşturan îman-amel ayrımı, her şeyden önce mü'min kimsenin niçin îman ettiği ya da etmesi gerektiği hususuyla ilişkilidir. Esasında o kimsenin hidayete ermesi ve ebedî saadete ulaşmasına giden yolun, îman ile amel arasındaki birliktelikten geçtiği nasslarda defalarca vurgulanır.

⁹¹ Mâturîdî, *Tevilâtu'l-kur'ân*, VI, 478.

⁹² Semerkandî, *es-Sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa Böl. nu: 1688, vr. 51/a; *el-Meârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 125/a; *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b; *Envâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/6, vr. 158/b.

⁹³ İlgili âyetler için Bk.: Bakara, 2/260; Â-i İmrân, 3/173; Enfâl, 8/2; Tevbe, 9/124; Kehf, 18/13; Meryem, 19/76; Ahzâb, 33/22; Muhammed, 47/17; Feth 48/4; Müddessir, 74/31.

⁹⁴ Semerkandî, *el-Meârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5, vr. 125/a; *el-Mu'tekad*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3, vr. 51/b.

Bu anlamda amel etmeden ne cennet hak edilebilir ne de cehennem ateşinden uzak kalınabilir. Zira amel, îmandaki bağlılığın en somut tezahürüdür.

O halde îman, sadece zihinsel bir süreç, bir teori ve fikirden ibaret değildir. Daha doğrusu o, kendisini zorunlu bir sonucu, eseri, meyvesi ve ürünü olan amellerle açığa çıkarmalıdır. Aksi takdirde, her ne kadar îmanın karşısında günah değil küfür yer alsa da, îmanın dışı vurumu olan amelleri yerine getirme hususunda kayıtsız kalındığında, o zaman o kimsedeki îman nurunun zamanla sönme ve kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya kalınabilir. Açıkçası bu tehlike öyle bir noktaya ulaşır ki kişi, “ben bu dinin ilahî hükümlerini tanımıyorum ve yerine getirmiyorum” diyerek sınır tanımazlık gösterir ve adeta Rabbine karşı isyan bayrağı açar hâle gelir. Bu nedenle af, mağfiret ve şefaât beklentisi içerisinde sadece Allah’ın inayeti ve rahmetine sığınılmamalıdır. Kuşkusuz bu durum, toplumda ahlâkî yozlaşmaya neden olabileceği gibi, aynı zamanda ferdî olarak amellere karşı gevşekliğe ve duyarsızlığa sevk edecektir.

Nitekim âyet⁹⁵ ve hadislerde⁹⁶ mü’min kimse bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir leke belireceği ve eğer tövbe ederse bu lekeden kurtulacağı; yok eğer tövbe etmeyip günah işlemeye devam ettikçe o lekenin kalbinin tümünü kaplayacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla îmanın muhafazası ve ahlâkın birey ve toplumda güçlü bir şekilde yerleşmesi bakımından amellere esaslı bir vurgu yapılmalıdır. Aynı zamanda Müslüman toplumların zihinlerine ve kalplerine Allah korkusu ve sevgisinin iyice yerleşmesi için, onlara O’nun cehennem azabı tehdidinin muhatabı olduğu bilinci nakşedilmelidir. Böylelikle kişi bir günah işlediğinde, o günahından pişmanlık ve üzüntü duyarak hemen manevî kirlilerden arınmanın yolu olan tövbe kapısına yönelecektir. Yoksa günah işlemeye ısrarla devam ettikçe, o kişide amellere karşı duyarsızlık oluşur ve ebedî hüsrana mahkûm olabilir.

Bunun için yapılması gereken şey, korku ile ümit arasındaki denge unsuru gözetilerek dinî pratiklerin yerine getirilmesinin, temeli ahlâk olan bir hayatın inşâsında etkin ve belirleyici bir işleve sahip olduğu vurgusunun öne çıkarılmasıdır. Bu açıdan mü’mindeki inancın tezahürü olan amel, eğer kalpte bir îman varsa onu doğrular ve onaylar. Buna karşın bir kimsenin ameli yoksa bu, onun kalbinde îman olduğu iddiasını yalanlar. Çünkü kalpte yani içeride bulunan îman, dışarıda amel etmeyi gerektirir. Bu durumda gerekli olan amelin olmaması, gerektirici konumundaki îmanın da olmayışına delalet eder. Öyleyse ilahî hükümlerin inanılmasının ardından bunların pratik hayata yansması zorunluluğu söz konusudur. Bu zorunluluk îmanın korunması açısından önemli olduğu gibi, ahlâkın birey ve toplum nezdinde karşılık bulması ve tesirli yankı uyandırması bakımından da önemli ve gereklidir. Ancak bu sayede îmanın, pratik hayatın içinde somutlaştığı zaman değeri ortaya çıkacaktır.

⁹⁵ Mutaffifîn, 83/14.

⁹⁶ İbn Mâce, Zühd 29; Ahmed b. Hanbel, II/297.

Kaynakça

- » Akbulut, Ahmet, *Sahâbe Dönemi İktidar Kavgası*, 2. Baskı, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- » Âsım Efendi, Ebu'l-Kemâl, *Okyânûsu'l-besit fi tercemeti'l-kâmûsi'l-muhit*, yy., İstanbul 1272.
- » Bağdâdî, Abdulkâhir, *Usûli'd-dîn*, yy., İstanbul 1346/1928.
- » Bâkîllânî, Ebû Bekr, *Kitâbu't-temhîdî'l-evâil ve telhîsi'l-delâil*, Thk. İmâduddîn Ahmedî Haydar, Müessesetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1993.
- » Cevherî, İsmâil, *es-Sıhah tâcu'l-luga ve sıhahu'l-arabiyye*, Thk. Abdulgafûr Attar, yy. Kahire 1956.
- » Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Kitâbu't-ta'rîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985.
- » Ebu'l-Bekâ, Eyyûb, *Kitâbu'l-külliyât mu'cemu fi'l-mastalahât*, Thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Misrî, yy., Beyrut 1992.
- » Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, *Makalâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, 1. Baskı, Kabcacı Yayınevi, İstanbul 2005.
- » Ezherî, Ebû Mansûr, *Tehzîbu'l-luga*, Thk. Muhammed Ali Neccâr, yy., Mısır ty..
- » Hanefî, Ebu'l-Fedâil, *Kitâbu'l-huceci'l-kur'ân*, Nşr: Ahmed el-Ba'z, Beyrut 1986.
- » Hayyât, Ebu'l-Huseyn, *el-İntisâr ve'r-reddi alâ ibn râvendî*, Nşr: Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfe, Kahire 1988.
- » İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, Thk. Muhammed Hârûn, Dâru'l-Cil, Mısır 1969.
- » İbn Manzûr, Cemâluddîn, *Lisânu'l-arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1994.
- » İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'ân*, çev. Abdalbâki Güneş-Mehmet Yolcu, Çıra Yayınları, İstanbul 2010.
- » Kâdî Abdulcebâr, el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adi*, Thk. Mustafa es-Sebkâ, Dâru'l-Misriyye, Kahire 1965.
- » _____, *el-Münye ve'l-emel*, Thk. İsmâduddîn Muhammed Ali, yy., Kahire 1985.
- » _____, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Thk. Abdülkerim Osman, 2. Baskı, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1988.
- » Karaağaç, Hilmi, "İtikâdî Mezheplerde İman-İslâm İlişkisi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (GÜİFD)*, Gümüşhane, 1/2 (2012): 103-120.
- » Maraz, Hüseyin, "Mu'tezile'nin 'el-Menzile Beyne'l-Menziletayn' Savunusu ve Doğuşu İle İlişkisi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 14/1 (2016): 1-33.
- » Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Tevlâtu'l-kur'ân*, Nşr: Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul 2005.
- » Neseî, Ebu'l-Muîn, *Tabsirâtu'l-edille fi usûli'd-dîn*, Nşr: Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB Yayınları, Ankara 2003.
- » Özcan, Hanifi, *Epistemolojik Açıdan İman*, 5. Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2014.
- » Râzî, Fahrüddîn, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.
- » Semerkandî, Şemsuddîn, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Böl. nu: 1688.
- » _____, *el-Meârif fi şerhi's-sahâif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/5.
- » _____, *el-Mu'tekad li't-tikâdi ehli'l-islâm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/3.
- » _____, *Envâru'l-ilâhiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli Böl. nu: 2432/6.
- » Şerkâvî, Muhammed, *el-İman*, Mektebetü'z-Zehrâ, Kahire 1989.
- » Şehristânî, Ebu'l-Feth, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kefâm*, Nşr: Alfred Guillaume, yy., London 1934.
- » Yürük, İsmail-Şık, İsmail, *İslâm İnanç Esasları*, 1. Baskı, Araştırma Yayınları, Ankara 2011.
- » Zebîdî, Muhammed Murtaza, *Tâcu'l-ârus min cevâhiri'l-kâmus*, Thk. Muhammed Tanâhî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1976.
- » Zemaşşerî, Ebu'l-Kâsım, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Nşr: Muhammed Abdusselâm Şâhin, 5. Baskı, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2009.
- » _____, *Esâsu'l-belâğa*, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire 1923.

HZ. PEYGAMBER'İN İSLÂM TEBLİĞİNE KARŞI ŞAİR VE SİYASÎ LİDERLERİN İLK TAVIRLARI VE ŞİİR ALANINDA YAŞANAN GELİŞMELER

*Mehmet ŞİMŞİR**

Öz

Siyasî lider ve şairler toplumların önemli şahsiyetleridir. Siyasî liderler, toplumun malî ve idarî tasarruf kuvvetini, şairler ise toplumun duygu ve heyecan gücünü ellerinde bulundururlar. Dolayısıyla her iki kesim de toplumu yönlendirme gücünü hâizdir. Ayrıca ellerinde bulundurdukları bu güçler nedeniyle çeşitli menfaat ve imtiyazlara da sahip olmuşlardır. İslâm'ın gelmesinin hemen öncesinde Arap toplumu için de durum farklı değildir. Kabile lider ve şairleri yüksek statüye sahibi olmuşlardır. Ancak, İslâm'ın getirdiği ilkeler, Arap siyasî liderleri ve şairlerinin çeşitli imtiyazlarını ellerinden alır mahiyetteydi. Bu yüzden Hz. Peygamber'in tebliğine ilk günlerde en sert tepkiyi siyasî lider ve şairler vermişlerdir. Bunlara karşılık olarak Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber de çeşitli tedbirler almış, cevaplar vermişlerdir. Zaman içerisinde, İslâmî açıdan her iki kesimin konumu ve değeri gerçek mahiyeti ile ortaya konulmuştur.

Biz bu çalışmamızda; hemen öncesindeki durumla başlayarak, İslâm'ın ilk günlerinde şiir, şair ve siyaset ilişkisinin, zaman içerisinde ne gibi farklılıklar göstermiş olduğunu temel kaynaklardan hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslâmî Tebliğ, Şiir, Şair, Siyasî Liderlik, İslâm Tarihi.

The Attitude of Political Leaders and Poets Against to Islamic Communiqué of Prophet's and Developments in The Field of Poetry Abstract

Political leaders and poets are important figures of societies. Political leaders hold

* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Sosyal Bilgiler Eğitimi Anabilim Dalı, m_simsir@mynet.com.

the financial and administrative power of the society and poets hold the power of emotion and excitement in society. Therefore, both have the power to lead society. They also had various privileges and benefits because of power in their hands. The situation is not different for Arab society just before Islam. Tribal leaders and poets have high status. However, the principles of Islam took the various privileges of the Arab political leaders and poets from their hands. Therefore, first strongest reactions to the Prophet's message were given by the political leaders and poets. The Qur'an and the Prophet took various measures and respond to them. Over time, the position and value of both leaders and poets have been revealed with their true nature in terms of Islam.

In this study, we will try to reveal the relation of poetry, poet and politics in the first days of Islam starting with the situation just before. We will try to do this from basic sources.

Keywords: Islamic Communiqué, Poetry, Poet, Political Leadership, History of Islam.

GİRİŞ

Hız Peygamber'in doğumu esnasında, Hicaz bölgesi ve bu bölgede yaşayan Araplar, adeta Arap toplumlarının merkezi ve nüvesi konumunda olmuşlardır. Bunun en önde gelen nedeni ise Kâbe'nin bölgede bulunmasıdır. Dinî bir merkez olması nedeniyle ilginin yoğunlaştığı bir mekânın, aynı zamanda büyük bir ticaret merkezi olma işlevini yerine getirmesi de bölgeyi odak noktası kılmıştır. Bu sebeple Arap toplumu hakkında yapılacak bir inceleme için bölgedeki durumun baz alınması, yapılacak bir genelleme için tutarlı bir gerekçe oluşturacaktır. Konumuza giriş yapmadan önce İslâm öncesi Arap toplumunda şiir ve şairin konumuna bu bölgedeki durumu ortaya koyarak başlayacak, bölgedeki yaşanmışlıkları esas alacağız.

İslâm öncesi Arap toplumu -özellikle Hicaz Bölgesi Arapları- siyasî ve sosyal hayat itibariyle çoğunlukla göçebe yaşam tarzı ve çöl hayatı, kısmen de yerleşik hayatı benimsemişlerdi. Günlük hayat ve sosyal ilişkiler kabile esasına dayanmakta, kabile içi ilişkiler ise asabiyet temelli, neseb ve soy üstünlüğüne dayalı idi.¹ Kabileleri liderleri idare etmekte, onlara bu konuda; bedevilerde kabile meclisi üyeleri, hadarilerde ise mecler yardımcı olmaktadır.² Her kabilenin lideri ve mecleri, üyelerini korumak, yönlendirmek ve idare etmek işlevini yerine getirmekte idi. Ayrıca kendisine ait büyük bir devlet ve medeniyetten mahrum bir hayat sürmekte olan Araplar, yazılı kanunlara/kurallara ve bunların imkânı çerçevesinde şekillenmiş teşkilatlı/ku-

¹ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk.: Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Ankara Okulu Yay., 2006, s. 166; Dürî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, Endülüs Yay., 1991, s. 34; Önkâl, Ahmet, "Araplarda Ensâb İlmi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi", S.Ü. *İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 3, Yıl: 1990, ss. 117-132.

² Konu ile ilgili açıklamalar için bk.: Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü, DİB. Yay. Ankara, 1977, s. 21-23; Günaltay, M. Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Söylemez-M. Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 1977, ss. 107-110; Watt, W. Montgomery, *Hız Muhammed'in Mekke'si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995, ss. 38-42; Sarıçam, İbrahim, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*, DİB. Yay., Ankara 2005, ss. 27-56.

rumsal yapılara sahip değillerdi. Toplumun çok büyük kesimi de okuma yazma bilmiyordu.³ Fakat yaşam tarzı itibari ile kendine özgü kültür ve örf-âdetleri vardı. Hatta bu konuda oldukça köklü bir geçmişe sahip olduğu da ifade edilebilir. Diğer taraftan siyasî ve sosyal hayatında çoğunlukla sözel/geleneksel de olsa çeşitli siyasî ve sosyal içerikli kurumları vardı. Örneğin siyasî yapılanmada bölge merkezi olarak Mekke şehrinde tüm Kureyş aşiretlerinin ortaklaşa oluşturdukları ve hepsini ilgilendiren güvenlik, ticaret, savaş, barış gibi meselelerin görüşülüp karara bağlandığı Daru'n-Nedve⁴ diye isimlendirilmiş bir yapılanmaları söz konusu idi.

Sosyo-kültürel yaşantılarında ise kabile esasına dayalı bir cemiyet hayatı sürmeleri nedeni ile sürekli bir rekabet ve mücadele söz konusu idi. Her kabile kendi üstünlüğünü göstermek, diğer kabilelerin önünde yer alabilmek için tüm örf ve âdetlerde en iyisini ortaya koymaya çalışmaktaydı. Örneğin Arap örfünde misafirperverlik önemli ve üstün bir meziyettir. Her kabile misafirin en iyi şekilde ağırlamak istemiştir. Ya da Araplar arasında yiğitlik, kahramanlık, cengâver olmak da çok önemli kabul edilmiştir.⁵ Yine her kabile bu konuda büyük çabalar sarf etmiştir. İşte tam bu noktada üstünlüklerini rakiplerine göstermek ve herkese duyurabilmek için şiiri kullanmış, şairlere ihtiyaç duymuşlardır.⁶ Şairleri vasıtası ile pazar ve panayırlarda, hac için Kâbe'ye kalabalıkların geldiği esnalarda propagandalar yapmışlardır. Bu nedenle sosyo-kültürel alanda, özellikle siyasal iş ve işlemlerde ya da siyasî rekabet alanlarında şairler ve onların şiirleri son derece önemli bir yer işgal etmiştir. Şair ve şiirlerinin bu yoğun işlevleri sonucunda, onlarla ilgili birçok örf ve âdet oluşmuştur. Muallakât-ı Seb'a⁷ ve Eyyâmu'l-Arap⁸ geleneğinin oluşmasının altında da işte bu hususlar yatmaktadır. Konumuzun dağılmaması ve sınırları aşmamak için bu uygulamaların teferruatlarına burada yer vermeyeceğiz. Vurgulamak istediğimiz nokta; İslâm öncesi Arap toplumunda şiir ve şairin çok önemli bir konuma sahip olduğunu ve geniş yelpazeli bir görev ifa ettiklerini giriş bilgileri olarak ortaya koymaktır.

³ Çağatay, Neşet, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara 1989, s. 141.

⁴ Daru'n-Nedve hakkında geniş bilgi için bk.: İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I-V, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Kahire 1987, I, 44, Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdillah, *Ahbâr-u Mekke*, I-II, thk. Rüşdi Salih Melhas, Mekke 1965, I, 109; Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Tarihü'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâr-ı Süveydân, Beyrut ty., II, 258; İbnü'l-Esir, İzzüddin Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-tarih*, Beyrut 1986, II, 12; İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâmu'ddîn İsmail, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut ty., I, 97.

⁵ Konu ile ilgili bilgi için bk.: Kazancı, Ahmet Lütfi, "Cahiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar", *U.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 1, Yıl: 1986, ss. 103-110.

⁶ Ürün, A. Kazım, "Fuhûlu's-Şuarâ (el-Ahtâl, Cerîr, el-Farazdak) ve en-Nakâ'id", *S.Ü. Fen-Edebiyat Fak. Edebiyat Dergisi*, Sayı: 11, 1997, s. 53.

⁷ Muallakât-ı Seb'a hakkında bilgi ve örnekler için bk.: Komisyon (4), Kenan Demirayak-Nevzat H. Yanık-Nurettin Ceviz, *Yedi Askı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.

⁸ Eyyâmu'l-Arab hakkında geniş bilgi için bk.: Cade'l-Mevla, Muhammed Ahmed-el-Bacâvî, Ali Muhammed-Ebu'l-Fazl İbrâhim, Muhammed, Eyyâmu'l-Arab fi'l-Câhiliyye, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye 2009.

1. İSLÂM ÖNCESİ ARAPLARDA, ŞİİR-ŞAİR VE SİYASÎ LİDERLİK:

“Şiir” kelimesi; (ش-ع-ر) kökünden gelmekte olup mastar anlamı; “sezmek, hissetmek, bir şeyi inceliklerini kavrayarak bilmek”, isim anlamı; “sezgiye dayanan bilgi, duygu ve heyecandan kaynaklanan uyumlu, ölçülü ve ahenkli söz”dür.⁹ İstilah anlamı açısından ise dilciler, edebiyat dünyasından aruzcular, modern edebiyat bilimcileri ve Batılılar tarafından birçok tarifi yapılmıştır.¹⁰ İşlediğimiz konu açısından sosyal ve siyasî işlevini göz önünde bulundurarak İbn Haldun’un yapmış olduğu terim anlamını burada zikretmenin daha isabetli olacağını düşünüyoruz. O, şiiri şu şekilde tarif etmektedir; “İstiare ve tavsif üzerine bina kılınan, vezin ve revî itibarıyla birbirine muvafık cüzlere ayrılan, garazı ve maksadı bakımından her bir cüzü makablinden ve mabadından müstakil bulunan ve kendisine mahsus Arap üslupları üzerine cârî olan belîğ bir kelimdir.”¹¹

Arapların sosyal ve kültür hayatlarının en belirgin yönlerinden biri; toplumlarının duygu, düşünce ve ideallerini şiirlerle ifade etmeleridir. Arapların kültüründe şiir oldukça önemli ve ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Şiir, Arapların hayatında onların tüm yönlerini kapsayan hayat hikâyeleri babında “Arap’ın Divanı” olarak isimlendirilmiştir.¹² Çöl hayatının sıkıcılığı ve deve üzerinde yaptıkları yalnız yolculuklardan şiirin hayatlarına girdiği ve ayrılmaz bir parçaları olduğu ifade edilebilir. Bu durum şu cümleyle açıklanmıştır; “Deve, yavrusuna olan düşkünlüğünü bırakmadıkça Araplar da şiiri terk etmeyeceklerdir.”¹³ Hatta dünya üzerinde bu sanatı yani şiir söyleme işini Araplardan başka bilen ya da bu konuda yetenekli olanın bulunmadığı bile iddia edilmiştir.¹⁴ Hayatlarına ilk anlardan itibaren¹⁵ kuvvetli bir giriş yapan şiir, deve üzerindeki yolculuklarda devenin binicilerinin söylediklerine uygun olarak yü-

⁹ Firûzabâdî, Muhammed b. Ya’kûb, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, Beyrut 1407/1987, s. 533; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ty., IV, 409; Komisyon (1), *el-Muncid fi'l-luğa*, Beyrut 1987, s. 391; Komisyon (2), *Mu'cemu'l-vasîd*, Çağrı Yay., İstanbul 1996, I, 486-487.

¹⁰ Şiir konusunda yapılmış bu farklı tanımlar hakkında toplu bilgi ve örnekler için bk.: Yalar, Mehmet, “Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi” (Mukayeseli ve Analitik Bir Yaklaşım), *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1, Bursa 2002, ss. 103-120.

¹¹ İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1988, II, 1363.

¹² İbn Abdırabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Endelûsî, *el-İkdû'l-Ferîd*, nşr.: Ahmed Emin ve diğerleri, Kahire 1948, V, 269; es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut 1991, I, 255.

¹³ Kayrevânî, *el-Umde fi Sinâ'ati's-Şi'r ve Nakdih*, I, 30'dan nakleden Yalar, Mehmet, “İslâmî Arap Şiiri ve Peygamber”, *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 1, Bursa 2009, s. 69.

¹⁴ Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayavân*, Beyrut 1955, I, 59-60. İbn Haldun’un yukarıda zikretmiş olduğumuz şiir tanımında geçen “...Arap üslupları üzerine cârî olan...” hükmü de aslında böyle bir anlayış nedeniyle olsa gerektir. Ancak ilim gibi şiir de belagat da elbette tüm zamanlarda, tüm halklara bahşedilmiştir. Bk.: İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve ş-şuarâ*, thk. Müfîd Kumeyha ve Nuaym Zarzûr, Beyrut 1985, s. 7.

¹⁵ Araplar arasında, insanlık tarihinde söylenen ilk şiir hakkında, meleklerin, Hz. Âdem'in ve Hz. Peygamberin dedelerinden Mudar'ın söylediğine dair rivayetler mevcuttur. Bilgi için bk.: Çetindağ, Yusuf, *Şiir ve Tenkit-Türk, İran ve Arap Tezkirelerinde-*, Kitabevi Yay., İstanbul 2010, ss. 51-55.

rüyüşünü değiştirdiğini fark ederek vezinler icat etmeleri ile sanatsal bir boyut kazanmıştır. Devenin gidişini dizginlemek için uyaklı türküler¹⁶ diyebileceğimiz şiirlerle başlayan bu serüven, gün geçtikçe türlerini ve bedi' özelliklerini artırmıştır.¹⁷ Ortaya çıkan her uygulama bir kural olmuş, yeni uygulamalar için kapı aralıklı bırakılmışken şiirle ilgili yerleşmiş hiçbir kuraldan taviz verilmemiştir.¹⁸ İslâm öncesi Arapların hayatında, düşmanla savaşmak, ona karşı mufâharede bulunmak için oluşturdukları birkaç beyitlik savaş şiirleri ya da ölüm hâdisesi, mağlubiyet yaşanması gibi durumların akabinde matemi göstermek üzere ağıt şiirleri vardı ki bunlara recez adı verilir, uzun kasideler şeklinde söylenmişse bunlara da “*urcûze*” denirdi.¹⁹ Gerek İslâmî dönemde gerek öncesinde, hem Arap halkı hem de yönetici kesimin en çok sevdiği şiir tarzı recez ve urcûze olmuş, bunları inşâd edenlere büyük ödüller verilmiştir.²⁰ Bunların yanında hidâ, hica/hiciv, hikemiyât, i'tizâr, isti'tâf, risâ, mufahare, medh, hamâse, tafahhur, nesib, nuâs vb. gibi içerik, biçim ve söyleniş amaçlarına göre kategorize edilmiş, farklı şekilde isimlendirilmiş türleri olmuştur. Bu çeşitlerin tamamı düşünüldüğünde şiirin, hayatın her alanını kapsadığı görülmektedir.

Şiirin hayatlarında bu denli önemli bir konuma gelmesi, onları inşâd eden şairlerin de toplumdaki statü ve şöhretlerini en üst noktalara çıkartabilmelerine kapı aralamıştır. Bu nedenle şairler, cahiliye dönemi Araplarının toplumsal yapılanmasında, en üst tabakayı oluşturan aşiret liderlerinin hemen akabinde, kâhinlerle birlikte, kimi zamanda kâhinlerin tâ kendileri²¹ şeklinde algılanarak yer edinebilmişlerdir.²² Ayrıca onları toplumda böylesi üst bir konuma çıkartan husus; Arap şairlerin söylemiş oldukları her şiirin, söylenme hikâyesi ile birlikte anlatılmasından²³ hareketle “şairlerin, hayatın içerisinde, hem kendileri hem de toplumları için önemli tüm

¹⁶ Buna Arap Edebiyatında Hidâ adı verilir. Ayrıntılı bilgi için bk.: Farmer, H. George, “Gina”, *İA*, Eskişehir 1967, IV, 773.

¹⁷ Huart, Clement, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Tisa Yay., Ankara ty., s. 11-12.

¹⁸ Dayf, Şevkî, *el-Fennu ve mezâhibuh-u fi's-ş-i'r'i'l-Arabî*, Kahire 1987, s. 13-14.

¹⁹ Schaade, A., “Recez”, *İA*, Eskişehir 1997, IX, 660-61.

²⁰ Câhiz, Ebu Osman Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyin*, nşr.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1975, I, 95.

²¹ Şairlerin kâhin olarak algılanması; Şiirin insanları etkilediği, sihirbazların da aynı işi yaptığı, her ikisinin de görünmeyen ve bilinmeyen âlemlerden bahsedip gelecekle ilgili haberler veriyor olmalarıyla bağlantılıdır. Konu ile ilgili bazı açıklamalar için bk.: Ögmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, İSAM Yay., İstanbul 2010, s. 29; Ugan, Zâkir Kadiri, “Dinî Rivayetler”, Sadeleştirilenler: Mustafa Karataş, Musa Alak, *İ.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 2001, s. 208; Harman, Ömer Faruk-Çelebi, İlyas, “Kâhin”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2001, XXIV, 170-172.

²² Çetin, Nihat, M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1973, s. 10-13; Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri*, s. 37-38. Ayrıca o dönemde kahinlerin gaybtan dinî haberler veren kimseler olarak algılandıkları, bu nedenle de çok önemli kimseler olarak görüldüklerine dair bk.: Ugan, “Dinî Rivayetler”, s. 208; Esasında yönetenlerle birlikte şairlerin üst konumlarda bulunmaları başka dönem ve başka yerlerde de hep olagelmıştır. Hatta sarayda kendilerine yer bulabilen şairler diğerlerine karşı onların taşralı kaldıkları söyleyerek övünmüşlerdir. Bir örnek olması açısından Osmanlı'daki durum için bk.: Ak, Murat, “Divan Şiirinde Taşra Kullanımları ve Divan Şairinin Taşrası”, *İSTEM*, Yıl: 12, Sayı: 24, 20014, ss. 85-102.

²³ Durmuş, İsmail, “Şiir”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2010, XXXIX, 147.

hâdiselerde bulunmalarındır” diyebiliriz. Bu hâdiseler de kimi zaman siyasî, kimi zaman ise sosyal ya da günlük yaşantıda tesirli olaylardır. Aslında şairlerin bu konumu sadece Araplarda bulunan bir husus olmamıştır. Ortaçağlarda yönetim, siyaset ve teba’/halk ilişkilerine baktığımızda; temelde ideolojik olmakla birlikte, ekonomik ve sosyal gerekçelerle, siyasî liderlerin çeşitli sanat dalları ve onların üstatları ile sıkı ilişkiler içerisinde, saraylarında ve yönetim alanlarında onları hemen yanı başlarında bulundurmaları oldukça yaygın bir uygulama olmuştur. Bu sanat erbabının başında şairler gelmiş, onlarda hem ideoloji hem de sosyal ve ekonomik çıkarlar nedeniyle yönetime yakın olma çabasında bulunmuşlardır.²⁴

Şairler, toplumdaki bu konumlarını sağlamlaştırmak, arkalarındaki desteği çoğaltmak ve devamlılığını sağlayabilmek için öncelikle kabilelerini övmüşler, kahramanlık ve yiğitlik tarihlerini şiirlerle dile getirmişler, kabilelerinin şeref ve şanını yüceltmeye gayret göstermişlerdir. Bu sayede de şiir, bir diplomasi ve savaş aracı hâline dönüşüvermiştir. Böylelikle şiir, savaşlardaki oklar, mızraklar ve süvarilerden,²⁵ şair de siyasetteki birçok figürlerden daha etkili konuma ulaşmıştır. Toplumun en önem verdiği hâdiselerin başında, kabile şairlerinin birbirlerine karşı üstünlük mücadelesi verdiği şiir müsabakaları olmuştur. Burada sadece sanatsal bir faaliyet değil aynı zamanda -belki de temel olarak- siyasal bir rekabet söz konusudur. Bu siyasal arena her yıl, belirli zamanlarda, belirli pazar, panayır gibi yerler ya da önemli şehir ve ticaret merkezlerinde düzenlenirdi. Şairler bu müsabakalara en güzel elbiselerini giymiş olarak süslü binek hayvanlarının üzerinde gelir, etrafındaki insanlar ve yüksek bir yerde konumlanmış olan genelde usta şairlerden oluşan hakemlerin önünde şiirlerini inşad ederlerdi.²⁶

2. İSLÂMÎ TEBLİĞİN İLK GÜNLERİNDE ŞİİR-ŞAİR VE SİYASÎ LİDERLER:

İslâm tebliğinin başlaması ve ilk Kur’an ayetlerinin kendilerine ulaşmasından sonra Hicaz bölgesi, özellikle Mekke toplumunun ciddi bir kesimi, bu tebliğe karşı olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. Bir taraftan bu şekilde karşı bir tavır içersine girmişlerken, diğer taraftan ise hem Hz. Peygamber’in o güne kadar hayatlarındaki olumlu imajı, hem de Kur’an ayetlerin muazzam cazibesi nedeniyle bu çağrıya uzak ve kayıtsız da kalamamışlardır. Hz. Peygamber ile ilgili gelişmeleri bir sonraki başlıkta özel olarak inceleyeceğiz.

Şimdi mevcut toplumun -özellikle konumuz açısından siyasî lider ve şairlerin- Kur’an karşısındaki tutumlarını birkaç örnek ile izah edelim. Bu iki kesim o toplumun

²⁴ Konu ile ilgili çeşitli açıklama ve örnekler için bk.: İnalçık, Halil, *Şâir ve Patron -Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme-*, Doğubatı Yay., Ankara 2015, ss. 7-15.

²⁵ Demirayak, Kenan *Arap Edebiyatı Tarihi I, Cahiliye Dönemi*, Fenomen Yay., Erzurum 2009, s. 73.

²⁶ Hamidullah, Muhammed, Muhammed, “el-İlâf veya İslâm’dan önce Mekke’nin İktisâdî-Diplomatik Münasebetleri”, çev. İsmail Cerrahoğlu, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, Ankara 1961, ss. 213-222; Özaydın, Abdülkerim, “Arap”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991, III, 322-324; Çetin, Nihad M., “Şiir”, *İA*, Eskişehir 1997, XI, 531.

en önde gelen, en üst tabakada yer alan kesimlerini oluşturmaktaydı. Her iki kesimde, Kur'an ayetlerini bir insan sözü olamayacak kadar derinlikli ve mükemmel olduğunu görmüşler, fakat tebliğin içeriği, ortaya koyduğu ilkeler bu kesimlerin menfaatlerini ortadan kaldırdığı için derhal karşı atağa geçmişlerdir. Tutsarsız bir şekilde; bir taraftan Kur'an ayetlerini uydurma, öncekilerin masalları (esâtîr), şiir, gizli taifelerden alınan bilgiler vb. diyerek²⁷ insanları ondan uzaklaştırmaya çalışmışlar, diğer taraftan ise cazibesine dayanamayarak geceleri Kur'an ayetlerini dinlemek üzere Hz. Peygamber'i gizlice takip etmişlerdir.

Örnek olması açısından birkaç hâdiseyi zikrederim. Mekke müşriklerinin önde gelenlerinden ve dönemin en kuvvetli siyasî kimliklerinden olan Velîd b. Muğîre, sık sık Hz. Peygamber'in önüne geçer "Bana Kur'an oku!" der, Hz. Peygamber de ona Kur'an'dan ayetler okuduğunda rikkate gelir, "Bunu bana bir daha oku!" derdi. Kur'an ayetlerin cazibe ve etkisi ile "Bu sözler öyle tatlı, güzel ve parlak ki, kökü sağlam ve sulak, dalları bol yemışli bir ağaç sanki!", "Bu bir beşer sözü değil", "Söz/şiir her şeye üstün gelir ama O'nun (Hz. Muhammed'in) şu söylediklerine hiçbir söz üstün gelemez" gibi ifadeler serdetmekten kendini alamazdı.²⁸ Ama yine de Velîd, İslâm'a ilk ve en kuvvetli direnç gösterenlerden olmuş, kibir ve gururuna yenik düşerek Kur'an'ın üstünlüğünü gözleri ile görmesine rağmen hayatının sonuna kadar iman etmemiş, O'na karşı mücadele ederken, hakikate teslim olmamak için direnirken hayatını kaybetmiştir.²⁹ Verilebilecek örnek bundan ibaret değildir. Bu konuda verilebilecek birçok örneğin yanında Velîd'in durumuna benzer, onun konumundaki şu kişilerin hâlini zikretmek yeterli olacaktır. Mekke uluları ve Dâru'n-Nedve'nin önde gelenlerinden Ebu Cehil (Amr b. Hişam), Ebu Süfyan (Sahr b. Harb) ve Ahnes b. Şerîk, geceleri birbirlerinden habersiz bir şekilde Hz. Peygamber'in evinin etrafında ıssız köşelere siner, gece boyunca Hz. Peygamber'in namazda okuduğu ayetleri dinler, bundan oldukça etkilenirdi. Sabaha karşı dönüp gidecekleri esnada, birbirleri ile karşılaştıklarında ise ayıplanır, bir daha yapmamak üzere sözleşerek oradan ayrılırlardı. Ama ertesi akşam dayanamaz, Kur'an ayetlerinin cazibesi ile tekrar aynı işi yapar, birbirleri ile karşılaştıklarında yine kendilerini ayıplarlardı. Bu hâl birçok kereler tekrerrüt etmiştir.³⁰

²⁷ Nahl, 16/24; Furkan, 25/5; Mü'minün, 23/83; Saffat, 37/36; Kalem, 68/15; Müddessir, 74/23-25; Mutaîfîn, 83/14; vd..

²⁸ İbn İshâk, Muhammed, Hz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri (Kitabü's-Siyer ve'l-Megâzî), çev. Ali Bakkal, İlk Harf Yay., İstanbul 2013, ss. 211-212; Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve*, nşr.: A. Kal'acî, Beyrut 1985, II, 198; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, Mısır 1967, X, 165; Şahsî ile ilgili geniş anlatım ve onun hakkında indiğine dair müfessirlerin ittifak ettikleri (Müddessir, 74/11-26; Hicr, 15/94-96; Kalem, 68/10-16) ayetler vb. bilgiler için bk.: Fayda, Mustafa, "Velid b. Muğîre", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2013, XLIII, 33-34.

²⁹ Fayda, "Velid b. Muğîre", *DİA*, XLIII, 33-34.

³⁰ Konu ile ilgili geniş anlatım ve rivayetler için bk.: İbn Hişam, *es-Sire*, I, 337-338; Taberî, *Tarih*, II, 218-219; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, II, 63-64; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihu'l-İslâm*, yy., 1974, ss. 160-161; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 47.

Konu ile ilgili diğer bir örnek de Nadr b. Haris'tir. O, dönemin siyasî liderlerinden olup, edip, hatip ve tüccarlığı ile meşhurdur. Hıre ve İran'a yaptığı seyahatlerinde İran ve civar kültür-medeniyetlere ait bilgiler, hikâyeler, sözler ve şarkılar öğrenirdi. Diğer taraftan da Hıristiyan ve Yahudilerle görüşür onların dinleri hakkında bilgi sahibi olurdu. Tüm bu entelektüel yapısı sayesinde, yakında bir peygamberin geleceğini, zuhur ederse milletçe hemencecik ona tâbi olarak diğer milletlerden hızlı hareket edip önde gidenlerden olacaklarını söylerdi. Fakat Hz. Peygamber aldığı vahyi, yeni ilkeleri tebliğ başlarken, onun öngördüğü sistemde, elindeki imkânlar ve konumunu kaybedeceği korkusuna kapılmıştır. Bu nedenle kendince Hz. Peygamber'e rakip olarak ortaya çıkmış, Kur'an ayetlerini öncekilerin masalları diye yaftalamış, "Ben onlardan daha iyi hikâyeler anlatırım", "Muhammed bu söylediklerini Cebr ve Addâs'tan öğreniyor, ben de size başkalarından öğrendiğim, onlarınkinden daha güzelini anlatayim" diyerek Hz. Peygamber'in tebliğ yaptığı mekânlarda, hemen ondan sonra gelmiş, O'nun oturduğu yere oturmuş, Acem şahlarına, Rüstem ve İsfendiyar'a ait bir takım hikâyeler anlatmayı âdet edinmişti. Bununla da yetinmeyerek, başka memleketlerden getirdiği şarkıcı cariyeler vasıtasıyla Hz. Peygamber'i hicvettirmiştir. Oysa O, daha tebliğin ilk zamanlarında Hz. Peygamber'in şair, kâhin, büyücü/sihirbaz ya da mecnun olmadığını ilk söyleyen kimselerdendi.³¹ O'nun, peygamber beklentisi ve zuhur ettiği zaman da ilk teslim olanlardan olma isteğinin, şimdi takınmış olduğu tavra devşirilmesinde en önemli etken kuşkusuz; siyasî ve sosyal statü kaybı endişesidir.

Bu zikri geçen şahısların hemen hemen hepsinin ortak özelliği; siyasî kimlikleridir. İslâm'a ilk ve en sert tepkiyi verme nedenleri de siyasî statülerini kaybetme korkusu olmuştur. Dönemin siyasilerinin durumu böyle iken önemli şairlerinin durumları da bundan farklı değildir. Hz. Âişe, "Müşrik -şair-ler, Rasulullah'a vezinli şiirlerle sataşıyorlardı" diyerek şairlerin ilk tepki verenlerden olduklarını ifade etmektedir.³² Birkaç örnek de bu tür şairler hakkında verelim.

³¹ Nadr b. Haris'in durumu hakkında geniş bilgi için bk.: İbn Hişam, *es-Sire*, I, 320-321; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 202; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, III, 88; Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-eşraf*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1959, I, 140-142; Vâkıdî, Ebu Abdurrahman b. Ömer, *el-Meğâzî*, Daru'l-Maârif, Mısır 1965, I, 149. Ayrıca hakkında nazil olan ayetler için bk.: Enfâl, 8/31; Nahl 16/103; İsrâ, 17/88; Furkân 25/4-5; Lokman, 31/6; Fâtır 35/42; Kamer, 54/45; Saf 61/16; Mutaffifin, 83/13 ayetler ve Medine'deki Yahudilerden öğrendikleri soruları gelip Hz. Peygamber'e sorması üzerine nazil olan Kehf suresi ayetleri. Bu ayetlerin onun hakkında nazil olduğuna dair toplu bilgi için bk.: Aycan, İrfan, "Nadr b. Hâris", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2006, XXXII, 280-281.

³² Bu hadisin geçtiği yer ve hadisle ilgili İbn Hacer'in sahih olduğu yönündeki görüşü için bk.: Tahâvî, Ebu Cafer, *Şerh-u meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra-Muhammed Seyyid, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994-1414, V, 296 ve İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed, *Fethu'l-bârî bi şerh-i sahihî'l-Buhârî*, thk. Abdurrahman el-Berrak, Dâr-u Taybe, Riyad 2005. XIV, 26'den nakleden Osman Nedim Yektar, "Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiir'e Bakışı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 20, Sayı: 65, Kış 2016, ss. 409-410.

Ümeye b. Ebu's-Salt, hem şehrin ekâbirlerinden hem de önemli, sevilen şairlerindendi. Önceki dinler, İncil, Tevrat vb. kutsal kitaplar hakkında bilgi sahibi olduğu gibi, seyahatleri ile de civardaki çeşitli kültür ve medeniyetlerin birçok özelliklerine vâkıftı. Şirk ve putları reddediyor, etrafında da “Hanif” inancına mensup olarak tanıyıyordu. Hatta O, Mekke'de “Bismike'llahümme” ifadesini kullanan ilk kimse olarak bilinirdi. Tüm bu bilgilerini kullanarak çok etkileyici şiir ve hikmetli sözler söyledi. Bu nedenle de Araplar arasında itibarlı bir konum elde etmişti. Hatta hem bu bilgileri, hem de şiir ve söz söyleme sanatındaki maharetleri onu peygamberliğe heveslendiriyordu. Bazı kaynaklar onun peygamberlik ilânında bulunma isteğinden bahsederken, bazı kaynaklar ise durumu; insanların ona bu tür bir gözle baktıkları şeklinde izah etmektedir.³³ Böylesi bir durumda olan, yani putları reddeden, ilahî dinlerden ve kutsal kitaplardan haberdar olan, Hanif inancı üzere bulunan bir şahıs olarak Ümeye b. Ebu's-Salt,³⁴ Kur'an ayetleri nazil olmaya başladığında, tebliğe kulak vermemiş ve ciddi bir muhalif olmuştur. İslâm, Kur'an ve Hz. Peygamber'in aleyhine şiirler söylemeye başlamıştır. Oysaki daha öncesinde inşad etmiş olduğu onun şiirlerinde nice hikmetler bulunmuş, hak ve hakikat, hatta tevhid işlenmişti. Hz. Peygamber ondan aktarılan çok beyitler dinlemiş, onun hakkında daha sonraları “Kendisi iman etmese de şiirleri iman etmiş” demiştir.³⁵ O'nun iman etmeme ve ilk andan itibaren ciddi bir muhalif olmasının nedeni olarak; siyasî ve sosyal statü kaybı düşüncesinden, Hz. Peygamber'i kıskanmasından başka bir şey ileri sürülemez.

Ebu Leheb ve karısı Ümmü Cemîl (Avrâ bt. Harb)'in ilk itirazcılar ve ilk işkencecilerden olduğu malumdur. Onları bu noktaya getiren şey de aslında siyasal ve ekonomik statü kaybı endişesidir. Konumuz açısından Leheb/Tebbet sûresi nazil olduktan sonra Ümmü Cemîl'in Hz. Ebu Bekir'e; “Arkadaşın bizi hicvetmiş, eğer O şairse ben de şair bir kadını, kocam da şair bir kimsedir”³⁶ diyerek karşılık vermek üzere şiir söylemeye koyulması hem şiirin hem de şairin siyasal işlevini göstermesi açısından önemli bir diğer örnektir.

³³ Ümeye b. Ebu's-Salt'ın kimliği, hayat hikayesi ve bu durumu ile ilgili rivayet ve görüşler için bk.: İbn Hişam, *es-Sire*, III, 357; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 320; Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *el-Eğânî*, Kahire 1963, IV, 120-133; Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, s. 33; Çetin, Nihad M., “Umayya b. Abî'l-Salt”, *İA*, Eskişehir 1997, XIII, 100-102; Tüccar, Züfekar, “Ümeye b. Ebu's-Salt”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012, XLII, 303-305.

³⁴ Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürücu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, thk. Muhammed M. Abdülhamid, Kahire 1964, I, 69-75; Ebu'l-Ferac, *el-Eğânî*, IV, 122; Ali, Cevad, *el-Mufasssal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdad, 1999, VI, 449; Günaltay, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 79-83; Çağatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara, 1982, s. 158-169; Kuzgun, Şaban, “Hanif”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1997, XVI, 38; Çağrı, Mustafa, “Arap”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991, III, 316.

³⁵ Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul, trz., *Kitabu's-Şi'r*, 1; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*, s. 300; Münâvî, Zeyne'l-Âbidin Muhammed b. Ali, *Feyzül-kadir şerh-u câmiu's-sağîr*, Daru'l-Marife, Beyrut 1982, I, 57-59.

³⁶ Olaya ilgili rivayetler için bk.: İbn Hişam, *es-Sire*, I, 381; Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, I, 316; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, I, 122-123; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 195; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, s. 147.

Dönemin şairlerinden zikrettiklerimizden başka, İslâmî tebliğle ilk muhalefet eden isimlerden diğer bazıları arasında; Amr b. el-Âs, Ebu Süfyân, Abdullah b. Ziba'ra, Enes b. Züneym gibi daha sonra Müslüman olan, Hubeyre b. Ebu Vehb, Şafi' b. Abdimenaf, Ebu Azze Amr b. Abdimenaf, Dirâr b. Hattâb, Ka'b b. Eşref gibi hayatı İslâm düşmanlığıyla geçmiş olanlar da vardı.³⁷ Bunların hepsinin ilk tepki verme konusundaki durumu Ümeyye b. Ebu's-Salt ve Ümmü Cemîl gibiydi.

Toplumlarında siyasî ve edebî yönleriyle tanınmış bu kimselerin tamamı, İslâm tebliğinde bulunan ilkeler nedeni ile siyasî statü ve menfaat kaybı korkusuna kapılarak,³⁸ tekebbürle hareket edip³⁹ ilk reflekslerinde hep olumsuz tutum sergilemişlerdir. Aslında bu bölümde zikredilen siyasî lider ve şair kesimlerinin hepsi, Kur'an'ın şiiir, Hz. Peygamber'in de şair olmadığını anlayamayacak kadar gafil ve cahil değillerdi. Yaptıkları şey; menfaatlerinin ellerinden gitmemesi için "yeni gelen tebliğle ve onu getirene karşı halk arasında açmış oldukları propaganda savaşından başka bir şey değildi"⁴⁰ demekten başka söz kalmamıştır.

3. HZ. PEYGAMBER'İN İLK İSLÂM TEBLİĞİ KARŞISINDA ŞİİR-ŞAİR VE SİYASÎ LİDERLER

Hiz. Peygamber, önceleri gizli sonraları açıktan tebliğine başladığında Mekke liderleri ve onların güdümündeki toplumun büyük kısmı güçlü bir refleks göstermişlerdir. Tebliğle kulak vermedikleri gibi ellerindeki tüm imkânlarla karşı çıkma yoluna gitmişlerdir.

Mekke lider ve toplumunun Hiz. Peygamber'in tebliğine karşı çıkmalarının elbette birçok sebebi vardır.⁴¹ Bu sebeplerden, konumuz açısından en önemlileri; siyasî iktidarı ellerinde bulduran Daru'n-Nedve üyesi kabile liderleri ile onların hemen akabinde toplumda üst düzey bir statüye sahip olan şairlerin ellerindeki imkânlarını ve konularını kaybetme korkularındadır. Çünkü Hiz. Peygamber'in tebliğine başladığı ilkeler, bu kesimlerin özenle hazırladığı ve işlettiği siyasî ve sosyal düzeni/tabakalaşmayı, mevcut ekonomik düzeni alt-üst edecek özelliklere sahipti. Yapılan İslâmî Tebliğ, toplumda üstünlüğü ve saygınlığı mevcut algılardan farklı değerlere götürmekteydi.

³⁷ Bu zikri geçen şahıslar hakkında İslâm Tarihi kaynaklarında anlatılanlar hep bu yöndedir. Makalenin sınırlarını zorlamamak için hepsi ile ilgili anlatımları aktarmak yerine Ümeyye b. Ebu's-Salt ve Ümmü Cemîl örnekleri ile yetindik. Burada zikretmediğimiz ama durumları hep aynı olan dönemin önde gelen şairlerden bazı örnekler için bk.: Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasan el-Ezdi, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut 1424, 2003, II, 467; Şerbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sîracu'l-münîr*, Beyrut ty., III, 39.

³⁸ Komisyon (3), Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu -Türkçe Meal ve Tefsîr*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007, IV, 472.

³⁹ Vehbî, Mehmed, *Hulâsatu'l-beyan*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1969, XII, 4704-4705.

⁴⁰ Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dünya Yay., İstanbul 1991, VIII, 481.

⁴¹ Tebliğle karşı çıkanların genel geçer gerekçeleri için bk.: Köksal, Asım, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, Işık Yay., İzmir 2007, I, 270-275.

Önceki başlıklarda ifade ettiğimiz üzere cahiliye dönemi Arapları arasında kabile ve aşiret liderleri ile şairler en önemli sosyal, siyasal ve kültürel öğelerden olmuşlardır. Kur'an nazil olmaya başladıktan sonra kabile ve aşiret liderleri en güçlü tepkiyi ortaya koymuşlardır.⁴² Çünkü ellerindeki her şeyi kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalmışlardır. Kabile ve aşiret liderlerinden sonra ikinci büyük tepkiyi ise şairler göstermiştir. Onlar, bir taraftan ayetlerdeki söz kuvvetini, edebî ve belagat üstünlüğünü görmüş, diğer taraftan da toplumlarındaki statü ve popüleriteleri hakkında endişeye kapılmışlardır.⁴³ Zira Kur'an ayetlerini dinleyen Arapların hemen hemen ilk tepkileri bunun bir şiiir, Hz. Peygamber'in de bir kâhin ya da şair olduğu şeklindedir.⁴⁴ Çünkü Kur'an ayetleri, çok etkileyici ve karşısındakini aciz bırakıcı bir dil özelliğine sahipti. Belki de bunun gerekçesi olarak; "Kur'an'ın indirildiği bu toplumda şiiir ve etkili konuşmaya büyük değer verildiği için Allah da, tüm şiiirler ve tüm etkili konuşmalardan daha üstünü ile onlara meydan okumuş,⁴⁵ dikkatlerini çekmiştir" denilebilir. Diğer taraftan Hz. Peygamber için ifade edilen şair ve kâhin yaftalaması aslında O'nun, girişmiş olduğu yolda siyasî içerikli bir harekâtı başlattığı şeklindeki algılarından kaynaklanmaktadır.⁴⁶ Çünkü şair ve kâhinler, dönemin toplumsal yapılanmasında siyasî statü sahibi kişilerdi. O zamanın siyasî lider ve şairleri aslında Hz. Muhammed'in bir şair ya da kâhin olmadığı, başka bir ifade ile Kur'an ayetlerinin şiiir olmadığını biliyorlardı. O güne kadar hayatlarında Hz. Peygamber'i "el-Emîn" olarak tanıdıklarından, onu dışlamak ve insanları ondan soğutmak için başvuracakları yolu tespit etmekte oldukça zorlanmışlardır. Hz. Muhammed'den başka birisi için toplumdan tart etmek üzere çeşitli yollar arasalar, bu kadar zorlanmazlardı.

Dönemin önemli isimleri⁴⁷ Hz. Peygamber'e, tebliğinde engel olmak için hakkında çıkartacakları şâyîâyı Daru'n-Nedve'de tartışırken, O'na kâhin, mecnun ya da şair diyemeyecekleri, zira bunların hallerini bildikleri, Hz. Muhammed'de bu hal-

⁴² Aşiret lideri ve Daru'n-Nedve üyesi olanlardan Ebu Cehil, Ebu Leheb, Velid b. Muğire, Nadir b. Hâris, Ümeyye b. Halef, As b. Vâil, Ebu Süfyân vb. şahısların ilk tepki verenler olmuşlardır.

⁴³ Dönemin meşhur şairlerinden Abdullah b. Ziba'ra, Hübeyre b. Ebi Vehb, Şâfi b. Abdimenâf, Ebu Azze gibi cahiliye şairleridir. Bunlar, 'Muhammed'in söylediği sözleri biz de söyleriz', derler ve onu yererlerdi. Çevrelerinde toplananlar da yergi niteliğindeki şiiirlerini dinlerlerdi. Konu ile ilgili sergiledikleri ilk tepkiler hakkında çeşitli bilgiler için bk.: Yalar, "İslâmî Arap Şiiiri ve Peygamber", s. 63.

⁴⁴ Kur'an ayetlerinin bir şiiir, Hz. Peygamber'in de bir şair olduğu hakkındaki iddialar için bk.: Enbiya, 21/5; Sâffât, 37/36; Yasin, 36/69; Duhan, 44/14; Tur, 52/30; Hakka, 69/38-43; vd..

⁴⁵ Kur'an'ın şairlere bir benzerini getirme noktasındaki meydan okumasına dair bazı ayetler için bk.: Bakara, 2/23; Yunus, 10/38; Hud, 11/13; Enbiya, 21/5; vd..

⁴⁶ İlk ve en kuvvetli tepkiyi veren bu kesimler, Hz. Peygamber'in siyasî, ideolojik ya da ekonomik olarak onlarla bir rekabete giriştikleri algısına kapılarak bu refleksi göstermişlerdir. Şu olaylar bize bunu ispat etmektedir; İslâmî Tebliğin ilk yıllarında Mekke ileri gelenleri bir araya gelerek Hz. Peygamber'e "başlarına siyasî lider/kral yapmak", "aralarında mal toplayarak en zenginleri ve en üst tabaka üyesi haline getirmek" vb. tekliflerde bulunmuşlardır. Konu ile ilgili geniş anlatımlar için bk.: İbn Hişam, es-Sire, I, 325-319; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşrâf*, I, 142.

⁴⁷ Dönemin önemli isimleri diye ifade ettiğimiz ve bu konuşmanın geçtiği rivayetlerde isimleri zikredilen kişilerden bazıları; Velid b. Muğire, Ebu Cehil, Ebu Süfyân, Ebu Leheb, As b. Vâil, Mut'im b. Adiy, Nadr b. Hâris, Ümeyye b. Halef'dir.

lerden hiçbirisinin bulunmadığı ve böyle bir yaftalama yapsalar bile buna halkın itibar etmeyeceği konusunda hem fikir olmuşlar,⁴⁸ Kur'an ayetlerinin de şiir olamayacağını, hatta bir insan sözü de olamayacağını kabul edip, itiraf etmişlerdir.⁴⁹

Kabile ve aşiret lideri ile şairlerin bu ilk ve sert tepkileri elbette siyasî ve ideolojik kapsamlı idi. Yoksa Mekkî surelerden Lokman Suresindeki şu ayette itirazların asıl gerekçesinin dînî temeli olmadığı zaten görülmektedir;

“And olsun ki onlara: ‘Gökleri ve yeri kim yarattı?’ diye sorsan, elbette ‘Allah’ derler. De ki: ‘Hamd Allah’a mahsustur’. Fakat onların çoğu bilmezler.”⁵⁰

Durumun ifade edildiği diğer bir Mekkî ayet grubunda da şöyle denilmektedir:

“De ki: ‘Eğer biliyorsanız söyleyin bakalım. Bu dünya ve onda bulunanlar kime aittir?’ ‘Allah’a aittir’ diyecekler. De ki: ‘Öyle ise hiç düşünüp taşınmaz mısınız?’ De ki: ‘Yedi göğün Rabbi ve büyük arşın Rabbi kimdir?’ ‘Allah’tır’ diyecekler. De ki: ‘Öyle ise siz Allah’tan korkmaz mı sızın?’ De ki: ‘Her şeyin mülkiyeti ve idaresi elinde olan, himaye eden, fakat himayeye muhtaç olmayan kimdir? Biliyorsanız söyleyin!’ ‘Allah’tır’ diyecekler. De ki: ‘Öyleyse nasıl aldanıyorsunuz!’”⁵¹

Bu ayetler de onların ilk ortaya koydukları tutumda, Rab olarak Allah’ı kabul ettikleri ve bu konuda ciddi bir karşı tavra girişmedikleri anlaşılmaktadır. Ama itiraz ettikleri nokta aslında ellerindeki siyasal haklarını kaybediyor olmaları ve bu haklarının ve statülerinin oluşmasındaki ideolojilerinin yıkılması tehlikesidir. Tarih bilgilerimiz ve sosyal alanlardaki beşerî tecrübelerimizden hareketle, Hz. Peygamber’in ilk tebliğine karşı oluşan muhalefetin ya da taraftarlığın mevcut Arap toplum yapısıyla ilişkisinin bulunduğunu bilmek gerekir. Bu yargımıza, Ebu Leheb’in “Müslüman olursam bana ne verilecek?” sorusu ve aldığı cevaba memnun olmayarak “Benim sıradan insanlarla bir tutulacağım dine yazıklar olsun” demesi,⁵² Ebu Cehil’in kabileler arasındaki yarıştan uzun uzun bahsettikten sonra “Abdi Menaf, ‘artık bizde vahiy alan bir peygamber de var’ diyor, şu anda biz bunun bir dengini nereden bulacak, yarıştan onların dengine nasıl çıkacağız?” demesi⁵³ verilebilecek birçok örnekten sa-

⁴⁸ İbn Hişam, *es-Sire*, I, 288; Belâzurî, *Ensâbu'l-eşraf*, I, 133; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 198-202; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, II, 71; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 61; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, s. 156.

⁴⁹ Kur'an'ın bir insan sözü olmadığı şeklindeki Velid b. Muğire'in sözleri ve bu konu hakkında Ebu Cehil ve diğer Daru'n-Nedve üyeleri arasında geçen konuşmalar hakkında bk.: Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Beyrut, trz., XXIX, 156; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 198. Bu konuda Nadr b. Haris'in sözleri için bk.: Aycan, “Nadr b. Hâris”, *DİA*, XXXII, 280-281.

⁵⁰ Lokman, 31/25.

⁵¹ Mü'minün, 23/84-89.

⁵² Taberî, *Camiu'l-Beyân*, XXX, 217.

⁵³ İbn Hişam, *es-Sire*, I, 337-338; Taberî, *Tarih*, II, 218-219; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, II, 206-207; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-tarih*, II, 62-64; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, III, 47; Zehebî, *Tarihu'l-İslâm*, ss. 160-161.

dece birkaç tanesidir. Malum kesimlerin ellerinde buldukları imkân ve menfaatleri kaybetme korkusuna kapılmalarına neden olan İslâmî ilkelere bazılarını kısaca hatırlatmakta fayda görüyoruz. Yeni sistem;

-İnsanın beş temel dokunulamaz hakkı vardır⁵⁴; Can, akıl, inanç, mal, nesil. Bunlara zarar verebilecek iş ve işlemler yasaktır. Bu insanî haklara köleler de sahiptir.⁵⁵

-Hukuk önünde ve insan hakların konusunda tüm insanlar bir tarağın dişleri gibi eşittir.⁵⁶

-İnsanlar arasında ırk, kabile ve renk farklılığını bir üstünlük sebebi değildir.⁵⁷

-Çalışan ve üreten hak sahibidir, emek anında karşılık görmeli, mal ve menfaat toplumda dengeli dağıtılmalı, ekonomik üstünlük belirli kimselerin elinde toplanmamalı, buna neden olan -faiz, karaborsacılık vb.- tüm usuller kaldırılmalıdır.⁵⁸

-Din ve vicdan hürriyeti sınırsız bir şekilde, herkese sunulmalı, bu konuda insana saygı esas olmalıdır.⁵⁹

⁵⁴ Bu beş dokunulmaz hakkında bilgi için bk.: Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut 1993, IV, 224, X, 81-82, XXVI, 89, *el-Usûl*, Beyrut 1993, II, 334; Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II, 12, 324; Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Beyrut 1994, I, 633 vd.; İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988, s. 151; Mâveridî, Alî b. Muhammed, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, Kuveyt, 1989, s. 43.

⁵⁵ Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: İsrâ 17/70; Kehf 18/29; Hucurât 49/11; Gâşiye, 88/22; Kâfirûn, 109/6; Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Dimaşk 1992, Cizye, 5, Diyât, 66, Vesâyâ, 23, Tib, 48, Hudûd, 44, İlim, 37, Hac, 132, Meğazî, 77, Edeb, 43; Müslim, İman, 144, Birr, 32, Hac, 147; Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuad Abdülbakî, byy., trz., Diyât, 11, Rada, 11; Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Hıms, 1969, Cihad, 153, Hudûd, 1, Vesâyâ, 10, Menasik 57; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, nşr.: Muhammed Mustafa el-Azamî, Riyad, 1983, Nikâh 3; Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Mısır, 1964, İman, 8, Tahrim, 6, Kasâme, 14; vd..

⁵⁶ Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: En'am, 6/152; A'raf, 7/29, 181; Hud, 11/18; Nahl, 16/90; Şurâ, 42/15, 40; Buhârî, Enbiyâ, 54, Megâzî, 53, Hudûd, 11, 12; Müslim, Hudûd, 8, 9, İmâre, 18, Cennet, 63; Ebu Dâvûd, Hudûd, 4, Melâhim, 17; Tirmizî, Hudûd, 6, Bey'at, 37; Nesâî, Sânik, 6; İbn Mâce, Hudûd, 6; Ebu's-Şeyh İsfahânî, Abdullah b. Muhammed, *Ehâdis-ü Ebi'z-Zübeyr*, Mektebetü'r-Reşid, Riyad, trz., s. 64; Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddin, *Şerhu's-şifâ*, Beyrut 1421, I, 195; vd..

⁵⁷ Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: Yunus, 10/99; Rûm, 30/22; Hucurât, 49/13; Şuarâ, 26/88-89; Buhârî, Ahkâm, 4; Müslim, İmâre, 53, Hac, 147; Ebu Dâvûd, Edeb, 111, 121; İbn Mâce, Fiten, 7, Mukaddime, 17; Nesâî, Tahrim, 27; Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hilal eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Mısır, 1313, II, 524, V, 128, 411; vd..

⁵⁸ Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: Hud, 11/29, 87; İsrâ, 17/34, 64; Kehf, 18/34-46; Meryem, 19/77; Şuarâ, 26/88; Rum, 30/39; Sebe', 34/35-37; Zâriyât, 51/19; Necm, 53/39; Hümeze, 104/1-3; Buhârî, Buyu', 15, Vesâyâ, 9, Cihad, 27; Zekat, 47, 50, Rikak, 7, 11; Nesâî, Buyu', 1; Ebu Dâvûd, Akdiyye, 4, Buyu', 6, Sünnet, 29; Tirmizî, Zühhd, 21, 22; İbn Mâce, Zekât, 3; Tirmizî, Zekât 27; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 188, V, 40-50; vd..

⁵⁹ Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: Yunus 10/99; Kehf 18/29; Nahl, 16/125; Şuarâ, 26/3-4; Gâşiye, 88/21-22; Şura, 42/48; Zümer, 39/41;

-Toplumda güçsüz, kimsesiz kalmış ya da bu hale düşürülmüş kişiler daha fazla ezilmemeli, özel koruma altına alınmalıdır.⁶⁰

-Asabiyet ve ondan kaynaklı insan onuruna yakışmayan, onu zedeleyen her türlü adet -kan davası vb.- yasaklanmalıdır.⁶¹

-Hür doğan hiç kimse hürriyetinden mahrum bırakılamaz. Aile ve toplum hayatına zarar veren her türlü iş ve işlem, kadın-erkek ya da kız çocuğu-erkek çocuğu arasındaki eşitsizlik ve bu konuda takvadan başka herhangi bir üstünlük anlayışı kabul edilemez.⁶²

-Zarar vermek, zulmetmek kabul edilemez. ⁶³

Oysa mevcut yapıları bu ilkelerin tamamen aksine idi. Makalemizin amaç ve sınırlarını zorlamamak adına bu kadarla yetiniyoruz. Ama yeni ilan edilen, yukarıda sayılan ve sayılmayan tüm hususların toplumsal ve siyasal içerikli konular olduğuna dikkat çekmek, dolayısıyla ilk itirazların, tüm bu alanlarla ilgili ellerinde imtiyazlar bulunan kesimden gelmiş olduğunu yeniden vurgulamak istiyoruz.

4. ŞİİR-ŞAİR, SİYASETÇİ İLİŞKİSİNİN İSLÂM'LA BİRLİKTE DEĞİŞEN ÇEHRESİ

İlk İslâmî Tebliğ'e, en sert tepkinin Mekke siyasî liderlerinden ve toplumsal statüde önemli bir konumda bulunan şairlerden gelmesi önemlidir. Bu konuda Hz. Peygamber'e engel olmak için yine siyasî yöntemlerin seçilmesi, bunların uygulamaya

Kehf, 18/29; Yunus, 10/108; Kafirun, 109/6; Buhârî, Cenâiz, 50; Tirmizî, Birr, 59; İbn Mâce, Talak, 16; vd..

⁶⁰ Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: En'am, 6/152; İsra, 17/34; Nahl, 16/90; Fecr, 89/17; Müslim, Zühd, 42, İmân, 78; Tirmizî, Fiten, 11; Nesâî, İmân, 17; Ebu Dâvûd, Edeb 130, Sünnet, 29; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 250 ; vd.. Konu ile ilgili ahkam için ayrıca bk.: Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 13.

⁶¹ Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: En'am, 6/148; A'raf, 7/28, 70, Hud, 11/62, 87, 109; Nahl, 16/35; Mü'minûn, 23/24, 83, 101; Neml, 27/68; Zuhruf, 43/22; Müslim, Birr ve's-Sıla, 34, Zıkr, 38, İmâre, 53, 57, Ebu Dâvud, Edeb, 112, 121; İbn Mâce, Fiten, 7, Mukaddime, 17, 225; Nesâî, Tahrim, 27, 28; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, IV, 107, 160, V, 128, 136; vd..

⁶² Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: Enbiya, 21/98; Nahl, 16/57, 71, 72, 97; İsra, 17/32; Saffât, 37/153; Mü'min, 40/40; Şura, 42/49-50; Zuhruf, 43/16; Tur, 52/39; Hadid, 57/12, 18; Tekvir, 81/8-9; Beled, 90/13; Buhârî, İlim, 39, Cihad, 17, Meğâzi, 50, Buyu', 106, İcâre, 10, 12, 15, Zekat, 10, Edeb, 18, Hibe, 12, 13; Müslim, Birr, 47, 149, Musâkât, 71; Tirmizî, Birr, 13; Ebu Dâvud, Buyu', 66, Edeb, 120, 121, Diyâd, 7, 11, 147; Tirmizî, Buyu', 93, Diyâd, 18; Nesâî, Kasâme, 9; İbn Mâce, Ruhûn, 4, Ticarât, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 292, 358, III, 143, IV, 274; vd..

⁶³ Konu ile ilgili, özellikle tebliğin ilk dönemlerdeki getirilen ilkeler açısından örnek bazı Mekkî ayetler ve Hz. Peygamber tarafından muhtemelen o dönemde ifade edilmiş bazı örnek hadisler için bk.: En'am, 6/47, 160, 165; A'raf, 7/44; Yunus, 10/27; Hud, 11/102; Yusuf, 12/23; Ankebut, 29/4, 52; Lokman, 31/16; Zilzal, 99/6-8; Buhârî, Mezâlim, 10, 13, Bed'ül-Halk 2, Hums, 7, Tefsir-u Sure, 11; Müslim, Birr, 56, 60, 61, Musâkât, 139, 142; Mâlik b. Enes, Ebu Abdullah el-Medenî, *el-Muvatta'*, nşr.: Muhammed Fuad Abdülbâkî, Kâhire, 1951, Akdiye, 31; Tirmizî, Birr, 29, Kıyamet, 2, Diyâd, 21; İbn Mâce, Ahkâm, 17, Fiten, 22; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, V, 327; Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 13.

konulmasında da şairlerin büyük görev üstlenmesi nedeniyle, Kur'an'ın bu çevrelere karşı ilk tavrı; şiir ve şairleri direkt hedef alarak, oldukça sert ve meydan okuma şeklinde olmuştur. Bu noktada bulunan şairler, onların şiirleri ve bunların peşine takılanlar "sapık/haddi aşmış sapkın ya da azgın" olarak nitelendirilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in, şairlerin konu edildiği "Şuara" -Şairler- ismindeki suresinde; "Şairlere -ge- lince- onlara sapık/haddi aşan azgınlar uyar"⁶⁴ denilerek bu yol, yöntem ve şahısları yerilmiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'e şair, Kur'an ayetlerine ise şiir demeleri nedeniyle de; "Yoksa 'O'nu -Kur'an'ı- kendisi -Muhammed- uydurdu' mu diyorlar? De ki: 'Haydi siz yalan üzere uydurulmuş olarak O'nun benzeri on sure getirin ve eğer doğru sözlüler iseniz Allah'tan başka güç alabileceğiniz herkesi de yardıma çağırın!'"⁶⁵ denilerek meydan okunmuştur. Acziyetlerini daha açık bir şekilde gözler önüne sermek için; "Şayet, O'na -Muhammed'e- iftira atarak -'O'nu, Muhammed uydurdu- diyorsanız, haydi doğru sözlülerdenseniz, siz de bu Kur'an'ın herhangi bir suresinin benzerini getirin"⁶⁶ denilmiştir. Başka birçok ayetle de yine Hz. Peygamber'in şair, Kur'an ayetlerinin şiir olmadığı defalarca vurgulanmıştır.⁶⁷

Tebliğine, şahsına ve ilk Müslüman olan kimselere karşı bu malum kesimlerin acımasız tavırları, sözlü ve fiilî tasallutları nedeniyle Hz. Peygamber de ilk olarak oldukça sert bir tepki göstermiştir. Özellikle şairleri, onların konu ile ilgili inşad ettiği şiirleri hedef alarak, bunların toplumda bilhassa Müslümanlar üzerinde oluşturmuş olduğu olumsuz havayı bertaraf etmek üzere; "...Birinin içinin, onu kemirip bitirecek ölçüde irinle dolması, içinin şiirle dolmasından iyidir",⁶⁸ demiş, malum amaç için şiirler söyleyen birisi ile karşılaştığında, yaptığı işin şeytanca bir iş olduğunu göstermek üzere o kimse için "şeytan"⁶⁹ tabirini kullanmıştır. Burada zikrettiğimiz hususlar, tebliğin ilk safhasında, Kur'an ve Hz. Peygamber'e karşı ilk tepkilerin fiili müdahalelere dönüştüğü esnada bir silah olarak kullanılan şiirler ve onları inşad eden şairlere yönelik olmasından ibarettir. Yoksa bu tavır, toptan şiir ve şairlerin yerilmesine, kötülenmesine, bir sanat dalını ve onu icra eden sanatkarlarının ortadan kaldırılmasına yönelik değildir. Hasan b. Sâbit, Abdullah b. Revâhâ ve Ka'b b. Zuheyr gibi Müslüman olan şairlerin, Hz. Peygamber'den gördükleri itibar, bunu ispat için yeterlidir. Zira şiir, bedi' sanatlardan olup, insanın fıtratındaki güzellikleri, kendi dışındaki âlemlerde gördüğü ve hayran kaldığı güzellikleri, bu konulardaki duygu ve düşüncelerini, okuyan ya da dinleyenlerde yine güzellik duygusu uyandıracak biçimde aktarmasıdır. Bu gayet doğal ve meşru bir durumdur. İslâm da buna engel olacak değildir. Nitekim

⁶⁴ Şuara, 26/224.

⁶⁵ Hud, 11/13.

⁶⁶ Yunus, 10/38.

⁶⁷ Enbiya, 21/5; Sâffât, 37/36; Yasin, 2, 36/69; Duhan, 44/14; Tur, 52/29-34; Hakka, 69/38-43; vd.

⁶⁸ Buhârî, Edeb, 92; Müslim, Şiir, 7, 9; Ebu Davud, Edeb, 95; Tirmizi, Edeb, 70.

⁶⁹ Müslim, IV,1769; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 8, 41.

gerek Kur'an ayetlerinde gerek Hz. Peygamber'in hayatında şiirin ve şairliğin meşruluğu, hatta övülmesi ile ilgili birçok örnek vardır. İlk etapta olumsuz hükümlerin serdedilmiş olması ifade etmeye çalıştığımız şiir ve şairin siyasî işlevinden kaynaklanmaktadır. O dönemlerde ve özellikle tebliğin başlangıcında tamamen siyasî, ekonomik ve sosyal gerekçelerle tepki veren kesimlerin bir silah olarak şiiri, bir silahşor olarak da şairi kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Bunun yanı sıra zamanla edebe, iffete, insanın onur ve haysiyetine zarar vermek üzere kullanılması durumlarında da genel geçer İslâmî prensipler gereği yasaklanan çeşitleri olabilmıştır.⁷⁰ Kısaca şiirin güzeline güzel denmiş ve meşru ilân edilmiş, çirkinine çirkin denilmiş ve men' edilmiştir.⁷¹

Ortaya koyduğumuz hükmü delillendirmek adına birkaç örnek verelim. Konunun tam anlaşılması ya da ilk hükmün olumsuzluğu nedeni ile yanlış anlaşılacak genel bir yasaklayıcı kaidenin oluşmaması için Kur'an-ı Kerim'de durum vuzuha kavuşturulmuştur. Nitekim konu ile ilgili nazil olan ve yukarıda aktardığımız Şuara suresindeki ayetlerin (Şuara, 26/224-226) nüzulünün hemen akabinde ilk Müslümanlardan olan ve şiirle meşgul olup, şairlikleriyle tanınan Abdullah b. Revaha, Ka'b b. Mâlik, Hassân b. Sâbit gibi şahıslar; "Ya Rasulallah! Şüphesiz Allah, şair olduğumuzu bildiği hâlde bu ayetleri indirdi ve biz helâk olduk" diyerek ağlamaya başlamışlar, Hz. Peygamber; "...ancak iman edip iyi şeyler yapanlar, Allah'ı çok ananlar ve haksızlığa uğratıldıklarında kendilerini savunanlar başkadır..." (Şuara, 26/227) ayetini onlara okuyup, "işte bu ayette sözü edilenler sizlersiniz" demiş,⁷² şiir ve şairin meşruluğunu ortaya koymuştur. Örneğin; Hasan b. Sâbit'e "... Müşriklere söyleyeceğin şiirlerin onlar için oklardan daha tesirlidir..." demiş, o ve onun gibi şairler için mescitte kürsü yaptırmış, şiir söylemelerini temin etmiş, kendisi de onların söylediği şiirleri dinlemiştir.⁷³ Zaten, şiirin insan tabiatından kaynaklı, bedi'i ve edebî bir sanat dalı olması nedeniyle de İslâm inancında gayr-i meşru görülemezdi. Diğer taraftan şiir, toplumsal yaşantının, siyasal ve kültürel hayatın birçok alanında geniş yelpazeli bir uygulama sahasına sahip olduğundan meşru ölçüler çerçevesinde ondan istifade etmeyi gerektirmekteydi. Bu nedenle Hz. Peygamber, çeşitli ölçüler⁷⁴ ortaya koyarak şiir ve şairlerin önünü açık bırakmıştır.

⁷⁰ Şiirin bu kapsamda yasaklanan kısımları ve bu konu ile ilgili tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk.: Askerî, Ebu Hilâl Hasen b. Abdullah, *Kitâbu's-Sinâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire, ty..

⁷¹ Hz. Peygamber, konu ile ilgili bir hadislerinde; "Şiir de normal söz gibidir. Şiirin güzel olanı güzel söz, çirkin olanı çirkin söz gibidir" demiştir. Bk.: Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Edebü'l-müfred*, Beyrut 1410, I, 299; Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1982, Hadis No: 4939; Münâvî, *Fezû'l-Kadir*, IV, 175; Heysemî, Nureddin, *Meçmeu'z-zevâid ve menbâu'l-fevâid*, Daru'l Fikir, Beyrut 1967, VIII, 122.

⁷² İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâmuddin İsmail, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Beyrut, trz., III, 304-305.

⁷³ Buhârî, Salât, 68; Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe*, 157; Nesâî, *Menâsik*, 121.

⁷⁴ Şiir hakkında konulan ölçüler, yasaklanan veya hoş görülmemeyen şiir ve konuları hakkında geniş bilgi için bk.: Yektar, "Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiir'e Bakışı", ss. 405-432.

Bir hareketin siyasî ve sosyal hayattaki başarısında en etkili hususlardan birisi; liderinin, toplumun nabzını tutan, en ince detaylarına kadar toplumu zihnine kazımış ve adeta onu dile getirip konuşturan şairlerin mısralarına kulak vermesi ve bu yolda ondan istifade etmeyi bilmesidir. Bu sayede; hem toplumun özellikleri, öncelikleri, istediklerini tespit etmiş hem de onlarla birlikte ne gibi işleri becerebileceklerini görmüş olur. Cemil Meriç, bu hakikati şu şekilde ifade etmektedir; "...Beyinle kol, nazariye ile aksiyon el ele vermedikçe, toplum sıhate kavuşamaz."⁷⁵ Böylelikle hem yöneticiler hem de toplumun menfaatleri gerçekleşmiş, başarıya ulaşılmış olacaktır. Bu açıdan aslında şiir; ne bir eğlence aracı ne de bilimsel bir konudur. O; toplumun gelecek kuşaklara bırakacağı nefesi, varlığını gerçek anlamda sürdürebilmesinin yegâne araçlarından bir tanesidir.⁷⁶ Bu hakikatin farkında olan Hz. Peygamber, şiir ve şaire oldukça iltifat etmiş, bir taraftan bir sanat dalı, diğer taraftan bir propaganda aracı olarak şiir ve şairden istifade etme yolunu benimsemiştir. Şöyle ki; kimi zaman gönlünü ferahlatan, hayatına zevk veren bir sanat dalı olarak şiirler dinlemiş,⁷⁷ kimi zaman hikmetli, insanları düşünmeye ve hakikate çağırان bir araç olarak şiir söylenmesini istemiş,⁷⁸ bazı kereler de siyasî ve ideolojik bir propaganda aracı olarak şiir inşad edilmesini emretmiştir.⁷⁹

İslâmî dönemden itibaren şiir, bir yönüyle mutlak hakikati arama ve onu ifade etme işi hâline dönüşmeye başlamıştır. Necip Fazıl'ın ifadesiyle artık şiir; dilin özü,

⁷⁵ Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yay., İstanbul 1985, s. 46.

⁷⁶ Konu ile ilgili açıklama için bk.: Adonis, *Arap Poetikası*, çev. Emrullah İşler, Y.K.Yay., İstanbul 2004, s. 9.

⁷⁷ Amr b. Şerid babasından şöyle aktarmıştır; "Bir gün Rasullullah (s)'in bineğinin arkasına binmiştim. Bana; 'Hafızanda Ümeyye b. Sal'ın şiirlerinden bir şeyler var mı?' dedi. Ben; 'Evet' deyince, 'Söyle' dedi. Ben kendisine bir beyt okudum. O, 'devam et!' dedi. Ben bir beyt daha okudum. O, 'Devam et!' diye emretti. Devam ettim ve kendisine yüz beyt okudum." Bk.: Müslim, Şi'r, 1. Başka bir örnek olarak; Câbir b. Semûre'den; "Ben, Rasullullah (s) ile yüz defadan fazla birlikte oldum. Ashabı ona şiirler okuyor, cahiliye devriyle ilgili hâdiseleri zikrederlerdi. Rasullullah (s) de sakin bir şekilde onları dinler, bazen onlarla birlikte -anlatılanlara- tebessüm ettiği olurdu." Bk.: Tirmizî, Edeb, 70. Konu ile ilgili benzer, başka olay ve rivayetler için bk.: Buhârî, Edeb, 90, 91, 96, 111, 116, Teheccüd, 21; Müslim, Fezâil, 70; vd..

⁷⁸ "...Şiir'de hikmet vardır" demiştir. Bk.: Buhârî, Edeb, 90; Ebu Dâvûd, Edeb, 95; Tirmizî, Edeb, 95; İbn Mâce, Edeb, 41. Konu ile ilgili benzer, başka olay ve rivayetler için bk.: Buhârî, Cihad, 9, Edeb, 90, Menâkbu'l-Ensâr, 20, Rikâk, 29; Müslim, Cihad, 112, Şi'r, 3; Tirmizî, Edeb, 70; vd..

⁷⁹ Hz. Aişe'den; "Rasullullah (s), Hassan b. Sâbit için mescitte özel bir mimber koydurmuştu. Hassan, orada oturur, mufâhare yapar ya da Rasullullah (s)'i hasımlarına karşı müdafaa ederdi. Aleyhi's-salât-ü ve's-selâm, 'Allah, Hassan'ı, beni müdafaa ettiği sürece Ruhü'l-Kudüs ile takviye etmektedir' derdi." Bk.: Buhârî, Edeb, 91; Ebu Dâvûd, Edeb, 95; Tirmizî, Edeb, 70. Başka bir rivayet olarak; "Rasullullah (s), Hassan b. Sâbit'e 'Müşrikleri hicvet!, Cebrail seninledir!' demiştir." Bk.: Buhârî, Edeb, 91, Bed'u'l-Halk, 6, Meğâzi, 30; Müslim, Fezâilü's-Sahabe, 153. Hz. Peygamber, bazı hadislerinde de şiir'i bir ok, bir mızrak gibi savaş aleti olarak görmüş ve bununla da cihad yapılabileceğini ifade etmiştir. Bk.: Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, III, 456; İbn Abdî'l-Berr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Kahire, trz., III, 325, 344; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahabe*, by., 1970, II, 5; Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, nşr.: el-Müneccid vd., Beyrut 1985, II, 375. Konu ile ilgili benzer, başka olay ve rivayetler için bk.: Buhârî, Edeb, 30, 91, Menâkıb, 16, Meğâzi, 33; Müslim, Fezâilü's-sahabe, 153, 157, 166; vd..

fikrin his süzgecinden süzülüp estetik hüviyet kazanmış hali iken, eşya ve hâdiselerin, bütün mantık yasalarına rağmen en mahrem, en mahcup, en nazik ve en hassas nahiyelerini tutarak ve nispetlerini bularak mutlak hakikati arama işi haline gelmiştir.⁸⁰ Ayakları yere basan hak ve hakikate yönelik, temeli ilim olan bir noktaya ulaşmıştır.⁸¹ Fuzûlî'nin ifade ettiği şekilde, şiir ve şair artık sahit ve sâlim bir hale ulaştırılmıştır.⁸²

SONUÇ

İnsanlık tarihi kadar eski köklere dayanan şiir, her dönemde cazibesini korumuş ve büyük ilgi görmüştür. Çünkü şiir; hissetmek, bilmek, farkına varmak ve haber vermektir. O, estetikdir, güzelliştir, ilgidir, insanı en derinden etkileyen bedi' bir sanattır. Bu sanatı icra eden şair de; hissetme, idrak etme, farkına varmada diğerlerine göre daha kabiliyetli, daha bilgili, daha hassas, çok zeki ve kabiliyetli bir kimsedir. Bu nedenle insanlık, şiirden ve onu inşad edenden asla vazgeçmemiş, onlara çok büyük alaka göstermiştir. Gün geçtikçe şiir ve şair, günlük hayat içerisinde, iş ve işlevini genişletmiş, kullanım sahasındaki yelpazeyi oldukça çeşitlendirmiştir. İnsanların toplumsal hayatı ve sosyal ilişkilerini düzenleyen siyaset ve bu işi yürüten siyasetçiler de şiir ve şaire ehemmiyet veren kesimlerin en ön safalarında yer almışlardır. Dünya devletler tarihi alanı bunun örnekleri ile doludur.

Araplar için de şiir, ilk günlerinden itibaren başat bir yer işgal etmiştir. Hatta onlar, şiirin; varlıklarını adeta kendisine borçlu oldukları, hayat hikâyelerini sakladıkları divanları/hazineleri ve sadece ama sadece onlar için sunulmuş bir imkân/meziyet olduğunu kabul etmişlerdir. Bu nedenle hayatlarının her safhasında şiir bulunmuş, onları inşad eden şairlere de sosyal tabakada en üstte bulunan kimselerle birlikte yer açmışlardır. Bu sayede şiir, daha da kökleşmiş, şairler konumlarını daha da sağlamlaştırmışlardır.

Hz. Peygamber'in tebliğe başladığı günlerde de durum bundan farklı değildir. Toplumda şiir ve şair son derece önemli bir noktada idi. Dönemin siyasî liderleri, toplumun diğer unsurları gibi şiir ve şairlerle özel ilişkiler içerisinde idiler. Her iki kesim, yani siyasî liderler ve şairler, toplumun en üst tabakasında bulunuyorlardı. Bu nedenle muazzam derecede maddî menfaatler elde etmişler, sosyal ve hukukî ayrıcalıklara sahip bir konuma gelmişlerdi. Hz. Peygamber'in tebliğine başladığı ilkelere ise siyasî lider ve şairlerin ellerinde bulundurdukları tüm menfaat, ayrıcalık ve

⁸⁰ Geniş bilgi için bk.: Kısakürek, Necip Fazıl, Çile, ss. 473-475.

⁸¹ Fuzûlî'nin şu sözleri hükmümüze açıklık getirmektedir; "Şiir, his ve sevdadır. İhtiras ve aşktan doğar. Ancak bu sevda ilim ve irfan ile süslenmeli, zenginleştirilmeli, kuvvetlendirilmelidir. Zira ilimsiz şiir, temelsiz bir duvar gibidir. Ve yine ilimden yoksun şiir, ruhsuz beden gibi cansız, hareketsiz ve revnaksızdır..." Fuzûlî, *Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî*, Ahter Matbaası, 1308, s. 3'den nakleden, Muhammed Nur Doğan, "Fuzûlî'nin Poetikası", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 2, Yıl: 1996, ss. 52-53.

⁸² Fuzûlî, *Külliyât-ı Divân-ı Fuzûlî*, Ahter Matbaası, 1308, s. 2'den nakleden, Doğan, "Fuzûlî'nin Poetikası", s. 49.

kazanımlarını ortadan kaldırır mahiyette idi. Dolayısıyla ellerindeki imkânları kaybetme korkusu, onları tebliğin içeriğini bile sorgulamaksızın karşı tavrı içerisine itmiştir. Her iki kesim -siyasî lider ve şairler- çok sert bir şekilde tepki sergilemiş, şiiri de bu noktada bir silah olarak kullanmaya başlamışlardır. Zira o gün için kullanabilecekleri ve en iyi bildikleri yöntem bu idi. Allah'ı Rabb olarak kabul etmelerine rağmen Peygamber vasıtası ile ilan edilen hayat ilkelerini kabullenemeyen siyasî liderler, insanları en çok etkileyen bir vasıta olarak şiiri ve toplumda büyük tesir sahibi şairleri devreye sokmuşlardır. Bu nedenle gerek Kur'an ayetleri gerek Hz. Peygamber, şiir ve şaire karşı ilk yaklaşım olarak menfi propagandanın tesirini azaltmak adına sert bir karşılık vermişlerdir. Şiir ve şairlerin menfi propagandası kısmen atılması ve kötü taraflarının izah edilmesinin hemen akabinde ise insan doğası ve dünya hayatı imkânlarına gayet uyumlu olan şiire ve şaire alan açılmıştır. Hatta onlar için daha da geliştirici tedbirler alınarak ilahi tecellinin inceliklerini en güzel şekilde vurgulayan, hak ve hakikate ulaşmanın bir aracı olarak yeni bir çehresi ortaya konulmuştur. Şöyle de ifade edilebilir; Şiir ve şair, akması gereken mecra'a sokulmuş, aslı hüviyetine kavuşturulmuş ve kötü unsurlar kendisinden temizlenerek iyi, güzel ve hak olan yöne doğru önu sonuna kadar açılmıştır.

Kaynakça

- » Adonis, *Arap Poetikası*, çev. Emrullah İşler, Y.K.Yay., İstanbul 2004.
- » Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Hilal eş-Şeybânî, *el-Müsned*, Mısır 1313.
- » Ak, Murat, "Divan Şiirinde Taşra Kullanımları ve Divan Şairinin Taşrası", *İSTEM*, Yıl: 12, Sayı: 24, 2014.
- » Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nüreddîn, *Şerhu's-sifâ*, Beyrut 1421.
- » Ali, Cevad, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, Bağdad 1999.
- » Askerî, Ebu Hilâl Hasen b. Abdullah, *Kitâbu's-sinâ'ateyn*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire ty..
- » Aycan, İrfan, "Nadr b. Hâris", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2006.
- » Barthold, W., *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Fuad Köprülü, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara 1977.
- » Belâzurî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-eşraf*, Dâru'l-Maârif, Mısır 1959.
- » Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Delâilü'n-nübüvve*, nşr.: A. Kal'acî, Beyrut 1985.
- » Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, Dimaşk 1992.
- » _____, *el-Edebü'l-müfred*, Beyrut 1410.
- » Câde'l-Mevlâ, Muhammed Ahmed ve el-Bacâvî, Ali Muhammed ve Ebu'l-Fazl İbrahim, Muhammed, *Eyyâmu'l-Arab fi'l-câhiliyye*, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâ'iki'l-Kavmiyye, 2009.
- » Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Kitâbu'l-hayavân*, Beyrut 1955.
- » _____, *el-Beyân ve't-tebyîn*, nşr.: Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Kahire 1975.
- » Çâğatay, Neşet, *İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, Ankara 1982.
- » _____, *İslâm Dönemine Dek Arap Tarihi*, Ankara 1989.
- » Çâğırıcı, Mustafa, "Arap", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991.
- » Çetin, Nihat M., *Eski Arap Şiiri*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İstanbul 1973.
- » _____, "Şiir", *İA*, Eskişehir 1997.
- » _____, "Umayya b. Abi'l-Salt", *İA*, Eskişehir 1997.
- » Çetindağ, Yusuf, *Şiir ve Tenkit-Türk, İnan ve Arap Tezkirelerinde-*, Kitabevi Yay., İstanbul 2010.

- » Dayf, Şevkî, *el-Fennu ve mezâhibuh-u fi'ş-şîri'l-Arabî*, Kahire 1987.
- » Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi I, Cahiliye Dönemi*, Fenomen Yay., Erzurum 2009.
- » Doğan, Muhammed Nur, "Fuzûlî'nin Poetikası", *İlmî Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 2, Yıl: 1996, ss. 47-72.
- » Dûrî, Abdülaziz, *İlk Dönem İslâm Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy, Endülüş Yay., 1991.
- » Durmuş, İsmail, "Şiir", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2010.
- » Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, Hıms 1969.
- » Ebu'l-Ferac el-İsfehânî, Ali b. Hüseyin b. Muhammed, *el-Eğânî*, Kahire 1963.
- » Ebu's-Şeyh İsfehânî, Abdullah b. Muhammed, *Ehâdis-ü Ebi'z-Zübeyr*, Mektebetü'r-Reşid, Riyad ty..
- » Ezrakî, Ebu'l-Velid Muhammed b. Abdullah, *Ahbâr-u Mekke II-I*, thk. Rüşdi Salih Melhas, Mekke 1965.
- » Farmer, H. George, "Gına", *İA.*, Ankara, MEB., Eskişehir 1967.
- » Fayda, Mustafa, "Velid b. Muğîre", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2013.
- » Firûzabâdî, Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, Beyrut 1407/1987.
- » Gazzâlî, Ebu Hâmîd Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ*, Beyrut 1994.
- » Günaltay, Şemseddin, *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*, sad. M. Söylemez-M. Hizmetli, Ankara Okulu Yay., Ankara 1977.
- » _____, *İslâm Öncesi Arap Tarihi*, Ankara Okulu Yay., 2006.
- » Hamidullah, Muhammed, "el-İlâf veya İslâm'dan önce Mekke'nin İktisâdî-Diplomatik Münasebetleri", çev. İsmail Cerrahoğlu, *AÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, Ankara 1961.
- » Harman, Ömer Faruk-Çelebi, İlyas, "Kâhin", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2001.
- » Heysemî, Nureddin, *Mecmeu'z-zevâid ve menbâu'l-fevâid*, Daru'l Fikr, Beyrut 1967.
- » Huart, Clement, *Arab ve İslâm Edebiyatı*, çev. Cemal Sezgin, Tisa Yay., Ankara ty..
- » İbn Abdî Rabbih, Ebû Amr Ahmed b. Muhammed el-Endelusî, *el-İkdü'l-Ferîd*, nşr.: Ahmed Emin ve diğerleri, Kahire 1948.
- » İbn Abdî'l-Berr, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becavî, Kahire ty..
- » İbn Âşûr, *İslâm Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz-Mehmet Erdoğan, İstanbul 1988.
- » İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed, *Fethu'l-bârî bi şerh-i sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdurrahman el-Berrak, Dâr-u Taybe, Riyad 2005.
- » İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 1988.
- » İbn Hişam, Ebu Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, I-V, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî, Kahire 1987.
- » İbn İshâk, Muhammed, *Hiz. Peygamber'in Hayatı ve Gazveleri (Kitabü's-Siyer ve'l-Megâzî)*, çev. Ali Bakkal, İlk Harf Yay., İstanbul 2013.
- » İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İmâmüddin İsmail, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut ty.
- » _____, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, Beyrut ty..
- » İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî, *eş-Şî'r ve's-şuarâ*, thk. Müfid Kumejha ve Nuaym Zazûr, Beyrut 1985.
- » İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, nşr.: Muhammed Mustafa el-A'zamî, Riyad 1983.
- » İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, I-XV, Beyrut ty..
- » İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ali b. Ebi'l-Kerem, *el-Kâmil fi't-tarih*, Beyrut 1986.
- » _____, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, yy., 1970.
- » İnalçık, Halil, *Şâir ve Patron -Patrimonyal Devlet ve Sanat Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme-*, Doğubatı Yay., Ankara 2015.
- » Kayrevânî, Ebu Ali el-Hasen İbn Reşik, *el-Umde fi sinâ'ati's-şî'r ve nakdih*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, I-II, Beyrut 1401/1981.
- » Kazancı, Ahmet Lütfi, "Cahiliye Devrinde Müspet Davranışlar", *U.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, C.1, Sayı: 1, Yıl: 1986, 103-110.
- » Kısakürek, Necip Fazıl, *Çile*, B.D. Yay., İstanbul 1998.
- » Komisyon (1), *el-Muncid fi'l-luğa*, Beyrut 1987.
- » Komisyon (2), *Mu'cemu'l-vasid*, Çağrı Yay., İstanbul 1996.
- » Komisyon (3), Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu -Türkçe Meal ve Tefsir-* Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2007.

- » Komisyon (4), Kenan Demirayak-Nevzat H. Yanık-Nurettin Ceviz, *Yedi Askı*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2004.
- » Köksal, Asım, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, Işık Yay., İzmir 2007.
- » Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, Mısır 1967.
- » Kutub, Seyyid, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Dünya Yay., İstanbul 1991.
- » Kuzgun, Şaban, "Hanîf", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1997.
- » Mâlik b. Enes, Ebu Abdullah el-Medenî, *el-Muvatta'*, nşr.: Muhammed Fuad Abdülbâkî, Kâhire 1951.
- » Mâverdî, Alî b. Muhammed, *el-Ahkâmu's-sultâniyye*, Kuveyt 1989.
- » Meriç, Cemil, *Bu Ülke*, İletişim Yay., İstanbul 1985.
- » Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin, *Mürûcû'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, thk. Muhammed M. Abdülhamid, Kahire 1964.
- » Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan el-Ezdî, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd, Beyrut 1424/2003.
- » Münâvî, Zeyne'l-Âbidîn Muhammed b. Ali, *Fezû'l-kadir şerh-u câmiu's-sağîr*, Daru'l-Marife, Beyrut 1982.
- » Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. M. Fuad Abdülbâkî, Çağrı Yay., İstanbul ty.
- » Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, Mısır 1964.
- » Ögmüş, Harun, *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II/VIII. Asır Çerçevesinde)*, İSAM Yay., İstanbul 2010.
- » Önkâl, Ahmet, "Araplarda Ensâb İlimi ve İslâm Tarihi Açısından Önemi", *S.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 3, Yıl: 1990.
- » Özeydin, Abdülkerim, "Arap", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 1991.
- » Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 2005.
- » Schaade, A., "Recez", *İA*, Eskişehir 1997.
- » Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, Beyrut 1993.
- » _____, *el-Usûl*, Beyrut 1993.
- » Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Câmiu's-sağîr*, Beyrut 1982.
- » _____, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, Beyrut 1991.
- » Şâtübî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed, *el-Muvâfakât*, Beyrut ty..
- » Şerbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcu'l-münîr*, Beyrut ty..
- » Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâr-u Süveydân, Beyrut ty..
- » _____, *Camiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, Beyrut ty..
- » Tahâvî, Ebu Cafer, *Şerh-u meâni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra-Muhammed Seyyid, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994-1414.
- » Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir-Muhammed Fuad Abdülbâkî, yy. ty..
- » Tüccar, Zülfikar, "Ümeyye b. Ebu's-Salt", *DİA.*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., İstanbul 2012.
- » Ugan, Zâkir Kadîrî, "Dinî Rivayetler", sad. Mustafa Karataş, Musa Alak, *İ.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, Sayı: 4, Yıl: 2001.
- » Ürün, A. Kazım, "Fuhûlu's-Şuarâ (el-Ahtâl, Cerîr, el-Farazdak) ve en-Nakâ'id", *S.Ü. Fen-Edebiyat Fak. Edebiyat Dergisi*, Sayı: 11, 1997.
- » Vâkıdî, Ebu Abdurrahman b. Ömer, *el-Meğâzî*, Daru'l-Meârif, Mısır 1965.
- » Vehbî, Mehmed, *Hulâsatu'l-beyan*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1969.
- » Watt, W. Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. M. Akif Ersin, Ankara 1995.
- » Yalar, Mehmet, "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi" (Mukayeseli ve Analitik Bir Yaklaşım), *U.Ü., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1, Bursa 2002.
- » _____, "İslâmî Arap Şiiri ve Peygamber", *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1, Bursa 2009.
- » Yektar, Osman Nedim, "Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiir'e Bakışı", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 20, Sayı: 65, Kış 2016.
- » Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Târihu'l-İslâm*, yy., 1974.
- » _____, *Siyer-u a'lâmî'n-nübelâ*, nşr.: el-Müneccid vd., Beyrut 1985.

TANRI'NIN GİZLENMESİNE DAİR FARKLI YAKLAŞIMLAR

Yaşar TÜRK BEN*

Öz

Tanrı'nın gizlenmesiyle ilgili problemin farklı boyutları bulunmaktadır. Bazı düşünürler ve mistikler O'nu farklı şekillerde tecrübe ettiklerini iddia edebilirler. Bazı filozoflar O'nun varlığını bütünüyle yadsıdıkları için hissî olarak müşahede edilememesini mesele olarak görmüyor da olabilirler. Ancak bu çalışmada mesele bu açıdan değil, teizmin öngördüğü Tanrı'nın neden hissî olarak idrak edilemediği hususu ele alındı. Bu konuda öne sürülmüş farklı görüşler bulunmakla beraber, belli başlı iki görüşü, özgür irade ve Tanrı'nın ontolojik olarak farklı olduğu şeklindeki tezler bazı düşünürlerin görüşleri çerçevesinde ortaya konulmaya çalışıldı.

Düşüncelerini ele aldığımız İslam mütekelemi Mâtürîdî, Tanrı'nın kendisini gizlemesini bu dünyanın bir tür imtihan dünyası olmasıyla açıklamaktadır. Onun bu düşünceleri ana akım İslam'ın genel olarak bakış açısını yansıtmaktadır. Teist düşünürlerden olan J. Hick ve R. Swinburne ise konuyu özgür irade etrafında tartışmaktadır. Onlara göre insanların kararlarını özgürce verebilmeleri için Tanrı'nın kendisiyle insanlar arasında belli bir mesafe koyması zorunludur. Filozoflar Plotinus ve Nicolaus Cusanus ise Tanrı'nın gizlenmesini, Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farklılıkla açıklama yoluna gitmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Plotinus, Nicolaus Cusanus, R. Swinburne, Tenzih.

Different Approaches About Hiddenness of God

Abstract

There are different dimensions related with hidings of the God problem. Some philosophers and mystics may claim that they experienced him in different image. Some philosophers can't even think him not being beheld emotively as a matter because

* Doç. Dr., Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, yasar.turkben@bozok.edu.tr.

of their denying his existence entirely. In this study the topic is not dealt with this point of view but dealt with why the god can't be beheld emotively as theism's envisage is discussed. Along with there are some other ideas which are asserted, two principal ideas, the dissertations God is different as ontological and as freewill are tried to put forward in terms of some thinkers' opinion.

Theologian of Islam Mâtürîdî whose ideas we dealt with explains the god's hiding himself as this world is an examination place. His thoughts reflect the general view of mainstream Islamic thought. Theist thinkers J. Hick and R. Swinburne discuss the issue around free will.

According to them, it is necessary for God to establish a certain distance between himself and the people so that they can give their decisions freely. The philosophers Plotinus and Nicolaus Cusanus explain the hiddenness of God in terms of the ontological difference between God and man.

Keywords: Mâtürîdî, Plotinus, Nicolas Cusanus, R. Swinburne, Exonereta.

GİRİŞ

Tanrı gerçekten bilinmeyecek nitelikte midir? Yoksa bilinmemeyi kendisi mi seçmiştir? Onun gizlenmiş olması insanlar için ne ifade etmektedir? Düşünce tarihine baktığımızda Antik Yunan'da düşünürlerin bütün olan biten çokluk dünyasında, kevn ve fesad âleminde, o âlemi idare eden bir "ilke/arche aradıklarını görmekteyiz. Başlangıçta maddi nitelikte olan bu ilkeler daha sonra yerini Platon'la birlikte manevi ilkeye bıraktı. Ancak bu soyut ilkelerle tatmin olmayan geniş kitleler tanrılarını somut varlıklar şeklinde tasavvur ettiler. Böylece pagan bir inanış şekli de yaygınlaştı. Vahyî dinlerle birlikte bir yandan bütün yaratılmışlardan farklı, "bambaşka" bir Tanrı tasavvuru kabul edilirken diğer taraftan âlemi yaratan ve yarattıklarıyla sürekli ilgilenen, insanların dualarına cevap veren, dinamik ulûhiyet anlayışı benimsendi. Bu tasavvurda Tanrı ile insan arasında bazı ortak sıfatlar bulunmakla birlikte aynı zamanda aralarında büyük bir fark bulunduğu da kabul edilmektedir. Bu makalede Tanrı'nın neden gizlendiğine dair ileri sürülen görüşleri ele almaya çalışacağız.

Tanrı'yı görme, onu müşahade etme arzusu insanların en büyük arzusu olagelmıştır. Tanrı'nın kendileriyle iletişim kurduğu peygamberler bile belli birtakım araçlarla gerçekleşen iletişimle tatmin olmayarak "Ey Rabbim, göster bana kendini de bakayım sana" seslenişinde bulunmuşlardır. Tanrı da "Beni katiyyen göremezsin ve lakin dağa bak, eğer o yerinde durabilirse, sonra sen de beni göreceksin"¹ şeklinde karşılık verir. Bir başka ayette "gözler onu idrak edemez; lakin o gözleri idrak eder."² denilmektedir.

Bu ayetlerden hareketle İslam kelim geleneği içerisinde bu konuyla ilgili hareketli ve hararetli tartışmalar yapılagelmıştır. Kelam kitaplarında "ru'yetullah bahsi" olarak bilinen müstakil bir başlık hemen hemen her zaman bulunmuştur. Bu konuda

¹ A'raf, 7/143.

² En'am, 6/103.

ana akım İslam ile Mutezile arasındaki tartışmalar bazen öyle bir noktaya taşınmaktadır ki akademik olarak ilgisi olmayanlar tarafından artık takip edilemez bir hale gelmektedir.

İMTİHAN VE ÖZGÜR İRADE

Ana akım İslam'ın en önemli temsilcisi olan Mâtürîdî'ye göre, "Tanrı'nın görülmesi gereklidir, ancak bu görülmede belli birtakım sınırlamaların ve diğer cisimleri gördüğümüz gibi arada belli bir mesafenin bulunması düşünülemez. Mâtürîdî konuyla ilgili delillerini şu şekilde sıralamaktadır:³

- 1) "Gözler onu göremez, fakat O, gözleri görür" ayetinden hareketle düşünürümüze göre şayet Allah prensip olarak görülemez olsaydı burada gözle idrakin olumsuzlanmasının bir anlamı kalmazdı. Çünkü Tanrı'nın dışındakiler zaten duyu organları olmadan idrak edilemez.
- 2) İkinci delil, peygamberlere dair inanç önermelerinden hareketle getirilmektedir. Ona göre, Hz. Musa'nın Tanrı'dan kendisini görmeyi istemesi bunun mümkün olduğunun göstergesidir. Çünkü aksini varsaymak onun yaratıcısı hakkında neyin mümkün neyin imkansız olduğunu bilmediği anlamına gelecektir. Tanrı'yı bilmeyenin ise O'nun elçiliğine layık ve vahyi için güvenilir nitelikte bir kişi olması düşünülemez. Üstelik Hz. Musa bu talebinden dolayı kınanmamış, kendisine bir sitemde bulunulmamıştır. Oysa daha önce uygun olmayan isteklerde bulunan Hz. Nuh gibi bazı elçilerin istekleri geri çevrilmiştir.⁴
- 3) Bir diğer delil ise adalet ilkesinden hareketle ileri sürülmektedir. Bu dünyada mümin kimselerin yaptıkları iyilikler birbirine denk değildir. Bazı iyi insanlar yaptıklarına karşılık olarak cennetle yetinebilirler; ancak bütün hayatı boyunca hep iyilik yapmış bazı erdemli insanlar cenneti birkaç köşk ve birkaç huriden ibaret görüp daha iyisini arzu edebilirler. Bu durumda daha iyi olarak da Tanrı'nın cezalını görmeyi müşahade etmeyi isteyebilirler.

Mâtürîdî, Tanrı'nın görülebileceğine dair kutsal metinlerden başka deliller de getirmektedir, ancak düşünürümüz buradan başka bir sıkıntının çıkacağına farkındadır. "Teistin daima çapraz ateş altında olma" durumu burada da söz konusudur.⁵ Çünkü Tanrı'nın görülebileceğini söylemek O'nu yaratıklarla aynı kategoride değerlendirmeyi beraberinde getirebilir. Mâtürîdî bundan kaçınmak için "Gözler O'nu idrak edemez." ayetindeki "idrakin" "görme"den farklı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre idrak, sınırlı ve hacimli bir şeyi kapsayıp ihata etmek demektir. Tanrı ise sınır ve hacimle nitelendirilemez. Çünkü sınırlı oluş bir sona eriştir ve daha üstün olmaktadır aciz kalıştır. Sınırlı her varlık belli bir terkipten oluşan mürekkep bir varlıktır. Tanrı

³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005, s. 98 vd.

⁴ Bk.: Hud, 11/46-47. Fahrettin Razi'de Mâtürîdî'nin bu düşüncelerini olduğu gibi tekrarlamaktadır. Bk.: Fahrüddin Er-Razî, *Tefsir-i Kebîr*, Akçağ Yayınları, Ankara 1991, XI, s. 49.

⁵ Bk.: Turan Koç, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995, s. 66.

ise zatî birliğe sahiptir. Başka bir ifade ile, Tanrı vardır ve onu sınırlayan hiçbir şey yoktur. O değişikliğe maruz kalmadan hep aynı kalandır.⁶ Mâtürîdî bu sözlerinden sonra Tanrı'nın görülebileceğinin kabul edilebileceğini ancak bu görülmenin mahiyeti konusunda yargıyı askıda bırakmanın en doğru seçenek olduğunu belirtmektedir.⁷

Toparlayacak olursak, Mâtürîdî ve Sünnî gelenek, Tanrı'nın görülebileceği kanaatinde. Ancak bu görülmenin ahirette gerçekleşeceğini belirtmektedir. Lakin özellikle ateist ve agnostik bazı filozofların beklentisi olan Tanrı'yı duysal yolla neden göremediğimiz sorusunun cevabı Mâtürîdî'nin şimdiye kadar söyledikleri arasında bulunmamaktadır. Sabuni, bunun Tanrı'nın kendi tercihi olduğunu belirtmektedir. Sabuni'ye göre, görülmesi mümkün olan her şeyi, ancak Allah Teâlâ'nın, onu görme fiilini gözlerimizde yaratmasıyla görebiliriz. Şayet o yaratmazsa her ne kadar O, hadizatında görülebilir bir şey olsa da biz Onu göremeyiz. Nitekim Peygamber Cibril'i görmüş, fakat yanındakiler görememiştir. Bundan daha basiti, kedi geceleyn görüldüğü halde bizler görememekteyiz.⁸

Mâtürîdî'nin ve Sabuni'nin ifadelerinden insanın sahip olduğu fizyolojik yapısına rağmen Tanrı'yı görme imkânına sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ancak imtihanın varlığından dolayı Tanrı'nın bu dünyada kendisini gizlediği gibi bir sonuç çıkmaktadır. Mâtürîdî geleneğinin son dönem takipçilerinden olan E. M. Hamdi Yazır, bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre, içinde yaşadığımız oluş ve bozulmuş dünyasında insanın sahip olduğu yapıyla Tanrı'yı idrak etmesi mümkün değildir. Ancak aynı şeyin ahiret için söz konusu olmadığını belirtmektedir.⁹ Modernist bir düşünür olan Muhammed Abduh da bu konuda Elmalılı gibi düşünmektedir. Ona göre, Tanrı'nın görülmemesinin sebebi yaratıkların idrak ve kavrama gücünün buna uygun olmamasıdır.¹⁰ Elmalılı ve Abduh gibi düşünen düşünürler Tanrı'nın dış tecrübeye açık olmasını Tanrı'nın transandantal yani aşkın bir varlık olmasına bağlamaktadırlar. Mâtürîdî'nin görüşü ise semitik dinlerin mensuplarının büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmiş olan iki gerekçeye dayanmaktadır: imtihan ve özgür irade. Mâtürîdî bunu şu şekilde ifade etmektedir: Ka'bî, ru'yetullaha, dünyada vuku bulmamasıyla karşı delil getirmiştir. Aslında bu muhal görülmemektedir, ne var ki kulun imtihana tabi tutulma konumunu bozmakta ve mükellefiyeti kaldırmaktadır, hâlbuki dünya bu ikisi için yaratılmıştır.¹¹

Ancak burada "imtihan"ı nasıl anlamamız gerekiyor? Bununla ilgili olarak Kur'ân'da pek çok ayet bulunmaktadır. Bunlardan en bilineni Mülk Suresi'nin ilk

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 103.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 104.

⁸ Nureddin Es-Sabuni, *Mâtürîdîyye Akaidi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1978, s. 102.

⁹ M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Ku'ran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, IV, 2277.

¹⁰ Şeyh Muhammed Abduh-Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l Menar*, çev. İbrahim Tüfekçi-Rahmi Yaran, Ekin Yayınları, İstanbul 2012, IX, 581-582.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 106.

ayetleridir. Burada “Mutlak hükümrânlık elinde olan Allah, yüceler yücesidir ve O'nun her şeye gücü yeter. O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır.”¹² denilmektedir. Başka ayetlerde imtihan ile ilgili olarak, “O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı hususunda sizi imtihan etmek için, Arş'ı su üzerinde iken, gökleri ve yeri altı günde yaratandır.”¹³ ve “Gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştirir ve görür kıldık.”¹⁴ şeklinde ifadeler yer almaktadır.

Bütün insanların bir şekilde imtihandan geçirileceği şu şekilde belirtilmektedir: “Andolsun ki, biz onlardan öncekileri de imtihandan geçirmişizdir. Elbette Allah, doğruları ortaya çıkaracak, yalancıları da mutlaka ortaya koyacaktır. Yoksa kötülükleri yapanlar bizden kaçabileceklerini mi sandılar? Ne kadar kötü (ne yanlış) hüküm veriyorlar!”¹⁵ Bu imtihanın nasıl yapılacağı yine Bakara suresinde cevabını bulmaktadır. “Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma ile deneriz. Sabredenleri müjdele!”¹⁶

Yukarıdaki ayetlerde, içinde yaşadığımız dünyanın değişik yönlerine vurgular yapılmakta ve farklı tespitlere yer verilmektedir. İlk olarak Tanrı'nın kudretine vurgu yapılmış olması önemlidir. Burada insanlar için can yakıcı olabilen hadiselerin, imtihanın hikmetine binaen bu şekilde yaratıldıkları vurgulanmaktadır. Aynı şekilde insanların bu dünyada yaşadıkları refah, sağlık ve diğer birtakım görünüşteki eşitsizliklerin hepsinin belli bir gaye için yaratıldığı belirtilmektedir. Bu gaye ise, kimin “güzel amel” işlediğinin ortaya konulmasıdır.¹⁷

Bu imtihanın niçin gerekli olduğu sorusuna Kur'an'da “Andolsun ki içinizden cihad edenlerle sabredenleri belirleyinceye ve haberlerinizi açıklayınca kadar sizi imtihan edeceğiz.”¹⁸ şeklinde cevap verilmektedir.

İmtihan anlamında kullanılan bir diğer kelime de “fitne”dir. “Fitne” kelimesi, bir şeyin cevherini posasından ayırmak için ateşle muameleye tâbi tutmak, içindeki yabancı maddeleri ayırabilmek için altını eritmek manasına gelir. “Belâ” da insanların cevherini, nefsinin kirlerinden ayırıp saf olarak ortaya çıkardığı için fitne diye adlandırılmıştır. Bundan dolayı Tanrı, emirlerine uymak ve günahlardan kaçınmak suretiyle saf altının ateşle elde edilmesi gibi, seçtiği kullarının ruhlarını imtihanlarla olgunlaştırmaktadır.¹⁹

Ancak Yaran'ın belirttiği gibi, bu ifadeler, meseleyi vahyi teoloji ve tefsir bağlamında ele alan eserler için veya mutmain olmuş bir “mümin” için yeterli olabilir. Zira,

¹² Mülk, 67/1-2.

¹³ Hud, 11/7.

¹⁴ İnsan, 76/2.

¹⁵ Ankebut, 29/2-4.

¹⁶ Bakara, 2/155.

¹⁷ Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 115.

¹⁸ Muhammed, 47/31.

¹⁹ Lütfullah Cebeci, *Kuran'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985, s. 215; Hucurât, 49/3.

bu açıklamalar insanın niçin yaratıldığı sorusuna bir cevap teşkil etse de, Tanrı böyle bir imtihana neden ihtiyaç duydu? sorusunun tatminkar bir cevabının hala verilemediği görülmektedir. Ancak bu soruların muhatabı doğrudan Tanrı'nın kendisi olduğundan ve O'nun vahyi olan kutsal metinlerde de açık bir cevap bulunmadığı için bu soru bugün ne şekilde cevaplandırılırsa cevaplandırılırsın tartışmaları bitiren bir cevap olmayacaktır.²⁰

İmtihan açıklamasıyla bağlantılı olarak ortaya atılan bir diğer açıklama ise J. Hick tarafından "epistemik mesafe" olarak adlandırılmaktadır. Hick, insanların Tanrı'yı duysal olarak tecrübe edemeyeceklerini, çünkü böyle bir seçenek daha değerli olduğu için Tanrı tarafından bunun tercih edildiğini belirtmektedir. Ona göre, şayet insanlar bütün noksanlıklardan uzak, ilim, kudret ve iyilik sahibi bir yaratıcının varlığını duysal olarak tecrübe etselerdi inançları ve ahlaki tercihleri özgür iradeye dayanmazdı. Dolayısıyla insanların Tanrı ve ahlaka dair verdikleri kararlarında özgür olabilmeleri için epistemik olarak belli bir mesafe almaları gerekiyordu.²¹ Hick, bu düşüncelerini kötülük problemi bağlamında ifade etmektedir ve onun bu değerlendirmeleri Kur'an'daki bazı ayetlerle örtüşmektedir. Kur'an'da gayba (tecrübe olunamayan) iman, müminlerin bir sıfatı olarak zikredilmektedir. Ancak epistemik olarak insanları kendisinden uzaklaştıran Tanrı, özgürce verecekleri kararlarında insanları yalnız bırakmış olmuyor mu? gibi bir soru akla gelebilir. Hick'in buradaki itirazı Tanrı'nın kendisini dış dünyada aşikâr kılması gerektiği şeklindeki tezidir. Hick, Tanrı'nın herhangi cisimsel bir varlık gibi ortaya çıkmasındaki itirazında haklı olabilir ancak o tabiatın tamamen nötr olduğu kanaatindedir. Ancak yine kutsal metinler Tanrı'nın "âfakta" ve "enfüs"te delilleri olduğunu belirtmektedir.²² Hick, Tanrı'yı bilmenin tek yolu olarak sadece enfüsi yolu yani dini tecrübeyi kabul etmektedir. Ancak tartışmayı bu yönde sürdürmek bu kısa çalışmanın sınırlarını zorlamaktadır. Biz gerek âlemde Tanrı'ya ulaşmayı amaçlayan harici delilleri gerekse ahlak delili, dini tecrübe delili gibi enfüsi delilleri yetersiz bulan B. Russell gibi ahirette Tanrı'dan neden kendini daha açık göstermediğini soracağını söyleyen kimselerin sorularına teistlerin öne sürdükleri gerekçeleri ele almaya çalışıyoruz.²³ Bu açıdan Hick'in epistemik mesafe açıklaması (bazı itirazlarımız saklı kalmak şartıyla) teistler tarafından yukarıda belirtildiği gibi kabul edilebilir gözükmektedir.

Richard Swinburne de konuyu mucize ve kötülük problemi bağlamında ele almaktadır. Swinburne'e göre, insanların içinde bulunduğu bir evren güzeldir; dolayısıyla böyle bir evrenin yaratılması da iyidir. Bu evrende insan beraber yaşadığı diğer varlıklarla birlikte hayatına bir yön verir, kendini tercihleriyle şekillendirir. Böyle bir

²⁰ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, s. 115. Bk.: Yaşar Türkben, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012, ss. 45-48.

²¹ John Hick, *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall, 1990, s. 44.

²² Fussilet, 41/53.

²³ Mehmet Aydın, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/1, Ankara 1981, s. 202.

ortamın birtakım bedelleri olmasına karşın yine de alternatiflerinden daha güzel bir dünyadır.²⁴ Swinburne'e göre, bu dünyada Tanrı kendisini bazı istidlali delillerle ve mucizelerle insanlara açmaktadır. Tanrı mademki insanı yarattı neden onu kötülük yapmayan bir varlık olarak yaratmadı? Ya da neden insanlar her sıkıntıya düştüklerinde Tanrı onların yardımına koşmadı? şeklinde karşıtlardan gelen sorulara Swinburne'ün verdiği cevap Tanrı neden kendisini aşikar kılmadı sorusunun da cevabını ihtiva etmektedir.

Swinburne'e göre, şayet insanlar her zaman iyiliği seçen varlıklar olsalardı ya da Tanrı onları sürekli iyiliğe yönlendirseydi, bu zorunlu olarak onların kötülüğü seçme imkânlarının olmaması anlamına gelirdi. Bazı ateist düşünürlerin böyle bir şeyi mümkün görmeleri Swinburne'ün nezdinde kabul edilebilir değildir. Zira, her zaman bir şeyi seçmek demek ötekini hiç seçememek demektir, aksini iddia etmek laf kalabalığından başka bir şey değildir. Sürekli aynı doğrultuda seçim yapmak otomat bir varlık olmak demektir. Swinburne buradan hareketle özgür bir varlığın robottan daha değerli olduğunu belirtmektedir. Swinburne'ün bu düşünceleri Kur'an'daki temel yaklaşımla da uyushmaktadır. Nitekim Kur'an'da insanların yaratılmasına itiraz eden meleklerle, Allah karşı çıkmakta ve adeta bu projesinin arkasında durmaktadır.²⁵ Bu projenin en önemli yönü insanın özgür bir varlık olarak yaratılmasıdır. Dolayısıyla insanlar inanacaksa özgür bir varlık olarak inanmalı, ahlaklı bir birey olacaksa bunun kararını kendisi vermelidir. İnsanlar her sıkıntıya girdiklerinde Tanrı bir yolla onları sıkıntıdan kurtaracak olursa bütün insanlar meydana gelen fiilin Tanrı tarafından meydana getirildiğini tecrübi bilgi ile bileceklerdir. Onlar için Tanrı'nın varlığı aşikâr bir bilgi olacaktır.²⁶ Yaran'ın belirttiği gibi böyle bir dünya, insanların kendileri veya dünya ile ilgili önemli sayılabilecek bir seçim imkanına sahip oldukları bir dünya olamayacaktır. Böyle bir dünyada Tanrı, işlerini kendileri yürütemeyecekleri kadar insanlara yakın olmuş olurdu.²⁷ Ancak buna da insanların Tanrı'ya yakın olmaları neden kötü olsun? İnsanların Tanrı ile birlikte, karşılıklı iletişim içinde bu dünyada hep güzel şeyler yapmaları neden kötü bir şey olmuş olsun diye sorulabilir. Dolayısıyla yeniden başa dönmek durumunda kalıyoruz. Plantinga'nın başka bir bağlamda işaret ettiği hususu burada hatırlamak gerekiyor.²⁸ Konu büyük ölçüde ontolojik ve teolojiktir. Eğer insanın Tanrı tarafından özgür iradeye sahip bir varlık olarak yaratıldığını, Tanrı'nın insanlardan belli bazı şeyleri yapmasını istediğini ve bunların karşılığı olmak üzere ahiret hayatında farklı bir karşılaşmanın olduğuna inanılması durumunda imtihan, Tanrı'nın aşkınlığı, özgür irade savunması gibi gerekçeler Tanrı'nın

²⁴ Bk.: Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979, ss. 130-131.

²⁵ Bakara, 2/30.

²⁶ Swinburne, *The Existence of God*, s. 211.

²⁷ Cafer Sadık Yaran, *Tanrı İnançının Akıllılığı*, Etüt Yayınları, Samsun 2000, s. 132.

²⁸ Plantinga, "Theism, Atheism, and Rationality",

https://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/theism_atheism_and_rationality.pdf (et. 05.02.2017).

bu dünyada kendisini aşikâr kılmaması için tatmin edici açıklamalar olarak kabul edilebilir.

TANRI'NIN AŞKINLIĞI

Tanrı'yı neden doğrudan tecrübe edemiyoruz veya çalışmamızın başlığını oluşturan ifadelerle neden Tanrı kendisini bizden gizledi, sorusuna verilen bir diğer yanıt ise O'nun transandant, bambaşka bir varlık olduğudur. Dolayısıyla bu anlayışa göre, Tanrı için ancak tenzihi bir dil kullanabiliriz. Tabii ve günlük dilden aldığımız kelimelerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kullanmamız mümkün değildir. Turan Koç, bu anlayışı şu şekilde ifade etmektedir:

“Herhangi bir şeyi Tanrı'ya yüklem olarak atfetmenin hiçbir yolu yoktur. Bütün güzellikler, bütün haşmet, ululuk ve yükseklikler o söz konusu olduğunda eksik kalır. En yüce gerçeklik hakkında kullanılan yüklemeler hiçbir, bunlar ne kadar yüce ve iyi olursa olsun, sıradan iyi ve yüce şeylerin hiçbir cinsine herhangi bir aidiyeti çağrıştıramaz. O kendi kendisiyle özdeş olan bir varlıktır. O'nun gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında daha fazla olumlu bir şey söyleyemeyiz. O her şeyin üstünde olduğundan O'nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz. Olsa olsa O'nun ne olmadığını söyleyebiliriz.”²⁹

Düşünce tarihinde Tanrı'nın aşkınlığına vurgu yaparak Yunanlıların tanrılarının antropomorfist anlayışlarına karşı çıkan ilk düşünür olarak Xenophanes'i görmekteyiz. Düşünür, kendi döneminde insanların kendileri için öngördükleri ve bazıları insanlara dahi yakışmayacak birtakım nitelikleri Tanrı'ya atfettiklerini belirtmektedir. Hatta zenciler, tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü şeklinde tasavvur ederler. Bu anlayışın yanlışıllığına dikkat çeken Xenophanes'e göre, bir Tanrı vardır ve bu Tanrı ne biçimi ne de düşünmesi bakımından ölümlülere benzer. Bu bir tek olan Tanrı salt iştihadir, düşünmedir. O bütün dünyayı düşünceleriyle zahmetsizce yönetir.³⁰ Xenophanes'in Antik Çağda dile getirdiği Tanrı hakkında ancak olumsuz bir dil kullanılabileceğini düşüncesi Plotinus ile birlikte sistemli bir düşünce olarak karşımıza çıkmaktadır.

Plotinus'a göre, en yüksek varlık, ilke, kaynak hakkında sadece birlik ve iyilik sıfatlarını kabul edebiliriz. Bu iki sıfat dışında başka bir şeyin ona yüklenmesi doğru değildir. Dolayısıyla biz insani varlık olarak Bir'in ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını bilebiliriz ve O'nun ne olduğunu değil, ancak ne olmadığını söyleyebiliriz.³¹ Ona göre, Bir, her türlü ifadenin ötesindedir. Her önerme bir varlıkla ilgilidir. Bir, diğer varlıklardan herhangi bir varlık olmadığı için diğer varlıklar için kullanılan isimler

²⁹ Koç, *Din Dili*, s. 52.

³⁰ Osman Elmalı-H. Ömer Özden, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2013, s. 49.

³¹ Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010, s. 185.

O'nun için kullanılmaz. Bir hakkında kullanabileceğimiz tek betimleme, O'nun her şeyi aşan, en yüksek aklın bile üzerinde olan şey olduğudur.³²

Plotinus'a göre, Bir'in tanımı ancak "tanımlanamaz olan" olabilir. "Bir" şey olmayan, belli bir şey değildir. Bir' i ifade etmekte dilin imkânları kifayetsiz kalmaktadır. Zira hakkında konuşulamayan hakkında, konuşulmaya kalkışıldığı zaman ister istemez sıkıntılar çıkmaktadır. Bunun için yapılabilecek şey ona işaret etmek üzere ona bir ad vermektir. Kendisine verilen "Bir" adı çokluğun inkâr edilmesinden daha fazla bir şeyi kapsamamaktadır.³³ Plotinus, Bir'in doğasını şu şekilde ifade etmektedir:

"Bir'i pozitif olarak düşünmemiz gerekseydi, susmamız daha doğru olurdu. 'Bir' sözcüğü, aslında hakkında herhangi bir önermede bulunmayı reddederek O'nun mutlak basitliğini tasdik etmekten fazla bir anlama gelmez. Bu sözcük, elimizde bulunan en iyi şey olmakla birlikte O'nun işaret edilen doğasını ifade etmekte yetersizdir. Çünkü O, herhangi bir sesle iletilemeyecek, herhangi bir duyma ile bilinemeyecek, ancak görme ile görülecek bir şeydir."³⁴

Ancak bu durumda O'ndan nasıl söz edebiliriz? diye soruyor Plotinus. Tanrı hakkında herhangi bir bilgimiz yahut kavrayışımız olmadığına göre bu ondan hiçbir şekilde söz edemeyeceğimiz anlamına gelmez mi? Plotinus, "Kendisini ifade edebilecek bir tarzda O'na sahip değiliz, ama yine de O'ndan söz edebiliriz: O'nun ne olduğu hakkında tümüyle sessiz kalarak ne olmadığını söyleyebiliriz" diyor.³⁵

Ancak Tanrı'yı sonradan meydana gelen varlıklara benzetme endişesinden dolayı O'nun bütün olumlu sıfatlardan tenzih edilmesi, O'nu sıradan varlıklardan daha aşağı bir derekeye düşürme durumunu ortaya çıkarmaz mı? Söz gelimi, Tanrı'dan varlık, akıl, hareket, büyüklük, merhamet vb. sıfatları olumsuzlarsak, bu O'nu var olmayan, hareketsiz, büyüklüğü olmayan, merhametsiz bir varlık konumuna düşürmez mi? Plotinus, böyle bir problemin ortaya çıkmayacağı kanaatindedir. Ona göre, bu sıfatları Tanrı'ya atfetmemek, bu sıfatların olumsuzunu O'na atfetmek anlamına gelmez. Sadece varlıklar hakkında kullanılan nitelemelerin Tanrı hakkında geçerli olmadığını söylemek anlamına gelir. Plotinus'a göre, Tanrı hakkında kullanabileceğimiz hiçbir ifade O'nun için yeterli olmayacaktır. Bunun için Tanrı hakkında konuşurken yapılabilecek yegâne şey, O'nun hakkında bir ifade kullanmak sonra da o ifadenin doğruluğunu inkâr etmektir. Böyle bir kullanım muhatabın zihninde bir izlenim, çağrışım uyandırır ama onu bir düşünceye saplanmaktan korur.³⁶

³² Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, V, s. 186.

³³ Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, V, s. 186.

³⁴ Plotinus, *Ennead*, V, 5-6; aktaran Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 186.

³⁵ Plotinus, *Ennead* V, 3, 14; aktaran Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 5, s. 187.

³⁶ Koç, *Din Dili*, s. 54.

Tanrı'nın aşkınlığına vurgu yapan bir diğer düşünür ise Rönesans dönemi mistik düşünürü Nicolaus Cusanus'dur. Kilisede görev almış olan Cusanus, bazen bölgede yapılan toplantılarda papayı temsil etmiş olmasına karşın, küçüklüğünde katıldığı tarikatın etkisini üzerinden hiç atamadı. Tarikat eğitiminde aldığı mistik öğretinin Tanrı anlayışı üzerinde büyük etkiler bıraktı. Cusanus'a göre, biz eşyanın kendilerini değil, işaretlerini biliriz. Bu yüzden birinci bilim, "işaretler" veya "dil"dir, ikincisi ise, "işaret edilmiş nesnelere" veya "şeyler"dir. Eşya, doğrudan doğruya ve kendiliklerinden bilinemezler. Duyularımız aracılığı ile şuuru muza gelen dağınık duyu verilerini muhayyile birleştirir. Bunun neticesinde de tasarımlar ya da kavramlar meydana gelir. Bu tasarımlar ya da kavramlar üzerinde işleyen aklımız, bunlar arasındaki ilişkileri ortaya koyarak bunları birleştirir.³⁷

Cusanus'un bilgiye dair bu düşünceleri onun kendisinden sonra ortaya çıkan idealist/empirist geleneğin öncüsü olduğunu hemen akla getirmektedir. Ona göre, insanların sahip olduğu renk fikri, rengin kendisine benzemez. Nesnelere karşılaştığımızda biz onların kendilerini olduğu gibi algılayamayız, bizim algılarımız sadece nesnenin hayalinden ibarettir. Duyular vasıtasıyla elde ettiğimiz eşyanın hayali daha sonra "hayal gücü" sayesinde işlenerek bir anlam kazanır. Bunların mahiyeti hakkında insanlar aslında bir şey bilmezken, tersine bildiklerini sanırlar. Cusanus'a göre, insana bildiğini sandığı şeyin mahiyeti hakkında soru sorulacak olursa, bu kişi, insanın özünü ya da taşın özünü ifade edemez. İnsanların taşı taş olarak, insanı insan olarak, diğer varlıkları birbirinden ayırt etmeleri onların mahiyetini bilmelerinden değil, onların işlev ve biçimlerinin farklı olmasından kaynaklanır. Dolayısıyla bu farklılıklar fark edildiğinde bunlara başka başka adlar verilir.³⁸ Cusanus, Kant'ın daha sonra yaptığı numen-fenomen ayırımını çağrıştıran bir sonuca varıyor. Ancak onun bilginin mahiyetine dair söylediklerinden eşyanın dış görünüşünden hareketle elde edilen bilgiye de güvenmediği anlaşılmaktadır. Cusanus, duysal bilgiye olan güvensizliğini Antik Çağda Sofistlerin öne sürdüğü argümanları sıralayarak ifade etmektedir. Ona göre, görülebilir olan bir şey, görülenden daha doğru bir şekilde görülebilir. Çünkü görme yetisi daha keskin olan insanlar bu yetisi zayıf olan insanlardan daha doğru bir şekilde görür. İştme ve diğer duyular için de böyledir. Dolayısıyla duyular bütün insanlarda aynı etkiyi yaratmazlar.³⁹ Duyulara dair bu şüphelerini ileri süren Cusanus, hakikatin başka yollarla elde edileceği düşüncesinin de bütünüyle bir yanlılığı olduğunu belirtmektedir. Ona göre, hakikate dair bir şey bildiğini sanan ama hakikati tanımayan kişi akılsızdır. Bunların durumu rengi tanımayan ancak renklerin

³⁷ Ali Yıldırım, "Nicolaus Cusanus", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Celal Türer-Hakan Olgun, İnsan Yayınları, İstanbul 2015, II, 953.

³⁸ Nicolaus Cusanus, "Gizlenen Tanrı Üzerine", çev. Arif Yıldız, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 33, 2008, s. 89.

³⁹ Nicolaus Cusanus, *On Learned Ignorance*, çev. Jasper Hopkins, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1990, s. 11; Cusanus, "Gizlenen Tanrı Üzerine", s. 89.

aralarındaki farkları bildiğini sanan kör bir adamın durumu gibidir, böyle olunca onların akılsız olduğu yargısına varmak en doğru sonuç olur.⁴⁰

Cemil Sena böyle bir anlayışın kaçınılmaz olarak şöyle bir sonuca varacağını belirtmektedir: “Eğer nesnelere kendilerini kavrayamıyorsa ve eğer fazla olarak az çok birbirleriyle çelişik olan veya hiç olmazsa birbirine benzemeyen iki aracıyla bilgi-mize ulaşıyorsa, kesin bilgiden ve asıl bilimden vazgeçmek lâzımdır ve bizim için birtakım zıt sanılar ve görüşlerden başka bir şey kalmaz; felsefenin bütün tarihinde de bu sanılar ve görüşlerden başka bir şey bulunamaz”.⁴¹

İmdi, eğer hiçbir şey bilinemiyorsa, bilge insanın takınması gereken tutum nedir diye sorulduğunda, Cusanus buna, Sokrates'in daha önce dile getirdiği bir sözle cevap veriyor: En bilge insan cehaletini bilen insandır. Böyle bir insan hakikat olmadan hiçbir şeyin kavranamayacağını, hiçbir şeyin var olamayacağını, hiçbir şeyin yaşayamayacağını ya da hiçbir şey anlayamayacağını bilen kimsedir.⁴²

Dış dünyanın bilgisine dair bu şekilde septik bir tutum takınan Cusanus rasyonel teolojiye de son derece karşıt bir tutum takınır. Zira müşahede edilen varlıkların hakikatini kavramaktan uzak olan insani yetilerin Tanrı'nın hakikatini kavradığını iddia etmek hiç de yerinde değildir. Dolayısıyla hakikati aradığını öne süren kimsenin ilk yapması gereken şey Tanrı hakkında konuşurken son derece dikkatli olmasıdır. Tanrı'yı rasyonel olarak bilme iddiasından vazgeçip, sonradan yaratılmış olan varlıkların nitelikleriyle O'nu anlamaya çalışmamalıdır. Bu durumda ancak Tanrı'nın ne olduğunu değil ancak ne olmadığını söyleyebiliriz. Böylece Cusanus negatif teolojiye varmaktadır.

Cusanus'ta Tanrı'nın bilgisi söz konusu olduğunda tam bir paradoksla karşı karşıya kalırız. Bir taraftan O'nun varlığı bütün alemi kaplamışken diğer taraftan O hiçbir şekilde yaratıkların tecrübesine konu olabilecek bir varlık değildir. Cusanus'a göre, eğer bir kavramadan söz edilecekse burada kavrayan ile kavranan arasında bir benzerlik olması gerekir. Aksi olduğunda, yani kavranan ile kavrayan tamamen birbirinden farklı olduklarında burada bir “kavrama”dan bahsedilemez. Dolayısıyla bu yüzden Tanrı bir kavram değildir⁴³ ve hiçbir şekilde zihinsel olarak kavranamaz.⁴⁴

Cusanus, yaratıklar için kullanılan birtakım sıfatların Tanrı'ya atfedilmesini doğru bulmayarak böyle bir anlayışın insanları paganlığa götürüleceği kanaatinde. Tarif edilebilen Tanrı'nın paganların Tanrı'sı olduğunu belirten düşünür, kendisinin onların yanlış bir biçimde bildiğini sandığı ve Tanrı dediğine değil, tarif edilemez hakikatin kendisi olan Tanrı'ya taptığını belirtmektedir. Cusanus, mutlak, saf, öncesiz

⁴⁰ Cusanus, “Gizlenen Tanrı Üzerine”, s. 89.

⁴¹ Cemil Sena, “Cusa”, *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1974, I, 460.

⁴² Cusanus, “Gizlenen Tanrı Üzerine”, s. 90.

⁴³ Nancy J. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2007, s. 90.

⁴⁴ Cusanus, *On Learned Ignorance*, s. 29.

sonrasız ve tarif edilemez hakikate inandığını, oysa Tanrı'yı olumlu sıfatlarla nitelleyen kimselerin kendinde değil, işlerinde mutlak olan hakikate taptıklarını; mutlak birliğe değil, sayıdaki birliğe ve çokluğa taparak hata yaptıklarını, çünkü Tanrı olan hakikatin, başka bir şeyle paylaşamayacağını belirtmektedir. Ona göre, bildiğimiz şeyin Tanrı olmadığını, tasavvur ettiğimiz şeyin Tanrı'ya benzemediğini, ama Tanrı'nın tasavvurumuzdan üstün olduğunu biliyoruz.⁴⁵

Tanrı'yı bu şekilde bütün olumlu sıfatlardan tenzih edince geriye hiçbir şeyin kalmayacağı, o zaman da Tanrı'nın "hiçbir şey" olarak nitelenmesi gerekir itirazına karşılık, Cusanus, "Tanrı hiçbir şey değildir, sadece bu hiçlik hiçbir şey adını alır", diyerek karşılık vermektedir. Ona göre, Tanrı hiçbir şeyin de bir şeyin de ötesindedir, çünkü bir şeyin olması için hiçbir şey O'na tabi değildir. Düşünürümüz bu durumu Tanrı'nın her şeye kadir olması olarak açıklamaktadır. Cusanus bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "Bu gücü sayesinde O, olan ya da olmayan her şeyi aşar, öyle ki kendisine tabi olmayan da tabi olan gibidir. Çünkü var olmayanı varlığa, varlığı da var olmaya götürür. Ondan aşağı olan hiçbir şey, her şeye kadir olmasından önce gelmez. Dolayısıyla her şey ondan geldiği için Tanrı'nın şu ya da bu olduğu söylenemez."⁴⁶

Cusanus'a göre, kendisine isim verilebilen bir şey küçüktür. Ancak Tanrı'nın büyüklüğü insanın tasavvur sınırlarını aşar. Her tanım bir sınırlamadır. Tanrı, tanımlanabilen her şeyin ötesinde olduğundan tarif edilemez, çünkü O isimlendirilebilecek olan her şeyin sebebidir. Tanrı'nın hakikati her türlü sınırlamanın ötesindedir. Hiçbir nitelik ve nicelik onu kuşatamaz. O hiçbir zaman ve mekânda değildir. O mutlak olandır.⁴⁷ Tanrı çelişkinin değil her şeyin temelinden önce olan basitliğin köküdür. Bu nedenle tarif edilebilir ve tarif edilemez olduğu söylenemez.⁴⁸ Cusanus, daha önce Plotinus'un belirttiği gibi Tanrı'yı olumlu sıfatlardan tenzih ediyor, fakat bu onun söz konusu sıfatların olumsuzlarını Tanrı'ya atfettiği anlamına gelmemektedir. Tutarlı ya da çelişkili olan, ayırıcı ya da birleştirici bir şekilde söylenebilecek her şey, Tanrı sonsuz bir yüceliğe sahip olduğundan, O'nun hakkında ne söylenirse söylesin O'na uygun düşmeyecektir. Dolayısıyla Cusanus'a göre, Tanrı, ona biçim verebilen bütün düşüncelerden önce olan, yegâne başlangıçtır.⁴⁹

Ancak kendisinin "sonsuz, yüce" varlığı Tanrı olarak isimlendirdiğini, oysa bunun isim verme olduğunu ve bunun bir çelişki olduğunu söyleyenlere Cusanus şu şekilde cevap vermektedir: "Tanrı adının ona ait olduğunu söylerken doğru söylemiyoruz ama yanlış da söylemiyoruz, çünkü Tanrı adının ona ait olması yanlış değildir. Onun basitliği adlandırılabilir ve adlandırılmaz her şeyden önce geldiğinden, hem doğru

⁴⁵ Cusanus, "Gizlenen Tanrı Üzerine", s. 90.

⁴⁶ Cusanus, "Gizlenen Tanrı Üzerine", s. 90.

⁴⁷ Nicolaus Cusanus, *The Vision of God*, çev. Emma Gurney Salter, The Book of Tree, Escondido, California 1999, s. 23.

⁴⁸ Cusanus, "Gizlenen Tanrı Üzerine", s. 91.

⁴⁹ Cusanus, "Gizlenen Tanrı Üzerine", s. 92.

hem de yanlış söylemiyoruz.”⁵⁰ Cusanus, Tanrı'yı salt mükemmellik olarak görmektedir; “Tanrı” ismi de mükemmelliğe olan benzerliği nedeniyle O'na verilebilir.⁵¹

Tanrı'dan ne anladığını biraz açıklamak için düşünür bir metafora başvurmaktadır. Bu metafor görme yetisi ile renk arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Ona göre, Tanrı, renk diyarındaki görme yetisi gibi bizim diyarımızdadır. Çünkü rengi, görme yetisi dışında hiçbir şekilde kavramak mümkün değildir. Bütün renkleri kolayca idrak edebilmesi için görme yetisinin merkezi renksizdir. Bundan dolayı da görme yetisi, renklerin olduğu yerde olmaz. Dolayısıyla renkleri müşahade eden bakan görme yetisi, “bir şey”den çok “hiçbir şey”dir.⁵² Cusanus, bu benzetmeye dair düşüncelerini şu şekilde sürdürür:

“Renk diyarı kendisinin dışındaki hiçbir varlığı kavramaz, ancak kendi içindeki varlıkları doğrular ki orada da görme yetisi bulunamaz. Dolayısıyla hiçbir ad rengi karşılamayacağı için, renksiz var olan renk diyarındaki görme yetisi adlandırılmaz. Bununla birlikte görme yetisi, renkler arasında ayırım yaparak hepsine ad verir. Bu nedenle renk diyarındaki bütün ad verme işi görme yetisine bağlıdır; ama bütün adları türeten onun adının, “bir şeyden” çok “hiçbir şey” olduğu düşünülür. Sonuç olarak görme yetisinin görülebilir olan her şeyde olması gibi, Tanrı da her şeydedir.”⁵³

Sonuç olarak Cusanus, Tanrı'nın yahut O'nun isminin sonradan yaratılanların dünyasında bulunamayacağını ve Tanrı'nın “bir şey” olduğunun ileri sürülemeyeceğini, bunun yerine Tanrı'nın her türlü kavrayışı aştığını belirtmektedir. Zira, Tanrı, sonradan yaratılmış olan dünyadaki herhangi bir varlık olduğu için, sonradan yaratılmış varlıklara atfedilen isim ve sıfatlar O'na atfedilemez. Bu dünyadaki bütün isim ve sıfatlar sonradan yaratılmış olanları nitелеmek içindir. Sonradan meydana gelen her şeyin Tanrı tarafından yaratılmış olması onların sıfat ve isimlerinin Tanrı'ya atfedilmesi için gerekçe olamaz. Çünkü O yaratıp düzene kavuşturduğu âlemde tamamen farklıdır. Kendisi düzen verici olmasına karşın, kendisi düzen verilen değildir. Dolayısıyla düzenlenmiş âlemde bulunan hiçbir varlık O'nu hakkıyla ihata edemez. Bu yüzden diyor Cusanus, Tanrı, dünyanın bütün bilgilerinin gözlerinden gizlenmiştir.⁵⁴ Cusanus'un bu değerlendirmelerinden eğer Tanrı hakkında hiçbir şey söyleyemeyeceksek o zaman sadece susmak dışında başka bir seçenek kalmadığı anlaşılmaktadır.

⁵⁰ Cusanus, “Gizlenen Tanrı Üzerine”, s. 93.

⁵¹ Bk.: Nicolaus Cusanus, *On Learned Ignorance*, s. 40.

⁵² Cusanus, “Gizlenen Tanrı Üzerine”, s. 93.

⁵³ Cusanus, “Gizlenen Tanrı Üzerine”, s. 93.

⁵⁴ Cusanus, “Gizlenen Tanrı Üzerine”, s. 94.

SONUÇ

Tanrı'nın kendisini neden insanlara aşikâr kılmadığı problemi üzerindeki tartışmalar çok eskilere kadar gitmektedir. Bazı düşünürler böyle bir problemin olmadığını, Tanrı'nın apaçık olduğunu, hatta İbn Arabi gibi birtakım düşünürler Tanrı'nın görülmemesinin sebebini "şiddeti zuhur"a bağlamış olsa da, yaratıcıyı müşahede etme arzusu kutsal metinlerde peygamberler tarafından dile getirilmektedir. Ancak bu istek yine kutsal metinlerde geri çevrilmektedir.

Tanrı'nın insanlara neden kendisini hissî yollarla açmadığı hususu kelamcılar ve filozoflar arasında değerlendirmelere tabi tutulmaktadır. İncelememizde belli başlı iki açıklamanın olduğunu görmekteyiz. Bunlardan ilki, özellikle ana akım İslam'ın en önemli temsilcisi olan Mâtürîdî ile teist düşünürler J. Hick ve R. Swinburne tarafından savunulmaktadır. Elbette bu düşünceyi savunan düşünürler bunlarla sınırlı değildir. Bu düşünürlerin çıkış yolları farklı olmakla beraber, vardıkları netice bunun Tanrı'nın bir tercihi olduğu iddiasıdır. Bu düşünürlere göre, aksi söz konusu olması durumunda bu dünyada özgür irade söz konusu olmazdı. Zira apaçık görülen bir Tanrı'ya artık imandan söz edilemezdi. Dolayısıyla insanlar için imtihandan ve ahlaktan da bahsedilemezdi. Oysa, böyle bir insan, kendi iradesiyle Kur'an'ın tabiriyle "gayba" iman etmiş olan bir insandan daha az değerlidir.

Bu düşünürler tarafından getirilen bu açıklama dini metinlerle de örtüşmesi bakımından açıklayıcı ve ikna edici görünmektedir. Kanaatimizce de hissî olarak algılanabilen bir Tanrı söz konusu olduğunda insanların konumu farklı olacaktır. İnsanlar isteyerek yahut istemeyerek itaat etmek zorunda kalacaktır. Ancak değerli olan seçenek, insanların kendi istekleriyle epistemolojik olarak zorlanmadan, daha açık olmayan bazı işaret ve delillerden hareketle yaratıcının varlığına dair bir tercihte bulunması ve hayatını buna göre tanzim etmesidir.

İncelememizde ortaya çıkan ikinci görüşe göre, Tanrı'nın kendisini aşikâr kılmasının sebebi yaratan ile yaratılmışlar arasında bulunan ontolojik farklılıktır; bu görüşe göre aralarında öyle bir uçurum vardır ki bunun kapanması imkânsızdır. Kelamcılardan bazı Mu'tezile âlimleri, müfessirlerden Muhammed Abduh, filozoflardan mistik düşünürler Plotinus ve Nicolaus Cusanus bu düşünceyi savunmaktadır. Elbette bu anlayışı savunan düşünürler de bunlarla sınırlı değildir ancak sınırlı bir çalışmada bunlara yer verdik. Bu düşünürler bir varlığın duysal organlarla hissedilmesi için onun cisimsel varlıklarda olduğu gibi eni, boyu ve derinliğinin olması gerektiğini belirterek Tanrı'nın bütün bunlardan münezzehe olduğunu, bu yüzden O'nun müşahedeye konu olamayacağını iddia etmektedirler. Özellikle Plotinus ve Cusanus Tanrı'yı müşahede etmek şöyle dursun, yaratılmış varlıklara atfedilen isim ve sıfatların hiçbir şekilde Tanrı'ya atfedilemeyeceğini ileri sürmektedirler. Onlara göre,

Tanrı'nın ne olduğu değil ancak ne olmadığı söylenebilir yani ancak O'na selbi sıfatlar atfedilebilir. Bu düşünürlerin vardığı sonuç negatif teolojidir.

Kanaatimizce bu düşünürlerin Tanrı ile yaratılmış varlıklar arasındaki ontolojik ayırma dikkat çekerek Tanrı'nın bu yüzden hissî olarak idrak edilemeyeceğini iddia etmeleri anlaşılabilir gözükmektedir. Ayrıca Tanrı'nın Hz. Musa'nın talebine verdiği olumsuz cevap bu şekilde yorumlanabilir. Ancak Tanrı'nın "bambaşka" olduğu gerekçesiyle, kutsal kitaplarda O'na birçok sıfat atfedilmiş olmasına karşın, bu düşünürlerin tamamen tenzihi bir dil benimsemeleri yerinde değildir. Böyle bir anlayış Tanrı'yı kendisi hakkında konuşulamayan bir varlık durumuna düşürmektedir. Tenzihte aşırıya kaçma Tanrı'yı üstün tutma gayretiyle yapılmış olsa bile bazen farklı bazı çağrışımlara yol açabilmektedir. Nitekim bu anlayış, filozofların tanrısı sadece kendisini bilirken insan hem kendisini hem başkasını bilmektedir, şeklinde eleştiriye muhatap olmaktadır.

Kaynakça

- » Abduh, Şeyh Muhammed, Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsiru'l Menar*, çev. İbrahim Tüfekçi-Rahmi Yaran, Ekin Yayınları, İstanbul 2012, IX.
- » Aslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 5*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2010.
- » Aydın, Mehmet, "Ateizm ve Çıkmazları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/1, Ankara 1981.
- » Cebeci, Lütfullah, *Kuran'da Şer Problemi*, Akçağ Yayınları, Ankara 1985.
- » Cusanus, Nicolaus, *On Learned Ignorance*, çev. Jasper Hopkins, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1990.
- » _____, *The Vision of God*, çev. Emma Gurney Salter, The Book of Tree, Escondido, California 1999.
- » _____, "Gizlenen Tanrı Üzerine", çev. Arif Yıldız, *İstanbul Üniversitesi Felsefe Arkivi Dergisi*, Sayı 33, 2008.
- » Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, Ankara 2005.
- » Elmalı, Osman, Özden, Hacı Ömer, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2013.
- » Fahrüddin Er-Razî, *Tefsir-i Kebîr*, Akçağ Yayınları, Ankara 1991.
- » Hick, John, *Philosophy of Religion*, New Jersey, Prentice Hall, 1990.
- » Hudson, Nancy J., *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2007.
- » Koç, Turan, *Din Dili*, Rey Yayıncılık, Kayseri 1995.
- » Plantinga, Alvin, "Theism, Atheism, and Rationality", https://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/theism_atheism_and_rationality.pdf (et. 05.02.2017).
- » Sabuni, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İstanbul 1978.
- » Plotinus, *The Six Enneads*, translated by Stephen MacKenna, Kessinger Publishing, B. S. Page, Chicago 2004.
- » _____, *Dokuzluklar I*, çev. Zeki Özcan, Aktüel Yayınları, Bursa 2006.
- » Cemil Sena, "Cusa" *Filozoflar Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1974, I.
- » Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford 1979.
- » Türkben, Yaşar, *İbn Sina ve Thomas Aquinas'ta Kötülük Problemi*, Elis Yayınları, Ankara 2012
- » Yaran, Cafer Sadık, *Kötülük ve Theodise*, Vadi Yayınları, Ankara 1997.
- » _____, *Tanrı İnancının Akliliği*, Etüt Yayınları, Samsun 2000.
- » Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Ku'ran Dili*, Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979, IV.
- » Yıldırım, Ali, "Nicolaus Cusanus", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, II, ed. Celal Türer-Hakan Olgun, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

BERGSON FELSEFESİNDE BİLİNÇ, SÜRE, MADDE VE EVRİM İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA HAYAT

Ceyhun Akın CENGİZ*

Öz

Bu çalışmada Fransız filozof Bergson'un hayat ve hayat hamlesi anlayışı çerçevesinde bilinç, bellek, süre, madde ve evrim arasında kurduğu ilişki açıklanmaya çalışılacaktır. Onun metafizik hakkındaki görüşlerinin esasını hayat ve hayat hamlesi anlayışı oluşturmaktadır. Bergson hayat hamlesi anlayışı çerçevesinde, birbirinden kopukmuş gibi görünen süre, evrim, bilinç ve bellek kavramlarının arasında bağlantı kurduğu gibi bunların ne olduklarını, nasıl oluştuklarını, birbirleri, mekân ve madde ile olan ilişkilerini de açıklamıştır. Bergson hayat hamlesi kavramı ile esasında hayatı da ifade etmektedir. Bu kavramların hepsi birbirlerinden neredeyse ayrılamayacak olmalarından dolayı, birinden bahsedilirken bir anlamda diğerleri de dile getirilmiş olunur. Bergson, bu kavramların yapılarını, kendi felsefi iddiasının temeli olan niteliksel olarak iç içe geçmeyi en iyi şekilde kullanarak, birbirlerine bağlamıştır, böylece bu kavramlar aracılığıyla varlığı bir bütün olarak sunabilmiştir. O, bu yaklaşımını psikolojik ve biyolojik esaslara dayalı bir şekilde oluşturmuştur. Döneminin bilimsel gelişmeleri karşısında mekanik veya finalist bir bakışla varlığın/hayatin değerlendirilemeyeceğini iddia eder. Çünkü ona göre varlıkta/hayatta özgürlük kendisini hâkim kılmaya çalışır. Bergson'un görüşleri bu makalede eleştirel olarak incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hayat, Bilinç, Süre, Madde, Evrim.

Life in the Context of Consciousness, Duration, Matter and Evolution in the Philosophy of Bergson Abstract

In this study, it will be tried to be explained the relationship between consciousness,

* Yrd. Doç. Dr., Ceyhun Akın Cengiz, Gazi Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Anabilim Dalı, ceyhunakincengiz@gmail.com.

memory, time, matter and evolution within the framework of French Philosopher Bergson's conception of life and vital force (Élan vital). The basis of his views on metaphysics is based on comprehension of life and vital force. Bergson made a connection between the seemingly disconnected concepts; time, evolution, consciousness, and memory within the frame of vital force, as well as explaining what they are, how they are formed, their relations with each other, space and matter. In fact, he also expresses life itself with the concept of vital force. Since all of these concepts are almost inseparable from each other, when one is mentioned others are mentioned as well. Bergson linked closely the structures of these concepts by using the best way the qualitatively intertwinement, basis of his own philosophical claim, so he could present the entity as a whole through these concepts. He created this approach in a kind of way based on psychological and biological principles. Bergson claims that in the face of scientific developments, existence/life cannot be assessed by a mechanical or finalist view, because, according to him, freedom tries to make itself dominant in existence/in life. Bergson's views have been tried to be critically examined in this essay.

Keywords: Life, Consciousness, Time, Matter, Evolution.

GİRİŞ

Bergson'un metafizik hakkındaki görüşlerinin esasını hayat hamlesi anlayışı oluşturmaktadır. Hayat hamlesi anlayışı ile Yaratıcı Tekamül'den önceki iki eseri *Şururun Doğrudan Doğruya Verileri* ve *Madde ve Bellek*'te oluşan uyumsuzlukları gidermeye çalışmış ve aynı zamanda metafizik anlayışını şekillendirmiştir. Bergson hayat hamlesi anlayışı çerçevesinde, birbirinden kopukmuş gibi görünen süre, evrim, bilinç ve bellek kavramlarının arasında bağlantı kurduğu gibi bunların ne olduklarını, nasıl oluştuklarını, birbirleri, mekân ve madde ile olan ilişkilerini de açıklamıştır. Bergson hayatın bilgisinin teorisi ile hayatın teorisinin ayrılmaz olduğunu özellikle de vurgulamıştır.¹ Bergson hayatı özgürlük temelinde açıklamaktadır. Varlık sürekli olarak özgülleşmeyi gerçekleştirmeye çabalarak şekillenmektedir. Varlığı maddeyle değil, süreyle, bellekle, bilinçle izah etmektedir. Maddi alanın zorunluluğuna karşı gelmek için hareketi tinsel bir alanda değerlendiren Bergson hayata egemen olan evrimin önceden belirlenmiş olmadığını ve maddi bir temelde açıklanamayacağını göstermek için bu kavramsal yapıyı kullanmıştır. Hayatı, varlığı, evrimi psikolojik nitelikte bir yaklaşımla anlamlandırmıştır. Mekanik ilkenin varlığa egemen olmadığını ispatlamaya çalışmıştır. Bergson'un bu kavramları ifade ettiği bağlam aşağıda dile getirilmeye çalışılacaktır.

HAYAT, HAYAT HAMLESİ, MADDE, BİLİNÇ VE SÜRE

Bergson'a göre hayattaki hareketin kaynağı, hayatın devamının nedeni ve bağlı olduğu unsur hayat hamlesidir ki, bu hayat hamlesi hayatın içindedir.² Hayat hamlesi

¹ Morkovsky, Mary Christine, "Intellectual Analysis in Bergson's Theory of Knowing", *JHP*, 10, (1972), s. 44.

² Bergson, Henri, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç, MEB Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 1986, s. 133.

ile madde arasındaki ilişki Bergson'un metafizik anlayışı açısından önemlidir. Bergson hayatı bir merkezden toptan kopup gelen ve yayılan bir dalga olarak görür. Hayat, yayıldığı yerde maddenin direnciyle duraklar ve yerinde sallanmaya mecbur olur. Bu bir merkezden kopup gelen şey, hayat hamlesinin kendisidir. Hayat hamlesi sürekli olarak önüne çıkan engeli yani maddeyi aşmak için kendisini zorlamaktadır.³ Buradan da anlaşılacağı üzere hayatın temel eğilimlerinden biri ham maddeye etki etmektir. Bergson böylece hayat ile madde arasında ayırım yaparak zıt bir yapının varlığını ortaya koymaktadır. Varlık bu ikisinin ilişkilerinin sonucuna göre oluşmaktadır, diyebiliriz.

Bergson'a göre hayat hamlesi, bir yaratma isteğidir. O hayatı istencin kendisi olarak değerlendirir.⁴ Yalnız bu hamle mutlak olarak yaratamaz, çünkü daima madde ile yani kendi hareketinin zıttı olan zorunlu bir hareketle karşılaşır. Fakat kendisini de böylelikle bulur. Bununla maddeye mümkün olduğu kadar çok özgürlük sokmaya bakar.⁵ Buradaki fikirlerden hareketle maddenin hayata daha baskın ve ondan daha güçlü olduğu anlayışı çıkarılabilir. Çünkü hayat madde engelini takılmaktadır, demek ki madde daha etkin bir konumdadır. Hayat kendini bir anlamda madde ile bulurken, nasıl olur da maddeyi aşabilecektir? Eğer hayat kendisini istediği gibi, özü gereğince ortaya koyamıyorsa, o zaman tam anlamı ile kendisinin de ne olduğu belli olmadığı için etkin bir varlık alanı da değildir. Zira hayat kendini hem başka bir varlıksal yapı ile bulur hem de sonra kendisinin temel özelliği olan özgürlüğü maddeye sokmak suretiyle kendi bünyesine almaya çalıştığı gibi bir sonuca da varılabilir. Buradaki sorunlu durumun açıklığa kavuşabilmesi için maddenin neliğinin yani kaynağının ve özünün ne olduğunun açıklanması önem kazanmaktadır.

Bergson'a göre maddenin kaynağı bellektir çünkü ona göre madde bellekten türer.⁶ Buradan çıkan sonuç itibarıyla maddenin hayata önceliği olması gibi bir durum pek mümkün görünmemektedir; çünkü bellek, süre ile özdeştir. Ayrıca Bergson maddeyi süre ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Şöyle ki, madde sürenin en gevşek, en seyrek halidir.⁷ Başka bir ifade ile madde azaltılmış bir hayattır.⁸ Bergson'un bu fikirleri, sorunlu bu alana açıklık getirmekten çok, bu sorunlu alanın sorunlarını daha da derinleştirmektedir.

Nurettin Topçu, *Bergson* adlı eserinde hayat hamlesinin boşlukta kendini kaybetmemesi için, kendisinin dayandığı bir engelin olduğunu söylemektedir ki bu da

³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 342.

⁴ François, Arnaud, "Life and Will in Nietzsche and Bergson", *Substance S*, 114, Vol. 3. No.3, (2007), s. 100.

⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 324.

⁶ Bergson, Henri, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 2007, s. 134.

⁷ Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul 2006, s. 29.

⁸ Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergâh Yayınları, Üçüncü Basım, İstanbul 2002, s. 36.

maddedir. Bu durum bombanın patlaması için mukavemetin gerekli olması gibidir.⁹ Bergson, patlayan gülle mecazi üzerinden hayat ve evrim anlayışını maddeyle ilişkisi bağlamında anlatır. Bergson, bu mecaz aracılığıyla hayatın madde ile iç içe geçmiş ilişkisini daha iyi ortaya koyacaktır. Patlayan bir güllenin parçalanması, onun üzerinden aynı anda etki eden iki kuvvetle açıklanır: barutun patlama kuvveti ile güllenin bu kuvvete gösterdiği direnç. Bergson hayatın birey ve türlere ayrılmasının da böyle olduğunu ifade eder. Burada iki sebep çıkar: hayatın ham maddeden gördüğü direnç, kendisinde taşıdığı eğilimlerin kararsız dengelerinden doğan patlayıcı kuvvet.¹⁰ Böylece madde burada patlayıcı kuvveti denetler bir özellik kazanmıştır. Madde ve hayat arasında böyle bir ilişki kurarak, maddenin hayattan daha etkin bir özelliğe sahip olması niteliğinin ifade edilmesini engellemektedir.

Hayat için ilk önce aşılması gereken ham madde direnci, öncelikle bir yere kadar fizik ve kimyasal kuvvetlerle uyumlu olmakla mümkün olmuştur.¹¹ O zaman hayat önce kendi engelini yaratıp daha sonra da onu aşmaya çalışır. Yaratıcı hamle hep zıttı olan bir hareketle karşılaşmakta ama bir nedenle bunu da kendi yaratmaktadır. Bunun sebebi açıkça görülmemektedir. Kendisini sınırlandırarak dayandığı bir nokta yaratıyorsa, ulaştığı sonuç önceden varsayılmış, görülmüş bir geleceği tasarlamak olur ki bu da Bergson'un felsefesinin temel düşüncesine aykırıdır. Ona göre varlıkta özgürlük, belirlenmemiş olmak durumu hâkimdir. O zaman maddenin var olması nasıl açıklanacaktır? Ayrıca süre kendi ziddini koymakta ve onun aracılığı ile kendini bulmaya çalışmaktadır, ama koyduğu zıttı yine kendisi ve bulduğu şey de yine kendisi olmaktadır. Bu anlamda bir sonuçsuz durum ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Topçu'nun açıklamasında boşlukta kendini kaybetmemesi için diye bir ön şart dile getirilmektedir. Burada şu soru ortaya çıkar, boşluk o zaman hayatın kendisinden üstün bir şey midir? Diğer bir ortaya çıkan durum da Bergson'un boşluk anlayışını kabul etmemesidir. Dolayısıyla bu açıklama tarzı da bunu tam olarak izah etmemektedir.

Bergson, maddenin varlığının ve maddenin süre ile ilişkisinin niteliğinin tam ve kesin bir açıklamasını yapmamaktadır. Maddenin ne olduğu ile ilişkili açıklamalarını, genellikle maddeye yüklediği işlevlerle yapmaya çalışmaktadır, maddenin yaratıcı hamleyi sınırlaması, bir anlamda ona dayanak olması, sürenin somutlaşması/gerçekleşmesi gibi. Bergson'un maddenin neliğini, sürenin en gevşek ve en seyrek hali olması, azaltılmış hayat olması şeklinde açıklamıştır, denebilir. Ancak açık olmayan nokta, hayatın veya hayat hamlesinin neden maddeye ihtiyaç duyduğu ve aralarındaki ilişkinin tam olarak nasıl gerçekleştiğidir.

⁹ Topçu, *Bergson*, s. 36.

¹⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 135.

¹¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 136.

Bu ilişkiye belki şöyle yaklaşmak mümkün olabilir. Bergson'a göre evrimin düşünceye doğru gitmesi de temeldir. Hayatın kaynağında bilinç yahut daha iyisi hava fişeğini andıran, bir "süper bilinç" vardır. Onun sönmüş parçaları madde olarak düşer. Bu sönen parçalardan geçerek ve bunları organizma halinde aydınlatarak¹² hava fişeğinde devam eden şey de bilinçtir. Yalnız bir yaratmak isteği olan bu bilinç ancak yaratmanın mümkün olduğu yerde belirir. Bilinç hayatın otomatizme saplandığı zaman uyuklamaya başlar, ancak seçme imkânı yeniden baş gösterdiği zaman uyanır.¹³ Dolayısıyla hayatın temelindeki bu süper bilincin bir nedenle hava fişeği gibi patlamasının ardından onunla ilişkisini koparmış parçalar madde haline döner denebilir. Bu durum, süper bilincin kendi yapısından ve oluşumundaki eksikliklerden dolayı olabilir veya bu süper bilincin varoluş şeklinden dolayı ortaya çıkan bir sorun olabilir. Süper bilinç de bu sorunu aşmaya çalışmaktadır, gibi bir izahın ileri sürülebilir. Çünkü yaratıcı hamle maddeye özgürlük sokmaya çalışmakla, aslında bir anlamda kendine dönmeye çalışmaktadır.

Buradaki anlayış Alman idealizmindeki kullanılan kendine yabancılaşma ve bu sayede kendi bilincine ulaşma anlayışını anımsatmaktadır. Ancak Bergson öncelikle böyle bir değerlendirmeye karşı çıkmaktadır ve bunun için hayatta bir planın ve bir amaca göre var olmanın mevcut bulunmadığını özellikle belirtmektedir. Ona göre hayatın evrimi, geçici durumlara bir sıra uyumdan oluşmuyorsa bir planın da gerçekleşmesi değildir. Çünkü plan önceden bilinen bir şey demektir. Her planda gerçekleşecek olan şeyin, önceden düşünülebileceği ve hatta gerçekleşmesine ait her ayrıntının önceden tasarlanabileceği/bilinebileceği fikri ifade edilmiş olunur.¹⁴ Evrim durmayan yenileşme, bir yaratma ise gittikçe¹⁵ hayatın yalnız şekillerini değil, zekâ için bu şekilleri anlamaya elverişli olacak fikirleri ve hatta bu fikirleri ifade edecek anlatımları da yaratacaktır. O zaman hayatın geleceği şimdiki halini aşacak önceden mevcut veya tasarlanmış bir planın gerçekleşmesi olmayacaktır.¹⁶ Bergson hayatın tek bir amacının olmadığını vurgulasa da, yukarıda belirttiğimiz gibi, bilincin bir anlamda kendine yeniden ulaşma gayretinden, maddeye özgürlük sokması fikrinden hareketle bahsedebilme imkânımız var gibi görünmektedir. Dolayısıyla Bergson'un düşüncesinde, varlıkta bir amaçsallık olduğu fikrine varabiliriz. O her ne kadar bu düşünceye karşı olduğunu belirtse de, daha önce söylediğimiz üzere bunun aksini iddia edebilmemiz için Bergson kendi düşüncesinde dayanak noktaları vardır. Zaten Bergson kendisinin yeni bir finalist teori getirmeye çalıştığını *Yaratıcı Evrim* adlı eserinde belirtmiştir.

¹² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 336.

¹³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 337.

¹⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 140.

¹⁵ Kolakowski, Leszek, *Bergson*, Oxford University Pres, New York, 1985, s. 55.

¹⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 141.

Bergson'un düşüncesinde hayatın madde ile olan ilişkisinin tek bir bakış açısı ile değerlendirilemeyeceği artık ortaya çıkmıştır. Bir yandan madde hayatın karşısında olumsuz bir unsur olarak değerlendirilirken, diğer yandan hayatın gerçekleşmesine imkân sağlamaktadır. Bergson'a göre hayat madde ile temasında bir içtepi veya hamle ile karşılaştırılabilir. Hayat başlı başına alındığı zaman bir 'virtualite' okyanusudur. Hayat binlerce eğilimin karşılıklı olarak birbirlerine girmesidir. Madde girince birbirlerinden mekanikleşmek yoluyla ayrılırlar ve binlerce eğilim kalmaz. Kuvve halindeki çokluğu madde gerçek olarak ayırır, bireyleşme bu anlamda, kısmen maddenin kısmen hayatın taşıdığı şeylerin eseridir.¹⁷ Bergson'a göre, hayat ile madde arasındaki bir ilişkide, hayatın maddenin indiği inişi yeniden çıkan bir çabanın olduğunu gösterir.

Bergson, maddi olanın niteliğinden dolayı, maddenin hayatın ilerleyen sürecinin özelliğinden farklı bir özelliğe hatta onun zıttı olan niteliklere sahip olması gerektiği sonucuna ulaşır. Süre her şeyi kapsadığından, maddilik, bu ilerleyen sürecin kesilmesi ile oluşabilir. Dolayısıyla Bergson, maddiliğe dayanan düzenin, sürenin kesilmesi ile oluştuğunu ve sürenin tersi bir düzen olarak ortaya çıktığını belirtir. Bergson dünyada evrimleşen hayatı maddeye bağlar.¹⁸ Burada hayatın bir içtepi veya hamle kavramları ile karşılaştırılmasından, hayatın bir hareket ve mücadele alanı olduğu fikri iyice ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Bergson düşüncesinde en önemli noktalardan biri de burada belirtilmiştir, bu hayatın bir virtualite, olanaklar alanı olmasıdır. Bergson bu kavramla aslında hayatın sonsuzluğunu da ifade etmiş olmaktadır. Madde bu anlamda, hayatın sonsuzluğunu sınırlar. Ancak madde bu sınırlama özelliğine karşın, hayatın reelleşmesini sağlayan temel unsur olmaktadır.

Bergson'a göre dünyada evrimleşen hayat maddeye bağlı olmayıp da bir öz bilinç veya bir bilinçüstü olsaydı hayat sadece yaratıcı bir faaliyet olurdu, hakikatteyse hayat cansız maddenin genel kanunlarına bağlı bir organizmaya perçinlenmiştir.¹⁹ Yalnız Bergson, hayatın madde olmadan, öz bilinç ya da bilinç üstünün egemenliğinde sadece sırf bir yaratma faaliyeti olmasının nasıl olacağını açıklamaz. Yani o hayatta maddenin olmadığı bir durumda, varlığın nasıl kendini gerçekleştireceğini, ya da sınırsız bir yaratma ile neyin nasıl meydana geleceğini açıklamamaktadır. Bergson burada maddenin varlığına ve onun mevcudiyetinin doğurduğu sorunlara değinmekle beraber, maddenin olmamasında varlığın durumunun ne olacağına ilişkin bir açıklama yapmamaktadır.

Bergson'a göre her şey maddenin kanunlarından kurtulmak için elinden geleni yapar. Hayatın evrimi, ilk içtepi olarak çıkan özelliğini korur.²⁰ Bergson bunun nasıl

¹⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 333; Bergson, Henri, *Creative Evolution*, Translated by Arthur Mitchell, The Modern Library, New York, 1944, s. 281.

¹⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 317.

¹⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 317.

²⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 317.

vuku bulduğunu şöyle örneklendirir. Daha önce belirtildiği gibi hayat, ilk önce ham maddenin direncini fizik ve kimyasal kuvvetlere uymakla aşmıştır. Bundan dolayı en ilkel şekillerde görülen olayların fizikoşimik mi yoksa hayati mi olduğu söylenemez. Hayatın bu şekillerde maddenin alışkanlıklara uyması ve manyetizmaladığı maddeyi yavaş yavaş kendisine çekmesi gerekir. İlk beliren canlı formlarının son derece basit olmaları bundandır. Yalnız bu organizmalarda kendilerini yüksek şekillere çıkartmak zorunda olan şiddetli bir iç hamle vardır.²¹

İlk organizmaların mümkün olduğu kadar büyümek için savaşmaları bu hamle sayesinde. Ancak organik maddelerin genişlemesi sınırlıdır. Onlar bu sınıra gelince büyümekten çok ikiye ayrılmaktadır. Bu yeni engel ile ikiye ayrılmaya hazır unsurlar oluşturur. Hayatın yüzlerce yıllık çabası ve incelik harikaları sonucunda işbölümü ile bunlar arasında çözülmez bir bağ oluşmuştur. Karmaşık ve neredeyse ayrı parçalardan oluşan organizma ise büyüyen yekpare bir hayat serisi halini almıştır.²² Hayatın ana mücadelesi maddenin kanunlarından kurtulmak için verilen mücadeledir ve bunun için yapılan mücadelede hayat, ilk verilen içtepiyi kullanmaktadır. Ancak hayat, madde ile ilişkisinde varlığa can vermektedir.

Bergson, hareket anlayışını varlık anlayışı ile ilişkili olarak sunarken madde konusunda, şimdiki belirlemelerden daha farklı bir anlayışı gündeme getirir. O, hareketi felsefi sisteminde temel bir noktaya yerleştirmiştir. Ona göre hayatın harekete doğru olan hamlesi üstün gelmiştir.²³ Bergson'un gittikçe harekete daha önemli bir yer verdiği, hayatın bir hareket olması anlayışını ileri sürmesinden anlaşılabilir. Madde bu hareket tersine dönmüştür, ayrıca bu iki hareket basittir. Dünyayı oluşturan madde parçalanmaz bir akış olduğu gibi, canlı varlıkları bu akış içinde organikleştiren hayat da böyle bir niteliğe sahiptir. Bu iki akıştan hayat akışı, madde akışına karşı geldiği gibi, madde akışı da hayat akışından bir şey kazandığından sonuçta organlaşma denilen bir uzlaşma, bir modus vivendi (geçici görüş birliği) ortaya çıkar.²⁴ Burada Bergson'un maddeyi, süreye benzer özelliklerle açıklaması ilginçtir. Maddeyi 'akış' özelliğiyle değerlendirmesiyle Bergson, bir anlamda kendi sistemine karşı bir anlayışı kabul etmiş olmaktadır. Madde kavramını, süre kavramından farklı özellikler barındırması yönüyle değerlendirdiği bir düşünce sistemi oluşturan Bergson'un bu sefer maddeye (süreye ait özelliklerden olan ve hatta süre kavramın temelini oluşturan 'akış' özelliğini) statik olması özelliği ile değerlendirdiği maddeye nasıl olup da verdiği sorunlu bir alanı oluşturmaktadır. Ayrıca maddenin akışkan bir özelliği varsa nasıl oluyor da statik bir özelliğe de sahip olmaktadır? Bu soruların yanıtlarını kesin bir biçimde bulma imkânı Bergson felsefesinde zordur.

²¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 136.

²² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 136.

²³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 175.

²⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 323; Bergson, *Creative Evolution*, s. 273.

Bergson, maddeye ilişkin belirlemelerine daha farklı bir yaklaşım getirerek, maddenin ne olduğu ile ilgili değerlendirmesini başka bir boyuta taşıyarak ortaya koymaktadır. O, bu düşünce sistemini oluştururken yaratma ve hareket fikirlerinden yola çıkmıştır. Bergson, türlerin evrimi incelendiğinde, ilk etkinin devam ettiğini ve bu etkinin de maddi yapıdaki etkinin tersi olan bir içtepi olduğunu söyler.²⁵ Ona göre dünyanın yaratılışı özgür bir iştir, hayat da madde âleminin içinde bu özgürlüğe katılır. Hayati faaliyetin bozulan bir realite arasından kendini yapan bir gerçeklik olduğu görülür. Hakikatte ise nesne yoktur ancak hareketler vardır. İçinde yaşadığımız dünyayı düşünürsek bu çok düzgün olan bütünün kesin olarak belli olan otomatik evrimini 'bozulan' bir hareket olarak algılarız.²⁶ Yaratma deyince, şeylere yeni şeylerin katılması gibi bir şey düşünmediğini çünkü şey denilen nesne zekâmızın yaptığı bir katılaştırmanın ürünüdür. Kendini yaratan şeylerden bahsetmek anlığın kendinden olandan daha fazlasını verdiğini söylemektir. Bu kendi kendisini bozan bir hüküm, boş ve anlamsız bir tasarımdır. Harekette bulunduğumuzda kendimize bakınca, bu alanda ilerledikçe hareketin de büyüdüğünü ve ilerlediği oranda yarattığını görürüz.²⁷ Bu açıdan bakınca, yani hareketin asıl gerçek olduğu düşüncesi kabul edilince, maddenin sürenin gevşemiş hali olduğu gibi bir değerlendirme daha anlaşılır bir hal almaktadır. Hareketin egemen olduğu, nesnelere bizim zekâmızın katılaştırmaları olduğu düşüncesi sonucunda maddenin bir gerçekliğinden bahsetme imkânı da bir anlamda kalmamaktadır. Bu görüş, Kant'ın mekân ve zekâ ile ilgili yaptığı değerlendirmenin, bir adım ileri götürülerek oluşturulmasıdır, denebilir. Ancak bu durumda bunların insandan bağımsız bir şekilde var olmaları, gerçeklikleri tartışmalı bir hal alır.

Bergson'un hayatın yaratma ile ilgili yapısının ne olduğu ile ilgili görüşlerine bakarak, hayat kavramından ne anlatmak istediği anlaşılmalı çalışılacaktır. Hayat, maddenin oluşturduğu engeli aşmaya çalışırken belli bir yönde yani belli tek bir amaç doğrultusunda hareket etmez. Burada Bergson, öncelikle hayatın bir ideal, amaç için kendini oluşturmaya çalıştığı anlayışına karşı çıkmaktadır. Burada hayatın amacının, belli bir yönünün olmadığı söylenirken vurgulanan nokta budur. Hayatın belli bir yönü olmadığı için, o evrimleşirken çeşitlilik oluşturur. Sürekli ilerleyen, belli bir amacı olmayan hayat, ilerlemeyi başaramayan unsurların birçoğunu geride bırakır.²⁸ Bergson hayatın ilerlemesini şu benzetme ile açıklamaya çalışır: Hayat patlayan bir güllüye benzer, bu güllü birdenbire patlamıştır ve misketlerinin her biri güllü olarak yeniden patlayarak uzun bir zaman diliminde devam etmiştir.²⁹ Bu benzetme ile hayatın süreç olduğunun altını çizmiştir. Ayrıca hayat sonsuz bir çeşitliliği ifade

²⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 319.

²⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 320.

²⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 321.

²⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 134.

²⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 135.

eder. Dolayısıyla hayatla sonsuzluk arasında bir bağ kurar. Bunun yanı sıra madde bu varlığın çeşitliliğinin meydana gelmesinde bir araç olarak kendisini göstermektedir.

Bu ilk patlamanın etkisi, diğer güllerde yeniden ortaya çıkar, yeni patlamalar oluşur, dolayısıyla bu benzetme sonucunda hayatın sürekli olarak kendini farklı şekillerde ortaya çıkardığı sonucuna varılabilir. Bu sürekli ilerlemede belli bir yön olmadığı açıktır, planlanmış programlanmış bir yapı olmadığı açıktır ve hayat virtüel alanından bir ya da birçok unsurun gelişerek gerçekleşmesi yoluyla oluşur. Bergson, bu benzetmede güllenin saçılması ile bahsedilen özelliği ortaya koymuştur, buradan hareketle evrimin yönünü belirlemenin mümkün olmadığı görülür. Ayrıca, birçok unsura ayrılan tek bir hamlenin veya tek bir eğilimin, belli bir amacı olmadığından, her unsurunun aynı gelişmişlikte, aynı evrimleşme gücünde ve aynı önemde olmalarının zorunlu olmadığı sonucuna da varılabilir.³⁰

Bergson, hayatın var olmak için kullandığı enerjinin, gücün kaynağı şöyle izah eder. Hayat, özünde fizik kuvvetlerin bağlı olduğu zorunluluğa mümkün olduğu kadar belirsizlik aşıl原因 bir çabadır. Yalnız bu çaba enerji yaratmaz, yaratsa bile yarattığı enerjinin niceliği deneyim ve bilimin ölçebileceği bir niteliğe sahip olmaz. O zaman bu çaba hazır bulduğu enerjiyi kullanmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Bergson hayatın bir enerji yaratabilmesi için tek bir yol olduğunu söylemektedir: maddede saklı (potansiyel) bir kuvvet toplamak ve ihtiyaç duyduğunda bu kuvvetin tetiğine dokunmaktır. Hayatın özünde de biriktirilmiş saklı enerjileri boşaltmak için bu tetiğe dokunmaktan başka bir kuvveti yoktur. Bu boşaltma çabası her zaman aynı ve bilinen bir nicelikten daha küçüktür. Ancak toplanmış ve patlamaya hazır saklı güçler ne kadar çoksa, o da o kadar kuvvetli ve etkili olur.³¹ Hayat hem patlayıcı maddeyi yapmayı hem de onu kullanacak olanı bir hamlede elde etmek istemiştir.³²

Bergson'a göre hayatı birçok unsura bölen hayat hamlesi, temel olarak yaşamı ikiye bölmüştür.³³ Bunlar, birbirlerini tamamlamakla beraber aralarında tam bir uyum olmayan bitki ve hayvan âlemleridir. Hayat hamlesinin bu ikiye bölünmesinden sonra birçok bölünmeler daha oluşmuştur.³⁴ Evrimin yani hayatın türlü yollara ayrılmasının nedeni, hayat hamlesinin sürekli bir ilerleme halinde olması ve sürekli yeni unsurları, canlıları meydana getirmesidir.³⁵ Buradan hareketle hayatın nasıl oluştuğunu, hayatın eğiliminin ne olduğu sorunu ortaya çıkar. Bergson'a göre hayatın maddeye etki etmek eğiliminden farklı olarak ortaya çıkan diğer temel bir etmen de, enerjinin yavaş yavaş toplanması ile bu enerji toplandıktan sonra belli olmayan çe-

³⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 158.

³¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 155.

³² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 156.

³³ Carr, Herbert, *Henri Bergson: The Philosophy of Change*, Dodge Publishing, London 1911, s. 81.

³⁴ Miller, Lucius Hopkins, *Bergson and Religion*, Henry Holtand Company, New York 1916, s. 66.

³⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 328.

şitli yönlerle esnek bir şekilde yönlendirilmesi ve bunun sonucunda da özgür hareketlerin gelmesidir.³⁶ Bergson enerjinin yavaş yavaş birikip birdenbire boşalmasına ayrı bir önem verir ve hayatın bütün esasının bu anlayış çerçevesinde toplar. Hatta bunun için enerjinin henüz katılaşmayıp esnek kanallarda hareket ettiğini gösteren belli vücutların bulunması bile zorunlu değildir. Dolayısıyla hayatın ilerlemesini sağlayan güç, enerjinin birikmesi ve boşalmasıdır. Bunun sonucunda hayatın, gücü kendi içinde barındırdığı ortaya çıkar ve dış bir güce ihtiyacı olmadığı düşüncesi belirir.

Eğer hayatı birçok unsura bölen bir hayat hamlesi varsa, hayat hamlesinin bugün oluşturduğu bu varlıksal yapı, zorunlu olarak böyle olmak zorunda mıdır? Eğer zorunlu olursa, hayat hamlesinin, yani hayatın, özgür bir yaratım süreci olduğu fikri, geçerliliğini yitirecektir. Dolayısıyla buradan çıkan sonuç, hayatın bugün bildiğimiz dış görünüş ve şekillerden çok farklı görünüş ve şekilleri alabileceğidir. Hayat, yaşanan bu evrimsel süreci daha uzun veya daha kısa bir yoldan gidebilir ve hayatı farklı sonuçlara ulaştırabilir.³⁷ Dolayısıyla içinde bulunduğumuz varlık yapısı, zorunlu değildir ve her zaman bu şekilde olması da gerekli değildir.

Hayat, farklı şekillerde kendisini var edebilecek bir yapıya sahiptir. Yalnız burada hayatın kendini ortaya koyması, bilinçsiz bir şekilde olmamaktadır. Düzenli geçen, toplanan ve böylece yeni türler yaratan değişmelerin derin sebebi, evrim yollarında kendini kaybetmeyen ve bu yollar arasında dağılan hep ana hamledir. Bu açıdan bakınca hayat hamlesi/ana hamle bir anlamda bize Herakleitos'un logosunu çağrıştırmaktadır, bu hamle değişimin ve oluşumun kendisine göre olduğu bir tür evrensel yasa olarak görülmektedir. Bergson'un hayat hamlesi anlayışı ile canlıların gelişimleri/evrimleri ile ilgili problemleri görülen alanları da cevaplamak mümkün olmaktadır. Örneğin, canlı türleri, tek bir kökten çeşitli yollara ayrılmaya başlayıp evrimleşmeleriyle birlikte birbirlerinden uzaklaşmışlardır. O zaman nasıl olur da bunlar aynı şekilde evrimleşebilirler? Ortak bir hamle hipotezi ile çeşitli türlerin aynı şekilde evrimleşebilmeleri, bu ilkeye dayandırılarak açıklanabilir bir hâl almaktadır.³⁸ Hayatta birçok farklı nedenin, evrimi aynı sonuca götürmesi de aynı şekilde, bu farklı nedenlerin ortak bir zemini olarak hayat hamlesine dayandırılmasıyla açıklanabilir bir hâl alır.

Hayat hamlesi aynı zamanda varlıksal yapı içindeki bağ olarak kendisini göstermektedir. Bergson hayat hamlesi anlayışı ile varlık yapısı arasında bir bağ kurarken, bu bağın psikolojik yönünü de ortaya koymaya çalışmaktadır.³⁹ Hayat hamlesinin hakiki unsurlarının kendilerini belli eden işaretleri vardır. Bu hayatın ilk aşamasında

³⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 329.

³⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 331.

³⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 123; Bergson, *Creative Evolution*, s. 98.

³⁹ Rotenstreich, Nathan, "Bergson and the Transformations of the Notion of Intuition", *JHP*, 10, (1972), s. 342.

görülen yapının, daha sonra da belirlenebilmesine olanak sağlamaktadır ki, bu işaretle ana eğilimin bütün unsurlarında da görülebilir.⁴⁰ Bergson bu eğilimin unsurlarını daha çok psikolojik hallere benzeterek hayatın gelişimini/evrimini kendi felsefesine göre daha iyi ifade eder. Çünkü bu anlamda alınan bir evrim anlayışında niceliksel değişimlerden çok niteliksel değişimler hâkim olacaktır, yani şeyler birbirleri içinde eriyerek yepyeni özellikler şeklinde ortaya çıkacak, yeni canlılar oluşacaktır. Hem de aynı zamanda hayatın özünü psikolojik bir nitelikte değerlendirmesi yoluyla kendi felsefesindeki kopuk noktaları da birbirine bağlayabilecektir. Ayrıca bu fikri ileri sürerek, süre kavramını, öznelikten çıkarılıp varlığın özünü belirleyen esas olarak gündeme getirebilecektir.

Bergson bu psikolojik hallere benzettiği unsurların her biri temelde kendileri olmakla beraber diğer halleri de kuvve (virtuellement) halinde taşırlar. Bunlar mekânda birikmiş ve birbirini iten şeylere benzemezler. Hayatın esaslı belirtileri diğer bütün hayat belirtilerini ilkel bir şekilde kuvve halinde taşır. Bir evrim yolu üzerinde diğer evrim yollarında gelişmiş bir şeyin hatırasına rastlandığında, aynı temel bir eğilimin dağılmış unsuru ile karşılaştığımız sonucuna varırız.⁴¹ Buradan çıkarılacak bir sonuç yaratıcı hamlenin psikolojik bir nitelik taşıdığı ise ikinci bir sonuç da varlığın bir imkânlar alanı olduğu gerçeğidir. Buradaki görüşlerle, ilk eserinde öznel bir anlayış çerçevesinde ortaya konan süre, artık bu özelliğin dışına çıkarılarak varlığın genel yasası haline getirilmiştir, denilebilir.

Bergson hayatın bir süreklilik taşıdığı anlayışına dayanarak⁴², hareketin bilinçle olan bağını kurmaya çalışır. Hayat, mekânın belirli bir noktasında bir akış olarak başlamış, sonra da organlaştığı cisimlerden sırasıyla geçerek nesilden nesle geçmek şekliyle önce türlere, sonra kuvvetinden hiçbir şey kaybetmeden, hatta ilerledikçe kuvvetlenerek bireylere ayrılmıştır.⁴³ Bergson hayat hamlesinin nesiller arasında bir köprü hizmeti gördüğünü, bunu da bir neslin tohumlarından diğer neslin tohumlarına gürbüzleşmiş organizmalar aracılığı ile geçerek yaptığını söyler.⁴⁴ Bunu, hayatı bir tohumdan diğerine, gelişmiş bir organizma aracılığıyla geçen bir akışı andırması şekliyle ifade eder.⁴⁵ Bergson, hayatın bu sürekliliğinden yola çıkarak organik evrim ile bilincin yetkinleşmesi arasında bir paralellik kurar. Her ikisinde de geçmiş şimdiki kovalar ve bunun sonucunda geçmiştekine hiç benzemeyen yeni şekiller doğar.⁴⁶ Bilinç gibi, hayat da geçmişini muhafaza eder. Ayrıca hayat da bilinç de her an bir şey yaratmaktadır. Değişimin yeni bir tür doğurabilmesi için her ikisinde de değişimin genel bir durum haline dönüşmesi gereklidir ki bu süreç, yavaş ve sürekli bir şekilde

⁴⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 159.

⁴¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 159.

⁴² Durie, Robin, "Creativity and Life", *TRW*, 56, (2002), s. 370.

⁴³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 43.

⁴⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 122.

⁴⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 44.

⁴⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss. 44-45.

meydana gelmelidir. Birdenbire olan değişmelerin bile aslında bir bekleme, bir olgunlaşma süreci vardır.⁴⁷ Bergson'un *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinde bilinç ve değişme ile ilgili olarak anlattığı fikirleri, burada hayata yüklemektedir. Bergson açıkça bilinç ve hayat arasında bir bağ kurmaktadır.

Bu düşünce devamında, Bergson hayatın sadece mekanik, fiziksel ve kimyasal bir yapıyla açıklanamayacağı anlayışını ortaya koyar. Biz bir olayı ya da bir olguyu değerlendirirken bakışımızı belirleyen bilginin yeterliliği, yetersizliği ve bakış açımızdır. Bergson yine bir benzetme ile bu konuya açıklık getirmeye çalışır. Eğri bir çizginin küçük parçası alındığında, alınan parça düz bir çizgidir. Bu parça küçüldükçe o kadar düz algılanır ama geneline bakılınca eğri bir çizgidir. Buradan hareketle fiziksel ve kimyasal öğelerin olduğu sonucuna varılır, ancak bunlar sadece bir kesittir. Hayatın geneline bakılınca, onun sadece fiziksel ve kimyasal öğelerden oluşmadığı görülür.⁴⁸ Bergson bu düşünce ile hayatın maddi ve mekanik olarak değerlendirilmesi anlayışını engellemeye çalışır. Ona göre böyle bir değerlendirme, eksik bir değerlendirmedir ve yanlış sonuçlara götürmektedir. Bergson bu görüşünü ispatlayabilmek için, canlıların sadece fizik ve kimya kanunları ile değerlendirilemeyeceğini ortaya koymaya çalışır ve bunu yaparken dokularda görülen ilişkilerden hareket edecektir.

Dokularda anagenetique enerjilerinin rolü (anagenese)→ İnorganik cisimleri emmek ve özümleme aracılığıyla aşağı seviyedeki enerjileri kendi seviyelerine çıkarmaktır. Bunun zıttı olan: Catagentique → Enerjinin alçılması olayıdır. Doğum, özümleme ve büyüme ayrı tutulursa hayatın işleyişi catagentique, enerjinin alçaldığı bir düzendir. Fiziko-şimiğin kavradığı olgular sadece bu catagentique kısım yani ölü kısımlardır. Bergson, fiziko-şimiğin inceleme alanını cansız (ölü) alanla sınırlandırarak, bu sınırdan hareketle psikolojik olanı ön plana çıkarır. Sadece bu kısmı alarak yapılan bir değerlendirme eksik bir değerlendirmedir, fiziko-şimik buradaki verileri değerlendirir çünkü değişmez yasalara ulaşma çabasıdır. Bergson burada hayatta zıt kuvvette işleyen ikili bir yapı da ortaya koymuştur. Hayat bir anlamda bu ikisinin ilişkisi olmaktadır. Dolayısıyla hayatın fiziko-şimik ile ilgili unsurlarla değerlendirilmesi eksik bir değerlendirmedir, böyle bir düşünceye dayanarak analiz yapılamaz.⁴⁹ Bergson, böylece en basit hayati unsurlarda bile sırf fiziko-şimik bir değerlendirmenin yapılamayacağını vurgulamış olur. Histoloji (dokubilim) olaylarının derin incelemesi sonucunda her şeyi fizik ve kimya ile açıklama eğilimi güçleneceği yerde zayıflamaktadır.⁵⁰

Bergson, amipin hareketlerinin bile sadece fiziko-şimik unsurlarla açıklanamayacağından hareketle psikolojik unsurların etkili olduğunu vurgulayarak canlı varlığın ontik yapısında/ oluşumunda bu niteliksel özelliği, yani psikolojik etkeni ön plana

⁴⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 46.

⁴⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 50.

⁴⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 54.

⁵⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 55.

çıkarmaktadır. Buradaki psikolojik unsur olarak bahsedilen şey, varlığın varoluşunda kendisinin oynadığı roldür. Burada canlının kendine yön vermesi bir anlamda kendini şekillendirmesi görülmektedir. Bilimde uğraşılan olaylar sadece tekrar eden olaylardır. Fizik ve kimya, biyolojik süreçlerin ne olduğunu tekrar eden bu olaylardan yasalara ulaşarak, belirleyebileceklerini sanmışlardır. Ancak burada varılan bilimsel sonuçlarla, incelenen konunun sadece bir kısmı açıklanabilir. Canlı dokuların yapıları, oluşumları ve evrimlerini inceleyenler ile biyologlar yalnızca incelenen içerikle değil, yani tekrar eden bir dizi olaydan hareket etmezler, aynı zamanda incelenen şeyin kendisi ile de karşılaşılırlar. Bu bilim adamları böylelikle, gerçeklikten kopmadan, yani ölü, soyut bir yapı ile eksik bir düşünce içine düşmeden değerlendirme imkânına sahip olurlar. Görülür ki bu süreçte bir tarih oluşturan örneksiz eylemler sürer ve canlılar kendi şeklini yaratırlar.⁵¹ Bu görüşlerde *Şuurun Doğrudan Doğruya Verilerinde* özne ile ilişkili olarak anlatılan süreç, canlı varlıklarla ilişkili olarak sunulmaktadır. Bahsedilen süreç, aynı kişi de olduğu gibi kendine hastır ve örneksiz olması bakımından özgündür, yenidir. Bir anlamda canlı varlık kendini yaratmaktadır. Burada bahsedilen özelliklerle, psikolojik özelliklere sahip olarak ortaya konan süre anlayışı, varlıksal bir anlayışta yeniden şekillenmiştir. Böylece varlık mekanik anlayışla değerlendirmeden de kurtulmuş olur. Bergson bu konuda “Sürenin canlı varlığa izlerini bıraktığı oranda organizmalar, bu izleri almayan saf ve basit bir mekanizmden o derece açıkça ayrılırlar. Hele hayatın en aşağı şekillerinden en yüksek şekillerine kadar olan tam evrimin parçalanamaz bir tarih halindeki özelliği düşünülürse, gösterdiğim teorik sebeplerin kuvveti son derece artar”⁵² der. Burada canlı varlıkta ön plana çıkan ‘süre’ anlayışdır ve onun maddi olanla ilişkisidir.

Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinde süreye verdiği parçalanamazlık ve bütünlük özelliğini, burada evrime vermiştir, dolayısıyla evrimin süre olduğunu bu şekilde izah etmiştir. Varoluşu sağlayan ve tarihe sahip olan süre aynı zamanda evrim de olduğundan, hayatın süre ile özdeş olduğunu da göstermiş olmaktadır. Hayatı belirleyen madde değil, süredir. Hayatın evi süredir.⁵³ Bergson süreyi özneyi içine alacak şekilde şöyle açıklar: “Bilincimiz için süre... en az tartışma götürülen bir deneyimimizdir. Onu tersine doğru akıtlamayacak ve geriye döndürülemeyecek bir akış gibi duyuyor; varlığımızın temeli ve ilişkide bulunduğumuz şeylerin özü olduğunu kuvvetle duyuyoruz”.⁵⁴ Burada bilinç ile ilişkili olarak süreye verilen özellik, varlığa da yüklenmektedir. Varlık da tersine akıtlamayacak, geriye döndürülemeyecek bir akış olarak ele alınmaktadır. Biz aynı zamanda varlıkla aynı öze ve temele sahip olduğumuzdan şeylerin özünü de duymaktayız. Buradan varlığın özü

⁵¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 55.

⁵² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 57.

⁵³ Burwick, F., Douglas, P. *The Crisis in Modernism*, Cambridge University Press, First Published, Cambridge 1992, s. 5.

⁵⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 59.

süre olarak ortaya çıkmakta ve biz de temel olarak bir süre varlığı olarak değerlendirilmekteyiz. Süre kuşatıcı bir varıksal yapının esası olmaktadır. Buradan çıkan bir sonuç, mekanizmin zaman anlayışı ile zamanı merkeze yerleştiren Bergson'un anlayışı arasında çok fark olduğudur. Buradan çıkan bir diğer sonuç da, deneyimin bizim için önemli olduğudur. Bergson'un düşüncesinde deneyimden ötürü zamana ilişkin bu temel hususları biliriz. Burada ayrıca sezgi devreye girmiştir, böylece bütünlüklü bu yapıyı bilebiliriz.⁵⁵ Buradaki düşüncelerden, bütün varlığın hatta var olmayanların yani kuvve (virtüel/potansiyel) haldekilerin bile süre olduğu sonucuna varılabilir. Dolayısıyla her şey sürenin bir formu olmaktadır.

Burada görüldüğü gibi Bergson, bilinçle süre arasında derin bağlarla bağlı bir ilişki kurmaktadır. Bergson bilinç ile süre arasında kurduğu niteliksel ilişkiye yani iç içe geçmişliğe, canlıların yaşamından verdiği örnekler yoluyla bellek kavramını da ekler. Bergson'a göre hayvanların içgüdülerinde ve hücrenin özelliklerinde hep aynı bilgi ve bilgisizlik görülür.⁵⁶ Her hücre diğer hücrelerde, her hayvan diğer hayvanlarda kendisini ilgilendiren şeylerle işine yarayanları bilir, geri kalanları ise bilmiyor gibidir. Hayat belli bir türde organlaştıktan sonra geri kalan kısımlarla bağını kaybeder, yalnız türün yeni doğan üyelerini ilgilendiren birkaç nokta kalır. Bütün bu bilgilerden yola çıkarak düşündüğümüzde, hayatın bilinç veya bellek gibi hareket ettiğini görürüz.⁵⁷ Böylece hayat bir diğer kavram olan bellekle de ifade edilebilir, çünkü bu kavram da hayatın temel bir özelliği olarak ortaya çıkmaktadır.

Bilinç kavramı ile ilişkili olarak diğer belirlemeler, evrim bahsinde özellikle de zekâ ve içgüdü bağlamında ortaya çıkacaktır. Ancak burada şu temel değerlendirmeler yapılabilir. Bahsedildiği gibi varlığın özünde ve genelinde genel bir bilinç vardır ve hayat, bilinçle iç içedir. Bilinç mümkün olan eylemler alanındadır ya da canlı varlığın gerçekten yaptığı eylemleri çevreleyen kuvve halinde faal bir ışıktır. Bunun için bilinç, kararsız kalma veya seçme demektir. Hiçbir eylemin olmadığı, aynı olasılıkta bulunduğu yerlerde bilinç yoğunluk göstermektedir. Bilinç tek bir eylemde bulunma imkânı olan yerlerde hiçeşir.⁵⁸ Ayrıca Bergson hareket yeteneği ile bilinç arasında da bir ilişki kurar.⁵⁹ O, zekâ ile bilinç arasında tam bir örtüşme olmadığını, bilincin zekâdan daha aşkın bir niteliğe sahip olduğunu söyler.

Bergson, hayatın genel özelliklerini anlatmaya şöyle devam eder; hayat karmaşık, ayrı parçalardan oluşan yekpare bir bütündür. Tek bir kaynaktan gelen hayat, parçalanmanın hakiki ve derin sebeplerini içinde barındırır.⁶⁰ Hayat, eğilim demektir.

⁵⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 60.

⁵⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 219.

⁵⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 219.

⁵⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 191.

⁵⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 149.

⁶⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 136.

Eğilimin esası büyümek ve çeşitli yönler yaratmaktır.⁶¹ Karakter dediğimiz özel eğilimimizin evriminde de aynı şeyi gösterir. Bergson çocukken, kişiliğimizin tam belli olmadığını, bizim daha seçim yapmadığımız için birçok olasılık halinde bulunan kişilik özelliğini barındırdığımızı söyler. Burada beklentilerle dolu bir kararsızlık vardır. İlerisi için de birçok imkân vardır. Yaş ilerledikçe bu kişiliklerden birini seçmek zorunda kalırız. İnsan hiç durmadan seçer ve yine hiç durmadan birçok şeyi terk eder. Zaman içinde aldığımız yol, olmaya başladığımız ve olabileceğimiz şeylerin kırpıntılarıyla doludur. Ama sayısız hayatlara sahip olan doğa bu eğilimlerin hepsini saklar ve her biriyle ayrı ayrı yönlerde evrimleşen türlü çeşitli türler yaratır.⁶² Bergson burada hayat ile kişilik arasında bir benzerlik kurmaktadır. Yalnız burada hayatın daha zengin olduğunu belirtir, çünkü hayat sonsuz imkânları içinde barındırır.

Burada dile gelen iddialar, Bergson'un kendi felsefesi açısından çelişkili bir durumu da ortaya çıkarmaktadır. Çünkü eğer çocukluğumuzda birçok kişiliği imkân olarak barındırarak biz onlardan birini seçiyorsak, biz bir anlamda mekanik bir eylemde bulunmuş olmaktadır. Çünkü ilk eserinde Bergson, bu anlamda bir seçmenin mekânsal bir şekilde düşünme olmadan yapılması gerektiğini söyler. Çünkü biri seçerken, geleceği bilmeden seçer, dolayısıyla aslında hayatın getirdiklerine göre eylemde bulunuruz. Sonunun ne olacağını bilmeyiz, ancak burada o sonucun ne olacağını bilerek davranmakta olduğumuzu söylemektedir. Ayrıca biz belli şeyler arasından bir şey seçiyorsak, bunlar belli ve ayrı olarak var olan şeyler gibi düşünülebilir. Bu durumda biz kendimizi belirlemekten çok, daha önceden var olan, belirlenmiş bir şeyi seçeriz, kendimizi var etmiş olmayız. Buradaki düşünce, Bergson'un kendi felsefi sistemi bakımından çelişkili bir durum oluşturmaktadır.

Hayatın rolü maddeye serbestlik (indetermination) yani özgürlük sokmak olmuş, hayat evrimleştikçe de önceden keşfedilemez yani özgür hale gelmiştir.⁶³ Sinir sisteminin unsuru olan hücreler birbirlerine bağlandıkça her birinin sonunda birçok yollar aşmıştır ve bundan dolayı bir serbestlik alanı oluşmuştur. Organik âleme bakıldığında hayat hamlesinin asıl hedefinin bu özellikte bir aygıt yaratmak olduğu görülecektir.⁶⁴ Hayat sürekli olarak maddenin çıkardığı engeli aşmaya çalışır, ancak bir noktada serbestçe kendini ortaya koyabilmiştir ki bu da insanda mümkün olmuştur.⁶⁵ Hayatın kendisini en iyi şekilde ifade edebildiği yer, insanın varlığında vücut bulmaktadır. Bergson hayatın gerçek olarak psikolojik nitelikte, daha doğrusu birbiri içine giren sınırların belirsiz birçokluğunu taşıyan ruhsal esasta bir şey olduğunu da dile getirerek, insanla olan bağı da daha net olarak ortaya koymuştur.⁶⁶

⁶¹ Marrati, Poala, "Time, Life, Concept: The Newness of Bergson", *MLN*, 120, (2005), s. 1109.

⁶² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 137.

⁶³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss. 168-169.

⁶⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 169.

⁶⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 342; Bergson, *Creative Evolution*, s. 290.

⁶⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 332.

Bergson daha önce hayatın bir eğilimi olarak bölünme, çoğalma özelliğinden bahsetmişti. Bu anlamda hayatın bir diğer eğilimi de bir birlik oluşturmaktır. Hayatın çoklukla dolu olan birliği çokluk doğrultusunda çekildiği kadar birlik üzerinde toplanmak üzere o oranda çabalamıştır. Hayattan bir parça hemen ayrılır ayrılmaz geri kalanların hepsiyle olmasa bile kendisine en yakın olanlarla yeniden birleşmeye eğilim gösterdiği görülür. Bütün hayat alanında görülen bireyleşme ile toplumsallaşma arasında bir denkleşmenin olması bu sebeptendir. Bireyler bir toplumla birleşirler.⁶⁷ Birlik ve çokluk ancak cansız maddenin kategorileridir. Hayat hamlesi ne saf bir birlik ne de saf bir çokluktur, dediğimiz zaman işte bu kastedilmektedir. Hayat hamlesinin iletişime geçtiği madde onu bunlardan birini seçmeye götürecek bir duruma girdiği zaman da bile kesin bir seçime sahip olmaz, boyuna birinden diğerine sıçrar. O halde hayatın hem birey, hem de toplum yönlerinde evrimleşmesi geçici olmayıp hayatın esasından gelmektedir.⁶⁸

Buraya kadar anlatılanlardan hayatta iki farklı biçimin, düzenin olduğu ortaya çıkmaktadır. Bergson, farklı bir şekilde de olsa bu düalistik yaklaşımı sergilemektedir. Bu iki tür düzen, aynı cinsten bir düzenin içinde birbirlerine zıt olarak bulunurlar.⁶⁹ Bunlardan ilki olan fiziki düzen otomatik bir düzendir, ikincisi olan hayati düzen, istençli değil ama istenmiş bir düzendir.⁷⁰ Bu fiziki düzen, son sınırı olan geometri ile tarif edilebilir. Sebep-sonuç arasında zorunlu bir determinizm ilişkisi vardır ve bu ilişki düzenin belirleyici ilkesi olmaktadır. Bu bize pasiflik ve otomatizm fikrini davet eder.⁷¹ Bergson bu düzeni madde, mekân ve matematikle ilgili olarak şöyle anlatır:

*Zekâ yaratmaktan durup kesilme yoluyla ruhtan ayrılarak matematik düzene uyumuş, sonra da kendisini içinde bulunduğu bu düzene bayılmıştır. Fakat asıl ilgi gösterilecek ve buna layık olan matematik düzen değil, realitenin bütün halinde ilerlerken durmadan yeşerttiği yaratmalardır.*⁷²

Bergson maddede matematik bir düzen olduğunu, yani soyut bir yapı olduğunu söyler. Ona göre bilim alanındaki bilgimizde ilerlendikçe bu düzene yaklaşılmaktadır.

Madde, özgürlüğün zorunluluğa doğru bir gevşemesi olarak saf mekân ile birlikte meydana gelmiş, onunla bir olmasa bile saf mekâna götüren hareketle oluşmuş ve bundan böyle geometri yolunu tutmuştur. Matematik şekildeki kanunların maddede, hiçbir zaman tamamıyla uygun olmayacakları da doğrudur. Uygun kalmaları için maddenin saf mekân olması ve süreden tamamıyla yoksun bulunması gerekir. Matematik şekildeki fizik bir kanunda ve buna bağlı olarak varlıklar hakkındaki bilimsel bilgide bir kurgusal yön vardır. Çünkü ölçü birlikleri uzlaşımsaldır, doğanın istencine yabancıdır. Ölçmek, genel olarak tümüyle bir insan işidir. Doğa ölçmediği

⁶⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 334.

⁶⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 336.

⁶⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 287.

⁷⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 299.

⁷¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 289.

⁷² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 282; Bergson, *Creative Evolution*, s. 238.

gibi saymaz. Fizik ise saymak ister ve sayar.⁷³ Bergson'a göre matematik düzen hiç de olumlu bir şey değildir.⁷⁴ Doğanın esasında belli bir matematik kanunlar sistemi yoktur; matematik genel olarak, maddenin düştüğü doğrultuyu temsil eder. Ona göre matematik düzen, hakiki doğa düzeninin kesintiye uğraması sonucunda otomatik olarak çıkar. Kesintinin kendisi olduğumuzu söylemenin bir anlam ifade etmeyeceğini çünkü doğada hiçbir düzen olmama olasılığının bulunduğunu, matematik düzenin varlıkların düzensizliği üzerinde kazanılmış bir zafer olarak pozitif bir gerçekliğe sahip olduğu fikrinin devam edeceğini vurgular.⁷⁵ Burada Bergson, hayatın bilimin sınırlı değerlendirmeleriyle açıklanmayacağını vurguluyor. Ona göre hayat ölçüyü aşan bir yapıya sahiptir. Hayat sonsuz ve sınırsızdır.

İkinci tür düzen, asıl olan hayati düzen, yaratıcı bir evrim olarak göz önüne alınan hayattır. Bu tür düzen özgür bir eylemi, bir sanat eserini andırır. Hayati olan şey istençlidir ve bu düzen seçik değildir.⁷⁶ Burada hayatın seçik olmaması ile maddi olmaması vurgulanmaktadır. Hayatın evrimine toptan bakınca hareketin kendiliğinden oluşu ve önceden keşfedilemezliği dikkat çekmektedir.⁷⁷ Genel olarak bakılınca Bergson'a göre düzen, bu iki tür düzeni içerir ve bunların kombinasyonundan yapılmıştır.⁷⁸ Bu iki düzenin tamamıyla birbirinden farklı kaynakları ve zıt anlamları vardır. Fiziki düzende geometrik zorunluluk egemendir, bu zorunluluğa göre aynı sebepler aynı sonuçları verir. Hayati düzende bu çok karmaşık ve birbirinden çok farklı sebeplerin aynı sonuca ulaştıracak bir şeyin/sebebin/gücün işe karışması gerekmektedir.⁷⁹ Bu hayati yönlendiren bir ilkedir.⁸⁰ Bergson ortak duyunun, bu iki tür düzeni ayırdığını veya yakınlaştırdığını söyler.⁸¹

Bergson düzenin olmadığı gibi bir anlayışa karşı çıkmaktadır. Düzensizlik derken temel yanlışlığı, bu iki tür düzenin birbirine karıştırılmasından doğar. Bu iki tür düzenden birini aradığımız zaman öteki ile karşılaşmaktan, zihnimizde bir düzensizlik fikri doğmuş bulunur.⁸² Bu düzensizlik fikri günlük hayat pratiğinde anlamlıdır. Burada ihtiyaçla aranan düzenden başka bir düzeni bulmaya ve ihtiyaç duyulmadığı için yok denilecek bir düzene, düzensizlik demek pratik amaç açısından faydalıdır. Bunun teorik bir değeri yoktur. Buradaki düzensizlik fikri felsefeye sokulmaya çalışılırsa gerçek anlamı kaybolacaktır. Çünkü iki düzenin birini hatta bir süre sonra ikisi de yok

⁷³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 283; Bergson, *Creative Evolution*, s. 239.

⁷⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 284.

⁷⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 285.

⁷⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 290.

⁷⁷ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 291.

⁷⁸ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 303; Bergson, *Creative Evolution*, s. 256.

⁷⁹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 291.

⁸⁰ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 292.

⁸¹ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 290.

⁸² Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 287; Ayrıca bk.: Bergson, Henri, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katircioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1986, s. 133.

sayılacaktır. Bu sadece sözel olarak vardır. Bergson, bu iki tür düzenin birbirine karıştırılmaması için, her iki düzene farklı adlar konulması gerektiğini vurgular.⁸³ Bergson bu iki tür düzenin birbirine karıştırılmasının temelinde, asıl özelliği yaratma olan “hayati” düzeni özünü görmekten çok bazı ilinekleleriyle görme anlayışının olduğunu vurgular. Bu ilinekler de fizik ve geometrik düzeni taklit eder. Bu düzen gibi genel-leşirmeyi mümkün kılan tekrarlanmalar, bizim için bu tekrarlamaların önemli olduğunu gösterir. Oysaki bütün olarak alınan hayat durmadan değişir, bir evrim geçirir. Ancak bu ilerleme kendi emanetini taşıyan canlılar aracılığıyla ilerleyebilir. Bunun için de yüz binlerce canlının yağurduğu yeniliğin büyüüp olgunlaşması için birbirlerini mekân ve zamanda aşağı yukarı benzer olarak tekrarlanmaları gerekir.⁸⁴

Madde âleminde aynılık vardır, ardışık baskılar ve aynı baskının bütün türleri de aynıdır. Oysaki bir türden olanlar mekânın çeşitli noktalarında veya zamanın çeşitli anlarında birbirlerine asla tamamen benzemezler, kalıtım ile yalnızca diğer nesle karakterleri geçmez, aynı zamanda bunları değiştiren hayatın ta kendisi olan hamleyi de geçirir. Fizik düzende yaptığımız genellemelerin temeli olan tekrarlanma esas iken hayati düzende geçicidir.⁸⁵

Geometrik düzen hayati düzenin ortadan kalkmasından ibarettir. Bunun için de ortadan kaldırma daima bir yerine koymadır. Varlıklarda olup biten ve düşüncemizde mevcut olan şeyler hakkında bize aldatici bir ifade tarzı aşıl原因an etken sadece pratik hayatın istekleridir.⁸⁶ Dolayısıyla hayatın kendisinin özünü olduğu gibi kavrayabilme-miz için, bu pratik/faydacı yönden uzaklaşmamız gerekmektedir.

SONUÇ

Sonuç olarak şunları dile getirmek mümkün görülmektedir. Bergsona göre hayatın kaynağı hayat hamlesidir ki o ham maddeye etki ederek onu aşmaya çalışır. Bu ikili yapının sonucunda varlık sürekli olarak kendisini farklı ve yeni şekillerde var etmektedir. Maddenin bellekten/süreden türediğini söyleyen Bergson, varlığın içerdiği bu ikili yapının temelinde yer alan ilişkiyi/bağı göstermeye çalışır. Madde sürenin en gevşek halidir; o azaltılmış hayattır. O maddeyi, hayatın temelinde havai fişegi andıran süper bilincin sönmüş halleri olarak da tanımlar. Bu durumda otomotizm egemendir ve bilinç uykusu halindedir. Seçme imkânı belirince bilinç de uyanır. Bergson dünyada evrimleşen hayatla madde arasında doğrudan bir bağ kurar. Hayat bir hareket ve mücadele alanıdır. Burada maddenin temel işlevi, bir virtüalite alanı olan hayatın reelleşmesini sağlamasıdır. Aynı zamanda varoluş maddenin kurallarına da bağlıdır. Eğer dünyada meydana gelen evrim, süper bilince bağlı olsaydı o zaman

⁸³ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, ss. 288-289; Bergson, *Creative Evolution*, s. 243.

⁸⁴ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 298.

⁸⁵ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 299.

⁸⁶ Bergson, *Yaratıcı Tekâmül*, s. 306.

sınırsız bir yaratma gerçekleşirdi. Dolayısıyla evrim maddenin kanunlarına da bağlıdır. Hayat maddenin bu direncini aşmaya çalışır ve nihayetinde hayat hamlesi madde karşısında üstün gelir.

Bergson hayatı hareketle, akışla açıklamaktadır. Ona göre aslında nesnelere değil, hareketler vardır. Hareket halindeki hayat yaratma ve oluşu meydana getirir. Sonsuz bir virtüalite alanı olan hayat, maddenin direncini çok farklı şekillerde aşar. Bu da evrimdeki çeşitliliği meydana getirir. Hayatın önceden belirlenmiş bir yönü/amacı yoktur. Hayatın belli bir planı ya da programı yoktur. Hayat hamlesi sürekli bir ilerleme halindedir. Bundan dolayı birçok canlı meydana gelir. Getirdiği bu yaklaşımla Bergson, varlık alanında zorunluluğun etkisinin hâkim olmadığını göstermektedir. Evrimi gerçekleşmesi ve aldığı yön, hayat hamlesinin etkisine göre olmaktadır. Evrim bilinç doğrultusunda meydana gelir.

Bergson hayat hamlesini süreye/belleğe verdiği niteliklerle açıklar. Psikolojik niteliklerle varlığı açıklama yoluna girer. Hayat hamlesinin kendisini gösterdiği varoluş şekillerinden birisi olan evrim niceliksel değişimlerden daha çok niteliksel değişimleri içinde barındırır. Varlıklar birbirleri içinde eriyerek yepyeni özelliklere sahip farklı varlıklar olarak meydana gelirler. Hayat, mekân gibi biriken ve birbirini iten unsurlara benzemez; virtüel olarak var olacak olanı içinde barındırır. Evrimdeki aynı temel olan bir eğilimin dağılarak varlığın çeşitliliğini meydana getirmesi, hayatın sürekliliğini göstermektedir. Hayat, bir noktadan gelir; organlaştığı cisimlerde nesilden nesile kuvvetlenerek, kuvvetinden bir şey kaybetmeden türlere ayrılır. Nesiller arasında köprü olan hayat hamlesi bir akıştır. Bu bağlamda bilincin işleyişiyle evrim benzer. Varlıkların meydana gelmesi, süreyle/bellekle aynı şekilde olur. Bilinç gibi hayat da geçmiş muhafaza eder. Her ikisinde de değişim belli bir olgunlaşma sürecinin sonunda meydana gelir. O mekanik bir yaklaşımla hayatın açıklanamayacağı üzerinde durur. Sürenin varlıklar üzerindeki etkisi anlaşılmadan varlık da açıklanamaz. Nasıl insan bir süre varlığı ve sürenin etkisindeyse, varlık da sürenin etkisindedir, ona göre var olur. Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri* adlı eserinde süreye atfettiği bütünlük ve parçalanamazlık niteliklerini evrim için de zikreder. Bergson'un düşüncede bellek-süre, bilinç ve evrim aynı çerçevede anlaşılmaktadır. Bilincin/sürenin temel özellikleri olarak iç içe geçmişlik, nitelik, ölçülemezlik, önceden belirlenemezlik, özgürlük, mekanik ve mekânsal olarak değerlendirilememeyi saymak mümkündür.

Bergson, hayatı, bilim bakış açısıyla değerlendirmenin eksik ve yanlış sonuçlara ulaşacağını söyler. Çünkü hayat, ölçüyü ve düzeni aşan bir yapıya sahiptir. Hayat sınırlandırılmaz ve sonlandırılmazdır. Bilimde olduğu gibi hayatta da aynı sebepler aynı sonuçları doğurmaz. Hayat bu anlamda belirlenemezdir. Evrimde bunu açıkça görmek mümkündür. Madde âlemindeki aynılık ve ardışıklık hayatın özünde yoktur. Bu anlamda da süre, bilinç, bellek ve hayat ortak özellikleri barındırmaktadır.

Kaynakça

- » Bergson, Henri, *Creative Evolution*, Translated by Arthur Mitchell, The Modern Library, New York 1944.
- » _____, *Yaratıcı Tekâmül*, çev. Mustafa Şekip Tunç, MEB Yayınları, İkinci Basım, İstanbul 1986.
- » _____, *Düşünce ve Devingen*, çev. Miraç Katircioğlu, MEB Yayınları, İstanbul 1986.
- » _____, *Madde ve Bellek*, çev. Işık Ergüden, Dost Kitabevi Yayınları, Birinci Basım, Ankara 2007.
- » Burwick, F., Douglas, P. *The Crisis in Modernism*, Cambridge University Press, First Published, Cambridge 1992.
- » Carr, Herbert, *Henri Bergson: The Philosophy of Change*, Dodge Publishing, London 1911.
- » Deleuze, Gilles, *Bergsonculuk*, çev. Hakan Yücefer, Otonom Yayıncılık, Birinci Basım, İstanbul 2006.
- » Durie, Robin, "Creativity and Life", *The Review of Metaphysics*, (TRW), 56, (2002):357-383.
- » François, Arnaud, "Life and Will in Nietzsche and Bergson", *Substance* (S), 114, Vol. 3. No.3, (2007): 100-114.
- » Kolakowski, Leszek, *Bergson*, Oxford University Press, New York 1985.
- » Marrati, Poala, "Time, Life, Concept: The Newness of Bergson", *MLN*, 120, (2005): 1099-1111.
- » Miller, Lucius Hopkins, "*Bergson and Religion*" Henry Holtand Company, New York 1916.
- » Morkovsky, Mary Christine, "Intellectual Analyssis in Bergson's Theory of Knowing", *Journal of the History of Philosophy (JHP)*, 10, (1972): 43-54.
- » Rotenstreich, Nathan, "Bergson and the Transformations of the Notion of Intuition", *Journal of the History of Philosophy (JHP)*, 10, (1972): 335- 346.
- » Topçu, Nurettin, *Bergson*, Dergâh Yayınları, Üçüncü Basım, İstanbul 2002.

KERBELÂ'YI YAŞAMIŞ ŞİİRLER: “HZ. HÜSEYİN” VE “ÖTEKİ” PORTRELERİ YÖNÜYLE KERBELÂ OLAYININ ARAP ŞİİRİNDEKİ İLK YANKILARI

*İbrahim FİDAN**

Öz

Hz. Hüseyin ve yakınlarının, Emevî iktidarı tarafından, Kerbelâ'da katledilmesi Müslümanları derinden sarsmış, Müslüman milletlerin edebiyatlarında yankı bulan bu olay hakkında, manzum ve mensur, çok sayıda ürün verilmiştir. Olayın Arap coğrafyasında cereyan etmesi sebebiyle, bu konudaki ilk şiir örneklerinin Arap edebiyatında, olayın vukuu esnasında ortaya çıktığı görülmektedir. Şiirler, Hz. Hüseyin'in Küfe'ye yolculuğu anından itibaren Kerbelâ olayını bizzatıhi yaşamış, hadiseye tanıklık etmiş ve buldukları zaviyeden bir biçimde olaya dönük hissiyatın tercümanı olmuştur. Bu çalışmada, Kerbelâ olayı ile ilgili ilk söylenen şiirlerden örnekler seçilmiş, çalışma, olayın vukuu esnasında, hemen akabinde ve yine bu olayla ilintili olan Tevâbün ve Muhtar es-Sekâfi hareketleri çerçevesinde söylenen şiirler ile sınırlandırılmıştır. Söz konusu şiirlerdeki Hz. Hüseyin portresi ve öteki imajına dair tespitlerde bulunmak amacıyla yapılan bu çalışmada aynı zamanda şiirlerin edebî değerine yönelik değerlendirmeler de yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Şiiri, Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Ehl-i Beyt, İbn Ziyâd.

Poems That Lived Karbala: The First Echoes of the Battle of Karbala in Arabic Poetry with “Husayn b. Ali” and “Other” Images

Abstract

The killing of Husayn b. Ali and his relatives in Karbala by the Emevi government deeply grieved the Muslims. A significant number of poetic or prosaic art have been created about this battle which made tremendous impact in the literature of Muslim

* Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ifidan@ankara.edu.tr.

nations. Since the battle took place in the Arabian geography, the first poetry work on this issue appeared in Arabic literature during the incident. From the moment of Husayn's journey to Kufa, the poems experienced the Karbala incident in person, witnessed the event, and translated the emotions of the battle in a way. In this study, samples from the first poems about the Karbala Battle have been selected. The study is limited in the discussed poems were during-battle and early post-battle stages in terms of time. Contextually, the study was limited of Tawwābūn (penitents) and Mukhtar al Thaḳāfi movements which were related to this Battle. In this study which has been conducted in order to identify Husayn portrait and "the other" image in the poems and to determine the artistic value of the poems.

Keywords: Arabic Poetry, Karbala, Husayn b. Ali, Ahl al Bayt, Ubayd Allah b. Ziyad.

GİRİŞ

Kerbela hadisesi; Hz. Hüseyin ile birlikte, yakınları ve destekçilerinden büyük bir bölümünün, hicrî 10 Muharrem 61 yılında, Emevî sultanı Yezîd'in (ö. 64/683) Irak valisi olan İbn Ziyâd'ın (ö. 67/686) emri doğrultusunda, Irak'ın güneybatısında bulunan Kerbelâ bölgesinde feci bir biçimde katledilmeleri olaydır. Kerbelâ faciası, özellikle de Hz. Hüseyin'in şehadeti Müslümanları derinden yaralamış ve tarih boyunca üzüntüyle anılan en trajik olaylardan biri haline gelmiştir. Nitekim İbn Sîrîn'e ait (ö. 110/729) "Gökyüzü Yahya'dan (a.s) sonra, Hz. Hüseyin'e ağladığı kadar hiç kimseye ağlamamıştır"¹ anlamındaki söz, bu durumun bir ifadesidir.

Güncelliğini halâ koruyan bu hadise, tarihin sayfalarında, sadece üzücü bir olay olarak kalmamış, aynı zamanda Müslüman toplumlarda kırılmalara da yol açmıştır. Hz. Hüseyin'in kıyamı, onun katledilmesinden kendilerini sorumlu tutarak suçluluk ve pişmanlık hissiyle bir grup Küfelinin intikam almak için gerçekleştirdikleri Tevvâbūn ve Muhtâr es-Sekâfî hareketleri gibi artçı sarsıntıları ile birlikte, bugün anladığımız manada birer Şia hareketi görünümü taşımasa da² en azından Şiilik düşüncesinin oluşumuna zemin hazırlayan hadiseler cümlesindedir. Ethem Ruhi Fiğlâlî, Kerbelâ hadisesinin bu yönünü şu sözlerle ifade etmektedir:

"Şii dünyası, Şiiliğin hareket noktası ve temel şahsiyeti Hz. Ali olmakla birlikte, şehit edilmesinin arka planında varlığını sürdürebilen güçlü bir siyasi kuruluş bulunmadığından bu olayla fazla ilgilenmemiş, Hz. Hüseyin'in şehadetini ise Şiiliğe hayat veren bir kaynak telakki ederek içtimai ve siyasi hayatın parolası haline getirmiştir."³

Varoluşundan itibaren ihtiyaç ve arzularını, duygu ve düşüncelerini farklı yollarla ifade eden insanoğlu, çoğunlukla karşılaştığı büyük olayların etkisini uzun yıllar üzerinde hissetmiş ve zamanla bu etkiyi, çeşitli ifade biçimleri ile dile getirmiştir.⁴ Şiirin,

¹ Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, Dâru'l-Hadis, Kahire 2006, IV, 367.

² Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993, s. 90, 114.

³ Fiğlâlî, Ethem Ruhi, "Hüseyin", *DîA*, XIII, İstanbul 1998, s. 521.

⁴ Küçüksarı, Mücahit, "Tevfik Yûsuf el-Awâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir*, Aksaray, 3/6 (2016), s. 308.

bu ifade biçimleri içerisinde her zaman ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, gerek vuku bulduğu çağa damga vurması, gerekse sonraki dönemlerde etkisini her geçen gün daha da artırması yönüyle büyük önemi haiz Kerbelâ vakasına, edebiyat ve şiirin duyarsız kalması düşünülemezdi. Nitekim Arap, Fars ve Türk Edebiyatları başta olmak üzere bütün Müslüman milletlerin edebiyatlarında yankı bulan bu olay hakkında, manzum ve mensur, çok sayıda ürün verilmiştir.⁵ Olayın Arap coğrafyasında cereyan etmesi sebebiyle, bu konudaki ilk şiir örneklerinin de Arap edebiyatında, olay vuku bulurken, olayın içerisinde yer alan şahıslar tarafından verildiği görülmektedir. Şair olsun veya olmasın birçok kişi olayın vukuu esnasında veya sonrasında, bu yöndeki duygu ve düşüncelerini nazma dökmüştür.

Sonraki yıllarda da konu güncelliğini muhafaza etmiş, zamanla Maktelu'l-Huseyn, Meşhedu'l-Huseyn, Edebu't-Taff, Edebu'l-Huseyn vb. isimler altında Kerbelâ'yı ele alan, tahkiye eden veya bu konuda söylenmiş şiirleri bir araya getiren eserler yazılmıştır. Bu alanda telif edilen ilk eser Ebû Mihnef Lût b. Yahya'nın (ö. 157/774) *Maktelu'l-Huseyn*'idir. Kerbelâ olayı hakkında derli toplu ilk bilgileri sunan bu eser, kendinden sonra telif edilmiş, aynı adı taşıyan birçok eserin de öncüsü olmuştur. Ebu'l-Mueyyed el-Muvaffak b. Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 568/1172) *Maktelu'l-Huseyn*'i bunlardan biridir. Eş'arî kelimacı Ebû İshâk Ruknuddîn İbrahim b. Muhammed el-İsferâyînî'nin (ö. 418/1027) *Nûru'l-ayn fî Meşhedil'-Huseyn*'i de Kerbelâ olayını anlatan eserlerden bir diğeridir.

Arap edebiyatında şairler, özellikle mersiye türünde söyledikleri şiirlerle, Kerbelâ hadisesini dramatik bir üslupla anlatmışlar ve bu şiirlerde Ehl-i beyt sevgisine geniş yer vermişlerdir. Bu bağlamda oluşan şiir söyleme geleneğinin, ilk asırlardan itibaren kuvvetlenerek süregeldiği anlaşılmaktadır.⁶ Ebu'l-Esved ed-Duelî (ö. 69/688)⁷, Dîkûlcin (ö. 235/850)⁸, İbnu'l-Mu'tez (ö. 296/908)⁹, İbn Dureyd (ö. 321/933)¹⁰, Sanevberî (ö. 334/945)¹¹, Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/968)¹², İbn Zeydûn (ö.

⁵ Kurtuluş, Rıza, "Kerbela, Arap Edebiyatında Kerbelâ", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 272-273; Çağlayan, Bünyamin, *Kerbela Mersiyeleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997; s. 30-43; İslamoğlu, Abdülmecit, "Hacı Nüreddin Efendi ve Hüseyin'in Makteli Adlı Eseri", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Edebiyat)*, Sivas 2010, II, 17-19.

⁶ Bu konuda, Şii çevrede telif edilen çağdaş iki esere özellikle dikkat çekmek yerinde olur. Bunlardan biri, Cevâd Şubber'in, hicrî birinci asırla hicrî on dördüncü asır arasında yaşamış ve Hz. Hüseyin ve Ehl-i beyt konularında şiir söylemiş şairler hakkında bilgi verdiği on ciltlik *Edebu't-Taff* isimli eseridir (Bk.: Şubber, Cevâd, *Edebu't-Taff ev Şu'arâu'l-Huseyn Mine'l-Karni'l-Evvelî'l-Hicrî Hattâ el-Karni'r-Râbi'a 'Aşer, Dâru'l-Murtazâ*, Beyrut 1409/1988). Diğer eser ise Muhammed Sâdık el-Kerbâsî'nin, İslam'ın ilk asrından günümüze kadar Ehl-i beyt konusunda söylenmiş şiirleri derlediği külliyattır. (Bk.: <http://www.karbası.info/index.php/librerykarbasifamily/book/3-literary-poems/120-.html>)

⁷ Şubber, *Edebu't-Taff*, I, 101.

⁸ Şubber, *Edebu't-Taff*, I, 283-288.

⁹ Şubber, *Edebu't-Taff*, I, 314.

¹⁰ Şubber, *Edebu't-Taff*, II, 10-14.

¹¹ Şubber, *Edebu't-Taff*, II, 19-22.

¹² Şubber, *Edebu't-Taff*, II, 61-62.

463/1071)¹³ ve İbn Ma'tûk (ö. 1087/1676) bu çerçevede şiir söyleyen önemli si-
malardan sadece bir kaçıdır. Örneğin, Osmanlı döneminde Basra'da yaşamış Arap
şairlerden olan İbn Ma'tûk, Muharrem ayının gelişini haber vererek giriş yaptığı "Hz.
Hüseyin'e mersiye" konulu 64 beyitlik kasidesinde Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehitle-
rine ağıt, Ümeyyeoğullarına lanet ve Ehl-i beyte övgü gibi çeşitli temaları işlemiştir.
Hz. Hüseyin'i anlatan aşağıdaki beyitler söz konusu kasideden bir bölümdür¹⁴:

ظَلْمًا وَظَلًّا نَلَاثَةً لَنْ يُغْبِرَا	هَلْفِي عَلَى ذَاكَ الذَّبِيحِ مِنَ الْقَمَا
دَاوُدَ فِي الْمِحْرَابِ حِينَ تَسْوَرَا	مُلْقَى عَلَى وَجْهِ التَّرَابِ تَنْظُهُ
فَكَأَنَّهُ ذُو الثَّوْنِ يُنْبَدُ بِالْعَرَا	هَلْفِي عَلَى الْعَارِي السَّيِّبِ نِيَابُهُ
قَمَرٌ هَوَى مِنْ أَوْجِهِ فَتَكَوَرَا	هَلْفِي عَلَى الْهَأْوِي الصَّرِيعِ سَكَتُهُ
لَوْ أَنَّهَا أَتَّصَلْتُ لَكَانَتْ أُبْحُرَا	هَلْفِي عَلَى بِلْكَ الْبَنَانِ تَقَطَّعَتْ

*Üzüntüm, haksız yere kurban edilip üç gün boyunca defnedilmeyen [Hüse-
yin]'edir.*

*Toprağın üzerine serilmiş vaziyette bırakılan... Sanırsın o, [iki davacının], mabe-
din [duvarına] tırmadığı zamanki Dâvud peygamberdir¹⁵.*

*Üzüntüm, elbiseleri yağmalanmış, üryan bir halde [bırakılanadır.] Sanki o, çıplak
halde [balığın karnından] karaya atılan Yunus peygamberdir¹⁶.*

Üzüntüm, sanki zirveden düşüp yuvarlanmış dolunay gibi, yıkılıp yere düşenedir.

*Üzüntüm, kesilmiş o parmak uçlarıdır ki, şayet kesilmemiş olsa denizler gibi
[engin lütüfların vesilesi olurdu onlar.]*

Kerbelâ olayı farklı konularda söylenen şiirlere de ilham olmuş, olayda öne çıkan
unsurlar, özellikle modern Arap şiirinde, şairlerin, duygu ve düşünce aktarımında
müracaat ettikleri semboller halini almıştır. Şiirlerde özellikle, Kûfe halkı korkaklığın,
Yezîd de zulüm ve baskının bir sembolü olmuş, Hz. Hüseyin ise kahramanlık ve ce-
saretin bir ifadesi olarak şairlerin dilinde hayatîyetini sürdürmüştür.¹⁷

Ülkemizde İslam Tarihi, Mezhepler Tarihi ve Türk Edebiyatı alanlarında, önemine
binaen, konuyla ilgili çok sayıda çalışma olmasına rağmen, meseleyi Arap Edebiyatı
çerçevesinde ele alan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Türkçe literatüre bir katkı

¹³ Şubber, *Edebu't-Taff*, II, 319.

¹⁴ İbn Ma'tûk, Şihâbüddin el-Müsevî, *Dîvânü İbn Ma'tûk*, haz. Sa'îd eş-Şartûnî, Dâru Sâdır, Beyrut 1885, s. 214.

¹⁵ Sa'd, 38/21-24 ayetlerinde anlatılan, Dâvud peygamberin Allah tarafından sınaması olayına telmih vardır.

¹⁶ Kalem 68/49 ayetinde anlatılan, Yunus peygamberin kıssasına telmih vardır. Fakat ayette Yunus'un (a.s.) çıplak bir halde karaya vurmaktan rabbinin nimeti sayesinde kurtulduğu belirtilir.

¹⁷ Zâyyid, Ali 'Aşrî, *İstid'âu'ş-Şahsiyyati't-Turâsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1997, ss. 121-126; Ziyâdât, Teysîr Muhammed Ahmed, "İstid'âu şahsiyyeti'l-Huseyn b. Alî fi'ş-Şi'ri'l-Arabiyyi'l-Hadis", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 33 (2012), ss. 84-94.

sağlamak amacıyla yapılan bu çalışmada Kerbelâ olayı ile ilgili söylenen ilk şiirlerden, temsil kabiliyeti güçlü örnekler seçilmiş, çalışma, olayın vukuu esnasında, hemen akabinde ve yine bu olayla ilintili olan Tevvâbûn ve Muhtar es-Sekafî hareketleri çerçevesinde söylenmiş şiirler ile sınırlandırılmıştır. Edebiyat çalışması olması yönüyle, öncelikli hedef söz konusu şiirlerdeki Kerbelâ, Ehl-i beyt, Hz. Hüseyin portreleri ile öteki imajına dair tespitlerde bulunmak ve bu şiirlerin sanatsal değerini belirlemektir. Çalışma kapsamında değerlendirilebilecek çok sayıda şiire ulaşılmış olmasına rağmen, bunlardan sadece, nispeten erken dönem sayılabilecek (yaklaşık hicrî üçüncü asrın başlarına kadarki) kaynaklarda yer alan örnekler dikkate alınmış, sonraki dönem kaynaklarında bulunan şiirlerle ilgili değerlendirmeler daha kapsamlı çalışmalara bırakılmıştır. Ayrıca tarih kaynaklarında tespit edilen şiirler arasından sadece Şii müelliflerin ve Sünnî çevrelerce itimat edilen kaynakların müştereken rivayet ettikleri örnekler çalışma kapsamında değerlendirilmiştir.

1. KERBELÂ OLAYININ TARİHİNE GENEL BİR BAKIŞ

Kerbela olayının merkezinde Hz. Hüseyin yer almaktadır. Hz. Peygamber'in torunu, Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın ikinci çocuğu olan Hz. Hüseyin, hicretin dördüncü yılında (miladi 626) doğmuştur.¹⁸ O dönemde pek bilinmeyen Hüseyin ismini, bizzat Hz. Peygamber'in verdiği rivayet edilir.¹⁹ Künyesi Ebû Abdullah'tır.²⁰

Hz. Hüseyin ile Yezîd b. Muaviye arasındaki iktidar mücadelesinin bir sonucu olan Kerbelâ olayı, esasında, üçüncü İslam halifesi Hz. Osman'ın siyaset tarzına gösterilen tepkiler ve devamında onun şehit edilmesi ile başlayan, Cemel ve Siffin savaşları ile ivme kazanan, cereyan ettiği dönemde dinî olmaktan öte siyasi-kabilevi bir yapı arz eden mücadelenin devamı niteliğindedir. Hz. Hasan'ın (ö. 50/670), hilafet konusunda Muaviye (ö. 60/680) ile anlaşmaya vardığı zamana kadar geçen süre hariç tutulursa, Muaviye'nin halifeliliği esnasında Ümeyyeoğulları ile Ehl-i beyt arasındaki ilişkilerin seviyeli olduğu anlaşılmaktadır.²¹ Fakat Muaviye'nin, Yezîd'i veliaht ilan etmesi üzerine durum tamamen değişmiştir. Nitekim Muaviye'nin ölümü üzerine görevi devralan Yezîd'in, babasının ölüm haberi duyulmadan Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr'den (ö. 73/692) biat alma konusuna özel bir ihtimam gösterdiği anlaşılmaktadır.²²

¹⁸ Zubeyrî, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh, *Nesebu Kureyş*, thk. Evariste Lévi-Provençal, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1953, s. 40.

¹⁹ Hz. Ali, oğlu Hasan'a Hamza, Hüseyin'e de Cafer isimlerini vermiş, Hz. Peygamber onların isimlerini değiştirerek birine Hasan diğerine Hüseyin ismini vermişti. Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 164 (hadis no: 1370).

²⁰ Zubeyrî, *Nesebu Kureyş*, s. 40.

²¹ Fiğlali, Ethem Ruhi, "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri Mezhepler Tarihi Açısından Bir Tedkik", *AÜİFD*, Ankara, 26/1 (1984), ss. 354-358, 360-361.

²² Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-eşrâf*, thk. Muhammed Bâkir el-Mahmudî, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1996, III, 155-156; Ya'kübî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshak, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr el-Mehnâ, Şeriketu'l-A'lemî, Beyrut 2010, II, 154-155; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr el-Âmilî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, Dâru't-Turâs, Beyrut 1387, V, 338.

Yezîd, halifelik için biat almaya başladığında Hz. Hüseyin Medine'de idi. Yezîd'e biat etmek istemeyen Hz. Hüseyin, bu konuda valinin baskısı altında olduğu için ailesi ile birlikte Medine'den Mekke'ye geçti. Bu sırada gelişmeleri yakından takip eden ve Ehl-i beyt taraftarlığı ile bilinen Kûfe ve Basra halkları, Hz. Hüseyin'e biat etme konusunda harekete geçtiler. Özellikle Kûfeliler, gönderdikleri mektuplarla, kendilerine önder olması için Hz. Hüseyin'i Kûfe'ye davet ediyorlardı. Hüseyin, bunun üzerine durumu teyit etmeleri ve kendi adına halktan biat almaları için amcasının oğlu Müslim b. Akîl'i (ö. 60/680) Kûfe'ye, azadlısı Selman'ı da (ö. 60/680) Basra'ya gönderdi.²³ Hz. Hüseyin, Müslim b. Akîl'in olumlu raporu üzerine Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer ve diğer bazılarının engelleme girişimlerine rağmen aile mensupları ile birlikte Mekke'den Kûfe'ye doğru yola çıktı. Fakat vali İbn Ziyâd, Müslim b. Akîl'i idam ettirerek Kûfe'de kontrolü ele almıştı.²⁴

Hz. Hüseyin, İbn Ziyâd tarafından gönderilen bir birlik tarafından Kerbelâ belde-sinin Taff köyü yakınında konaklatılmıştır. Burada Hz. Hüseyin ve beraberindekiler, Fırat Nehri'nden su içmelerine izin verilmeyerek susuz bırakıldı. Ardından Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkas komutasında 4000 kişilik bir ordu daha buraya gönderildi. Hz. Hüseyin bir süre sonra, geri dönmek veya Muaviye ile bizzat görüşerek ona biat etmek gibi seçenekler sunmuşsa da bu istekler özellikle Şimr (Şemir) b. Zilcevşen'in kışkırtmaları yüzünden vali tarafından kabul görmemiş, Hz. Hüseyin, valiye boyun eğmeye zorlanmış, buna razı olmadığı için de öldürülmesi emredilmiştir.²⁵

Görüşmelerin anlaşmazlıkla sonuçlanması üzerine, 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) yılında Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in, kendisini Kûfe'ye davet eden sonra da yarı yolda bırakarak karşı saflarda yer alan Kûfelilere hitaben yaptığı konuşması ile başlayan ve karşılıklı mübarezelere sahne olan, sayı ve teçhizat bakımından orantısız iki taraf arasındaki bu mücadele büyük bir facia ile sonuçlandı. Başta Hz. Hüseyin olmak üzere Ehl-i beyt ve savunucularından çok sayıda kişi katledildi.²⁶ Kerbelâ olayının akabinde, Hz. Hüseyin'in, hasta olduğu için çarpışmada yer almayan oğlu Ali b. Hüseyin (Zeynelâbidîn) (ö. 94/712) ile henüz yaşı küçük olan oğlu Muhammed (b. Hanefiyye) (ö. 81/700) de dâhil, geride kalan ailesi, Hz. Hüseyin'in kesik başı ile birlikte Kûfe'ye getirildi. Buradan da elleri bağlı ve perişan bir halde köleler gibi Hilafet merkezi olan Şam'a, Yezîd'e götürüldü. Orada Yezîd'in onlara iyi muamelede bulunduğu ve istekleri üzerine onları güvenilir bir kimse ile Medine'ye gönderdiği ifade edilmektedir.²⁷

²³ Belâzürî, *Ensâb*, III, 157-161; Taberî, *Târîh*, V, 347.

²⁴ Taberî, *Târîh*, V, 348-378, 395.

²⁵ Belâzürî, *Ensâb*, III, 161-164, 173-186; Taberî, *Târîh*, V, 383-414.

²⁶ Ebû Mihnef, Lût b. Yahya b. Saïd b. Mihnef el-Ezdî el-Ğâmîdî, *Maktelu'l-Huseyn ve masra'u ehli beytihi ve ashâbihî fi Kerbelâ'*, Mektebetu'l-Elfeyn, Kuveyt 1987, s. 99-148; Belâzürî, *Ensâb*, III, 191-193, 195-197, 200-206; Taberî, *Târîh*, V, 423-453

²⁷ Belâzürî, *Ensâb*, III, 216-217; Taberî, *Târîh*, V, 457-464.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi Küfelilerde bir pişmanlık duygusu meydana getirdi. Hicrî 64 Yılında Yezîd'in ölmesi üzerine bir grup Küfeli Hz. Hüseyin'in intikamını almak ve böylece pişmanlıklarını hafifletmek düşüncesi içerisine girdiler. Süleyman b. Surad (ö. 65/685) ve Muhtâr es-Sekafî (ö. 67/687) ayrı ayrı olmak üzere kendilerine taraftar topladılar ve Hz. Hüseyin'in intikamını almak için harekete geçtiler. Süleyman b. Surad, topladığı taraftarlarla Şam'a yönelmiş ve hezimete uğrayarak öldürülmüştür.²⁸ Süleyman b. Surad'ın, tarihte Tevvâbün Hareketi olarak anılan bu girişiminin başarısızlıkla sonuçlanması üzerine, Muhtâr, Hz. Hüseyin'in oğlu Muhammed b. Hanefiyye tarafından görevlendirildiği iddiası ile 66/686 yılında Küfe'de ayaklanma çıkardı. Bu ayaklanması başarı ile sonuçlanan Muhtâr, bir süre Irak bölgesine hâkim olduktan sonra Mus'ab b. Zübeyr (ö. 72/691) ile yapılan savaşta yenilgiye uğrayarak 67/687 yılında öldürülmüştür.²⁹

2. ŞİİRLERDE KERBELÂ OLAYI

Hz. Hüseyin'in Küfe'ye yolculuğundan şehadetine kadar, şiirler Kerbelâ olayına canlı şâhitlik etmiş, olay sonrasında da, şehitlere ağlama, Hz. Hüseyin'e destek olmamaya pişmanlık duyma, şehitlerin intikamını alma ve Ehl-i beyt sevgisini terennüm etme muhtevallı şiirler söylenmiştir.

Tırımmâh b. 'Adî'nin (ö. [?]) Küfe yolundaki Hz. Hüseyin önünde söylediği şiir bu mücadeleye işaret eden, tespit edebildiğimiz ilk şiirdir. Hz. Hüseyin ve beraberindekiler, Medine'den Küfe'ye yolculukları sırasında 'Uzeyb bölgesi yakınlarında, Küfe'den gelmekte olan dört kişilik bir grupta karşılaşmışlardı. Hz. Hüseyin'in, kendilerinden Küfe'deki durum hakkında bilgi aldığı bu grubun kılavuzu Tırımmâh idi. O, Küfe'den aldıklarını ev halkına ulaştırıp kendisine tekrar yetişmek üzere Hz. Hüseyin'den izin istedi ve ayrılmadan önce, yol boyunca okuduğu şu recezini³⁰ onun yanında bir kez daha okudu³¹:

يَا نَاقِي لَا تَدْعُرِي مِنْ رَجْرِي
وَشَرِّي قَبْلَ طُلُوعِ الْفَجْرِ
بِحَيْرِ رُكْبَانٍ وَخَيْرِ سَفَرِ

²⁸ Belâzürî, *Ensâb*, VI, 363; Taberî, *Târîh*, V, 556-563.

²⁹ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk.: Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud, *el-Ahbâru't-tivâl*, thk. Abdulmun'im 'Âmir, Dâru l-hyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, Kahire 1960, s. 288-308; Taberî, *Târîh*, V, 569-582; VI, 93.

³⁰ Recez: Aynı adı taşıyan bahirde nazmedilen, bir beytin yarısı kadar veya daha kısa olan beyit şekilleriyle söylenmiş şiirlerdir. Hicrî I. yüzyıldan sonra, dâhilî bir plâna sahip olarak uzun formlarda söylenmesi ile birlikte urcûze adını aldı. Bazıları recezi şiir kabul etmemişse de Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) de aralarında bulunduğu büyük çoğunluğa göre recez tam bir şiirdir. Geniş bilgi için bk.: Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 2001, s. 60-61; Topuzoğlu, Tefvik Rüştü, "Recez", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 509.

³¹ Belâzürî, *Ensâbu'l-Eşrâf*, III, 172; Taberî, *Târîh*, V, 405. Şiirin ilave dizelerle rivayet edildiği örnekler için bk.: Ebû Mihnef, *Maktef*, s. 70; İbn A'sem, Ahmed b. Muhammed el-Kûfî, *el-Futûh*, thk. Ali Şîrî, Dâru'l-Advâ, Beyrut 1991, V, 80; Hârizmî, Ebu'l-Mueyyed el-Muvaffak b. Ahmed, *Maktelu'l-Huseyn*, thk. Muhammed es-Semâvî, Dâru Envârî'l-Hüdâ, İran 1418, I, 333.

حَسْبِي تَحْيَىٰ بِكَرِيمِ النَّجْرِ
 الْمَاجِدِ الْحَرِيِّ رَجِيبِ الصُّدْرِ
 أَنَّىٰ بِهِ اللَّهُ حَيِّرٌ أَمْرٌ
 نَمْتُ أَنْبَاءَهُ بَقَاءَ الدَّهْرِ

Ey devam, azarlamamdan korkma!

Acele et, [bizi] şafak sökmeden yetiştir,

Kafilelerin en hayırlısı, yolculukların en iyisine...

[Yetiştir ki] soylu [Hüseyn] ile güzelleş.

Şerefli, hür ve gönlü zengin [Hüseyn ile].

Allah onu en hayırlı olana sevk etsin.

Dünya var oldukça onu var etsin. (Ona uzun ömür versin)

Tırmîh, geleneksel Arap şiir formunda sık rastlanan deveye sesleniş klişesi ile başladığı bu şiirinde, develerindeki yükü ivedilikle hane halkına ulaştırmak ve hemen akabinde, mücadelesinde destek olmak üzere Hz. Hüseyin'e katılmak yönündeki isteğini dile getirmiştir. Şiirde Hz. Hüseyin'den soylu, şerefli, hür ve gönlü zengin nitelermeleri ile bahsedilmekte, onun için dua ve temennilerde bulunmaktadır.

Kerbela'da, iki taraf arasındaki mücadele hem sayı hem de teçhizat bakımından son derece orantısız idi. Bu nedenle olsa gerek mücadele daha çok karşılıklı atışmalar ve mübareze biçiminde gerçekleşti. Bu mübarezeler esnasında bazı şahısların recez formunda kısa şiirler söylediği anlaşılmaktadır. Örneğin, farklı lafızlar ama yakın anlamlarla, hem Vehb b. Abdullah el-Kelbî (ö. 61/680) hem de Abdullah b. 'Umeyr el-Kelbî'ye (ö. 61/680) nispet edilen aşağıdaki şiir³² Kerbelâ günü söylenen bu recezlerdendir:

إِنْ تُنْكِرُونِي فَأَنَا ابْنُ كَلْبٍ
 حَسْبِي بَيْتِي فِي عُلَيْمِ حَسْبِي
 إِلَيَّ امْرُؤٌ ذُو مِرَّةٍ وَعَصَبٍ
 وَلَسْتُ بِالْحَوَّارِ عِنْدَ النَّكْبِ
 إِلَيَّ زَعِيمٌ لَكَ أُمَّ وَهَبٍ
 بِالطَّعْنِ فِيهِمْ مُقَدِّمًا وَالضَّرْبِ
 ضَرَبَ غُلَامٍ مُؤْمِنٍ بِالرَّبِّ

Beni tanıyorsanız bilmiş olun ki ben İbnu Kelb'im

³² Ebû Mihnef, *Maktel*, s. 112; Belâzürî, *Ensâb*, III, 190; Taberî, *Târîh*, V, 430; İbn A'sem, *Futûh*, V, 104; Hârizmî, *Maktel*, II, 16.

Uleym[oğulları] içinden olan hanem bana yeter.

Ben güçlü ve kuvvetli bir erim.

Zorluk anında bitkin/kaytarıcı değilim.

Vehb'in annesi! Sana yemin ederim ki,

Onların arasına dalarak vurup yaralayacağım,

Rabbe inanmış [kuvvetli] bir genç olarak.

Fahr (övünme) konulu bu şiir, halk şiiri karakteri baskın bir tür olan³³ recez formuna uygun olarak, ani ilhamla ve irticalen söylenmiş, nazmı kolay, lafızları basit, manaları açık ve söz sanatlarından uzak bir nitelik taşımaktadır. İçten bir söyleyişin hâkim olduğu şiirde şair, kabilesinin yanı sıra kahramanlığı ile de övünmektedir. Çünkü o, Hz. Hüseyin'i savunmak gibi önemli bir misyonu yüklenerek sayı ve teçhizat bakımından kendilerinden daha güçlü bir gürüha karşı mücadele vermek suretiyle cesaretini ve kahramanlığını ortaya koymuştur.

İki taraf arasındaki mücadele devam ederken namaz vakti girmişti. Hz. Hüseyin ve taraftarları namazı kılmak için mücadeleye ara vermek istediler. Husayn b. Temîm, onların namazının kabul olmayacağını söyleyince aralarında münakaşa çıktı. Habîb b. Muzâhir (ö. 61/680), Husayn b. Temîm'in atının yüzüne kılıcıyla vurdu. At şahlandı ve Husayn yere düştü. Arkadaşları onu alıp çektiler. Bu esnada Habîb şu recezi söyledi³⁴:

أُقْسِمُ لَوْ كُنَّا لَكُمْ أَعْدَادًا
أَوْ شَطْرَكُمْ وَأَنْتُمْ الْأَكْنَادَا
يَا شَرَّ قَوْمٍ قَوْمٍ حَسَبًا وَأَدَا
وَيَا أَشَدَّ مَعْشَرَ عِنَادَا

Yemin ederim şayet sizin sayınızda olsaydık

Veya yarınız kadar, siz kaçıp giderdiniz.

Ey, soy ve kuvvetçe en kötü kavim!

Ey, inadi çetin güruh [anladınız mı?]

Habîb'in, şiirinde kavim ve soy kelimelerini kullanarak muhatabı kötülemesi, Arapların hiciv türünde sıkça başvurdukları bir yöntem olmakla birlikte, mücadeleye kavmiyetçi bir misyon yüklediği şeklinde de yorumlanabilir. Habîb b. Muzâhir, dövüşmek üzere muhatapların üzerine atılırken şu recezle sözlerine devam etmiştir³⁵:

أَنَا حَيْبٌ وَأَبِي مُظَاهِرٌ

³³ Topuzoğlu, "Recez", *DiA*, İstanbul 2007, XXIV, 509.

³⁴ Ebû Mihnef, *Maktel*, s. 110; Taberî, *Târîh*, V, 439; Hârizmî, *Maktel*, II, 22. Ebû Mihnef bu recezi Habîb'e değil Ali b. Muzâhir el-Esedî'ye isnat etmiştir.

³⁵ Ebû Mihnef, *Maktel*, ss. 103-104; Belâzûrî, *Ensâb*, III, 195; Taberî, *Târîh*, V, 439; İbn A'sem, *Futûh*, V, 107; Hârizmî, *Maktel*, s. 22.

فَارِسٌ هَيَّجَاءٍ وَحَرْبٌ تُسَعَّرُ
 أَنْتُمْ أَعْدُ غُدَّةً وَأَكْثَرُ
 وَنَحْنُ أَوْقَى مِنْكُمْ وَأَصْبَرُ
 وَنَحْنُ أَعْلَى حُجَّةً وَأَظْهَرُ
 حَقًّا وَآتَقَى مِنْكُمْ وَأَعْدَرُ

Ben Habîb'im, babam da Muzâhir.

Savaş kızıştığında cengin kahramanıyım.

Siz bizden daha hazırlıklı ve çoksanız,

Biz de sizden daha vefalı ve sabırlıyız.

Hem delil yönüyle daha üstün, hakikate daha yakınız,

Hem de sizden daha takvalı daha mazuruz.

Mübareze anının hâlet-i ruhiyesi ile söylenen ve iki tarafın orantısız kuvvetine vurgu yapılan bu dizelerde bir yönüyle karşı tarafın moralini bozmaya diğer yönüyle de kendi motivasyonunu artırmaya yönelik bir düşüncenin ağır bastığı anlaşılmaktadır. Rahat ve içten bir söyleyişin hâkim olduğu şiir, “daha takvalı”, “delil yönüyle daha üstün”, “daha sabırlı” ve “daha vefalı” vurguları ile mücadelenin dinî ve ahlâkî bir bakış açısıyla yorumlandığı izlenimini uyandırmakta, karşı tarafın haksız olmasının yanı sıra dinen ve ahlâken niteliksiz olduğunu ima etmektedir.

Kerbela günü recez söyleyenlerden biri de Zuheyr b. el-Kayn el-Becelî'dir (ö. 61/680). Zuheyr de Habîb b. Muzâhir gibi iki mısralık şu kısa recezi ile önce kendisini över ³⁶:

أَنَا زُهَيْرٌ وَأَنَا ابْنُ الْقَيْنِ
 أَذُوهُمْ بِالسَّيْفِ عَن حُسَيْنِ

Ben Zuheyr'im, Kayn'ın oğlu [Zuheyr],

Kılıcımla Hüseyin'i onlardan korurum.

Görüldüğü üzere Zuheyr, bu dizelerde son derece sade bir üslupla kendini övmekte, Hz. Hüseyin'i savunmak gibi önemli bir misyonu yüklenmiş olmanın verdiği gururla, kahramanlık ve cesaretine işaret etmektedir. Zuheyr daha sonra aşağıdaki recezi söyleyerek mübarezeye atılır. Bu şiir, içerdiği bazı nitelemeler ve yansıttığı hâlet-i ruhiye bakımından ilgi çekici mahiyettedir³⁷:

أَقْدَمُ هُدَيْتِ هَادِيًا مَهْدِيًا

³⁶ Ebû Mihnef, *Maktel*, s. 105; Belâzürî, *Ensâb*, III, 196; Taberî, *Târih*, V, 441. Şiirin, ilave beyitlerle rivayet edilen varyantı için bk.: İbn A'sem, *Futûh*, V, 109.

³⁷ Belâzürî, *Ensâb*, III, 196; Taberî, *Târih*, V, 441. İlave beyitlerle yapılan bir rivayet için bk.: Ebû Mihnef, *Maktel*, ss. 106-107.

فَالْيَوْمَ تَلْقَىٰ جَدَّكَ النَّبِيَّ
 وَحَسَنًا وَالْمُرْتَضَىٰ عَلِيًّا
 وَذَا الْمُتَّخِذِينَ الْفُتَىٰ الْكَمِيًّا
 وَأَسَدَ اللَّهِ الشَّهِيدَ الْحَيًّا

Kendisi hidayete sevk edilmiş, insanların da hidayetine vesile olan birisi olarak ilerle!

Zira bugün, Peygamber dedene kavuşacaksın.

Hasan'a ve Ali el-Murtaza'ya da...

Çift kanatlı kahraman delikanlıya

Ve Allah'ın aslanı, şehit [Hamza'ya ki şehitler] diridir.

Kullanılan söz kalıpları yönüyle inceleme konusu yapılan diğer şiirlerden biraz daha farklı bir karaktere sahip olan bu şiirde Hz. Hüseyin için hâdî (hidayet vesilesi), mehdî (hidayet edilmiş), Hz. Ali için Murtazâ (kendisinden râzı olunmuş kimse) ifadeleri kullanılmıştır. Ayrıca zülcenâheyn (iki kanatlı) tabiri ile Câfer-i Tayyâr'a, Allah'ın aslanı³⁸ ve şehit nitelermeleri ile de Hz. Hamza'ya işaret edilmektedir. Bu yönüyle şiirde Hz. Peygamber ile birlikte, Ehl-i beytin seçkin simaları zikredilerek onlara kavuşmaktan söz edilmesi, bir yönüyle Hz. Hüseyin taraftarlarının motivasyonunu artırması, diğer yönüyle de, içerisinde buldukları yenilmişlik psikolojisini ve buna rağmen ölüme yürüme kararlılığına sahip oldukları durumunu yansıtmaları bakımından dikkat çekicidir.

Ebu Zerr el-Ğıfârî'nin (ö. 32/653) azatlısı İbn Huvey (ö. 61/680) de mübareze için alana çıkarken şu recezi söylemiştir³⁹:

كَيْفَ تَرَى الْفَجَارُ صَرَبَ الْأَسْوَدِ
 بِالسَّيْفِ صَلْنَا عَنْ بَنِي مُحَمَّدِ
 أَدْبُ عَنْهُمْ بِاللِّسَانِ وَالْيَدِ
 أَرْجُو بِهِ الْجَنَّةَ يَوْمَ الْمَوْرِدِ

Fâcirler [bu] siyahinin darbelerini nasıl bulacak [bakalım]

Muhammed'in oğulları adına, keskin kılıçla...

Dilimle ve elimle onları savunur,

Hesap gününde Cennet'i umarım.

³⁸ Türk İslam Edebiyatında "Allah'ın aslanı" ifadesi daha çok Hz. Ali için kullanılırken (bk.: Ak, Murat, *Klasik Türk Şiirinde Aşere-i Mübeşşere*, Aybil Yayınları, Konya 2011, ss. 61-62) aynı anlama gelen "Esedullah" terkihi, Arap edebiyatında öncelikli olarak Hz. Hamza'yı çağırır (bk.: Se'âlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire ty. s. 21).

³⁹ Belâzürî, *Ensâb*, III, 196. Ayrıca bazı farklılık ve ilavelerle Ebû Mihnef, *Maktel*, s. 111; İbn A'sem, *Futûh*, V, 108; Hârizmî, *Maktel*, II, 23.

İbn Huvey'in, şiirde Hz. Peygamber vurgusu yapması, karşı safta olanları fâcir (günahkâr) olarak nitelemesi ve Ehl-i beyti savunma yönündeki çabalarına karşılık manevî bir mükâfat beklentisi içerisinde olması, mücadeleye dinî bir misyon yüklediğini göstermektedir. Ayrıca "dilimle onları savunurum" ifadesinden hareketle, Kerbelâ günü şiirin de tıpkı kılıç gibi bir mücadele aracı olarak görüldüğü anlaşılmalıdır.

Hurr b. Yezîd (ö. 61/680), Irak valisi İbn Ziyâd tarafından Hz. Hüseyin'in Kûfe'ye ulaşmasını engellemek üzere askerî birliğin başında gönderilen kişiydi. Daha sonra Hz. Hüseyin'in anlaşma şartlarının kabul edilmemesi üzerine saf değiştirdi. Aşağıda yer alan kısa recez de Hurr'un Hz. Hüseyin'i korumak üzere mübarezeye çıkarken söylediği şiirdir⁴⁰:

أَضْرِبُ فِي أَعْرَاضِهِمْ بِالسَّيْفِ
عَنْ خَيْرٍ مَنْ حَلَّ مِئِي وَالْحَيْفِ

Onların vücudunu kılıçla döverim,

Mina ve Hayf'ta oturan en hayırlı kişi (Hüseyin) için.

Muharrem ayının 10. Günü başlayan bu mücadele yine aynı gün sona ermişti. Hz. Hüseyin'in başı kesilmiş ve vücudu atalara çiğnetilmişti. Hz. Hüseyin'i şehit ettiği rivayet edilenlerden biri Sinan b. Evs adlı kişidir. Bazı insanlar Sinan'a, Hz. Hüseyin'in Arapların o dönemki en önemli şahsiyetlerinden biri olduğunu hatırlatarak, otoritelerine kasteden Hüseyin'i öldürmek suretiyle idareciler nezdinde çok büyük bir iş yaptığını söylemişler ve hak ettiği mükâfatı alması konusunda onu teşvik etmişlerdi. Cesur bir kişi olan Sinan atına atlayıp Ömer b. Sa'd'ın çadırının önüne geldi ve yüksek bir sesle şu beyitleri söyledi⁴¹:

أَوْزَرَ رِكَابِي فِضَّةً وَدَهَبًا
فَقَتَلْتُ الْمَلِكَ الْمُحَجَّبًا
فَقَتَلْتُ خَيْرَ النَّاسِ أُمَّا وَأَبَا
وَخَيْرُهُمْ إِذْ يُنْسَبُونَ نَسَبًا

Binitlerimi altın ve gümüşle doldur,

Zira ben erişilmez/değerli bir sultanı öldürdüm.

Anne ve baba yönüyle insanların en hayırlısını,

Soy sop bakımından en seçkin olanını öldürdüm.

⁴⁰ Belâzürî, *Ensâb*, III, 195; Taberî, *Târîh*, V, 441; Hârizmî, *Maktel*, II, 13. İlave dizelerle yapılan bir rivayet için bk.: Ebû Mihnef, *Maktel*, s. 123.

⁴¹ Belâzürî, *Ensâb*, III, 205; Taberî, *Târîh*, V, 454. Şiir bazı farklılıklar ve ilavelerle Bişr b. Mâlik (İbn A'sem, *Futûh*, V, 120), Hüfî b. Yezîd el-Esbahî (İbn Abdırabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, V, 129; İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XIV, 252) ve Şimr b. Zilceşen (Ebû Mihnef, *Maktel*, s. 201) gibi isimlere de isnat edilmiştir.

Bu sözlerden rahatsız olan Ömer b. Sa'd onun içeri alınmasını söyledi ve Hz. Hüseyin'e övgü ifadeleri içeren bu şiiri sebebiyle onu değnekle dövdükten sonra "Deli adam, nasıl böyle sözler söylersin! Vallahi bu sözlerini İbn Ziyad duymuş olsaydı senin boynunu vururdu" dedi.⁴²

Kerbelâ'da Hz. Hüseyin ve beraberindekilerin neredeyse tamamının şehit edilmesi, Hz. Hüseyin'i sevenlerde büyük bir infial meydana getirdi. Daha sonraki dönemlerde geleneksel hale gelecek olan Kerbelâ mersiyelerinin daha ilk dönemden itibaren söylenmeye başladığı anlaşılmaktadır. Nitekim tarihte, Kur'an'ı Kerim'e hareke sistemini getiren ve Arap dilinin esaslarını tespiti yönelik ilk çalışmaları yapan kişi olarak bilinen Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin (ö. 69/688) Hz. Hüseyin ve Ehl-i beyt hakkında, ilk mersiye şiirini söyleyenlerden biri olduğu da görülmektedir⁴³:

أَقُولُ لِعَادِلِي مَرَّةً	وَكَانَتْ عَلَيَّ وُدْنَا قَائِمَةً
إِذَا أَنْتَ لَمْ تُنْصِرِي مَا أَرَى	فَبَيْبِي وَأَنْتَ لَنَا صَارِمَةً
أَلَسْتَ تَرْتَيْنُ بَنِي هَاشِمٍ	قَدْ أَفْتَنْتُهُمُ الْفِتْنَةَ الظَّالِمَةَ
وَأَنْتَ تُزَيِّنُهُمْ بِالْهَدَى	وَبِالطَّفِ حَامٌ بَنِي فَاطِمَةَ
فَلَوْ كُنْتَ رَاسِخَةً فِي الْكِتَابِ	بِالْأَخْرَابِ خَابِرَةً عَالِمَةً
عَلِمْتَ بِأَنَّهُمْ مَعْشَرٌ	لَهُمْ سَبَقَتْ لَعْنَةُ خَاتِمَةَ
سَاجِعُلُ نَفْسِي لَهُمْ جُنَّةً	فَلَا تُكْتَرِي بِي مِنَ اللَّائِمَةَ
أُرَجِّي بِدَلِّكَ حَوْضَ الرَّسُو	لِ وَالْمَوْزِ وَالْبَعْمَةَ الدَّائِمَةَ
لِتَهْلِكَ إِنَّ هَلَكْتُ بَرَّةً	وَتَخْلَصَ إِنْ خَلَصْتَ غَانِمَةَ

Beni kınayan o kişiye -ki ona muhabbetimiz vardı- derim ki:

Sen benim gördüklerimi göremiyorsan [benden] uzak dur! [Zira] Sen bize katı davranmaktasın.

Hâşimoğullarını görmedin mi? Zalim bir topluluk onları nasıl yok etti.

Fâtıma'nın evlatlarının ulusu [Hüseyin] Taff'ta [medfun] iken onların hidayet üzere olduğunu iddia ediyorsun.

Sen, Kitab (Kur'an bilgisinde) kök salmış, taifeler konusunda mütehassıs ve bilgili [biri] olsaydın

Onların, kesin lanete uğramış bir topluluk olduğunu bilirdin.

Kendimi onlara (Hâşimoğullarına) kalkan yapacağım. Beni bundan ötürü çok kınama.

⁴² Belâzürî, *Ensâb*, III, 205; Taberî, *Tarih*, V, 454.

⁴³ Ebu'l-Esved ed-Duelî, Zâlim b. 'Amr, *Divânu Ebi'l-Esved ed-Duelî*, thk. Muhammed Hasen Âlu Yasin, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1998, s. 158.

Bu sayede Peygamber'in [kevser] havzını, muvaffakiyeti ve daimi nimeti (cenneti) diliyorum.

Ölecekse sâlih olan [bu yolda] ölsün, [bu zilletle] yaşayacaksa yağmacı varsın yaşasın.

Mersiye şiirlerinde sıklıkla karşılaşılan feleğe sitem ve ölenin güzel hasletlerinin çokça zikredilmesine yönelik ifadelere yer verilmeyen bu şiir, düzenli bir mersiye şiiri görünümü taşımasa da muhteva açısından önemli veriler sunmaktadır. Şiirlerde iki taife arasındaki mücadeleye değerlendirilirken kabile vurgusu yapılması ve hidayet, Kitab, Peygamber, Cennet nimeti vb. gibi dinî terminolojinin kullanılması dikkat çekici olup şair tarafından probleme siyasi-kabilevi bir bakış açısıyla yaklaşıldığı ama meselenin dinî bir zeminde yorumlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca "öteki", "zalim bir karakter" olarak resmedilmektedir. Öte yandan şiirdeki sözcük seçimleri ve sanatsal yapı da son derece ustaca kurgulanmıştır. Örneğin son beyitte, هَلَكْتُ (helak oldu) ile خَلَصْتُ (kurtuldu) ve تَهْلِكُ (helâk olur) ile تَخْلُصُ (kurtulur) sözcükleri arasındaki karşıtıktan yararlanılması (tıbâk sanatı) şiire bir canlılık katmış ve üsluptaki etkileyiciliği artırmıştır.

Yine Ebu'l-Esved' e ait olan, benzer bağlamda söylenmiş aşağıdaki şiirde de Kerbelâ'da şehit olanlara duyulan üzüntü dile getirilmekte ve Ehl-i beytin geride kalanlarına destek olunması tavsiye edilmektedir⁴⁴:

فَمُ فَانَعُهُ وَالْبَيْتِ ذَا الْأَسْتَارِ	يَا نَاعِي الدِّينِ الَّذِي يَنْعَى الثَّقَى
بِالطَّفِ تَقْتُلُهُمْ جُفَاءً زِيَارِ	أَبِي عَلِيٍّ آلَ بَيْتِ مُحَمَّدٍ
أَنْ يُكَابِرَهُ دُؤُورِ الْأَوْرَارِ	سُبْحَانَ ذِي الْعَرْشِ الْعَلِيِّ مَكَانِهِ
لِلْحَقِّ قَبْلَ ضَلَالَةٍ وَحَسَارِ	أَبِي فُشَيْرٍ إِنِّي أَدْعُوكُمْ
لِيَكُونَ سَهْمَكُمْ مَعَ الْأَنْصَارِ	فُودُوا الْحَيَاةَ لِنَصْرِ آلِ مُحَمَّدٍ
أَشْيَاعِ كُلِّ مُنَافِقِ جَبَّارِ	كُونُوا لَهُمْ جُنَّتًا وَدُودًا عَنْهُمْ
خَيْرِ الْبَرِيَّةِ فِي كِتَابِ الْبَارِي	وَتَقَدَّمُوا فِي سَهْمِكُمْ مِنْ هَاشِمِ
وَهُمُ الْخِيَارُ وَهُمْ بَنُو الْأَخْيَارِ	بِهِمْ اهْتَدَيْتُمْ فَأَكْفُرُوا إِنْ شِئْتُمْ

Ey dinin ve takvanın ölüm habercisi, kalk da örtülü Kâbe ile birlikte onun salâsını ver!

Ey, Nizar zâlimlerinin⁴⁵ Taff'ta katlettiği, Ali'nin evlatları, Muhammed'in Ehl-i beyti!

⁴⁴ Ebu'l-Esved, *Dîvân*, s. 158.

⁴⁵ Şiirde Nizâr olarak zikredilen kişi Mudâr ve Rebîa kabilelerinin atası olan Nizâr b. Me'âd b. Adnan'dır. Bu isim genellikle Kuzey Arapların anlatmak için kullanılmaktadır. Bk.: Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "Nizâr b. Meâd", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIII, 198.

Arşın, şanı yüce olan sahibi eksiklerden münezzehtir. Bununla birlikte günahkârlar nasıl oluyor da inatlaşıyorlar.

Ey Kuşeyroğulları! Ben sizi, sapmayın ve hüsrana uğramayın [diye], hakka çağırıyorum.

Atlarınızı Muhammed'in Ehl-i beytine yardım için koşturun da [Allah'ın vereceği mükâfattan] ensâr (yardımcılar) ile birlikte sizin de payınız olsun.

Onlara kalkan olun ve onları, zorba münafıkların taraftarlarından koruyun.

Yaratıcının kitabında insanların en hayırlısı [olarak yazılan] Hâşimoğullarından nasiplenmek için ilerleyin.

[Bir zamanlar] onlar vesilesiyle hidayet bulmuştunuz. Dilerseniz [şimdi] inkâr edin. Onlar hayırlı kimselerdir, hayırlıların neslidirler.

Bu beyitlerden hareketle, şairin, Hz. Hüseyin'in hareketine dini bir misyon yüklediği anlaşılmaktadır. Ehl-i beyt, dini ayakta tutan kimseler olarak tasavvur edilmiş olmalı ki onların ölümü ile dinin de öldüğü biçiminde mübalağalı bir anlatıma başvurulmuştur. Şiirde geçen ensâr sözcüğünün Ehl-i beyte yardım edenler için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Sanki şair Ehl-i beyte yardım eden kişilerle, Hz. Peygamber'e yardım eden Medineli Ensâr arasında bir benzerlik kurmaktadır. Şiirde ayrıca, "öteki", zâlim, günahkâr, zorba ve münafık bir kişilik olarak betimlenmekte, Ehl-i beyt ise Hz. Peygamber ve Hz. Ali ile birlikte anılarak yaratılmışların en hayırlıları olarak takdim edilmektedir.

Kerbelâ olayı çerçevesinde söylenen şiirlerden bir bölümü de Hz. Hüseyin'i şehit edenlere eleştiri niteliğinde olanlardır. Örneğin aşağıdaki anonim mukattaada⁴⁶, Kerbelâ'da Ehl-i beyte revâ görülen katliam, Hz. Peygamber nokta-i nazarından değerlendirilmekte, bu katliamı yapanlar, Hz. Peygamber'in emanetine ihanet etmeleri yönüyle eleştirilmektedir:

مَاذَا تَقُولُونَ إِنْ قَالَ النَّبِيُّ لَكُمْ	مَاذَا فَعَلْتُمْ وَأَنْتُمْ آخِرُ الْأُمَمِ
بِعِزَّتِي وَيَأْهُلِي بَعْدَ مُفْتَقِدِي	مِنْهُمْ أَسَارَى وَقَتْلَى ضُرِّحُوا بِدَمِ
مَا كَانَ هَذَا جَزَائِي إِذْ نَصَحْتُ لَكُمْ	أَنْ تُخْلَعُونِي بِسُوءِ فِي دَوِي رَحْمِي

Ne diyeceksiniz, Peygamber size derse ki: "Siz son ümmettiniz. Ne yaptınız,

Benim yokluğumda, aileme ve Ehl-i beytime... Onlardan kimi esir [alınmış] kimi de katledilip kana bulanmış.

Ben size nasihatte bulunmuş [biri] iken karşılığı yakınlarıma böyle kötülük yaparak ihanet etmek olmamalıydı.

⁴⁶ Taberî, *Tarih*, V, 390; İbn A'sem, *Futûh*, V, 131. Şiirin söyleyenine dair ihtilaflar için bk.: Kerbâsî, Muhammed Sadık Muhammed, *Divânu'l-karni'l-evvel*, el-Merkezu'l-Huseynî li'd-Dirâsât, Londra 1994, II, 178-179.

Ebu'l-Esved ise aşağıdaki mukattaasında, Kerbelâ olayında en büyük sorumluluğu bulunanlardan olan, Irak valisi İbn Ziyâd'ı ağır bir dille yermekte, o ve kabilesi için beddua etmektedir⁴⁷:

أَقُولُ وَوَالِدِي جَزَعًا وَ غَيْظًا	أَزَالَ اللَّهُ مُلْكَ بَنِي زِيَادٍ
وَأَبْعَدَهُمْ بِمَا عَدَرُوا وَخَانُوا	كَمَا بَعَدَتْ تَمُودُ وَقَوْمُ عَادٍ
وَلَا رَجَعَتْ رِكَابُهُمْ إِلَيْهِمْ	إِذَا وَقَفَتْ إِلَى يَوْمِ التَّنَادِ
هُمْ جَدَعُوا الْأُنُوفَ وَكُنَّ شُمَّا	بِقَتْلِهِمُ الْكَرِيمِ أَخَا مُرَادٍ

Kederim ve öfkem artmışken derim ki: Allah Ziyâdoğullarının iktidarını yok etsin.

Yaptıkları vefasızlık ve ihanet sebebiyle onları [rahmetinden] uzaklaştırsın. Tıpkı Semûd ve Âd kavimlerinin uzak olduğu gibi...

Onların deve kervanları dursun da, kıyamet gününe değin onlara dönmesin.

Onlar Murâd kabilesinin şerefli kardeşi [Hâni' b. 'Urve'yi] öldürüp [değerli kişilerin kokularını] koklamış burunları kestiler.

Hz. Hüseyin ve taraftarlarına yapılanlarda Kûfe eşrafının büyük çoğunluğu sorumluluk sahibi ise de bu konuda vali İbn Ziyâd başı çekmekteydi. Şiirin son beytinde yer alan, Murâd kabilesinin şerefli kardeşi ifadesi ile Hâni' b. 'Urve kastedilmektedir. Hz. Hüseyin'in Medine'den ayrılmadan önce Kûfe'ye gönderdiği Müslim b. 'Akîl'in oradaki en önemli destekçisi Hâni idi. O, Müslim'e evini açmış, ona barınma imkânı sağlamıştı. Bunu öğrenen vali İbn Ziyâd, Hâni'yi önce hapsedmiş ardından da idam ettirmişti.⁴⁸ Bu eylemi başta olmak üzere, Kerbelâ faciasına önayak olması ve şehit bedenlerine saygısızlık yapılmasına imkân sağlayacak bir atmosfer oluşturması sebebiyle İbn Ziyâd şiirde beddua ile anılmaktadır.

Yine Ebu'l-Esved'e ait olan aşağıdaki beyitte, Hz. Hüseyin'i şehit edenler Hz. Peygamber'in şefaatinde mahrum olmakla nitelenmekte ve böylece Hz. Hüseyin ve Hz. Peygamber arasındaki yakınlığa vurgu yapılmaktadır⁴⁹:

أَتَرْجُو أُمَّةً قَتَلَتْ حُسَيْنًا	شَفَاعَةَ جَدِّهِ يَوْمَ الْحِسَابِ
--------------------------------------	-------------------------------------

Hüseyin'i öldüren bir topluluk kıyamet günü dedesinin şefaatinin umabilir mi?

Kerbelâ olayından sonra Hz. Hüseyin'in ailesinden sağ kalanlar Şam'a, Yezîd'e götürülmüştü. Yezîd'in onlara iyi davrandığı, ayrıca Hz. Hüseyin'in oğlu Ali Zeynelâbidîn olmadan yemek yemediği kaydedilir. Bir gün Ali Zeynelâbidîn ve Hz. Hasan'ın, o sırada 11 yaşında olan oğlu 'Amr'ı çağırttı. 'Amr'a, oğlu Hâlid'i göstererek "Bununla güreşir misin?" dedi. 'Amr da "Bize birer bıçak verirsen onunla dövüşürüm" dedi. Bunu duyan Yezîd, onu kucakladı ve aşağıdaki beyti söyledi⁵⁰:

⁴⁷ Ebu'l-Esved ed-Duelî, *Dîvân*, s. 336.

⁴⁸ Ebû Mihnef, *Maktel*, ss. 46-49, 58-60; Taberî, *Târîh*, V, 391.

⁴⁹ Ebu'l-Esved, *Dîvân*, s. 329.

⁵⁰ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbu't-tabakâti'l-kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 2001, VI, 449; Taberî, *Târîh*, V, 462;

هَلْ تَلِدُ الْحَيَّةُ إِلَّا حَيَّةَ شَيْئِنَّةٌ أَعْرِفُهَا مِنْ أَحْرَمِ

Kişi babasına benzer [demişler]. Yılan, yilandan başka bir şey doğurur mu?

Bu sözlerle Yezîd 'Amr'ı, babasına benzetmiş ve ilk şatırda “Kişi babasına benzer” meselini⁵¹ kullanarak yaptığı irsâlu'l-mesel sanatı ile onların âsi ve mücadeleci bir aile olduğu yönündeki düşüncesini etkili bir biçimde anlatmıştır.

Hz. Hüseyin'in yardım davetini karşılıksız bırakan veya önce destek sözü verip sonra sözünden cayarak Hz. Hüseyin ve beraberindekileri yüzüstü bırakan pek çok kişi Kerbelâ olayı sonrasında pişmanlık yaşamıştır. Bunlardan biri de Ubeydullah b. el-Hurr el-Cu'fî idi. İbnü'l-Hurr bu konudaki pişmanlığını anlattığı aşağıdaki şiirinde, Hz. Hüseyin'in şehadetinde pay sahibi olanlardan pişmanlık hissine kapılanların duygularına da tercüman olmaktadır⁵²:

أَلَا كُنْتُ قَاتِلَتِ الشَّهِيدَ ابْنَ فَاطِمَةَ	يَقُولُ أَمِيرٌ عَادِرٌ حَقٌّ عَادِرِ
وَتَبِعْتَهُ هَذَا التَّائِبِ الْعَهْدِ لَأَيْمَةَ	وَنَفْسِي عَلَى خِدْلَانِهِ وَاعْتَرَاهِ
أَلَا كُلُّ نَفْسٍ لَا تُسَدُّ نَادِمَةً	فَبِمَا نَدِمًا أَلَا أَكُونَ تَصْرِيئَهُ
لَلْوِ حَسْرَةٍ مَا أَنْ تُفَارِقَ لَأَيْمَةَ	وَأَيُّ لِي أَيُّ لَمْ أَكُنْ مِنْ حُمَاتِهِ
عَلَى نَصْرِهِ سَقِيمًا مِنَ الْعَيْثِ دَائِمَةً	سَقَى اللَّهُ أَرْوَاحَ الَّذِينَ تَأَزَّرُوا
فَكَادَ الْحَسَا يَرْفُضُ وَالْعَزِيْزُ سَاجِمَةً	وَقَفْتُ عَلَى أَجْدَانِهِمْ وَمَحَالِمِهِمْ
سِرَاعًا إِلَى الْهَيْجَا حُمَاءَ خَصَارِمَةَ	لَعَمْرِي لَقَدْ كَانُوا مَصَالِيَتِ فِي الْوَعَى
بِأَسْيَافِهِمْ آسَادَ غَيْلِ ضَرَاغِمَةَ	تَأَسَّوْا عَلَى نَصْرِ ابْنِ بِنْتِ نَبِيِّهِمْ
عَصَائِبِ بَوْرًا نَابَدْتُهُمْ بِجَارِمِهِ	وَقَدْ طَاعَتُوا مِنْ دُونِهِ بِرِمَاجِهِمْ
عَلَى الْأَرْضِ قَدْ أَضْحَتْ لَكَ الْيَوْمَ وَاجِمَةَ	فَإِنْ يَفْتُلُوا فُكُلٌ نَفْسٍ رَكْبِيَّةِ
لَدَى الْمَوْتِ سَادَاتٍ وَزَهْرًا قَمَاقِمَةَ	وَمَا إِنْ رَأَى الرَّأُوْنَ أَصْبَرَ مِنْهُمْ
فَدَعِ حَطَّةَ لَيْسَتْ لَنَا بِمَلَأِمَةَ	أَتَفْتُلُهُمْ ظُلْمًا وَتَرْجُو وَدَادَنَا
فَكَمْ نَاقِمٍ مِنَّا عَلَيْنِكُمْ وَنَاقِمَةَ	لَعَمْرِي لَقَدْ رَعَعْتُمُونَا بِقَتْلِهِمْ
إِلَى فِقَةٍ زَاعَتِ عَنِ الْحَقِّ طَالِمَةَ	أَهْمُ مِرَارًا أَنْ أَسِيرَ بِجَحْلِ
أَشَدَّ عَلَيْنِكُمْ مِنْ رُحُوفِ الدِّيَالِمَةَ	فَكُفُّوا وَإِلَّا زُرْتُكُمْ فِي كِتَابِ

⁵¹ Bu meselin birebir çevirisi “Bu, Ahzem'den hatırladığım bir huydur” olup, çocukları babalarına benzetmek için kullanılırdı. Kaynaklarda geçen bilgiye göre bu meseli ilk söyleyen Ebü Ahzem künyeli biridir. Bu şahsın oğlu Ahzem, babasına karşı âsi biri idi. Ahzem öldü ve geride çocuklar bıraktı. Çocuklar bir gün bir sebepten dedeleri Ebü Ahzem'e saldırdılar ve onu yaraladılar. Bunun üzerine Ebü Ahzem söz konusu meseli söyledi ve bundan sonra bu mesel, çocukları, huyları yönüyle, babalarına benzetmek üzere kullanılır oldu. Bk.: 'Askerî, Ebü Hilâl Hasen b. Abdillâh, *Cemheratu'l-emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty. I, 541; Meydânî, Ebü'l-Fadl Ahmed, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty., I, 361.

⁵² Ebü Mihnef, *Makel*, s. 120-121; İbn Sa'd, *Tabakât*, VI, 458; Belâzürî, *Ensâb*, VII, 31; Taberî, *Târih*, V, 470. Aynı şahsa isnad edilen, benzer bağlamda söylenmiş başka bir şiir için bk.: Belâzürî, *Ensâb*, VII, 32; Dîneverî, *Ahbâr*, s. 262; İbn A'sem, *Futûh*, V, 75.

Zâlim oğlu zâlim vali diyor ki: “Fâtıma’nın oğlu Hüseyin ile [sen de] savaştın.”

[Hüseyin’den] ayrılıp ona ihanet etmem ve bu, ahdini bozan [valiye] biat etmem sebebiyle kınanmayı hak ettim.

Ona yardım etmediğim için bin pişmanım. Doğrusu dizginlenmeyen her nefis [sonunda] pişmanlık yaşar.

Onun hamilerinden olmadığım için, beni terk etmeyen bir kedere sahibim.

Ona yardım edenlerin ruhları her daim şâd olsun.

Onların kabirleri başında durdum. Şimdi gözlerim sicim [gibi yaş] akıtırken ne-redeyse ciğerim parça parça olacak.

Yemin olsun onlar mücadeleye koşan, savaşta atılğan, şanlı muhafızlardır.

Onlar, kılıçlarıyla Peygamber torununa yardım ettiler, sazlığın aslanları gibi...

Onun uğruna, günahların savurduğu, helake duçar olacak bir topluluğa mızrak-larıyla saldırdılar.

Onlar [senin uğruna] öldürülmüşse yine bil ki yeryüzündeki, arınmış her nefis bugün senin için mahzun olmuştur.

Hiç kimse ölüme karşı onlardan daha sabırlı olanını görmedi. Üstün ve cömert kimseler[dir onlar]...

Hem onları haksız yere öldüreceksin hem de bizim sevgimizi bekleyeceksin. Vazgeç artık bize uymayan beklentilerden.

Yemin olsun onları öldürme konusunda bizi siz zorladınız. Artık sizden onların intikamını alacak nice kimselerimiz var bizim.

İyiden iyiye niyetliyim bir ordu içerisinde yürümeye, haktan sapmış zalim bir gü-ruha karşı.

Artık vazgeçin! Yoksa öyle birliklerin içerisinde size geleceğim ki, onlar size karşı Deylemilerin saldırılarından daha beter[ini yapacak].

Kasideye, Hüseyin’e yardım etmemekten duyduğu üzüntü ve pişmanlığı dile ge-tirerek giriş yapan şair, mersiye formuna uygun biçimde, ölenlere ağlayarak ve onla-rın yüksek erdemlerini sayarak devam etmektedir. Ayrıca, siyasi otorite tarafından bu işe zorlandıklarını ve nefislerinin sesine kulak vererek Hz. Hüseyin’in şehadetine katkı sağladıklarını belirtmekte ama bunun intikamını alacaklarını ifade etmektedir. Bu kaside esasında, Küfelilerin karmaşık duygularının terennüm edildiği ve içerisinde düştükleri çelişkili durumu yansıtan ilginç bir örnek olarak kabul edilebilir.

Hz. Hüseyin’in şehadetinden dolayı duyulan pişmanlıklar ve bu yönde belirgin-leşen intikam alma isteği zamanla aksiyona dönüşmüştü. Bu yöndeki girişimlerden

biri de Süleyman b. Surad öncülüğündeki Tevâbûn hareketidir. Bu hareket çerçevesinde, Abdullah b. Avf b. Ahmer, Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret ettikten sonra savaşmak üzere yola koyulduklarında aşağıdaki recezi söylemişti⁵³:

حَرْجٌ يُلْمَعْنَ بِنَا أُرْسَالًا
عَوَابِسًا يَحْمِلُنَنَا أَبْطَالًا
نُرِيدُ أَنْ نَلْقَى بِهِ الْأَقْتَالَ
الْفَاسِطِينَ الْعُدَرَ الضَّلَالًا
وَقَدْ رَفَضْنَا الْأَهْلَ وَالْأُمُورَ
وَالْحَقِيرَاتِ الْبَيْضِ وَالْحِجَالَ

Kılıçlarımız bilenmişken yola koyuldu,

Biz kahramanları taşıyan develer.

Orada düşmanla buluşmayı istiyoruz,

Zalim, gaddar ve sapkın [düşmanla]...

Ailemizi ve malımızı-mülkümüzü terk etmişiz

[Bir de] Beyaz tenli utangaç [hatunlarımızı] ve süslü evlerimizi...

Hz. Hüseyin'in kâtileri ile savaşmak üzere yola çıkan kafiledaki Abdullah b. 'Avf, intikam uğruna ölümü göze aldıklarını ifade etmekte ve düşmanı *zâlim*, *gaddar* ve *sapkın* olarak nitelendirmektedir. Çünkü ona göre, bu grup Hz. Peygamber'in torunu Hüseyin'in hakkı olan halifeliği elinden alarak ona haksızlık etmiş, Kerbelâ'da acımasızca onu şehit etmiş ve bu eylemleri sebebiyle yoldan çıkmışlardır.

Küfe ahalisinin Hz. Hüseyin'in intikamını alma çabaları Emevî iktidarı çevrelerince tuhaf karşılanmıştır. Örneğin el-Mutevekkil b. Abdullah el-Leysi'nin, Muhtâr es-Sekafî hareketini eleştirmek için söylediği aşağıdaki şiirde Küfe'ilerin, hem Hz. Hüseyin'in şehadetinde rol oynamak hem de onun ölümüne ağlamak ve intikamı peşine düşmek gibi tutarsız bir davranış sergilediği vurgulanmaktadır⁵⁴. Ona göre Muhtâr, kendisine vahiy geldiğini iddia eden sapkın bir kimsedir ve iktidara karşı girişilen bu tür kalkışmalar İslâm toplumu içerisinde fitneye sebep olmaktadır:

قَتَلُوا حُسَيْنًا ثُمَّ هُمْ يَنْعَوْنَهُ
لَا تَبْعُدَنَّ بِالطَّفِّ قَتْلَى ضَيْعَتِ
مَا شُرْطَةُ الدَّجَالِ تَحْتَ لَوَائِهِ
أَبْنِي قَيْسٍ أَوْثَقُوا دَجَالَكُمْ
إِنَّ الرِّمَانَ بِأَهْلِهِ أَطْوَأُ
وَسَقَى مَسَاكِينَ هَامِهَا الْأَمْطَارُ
بِأَصْلٍ مِمَّنْ عَرَهُ الْمُخْتَارُ
يُجِلُّ الْعُبَايَةَ وَأَنْتُمْ أَحْرَارُ
لَوْ كَانَ عِلْمُ الْعَيْبِ عِنْدَ أَحْيَاكُمْ
لَتَوَطَّأَتْ لَكُمْ بِهِ الْأَحْبَابُ

⁵³ Taberî, *Târîh*, V, 591; İbn A'sem, *Futûh*, III, 39.

⁵⁴ Cubûrî, *Yahya, Şi'ru'l-Mutevekkil el-Leysi*, Mektebetu'l-Endelus, Bağdad ty., ss. 255-256.

وَلَكَانَ أَمْرًا بَيْنَنَا فِيمَا مَضَى
 وَإِي لَأَرْجُو أَنْ يُكَذِّبَ وَحَيْكُمُ
 وَبِجِبْتِكُمْ قَوْمٌ كَأَنَّ سَيُوفَهُمْ
 لَا يَنْتَنُونَ إِذَا هُمْ لَأَقْوَمُكُمْ
 تَأْتِي بِهِ الْأَنْبَاءُ وَالْأَخْبَارُ
 طَعْنٌ يَشُقُّ عَصَاكُمْ وَحِصَارُ
 بِأَكْفِهِمْ تَحْتِ الْعَجَاجَةِ نَارُ
 إِلَّا وَهَامُ كُمَايَكُمُ أَعْشَارُ

Hüseyin'i öldürmüşler bir de ağlıyorlar. Ne günlere kaldık!

Taff'ta yitirilen maktuller uzak değildir. Onların cansız bedenlerinin meskenlerini yağmurlar sulasın.

Deccal'in sancağı altındaki askerler Muhtâr'ın kandırdığı kimselerden daha şaşkın değildir.

Ey Kasîoğulları⁵⁵, sizler hür kimselersiniz, deccalınız [Muhtâr'a] sahip çıkın da fitne bulutu dağılsın.

Şayet [iddia edildiği gibi] gaybın bilgisi sizin kardeşinizde olsaydı âlimler bu mücadelede size muvafakat eder,

Aramızda gerçekleşen olaylar hakkında vahiy bilgi verirdi.

Umarım birliğinizi bozacak bir saldırı ve kuşatma, sizin vahiy [iddianızı da] çürütecektir.

Size öyle bir topluluk gelecek ki onların ellerindeki kılıçlar toz bulutu altındaki yangın gibidir.

Onlar sizinle karşılaştı mı erlerinizin başlarını parça parça etmeden geri dönmeyiz.

Kuşkusuz Kerbelâ olayı, insanlardaki Ehl-i beyt sevgisini perçinlemiş, devam edegelen siyasi-kabilevi kamplaşmaları körüklemiştir. Daha önce de aynı kabileye hitaben söylediği bir şiirine yer verdiğimiz Ebu'l-Esved'in, Ehl-i beyt sevgisi temalı bir şiiri ile konuyu sonlandırmak uygun olacaktır:

يَقُولُ الْأَزْدِيُّونَ بَنُو فُتَيْرٍ
 فَقُلْتُ هُمْ وَكَيْفَ يَكُونُ تَرْكِي
 أَحِبُّ مُحَمَّدًا حُبًّا شَدِيدًا
 بَنُو عَمِّ النَّبِيِّ وَأَقْرَبُوهُ
 فَإِنْ يَكُ حُبُّهُمْ رُشْدًا أُصِيبُهُ
 هُمْ أَهْلُ النَّصِيحَةِ مِنْ لَدُنِّي
 هَوَى أُعْطِيْتُهُ لَمَّا اسْتَدَارَتْ
 أَحْبَبُّهُمْ حُبِّ اللَّهِ حَتَّى
 طَوَالَ الدَّهْرُ لَا تَنْسَى عَلَيَّا
 مِنْ الْأَعْمَالِ مَا يُفْضِي عَلَيَّا
 وَعَبَّاسًا وَحَمْرَةَ وَالْوَصِيَّتَا
 أَحَبُّ النَّاسِ كُلِّهِمْ إِلَيَّا
 وَفِيهِمْ أُسْوَةٌ إِنْ كَانَ عَيْنَا
 وَأَهْلُ مَوَدَّتِي مَا دُمْتُ حَيًّا
 رَحَى الْإِسْلَامَ لَمْ يَغْدُلْ سَوِيًّا
 أَجِيءَ إِذَا بُعِثْتُ عَلَى هَوِيًّا

⁵⁵ Muhtâr'ın kavmi Sakifoğullarını kastediyor.

رَأَيْتُ اللَّهَ خَالِقَ كُلِّ شَيْءٍ	هَدَاهُمْ وَاجْتَبَى مِنْهُمْ نَبِيًّا
هُمْ آسَوْا رَسُولَ اللَّهِ حَتَّى	تَرَبَّعَ أَمْرُهُ أَمْرًا قَوِيًّا
وَأَقْوَامًا أَجَابُوا اللَّهَ حَوْفًا	لَهُ لَا يَجْعَلُونَ لَهُ سَبِيًّا
مُرْتَبَةً مِنْهُمْ وَبَنُو غِفَارٍ	وَأَسْلَمَ أُضْعَمُوا مَعَهُ نَبِيًّا
يَعْقُدُونَ الْحِيَاذَ مُسَوِّمَاتٍ	عَلَيْهِنَّ السَّوَابِغُ وَالْمَطِيئَاتُ

Rezil Kuşeyroğulları diyor ki: “Çok zaman [geçti] Ali’yi unutamıyorsun.”

Ben de dedim ki: “Üzerime borç olan bir işi nasıl terk ederim!

Muhammed’e aşğım, Abbas, Hamza ve [Peygamberin] vasîsi [Ali’ye de...]

Peygamber’in amcasının çocukları ve yakınları benim için insanların en sevimselileridir.

Onları sevmek doğruluksa, isabet etmişim [demektir]. Yok, sapkınlıksa üsve-i [hasene]⁵⁶ onlar arasında[n çıkmışken bu nasıl olur.]

Onlar nasihat ehlidir benim nezdimde. Dahası, sevgimin sahibidirler ben yaşadıkça.

Bana bahşedilen bu aşk, İslam çarkı döndükçe yolundan sapmaz.

Onları Allah için seviyorum. O kadar ki, diriltildiğim de de bu aşk üzere olacağım.

Ben biliyorum ki Allah her şeyi yarattı, onları hidayet üzere kıldı ve onlardan bir peygamber seçti.

[Akrabaları,] Peygamberi destekledi de nihayetinde onun işi sapasağlam oldu.

Şirk koşmaksızın Allah korkusuyla [yardım davetine] icabet eden bazı kavimler [gördüm].

Müzeyne onlardandır. Ğıfâroğulları ve Eslem de... Onun yanında imtihanları [ve mükâfatları] katlanmış[tır onların]..

3. ŞİİRLERİN GENEL DEĞERLENDİRMESİ: “HZ. HÜSEYİN” VE “ÖTEKİ” PORTELERİ

Şiirler, Hz. Hüseyin’in Kûfe’ye yolculuğu anından itibaren Kerbelâ olayını bizatihi yaşamış, hadiseye tanıklık etmiş ve buldukları zaviyeden bir biçimde olaya dönük hissiyatın tercümanı olmuştur. Zira Arap şiirinin, “hayatla iç içe olma” karakterinin baskın olduğu, erken dönemlerinden söz edildiğinde bu durum son derece normaldir. Hz. Hüseyin’in destekçilerinden bazılarının mübarezeye çıkarken anlık duygularını recez formunda nazma dökmeleri de bununla izah edilebilir. Bu mübareze şiirlerinin, recez formuna uygun olarak, ani ilhamla ve irticalen söylenmiş, nazmı kolay,

⁵⁶ Hz. Peygamber kastediliyor.

lafızları basit, manaları açık ve söz sanatlarından uzak bir nitelik taşıdığı gözlenmiştir. Buna mukabil, özellikle Kerbelâ sonrasında söylenmiş kasidelerin, edebî değeri daha yüksek, lafızları seçkin, anlamları derin ve çeşitli edebî sanatlarla zenginleştirilmiş bir karakter taşıdığı anlaşılmıştır.

İnceleme konusu yapılan az sayıdaki bu şiirin, fahr, mersiye, medih, hiciv ve Ehl-i beyt sevgisi gibi geniş bir konu ve tema yelpazesinde kümelenildiği görülmektedir. Özellikle bazı Hz. Hüseyin yanlıları Kerbelâ günü, şiiri de kılıç gibi bir mücadele aracı görmüş, bu çerçevede söyledikleri recezlerinde savaşçıların moral ve motivasyonunu arttırmayı hedeflemişlerdir. Mübarezeeye çıkarken söylenen bu şiirlerde kişiler, soyluluk ve şerefli olma özelliklerini öne çıkarmışlar, Hz. Hüseyin'i savunmak gibi önemli bir misyonu yüklenerek sayı ve teçhizat bakımından kendilerinden daha güçlü bir güruha karşı mücadele verdikleri için cesaret ve kahramanlıkları ile övünmüşlerdir (fahır ve hamaset). Diğer bazı şiirlerde şairler, Kerbelâ'da yitirilen şehitlere ağlayarak (mersiye), Hz. Peygamber'in soyundan gelen veya onlara destek olan bu yiğitlerin üstünlük ve faziletlerinden bahsetmişlerdir (medih). Ayrıca, Hz. Hüseyin ve yakınlarını hunharca katleden veya buna sebep olan kimselerle, Hz. Hüseyin'e söz verdikleri halde sözlerinde durmayarak onu yalnız bırakanlara eleştiriler yöneltilmiştir (hiciv).

Şiirler, Kerbelâ olayı sırasında veya hemen sonrasındaki, Ehl-i beyt, Hz. Hüseyin ve öteki tasavvurları hususunda da bir takım veriler sunmaktadır. Zira şairler bir taraftan, olay hakkındaki duygu ve düşüncelerini nazma dökerken diğer yandan da bu olayın tarafı olan kişiler hakkında kısa ama fikir verici betimlemeler yapmaktadır. Öncelikle Hz. Hüseyin'in kıyâmı ve bunun noktalandığı Kerbelâ olayına çoğunluk tarafından siyasi-kabilevi bir bakış açısıyla yaklaşıldığı ama meselenin dinî bir zeminde yorumlandığı anlaşılmaktadır.

Şiirlerde en çok öne çıkan karakter doğal olarak Hz. Hüseyin'dir. O, soylu, şerefli, hür ve gönlü zengindir. Yaşadığı çağda en hayırlı kişidir. Kendisi hidayete sevk edilmiş (mehdî), insanların da hidayetine vesile olandır (hâdî). Onun bu erdemleri düşmanları tarafından bile ikrar edilir. Zira onun değeri, dedesi olan Hz. Peygamber'den kaynaklanır. Ehl-i beyt de Hz. Hüseyin portresini tamamlayan bir unsurdur. Çünkü o, Hz. Peygamber'in vazifesini icra etmesinde ona destek olmuş bu seçkin zümrenin bir ferdidir.

Şiirlerde "öteki" yani Hz. Hüseyin'i şehit eden veya onu yalnız bırakarak şehadetine sebep olanlar için de genel bir portre ortaya konmaktadır. Onlar, yağmacı (gâsıp), günahkâr, zalim, zorba, gaddar, sapkın ve münafık bir toplumdur. Hz. Peygamber'in torunu Hüseyin'in hakkı olan halifeliği elinden alarak ona haksızlık etmiş, Kerbelâ'da acımasızca onu şehit etmiş ve bu eylemleri sebebiyle yoldan çıkmışlardır. Hz. Peygamber'in emaneti olan Hüseyin'e sahip çıkmak bir yana dursun, ona her

türlü eza ve cefayı reva görmüşler, böylece Peygamber'in kendilerine yaptığı iyiliklere karşı nankörlük etmişlerdir. Allah'ın lanetine uğramış olan bu toplum Hz. Peygamber'in şefaatin de mahrum kalacaklardır.

SONUÇ

Arap edebiyatında Kerbelâ hadisesini konu alan ilk şiirler, konunun ilk nüveleri olması yönüyle, planlı bir kaside yapısı arz etmemektedir. Bu şiirlerde ortaya konan Hz. Hüseyin portresi, sonraki dönemlerde olduğu gibi menkıbevi değil, son derece sade ve gerçekçidir. Hz. Hüseyin, şiirlerde henüz bir imge unsuru veya cesaret ve kahramanlık sembolü olarak değil, haksızlığa uğramış ve şehit edilmiş "Hüseyin" olarak, yani bizzat kendisi olarak resmedilmiştir. Şiirlerde Hz. Peygamber ile Hüseyin arasındaki akrabalık ve sevgi ilişkisi sürekli canlı tutulmuş, mücadele hakkındaki duygu ve düşünceler çoğunlukla siyasi-kabilevi bir bakış açısıyla, fakat dinî terminolojiyle terennüm edilmiştir.

Çalışmada her ne kadar, genel bir kanaat oluşturacak, kayda değer veriye ulaşılmışsa da bulguların, bu çerçevede nihai sonuca ulaşmak için yeterli olduğu söylenemez. Zira çalışmanın niteliği bakımından konu, "ilk söylenen şiirler" arasından "erken dönem kaynaklarında yer alan örnekler" ile sınırlandırılmış ayrıca tarih kaynaklarından alınan şiirlerin, en az bir Şii ve en az bir Sünnî kaynak tarafından müştereken rivayet edilmiş olmasına özen gösterilmiştir. Zira Ebû Mihnef (ö. 157/773) ve İbn A'sem (ö. 320/932'den sonra) gibi Şii müelliflerin eserlerinde, Belâzürî (ö. 279/892) ve Taberî (ö. 310/923) gibi, sünnî çevrelerce makbul kabul edilen kaynaklarda yer almayan çok sayıda şiirin bulunduğu, müştereken rivayet edilenlerde bile değerlendirmeye yön verecek farklılıkların olduğu gözlenmiştir. Ayrıca İbn Nemâ el-Hillî'nin (ö. 645/1247) *Musîru'l-Ahzân*'ı, Ağâ ed-Derbendî'nin (ö. 1285/1868) *İksîru'l-İbâdât* ve *Esrâru's-Şehâdât*'ı ve Muhammed Mehdî el-Hâirî'nin (ö. 1358/1939) *Me'âli's-Sıbtayn*'i gibi nispeten daha geç dönem olarak sayılabilecek Şii kaynaklarında yer alan ve Kerbelâ olayına yakın döneme ait olduğu iddia edilen bazı şiirlerin, söz varlığı ve muhteva itibarıyla, çalışmamızda kullandığımız şiirlerden farklı bir karakter arz ettiği fark edilmiştir. Bu durum, söz konusu şiirlerin daha sonraki dönemlere ait olmasına rağmen erken dönemlerde yaşamış şahsiyetlere nispet edildiği şeklinde bir düşünceye sevk etmektedir.

Tabi ki tüm bu değerlendirmelerin bilimselliği, bu alanda yapılacak daha kapsamlı çalışmalarda somut örneklerle ortaya konulmalıdır. Sadece Ebû Mihnef'in *Maktelu'l-Huseyn* adlı eserindeki şiirlerin müstakil olarak çalışılması bile yaklaşık olarak hicrî ilk asrın ortalarına kadarki belli bir çevrenin edebî ürünlerinde yer alan Kerbelâ, Hz. Hüseyin, Ehl-i beyt, Emevîler vb. imgeleri ortaya koyacak olması bakımından yararlı olacaktır. Ayrıca Kerbelâ olayı çerçevesinde ortaya çıkmış, sonraki

dönemlere ait edebî ürünlere dair çalışmaların arttırılmasının, bir yandan bu konudaki edebî zenginliği ortaya çıkaracağı, diğer yandan da kolektif bilinçaltındaki Ehl-i beyt algısı, bu konudaki tarihi kırılmalar ve dönüşümlerin tespitine imkân sunarak konunun daha sağlıklı bir zeminde değerlendirilmesine katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Zira şiir çoğu zaman halkın hissiyatının tercümanıdır ve bunu her zaman ilmi kitapların teorik tartışmaları arasında bulmak mümkün olmayabilir.

Kaynakça

- » Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Musned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1995.
- » Ak, Murat, *Klasik Türk Şiirinde Aşere-i Mübeşşere*, Aybil Yayınları, Konya 2011.
- » 'Askerî, Ebû Hilâl Hasen b. Abdillâh, *Cemheratu'l-emsâl*, Dâru'l-Fikr, Beyrut ty.
- » Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir, *Ensâbu'l-Eşraf*, thk. Muhammed Bâkir el-Mahmudî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996.
- » Cubûrî, Yahya, *Şi'ru'l-Mutevekkil el-Leysî*, Mektebetu'l-Endelus, Bağdad ty.
- » Çağlayan, Bünyamin, *Kerbela Mersiyeleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 1997.
- » Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdulmun'im 'Âmir, Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, Kahire 1960.
- » Ebu'l-Esved ed-Duelî, Zâlim b. 'Amr, *Dîvânu Ebi'l-Esved ed-Duelî*, thk. Muhammed Hasen Âlu Yasin, Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut 1998.
- » Ebû Mihnef, Lût b. Yahya b. Saîd b. Mihnef el-Ezdî el-Ğâmîdî, *Maktelu'l-Huseyn ve masra'u ehlî beytihi ve ashâbihî fi Kerbelâ*, Mektebetu'l-Elfeyn, Kuveyt 1987.
- » Fiğlâlî, Ethem Ruhi, "İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri Mezhepler Tarihi Açısından Bir Tedkik", *AÜİFD*, Ankara, 26/1 (1984), ss. 353-370.
- » _____, "Hüseyin", *DİA*, İstanbul 1998, XIII, 518-521.
- » Hârizmî, Ebu'l-Mueyyed el-Muvaffak b. Ahmed, *Maktelu'l-Huseyn*, thk. Muhammed es-Semâvî, Dâru Envârî'l-Hüdâ, İnan 1418.
- » İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Endelusî, *el-İkdu'l-Ferîd*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1404.
- » İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hasen, *Târihu Dimaşk* thk. 'Amr b. Ğarâme el-'Amravî, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.
- » İbn A'sem, Ahmed b. Muhammed el-Kûfî, *el-Futûh*, thk. Ali Şîrî, Dâru'l-Advâ, Beyrut 1991.
- » İbn Ma'tûk, Şihâbüddîn el-Müsevî, *Dîvânu İbn Ma'tûk*, haz. Saîd eş-Şartûnî, Dâru Sâdir, Beyrut 1885.
- » İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire 2001.
- » İslamoğlu, Abdülmecit, "Hacı Nüreddin Efendi ve Hüseyin'in Makteli Adlı Eseri", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ (Edebiyat)*, Sivas 2010, II, ss. 17-42.
- » Kerbâsî, Muhammed Sadık Muhammed, *Dîvânu'l-karnî'l-evvel*, el-Merkezu'l-Huseynî li'd-Dirâsât, Londra 1994.
- » Kurtuluş, Rıza, "Kerbela, Arap Edebiyatında Kerbelâ", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 272-274.
- » Küçükşacı, Mustafa Sabri, "Nizâr b. Meâd", *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007.
- » Küçüksarı, Mûcahit, "Tevfik Yûsuf el-Avvâd'ın 'Er-Rağîf' Adlı Romanında Türk İmajı", *Mütefekkir*, Aksaray 3/6 (2016), ss. 307-327.
- » Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu mustalahâti'n-nakdi'l-'arabiyyi'l-kadîm*, Mektebetu Lubnân Nâşirûn, Beyrut 2001.
- » Meydânî, Ebu'l-Fadl Ahmed, *Mecma'u'l-emsâl*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ty.

-
- » Onat, Hasan, *Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1993.
 - » Se'âlibî, *Simâru'l-kulûb fi'l-muzâf ve'l-mensûb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Dâru'l-Meârif, Kahire ty.
 - » Şubber, Cevâd, *Edebu't-Taff ev Şu'arâu'l-Huseyn Mine'l-Karnî'l-Evvelî'l-Hicrî Hattâ el-Karnî'r-Râbî'a 'Aşer*, Dâru'l-Murtazâ, I-X, Beyrut 1409/1988.
 - » Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Ceîr el-Âmilî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, Dâru't-Turâs, Beyrut 1387.
 - » Topuzoğlu, Tefvik Rüştü, "Recez", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 509-510.
 - » Ya'kûbî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshak, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Abdülemîr el-Mehnâ, Şerîketu'l-A'lemî, Beyrut 2010.
 - » Zâyid, Ali 'Aşrî, *İstid'âu'ş-Şahsiyyâtî't-Turâsiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1997.
 - » Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006.
 - » Ziyâdât, Teysîr Muhammed Ahmed, "İstid'âu şahsiyyeti'l-Huseyn b. Alî fi'ş-Şi'ri'l-'Arabiyyi'l-Hadîs", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, 33 (2012), ss. 81-95.
 - » Zuheyri, Ebû Abdillâh Mus'ab b. Abdillâh, *Nesebu Kureyş*, thk. Evariste Lévi-Provençal, Dâru'l-Me'ârif, Kahire 1953.
 - » <http://www.karbasi.info/index.php/librarykarbasifamily/book/3-literary-poems/120-.html> (erişim: 22.03.2017)

CEMÂLEDDİN AKSARÂYÎ'YE NİSPET EDİLEN HÂŞİYE ALE'L-KEŞŞÂF'TA AYETLERE DİLBİLİMSEL YAKLAŞIMLAR

Mehmet KAYA*

Öz

Dilbilimsel tefsir Kur'an yorumunda müfessirin ilk başvurduğu ve de tarihsel açıdan en kadim yöntemdir. Mutezilî düşünce biçimini ayetler üzerinde uygulamayı hedefleyen bir tefsir olarak Zemaşerî'nin *el-Keşşâf* adlı eseri, bu özelliğiyle eleştirilse de barındırdığı eşsiz dilbilimsel yorumlar sebebiyle hemen her anlayıştaki müfessirin başvurduğu bir kaynak olma hüviyetine sahiptir. Bu özelliği sebebiyle üzerinde birçok muhtasar, şerh ve haşiye çalışması yapılmıştır. *Keşşâf* haşiyelerinden biri de Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 45 Ak Ze 422 numaralı arşivde kayıtlı Cemaeddin Aksarâyî (ö. 791/1388)'ye nispet edilen *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'tır. Yaptığımız araştırmada bu eserin, Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin *Envâru't-tenzîl*'i üzerine yazılmış bir haşiye olduğunu ve de yazarının Cemâleddin İshâk el-Karamânî (ö. 933/1527) olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız. Eserde ayetler dilbilimsel açıdan kelime anlamı, iştikak sarf, nahiv ve belagat ilmi açısından yorumlanmış, sıkça kelimenin irab farklılığına ve bu durumda ortaya çıkan anlam farklılıklarına değinilmiştir. Biz bu çalışmada Cemâleddin Aksarâyî'ye nispet edilen *Hâşiye ale'l-Keşşâf* adlı eserdeki ayetlerin dilbilimsel yorumlarını inceleyeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Dilbilimsel Tefsir, Aksarâyî, Karamânî, Hâşiye ale'l-Keşşâf, Eleştiri.

Linguistic Approaches to the Quranic Verses in *Hâşiye ale'l-Keşşâf* Attributed to Jamâleddîn Aksarâyî
Abstract

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, kayamehmet1453@hotmail.com.

In the interpretation of Qur'an, linguistic tafsir is the first and ancient method that a mufasssır refers to. Although Zemahşerî's *al-Keşşâf* which aimed to apply the Mu'tazila way of thinking on the verses have been criticized, because of its unique linguistic interpretations, it has the identity of being a source that the mufasssırs in every comprehension have referred to. Because of this feature, several mufasssırs have performed exegesis and annotation studies on it. One of these studies is *Hâşiye ale'l-Keşşâf* which is connected to Jamal al-Din Aksarayî (d. 791/1388) and located in Manisa City Public Library, in Manisa Akhisar Zeynelzade collection and stored in the archive number 45 Ak Ze 422. We think it is mistaken for his missing annotation in Süleymaniye Library Carullah Collection no 208 and as a result of the search we did, we have made firm that this work is an annotations written about al-Baydawi (d. 638/1286) *Anwar al-tanzil* and its author is Jamal al-Din Ishaq al-Qaramani (d. 933/1527). In this book, the Quranic verses were interpreted in terms of linguistics, meaning of the words, lexicalize, syntax and rhetoric, and also noun/verb differences of the word and the meaning differences. In this study we are going to examine the linguistic interpretations of the Quranic verses in *Hâşiye ale'l-Keşşâf* attributed to Jamaled-din Aksarayî.

Keywords: Linguistic Tafsir, Aqsarayî, Qaramani, Hâşiye ale'l-Keşşâf, Critics.

1. GİRİŞ

Nüzul döneminden günümüze Kur'an farklı açılardan tefsir edilmiştir. Bu yöntemlerden biri de ayetlerin Arapçanın verileriyle tefsir edildiği dilbilimsel yöntemdir. Sahabe döneminde Kur'an, Hz. Peygamber'in sünneti ve Arap dili çerçevesinde yorumlanmakla birlikte,¹ yapılan bu yorumlar da kelimenin anlamı üzerinde yoğunlaşmaktaydı.² Bu açıdan bakıldığında ilk dönem tefsir malzemeleri ve yöntemleri arasında Arap dilbiliminin dolayısıyla dilbilimsel tefsirin ilk sıralarda ve ağırlıklı olarak başvurulduğu göze çarpmaktadır.³ İlerleyen süreçte Arap dilbilimin alt dalları çerçevesinde kelime anlamı merkezinde yapılan dilbilimsel tefsir yöntemine sarf, iştikak, irab ve belagata dair konularda dahil edilmiş, ayetlerdeki kelimelerin anlamlarını, irab özelliklerini ve belagatını inceleyen garîbul'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an, mecâzu'l-Kur'an, irabu'l-Kur'an gibi müstakil dilbilimsel tefsirler oluşmuştur. Ayetlerin bir dilbilimsel yöntemi merkeze alarak yorumlandığı bu eserlerin yanı sıra, Zemahşerî (ö.

¹ Füneysân, Suûd b. Abdillâh, *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsâruhû*, Riyad 1997, s. 25; ayr. bk.: et-Tayyâr, Musâid b. Süleymân, *Mefhûmu't-tefsîr ve't-te'vîl*, Dâr-ı İbn Cevzî, 1427, s. 28.

² Musâid Müslim Abdullâh, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik, İstanbul 2006, ss. 325-326; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2010, s. 138.

³ ez-Zehebi, Mustafa Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Hadis, Kâhire 2005, I, 54, 121; Birşık, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, s. 284; örnekler için bk.: Füneysân, *İhtilâfu'l-müfessirîn* ss. 25-35; Fehd er-Rûmî, b. Abdirrahmân b. Süleymân, *Buhûs fî usûli't-tefsîr ve menâhicuh*, Mektebet-ü't-Tevbe ts. ss. 22-25; Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. Ankara 2005, ss. 62-69; *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968, ss. 76-104.

538/1144)'nin *el-Keşşâf*'ıyla birlikte tefsirde bu yöntemlerin hemen hepsinin uygulandığı görülmektedir.⁴ Arap dili ve belagatıyla ilgili birikimi en efektif şekilde kullanma amacına matuf olarak⁵ Osmanlı döneminin temel tefsir eserleri olan ve *el-Keşşâf*'ın özeti kabul edilen Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin *Envâru't-Tenzîl*'i ile Neseîfî (ö. 710/1310)'nin *Medâriku't-Tenzîl*'inde de dilbilimsel yöntemin yoğun biçimde kullanıldığı görülmektedir. Osmanlı döneminde yaygın olan şerh, haşiye ve talik çalışmalarının bu üç eser üzerinde yoğunlaşması ve bu eserlerde de ağırlıklı olarak dilbilimsel tefsir metodunun kullanılmış olması, bu tefsirler üzerinde yapılan çalışmaların da dilbilimsel ağırlıklı olmasına neden olmuştur.

Osmanlı döneminde önemli bir yere sahip olmakla birlikte tefsir kültürümüz içerisinde şerh, haşiye ve talik türü eserlerle yeterince ilgilenilmediği aşikardır. Bir tefsiri merkeze almakla birlikte bu eserlerde sadece o eserdeki yorumlar açıklanmaktaki; ayrıca bu eserlerde bu müellifinin kendi çıkarımlarıyla birlikte özellikle rivayet tefsiri alanında aktardığı bilgilerle dönemine dair aktardığı bilgiler birlikte düşünüldüğünde ilmî ve kültürel anlamda oldukça kıymetli bilgiler bulunmaktadır.

Cemaledin Aksarâyî (ö. 791/1388) adına Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 45 Ak Ze 422 arşiv numarasında kayıtlı *Hâşiye ale'l-Keşşâf* adlı eser, içerisinde önemli bilgi ve yorumların bulunduğu bu kıymetli haşiyelerden birisidir. Yaptığımız inceleme sonucu Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirinin haşiyesi olduğu sonucuna vardığımız bu eserin, Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin *Envâru't-Tenzîl*'inin, *Keşşâf* tefsirinin muhtasarı olması yönüyle iki metindeki benzerlikten ötürü karıştırıldığını ve böylece kayıtlara girdiğini düşünmekteyiz. Ayrıca eserin kapağına تفسير جمال الدين الأقسرايى şeklinde düşülen nottan da eserin sadece adında değil, içeriğinde de yanlışa düşüldüğü görülmektedir. Eser içerik açısından incelendiğinde bu haşiyede *Keşşâf* tefsirinin değil *Envâru't-Tenzîl*'in açıklandığı görülecektir. Eserin ilk ve son sayfalarındaki metinler karşılaştırıldığında bile aradaki fark rahatlıkla görülebilmektedir. Örneğin haşiyenin ilk sayfası şöyle başlamaktadır:

{الم الله لا إله إلا هو} إنما فتح الميم في المشهور وكان حقها أن يوقف عليها لإلقاء حركة الهمة عليها ليدل على أنها في حكم الثابت، لأنها أسقطت للتخفيف لا للدرج.

Bu ifade, *Envâru't-Tenzîl*'deki ifadeyle birebir örtüşürken, *Keşşâf*'taki ilgili yere karşılık gelen metin ise şu şekildedir:

⁴ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: Kaya, Mehmet, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü –Zemahşerî Örneği-* Bir Medya, Çorum 2014, ss. 214-232.

⁵ Öztürk, Mustafa, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* (13. yy-18. yy), İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2-6 Ağustos 2010, s. 113.

{ م } حقتها أن يوقف عليها كما وقف على ألف ولام، وأن يبدأ ما بعدها كما تقول: واحد اثنان: وهي قراءة عاصم. وأما فتحها فهي حركة الهزرة ألقبت عليها حين أسقطت للتخفيف. فإن قلت: كيف جاز إلقاء حركتها عليها وهي همزة وصل لا تثبت في درج الكلام فلا تثبت حركتها لأنّ ثبات حركتها كنياتها؟ قلت: هذا ليس بدرج.

Eserin aşağıdaki cümlesi *Envâru't-Tenzîl* deki ilgili yerin metniyle uyuşmaktadır:

{ عَلِمَ أَنْ لَنْ نُحْصُوهُ } أي لن تحصوا تقدير الأوقات ولن تستطيعوا ضبط الساعات. { فَتَابَ عَلَيْكُمْ } بالترخص في ترك القيام المقدر ورفع التبعة فيه كما رفع التبعة عن التائب. التبعة عن التائب.

Keşşâf'ta eserin son cümlesi ile ilgili yere karşılık gelen metin ise şu şekildedir:

والضمير في { لَنْ نُحْصُوهُ } لمصدر يقدر، أي علم أنه لا يصح منكم ضبط الأوقات ولا يتأتى حسابها بالتعديل والتسوية، إلا أن تأخذوا بالأوسع للاحتياط: وذلك شاق عليكم بالغ منكم { فَتَابَ عَلَيْكُمْ } عبارة عن الترخيص في ترك القيام المقدر. كقولهم: { فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَقَّا عَنْكُمْ فَالآنَ } بالمعنى: أنه رفع التبعة في تركه عنكم، كما يرفع التبعة عن التائب.

Baştan sona yaptığımız taramada haşiyenin *Envâru't-Tenzîl* üzerine yazıldığı anlaşılmıştır.

2. ESERİN AİDİYETİ SORUNU

Süleymaniye Kütüphanesi kayıtlarında Cemaleddin Aksarayı (ö. 791/1388) adına mezkûr eserin dışında Carullah Koleksiyonu numara 208'de kayıtlı, 28 varaktan ibaret olan *el-Keşşâf* tefsiri üzerine yazılmış bir haşiyeye daha bulunmaktadır. Fa-tiha suresi ile Bakara suresinin bir kısmını içeren bu eserin *Keşşâf* haşiyesi olduğu kesin olmakla birlikte eserin ilk sayfasındaki "Cemâlüddîn" ifadesinin dışında bu haşiyenin Aksarâyî (ö. 791/1388)'ye aidiyetini destekleyecek herhangi bir bilgiye rastlanılmamaktadır. Eserin bu yönüyle de bir araştırmaya tabi tutulması gerektiğini düşünmekteyiz.

Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 45 Ak Ze 422 arşiv numarasında kayıtlı haşiyeye gelince bu eserde, Ali İmran suresiyle başlayıp Mürselât suresi ile son bulmakta olup bazı sureler atlanılmak suretiyle bir kısmı başından eksik, bir kısmı ise tamamlanmamış toplam yirmi sure açıklanmıştır. Bu durum eserin tamamlanmamış olduğu ya da bir kısmının kaybolduğu izlenimini vermektedir. Her iki haşiyede içerik açısından yaptığımız karşılaştırmada eserlerin farklı tefsirlere ait iki farklı haşiyeye olduğu, gerek yazı gerekse üslup açısından yaptığımız incelemede yazarlarının farklı olduğu, dolayısıyla bu iki nüshanın birbirinin devamı olmadığı da anlaşılmaktadır.

Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388) adına kayıtlı olması yönüyle çalışmış olduğumuz bu eserin, yapmış olduğumuz araştırmada Aksarâyî (ö. 791/1388)'ye ait olmadığı sonucuna ulaştık. Bizi bu sonuca götüren sebepleri şöyle sıralamamız mümkündür:

1. Eser Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinin değil, Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı eserinin haşiyesi olup, Aksarâyî hakkında bilgi veren gerek tabakat türü eserlerde gerekse son dönem çalışmalarında müellifin Beyzâvî (ö. 685/1286)'nin tefsirine haşiye yazdığına dair bir bilgi verilmemektedir.⁶ Kaldı ki aynı kişinin birbirinin özeti olan her iki tefsire de haşiye yazması mantıklı görünmemektedir.

2. Aksarâyî (ö. 791/1388), zahir ulemasından olup, tasavvufa dair bir eser yazmadığı gibi, yazdığı eserlerde de tasavvufun izlerini görmek pek mümkün değildir. Oysaki bu eserde hemen her sayfada tasavvufî yorumlara yer verilmesi ve sıkça Beyazıd-ı Bistâmî (ö. 234/848 [?])⁷ Sülemî (ö. 412/1021)⁸, Yunus Emre (ö. 720/1320 [?])⁹ ve Mevlânâ (ö. 672/1273)¹⁰'dan tasavvufî ifadeler nakledilmesinin yanı sıra mutasavvıfların bazı davranışlarının eleştirilmesi¹¹ bu eserin Aksarâyî (ö. 791/1388)'ye ait olmadığı fikrini güçlendirmektedir.

3. Eserin Aksarâyî'ye ait olmadığını gösteren en güçlü karine ise, haşiyede Aksarâyî'nin vefatından sonra yaşamış kişilerin eserlerinden nakillerde bulunulmasıdır. Aksarâyî'nin 771¹² ve 791/1388-1389¹³ olarak belirtilen vefat tarihlerinde en geç 791 tarihi esas alınsa bile eserde kaynak gösterilen 821 yılında vefat etmiş olan İbn Melek,¹⁴ İbn Kâtip İakabiyla meşhur olmuş ve 855 yılında vefat etmiş Gelibolulu Yazıcızade Muhammed Efendi,¹⁵ 892 yılında vefat eden Dede Ömer Ruşen¹⁶ 900'lü yıllarda vefat etmiş bulunan¹⁷ Muhammed Necib Karahisari'nin *Revnakü't-Tefâsîr*,¹⁸ 940 yılında vefat etmiş olan Kemalpaşazade'den¹⁹ nakillerde bulunulması bu haşiyenin Aksarâyî'ye aidiyetini imkânsız kılmaktadır.

⁶ Aksarâyî'nin *Keşşâf*'a dair birçok haşiye yazdığını belirten Hayrettin Zirikli, muhtemelen içerikleri farklı fakat Aksarâyî adına kayıt altına alınmış bu iki nüshayı görmüş olmalıdır. Bk.: Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm -kâmûs-u terâcîm-i li eşheri'r-ricâl-i ve'n-nisâb mine'l-Arabi ve'l-müste'ribîne ve'l-müsteşrikîn-Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn*, Beyrut 2002, VII, 41.

⁷ Karamânî, Cemâleddin İshâk, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu. 45 Ak Ze 422, vr. 13a, 32b, 62a, 65a, 79b, 85a, 109a, 145a, 212b.

⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 103b, 107a, 111b, 112a, 116a, 119a, 122a 124b, 125b, 126b, 130b, 131b, 132a, 103b, 108b, 109a 127b, 119a, 130b, 133a, 134ab, 136a, 137a, 138b, 139b, 140b, 140b, 141b, 143b, 143a, 145ab, 148b, 149a, 150b, 158b, 159a, 162b, 164b, 165b vd..

⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 10b, 202a.

¹⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 10b, 16b, 28a, 62a, 80a, 85a, 108b, 166a, 80a,189b, 194b.

¹¹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 60b-61a.

¹² Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Kitâbu Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb-i ve'l-funûn*, thk. Muhammed Şerâfettin Yalçkaya, Muallim Rifat, Beyrut ts. II, 1192.

¹³ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay. İstanbul ty. I, 291.

¹⁴ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 81ab, 114b, 129b, 194b.

¹⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 108a, 163b.

¹⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 253b.

¹⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 390.

¹⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 15b, 200b, 203ab, 207a, 215b.

¹⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 1a, 251b, 262a.

Mezkûr nedenler bizi bu eserin Aksarâyî'den sonra vefat etmiş birisi tarafından yazılmış olma ihtimali üzerinde durmaya sevk ederken, eserdeki bazı notlar haşiyenin kime ait olduğu hususunda bize ipucu vermektedir. Eserin kenarındaki müellifin öğrencileri tarafından yazıldığını düşündüğümüz bazı açıklamaların altına düşülen "Şeyh Cemâl"²⁰, "Şeyh Cemâlî"²¹ "Şeyh Cemâl Rahimehullah"²² ve Şeyh Cemâlî el-Karamânî Rahimehullah²³ ifadeleri bizi bu nisbe üzerinde yoğunlaşmaya sevk etmiştir. Elde ettiğimiz bulgular bize, bu haşiyede ismi geçen kişinin *Envâru't-Tenzil* tefsirine haşiye yazdığı belirtilen 933/1527 yılında vefat eden sufi müfessir Cemâleddin İshâk el-Karamânî'yi işaret etmektedir. Bu kanaatte ulaşmamızdaki sebepleri şöyle sıralamak mümkündür:

1. Haşiye'de değinilen "el-Karamânî" nisbesi, Cemâleddin İshâk el-Karamânî'nin bir başka eserinde gerek öğrencileri²⁴ gerekse kendisi tarafından kullanılmaktadır. Müellif divanında kendisini "Cemâlî Karamânî diye meşhur İshak"²⁵ şeklinde tanıtmaktadır.

2. Cemâleddin İshâk el-Karamânî'nin biyografisinde, onun hocaları arasında Mevlânâ Kestellî (Kastallânî) (ö. 901/1496) de zikredilmektedir.²⁶ Haşiyede bir yerde Mevlânâ Kestellî'nin yorumuna yer verilmesi²⁷ bir yerde de Kestellî'nin yazmış olduğu *Şerhu'l-Akâid* adlı eserden nakilde bulunulması²⁸ mezkûr nisbe ile Cemâleddin İshâk el-Karamânî'nin kastedilmiş olabileceği düşüncesini desteklemektedir.

3. Haşiyede hemen her sayfada işârî yorumlara yer verilmesi, bu haşiyeyi sufi bir kişiliğe sahip Karamânî'nin yazmış olabileceği düşüncesini biraz daha desteklemektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, işârî tefsir metodu Aksarâyî'nin eserlerinde tercih ettiği bir yöntem değildir.

4. Daha da önemlisi eserde şiire çokça yer verilmesi ve bu şiirlerin bir kısmının sahibinin belirtilmemiş olması şair kimliği bulunan ve bir divanı olan Karamânî'nin üzerinde düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Karamânî'nin divanında, haşiyede şairini ismi belirtilmeden yer verilen

"Gönlümi Şâm ü seher derdünle hayrân eyle dost

Cânımı sayf ü şîâ 'ışkınla sekrân eyle dost"²⁹

²⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 1a, 251ab.

²¹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 1a.

²² Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 225a.

²³ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 225a; Bu ifade müellifin divanında da yer almaktadır.

Karamânî, *en-Nesâihu's-süfiyye fî mevâzi'd-dîniyye*, İzmir Millî Kütüphanesi, Nu. 2016 1. 3, s. 225.

²⁴ Karamânî, *en-Nesâihu's-süfiyye*, vr. 24b.

²⁵ Karamânî, *en-Nesâihu's-süfiyye*, vr. 218.

²⁶ Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu' mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1975, s. 222; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 80; Öngören, Reşat, "Karamânî, Cemâleddin İshâk", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 448; hayatı için bk.: Yavuz, Salih Sabri, "Kestellî", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 314.

²⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 1a.

²⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 114b.

²⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 81a.

beytinin Karamânî'nin dîvânında da yer alması³⁰, bu eserin Karamânî'ye ait olduğu düşüncesini daha da güçlendirmektedir.

5. Haşiyenin Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 45 Ak Ze 422 numarada ve Karamânî'nin *en-Nesâihu's-Sûfiyye* adlı eserinin bir nüshasının aynı koleksiyonda 45 Ak Ze 17 numarada kayıtlı bulunması³¹ dolaylıda olsa bu düşüncemizi güçlendirmektedir. Bu durum, müellifin eserlerinin topluca bu kütüphaneye getirildiği ve kayıta kapaktaki yazıya istinaden yanlışlık yapıldığını düşündürmektedir.

İncelediğimiz bu haşiyenin dışında, Bursa İnebey Kütüphanesi Haraçcioğlu koleksiyonu 141 ve 168 numarada Karamânî'ye ait iki Beyzâvî (ö. 685/1286) haşiyesi kaydı bulunmaktadır. İlk anda bu nüshaların incelediğimiz nüshanın devamı olduğu akla gelmekle birlikte *Envâru't-Tenzîl* üzerine yazılmış birbirinden farklı haşiyeler olduğunu ve kütüphane kayıtlarında bu konudaki tereddüdün ifade edildiğini belirtmeliyiz.³² Bu yönüyle Karamânî adına kayıtlı diğer nüshaların Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 45 Ak Ze 422 numaradaki nüsha ile ilgisinin bulunmadığı ve bu nüshaların birbirinin devamı olmadığı da anlaşılmaktadır. Ayrıca Haraçcioğlu koleksiyonu 141'de kayıtlı nüshanın başlangıç ve sonuç kısımlarında eserin müellifine dair bilgi verilmezken, Haraçcioğlu koleksiyonu 168'de kayıtlı nüshanın başında, haşiyenin Mevlânâ Cemâl Efendi'ye ait olduğu belirtilmektedir. Karamânî hakkında "Efendi" ifadesinin kullanılmadığı göz önünde bulundurulduğunda bu eserin kaydında da yanlışlık yapıldığı ve bu eserin, *Envâru't-Tenzîl*'e haşiye yazan ve Cemâleddin Efendi olarak tanınan müellife ait olma ihtimalinin araştırılması gerektiği ortaya çıkmaktadır.

Yaptığımız araştırma sonucunda Karamânî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsire yazmış olduğu kanaatine vardığımız bu eser ve müellifini dipnotlarda bu yanlış daha fazla sürdürmeme adına Karamânî'ye nispetle ve *Hâşiye ale'l-Beydâvî* şeklinde işaret edeceğiz.

3. CEMÂLEDDİN İŞHÂK EL-KARAMÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Doğum tarihi hakkında eserlerde bilgi bulunmayan Şeyh Cemâleddin İshâk el-Karamânî, Cemaleddin Aksarâyî'ye nispetle Cemâlî ya da Cemâlîzâdeler olarak tanınan aileye mensup olup Cemâl-i Halîfe diye şöhret bulmuş Halvetî şeyhlerindedir.³³ Karamânî mahlası ile bilinmesine rağmen bu ailenin yaşamış olduğu Aksaray'da

³⁰ Karamânî, *en-Nesâihu's-sûfiyye*, vr. 144b; krş. için bk.: Donuk, Suat, "Cemâleddin İshak el-Karamânî'nin Bilinmeyen Şiirleri", *DEAD*, İstanbul (2016): 16, s. 91.

³¹ Donuk, "Cemâleddin İshak el-Karamânî ve Onun Namazla İlgili Bilinmeyen Bir Mesnevisi", *JASSS*, Winter, nu. 40, I, (2015): s. 265.

³² Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazmaları internet sitesinde eser hakkında verilen bilgilerde bu eserlerin Karamânî'ye aidiyetinin şüpheli olduğuna dikkat çekilmektedir.

³³ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 895-896; II, 1037; Taşkôprizâde, *Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 222.

doğmuş olmalıdır. Aksaray Zinciriye medresesinde başladığı eğitimini büyük ihtimalle Konya'da devam ettirmiş, ardından İstanbul'a gitmiştir.³⁴ Burada Muhammed Kerrârî, Mevlâ Kasım³⁵ ve Muslihuddîn Kastallânî (ö. 901/1496)'den ders almıştır.³⁶ Sahnî Saman medresesine müderrislik yapan Karamânî, Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520)'tan hat dersi almıştır.³⁷ Yazısı güzel olduğundan Fatih Sultan Mehmet kendisine ücret karşılığı İbn Hâcib'in *el-Kâfiye* adlı eserini istinsah ettirmiş, aldığı para ile de hacca gitmiştir.³⁸ Hac dönüşü Kastallânî (ö. 901/1496)'nin, kendisinin yazdığı ve altı bin dirhem istediği mushafın parasını çok bulup bir ata on bin dirhem verdiği şahit olunca Kastallânî gibi bir âlim olmak istemediğini belirterek tasavvufa yönelmiştir.³⁹ Konya'ya giderek Halvetî tarikatının ikinci piri Yahya Şirvânî (ö. 869/1464)'nin halifesi Habîb Karamânî (ö. 902/1496)'ye intisap etmiş, onun yanında seyrü sülûkunu tamamlayarak uzun müddet Karaman bölgesinde irşat faaliyetlerinde bulunduktan sonra İstanbul'a dönmüş ve faaliyetlerine Pîrî Mehmet Paşa (ö. 939/1532)'nin kendisi için yaptırdığı tekkede devam etmiştir.⁴⁰ Karamânî'nin Sütlüce'deki tekkesinin haziresine defnedildiği kesin olmakla birlikte⁴¹ vefat tarihinde ihtilaf vardır. Eserlerde vefat tarihi olarak 923,⁴² 930,⁴³ 934⁴⁴ 940⁴⁵ verilmekte olup tabakat kitaplarında belirtilen 933 tarihi⁴⁶ kabrinde de yer almaktadır.

Birçok ilimde temayüz eden Karamânî'nin⁴⁷ çoğunluğu tefsir ve tasavvufa dair çeşitli alanlarda eserleri bulunmaktadır. Bunlardan öne çıkanları şunlardır:

Hâşiye ale'l-Beyzâvî, Hacı Halife faydalı ve kapsamlı bir eser olduğunu belirtir ki⁴⁸, özellikle rivayet tefsiri açısından oldukça zengin bir eserdir.

Tefsiri Cemâl Halife, Mücadele suresinden Kur'an'ın sonuna kadarki ayetlerin tefsirini içeren eserdir.⁴⁹

et-Tevâbi ' fi's-Sarf,⁵⁰

³⁴ Ata, Ramazan, *Selçukludan Osmanlıya Aksaray Okulu*, Hüner Yay. Konya, 2016, s. 144.

³⁵ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu' mâniyye*, s. 222; Öngören, "Karamânî", s. 448.

³⁶ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu' mâniyye*, s. 222; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 80; Öngören, "Karamânî", s. 448.

³⁷ Öngören, "Karamânî", s. 448; Üzerinde çalıştığımız nüshanın yazısının güzel ve okunaklı olması, yazarının hat eğitimi aldığına da işaret etmektedir.

³⁸ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu' mâniyye*, s. 222; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 1996, II, 390.

³⁹ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu' mâniyye*, s. 222; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, II, 390.

⁴⁰ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu' mâniyye*, s. 222. Ayrıca bk.: Öngören, "Karamânî", ss. 448-449.

⁴¹ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, II, 390; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 80; Öngören, "Karamânî", s. 449.

⁴² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I, 80.

⁴³ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 445, 503, 846.

⁴⁴ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 864.

⁴⁵ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, II, 390.

⁴⁶ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu' mâniyye*, s. 222; Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 445.

⁴⁷ Taşköprizâde, *Şekâiku'n-nu' mâniyye*, s. 222; Öngören, "Karamânî", s. 189.

⁴⁸ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 189; ayr bk.: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, II, 390.

⁴⁹ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 445; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani* II, 390.

⁵⁰ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 503.

Risale fî Aktârî's-Sülûk (el-Atvâru's-Seb'),⁵¹

Risale fî Deverânî's-Sûfiyye ve Raksihim,⁵²

er-Risâle en-Nushiyye li Tâlibî't-Turukî'l-Fethiyye,⁵³

*Şerhu'l-Hadîsi'l-Erbaîn*⁵⁴.

4. KARAMÂNÎ'NİN HÂŞİYE ALÂ ENVÂRİ'T-TENZİL'İNDE AYETLERE DİLBİLİMSEL YAKLAŞIMLAR

Haşiyenin Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirine ait olması, bu tefsirin de ana kaynağını Zemahşerî (ö. 538/1144)'nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinin oluşturması, -Osmanlı döneminde yazılan diğer haşiye türü eserlerde olduğu gibi- eserdeki yorumların dilbilimsel ağırlıklı olmasına neden olmuştur. Bu yönüyle haşiyede hemen her sayfada dilbilimsel yorumlar yapıldığı görülmektedir. Haşiye olması yönüyle eserdeki dilbilimsel yorumlar diğer yorumlar gibi kısadır. Eserde dilbilimsel açıdan yoğun olarak Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin yorumları açıklanmakla birlikte az da olsa Karamânî'nin müstakil bazı yorumlar yaptığı görülmektedir. Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin tefsirinde dilbilimsel açıdan çoğunlukla ayetlerin irabına yönelik yorumlara ağırlık verilmesi, Karamânî'nin haşiyesinde de nahvî açıklamaların daha fazla olmasına neden olmuştur. Bu yorumların yanı sıra haşiyede, kelimenin anlamına, kelimenin sarfına, iştikakına, asıl kullanım alanına, belagatına dair yorumların yapıldığı da görülmektedir. Eserde, çoğunluğu Zemahşerî (ö. 538/1144)'ye yönelik olmakla birlikte bazı dilbilimsel yorumların eleştirildiği görülmektedir. Verilen bu bilgilerin ardından konu ile ilgili örneklerle geçebiliriz.

4.1. Kelimenin Anlamına Değirmesi

Ayetlerdeki anlaşılmayan kelimelerin anlamını vermek suretiyle yapılan dilbilimsel tefsir yöntemine ilk defa Hz. Peygamber tarafından başvurulmuş, zamanla gelişen bu tefsir yöntemiyle garîbu'l-Kur'an adında bir ilim dalı oluşmuş ve hemen her tefsirde ve bu tefsirler üzerine yapılan haşiye türü çalışmalarda bu yöneme başvurulmuştur. Karamânî de yer yer bu yöneme başvuran müelliflerdendir. Müellif, yer yer ayetlerdeki bazı kelimelerin anlamını açıklasa da çoğunlukla yaptığı açıklamalar Beyzâvî Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin yorumlarını açıklama şeklindedir. Karamânî'nin, haşiyesinde kelime anlamları çoğunlukla metin içinde verilmekle beraber yer yer eserin kenarlarında da ayetlerdeki bazı kelimelerin anlamına dair bilgiler verilmektedir. Eserin kenarında verilen bu bilgilerin çoğunun sonuna Cevherî (ö. 400/1009'dan önce)'nin *es-Sihâh* isimli sözlüğünden verildiği notu düşülmüştür. Kelime anlamları çoğu zaman, müteradif kelime ile izah edildiğinden kısadır. Karamânî,

⁵¹ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 846.

⁵² Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 864-865.

⁵³ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 895-896.

⁵⁴ Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn*, I, 1037; Mehmed Süreyya, *Sicillî Osmani*, II, 390.

البعي kelimesini zulüm ve kibir,⁵⁵

طاعم kelimesini yemek yiyen kimse (أكل),⁵⁶

الإبداع kelimesini herhangi bir kaynak olmadan yaratmak,⁵⁷

الباطل kelimesini hakkın zıddı,⁵⁸

نكالا kelimesini azap,⁵⁹

مُسْلِمُونَ kelimesini ihlaslı olanlar,⁶⁰

عوجا kelimesini eğrilik/⁶¹ زيف

فرط kelimesini geciktirmek ve terk etmek,⁶²

المُعْتَدِينَ kelimesini kendilerine emredilen dua ve benzeri hususlarda haddi aşmak,⁶³

سألاً fiilini sıkıntıyı gidermek,⁶⁴

ترك fiilini ayrılmak/العدر⁶⁵ olarak açıklar.

Karamânî, yer yer kelimenin anlamının yanında ayetteki anlamını birlikte verir. Örneğin الولوج kelimesinin dar bir yerden geçmek anlamına geldiğini, ayetteki anlamının ise gece ve gündüzün birbirinin içerisinde geçirilmesi olduğunu belirtir.⁶⁶

Karamânî'nin yer yer kelime hakkında yapılan işârî yorumlara da değindiği görülmektedir. Örneğin فسط kelimesinin adl anlamına geldiğini belirttiikten sonra, Sülemî (ö. 412/1021) 'nin bu kelimeyi sırrın saklanması anlamına geldiğini belirttiğini, başka bir yorumda ise sıdk anlamında olduğunu belirtildiğini nakleder.⁶⁷

Karamânî, kelimenin anlamına dair müstakil yorumlar yapmakla birlikte yer yer Beyzâvî (ö. 638/1286) 'nin yorumlarına da kısa eklemeler yapar. Örneğin, Araf suresi 133. ayetteki الطُوفَانَ kelimesini Firavn kavmini saran ve onların mekânlarını ve ekinlerini kuşatan yağmur ya da sel suyu, çiçek hastalığı, ölüm ve taun şeklinde tanımlayan Beyzâvî (ö. 638/1286) 'nin bu tanımındaki en sonuncu anlamı Yemen diline göre verdiğini ifade edilir.⁶⁸

⁵⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 171b.

⁵⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 157a.

⁵⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 144b.

⁵⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 49a.

⁵⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 75a.

⁶⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 100b.

⁶¹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 174a.

⁶² Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 123b.

⁶³ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 177a.

⁶⁴ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 121b.

⁶⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 23b.

⁶⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 11b.

⁶⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 170a.

⁶⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 196a.

Karamânî, Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin Araf suresi 56. ayetteki الْمُعْتَدِينَ kelimesinin bir manasının da “duada bağışlamak” anlamında olduğunu ifade ettikten sonra kullandığı والإسهاب فيه okuyucunun anlayamayacağını düşünmüş olacak ki bu ifadeyi “uzatmak” anlamındaki التطويل kelimesiyle açıklamıştır.⁶⁹

Karamânî, Maide suresi 44. ayetteki الرَّبَّانِيُونَ kelimesinin رقباني ve لحياني kelimeleri gibi elifin ziyadesiyle الرب kelimesinden türediğini ifade eden Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin yorumuna⁷¹ ek olarak bu görüşün Sibeveyh (ö. 194/809?)'e ait olduğunu, لحياني kelimesinin büyük sakallı رقباني kelimesinin ise omuzu büyük anlamına geldiğini belirtir.⁷² Benzer şekilde Karamânî, حنيفًا kelimesi hakkında Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin batıldan yüz çevirmiş⁷³ şeklindeki tanımına “ifrat ve tefrit olmaksızın dosdoğru olan” eklemesini yapmaktadır.⁷⁴

Karamânî, yer yer kelimenin muhtemel manalarına da değinir. Örneğin العرش kelimesinin bütün varlıkları kuşatan cisim anlamında olduğunu, yüksekliği ya da kralın tahtına benzemesi sebebiyle bu ismin verildiğini belirtir. Ardından bu kelimenin mülk manasında olduğunun da ifade eden Karamânî, Sivâsî (ö. 1006/1597)'nin de bu kelimeye “yüksek şey” anlamını verdiğini ifade eder.⁷⁵

Karamânî bazen ayette birlikte kullanılan iki kelimedenden Beyzâvî (ö. 638/1286)'nin tanımlamadığı kelimenin anlamına değinir. Örneğin, Beyzâvî, Ali İmran suresi 51. ayetteki الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ kelimelerinden الْأَكْمَهَ'i “Anadan doğma kör ya da gözleri silinmiş kimse” olarak tanımlarken الْأَبْرَصَ kelimesinin anlamı hakkında bilgi vermez. “Karamânî ise, الْأَكْمَهَ kelimesiyle ilgili olarak Beyzâvî'nin tanımına yer verirken, الْأَبْرَصَ'i “Kendisine iğne sokulduğunda kan çıkmayan kimse” şeklinde tanımlar.⁷⁶

Karamânî, yer yer kelimenin eş anlamlısına da değinir. Örneğin müellif, Enam suresi 2. ayette zikredilen “imtira” kelimesinin iftira ile eş anlamlı olduğunu, iftira kelimesiyle kastedilen anlamın imtira kelimesi için de geçerli olduğunu belirtir.⁷⁷

⁶⁹ Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1418, III, 16.

⁷⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 177a.

⁷¹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 368.

⁷² Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 24b.

⁷³ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 108.

⁷⁴ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 162b.

⁷⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 176a.

⁷⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 17b.

⁷⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 110a.

4.2. Kelimenin İştikakına Değınmesi

Tefsirlerde dilbilimsel yorumlarla ilgili değınilen hususlardan biri de kelimenin iştikakıdır. Karamânî de *Envâru't-Tenzil* üzerine yazdığı haşiyesinde yer yer bu konuda yorumlar yapmıştır. Örneğın Beyzâvî (ö. 638/1286) Tevrat kelimesinin الورى kelimesinden türediğı ve tefau'ul vezinde olduğu, İncil kelimesinin ise النجل kökünden türediğı ve vezninin افعال olduğu şekildeki görüşün zorlama olduğunu, her ikisinin yabancı kelimeler olduğunu belirttikten sonra, İncil kelimesinin elifin fethiyle الأنجیل şeklinde okunabilmesinin bu görüşü desteklediğini ve bu kelimenin Arapça olmadığını ifade eder.⁷⁸ Bu görüşü olduğu gibi nakleden Karamânî, kelimelerin Arapça olduğunu ifade edenlerin, kelimelerin harfi tarif almasını delil getirdiklerini ifade ettikten sonra, kelimelerdeki i'lâle değınir. Beğavî (ö. 516/1117)'nin *Meâlimu't-Tenzil*'den nakille Basralıların Tevrat kelimesinin aslının fev'ale vezinde وؤیر olduğu, birinci vâv'ın tâ'ya kalb olduğu, meftuh yanın ise fâ'ya kalb edilerek bu kelimenin olduğunu, bu sebeple kelimenin ya ile yazıldığını belirtir.⁷⁹ Ardından bu kelimenin anlamına değınen Karamânî, Vâkıa suresi 71. ayette zikredildiğı gibi أفرايتم النار التي تورون bu kelimenin ışığı ortaya çıkmak, aydınlatmak anlamında olduğunu belirtir. Bazılarının ise bu kelimenin sırrı gizlemek anlamındaki التوارى 'dan türediğı şekildeki görüşü ise zayıf bulur. İncil kelimesinin kökeni konusunda Beyzâvî ile hemfikir olan Karamânî, kelimenin "çıkmak" anlamında olduğunu, bu sebeple çocuğa da نجل isminin verildiğini belirtir. Allah'ın, kendisiyle haktan ders çıkaran insanlar ortaya koyduğu için kitaba İncil isminin verildiğini belirtir.⁸⁰ Görüldüğü gibi Karamânî kelimenin iştikakı ile ilgili ihtimalde dirayet ve rivayet metodunu birlikte kullanarak tercihte bulunmaktadır.

Karamânî, Enam suresi 146. ayetteki الحوايا kelime hakkında Beyzâvî'nin, kökeninin حاوية ya da حاويات olduğu şekildeki görüşü⁸¹ naklettikten sonra bu kelimenin aslının حاوي olduğu, yâ'nın kıyasa aykırı olarak elife kalb edildiğini belirtir. Karamânî ardından سفينة kelimesinin çoğulunun سفانin olması gibi, bu kelimenin müfredinin, حويّة olmasının mümkün olduğunu belirtir.⁸²

Karamânî, yer yer kıraatla kelimenin kökeni noktasında da ilişki kurar. Örneğın, Araf suresi 111. ayetteki أُرْجِحُ kelimesinin kıraatine değınen⁸³ Beyzâvî'nin yorumlarını açıklarken, Verş rivayetiyle Nafi, İsmail ve Kisâ'ten bu kelimenin أُرْجِحُ anlamında olup

⁷⁸ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 5.

⁷⁹ Beğavî'nin tefsirinde bu yoruma rastlamadık.

⁸⁰ Karamânî, *Hâşıye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 3a.

⁸¹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 187.

⁸² Karamânî, *Hâşıye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 157b.

⁸³ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 27.

mehmuz ya da nakıs fiil olduğunu belirtir. Hamza, Asım ve Hafs'ın أ ر ج ه şeklinde kırıatında kelimenin sonundaki harfine dair Beyzâvî'nin "Munfasıl muttasıla benzediği için" ifadesini, "O zamirdir, yoksa kelimenin aslından bir harf değildir." şeklinde açıklar. Bu ifadelerin devamında Kâbil'in kelimenin orta harfini sakın okuduğu şeklindeki bilgiyi de⁸⁴ "aslı harekeli olsa da hiffet için" diye açıklar.⁸⁵

4.3. Kelimenin Aslına ve Anlamına Değişmesi

Karamânî yer yer bazı kelimelerin şekil açısından orijinal hallerine değiştiği gibi vaz edildikleri ilk manaya değişmektedir. Örneğin Karamânî, هلم kelimesinin aslına dair Beyzâvî'den, bu kelimenin "getirin" anlamında isim fiil olduğu, Basralılara göre aslının قصد anlamındaki ه ل م olup lamdaki sükûnun takdiri sebebiyle elifin hafzedildiği, Kûfelilere göre ise bu kelimenin aslının ه ل م olup harekesi lama aktarılmak suretiyle hemzenin hafzedildiği fakat ه ل in emir fiilin başına gelmemesi sebebiyle uzak gördüğü iki görüşü⁸⁶ aktardıktan sonra birincisinde hânın tenbih için, lam'ın da şeddeli olduğu ve bu görüşe göre bu kelimenin م' den türediği ve aslının مئدُ örneğinde olduğu gibi م' olduğunu belirtir.⁸⁷

Beyzâvî Araf suresi 133. ayetteki مئما kelimesinin aslen mâ'yı şartıye olduğunu, tekit amaçlı ikinci bir mâ'nın daha eklendiğini, tekrardaki ağırlık sebebiyle elifin hâ'ya kalbedildiğini belirtir.⁸⁸ Aynı görüşe yer veren Karamânî, kelimenin aslının, hayvan durdurmak için kişinin telaffuz ettiği مة kelimesi olduğunu, mâ'nın ise cezâ anlamında olduğunu belirterek⁸⁹ Beyzâvî'den farklı bir yorum yapar.

Karamânî, az da olsa kelimenin orijinal anlamına da değişir. Örneğin Maide suresi 12. ayetteki عَزَّوَجُلُّمُ kelimesinin aslen "güçlendirmek, destek çıkmak" anlamına gelmekle beraber kelimenin aslında "engellemek" anlamının bulunduğu, bu anlamın da "fesadı engellemek" için kullanıldığını belirtir.⁹⁰

4.4. Kelimenin Sarfına Değişmesi

Tefsirlerde ve bu eserler üzerinde yapılmış çalışmalarda ayetteki bir kelimenin morfojojik yapısı üzerinde de yorumlar yapılmaktadır. Karamânî'nin dilbilimsel yorumlarında da bu tarz örneklere rastlamak mümkündür. Müellifin konu hakkındaki yorumları kelime anlamlarına değiştiği gibi kısadır. Bu başlıktaki örneklerin çoğu Beyzâvî'nin yorumunu açıklama sadedinde olsa da yer yer Karamânî'nin müstakil

⁸⁴ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 27.

⁸⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 192b.

⁸⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 188.

⁸⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 158b.

⁸⁸ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 30.

⁸⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 196.a

⁹⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 67a.

yorumlarını görmek de mümkündür. Örneğin Karamânî غُرَّة kelimesinin عارى'nin, خفأة kelimesinin حايي'nin ve غَزَل kelimesinin أرغل kelimesinin çoğulu olduğunu belirtir.⁹¹

Karamânî, Maide suresi 79. ayetteki كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ifadesindeki fiilin taaccüp fiillerinden olmasına ve fiilin başındaki tekid lamının kase anlamı ifade etmesine dikkat çektikten sonra ayette bu tarz insanların kötü fiillerine olan şaşkınlığın anlatıldığını ifade eder.⁹²

Karamânî, morfolojik yapısı hakkında bilgi verdiği kelimenin anlamına da değinir. Örneğin Araf suresi 157. ayetteki الإصر kelimesi için Beyzâvî'nin, "Sahibini hareket ettiremeyecek kadar ağır olan şey", şeklindeki açıklamasına⁹³ ek olarak bu kelimenin العنب kelimesi gibi mastar olduğunu ve de anlamsal olarak hiffetin zıddı olduğunu belirtir.⁹⁴

Karamânî, kelimedeki hareke değişiminin anlama etkisine de değinir. Örneğin الرحب kelimesinin ra'nın dammesiyle "genişlik" anlamına geldiğini, Arapçada bu kullanımdan olmak üzere رُحِب فلان denildiğini kaydeder. Ra'nın fethalı olması durumunda kelimenin "geniş" anlamında olduğunu ve de fiilin ظُفْر yani beşinci bap-tan olduğuna dikkat çeker.⁹⁵

Karamânî, yukarıda zikredilen müstakil yorumlarının yanı sıra Beyzâvî'nin de görüşlerine açıklık getirir. Örneğin, Beyzâvî, Ali İmran suresi 26. ayetteki اللهم kelimesinin mîm'inin yâ'ya ivaz olduğunu belirtir.⁹⁶ Karamânî ise, mîm'in her iki harfin yerini alması için şeddelendiği ilavesini yapar. Ardından Beyzâvî'nin "bu iki harf bu sebeple birleşmezler, bu hal bu ismin özelliğidir" ifadesini de taviz, nida harfinin özelliğinden- dir." şeklinde açıklar.⁹⁷

Karamânî, bazen de kelimenin sarfına ilişkin yorumu hadisle destekler. Örneğin Maide suresi 3. ayetteki الْمُنْحِقَةُ وَالْمَوْفُودَةُ وَالْمُتَرَدِّبَةُ وَالنَّطِيحَةُ kelimelerinin anlamına dair Beyzâvî'nin görüşlerini naklettikten sonra الْمُنْحِقَةُ kelimesinin sarfına ilişkin Beğavî (ö. 516/1117)'nin *Meâlimü't-Tenzil* adlı eserinden şu yorumu nakleder: "Bu kelime-deki müenneslik ta'sının müzekker müennes olması fark etmeksizin sadece و كف و عين خضيب كحيل عين örneğindeki gibi meful manasında الفاعل veznindeki isme gelir. İsmi-

⁹¹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 142a.

⁹² Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 87b-88a.

⁹³ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 37.

⁹⁴ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 208b.

⁹⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 7b.

⁹⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 11.

⁹⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 10b.

hazfedilmesi ya da sıfatın yalnız kalması durumunda ise isme “ha” gelir.⁹⁸ Bu açıklamanın devamında Karamânî'nin konuyu hadisle desteklediği görülür. Müellif, من سَتًا hadisinde Nevevî'nin ⁹⁹...سؤال من سَتًا ثم أتبعه سَتًا من سؤال... kelimesi hazfedildiği için سَتًا kelimesinin tâ'sız geldiği ve hazifsiz durumda سَتًا سنة denilmekle birlikte bu durumun bir zorunluluk olmadığı şeklindeki yorumunu¹⁰⁰ nakleder.¹⁰¹

Karamânî yer yer kıraat sarf ilişkisine değinir. Örneğin, Beyzâvî, Mücadele suresi 2. ayetteki يَظْهَرُونَ و يَظْهَرُونَ fiilinin yaygın kullanımda mutavaat ifade eden يَظْهَرُونَ baplarında kullanıldığını, bu kelimeyi Kisâî'nin يَظْهَرُونَ Asım'ın ise يَظْهَرُونَ şeklinde okuduklarını belirtir. يَظْهَرُونَ kıraatini esas alan Karamânî ise bu fiilde اَدَّوْرُ örneğindeki gibi tefa'ul babındaki ibdalın yapıldığını belirtir.¹⁰²

Karamânî kelimenin kökenine ilişkin görüşlerden sarfa dair çıkarımlar yapar. Örneğin, Beyzâvî'nin أشياء kelimesinin aslen طرفاء kelimesi gibi ismü'l cem olmakla birlikte lamu'l filinin kalbedilerek فعاء veznine aktarıldığı ve de أفعلاء kalıbında lamu'l fiili hazfedilmiş olduğu şeklindeki görüşler ile gayri munsarif olmasının reddedilmiş olduğu ve de aslının شَيْءٌ veya شَيْءٌ yahut da بيت-أبيات örneğinde olduğu gibi hiçbir değişikliğe maruz kalmadan aslının أفعال olduğu şeklindeki görüşü naklettikten sonra “Bu durumda hemzenin tenis için olduğu anlaşılmıştır.” ifadesine yer verir.¹⁰³

4.5. Kelimenin İrabına Değinişmesi

Dilbilimsel tefsirin bir alt dalı olan irabu'l-Kur'ân konusu Kur'an tefsirinde önemli bir konuma sahiptir. Bu konuda irabu'l-Kur'ân adında bir de literatür oluşmuş, bu eserlerde ayetin irabı ve ayetin anlamına etkisi incelenmiştir.¹⁰⁴ Osmanlı tefsir geleneğinde dilbilimsel tefsire ağırlık verildiği ve bu konuda da iraba ağırlık verilmiş olduğu görülmektedir. Bu durum, iraba sıkça değinen bir tefsir olan *el-Keşşâf*'in özeti olarak kabul edilen ve bu dönemde en çok rağbet gören tefsir olan *Envâru't-Tenzil* için geçerli olduğu gibi, Karamânî'nin bu tefsire yazmış olduğu haşiye için de geçerlidir. Bu haşiyede Beyzâvî'nin tefsir metoduna bağlı olmak üzere yapılan dilbilimsel yorumların çoğunluğunu nahvî izahlar oluşturmaktadır. Karamânî bu konuda yer yer müstakil görüş belirtse de çoğunlukla Beyzâvî'nin yorumlarını açıklar.

⁹⁸ Krş. için bk.: Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesud, *Me'âlimu't-Tenzil -tefsîru'l-Beğavî*, Dâru't-Turâsî'l-Arabî, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 1420, II, 10.

⁹⁹ Müslim b. Haccac, Ebu'l-Huseyn, *Sahîhu Müslim*, thk. Nahar Muhammed el-Firyâbî, Dâru Tayyibe, Riyad 1426, Sıyâm 39.

¹⁰⁰ Krş. için bk.: Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhayiddin Yahya b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1392, VIII, 56.

¹⁰¹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 60a.

¹⁰² Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 225b.

¹⁰³ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 96a.

¹⁰⁴ Bk.: Kaya, *İ'râb Değertendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü*, s. 233.

Bu açıklamalar çoğu zaman kısa olmakla birlikte uzun yorumlara da rastlanmaktadır. Karamânî, haşiyesinde, kelime ya da cümlelerin irabına dair bilgi vermenin yanı sıra, irab vecihlerine de değinmekte, ayrıca yer yer bazı görüşleri de eleştirdiği ya da görüşlerden bazılarını tercih ettiği görülmektedir. Biz bu başlıkta örnek bazı vecihleri ele alacağız.

Karamânî nahiv açısından nadir de olsa Beyzâvî'den müstakil olarak bazı konulara değinir. Müellif, Mâide suresi 3. ayetteki دِينًا kelimesinin hal, temyiz ve tasyir manasında meful olduğunu ikinci meful olarak mansub olduğunu belirtir ve bu görüşler arasında tercihte bulunmaz.¹⁰⁵ Enam suresi 110. ayetteki وَإِذَا جَاءَتْ لَأَ إِذَا جَاءَتْ لَأَ cümlesinin “hissettirmezler” anlamında önceki ayetteki إِذَا جَاءَتْ لَأَ cümlesine atfedildiğini belirtir.¹⁰⁶

Karamânî'nin irabla alakalı açıklamalarının çoğu Beyzâvî'nin yorumlarını açıklığa kavuşturmak amaçlıdır. Örneğin müellif, Beyzâvî'nin, Maide suresi جَلَّ لَكُمْ صَيِّدُ 96. ayetteki جَلَّ لَكُمْ صَيِّدُ kelimesini “nasb ale'l-garad” şeklinde açıklamış¹⁰⁷, Karamânî, pek sık kullanılmayan bu ifade ile Beyzâvî'nin, mefulün lehi kastettiğini ifade eder.¹⁰⁸ Bir diğer örnekte ise Beyzâvî Araf suresi 97. ayette أَقَامِنَ أَهْلُ أَقَامِنَ أَهْلُ e atfedildiğini, bu durumda aradaki cümlelerin itiraziye olduğunu, mananın da “Allah bu azabı uzaklaştırdı, şehir halkı da bundan emin oldu” şeklinde olduğunu belirtir.¹⁰⁹ Karamânî de Beyzâvî'nin bu yorumunu genişleterek, onun, inkârın, Allah'ın Şuayb (a.s.)'in kavmini imtihan ettikten sonra köy halkının, azabın zaman açısından sıralamaya itibar etmeksizin gece ya da sabah geleceğinden emin olduktan sonra olduğunu kastettiğini ifade eder. Karamânî, Beyzâvî'nin mezkûr açıklamaların devamında يَتِيَانًا kelimesi hakkında yaptığı مَبِينًا أَوْ مَبِينًا أَوْ مَبِينًا şeklindeki açıklamalarında birinci lafızla مَبِينًا فِي اللَّيْلِ anlamında mefulü mutlak, ikincisinde zarf, üçüncüsünde ayetteki مَبِينًا kelimesinden hal, son ihtimalde de مَبِينًا den hal ihtimalini kastettiğini belirtir.¹¹⁰ Karamânî, Araf suresi 55. ayetteki دَعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ 55. ayetteki دَعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً دَعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ifadesini تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً şeklinde açıklayan Beyzâvî'nin¹¹¹ bu açıklamayla her ikisinin hal olduğunu ifade ettiğini belirtir.¹¹²

¹⁰⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 61a.

¹⁰⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 147b.

¹⁰⁷ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 144.

¹⁰⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 95a.

¹⁰⁹ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III, 25.

¹¹⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 190a.

¹¹¹ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, III, 16.

¹¹² Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 177a.

Karamânî, Beyzâvî'nin irabla alakalı açıklamalarının terimsel karşılığına değinmenin yanı sıra, anlama yönelik de açıklamalar yapar. Örneğin Beyzâvî'nin, Enam suresi 11. ayetteki *مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* istisnanın “Allah'ın onların imanını murat etmesi durumu hariç hiçbir şekilde iman etmezler” anlamında eammu'l-ahvâlden istisna olduğunu belirttikten sonra istisnanın munkatı da olabileceğini ve bu ihtimalin Mutezile'ye karşı açık bir delil olduğunu belirtir.¹¹³ Bu görüşleri aynen nakleden Karamânî, “Allah'ın meşietini, onların imanını zorunlu kılar. İşte bu bizim Mutezile'ye karşı açık delilimizdir.”¹¹⁴ ilavesiyle Beyzâvî'nin kelimenin irabına yönelik yaptığı yorumun anlamsal karşılığını vermiştir.

Karamânî, bahsettiğimiz bu yöntemin dışında konusal bağlamda da nahvî izahlarda bulunur. Karamânî'nin nahvî izahları bazen harfi cerin müteallakı konusundadır. Enam suresi 1. ayetteki *يَعْدِلُونَ* ثم الذين كفروا برهم يعدلون ayetindeki harfi cerin müteallakı konusunda Karamânî, atfin silaya yapılması durumunda *كفروا*'ya olduğunu bu durumda da mahzûf *يَقُولُونَ*'nin sila olduğunu ve de takdirin *يَقُولُونَ* عن رهم ليقع الأفكار على نفس الفعل “Fikirleri bizzat fiile yöneldiğinden Rablerinden yüz çeviriyorlar” şeklinde olacağını belirtir. Karamânî'ye göre bu ihtimalde kâfirler fiile odaklandıkları için Allah'ı görmüyorlar anlamı ortaya çıkmaktadır. Karamânî'ye göre ikinci ihtimalde de harfi cer *يَعْدِلُونَ*'a müteallaktır. Bu durumda da takdir *الأوثان* برهم يعدلون *كفروا* yani bu durumda anlam “Kâfirler Rablerine putları eş tutuyorlar” şeklindedir.¹¹⁵ Görüldüğü üzere atf ihtimaline göre kelimenin anlamında değişme olmaktadır.

Karamânî, yer yer kelime ya da cümlelerin atf ihtimaline de değinir. Örneğin, Beyzâvî Ali İmran suresi 68. ayetteki *إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ لِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا* ifadesindeki *النَّبِيُّ* kelimesinin *اتَّبَعُوهُ* kelimesine atfen mansub ya da *إِبْرَاهِيمَ* kelimesine atfen mecrur olduğunu belirtir.¹¹⁶ Karamânî de birinci ihtimalde *الَّذِينَ آمَنُوا* ifadesinin tekrar olmaya daha uygun olduğunu ifade etmenin doğru olmadığını ancak hâssın âmma atfı olduğunu belirtir. İkinci ihtimalde ise Beyzâvî'nin verdiği ihtimalin anlamına da değinen Karamânî, bu ihtimalde anlamın “İbrahim'e en yakın kimseler, kendi ümmetinden ona uyanlar, Hz. Muhammed (a.s) ve ona uyanlardır” şeklinde olduğunu belirtir.¹¹⁷ Karamânî, Beyzâvî'den, Enam suresi *وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَزْمًا مِثْلَ ذِي طُفْرِ وَمِنَ الْبَقَرِ* وَوَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَزْمًا مِثْلَ ذِي طُفْرِ وَمِنَ الْبَقَرِ 147. ayetteki *الْحَوَايَا* kelimesinin *طُفْرُهُمَا* kelimesine atfedildiği ve mananın bağırsaktaki yağları da kapsadığı, diğer bir ihtimalde de *أَو*'in ve manasında *شحومهما*'ya atfedildiği, bu durumda da anlamın “Kemiğe karışan

¹¹³ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 178.

¹¹⁴ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 147b.

¹¹⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 109a.

¹¹⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 22.

¹¹⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 22a.

yağları da haram kıldık” şeklindeki görüşleri¹¹⁸ naklettikten sonra birinci durumda kelimenin müstesnaya atfedildiğini ayette haram olmaktan çıkarılan bir değil üç madde zikredilmesinden ötürü mananın “Bu üçü dışındakileri haram kıldık” şeklinde olduğunu, bu sebeple uygun olanın atif harfinin *و* değil, *أ* manasında görüşünün olduğunu belirtir.¹¹⁹ Mezkûr görüşlerin arasında en isabetli olanı Karamânî'nin tercih ettiği son görüştür.

Karamânî, yer yer zamirin mercii konusundaki ihtimallere de değinir. Örneğin, Araf suresi 123. ayetteki *كُلُّمَّ بِهٖ قَبْلَ أَنْ أَدْرَكَ لَكُمَّ* ifadesindeki *ه* zamirinin, Allah'a ve Hz. Musa'ya dönme ihtimali bulunduğunu belirten Beyzâvî'nin ifadesinden¹²⁰ onun zamirin Allah'a dönmesini tercih ettiğini anladığını belirten Karamânî, Beğavi (ö. 516/1117)¹²¹, Şihabüddin Sivâsî (ö. 1006/1597) ve Veciz sahibinin (Vâhidî ö. 468/1075)¹²² zamirin sadece Hz. Musa'ya ait olduğunu belirttiklerini ve uygun olanın Beyzâvî'nin tercihi olduğunu belirtir.¹²³ Bir önceki ayette sihirbazların Allah'a iman ettiklerini belirtmeleri sebebiyle Karamânî'nin de ifade ettiği Beyzâvî'nin tercihi isabetli görünmektedir.

Karamânî, yer yer kelimenin türü hakkındaki ihtimallere de değinir ve tercihte bulunur. Örneğin Âli İmran suresi 64. ayetteki *قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ* ifadesindeki *أ* ifadesinin tefsiriye olduğuna dair Beyzâvî'nin görüşünü¹²⁴ naklettikten sonra bu ifadenin *ه* takdirinde mahzûf mübtedanın haberi olarak merfu, yahut bedel olarak mecrur veya *بَآءٌ* takdirinde mecrur olduğu ihtimallerine değinir.¹²⁵ Aynı şekilde Beyzâvî'nin Mümtahine suresi 1. ayetteki, *مَّا عَلَّمْتُمْ مَآءًا مَّا أَعْلَمَ بِمَآءٍ خَفِيَّتِهِ وَمَا عَلَّمْتُمْ* ifadesindeki *مَآءًا* ifadesinin tefsiriye olduğuna dair Beyzâvî'nin görüşünü¹²⁶ değindikten sonra, Sülemî'den mevsule olması yönünde “İçinizde gizlediğiniz günahı, insanlara açığa çıkardığınız itaati de bilmem” şeklindeki yorumun, Zemahşerî'nin *الإسرار* şeklindeki mastariye yorumundan¹²⁷ daha uygun olduğunu belirtir.¹²⁸ Karamânî'nin Sülemî'nin yorumunu tercih etmesinin altındaki sebebin, Zemahşerî'nin Mutezilî olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü benzer şekilde Zemahşerî'nin, Mutezilenin adalet prensibine uygun olarak aynı kelime için belirttiği masdariye tercihi

¹¹⁸ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 187.

¹¹⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 157b.

¹²⁰ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, III, 28.

¹²¹ Krş. Beğavi, *Me'âlimu't-Tenzil*, II, 221.

¹²² Krş. Vâhidî, Ebû Huseyn Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân Anđan Dâvûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1995, 407.

¹²³ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 193b.

¹²⁴ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 21.

¹²⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 21a.

¹²⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, V, 204.

¹²⁷ Zemahşerî, Ebu'l-Kâsim Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vûcûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407, IV, 512.

¹²⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, vr. 236a.

yerine yer yer Beyzâvî ve Nesevî'nin ismi mevsul ihtimalini tercih ettikleri görülmektedir.¹²⁹

Karamânî, yer yer Beyzâvî'nin kelimenin irabı hakkındaki yorumuna açıklık getirdikten sonra irab vecihleriyle ilgili görüşleri inceler. Örneğin, Enam suresi *لَمْ آتَيْنَا مُكْرَمًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ* 154. ayetteki *تَمَامًا* kelimesini “ikram ve nimet olması için” şeklinde açıklayan Beyzâvî'nin bu yorumunda¹³⁰ müfessirin bu ifadenin mef'ûlü leh olduğuna işaret ettiğini ifade eder. Ardından bu kelimenin irabı hakkında yorum yapar. Buna göre kelime *إِمَامًا* anlamında olduğu için lamı talilin hazfedildiğini belirtir. Ardından Karamânî, Beyzâvî'nin bu kelimenin *الْكِتَابِ*'tan hal olabileceği şeklindeki görüşünü de inceler. Bu durumda da *عَلَى الَّذِي* ifadesi masdar anlamındaki *تَمَامًا* 'e müteallıktır. Karamânî'ye göre bu kelimenin *تَمَامًا* takdirinde “*kâmil ve en güzel konumda Kitap*” anlamında hal bade hal olması da mümkündür. Karamânî, bu açıklamaların ardından ayetteki *عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ* ifadesini *به أحسن القيام على كل من أحسن* şeklinde yorumlayan Beyzâvî'nin bu yorumuna da açıklık getirir. Karamânî, bu yorumun ismi mevsuldeki harfi tarifin cins anlamı verilerek yapıldığını belirtir. Devamında Beyzâvî'nin ayetin bu kısmının *أحسنوا الذين أحسنوا* şeklinde okunduğu şeklindeki yorumu için de lâmin ahd için olduğunu belirtir.¹³¹ Görüldüğü gibi bu ihtimaller arasında Karamânî tercihte bulunmamaktadır.

Karamânî yer yer ayette genel nahiv kurallarına uymayan hususları da izah eder. Örneğin, Araf suresi *وَقَطَّعْنَاهُمْ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمًّا* 160. ayetteki *أَسْبَاطًا* kelimesini Beyzâvî'den *اثْنَتَيْ عَشْرَةَ* dan bedel yahut *قبيلة* takdirinde temyiz olduğu bilgisini¹³² naklettikten sonra bu durumda (on bir-on dokuz arası sayılar için) temyiz müfred gelmesi gerekirken ayette neden *الاسبط* *اثني عشر فردا من السبط* takdirinde *اسبط* denilmediği sorusuna karşılık ise, ayette bu mananın murat edilmediğini, temyiz mümeyyeze uygun gelmesi gerektiğinden hareketle, ayette her fertten bir topluluk kastedildiği için bu şekilde temyiz çoğul geldiğini, müfred gelmesi durumunda kastedilen anlamın anlaşılamayacağını belirtir.¹³³

Karamânî, yer yer farklı görüşler arasında tercihte bulunur. Örneğin Beyzâvî'nin Ali İmran suresi *يَوْمَ يُجَادِلُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا* 30. ayetteki *عَمِلَتْ* fiilindeki zamirden hal ya da *مَا*

¹²⁹ Örnekler için bk.: Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, V, 75, Nesevî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesevî - Medâriku't-Tenzîl ve hakâiku't-Te'vîl*- thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998, III, 130, 467;

¹³⁰ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 189.

¹³¹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 160b.

¹³² Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 38.

¹³³ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 210ab.

عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ ifadesinin haberi olabileceği şeklindeki görüşlerini¹³⁴ naklettikten sonra Zemahşerî'nin bu ifadenin جُدَّ fiilindeki failden hal olduğu şeklindeki görüşüne¹³⁵ yer verir ve bu görüşün daha açık olduğunu belirterek tercihte bulunur.¹³⁶

Karamânî, haşiyesinde yer yer kıraat farklılıklarına değinirken bu durumda kelimenin irabında oluşan farklılığa da temas eder. Örneğin Beyzâvî'den Araf suresi 59. ayetteki عَمِلْتُ مِنْ سُوءٍ ifadesindeki عَمِلْتُ kelimesini Kisaî'nin عَمِلْتُ şeklinde önceki ismin lafzına ittibaen sıfat ya da bedel olarak kesra ile okuduğunu kelimesinin mahallinden bedel ya da sıfat olarak merfu okuduğunu, son olarak da bu ifadenin مَا لَكُمْ إِلَّا إِيَّاهُ takdirinde istisna olarak mansub okuduğu¹³⁷ bilgisini naklederken arada Sivâsî'nin bu kelimeyi, مَا لَكُمْ إِلَّا إِيَّاهُ zaid kabul ederek عَمِلْتُ şeklinde mecrur okuduğunu belirtir ve bu kelimenin kıraatında muhtar olanın bedel olduğunu belirtse de bu ihtimallerin hepsinin caiz olduğunu ifade eder¹³⁸ ve ihtimaller arasında tercihte bulunmaz.

Karamânî, bazen kıraat nahiv ilişkisine, o okuyuşun sebebini açıklamak için değinir. Örneğin Beyzâvî'nin, Enam suresi سَبِيلَ الْمُجْرِمِينَ 55. ayetteki لَيْسَتَيْنِ ifadesinin لَيْسَتَيْنِ şeklinde yâ'lı okuduğunu belirten ve bu kıraati tercih ettiği anlaşılan Beyzâvî, Nâfi'nin "Ey Muhammed sen onların yollarını açığa çıkarman için ve her birine hak ettiği şekilde davranman için bu açıklamayı yaptık" anlamında bu kelimeyi لَيْسَتَيْنِ şeklinde tâ ile ve سَبِيلُ kelimesini de, merfu okuduğunu belirttikten sonra İbn Kesir, İbn Âmir ve Ebû Amr, Yakup ve Asım'dan da Hafs'ın bu kelimeyi لَيْسَتَيْنِ şeklinde merfu okuduğu şeklindeki yorumlarını¹³⁹ naklettikten sonra muhtemelen harekesiz yazılan metindeki yanlış anlamayı önlemek için "lazım fiil olarak" ifadesini koyarak, hem doğru okumayı hem de manayı kolaylaştırmıştır ifadesiyle, kıraatin sebebini ortaya koymaya çalışır.¹⁴⁰

Karamânî, yer yer kıraat nahiv ilişkisinde nahvî açıklamanın yanı sıra ortaya çıkan anlama da işaret eder. Örneğin, Beyzâvî, Araf suresi وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمٍ فِرْعَوْنَ أَتَدْرُكُ مُوسَى 127. ayetteki يَدْرُكُ ifadesinin لَيْسَتَيْنِ ya atfen ya da أَيْ كَوْنِ أَتَدْرُكُ atfen yahut da istinaf veya hal olarak merfu okuduğunu belirtir.¹⁴¹ Karamânî, birinci

¹³⁴ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 12.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 352.

¹³⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 12b.

¹³⁷ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 17.

¹³⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 180a.

¹³⁹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 164.

¹⁴⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 129b-130a.

¹⁴¹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 29.

ihtimalde bu ifadenin وَخَزَنًا وَيَكُونُ لَهُمْ عَذَابٌ وَخَزَنًا¹⁴² örneğindeki gibi mefulün leh olduğu açıklamasını yapar. تَذَرُ ifadesine atfedilmesi durumunda ise anlamın “*bu iki terk bir araya getirilir mi*” şeklinde olduğunu, istinaf durumunda ifsadın beyan edildiğini, son ihtimalde de anlamın “*O seni diline dolamışken sen onu mu bırakıyorsun*” şeklinde olduğunu belirtir. Karamânî devamında, bu kelimenin Münafikun suresi 10. ayetteki يَفْسُدُوا وَيَذَرُ gibi örneğindeki gibi fâ'nın mahalline atfen mecrur okun-
duğunu da belirtir.¹⁴³

4.6. Ayetlerdeki Edebî Sanatlara Değinişmesi

Sözlerin en güzelinin kitap formunda bize sunulmuş hali olan Kur'an'ın¹⁴⁴ muciz bir kelam olması yönüyle¹⁴⁵ kendisi vasıtasıyla verilen mesajlar edebî bir dil ile muhataba sunulmaktadır. Tefsirlerde ayetlerin bu edebî yönüne değinildiği gibi, Karamânî de haşiyesinde Kur'an'ın bu yönüne de zaman zaman temas etmektedir. Karamânî, konu hakkında müstakil yorum yapmanın yanı sıra, Beyzâvî'nin yorumlarına da açıklık getirir. Müellifin beyan ve bedî konularında açıklama yaptığı görülür.

Karamânî, Enam suresi 135. ayetteki مَكَانَةً أَمْ يَأْتِيكُمْ عَلَىٰ قَوْمٍ مَّكَانَتِكُمْ عَلَىٰ نَاحِيَتِكُمْ وَأَمْ يَأْتِيكُمْ عَلَىٰ نَاحِيَتِكُمْ وَجَهْتِكُمْ ifadesinin مَكَانَةً ifadesinden mecaz olabileceğini ifade ederek¹⁴⁶ her iki anlamı göz önünde bulundurur.

Bir diğer örnekte ise Karamânî, Enam suresi 150. ayetteki فَاِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدُ مَعَهُمْ ifadesindeki لَا تَشْهَدُ ifadesinde “Doğrulama ya da kabul etme” anlamında istiâre ya da kinaye olduğunu, bu sözün, ayetteki onların şehadetlerine müşakele anlamında olduğunu da söylendiğini belirterek¹⁴⁷ ihtimaller arasında değeriendirilmede bulunmadığı görülür.

Karamânî Araf suresi 54. ayetteki وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ اللَّهِ ifadesinde Allah'ın güneş ve ayı akıp gitmekle memur diğer varlıklara benzetme yönüyle de istiâre olduğunu belirtir.¹⁴⁸

Karamânî, Mâide suresi 50. ayetteki وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ifadesindeki istifhamın ise inkâr için olduğunu belirtir.¹⁴⁹ Karamânî'nin, bu üç açıklaması görüldüğü üzere beyan ilmüne dairdir.

¹⁴² Kasas 28/8.

¹⁴³ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 195a.

¹⁴⁴ Zümer 39/23.

¹⁴⁵ Bakara 2/23-24, Yusuf 10/38, Hud 11/13, İsra 17/88, Kasas 28/49, Tur 52/34.

¹⁴⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 153b.

¹⁴⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 158b.

¹⁴⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 176b.

¹⁴⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 79a.

Karamânî'nin bedî ilmine dair yorumlarda da bulunduğu görülmektedir. Örneğin Münâfikûn suresi 1. ayette zikredilen imanın ardından 7. ayette infaktan bahsedilmesinde Allah'ın imanı münafıklardan mal almakla eşit tuttuğunu, bu sebeple imandan sonra çoğu zaman olduğu gibi namaz değil zekâta yer verildiğini belirttikten sonra 8. ayetteki *الْأَذَلُّ لَيْنَ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لِيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلُّ* in çıkışı *الأذل ليخرجن الأعز* Xıroğı takdirinde birinciye, *الأذل* in çıkarılışı da ikinciye bağlı olduğundan *الأذل ليخرجن الأعز إخراج الأذل* takdirinde leffi neşri müretteb olduğunu belirtir.¹⁵⁰

Karamân'nin bu konudaki yukarıda yer verdiğimiz müstakil yorumlarının yanı sıra Beyzâvî'nin ifadelerini açıklamaya yönelik yaptığı yorumlar da bulunmaktadır. Örneğin Karamânî, Enam suresi *قُلْ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ* 19. ayetteki *قُلْ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ* ifadesinin “Allah, benimle sizin aranızda şahittir”, anlamında haber ya da *قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ* ifadesinin cevabı olduğu şeklindeki Beyzâvî'nin yorumunu¹⁵¹ naklettikten sonra ikinci ihtimalde üslûbu hakîm olduğunu, bu durumda sanki “Bilinmektedir ki Allah Teâlâ şehadeti en büyük olandır.” anlamının kastedildiğini, dolayısıyla bu konuma en uygun sözün “Allah'ın her şeye şahit olduğunun bildirilmesi olduğunu belirtir.¹⁵² Karamânî'nin bu iki yorumu da bedî sanatına dairedir.

4.7. Kelimelerin Türkçedeki Kullanımlarına ve Anlamlarına Değinmesi

Karamânî, haşiyesinde çoğu eserin kenarında olmak üzere bazı kelimelerin Türkçe karşılıkları hakkında da bilgi verir. Müellifin bağlı bulunduğu kùltürü yansıması anlamında eserin en orijinal yönü burasıdır. Türkçedeki karşılıklarına değindiği kelimelerin hepsi ayetteki kelimelerden değildir. Müellif bazen hadiste geöen bazı kelimelerin yanı sıra Beyzâvî'nin açıklamalarında kullandığı bazı kelimelerin Türkçe karşılığını vermektedir.

Karamânî, Araf suresi 94. ayette zikredilen tekrar yaratılmayı açıklarken hadis olduğunu belirtmeden iktibasta bulunduğu *يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَفَاةٌ عَرَاةٌ غُرُلًا* hadisindeki¹⁵³ *عَرَاةٌ* kelimesinin Türkçe'de çıplak *حَفَاةٌ* kelimesinin “yalın ayak” ve *غُرُلًا* kelimesinin “sünetsiz” anlamına geldiğini belirtir.¹⁵⁴

Karamânî'nin yer yer Beyzâvî'nin açıklamalarında kullandığı bazı kelimelerin de Türkçe karşılığını verdiği görüldü. Müellif, Beyzâvî'nin Enam suresi 145. ayetteki *دَمًا*

¹⁵⁰ Karamânî, *Hâşiyeye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 242b.

¹⁵¹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 157.

¹⁵² Karamânî, *Hâşiyeye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 117b.

¹⁵³ Müslim, *Sahih*, Sıfatü'l-Cenne 14.

¹⁵⁴ Karamânî, *Hâşiyeye ale'l-envâri't-Tenzil*, 142a.

مَسْفُوحًا ifadesini açıklarken kullandığı كبد ve الطحال kelimelerinin¹⁵⁵ ciğer ve dalak anlamına geldiğini belirtir.¹⁵⁶ Bir sonraki ayetteki الحَوَايَا kelimesini Beyzâvî kelimesiyle açıklarken¹⁵⁷, Karamânî, bu kelimenin bağırsak anlamına geldiğini belirtir.¹⁵⁸ Karamânî, Beyzâvî'nin, Araf suresi 57. ayetteki يَبْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ açıklarken kullandığı الشمال kelimesinin kutup bölgesinden esen rüzgâr anlamına geldiğini ve Türkçede bu rüzgâra “füryâ”n denildiğini, الجنوب kelimesinin ise şemâlin mukabili yani kible yönünden esen rüzgâr anlamında olduğunu ve Türkçede bu rüzgâra “öğle yeli” denildiğini belirtir.¹⁵⁹ Karamânî, Beyzâvî'nin, aynı surenin 108. ayetinde Hz. Âdem için kullandığı شَدِيدِ الأدمة ifadesini¹⁶⁰ siyah anlamında kullandığını, Türkçede bu anlam için “kara yağız” ifadesinin kullanıldığını belirtir.¹⁶¹

Karamânî, Beyzâvî'nin Mücadele suresi 4. ayetteki فَمَنْ لَّمْ يَسْتَنْطِعْ ifadesini açıklarken kullandığı شَبِقْ kelimesinin Türkçede aşırı cinsel arzu anlamına geldiğini belirtir.¹⁶²

Bunların dışında Karamânî istifade ettiği farklı tefsirlerden naklettiği bazı kelimelerin de Türkçe karşılıklarını verir. Örneğin سعر kelimesinin Türkçede narh,¹⁶³ الضيف kelimesinin konak yiyeceği,¹⁶⁴ العصعص kelimesinin zıpkın,¹⁶⁵ السوس kelimesinin buğday biti,¹⁶⁶ حجرة kelimesinin ise kuşak¹⁶⁷ anlamına geldiğini belirtir.

Karamânî az da olsa Arapçadaki bazı kelimelerin kökeni ile Türkçe kelimeler arasında bağlantı kurmaya çalışır. Buna göre Arapçadaki البهجة kelimesi ile Türkçedeki “bahçe” kelimesinin kastedilmiş olabileceğini belirtir.¹⁶⁸ Bu örnekler Karamânî'nin Arapçaya hâkimiyeti kadar onun Türk dili ve kültürüne vukufiyetini göstermesi açısından da önemlidir.

4.8. Karamânî'nin Dilbilimsel Yorumlara İlişkin Eleştirileri

Karamânî'nin haşiyede Mutezile'ye yönelik eleştirilerinin yanı sıra bazı dilbilimsel yorumları eleştirdiği görülmektedir. Karamânî'nin haşiyesi Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* adlı tefsirine ait olmakla birlikte eleştirilerin Zemahşerî'ye ait olduğu, Beyzâvî'ye yönelik eleştirilerinin ise çok az olduğu görülmektedir. Bu durum

¹⁵⁵ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 187.

¹⁵⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, 157a.

¹⁵⁷ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 187.

¹⁵⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, 157b.

¹⁵⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 178a.

¹⁶⁰ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 27.

¹⁶¹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 191a.

¹⁶² Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 226b.

¹⁶³ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 179a.

¹⁶⁴ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 186b.

¹⁶⁵ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 158a.

¹⁶⁶ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 197b.

¹⁶⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 253a.

¹⁶⁸ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 71a.

Bezâvî'nin, tefsirinin kaynağının *Keşşâf* tefsiri olması hasebiyle Zemahşerî'ye ait yorumları aynen nakletmesi ve bu konuda değerlendirmede bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Karamânî, Bezâvî'nin nakletmekle yetindiği Zemahşerî'ye ait dilbilimsel yorumları kaynağına işaret ederek değerlendirmeye tabi tutmakta ve yanlış olanları eleştirmektedir. Karamânî'nin, aynı ifade *Envâru't-Tenzîl*'de geçmekle birlikte Zemahşerî'yi eleştirmesinin ardında, görüşü gerçek sahibine izafe etme gibi ilmi bir kaygının bulunmasının yanı sıra Mutezile'ye yönelik eleştirileri de göz önünde bulundurulduğunda mezhebî tutumun da etkili olduğunu söylemek mümkündür. Karamânî'nin eleştiride takip ettiği bu yöntem haşiyenin *Keşşâf* tefsirine ait olduğu olgunu düşündürmemelidir.

Karamânî'nin bu bağlamdaki eleştirilerinin çoğunluğunu iraba dair konular oluşturmaktadır. İrabın yanı sıra Karamânî, kelime anlamı ve sarfa dair bazı yorumları da eleştirir. Eser, Bezâvî'nin tefsirine yazılmış bir haşiye olmakla birlikte bu meydana gelen eleştirilerin büyük çoğunluğunun kendisinden Allah'a sığınılan Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ındaki¹⁶⁹ görüşleri üzerinden yapılması ilginçtir. Bununla birlikte eserde az da olsa Bezâvî'nin dilbilimsel yorumlarına da eleştiri yapılmaktadır. Şimdi konu ile ilgili örneklerle geçebiliriz.

4.8.1. Kelimenin Anlamına Yönelik Eleştirisi

Karamânî, Araf suresi 57. ayetteki أَفَلْتَّ سَحَابًا ثِقَالًا سُعْنَاهُ لِيَلْدِي مَيِّتٍ kelimesinin حمل anlamında olduğunu, Arapçada المقَلّ denildiğinde bir şeyi taşıyan kimsenin kastedildiğini, Zemahşerî'nin doğru zannederek "azlık" manasından hareketle kelimeye "azalttı" anlamını¹⁷⁰ verdiğini belirterek yorumunu eleştirir.¹⁷¹ Bu yorumda Zemahşerî'nin "azalttı" anlamıyla kelimenin orijinal anlamına dikkat çekmekle birlikte ayet için "taşdı" anlamını öncelediği görülmektedir. Zemahşerî'nin de tercih ettiği bu anlam için Karamânî'nin bu eleştirisinin haklı bir gerekçeye dayanmadığı, görülmele birlikte eleştirinin mezhebi taassuptan kaynaklandığını da belirtmek mümkündür.

4.8.2. Kelimenin Sarfına Yönelik Eleştirisi

Karamânî haşiyede bir yerde Bezâvî'nin kelimenin sarfına dair görüşünü eleştirir. Karamânî, Bezâvî'nin Enam suresi 94. ayetteki فُرَادَى kelimesinin فرد kelimesinin çoğulu olduğu, elifin tenis için getirildiği¹⁷² şeklindeki görüşünü çoğulun kıyasa aykırı şekilde yapıldığı, bu kelimenin سكران-سكرارى kelimesi gibi فَرْدَان kelimesinin cemi olma-

¹⁶⁹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, 138a.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 111; krş. Bezâvî, *Envâru't-Tenzîl*, III, 17.

¹⁷¹ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzîl*, vr. 178a.

¹⁷² Bezâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 173.

sının mümkün olduğunu ve de elifin كسالى örneğindeki gibi tenis için getirildiğini belirtmiştir.¹⁷³ Ferrâ'nın yorumunu¹⁷⁴ tercih ettiği anlaşılan Beyzâvî'nin, sıfatı müşebbehe olan فُرَادَى kelimesinin tekili olarak mastara işaret ederek hata ettiği ve Karamânî'nin eleştirisinde haklı olduğu anlaşılmaktadır.

4.8.3. Kelimenin İrabına Yönelik Eleştirileri

Karamânî'nin ayetlerin dilbilimsel tefsirine ilişkin yorumlarının çoğunluğunu irabla ilgili olanlar oluşturur. Karamânî'nin irabla ilgili eleştirilerinin çoğu da atıfla ilgilidir. Örneğin Karamânî, Beyzavî'nin Mâide suresi مِثْلَهُذَا الْعُرَابِ أَنْ أَكُونَ مثلهاذا العراب أن أكون 31. ayette فَأُوَارِيْ kelimesi hakkında Zemahşerî'nin istifhamın cevabı olarak belirttiği ihtimalin¹⁷⁵ yanlış olduğu ve bu durumda mananın “Eğer aciz olsaydım üzerini örterdim...” olması gerektiği şeklindeki Beyzâvî'nin değerlendirmesini¹⁷⁶ naklettikten sonra doğru olanın, bu ifadenin أَكُونُ'ye atfen mansup olduğunu ifade eder. Anlamsal olarak birincinin ikinciye sebep olamayacağını yani, aczin setre sebep olamayacağını belirten Karamânî, nahivde yerleşik bir kural olarak bu gibi durumlarda şartın takdir edilmesi gerektiğini ifade ederek,¹⁷⁷ Beyzâvî'nin değerlendirmesi üzerinden Zemahşerî'nin bu yorumunu üstü örtük biçimde eleştirir. Ayetin bağlamı itibariyle Beyzâvî'nin yorumunun daha doğru olduğu ve Karamânî'nin eleştirisinde haklı olduğu görülmektedir. Ebû Hayyân da ayette cesedi gömmenin aciz olmaya bağlı olduğunun anlatılmadığını bu sebeple bu yorumun hatalı olduğunu belirtir.¹⁷⁸

Karamânî, Beyzâvî'nin, Enam suresi 92. ayetteki وَيُنْذِرُ أُمَّ الْقُرَى ifadesinin de أَنْزَلْنَاهُ لتذر أم القرى takdirinde مَبَاك kelimesine matuf olduğu görüşüne¹⁷⁹ değindikten sonra أَنْزَلْنَاهُ القرى takdirinde mahzuf أَنْزَلْنَاهُ fiilinin illeti olduğu şeklindeki görüşün ise sarih bir fiile atfının caiz olması sebebiyle zorlama olduğunu ifade eder.¹⁸⁰ Sarih bir fiil varken fiil takdir edilmesi dilbilimsel açıdan tekellüf kabul edildiğinden Karamânî bu eleştirisinde haklı görünmektedir.

Zemahşerî, Enam suresi 99. ayetteki وَمِنْ أَعْتَابِ مَنْ وَجَنَّا بَ وَمِنْ أَعْتَابِ مَنْ وَجَنَّا بَ ifadesinin irab vecihlerini zikrederken, bu ifadenin “Sarkmış hurma salkımı ile birlikte üzüm bahçeleri yarattık” anlamında وَمِنْ أَعْتَابِ مَنْ وَجَنَّا بَ'e ya da “Hurma dallarından üzüm bahçeleri yarattık” anlamında

¹⁷³ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, 142a.

¹⁷⁴ Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983, I, 345.

¹⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 626.

¹⁷⁶ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, I, 433.

¹⁷⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, 72b.

¹⁷⁸ Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdık Muhammed Cemil, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420, IV, 234.

¹⁷⁹ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 172.

¹⁸⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 140b.

قنوان kelimesine atfının caiz olduğunu belirtir.¹⁸¹ Karamânî ise, Zemaşerî'nin belirttiği birinci veche itiraz etmemekle birlikte, ikinci vechin, her iki meyvenin farklı cinsten olduğu, dolayısıyla üzümün hurmadan çıkmasının mümkün olmaması sebebiyle bu vechin yanlış olduğunu belirtir.¹⁸² İkinci görüşün tecrübî olarak karşılığının bulunmaması sebebiyle Karamânî bu eleştirisinde haklıdır.

Karamânî, tevabi konularına ilişkin eleştiride de bulunur. Örneğin Maide suresi اَلَّذِيْنَ 55. ayette Beyzâvî'nin اَلَّذِيْنَ اَمَّنُوْا وَلَيُنَظَّرُنَّ اِنَّكُمْ اِلَىٰ اَنَّكُمْ اَللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ وَالَّذِيْنَ اَمَّنُوْا اَلَّذِيْنَ اَمَّنُوْا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوْنَ الرِّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُوْنَ اَلَّذِيْنَ اَمَّنُوْا وَيُؤْتُوْنَ الرِّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُوْنَ ifadesi hakkında bu cümlenin isim konumunda olması hasebiyle اَلَّذِيْنَ اَمَّنُوْا ifadesinin sıfatı olduğu görüşünü¹⁸³ aktardıktan sonra bu ifadenin ikinci mevzulle sıfatlanmasının caiz olduğunu belirtir. Ardından bu ihtimalde, Zemaşerî'nin, her iki ifadenin vasıf olma konusundaki ortaklığından dolayı sıfatın sıfatlanamayacağı görüşünden hareketle اَلَّذِيْنَ يُقِيمُوْنَ cümlesinin bir önceki cümleden bedel olarak merfu olduğu görüşünün doğru olmadığını ifade eder.¹⁸⁴ Dilbilimsel açıdan her iki ihtimalin de caiz olduğu, sıfat ihtimalinde vasıfların, bedel ihtimalinde ise kişilerin ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu itibarla hem Zemaşerî'nin hem de Karamânî'nin itirazlarının yersiz olduğu ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁵

Karamânî, Mülk suresi طِبَاقًا 3. ayetteki طِبَاقًا kelimesinin tefsirinde isim vermeden Zemaşerî'yi eleştirir. Zemaşerî'nin kelimenin mastar olmakla birlikte سَبْعَ kelimesinin sıfatı olduğu şeklindeki yorumunu¹⁸⁶ problemlili bulan Karamânî, bu ifadenin sıfat olması durumunda Yusuf suresi 42. ayetteki سبع بقرات سمان örneğinde olduğu gibi sayılar hakkındaki sıfatın muzafun ileyhe ait olduğu gerekçeyle mecrur olması gerektiğini belirterek¹⁸⁷ Zemaşerî'yi üstü kapalı eleştirir. Karamânî bu eleştirisinde haklı görünmektedir. Bu kelime hakkında belirtilen hal ve mefulü mutlak ihtimalleri¹⁸⁸ anlam açısından daha uygundur.

Karamânî yer yer kelime türündeki takdire dair görüşleri de eleştirir. Örneğin Zemaşerî, Enam suresi 52. ayette فتكون من الظالمين واما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين ifadesinin nehyin cevabı olması yanında sebebiye olarak فتطردهم'e atfının da caiz olduğunu belirtir.¹⁸⁹ Karamânî ise birinci görüşü kabul etmekle birlikte ikinci görüş üzerinde düşünülmesi gerektiğini ifade eder. Çünkü ayetteki "kovma" hesaptaki

¹⁸¹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 52.

¹⁸² Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 144a.

¹⁸³ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, II, 132.

¹⁸⁴ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 82a.

¹⁸⁵ Konu ile ilgili Ebu's-Suûd'un dört vecih zikrederken bulunmaz. Bk.: Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Suûd- İrşâdu'l aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm-*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts. II, 52.

¹⁸⁶ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 476.

¹⁸⁷ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzîl*, vr. 251a.

¹⁸⁸ Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl* III, 511.

¹⁸⁹ Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 2.

sorumluluğu devretme ile alakalıdır. Yoksa ayette belirtilen zulüm bu kovmadan kaynaklanmamış, bilakis sorumluluğu devretmeme sebebiyle oluşan kovmadan kaynaklanmıştır.¹⁹⁰ Karamânî aynı sayfanın kenarına düştüğü notta anlamın “Onların hesapları sana ait değil ki, zalimlerden olasin.” şeklinde olmasından hareketle bu vechin anlamsız olduğunu da ifade etmektedir. Zemahşerî'nin ikinci görüşünde “Kovarsan zalimlerden olmazsın” şeklinde ayet bütünlüğüne aykırı anlam meydana gelmesi sebebiyle Karamânî'nin eleştirisi isabetlidir.

SONUÇ

Geçmişten günümüze farklı yöntemlerle yorumlanan Kur'an'ın en temel ve kadim tefsir yöntemi dilbilimsel yöneliştir. Hz. Peygamber ve sahabe döneminin yorumlarında ağırlıklı olarak bu yöntemin kullanıldığı görülmektedir. Arapça bir kitap olması yönüyle de ilk dönemden günümüze bu yöneme hemen her müfessirin başvurduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu tefsirler üzerine yapılan şerh, haşiye ve talik türü eserlerde ayetlerin tefsirinde bu yöneme yer verildiği görülmektedir. Bu eserlerden birisi de Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu 45 Ak Ze 422 numarada kayıtlı Cemâleddin Aksarâyî'ye nispet edilen *Hâşiye ale'l-Keşşâf*'tır. Yaptığımız araştırma sonunda Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirine değil, Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzil* adlı tefsirine yazılmış bir haşiye olduğu ve de müellifinin, Cemâleddin Aksarâyî'nin soyundan gelen ve Halvetiyye tarikatının önde gelen isimlerinden Cemâleddîn İshâk el-Karamânî (ö. 933/1527) olduğunu tespit ettiğimiz bu eserde Osmanlı döneminin tefsir anlayışın bir yansıması olarak dilbilimsel yorumlara ağırlık verildiği görülmektedir. Müellif eserde ayetlerin irab başta olmak üzere, sarf, iştikak, kelime anlamı, Türkçe karşılıkları, belagat gibi farklı veçhelerden dilbilimsel yorumunu yapar. Bu izahların bir kısmında Beyzâvî'nin yorumları açıklanırken, bazı izahların ise Karamânî'ye ait olan orijinal yorumlar olduğu görülmektedir. Müellif bu yorumları yaparken hem rivayet hem de dirayet metodunu kullanır. Yer yer farklı görüşler arasında tercih yapar.

Eserde Karamânî'nin, Zemahşerî'nin yorumları başta olmak üzere yer yer Beyzâvî'nin dilbilimsel açıklamalarına eleştiriler yöneltilmiştir. Karamânî'nin eleştirilerinin çoğunda haklı olmakla birlikte kelimenin irabına dair diğer vecihleri göz önünde bulundurmaması ve mezhebi tutumu nedeniyle yaptığı bazı eleştirilerinin isabetsiz olduğu görülmektedir.

Müellifin başvurduğu diğer tefsir yöntemleri bir yana sadece ayetlerin dilbilimsel tefsirinde başvurduğu bu yöntem bile onun ilmî yetkinliğini ve eleştirel yeteneğini göstermesi bakımından yeterlidir. Karamânî'nin *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzil*'i özelinde, ansiklopedik bir hüviyete sahip olmasının yanı sıra orijinal yorumları da barındırması yönüyle Osmanlı tefsir kültürünü yansıtan, bununla birlikte tefsir tarihinde kayıp

¹⁹⁰ Karamânî, *Hâşiye ale'l-envâri't-Tenzil*, vr. 128a.

halka olan şerh, haşiye ve talik türü eserler üzerinde daha fazla araştırma yapılması ve bu eserlere hak ettikleri ilginin gösterilmesi gereği kendini bir kez daha hissettirmektedir.

Kaynakça

- » Ata, Ramazan, *Selçukludan Osmanlıya Aksaray Okulu*, Hüner Yay. Konya 2016.
- » Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mesud, *Me'âlimu't-Tenzil -tefsîru'l-Beğavî, Dâru't-Turâsî'l-Arabî*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, Beyrut 1420.
- » Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzil ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1418.
- » Birişik, Abdülhamit, "Tefsir", *DİA*, İstanbul 2011, ss.281-290.
- » Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Meral Yay. İstanbul ty..
- » Cerrahoğlu, İsmail, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- » *Tefsir Tarihi*, Fecr Yay. Ankara 2005.
- » Donuk, Suat, "Cemâleddin İshak el-Karamânî'nin Bilinmeyen Şiirleri", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (DEAD), İstanbul (2016): 16, ss. 77-144.
- » "Cemâleddin İshak el-Karamânî ve Onun Namazla İlgili Bilinmeyen Bir Mesnevisi", *The Journal of Academic Social Science Studies*, (JASSS), Winter, nu. 40, I, (2015): ss. 259-282.
- » Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muhî't-efsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1420.
- » Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Suûd- İrşâdu'l akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm-*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut ty..
- » Fehd er-Rûmî, b. Abdirrahmân b. Süleymân, *Buhûs fî usûli't-tefsîr ve menâhicuh*, Mektebet-ü't-Tevbe, ty..
- » Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meânî'l-Kur'ân*, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1983.
- » Füneysân, Suûd b. Abdillâh, *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsârühû*, Riyad 1997.
- » Karamânî, Cemâleddin İshâk, *Hâşiye ale'l-envârî't-Tenzil*, Manisa İl Halk Kütüphanesi Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, Nu. 45 Ak Ze 422.
- » *en-Nesâihu's-sûfiyye fî mevâizi'd-dîniyye*, İzmir Millî Kütüphanesi, Nu. 2016 1. 3.
- » Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh, *Kitâbu Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb-i ve'l-fünûn*, thk. Muhammed Şerâfettin Yaltekay, Muallim Rifat, Beyrut ty..
- » Kaya, Mehmet, *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü -Zemahşerî Örneği-* Bir Medya, Çorum 2014.
- » Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul 1996.
- » Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*, Ankara Okulu Yay. Ankara 2010.
- » Müsâid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik, İstanbul 2006.
- » Müslim b. Haccac, Ebu'l-Huseyn, *Sahîhu Müslim*, thk. Nahar Muhammed el-Firyâbî, Dâru Tayyibe, Riyad 1426.
- » Nesevî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed, *Tefsîru'n-Nesevî -Medâriku't-Tenzil ve hakâiku't-Te'vîl-* thk. Yusuf Ali Büdeyvi, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.
- » Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddin Yahya b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahîhi'l-Müslim b. el-Haccâc*, Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1392.
- » Öngören, Reşat, "Karamânî, Cemâleddin İshâk", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, ss. 448-449.
- » Öztürk, Mustafa, "Osmanlı Tefsir Kültürüne Panoramik Bir Bakış", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları* (13. yy-18. yy), İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, İstanbul 2-6 Ağustos 2010, ss. 91-160.
- » Taşkoprîzâde, eş-Şekâiku'n-nu'mânîyye fî ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 1975.

- » et-Tayyâr, Musâid b. Süleymân, *Mefhûmu't-tefsîr ve't-te'vîl*, Dâr-ı İbn Cevzî, 1427.
- » Vâhidî, Ebû Huseyn Ali b. Ahmed, *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân Adnan Dâvûdî, ed-Dâru's-Şâmiyye, Beyrut 1995.
- » Yavuz, Salih Sabri, "Kestelî", *DİA*, Ankara 2002, XXV, s. 314.
- » Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Seriyî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdulcelîl Abduh Çelebi, Beyrut 1988.
- » ez-Zehebi, Mustafa Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Dâru'l-Hadîs, Kâhire 2005.
- » Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-Tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407.
- » Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm -kâmûs-u terâcîm-i li eşheri'r-ricâl-i ve'n-nisâb mine'l-Arabî ve'l-müste'ribîne ve'l-müsteşrikîn-*, Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, Beyrut 2002.

HAMEVÎ'NİN İTHÂFÜ'L-EZKİYÂ Bİ TAHKÎKİ MES'ELETİ 'İSMETİ'L-ENBİYÂ ADLI RİSALESİ

Necattin HANAY*/İsmail BAYER**

Öz

İsmet-i enbiyâ (peygamberlerin günahattan korunmuşluğu) meselesi, İslam düşünce tarihinde erken dönemlerden itibaren varlığını hissettiren konulardan biridir. Şihabüddin Ahmed b. Muhammed el-Hamevî'ye (ö. 1098/1687) ait *İthâfû'l-ezkiyâ bi tahkîki mes'eleti 'ismetî'l-enbiyâ* adlı risale, bu alandaki müstakil eserlerden biridir. Mutezilî-Hanefî âlimlerinden Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî (ö. 658/1260) tarafından nakledilen "bazı peygamberlerin bazen günah işledikleri"ne dair itikadî görüş, İbn Nüceym (ö. 970/1563) tarafından Sünnî-Hanefî dünyasının önemli eseri olan *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'e taşınmış ve bu sebeple özel bir dikkat celp etmiştir. Elinizdeki çalışma, Hamevî'nin ilgili görüşü tartıştığı risalesine dair bir incelemeyi ve eserin tenkitli tahkikini sunmaktadır. Müellif konuyla ilgili günah kavramını küfür, yalan ve diğer günahlar tasnifi altında değerlendirmekte; yine günahları büyük ve küçük, kasten ve sehven, te'vil hatasına dayanan ve dayanmayan, saygınlığı zedeleyen ve zedelemeyen, yasal yaptırımını olan ve olmayan, başlanılan veya devam ettirilen, vahiyden önce ve sonra ayırımına tabi tutarak konunun çözümüne adım adım gitmektedir. Diğer bir ifadeyle çözüme giden yolda, değinilen görüşün pratikteki karşılıkları üzerinden daha somut bir zemin oluşturulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İsmet-i Enbiyâ, el-Hamevî, İthâfû'l-ezkiyâ, ez-Zâhidî, İbn Nüceym.

Hamawi's Manuscript Called *İthâf al-azkiyâ bi tahqiqi mes'eleti 'ismat al-anbiyâ* Abstract

The issue of ismat al-anbiya (preservation of the Prophets from sin) is one of the

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, necattinhanay@aksaray.edu.tr.

** Yrd. Doç. Dr., Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ismailbayeri@gmail.com.

subjects made its presence felt in the history of Islamic thought since the early periods. Shihabuddîn Ahmed b. Muhammed al-Hamawî's (d. 1098/1687) manuscript called *Ithâf al-azkiyâ bi tahqiqi mes'eleti 'ismat al-anbiyâ* is one of the detach works in this field. The alleged idea of "some prophets committing sin sometimes" suggested by Muhtâr b. Mahmûd al-Zâhidî (d. 658/1260), one of the scholars of Mutazilî-Hanafî, drew a specific attention because this idea was mentioned in *al-Ashbâh ve'n-nazâir*, a significant work of Sunni-Hanafî world. The work in your hand presents the critical editon of the work and the examination as to the manuscript of Hamawî in which he discussed the relevant idea. The author assesses the concept of sin related to the subject under the classification of blasphemy, lie, and other sins and looks for a solution of the subject gradually by separating the sins into big or small, on purpose or by mistake, based on gloss or not, disgraceful/injuring the respectability or not, have a legal sanction or not, begun or continued, before or after revelation. In other words, on the way to the solution, a more concrete basis is formed on the practical responses of the mentioned idea.

Keywords: Ismat al-Anbiya, al-Hamawi, Ithaf al-azkiya, al-Zahidi, Ibn Nujaim.

GİRİŞ

Hicrî on birinci asırda yaşamış olan Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Hasenî el-Hamevî el-Mısırî, dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden biridir. Hama asıllı olmakla birlikte Mısır'da yetişmiş ve burada 1098/1687 yılında vefat etmiştir. Kahire'de Süleymaniye ve Hüseyiniye medresesi müderrisliği yapmış ve Hanefî mezhebinde fetva makamı olmuştur. *el-Fetâvâ* adlı eseri bu makamdaki otoritesine işaret etmektedir. *Ğamzü 'uyûni'l-besâir 'alâ mehâsini'l-eşbâh ve'n-nezâir, Düreru'l-'ibârât ve ğuraru'l-işârât fî tahkiki me'âni'l-isti'ârât, Keşfü'r-remz* gibi irili ufaklı elliye yakın eser kaleme almıştır.¹ Telif ettiği eserlerden biri de ismet-i enbiyâ doktrinini sünni teoloji çerçevesinde irdelediği *Ithâfû'l-ezkiyâ bi tahkiki mes'eleti 'ismet-i-enbiyâ* başlıklı risalesidir.

İsmet-i enbiyâ, peygamberlerin nübüvvet öncesi ve sonrasıyla ilgili kendilerinden bir günahın sadır olup ol(a)mayacağıyla ilgili bir mevzudur ve Ehl-i sünnet, Mutezile ve Şia tarafından farklı açılardan yorumlanmaktadır. Burada -varsa- günahın küçük mü büyük mü olduğu, sehven mi yoksa kasten mi yapıldığı şeklindeki niteliği ulemanın konuya yaklaşımını etkileyen bir mahiyet arz etmektedir. Fakat peygamberlerin hem nübüvvet öncesi hem de sonrasında küfür ve şirkten korundukları noktasında bir uzlaşının olduğu ifade edilmelidir.²

¹ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk.: Cebertî, Abdurrahman b. Hasan, *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahim Abdurrahman, Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, Bulak 1998, I, 167; Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1414/1993, I, 259; Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. 4. bs. Ankara 2014, s. 320-322; Sinanoğlu, Mustafa, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, 456-457.

² Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 135.

İsmet-i enbiyâ, peygamberlerle ilgili olarak Eski ve Yeni Ahitte yer alan olumsuz anlatımların tetiklediği tepkisel bir tavır olmasının ötesinde, esasında Kur'an ve hadislerde yer alan bazı ifadelerin nasıl anlaşılmasına dair geliştirilen bir yorumlama biçimidir. Naslarda varid olan Hz. Âdem'in yasak ağacın meyvesinden yemesi, Hz. Yusuf'un Züleyha ile kapılar ardında kapalı kalması, Hz. İbrahim'in duası, aynı şekilde "Putları, en büyüğü kırmıştır" ifadesi ile "Ben hastayım" sözü, yine Hz. Dâvud ve Hz. Süleyman ile ilgili ayetler ve gelen rivayetler, Hz. Nuh'un kavmine bedduası, Hz. Musa'nın bir Kıptî'yi öldürmesi, Hz. Yûnus'un kavminden uzaklaşarak çekip gitmesi, Hz. Zekeriyâ'nın Allah'ın kudretinden şüphe etme hissine kapılması, Fetih suresinin başında yer alan Hz. Peygamberin geçmiş ve gelecek günahlarının bağışlanması ifadesi ile Duhâ suresindeki "arayış" ayeti ve Hz. Peygamberin günde yüz defa istiğfar ettiğine dair hadis vb. ayet ve rivayetler çerçevesinde söz konusu meselenin gündeme gelmesi de buna işaret etmektedir. Kur'an ve hadislerde peygamberlere dair bu tür ifadelerin mevcudiyeti ismet doktrinine sıkı sıkıya bağlı olanlar tarafından bir işkâl/problem olarak görülmüş ve peygamber tasavvurlarına uygun bir şekilde bunların tevîl edilmesi gereğini doğurmuştur. Bu düşüncenin yönlendirdiği tevîlin, naslar karşısında genellikle şu üç tavrı sergilediğini söylemek mümkündür: 1. Filolojik ve akîl deliller marifetiyle nassı ismet fikrine uygun olarak yorumlamak. 2. Peygamberlerin "hatalar"ını "İsabetsiz içtihada bir sevap vardır" anlayışına merdiven dayayan bir içtihat hatası olarak değerlendirmek. 3. Meseleyi, "İyilerin hasenâtı mukarrabûn (Allah'a yakın olanlar) için seyyiâtıtır" kabilinden bir neticeye bağlamak.

İslam uleması peygamberlerin masumiyetine dair meseleyi tefsir, hadis, kelam vb. eserler içerisinde nübüvve taalluk eden ayet ve hadisler muvacehesinde bir alt başlık olarak ele aldıkları gibi bu çalışmada görüleceği üzere müstakil bir esere/risaleye de konu edinebilmektedirler. Hâl böyle olunca tarihi süreçte konuyla ilgili belli bir telif türünün oluşması kaçınılmaz bir hal almıştır. Ca'fer b. Mübeşşir'in *Tenzihü'l-enbiyâ*'sı, Ebû Zeyd el-Belhî'nin *'İsmetü'l-enbiyâ*'sı, Şerîf el-Mürtezâ'nın *Tenzihü'l-enbiyâ*'sı, Nüreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Müntekâ min 'ismetü'l-enbiyâ*'sı, Fahreddin er-Râzî'nin *'İsmetü'l-enbiyâ*'sı, Suyûtî'nin *Tenzihü'l-enbiyâ 'an teşbîhi'l-ağbiyâ*'sı bu telif türü içerisinde sayabileceğimiz önemli çalışmalardan bir kaçıdır.³ Bunlardan biri de çalışmamızın medarı olan Hamevî'nin *İthâfû'l-ezkiyâ* başlıklı risalesidir.

1. İTHÂFÜ'L-EZKİYÂ RİSALESİ

a. Telif Sebebi, Kaynakları ve İçeriği

Eserin tam adı *İthâfû'l-ezkiyâ bi tahkîki mes'eleti 'ismetü'l-enbiyâ*'dir. Risalenin sonuna müellifin düştüğü kayda göre eser, hicrî 1074 senesinin Cemâziyelâhir ayının ikinci yarısında bir Çarşamba akşamı telif edilmiştir.

³ Konuyla ilgili diğer çalışmalar için bk.: Yavuz, Yusuf Şevki, "İsmetü'l-Enbiyâ", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 141-142.

Risalenin telif gerekçesi, Mu'tezilî-Hanefî âlimlerden Muhtâr b. Mahmûd ez-Zâhidî'nin⁴ (ö. 658/1260) *Câmiu'l-'ulûm* adlı eserinde yer alan ve peygamberlerin ismetiyle ilgili bir görüşünün değerlendirilmesidir. Bu görüşe göre; bir peygamberin hayatının hiçbir safhasında günah işlemediğini belirtmek, ayetlerde ifade edilenin aksini söylemek anlamı taşıdığından kişiyi küfre sokar.⁵ Daha sonra aynı görüş, Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Zeynüddîn b. Nüceym'in (ö. 970/1563) İslam hukukuna, özellikle de Hanefiliğe dair küllî kaideleri ihtiva eden *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserine⁶ taşıdığından özel bir dikkat celp etmiştir.

Zâhidî'nin görüşünü kitabına taşıyan İbn Nüceym'in mevcut fetvasına göre “*Bir kimse; elçilik dönemi ve öncesinde peygamberlerin hiçbir günah işlemediğini söylerse, naslarda varid olanı reddetmesi sebebiyle küfre düşer.*” (velev kâle: [el-enbiyâü] lem ya'sû hâle'n-nübüvveti velâ kablehâ, keferi; li-ennehû radde'n-nusûsa)⁷

Hamevî risalesinin girişinde kendisine mezkûr fetva/görüş ile alakalı yöneltilen bir sual üzerine, mesele hakkındaki şüpheleri izale etme gayesi ile eserini kaleme aldığını beyan eder. Esasında bu fetvanın ve sünnî teolojideki ismet fikrinin daha önce etraflıca tartışılmaması veya bir kelâm problemi olarak gündeme getirilmemesi Hamevî'nin adı geçen risaleyi telif etmesinin en önemli gerekçesidir. İbn Nüceym'in eserinde peygamberlerin ismetinin hilafına bir ifadenin yer alması tarihi sürece pek çok kişinin de dikkatini çekmiştir. Örneğin Hamevî'den tam bir asır sonra tarih sahnesine çıkacak olan İbn 'Âbidîn (ö. 1252/1839) hocasının ricası üzerine, mezkûr ibaredeki “problemi” gidermek adına, Hamevî'ye de geniş yer ayırdığı bir risale kaleme alacaktır.⁸

Hamevî, İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i üzerine yazdığı *Ğamzu 'uyûni'l-besâir* adlı şerhinde mevcut fetvaya dair ana hatlarıyla bir sayfalık izahta bulunsa da meselenin ehemmiyeti sebebiyle detaylı analiz için *İthâfü'l-ezkiyâ*'ya müracaat edilmesini salık vermektedir.⁹ Dolayısıyla mezkûr risalede, konunun daha kapsamlı bir değerlendirmesi yapılmıştır. Ayrıca kimlerin ne sebeple küfürle itham edileceği (tekfir) meselesi bu risalenin diğer bir konusunu teşkil etmektedir. Zira yukarıda zikrettiğimiz fetva İbn Nüceym tarafından, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'in “Riddet” başlığı altında zikredilmektedir.

⁴ Hayatı hakkında bilgi için bk.: Özen, Şükrü, “Zâhidî”, *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 81-85.

⁵ Hamevî, *İthâfü'l-ezkiyâ bi tahkiki mes'ele'ti 'ismet'i'l-enbiyâ*, Pertevpaşa Kütüphanesi, nu: 624, 2/b.

⁶ *el-Eşbâh ve'n-nezâir* İbn Nüceym'in telif ettiği son eseridir. Altı ayda telif ettiği eser yedi bölümden oluşmakta ve İslam hukukunun küllî kaidelerini içermektedir. Mecellenin temel kaynaklarından biri olan eserin pek çok şerh ve haşiyesi yazılmıştır. Bunlardan en önemlilerinden biri Hamevî'nin *Ğamzu 'uyûni'l-besâir* adlı şerhidir. Hayatı ve eserleri için bk.: Özen, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, ss. 254-256.

⁷ İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Eşbâh ve'n-nezâir 'alâ mezhebi Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1419/1999, s. 161.

⁸ Bk.: İbn 'Âbidîn, “Ref'u'l-iştibâh 'an 'ibârati'l-eşbâh”, *Mecmû'atü resâ'ili İbn 'Âbidîn*, Dersaadet 1325, I, 305-313.

⁹ Hamevî, Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs, *Ğamzü'l-'uyûni'l-besâir şerhi kitâbi'l-eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut 1405/1985, II, 206.

Risalede doğrudan ya da dolaylı olarak atıfta bulunulan kaynaklar oldukça çeşitlilik arz etmektedir. Bu çerçevede tarihi süreçte ismet-i enbiânın neliğini ve sınırlarını gündeme taşıyarak eserlerinde tartışan âlimlerin eserleri dikkat çekmektedir. İmâm el-Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eseri, Kadı İyâz'ın *eş-Şifâ'sı*, Tacüddîn es-Sübkî'nin *Cem'ü'l-cevâmî'i*, Ahmed b. Kâsım el-'Abbâdî'nin *el-Âyâtü'l-beyyinât'ı*, Neseffî'nin *Şerhu'l-'umde'si*, Kuşeyrî'nin *er-Risâle'si*, Kurtubî'nin *el-Câmi'ü*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf'ı*, Abdülber b. eş-Şihne es-Serî'nin *Şerhü'l-vehbâniyye'si*, İbn Hümâm'ın *Şerhü'l-hidâye'si*, İbn Nuceym'in *el-Bahr* ile *el-Eşbâh ve'n-nezâir'i*, Buhârî'nin *Sahîh'i* risalede atıf yapılan eserlerin bir kısmıdır. Ancak eserde müntesiplerinin görüşleri zikredilmesine rağmen İmam Matürîdî ve İmam Eş'arî'nin bizzat kendilerine hiç atıf yapılmaması ve bu anlayışın günümüzdeki çalışmalarda da hala devam ediyor olması ilgili konunun hassasiyetine işaret etmektedir.

İncelenen konunun çözüme kavuşturulmasında sistematik bir düşünce sergileyen müellif, ayet ve hadislerin yorumunda usûl kaidelerinin yanı sıra klasik mantık kurallarını da etkin olarak kullanmaktadır.

Müellif konuyla ilgili günah kavramını küfür, yalan ve diğer günahlar tasnifi altında değerlendirmekte; yine günahları büyük ve küçük, kasten ve sehven, te'vîl hatasına dayanan ve dayanmayan, yüz kızartıcı/saygınlığı zedeleyici ve diğerleri, yasal yaptırımı olan ve olmayan, başlanılan veya devam ettirilen, vahiyden önce ve sonra ayırımına tabi tutarak konunun çözümüne adım adım gitmektedir. Diğer bir ifadeyle çözüme giden yolda, değinilen görüşün pratikteki karşılıkları üzerinden daha somut bir zemin oluşturmaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki kasıtlı olarak ve yoruma imkân bırakmayacak bir şekilde sarıh bir nassı inkâr eden kimseler dışında, insanları küfürle itham etmekten kaçınmak İslâm inancının temellerindedir. Hamevî'nin ifadesiyle, tevîl ve tefsir bilmeyen bir kişinin Kur'ân naslarının zâhirinden yola çıkarak Müslümanlarca kabul edilmeyen bir inancı ifade etmesi, o kişiyi küfürle itham etmenin gerekçesi olamaz. Müellifin, bilgisizliği mazeret olarak sunmasının ötesinde belirtmek gerekir ki ic-tihâda dayanan konularda küfür ithamından tamamen kaçınmanın gerekliliği, yüz-yıllar içinde unutulmaya yüz tutan veya unutturulmaya çalışılan bir ilkedir. Mezhepler arası mücadeleleri körükleyen bu cehalet veya bilmezlikten gelme, tamiri mümkün olmayan hatalara sebep olmuş ve olmaya da devam etmektedir.

Peygamberlerin ismeti konusundaki görüşün bir problem olarak Mutezile ve Ehl-i sünnet kelâmına girme sürecinin Hamevî tarafından değerlendirilmesi risaleye özel bir değer katmaktadır. Mümkün olduğu kadar mezhepler arası tartışmalardan uzak durmak istediğini varsaydığımız Ehl-i sünnetin problem ithalini yadırgayan Hamevî'nin bu tutumu, Kur'ân'ın mezhepler arası kelâm problemlerinden uzak tutulması gerektiği inancımıza olumlu bir katkı sağlamaktadır. Bununla birlikte Kur'ân lafızlarını ve cümlelerini anlarken kullanılan kelimelere semantiği ve bağlamı dışında

farklı anlamlar yüklemenin tutarlı bir yol olmadığını belirtmek gerekir. Örneğin önümüzde duran söz konusu tartışmanın temelinde “ve ‘asâ âdemü rabbehû fe ğavâ”¹⁰ ayeti vardır. Âyeti, ‘asâ fiilinin yerine başka bir fiil koyarak tefsir etmek kanaatimize göre en son belki de hiç başvurulmaması gereken bir yöntem olmalıdır. Kelimenin sözlükteki ve Kur’ân’daki semantiği, bağlamla birlikte dikkate alınıp buradan hareketle ilgili kelimenin sınırlarını anlamaya çalışmak en etkin ve sorunsuz yöntem olacaktır. Geleneğimizde en tatmin edici tefsirlerin ilgili kelimelerin taalluk noktalarını gösterenler olduğu, İslâmî ilimlerle iştiğal edenlerin tecrübelerinden hatırlayacağı bir husustur. Hâsılı ‘asâ fiiline kelimenin karşılığı olan “emrin gereğini yerine getirmek” anlamını verdikten sonra “niyet olarak değil, eylem olarak” açıklamasının getirilmesiyle hem kelimelerin anlamlarıyla oynamayı gerektirmeyecek hem de bağlamın dışına taşmayan huzurlu bir açıklama olacaktır. Burada esas olan “hiçbir peygamberin Allâh’a karşı gelme kastı taşımayacağı” ortak inancıdır. Ayete bu zaviyeden bakacak olursak anlam şu şekilde açığa çıkar: “ve Âdem (niyetinde değil; ama eyleminde) Rabbinin emrini yerine getir(e)medi.”

Bu konudaki diğer risalelerle ve müellifin *el-Eşbâh* şerhindeki nakil ve düşünceleriyle büyük oranda örtüşen eser, İslam kültür ve bilim tarihindeki gelişmeleri ve telif tercihlerini yansıtmaması bakımından ikincil veriler de taşımaktadır. Aynı konu etrafında kaleme alınmış ve farklı müelliflere ait bazı risalelerde görülen aşırı benzeşmenin, müelliflerin kendi düşüncelerini veya ek bilgilerini konuyla alakalı daha önceki çalışmaların arasına serpiştirerek yeni bir çalışma veya ders notu oluşturmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Diğer bir açıdan ise tek müellife ait biri risale, diğeri hacimli daha genel bir eserde aynı konuya ayırdığı bölüm arasında yapılan karşılaştırmalarda hem üslup hem de düşünce ayrıntıları bakımından birtakım farklılıklar görülebilmektedir.

Daha samimi, rahat ve kişisel tecrübelerin aktarıldığı bir üslubun benimsenmesi risaleleri diğer çalışmalardan ayıran özelliklerden biridir. Örneğin incelediğimiz risalede, müelliflerin kullandığı kalemlerin bazı harflerin yazımında problem çıkarabileceği ve bu hususa dikkat edilmesi gerektiğiyle ilgili Hamevî’nin düşünceleri, hat/is-tinsah mesleğinin ilkelerinden biridir. Ancak belirtmek gerekir ki Hamevî’nin kalem hatası gerekçesine bağlayarak müellifi kendi açısından tebrie etme çabası İbn-i Âbidîn tarafından mezkûr risalesinde kabule şayan görülmemiştir.¹¹ Hâsılı müelliflerin yazmadıklarını yazmış gibi göstermek doğru olmadığı gibi, yazdıklarını yazmamış gibi göstermek de doğru değildir. Teknik verilerle birlikte, bir bütün olarak eserin dikkate alınması daha doğru sonuçların alınmasında kaçınılmazdır.

¹⁰ Tâhâ, 20/121.

¹¹ İbn ‘Âbidîn, “Ref’u’l-iştibâh”, I, 307.

b. Yazma Nüshaları

İthâfû'l-ezkiyâ adlı risalenin günümüze ulaşan pek çok nüshası mevcuttur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ülkemizde dört farklı nüshası bulunmaktadır. Bunlar Pertev Paşa (nu: 624), Esad Efendi (nu: 3631), Giresun (nu: 114) ve Kütahya Vahitpaşa (nu: 468) yazmaları arasında kayıtlıdır. Ayrıca Suudi Arabistan Kral Abdülaziz Kütüphanesinde kayıtlı farklı nüshaları da mevcuttur.¹² Elimizdeki nüshaların özellikleriyle ilgili detaylara geçmeden önce, her birini *ebced* sıralamasına göre isimlendirdiğimizi belirtmeliyiz.

1. “ا” Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa numara 624'te kayıtlıdır.

Mevcut risalenin ferağ kaydından edindiğimiz bilgiye göre bu nüsha, Rodosizâde olarak bilinen Muhammed b. Muhammed tarafından hicri 1105 yılında Şevval ayının on altısı Çarşamba günü istinsah edilmiştir. Üç varak halinde ve beş sayfa üzerine (2b-4b) oldukça düzgün bir talik yazı stiliyle kaleme alınmıştır. Sayfalarda yirmi beş satır mevcut olup derkenarlarda müstensih tarafından ilave edildiği anlaşılan bazı notlar ve düzeltmeler mevcuttur. Mevcut düzeltmelerden nüshanın gözden geçirilerek tashih edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple tahkik esnasında bu nüsha esas alınmış olup sayfa numaraları buna göre verilmiştir.

2. “ب” Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi numara 3631'de kayıtlıdır. Mezkûr nüsha pek çok risalenin yer aldığı bir mecmuanın 99b-101b sayfaları arasında yer almaktadır. Müstensih ve istinsah tarihi belli değildir. Sayfalarda otuz yedi satır mevcut olup profesyonel olmayan bir nesih yazıyla kaleme alınmış ve bazı söz başlarında kırmızı mürekkep kullanılmıştır.

3. “ج” Nüshası: Süleymaniye Kütüphanesi Giresun Yazmaları numara 114'te kayıtlı olan kitabın içerisinde yer alan ilk risaledir. Bu nüsha 5 varak (2b-6a) halindedir. Oldukça düzgün ve okunaklı nesih yazıyla kaleme alınmış olan nüshanın ferağ kaydından edindiğimiz bilgiye göre eser, Mustafa b. Muhammed tarafından hicri 1177 yılı Cemaziyelevvel ayının on yedisinde istinsah edilmiştir. Sayfalarında on dokuz satır mevcuttur.

4. “د” Nüshası: Kütahya Vahitpaşa numara 468'de kayıtlı eserde 18. risale olarak 101b-104a sayfaları arasında yer almaktadır. Kitaptaki diğer risaleler de Hamevî'ye aittir. Okunaklı bir nesih yazıyla kaleme alınmış olup yer yer kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Müstensih ve istinsah tarihi kaydedilmemiştir.

c. Tahkikte Metodumuz

1. Elimizde risalenin müellif nüshası olmadığı için Hamevî'nin kaleminden çıkmış haline ulaşmaya çalıştığımız bu çalışmada tercihli metot kullanılarak eldeki mevcut nüshalardan faydalanılmış ve en doğru ibarenin tespitine çalışılmıştır. Esasında

¹² Nüshalara online erişim için bk.: <http://kadl.sa/default.aspx> (et. 02.12.2016).

nüshalar arası farklılıklar çok ciddi bir yekûn teşkil etmediği için bunda bir zorluk da yaşanmamıştır.

2. Pertev Paşa numara 624'te kayıtlı nüsha gözden geçirilmiş ve tashihe uğramış bir metin olması sebebiyle tahkik esnasında sayfa numaralandırılmasında esas alınmıştır. Mezkûr nüshanın derkenarındaki notlar da “في هامش أ:” şeklindeki ifadeyle aynen dipnotta yerini almıştır. Diğer nüshaların kenar boşluklarında herhangi bir not veya açıklama yer almamaktadır.

3. Köşeli parantez içindeki ilaveler, müellif tarafından alıntılanan kaynağın orijinalinde yer alan ifadeler olup ibarenin daha açık olması için tarafımızdan metne ilave edilmiştir. Metinde adı açık bir şekilde yer almayan âlimlerin isimleri dipnotta açık olarak verilmekte; aynı zamanda dipnotlarda risalede alıntı yapılan kaynakların künye ve sayfa numaralarına da atıflar yapılmaktadır.

4. Nüsha farklılıklarını dipnotta belirtmek için İSAM metin tahkik esaslarında yer alan “:”, “-”, “+” işaretleri kullanılmıştır. Örneğin dipnottaki (ج: العصمة) ifadesi, “metinde المعصية olan kelime ج nüshasında العصمة şeklinde yazılmaktadır” anlamındadır. Aynı şekilde dipnotta (ب - وكثير) ifadesinin anlamı: “ب nüshasında وكثير ibaresi eksiktir.” olurken; yine örneğin (ج + الدين) ifadesi, “ج nüshasında الدين ziyadesi vardır.” anlamına gelmektedir.¹³

2. TAHKİKLİ METİN

التصحيح

إتحاف الأذكياء بتحقيق مسألة عصمة الأنبياء صلوات الله عليهم

تأليف شيخ الإسلام السيد الشريف أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي تَعَمَّده الله برحمته

[ب/٢] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ تَقْتِي وَرَجَائِي

الحمد لله خصّ الأنبياء بالعصمة، وأيدهم بالمعجزات وباهر الحكمة، والصلاة والسلام على ذخيرة أنبيائه، وخلاصة أصفياه محمد نُورِ حَدَقَةِ النُّبُوَّةِ وَنُورِ حَدِيقَةِ الْفِتْوَةِ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ، صَدُورِ الْأَنَامِ، وَيُدُورِ حَنْدَسِ¹⁴ الظلام، صلاةً مُطَّرَّزةً بطراز الدوام، مُتَّوِّجةً بتاج الإجلال والإكرام.

¹³ Detaylı bilgi için bk.: http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/yazma_eserler_tahkik_esaslari.pdf (et. 15.12.2016).

¹⁴ وفي هامش أ: الحيندس بكسر الحاء المهملة، اللبيل المظلم والظلمة، كذا في القاموس.

وبعد؛ فهذه فاكهة جَنِيَّة ومجلى سَنِيَّة، تتعلق بتحقيق مسألة عصمة الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، حَزْرُهُمَا لِأَمْرٍ عرض، أوجب التَّصَدِّي لهذا الغرض. وهو¹⁵ ورود السُّؤال عن قول صاحب القنينة¹⁶: "ولو قال: الأنبياء لم يعصوا حال النبوة ولا قبلها كفر؛ لردّه النصوص."¹⁷

فقلت وبالله تعالى التوفيق، ويده أزمّة التحقيق؛ معنى قوله "ولو قال: الأنبياء لم يعصوا" أي لو قال ذلك معتقداً نفى المعصية¹⁸ عنهم على سبيل العموم كما يفيد المضارع المنفي،¹⁹ "كفر لردّه النصوص". وأراد بما ورد في القرآن من نحو قوله تعالى ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾²⁰ مما يقتضي ظاهره وقوع المعصية²¹ منهم²². وإذا كان اعتقاد²³ نقيضه، وهو الإيجاب الجزئي، أعني اعتقاد وقوع بعض²⁴ المعصية منهم²⁵ لازماً؛ لأن نقيض الشيء لازم له كما تقرر في موضعه. هذا تقرير كلامه وتحقيق مراده²⁶ وهو مشكل.²⁷ لأن هذا البعض²⁸ الواجب اعتقاد وقوعه²⁹ لا يخلو إما أن يكون معصية الكذب في دعوى الرسالة وما يُبَلِّغونه عن الله تعالى، فهذا؛³⁰ دَلَّ المعجزُ القاطع على³¹ عصمتهم عنه، اتفاقاً من أرباب الملل والشرائع كلها.

¹⁵ ب + ما تواتر من .

¹⁶ الشيخ مختار بن محمود الزاهدي (ت. ١٢٦٠/١٢٦٠م). من آثاره: قنية المنية لتنميم الغنية المجتبي، زاد الأئمة في فضائل خصيصة الأمة، الصفوة في الأصول، فرائض الزاهدي، فضل التراويح، قنية الفتاوى، كتاب الفضائل.

¹⁷ هذه العبارة قد وردت في الأشباه والنظائر على وجه الآتي: "ولو قال لم يعصوا حال النبوة وقبلها، كفر، لأنه ردّ النصوص" ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٩/١٩٩٩، ص ١٦١؛ الحموي، أحمد بن محمد، غمذ عيون البصائر شرح كتاب أشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥/١٩٨٥، ٢٠٦/٢.

¹⁸ ج: العصمة.

¹⁹ ب- نفى المعصية عنهم على سبيل العموم كما يفيد المضارع المنفي؛ ب + سلب المعصية عن كل الأنبياء في حال النبوة وقبلها كما تفيد اللام الاستغرافية فإنها من جملة أسوار الكلية. [سور القضية: هو اللفظ الذي يدل على الحكم بمعنى يحدد القضية من ناحية الكم إلى كلية وجزئية ومن ناحية الكيف وإلى موجبة وسالبة.]

²⁰ سورة طه، ١٢١/٢٠.

²¹ ب + من بعضهم في إحدى الحالتين.

²² ب- منهم.

²³ ب؛ ج + السلب الكلي ككفر كان اعتقاد.

²⁴ ب- بعض.

²⁵ ب: من بعضهم.

²⁶ ب: مراده.

²⁷ ب + جداً.

²⁸ ب: لأن تدل المعصية.

²⁹ ب: وقوعها من بعضهم.

³⁰ ب: فهو.

³¹ ب: عن.

وفي جواز ذلك، على سبيل السهو والنسيان، خلافت. فمنعه الأستاذ أبو إسحاق³² وكثير³³ وجوّزه القاضي أبو بكر³⁴. وإما أن يكون سائر الذنوب غير ما ذكر وذلك إما كفر أو غيره من المعاصي. أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها. ولا خلاف لأحد منهم في ذلك، غير أن الأزارقة³⁵ من الخوارج جوّزوا عليهم الذنب. وكل³⁶ ذنب عندهم كفر، فلزمهم تجويز التكفير. وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر. وكل منهما، إما أن يصدر عمداً أو سهواً. أما الكبائر عمداً فمنعها الجمهور إلا الحشوية³⁷ والأكثر [٢/١] من المانعين على امتناعه سمعاً، وقالت المُعْتَزِلَةُ عقلاً،³⁸ كذا في *المواقف*³⁹. وهو مخالف لقول إمام الحرمين في *البرهان* حيث قال⁴⁰: "فأما الفواحش الموبقات والأفعال المعدودة من الكبائر؛ فالذي ذهب إليه طبقات أهل الحقّ استحالة وقوعها من النبيّ عقلاً، وصار إليه جماهير أئمتنا. وقال القاضي هي ممتنعة ولكن مدرك⁴¹ امتناعها السمع، ومستنده الإجماع المنعقد من حملة الشريعة على الأمن من وقوع ذلك. ولو رددنا إلى العقل لم يكن في العقل ما يحيل ذلك؛ فإنّ الذي يتميّز به النبيّ (عن غيره) مدلول المعجزة ومتعلقها، والكبائر ليست مدلولها بحال؛ فلا تعلق للمعجزة بنبيها وإنبائها. ثم قال [إمام الحرمين]: والمختار عندنا ما ذكره القاضي⁴² انتهى،⁴³ وأما سهواً أو على سبيل الخطأ في التأويل⁴⁴ فجوّزه الأكثرون والمختار خلافه، وأما الصغائر عمداً فجوّزه⁴⁵ الجمهور إلا الجبائيّ، كذا في *المواقف*⁴⁶، ولم يتعرض لبيان أن جواز الصغائر عمداً الذي نقله عن الجمهور عقلياً أو سمعيّاً. وقد صرح في *البرهان* بأنه عقلي حيث قال "والذي صار إليه أئمة الحقّ أنه لا يمتنع صدورها أي الصغائر من الرسول صلى الله عليه وسلم عقلاً،

³² إبراهيم بن جماعة (٧٢٥-٧٩٠/١٣٢٥-١٣٨٨) إبراهيم بن عبد الرحيم بن محمد بن سعد الله (برهان الدين، أبو اسحاق) القاضي، المفسر. ولد بمصر وقدم دمشق صغيراً، وتوفي بدمشق. جمع تفسيراً في نحو عشر مجلدات، وله الفوائد القدسية والفرايد العظيمة (كحالة، معجم المؤلفين، مكتبة المنفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، ٤٧/١).

³³ ب- وكثير.

³⁴ القاضي أبو بكر محمد الباقلاني (٣٣٨-٤٠٢/٩٥٠-١٠١٣). من تصانيفه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مناقب الائمة ونقض المطاعن على سلف الأمة، إعجاز القرآن، أسرار الباطنية، وهداية المسترشدين في الكلام (كحالة، معجم المؤلفين، ١٠/١٠٩).

³⁵ وهم أتباع رجل منهم يقال له أبو راشد نافع بن الأزرق الحنفي. ولم يكن للخوارج قوم أكثر منهم عدداً، وأشد منهم شوكة. (ظاهر بن محمد الإسفرائيني، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٩).

³⁶ ج- و.

³⁷ وقد سمي هذا المعتز نفسه وأهل مذهبه أهل العدل، وسمى أهل الحديث الحشوية لاستدلالهم بالأخبار المروية عن النبي. (يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض ١٩٩٩، ١/١٤٠).

³⁸ وفي هامش أ: لأنه جعل ما نسب إلى المعتزلة مذهب جماهير أهل السنة.

³⁹ عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، *المواقف*، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت ١٩٩٧، ٣/٤٢٦.

⁴⁰ ب، ج- حيث قال.

⁴¹ أ، ج: يدرك.

⁴² الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي، *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، الوفاء- المنصورة، الطبعة الرابعة، مصر ١٤١٨، ١/٤٨٤.

⁴³ وفي هامش أ: كلام الإمام في *البرهان*.

⁴⁴ ج: على سبيل التأويل الخطابي.

⁴⁵ ج: فجوزها.

⁴⁶ وفي هامش أ: الأولى زيادة قوله وشرحه بعد قوله كذا في *المواقف* يظهر بالمراجع.

وتردّدوا في المتلقى من السمع في ذلك. والذي ذهب إليه الأكثرون أنها لا تقع⁴⁷ انتهى. وأما صدور الصغائر سهواً فجاز عند أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة إلا الصغائر الحسية⁴⁸ كسرقة لقمة. وقد اعتمد التاج⁴⁹ السبكي في جمع الجوامع عصمتهم من الذنب ولو صغيرة سهواً.

فإن قلت: ما اعتمده السبكي في جمع الجوامع⁵⁰ يشكّل عليه ما وقع له⁵¹ صلى الله عليه وسلم من نحو تسليمه⁵² سهواً من الركعتين⁵³ من الرباعية. فإن التسليم من ركعتين منها عمداً حرام، إذ هو قطع الفرض وقطعه حرام؛⁵⁴ بل اختلف الأئمة في حرمة قطع النفل، وقد وقع منه ذلك سهواً.

قلت: يمكن أن يُجاب بأنّ محالّ الكلام، حيث لا يترتب على الوقوع سهواً، تشريع. أما ما يترتب عليه ذلك فيجوز. وأجاب شيخ الإسلام⁵⁵ بأنّه "لا إشكال على قول الأكثرين، ويدل له خبر البخاري: "إني أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني".⁵⁶ وأما على القول المذكور، فيُجاب بأنّ المنع من السهو معناه المنع من استدامته لا من ابتدائه، وبأنّ محله [في] القول مطلقاً. وفي الفعل إذا لم يترتب عليه حكم شرعي بدليل الخبر المذكور. لأنّه صلى الله عليه وسلم بُعث لبيان الشرعيّات. ثم رأيت القاضي عياضاً ذكر حاصل ذلك. ثم قال: "إن⁵⁷ السهو في الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم غير مضاد للمعجزة ولا قاذح في التصديق"⁵⁸ انتهى⁵⁹ ما ذكره شيخ الإسلام. ولقائل أن يقول: يُردُّ على قوله "وبأنّ محله القول مطلقاً"، ما تقدم من أنه عليه الصلاة والسلام سلّم من ركعتين [ب/٣] وتكلّم. وذلك لأنّ السلام قولٌ يحرم تعسّده قبل فراغ الصلّة، لقطعها لها مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام،⁶⁰ ولأنّه لما سلّم سهواً لم يخرج من الصلّة، فيكون تعسّد الكلام بعد السلام سهواً حراماً لحرمة تعمد الكلام في الصلّة مع وقوعه سهواً منه عليه الصلاة والسلام. فينبغي أن يجعل القول كالفعل في جواز وقوعه منه سهواً حيث ترتّب عليه تشريع، فليتأمل؛⁶¹ هذا كلّهُ بعد الوحي والاتصاف بالنبوة. أما قبله⁶² فقال

⁴⁷ الجويني، البرهان في أصول الفقه، ١/٣٢٠. عدد الأجزاء: ٢.

⁴⁸ ج: الصغائر الحسية. وفي هامش أ: وهي ما يلحق فاعلها بالأردال والسفل والحكم عليه بالحسنة ودنائة الهمة، شرح الموافق.

⁴⁹ ج + الدين.

⁵⁰ حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع للسبكي، دار الكتب العلمية، لبنان/بيروت ١٩٩٩، ١٢٩/٢.

⁵¹ ب: فإن قلت يشكله ما اعتمده بما وقع له.

⁵² ج: تسليمه.

⁵³ ب، ج: ركعتين.

⁵⁴ أ، ج-إذ هو قطع الفرض وقطعه حرام.

⁵⁵ شيخ الإسلام زكريا الأنصاري السبكي ثم القاهري الأزهرى الشافعي (٨٢٣-٩٢٦).

⁵⁶ صحيح البخاري، الصلّة، ٣١.

⁵⁷ -إن.

⁵⁸ القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبكي المغربي، كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، بيروت ٢٠٠٢، ٤٩٤/٢.

⁵⁹ شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، غاية الوصول في شرح لب الأصول، دار الكتب العربية الكبرى، مصر بدون تاريخ، ٨٥/١.

⁶⁰ ج + من ركعتين وتكلم.

⁶¹ وفي هامش أ: وفي مجموعة الحفيد إلا أن يجعل كلامه صلى الله عليه وسلم على ظنّ إتمام الصلّة فكان في حكم التائب وكلام الناسي لا يبطلها عند الشافعية لكنها يبطلها عند الحنيفة، انتهى. وأجاب المولى حسن چلبى بأنّه كان قبل نسخ الكلام في الصلّة توفيقاً بين الدلائل انتهى، فسقط ما أورده فتأمل.

⁶² ب، ج: قبل.

الجمهور وهم أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع أن تصدر⁶³ منهم كبيرة. وقال أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وإن تاب [عنها].⁶⁴ وقال القاضي عياض: "وقد اختلفوا في عصمتهم من المعاصي قبل النبوة فمنعها قومٌ وجوزها آخرون، والصحيح إن شاء الله تعالى تزيههم من كل عيب، وعصمتهم مما يوجب الريب. فكيف، والمسألة تصوّرها كالممتنع. فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرر الشرع. وقد اختلف [الناس] في نبينا صلى الله عليه وسلم قبل أن يوحى إليه، هل كان متعبداً بشرع من قبله أو لا؟ فقال جماعة لم يكن متعبداً بشيء. وهذا قول الجمهور فالمعاصي على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة في حقه حينئذ⁶⁵ انتهى.

فقد صحّح عصمتهم من المعاصي قبل النبوة لكنه عبّر بالعيب والريب. وكأنه للاحتياط لتوقّف العصمة على تقرر شرع في حقه، ولم يقدّم دليل واضح عليه. وأطلق تصحيح عصمتهم قبل النبوة، ولم يتعرض للفرق بين العمد والسهو، ولا لعدمه. وتعرّض الرافضة لعدم الفرق، فقالوا: لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة، لا⁶⁶ عمداً ولا سهواً ولا خطأً في التأويل. وقال⁶⁷ أحمد بن قاسم العبّادي في الآيات البيّنات: "وعلى الجملة فالقول بعصمتهم عن المعاصي قبل النبوة مبنيٌّ على أنّهم مكلفون بشرع من قبلهم أو معناه أنّ الله عزّ وجلّ عصمهم مما علم أنّه⁶⁸ يكون معصيةً في شرعهم عند بعثتهم"⁶⁹ انتهى. وفي شرح العمامة للإمام حافظ الدين السنفي: أنّ النبيّ لأبد وأن يكون معصوماً في أقواله وأفعاله عما يشينه ويسقط قدره وإن جرى عليه شيء⁷⁰ يتبّه ربه ولا يهمله. والعصمة وهي الحفظ بالمنع والإمسك عن⁷¹ الكفر بالله تعالى قبل الوحي وبعده، خلافاً للفضلية⁷² من الخوارج حيث جوزوا منهم الكُفْرَ بناءً على أصلهم أنّ كلّ معصية كفرٌ، و (الحفظ) عن المعاصي بعد الوحي، خلافاً للحشوية. وأما تشبُّههم يعني الحشوية بقصة آدم وإبراهيم ويوسف وداود وموسى ويونس ولوط وسليمان صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، فقد ذكرنا في مدارك التنزيل وجهها⁷³ انتهى.⁷⁴

⁶³ ب: أن يصدر.

⁶⁴ ب + كذا في المواضع وشرحها.

⁶⁵ القاضي عياض، الشفا، ص. ٤٩١-٤٩٢؛ علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، شرح الشفا للقاضي عياض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٤٢١، ٢/٢٦٤.

⁶⁶ ب-لا.

⁶⁷ ج + الشهاب.

⁶⁸ ج: أن.

⁶⁹ العبّادي، أحمد بن قاسم، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠١٢، ٣/٢٢٩.

⁷⁰ ب + من غير قصد.

⁷¹ ج: وعن.

⁷² وهم أصحاب فضل الرقاشي، الفضل بن عيسى بن أبان، الواعظ، رمي بالقدر.

⁷³ النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة، محقق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ط. ١، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ٢٠١١، ص. ٢٥٩.

⁷⁴ ب + وقول "وإن جرى عليه شيء يبنه ربه ولا يهمله" يقتضي جواز وقوع ذلك سهواً وفيه خلاف كما تقدم.

[١/٣] وفي الرسالة المُشِيرِيَّة في باب الكرامات؛ ويجب القول بعصمة الأنبياء. قال شيخ الإسلام⁷⁵ في شرحها: حتى لا يقع منهم كبيرة إجماعاً ولا صغيرةً على الأصح. وما قيل في حقيهم مما يخالف هذا كقوله ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾⁷⁶؛ يؤول "عصى" بِحَالْفِ وَغَوَى بِتَغْيِيرٍ⁷⁷ حاله عما كان عليه" انتهى.

وقال الإمام القُرْطُبِيُّ: "لا يجوز في غير القرآن أن يقول الشَّخص "عصى آدمُ رَبَّهُ"⁷⁸ تعظيماً للأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم⁷⁹ انتهى. إذا تقرر هذا ظهر لك إشكال هذا الفرع وعدم صحته وبطلان ما تمسك به من استلزام ما ذكر ردّ النصوص. وما قيل أن هذا الفرع مبني على مذهب المعتزلة القائلين بجواز وقوع العصية من الأنبياء؛ وصاحب القنينة معتزلي أورده على مقتضى مذهبه، وهو باطل من وجهين. أحدهما: أنه ناقل للفرع المذكور لا مُخْرِجٌ له. وثانيهما: أن المعتزلة لا يجوزون وقوع العصية ولو صغيرة، واختلفوا في الصغيرة سهواً. وقد بالغ صاحب الكشَّاف في سورة يوسف في الرد على الحشوية وغيرهم⁸⁰. قالوا وإنما⁸¹ بالغ في الرد عليهم، لأنه معتزلي، ومن قواعدهم التحسين والتقيح، وصدور الصغائر من النبي قبيحٌ عندهم عقلاً، وعندنا جائز عقلاً،⁸² لولا أن الشَّرع أخبر بعدم وقوع ذلك. والذي قام في نفسي وأدى إليه حدسي؛ أن هذا الفرع دخيل على أهل⁸³ المذهب، إذ لا يظنُّ أن أحداً منهم إليه يذهب.⁸⁴ وقد نقل صاحب القنينة هذا الفرع عن جامع العلوم؛ وما كان يجوز له نقله، وليته أخلى كتابه عنه. هذا وقد قال السَّريُّ عبد البر بن الشحنة في شرح الوهبانية: أن ما ينفرد بنقله صاحب القنينة لا يُلْتَمِثُ إليه⁸⁵ ولا يُعَوَّلُ عليه. ولا أكاد أقضي العجب من سيّد فضلاء المتأخِّرين العلامة زين الدين بن جُيُمٍ حيث نقل هذا الفرع في كلِّ من كتابَيْهِ الْبَحْرُ وَالْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ، ولم يُبَيِّنْهُ عليه ولم يُشِرْ بأَكْفَرِ الرِّدِّ إليه مع تيقظه وتنبهه. هذا وقد قال المحقق ابن الهمام في شرح الهداية بعد سرد كثير من ألفاظ التكفير: "والذي⁸⁶ تحرر أنه لا يفتي بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة. وعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة في كتب الفتاوى لا يفتي بها. وقد أُلزِمْتُ⁸⁷ نفسي أن لا أفتي بشيء منها"⁸⁸ انتهى. وهو

⁷⁵ شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (سبق).

⁷⁶ طه، ١٢١/٢٠.

⁷⁷ ج: بتغيير.

⁷⁸ ج-رَبَّهُ.

⁷⁹ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير، البخاري،

دار عالم الكتب، الرياض ٢٠٠٣، ٢٥٥/١١-٢٥٧.

⁸⁰ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل، دار إحياء الكتب العلمية،

بيروت ٢٠٠٣، ٤٦١/٢.

⁸¹ ج: وإن.

⁸² ع-عقلاً.

⁸³ ج: أصل.

⁸⁴ ج: عنهم يذهب إليه.

⁸⁵ وفي هامش أ: مهمة لا يلتفت إلى ما ينفرد بنقله القنينة.

⁸⁶ وفي هامش أ: مقول القول.

⁸⁷ أ: إلزمت.

⁸⁸ السبواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القديرا بن الهمام، دار الفكر، بيروت، ٣١/٥.

مأخوذاً مما في الخلاصة وغيرها: "إذا كان في المسألة وجوهٌ توجب التكفير ووجه واحد لا يوجب، فعلى⁸⁹ المفتي أن يميل لعدم التَّكفير"⁹⁰ انتهى. قال في التَّنَه: "غير أنه يجوز [ب/٤] أن يراد بالوجوه الأقوال أو الاحتمالات، لكن يؤيد الأول ما في الصغرى. الكفر شيء عظيم. فلا أجعل المؤمن كافراً متى وجدت روايةً أنه لا يكفر"⁹¹ انتهى.

وأقول هذا لا يقتضي أن يراد بالوجوه الأقوال بل الوجوه⁹² في كلامه مستعملة في كل منهما آخذاً من قول ابن الهمام أمكن حمل كلامه⁹³ على محمل حسن أو كان في كفره اختلاف وفي البزاية ما يفيد أنه: لا يفتى في باب التكفير إلا بما صح عن المجتهد. وأما ما ثبت عن غيره فلا يفتى به في مثل التكفير⁹⁴ انتهى. هذا وقد ظهر لي اعتذار عن صاحب القينة وذلك⁹⁵ بأن يكون حرف الميم سقط من⁹⁶ ثنايا ألسنة أقلامه فأوجب اختلال كلامه وكان الأصل: "ولو قال: الأنبياء لم يُعصَموا حال النبوة ولا قبلها الخ" والإنسان غير معصوم من السهو والنسيان والخطأ والخطر من لوازم البشر، والله درّ القائل:

وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنِّي بَشَرٌ.. أَشْهُو وَأَخْطئُ⁹⁷ مَا لَمْ يَحْمِي قَدْرُ
وَلَا تَرَى عُذْرًا أَوْلَى بِذِي زَلَلٍ.. مِنْ أَنْ يَقُولَ مُقَرًّا أَنِّي بَشَرٌ⁹⁸

هذا أحسن ما يُعتد به في هذا المقام⁹⁹ عن هذا الإمام الذي تكبّل عن استيفاء محاسنه ألسنة الأقلام خصوصاً والفروع المسوقة قبل هذا الفرع في كلامه تدل على هذا. والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله والصلاة والسلام على سيّد الأنبياء الكرام في المبدأ والختام وعلى آله وأصحابه ذوى القدر والاحتشام.¹⁰⁰

89 ج: على.

90 انظر: السيواسي، فتح القدير، ٣١٥/٥.

91 انظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذاهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩، ١٨٩/٢.

92 أ: الوجه.

93 ب- مستعملة في كل منهما آخذاً من قول ابن الهمام أمكن حمل كلامه.

94 انظر: الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥، ١٩٠/٢.

95 ج- وذلك.

96 ب: في.

97 أ: أخطأ.

98 للمقريري، أحمد بن علي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨، ٦/١.

99 ج- في هذا المقام.

100 ج + تمت الكتاب بعون الله حرر هذه النسخة مصطفى بن محمد غفر الله لهما وعن كافة المسلمين أمين في سنة ١١٧٧ في شهر جمادى الأولى

قال المؤلف رحمه الله سبحانه¹⁰¹ قد انتهى تحرير هذه الرسالة على يد مؤلفها الفقير في فنون الفضلاء الحقير في عيون النبلاء، الشريف أحمد بن محمد الحنفي الحموي¹⁰² في النصف الأول من ليلة الأربعاء النصف¹⁰³ الثاني من شهر جمادى الثانية¹⁰⁴ من شهر سنة ألف أربعة وسبعين¹⁰⁵ والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب¹⁰⁶.

فرغ من كتابة هذه الرسالة للولد العزيز صاحب المجموعة العبد الفقير المذنب الجاني محمد بن محمد المدعو بردوسي زاده غفر الله له وأسلافه يوم الأربعاء السادس عشر من شوال سنة خمس ومائة وألف، والحمد لله رب العالمين.¹⁰⁷

المصادر و المراجع

- « ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩.
- « الإسفراني، طاهر بن محمد، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٣.
- « الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، للمواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجليل، بيروت ١٩٩٧.
- « الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، الوفاء-المنصورة، الطبعة الرابعة، مصر ١٤١٨.
- « حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع (للسبكي)، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٩.
- « الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٥.
- « الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر الخوارزمي، الكشاف عن حقائق التنزيل وعلوم القرآن في وجوه التأويل، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٣.
- « السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير لابن الهمام، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ.
- « شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، غاية الوصول في شرح لب الأصول، دار الكتب العربية الكبرى، مصر بدون تاريخ.
- « العبادي، أحمد بن قاسم، الآيات البينات على شرح جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠١٢.
- « الهروي، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا القاري، شرح الشفا للقاصي عياض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٤٢١.
- « العمراني، يحيى بن أبي الخير، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض ١٩٩٩.
- « القاضي عياض بن موسى البحصي السبكي المغربي، كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، دار الفكر، بيروت، ٢٠٠٢.

101 ب: قال مؤلفه آدم الله النفع بوجوده.

102 ب: الشريف أحمد بن الشريف محمد مكي الحموي الحنفي.

103 ب: من النصف.

104 وفي هامش أ: لا يليق بجناب المؤلف رحمه الله كتابة شهر في جمادى.

105 ب + وصلى الله علي سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم أمين.

106 ب-والله الموفق للصواب وإليه المرجع والمآب ج-قال المؤلف رحمه الله وإليه المرجع والمآب.

107 ب، ج-فرغ من كتابة هذه الرسالة رب العالمين.


- « القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض ٢٠٠٣.
- « كحالة، عمر بن رضا الدمشقي، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.
- « المقرئزي، أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨.
- « النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود، شرح العمدة في عقيدة أهل السنة والجماعة، تحقيق: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠١١.

Kaynakça

- » Bulut, Mehmet, "İsmet", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 134-136.
- » Ceberti, Abdurrahman b. Hasan, *'Acâibü'l-âsâr fi't-terâcimi ve'l-ahbâr*, thk. Abdurrahim Abdurrahman, Daru'l-Kütübi'l-Misriyye, Bulak 1998.
- » <http://kadl.sa/default.aspx> (et. 02.12.2016).
- » http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/yazma_eserler_tahkik_esaslari.pdf (et. 15.12.2016)
- » İbn 'Âbidîn, "Ref'u'l-iştibâh 'an 'ibârati'l-eşbâh", *Mecmû'atü resâ'ili İbn 'Âbidîn*, Dersaadet 1325.
- » Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifin*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1414/1993.
- » Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meshurları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara 2014.
- » Özen, Şükrü, "Zâhidî", *DİA*, İstanbul 2013, XLIV, 81-85.
- » Sinanoğlu, Mustafa, "Hamevî, Ahmed b. Muhammed", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 456-457.
- » Yavuz, Yusuf Şevki, "İsmetü'l-Enbiyâ", *DİA*, İstanbul 2001, XXIII, 141-142.

Ekler:

- » Pertev Paşa (nu: 624) Nüshasının ilk ve son sayfaları.



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبُقِعْتِ دَرْجَاتُكُمْ
 أَحْمَدُ سَلَامٌ الَّذِي مَخَّصَ الْأَنْبِيَاءَ بِالْعَصِيَّةِ وَأَيَّدَهُم بِالْمُجْرِمَاتِ وَبَاهَرَهُم بِالْمُحْكَمَةِ وَالصَّلَاةِ
 وَالسَّلَامِ عَلَى ذَخِيرَةِ الْإِيمَانِ وَخِلَاصَةِ الْإِسْلَامِ مُحَمَّدٌ نُورٌ حَقَّقَ الْبَيِّنَاتِ وَنُورٌ
 حَقَّقَ الْفُتُوَّةَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحَابِهِ صُدُورِ الْأَنَامِ وَبُدُورِ
 حُفْرَةِ الْبَطْلَانِ صَلَاةٌ مُطَّرَّةٌ لِبَطَارِ الدَّوَامِ مُتَّجِعَةٌ تَبَاجِ الْأَجْمَلِ وَالْأَكْرَامِ **بَعْدُ**
 فَهَذِهِ فَارَكَةُ جَنِيَّةٍ وَمَجْمَلَةُ سُنِّيَّةٍ تَتَعَلَّقُ بِتَحْقِيقِ سَلْمَةِ عَصَةِ الْأَنْبِيَاءِ صَلَوَاتِ
 اللَّهُ وَسَلَامِهِ عَلَيْهِمْ حَرَّرْتُهَا لِأَجْلِ عَرَضٍ أَدْرَجْتُ النَّصْدَ لِهَذَا النَّصِّ وَهِيَ وَدُرُودُ
 السُّؤَالِ عَنِ تَوَلِّيِّ صَاحِبِ الْقِيَامَةِ وَلَوْ قَالَ الْأَنْبِيَاءُ لَمْ يُعْصُوا حَالَ الْبَيِّنَاتِ
 وَلَا قَبْلَهَا كَقَوْلِهِ النَّصِيصُ نَقَلْتُ بِهَا سَدَّ التَّوْفِيقِ وَبِهِدِهِ أَرْتَمَةُ التَّحْقِيقِ قَوْلُهُ
 وَلَوْ قَالَ الْأَنْبِيَاءُ لَمْ يُعْصُوا أَي لَوْ قَالَ ذَلِكَ نَفَعْنَا نَفِيَّ الْعَصِيَّةِ عَنْهُمْ عَلَى سَبِيلِ التَّوْفِيقِ
 تَحَابُّعِيهِ الْمَضَارِعِ الْمُنْفِيَّ كَقَوْلِهِ النَّصِيصُ وَأَرَادَ بِهَا مَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ مِنْ كَوْنِ قَوْلِهِ
 وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى مَا يَنْتَفِي ظَاهِرُهُ وَقِيحُ الْعَصِيَّةِ مِنْهُمْ وَإِذَا كَانَ عَقْدُ
 نَقِيصُهُ وَهُوَ الْإِجَابُ بِجَزْئِيٍّ أَعْنَى عَقْدُهُ وَقِيحُ بَعْضِ الْعَصِيَّةِ مِنْهُمْ لِأَنَّ لَنَا نَقِيصَ
 الشَّيْءِ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ تَقْوَرِي مَوْضِعَهُ بِهَذَا تَقْوَرِي كَلَامُهُ وَتَحْقِيقُ مَرَامِهِ وَهُوَ مُشْكَلٌ لِأَنَّ هَذَا
 الْبَعْضُ الْوَاجِبُ عَقْدُهُ وَقِيحُهُ لَا يَكُونُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَحْصِيَّةً الْكُذْبِ فِي دَعْوَى الرِّسَالَةِ
 وَمَا يَنْبَغِيهِ عَنْهُ تَعَلُّقُهُ هَذَا دَلَّ الْمَوْجُودِ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَى عَصِيَّتِهِمْ عَنِ الْقَائِمِ أَرَادَ بِاللَّسْلِ
 وَالشَّرَائِعِ كُلِّهَا فِي جَوَارِ ذِكْرِ عَلَى سَبِيلِ السُّهُولِ وَالرِّسَالَةِ مَخْلَافٌ فَتَنْفَعُ الْإِسْتِثْنَاءُ
 الْإِبْرَاهِيمِيَّةَ وَكَيْفِيَّةَ وَجُوزِهِ التَّخْفِيقِيَّةَ الْبُكْرَةَ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ سَائِرُ الذُّنُوبِ غَيْرَ مَذْكُورٍ وَذَلِكَ
 أَمَّا كَوْنُ أَوْغَيْرِهِ فِي الْمَعْنَى أَمَّا الْكُفْرُ فَاجْتَمَعَتِ الْآيَةُ عَلَى عَصِيَّتِهِمْ عَنِ قَبْلِ الْبَيِّنَاتِ وَبَعْدَهَا
 وَلَا خِلَافَ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ فِي ذَلِكَ غَيْرَ أَنَّ الْأَرْزَاقَةَ فِي تَحَابُّعِ جُوزُوا عَلَيْهِمُ الذَّنْبُ وَكُلُّ
 ذَنْبٍ عَنْهُمْ كَوْنُهُمْ فِي الْكُفْرِ وَأَمَّا غَيْرُ الْكُفْرِ فَأَمَّا كَمَا تُرِى وَأَوْصَفُ كُلُّ مَنْهَا
 أَمَّا أَنْ يُعْصِدَ أَوْ سَائِرُ الْأَكْبَابِ رُغْمًا فَتَنْفَعُ الْجُمْهُورَ الْآخِثُونَ وَالْأَكْثَرُ

Ek 1: Pertev Paşa (nu: 624) vr. 2/b.

ان يراد بالوجه الاقوال والاحتمالات لكن يؤيد الاول ما في الصغرى الكفر بشي
 عظيم فلا يجعل المؤمن كافرا متى وجدت رواية لا يكفر انتهى واقول بهذا
 لا يقتضى ان يراد بالوجه الاقوال بل الوجه في كلامه مستعمل في كل منها اخذاً
 من قول ابن الهمام يمكن حمل كلامه على حمل حسن اذ كان في كونه اختلاف في البراءة
 ما يفيد انه لا يفتى في باب التكفير الا بما جع عن المجتهد واما ما ثبت عن غيره فلا يفتى
 في مثل التكفير انتهى بهذا وقد ظهر لي اعتدائهم عن صاحب الفتية وذلك بان
 يكون حرف اليم سقط على قوله من ثانيا السنة اقلامة فوجب اختلاف الكلام وكان
 الاصل ولو قال الانبياء لم يخصوا حال النبوة ولا قبلها مع والانسان غير
 معصوم من السهو والسيان والخطا والخطا من لوازم البشيرة ولقد دران
 وما ابرئ نفسي اننى بشر، آسهو وأخطأ ما لم يخبرني قدراً
 ولا ترى غررا ولى بذي زلل من ان يتحول بقوا انى بشر
 بهذا احسن ما يعذر به في هذا المقام عن هذا الامام الذى يحل عن استيعاب
 محي سنة السنة الاقلام خصوصاً والفروع المسوقة قبل هذا النوع في كلامه
 على هذا او الحمد الذى هدىنا لهذا وما كنت لتهتدى لولا ان هدىنا الله
 والصلوة والسلام على سيد الانبياء الكرام في المبدأ والتمام وعلى الله واصحى
 ذوى القدر والاحتشام قال المؤلف رحمه الله سبحانه قد انتهى تحرير هذه الرسالة
 على يد مولانا الفقيه في فنون الفضلاء المحيية في عيد النبلاء الشريف احمد بن محمد
 المحمدي المحمدي في النصف الاول من ليلة الاربعاء والنصف الثاني من جمادى الثانية
 من شهر ربيع الاول سنة ١٢٤٠هـ والله الموفق للصواب
 واليه المرجع والمآب
 وقع في مكة في هذه الرسالة للولد العزيز صاحب المجموعة العبد الفقير المذنب
 محمد بن محمد المدعور بدوس ناداه غفر الله له ولا لاله يوم الاربعاء السادس عشر
 من شوال سنة خمس و مائة والتمس الحمد لله رب العالمين

لا يفتى في باب التكفير الا بما جع عن المجتهد
 في جمادى ٣

Ek 2: Pertev Paşa (nu: 624) vr. 4/b.

رسالة أسرار الوضوء لجمال الخلوتي: دراسة و تحقيق

Mehterhan FURKANI*

الملخص

تشتمل هذه الدراسة تحقيق ودراسة رسالة "أسرار الوضوء" لمحمد بن محمود الملقب بجمال الخلوتي (ت). ١٤٩٤هـ/٢٠١٤م). كان شيخا كبيرا، متصوفا، وهو الذي أسس الطريقة الجمالية، وله تاليفات كثيرة في علوم مختلفة، منها رسالة "أسرار الوضوء" التي عثرنا على نسخ خطية كثيرة في مكتبات مختلفة للمخطوطات في تركيا، ووجدت أيضا بعض نسخ خطية أخرى مسجلا بهذا الاسم؛ ولكن ليست لها أي علاقة مع هذه الرسالة. وفي هذه الرسالة قسّم المؤلف الوضوء إلى الظاهري والباطني، ويبيّن أسرار الوضوء والعلاقات بين الوضوء الظاهري والباطني، وأفاد بأن كل عضو من الأعضاء المأمورة بغسلها في الحقيقة إشارة إلى لزوم تطهير عضو من أعضاء معنوية. كما صنف الصلاة إلى الصورية والحقيقية وقال الصلاة الصورية هي المعروفة والصلاة الحقيقية هي وصول السالك إلى ربه عز وجل. وصرح المؤلف بأن الطهارة المعنوية شرط لصحة الصلاة الحقيقية كما أن الوضوء الظاهري شرط للصلاة الصورية. وفي آخر الرسالة إشار إلى بعض قواعد اللازمة للسالك (salat).

الكلمات المفتاحية: جمال الخلوتي، أسرار الوضوء، الوضوء الظاهري والباطني، الصلاة الصورية والحقيقية.

Cemal-i Halvetî el-Aksarayî'nin Esraru'l-Vudû Adlı Eserinin Tahkik ve İncelenmesi Öz

Bu çalışma Cemal-i Halvetî'nin (ö. 899/1494), *Esraru'l-vudû* adlı risalesinin tahkik ve incelenmesini, hayatı ve eserleriyle ilgili kısa bilgileri içermektedir. Cemal-i Halvetî

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mehterhan_4@windowslive.com.

Cemaliyye tarikatını kuran ve farklı alanlarda birçok eser yazmış olan büyük bir mutasavvıftır. Eserlerinden biri de *Esraru'l-vudû* adlı risalesidir. Bu risalenin Türkiye'deki el yazma eserler kütüphanelerinde yedi nüshasını tespit ettik, aynı zamanda Cemal-i Halvetî'ye nispet edilen ve *Esraru'l-vudû* adıyla kayda geçmiş olup, gerçekte bu risale ile ilgisi olmayan bazı nüshalarla da karşılaştık ve onlara da burada yer verdik. Cemal-i Halvetî yukarıda zikri geçen bu risalesinde abdesti zahirî ve batınî olarak iki ayırmakta, yıkanması emir olunan her uzvun aslında batınî bir uzvun temizlenmesinin gerekliliğine işaret olduğunu söyleyerek, ikisi arasındaki ilişkileri açıklamaktadır. Ona göre nasıl ki zahirî namaz için belli başlı zahiri uzuvların yıkanması gerekiyorsa, salikin Allah'a ulaşmasından ibaret olan batınî namazın sıhhati için de batınî temizliğin yapılması elzemdir. Biz bu çalışmada risalenin tahkikini yapıp konunun genel değerlendirmesine de yer vereceğiz.

Anahtar Kelimeler: Cemal-i Halvetî, Esrârü'l-vudû, Zahiri ve Bâtınî Abdest, Sûrî ve Hakikî Namaz.

Jamal-i Khalwatî al-Aksarayî's Work *Asraar al-wudû*: Study and Critical Edition Abstract

This paper discusses the study and edition of Jamal-i Khalwatî al Aksarayî's (d. 899/1494), Treatise which entitled *Asraar al wudû* (the secrets of ablution). The paper also contains some short information about his life and list of his other works. Jamal al Khalwati is the founder of the Jamaliyya sect (tariqa) and who has written a lot of work in different field. One of his works is *Asraar al-wudû*. We determined some different manuscripts of this work in Turkey manuscripts libraries. We also determined that there are some other works which registered by the name of *Asrar al-wudû* but in real they are not belonging to him. In the mentioned work Jamal al Khalwati has divided the ablution to apparent and internal. According to him internal ablution (spiritual cleaning) is mandatory for the real prayer that is the reaching of salik to God as apparent ablution is mandatory for the apparent prayer (salat).

Keywords: Jamal al-Khalwatî, *Asraar al-wudû*, Apparent and Internal Ablution, Apparent and Real Pray.

١. الدراسة

تحتوي الدراسة مقدمة و بحثين؛ في المقدمة بينا أهمية الوضوء في الشرع حيث أنه أمر تعبدية و لذلك هو تطهير معنوي كما هو تطهير ظاهري. في البحث الأول أوردنا معلومات مختصرة حول ترجمة المؤلف؛ وفي البحث الثاني أوردنا المعلومات المتعلقة بالرسالة ونسخاتها الخطية ومحتوياتها.

المقدمة

جعل الشرع الوضوء شرطاً و مفتاحاً لبعض العبادات كالصلاة وطواف البيت. كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾، الآية (المائدة، ٦/٥). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مفتاح الصلاة

الطهور...¹ وأيضاً قال: "لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ"²، و "لا تقبل صلاة بغير طهور"³. وفي هذه النصوص وأمثالها جعل الوضوء شرطاً و آلة لصحة غيره من العبادات. هناك نصوص أخرى تدل على أن الوضوء ليس عبارة عن تطهير ظاهري فقط؛ بل هو في نفس الوقت عبادة بذاته وسبب لتحصيل الثواب وغفران الخطايا أيضاً. ومنها قوله صلى الله عليه وسلم: "الطهور شطر الإيمان"⁴، "من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات"⁵ و "من توضأ فأحسن الوضوء خرجت خطاياها من جسده حتى تخرج من تحت أظفاره"⁶.

عندما نفكر في أسباب نقض الوضوء و الأعضاء المأمورة غسلها في الوضوء نعرف بسهولة بأن الوضوء ليس طهارة ظاهرية فقط؛ بل هو في نفس الوقت أمر تعبدي.

عندما يهتم الفقهاء عموماً بأحكام ظاهر العبادات و علماء الصوفية على عكسهم يهتمون بباطنها عموماً؛ لأن أصل المقصود عندهم هو الباطن ليس الظاهر. وجمال الخلوقي، مؤلف هذه الرسالة من الصوفية بين الوضوء الباطني وأسراه والعلاقة بين الوضوء البدني والروحي. لزوم تطهير الباطني والروحي أمر معقول لا ينكره أحد من المسلمين و أيضاً تقسيم الوضوء إلى البدني والروحي شئ معقول ولكن تقسيم المؤلف الصلاة إلى الصورية والحقيقية و تسميته الصلاة التي أمرها الله تعالى بلسان حبيبه و علمنا رسول الله و قال: "صلوا كما رأيتموني أصلي"⁷، بالصلاة الصورية هو أمر صعب تصويبها للمسلمين. والأمر الآخر الذي لا نصوبه هو أن المؤلف مثل سائر الصوفية أورد كثيراً من الأحاديث الموضوعية و الأحاديث التي لا أصل لها في هذه الرسالة.

و الأصل أن الوضوء ليس عبارة عن تطهير ظاهري ولا أمر باطني بل أمر مشترك بينهما كما ذكرنا حوله بعض النصوص أعلاه.

سنتكلم هنا في قسم الدراسة حول المؤلف وأثره و نذكر أسماء سائر آثاره و بعد ذلك نبدأ بتحقيق متن الرسالة.

¹ ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن/ابن ماجه، (تحقيق: شعيب الأرنؤوط—عادل مرشد—محمد كامل قره بللي—عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩/١٤٣٠م، كتاب الطهارة، ٣؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني، سنن/أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط—محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩/١٤٣٠م، كتاب الطهارة، ٣٠؛ الترمذي محمد بن عيسى بن مؤثر بن موسى بن الضحاک، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م، كتاب الطهارة، ٣.

² البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ٢٠٠١/١٤٢٢م، كتاب الوضوء، ٢.

³ مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، كتاب الوضوء، ٢-١؛ ابن ماجه، كتاب الطهارة، ٢؛ أبو داود، كتاب الطهارة، ٣٠؛ ترمذي، كتاب الطهارة، ١.

⁴ مسلم، كتاب الطهارة، ١.

⁵ أبو داود، كتاب الطهارة، ٣١.

⁶ مسلم، كتاب الطهارة، ٣٣.

⁷ البخاري، أذان، ١٨.

١.١.١. البحث الأول: ترجمة المؤلف

١.١.١.١. اسمه:

اختلف علماء التاريخ والطبقات في اسم المؤلف واسم أبيه؛ مثلاً صرح بعضهم على أن اسمه اسماعيل واسم أبيه عبد الله⁸ عندما صرح بعضهم على أن اسمه محمد.⁹ ولكن الأصح أن اسمه محمد و اسم أبيه محمود؛ لأنه مكتوب في بعض آثار المؤلف بصراحة.¹⁰ بناء على ذلك هو محمد بن محمود بن جمال الدين الأقسراي،¹¹ ملقب بـ"خليفة جلي لكون أبيه قاضي عسكر، واشتهر بجمال الخلوي نسبة إلى جده جمال الدين و طريقة الخلوتية.

٢.١.١. مولده و ميله إلى التصوف ووفاته:

هُوَ من نسل جمال الدّين الأقسراي قره ماني الاصل ولد في آماسيا¹² أو في آقسراي باختلاف روايات المؤرخين.¹³ ولكن لا توجد أيّ معلومات في حق تاريخ مولده. بدأ بتحصيل العلم في آقسراي ثم في قنیه وفي النهاية ذهب إلى إستانبول وإستمر في طلب العلم.¹⁴ وعند اشتغاله بالشرح المُختصر للتلخيص غلب عليه محبة الصوفية ومال إلى طريقتهم واختلف أولاً ببلاد قرمان عند الشيخ عبد الله من خلفاء الشّيخ علاء الدّين الخلوي بعد ان توفّي الشّيخ عبد الله أتى إلى بلدة توقات وجلس في الخلوة عند الشيخ المَعْرُوف بإبن طاهر، ثم توفّي الشّيخ وذهب بعده إلى بلدة ارزنجان وصاحب هناك مع المولى بيري ثم قصد أن يذهب إلى بلاد شروان للوصول إلى خدمة السيّد يحيى ولما انفصل عن ارزنجان مسافة يومين استمع وفاة السيّد يحيى ورجع إلى ارزنجان ولزم خدمة المولى بيري وارسله هو إلى بلاد الروم لارشاد الفقراء. ثم إن السلطان بايزيدخان بعد جلوسه على سريّ السلطنة أرسله مع أربعين رجلاً من اصحابه إلى الحج ليدعوا هناك لدفع الطاغون من بلاد الروم، فمات الشّيخ في طريق الذهاب¹⁵ في تبوك منطقة قريب من الشام في ١٤٩٤هـ/١٨٩٩م ودفن فيها.¹⁶

⁸ البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابائي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (إستانبول: طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية (١٩٥١)، ٢١٧/١؛ كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، ٢٧٨/٢؛ الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، ٣١٨/١، ٢٠٠٢.

⁹ طاشكُزُري زادة، أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير عصام الدين، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت ض بدون تاريخ، ص ١٦٢.

Muharrem Çakmak, "Türk Mutasavvif Şairi Aksaraylı Cemal Halveti", *Ekev Akademi Dergisi*, Yılı: 7 Sayı: 10, 16, 2003, s. 183.

¹¹ حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١، ١٩٣٩/٢.

¹² بورسوي، محمد طاهر أفندي، المؤلفون العثمانيون (عثماني مؤلفري)، مطبعة عامه، استانبول ١٩١٥/١٣٣٣، ١/١-٥٢.

¹³ انظر: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب المسلمين، بيروت، ٢٠٠٥/١٤٢٦، ISAM 143856، ص ٤٠١.

¹⁴ K üçükd ađ, Yusuf, Cemal i Ailesi, Özelyurt Matbaası, Aksaray 2017, ss. 11-12.

¹⁵ طاشكُزُري زادة، الشقائق النعمانية، ص ١٦٢-١٦٤.

¹⁶ الزركلي، الأعلام، ٣١٨/١؛ البغدادي، هدية العارفين، ٢١٧/١؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٢٧٨/٢؛ Ramazan, Ata, "Osmanlı Devletinde Cemaliler Okulu: Cemal Halveti ve Zenbilli Ali Cemal i Efendi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 20:1 (2015), s. 70.

٣.١.١. مكانته من التصوف و آثاره:

كان له مكانة مرتفعة في التصوف حتى اسس باسمه الطريقة "الجمالية" التي كانت فرع طريقة الخلوتية. وصار شيخا هاما للمتصوفين الذين لم يكونوا من طريقته أيضا بسبب تأليفه كتاباً مفيدة في التصوف.¹⁷

جمال الخلولي كان أكثر أثراً من متصوفي عصر العثمانيين¹⁸ وله آثار في التفسير والحديث والتصوف وغيره مما أكثرها في التصوف منها ما يلي:

١. أسرار الوضوء
٢. أيها الإخوان
٣. تفسير آية الكرسي
٤. تفسير سورة الفاتحة
٥. تفسير من سورة الضحى إلى آخر القرآن
٦. جامعة الأسرار والغرائب
٧. جنك نامه (چنكنامه)
٨. جواهر القلوب
٩. رسالة الأطوار
١٠. رسالة تشریحیة
١١. الرسالة الفخرية
١٢. الرسالة الكثرية
١٣. زبدة الأسرار شرح كلمات حيدر الكرار
١٤. شرح الأربعين في الحديث
١٥. شرح أربعين القدسية
١٦. شرح كلمات الصديق الأكبر¹⁹
١٧. رسالة في بيان الولاية
١٨. شرح البيتين: الرب حق والعبد حق...

¹⁷ للمزيد من المعلومات أنظر: Küçükdağ, Yusuf, *Cemalî Ailesi*, ss. 29-32.

¹⁸ Mehmet Serhan Tayşi, "Cemal-i Halvetî", *Dîa*, İstanbul 1993, VIII, 302.

¹⁹ البغدادي، هدية العارفين، ٢١٧/١؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٢٧٨/٢؛ الزركلي، الأعلام، ١/٣١٨.

١٩. رسالة في اسمين الأعظمين: الله ورحمن²⁰

٢٠. أنوار القلوب لطلب رؤية المحبوب

٢١. الأنوار الإلهية

٢٢. تأويل حديث: حب الدنيا رأس كل خطيئة²¹

٢.١. البحث الثاني: رسالة أسرار الوضوء:

١.٢.١. النسخ الخطية للرسالة:

لرسالة "أسرار الوضوء" جمال خلوتي سبع نسخ في مكنتبات المخطوطة التركية. و توجد نسخة مترجمة للتركية، سندكرها في ما بعد. وأيضا توجد هناك رسالات مسجلة في مكنتبات المخطوطة المختلفة في تركيا باسم أسرار الوضوء ومنسوبة إلى جمال خلوتي ولكن ليست لها أي علاقة بهذه الرسالة. وهنا أولاً سندكر أوصاف نسخ الكتاب المخطوطة وأماكن وجودها ثم نذكر المكنتبات التي سُجّلت هذه الرسالة فيها خطأً.

أولاً: النسخ المخطوطة للرسالة، أوصافها وأماكن وجودها:

١- نسخة مخطوطة سجلت بعنوان "الرسالة في تصانيف أسرار الوضوء" في مكتبة عامة جوروم حسن باشا ضمن مجموع المرقم: ٤٠٢/٢،²² تاريخها ٨٩٢هـ/١٤٨٦م، تشغل الورقات ١٧ب-٢٣ب وتتألف كل صفحة من ١٧ سطرا. وفي آخر الرسالة اسمها مكتوب بشكل "الرسالة الوضوئية". كتبت هذه النسخة بخط النسخ. وهي أسبق النسخ التي عثرنا عليها. يمكن أن تكون هذه نسخة المؤلف ولكن لم نجد أي إشارة لهذا سوى أنها كتبت قبل سبع سنوات من وفاة المؤلف. ولذلك أخذنا هذه النسخة أصلا معتمدة عليها في التحقيق ورمزنا لها ب"أ".

٢- نسخة مخطوطة موجودة في مكتبة بايزيد ضمن المجموع الخطي بايزيد المرقم ٥٩٩٩/١١،²³ تشغل الورقات ٢١ب-٢٦ب، تتألف من ٦ ورقات وفي كل ورقة ٢١ سطرا. تاريخها ١٠٨١هـ/١٦٧٠م كتبها عبد الباقي بن إبراهيم. وهذه النسخة استفدت منها في التحقيق ورمزت لها ب"ب". تحتوي حاشية فيها ذكر بعض الأحاديث وبيان بعض الكلمات والمصطلحات.

²⁰ محمد طاهر افندي بورصوي، المؤلفون العثمانيون (عثمانلى مؤلفلىرى)، ٥١/١-٥٢؛ انظر أيضا: بغدادى، هدى العارفين، ٢١٧/١؛ طاش كبرى زاده، الشقائق النعمانية، ص. ١٦٢-١٦٤؛ زركلى، الأعلام، ٣١٨/١؛ حاجى خليفة، كشف الظنون، ٢١٦/١؛ حاجى خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلى، تحقيق: محمود عبد القادر، منظمة المؤتمر الاسلامى مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية باستانبول، إستانبول ٢٠١٠م، ٢٩٩/٣؛

(Mengüceli Yayınları 2015), Muharrem Çakmak, *Anadolu'da Halvetilik (Cemâl-i Halveti ve Cemâliyye)* ss., 27-98; Muharrem Çakmak, "Türk Mutasavvif Şairi Aksaraylı Cemal Halvetî", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7 Sayı: 16 2003, s. 181-196

²¹ انظر: علي رضا قره بلوط، معجم المخطوطات الموجودة في مكنتبات استانبول و آناطولي، بدون تاريخ، ٧٤/٣. للمزيد من المعلومات حول جميع آثاره ومواضع سجلها و محتوياتها انظر: Çakmak, *Anadolu'da Halvetilik*, ss., 99-157.

²² بالتركية: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no:402/2.

²³ بالتركية: Beyazit Koleksiyonu, no: 5999/11 Beyazit Devlet Kütüphanesi.

٣- نسخة مخطوطة مسجلة في مكتبة سليمانية للمخطوطات، إستانبول/تركيا ضمن مجموع أسعد أفندي المرقم 243٧٠٠ تاريخها ١١٢٢هـ/١٧١٠م، تشغل الورقات ٢٥-٣٥ وتتكون كل صفحة من ١٥ سطرا. وهذه النسخة هي أيضا من النسخ المعتمدة عليها في التحقيق المرموز لها بـ"ج".

٤- نسخة مخطوطة في مكتبة سليمانية للمخطوطات، إستانبول/تركيا ضمن مجموع لالا إسماعيل، المرقم ٦٨٦.٢٥ سُجِّلت هذ النسخة بعنوان "رسالة في بيان أسرار الضوء الظاهرية والباطنية" لجمال خلوي، تشغل الورقات ١٧٢ب-١٧٧ب وتتكون كل صفحة من ٢١ سطرا. في هذه النسخة لا يوجد تاريخ ولا اسم الناسخ.

٥- نسخة مخطوطة في نفس المكتبة ونفس ما ذكر أعلاه، المرقم ١٦٨٣²⁶ تشغل الورقات ٧٣-٨٠ وتتكون كل صفحة من ٢١ سطرا. في هذه النسخة لم يذكر تاريخ ولا اسم الناسخ.

٦- نسخة مخطوطة مسجلة بعنوان "رسالة في بيان الضوء الظاهرية والباطنية" في المكتبة الوطنية أنقره ضمن مجموع مكتبة عامة أنقره عدنان أوتوكن المرقم ١٦٩/٢، تشغل الورقات ١٩-١٦ تتألف من ٨ ورقات و كل ورقة تتألف من ٢١ سطرا. وهي مكتوبة بخط الناسخ.

٧- نسخة مخطوطة سجلت بعنوان "أسرار الضوء" ونسبت إلى جمال خلوي في مكتبة مخطوطة قسطنطيني بتركيا برقم ٣٠١٢/١²⁷ تشغل ورقتين ١ب-٢أ وتتألف الصفحة الأولى من ٣٢ سطرا والثاني ٢٤ سطرا. وهذه النسخة كتبت من رسالة أسرار الضوء ملخصا؛ حذفت خطبة الرسالة و كثير من التفاصيل التي توجد في سائر النسخ. كتب الناسخ في أولها حول الرسالة ومؤلفها سطورا بالتركية.

٨- توجد نسخة من هذه الرسالة بعنوان "ترجمة أسرار الضوء" في مكتبة آتاتورك لبلدية إستانبول ضمن مجموعة مخطوطات التركية لعنمان أركين المرقم ١٧٤٠²⁸. تتكون هذه النسخة من ٥ ورقات وكل ورقة من ٢٣ سطرا وهي مكتوبة بخط الناسخ. وهذه- كما يفهم من اسمها أيضاً- ترجمة أسرار الضوء باللغة التركية، ترجمها من العربية إلى التركية ولي الدين مرعشلي المعروف بأميرزاده. تاريخ استنساخ هذه النسخة هي ١٢٦٥/١٨٤٩.

ثانيا: النسخ المنسوبة إلى جمال خلوي ومسجلة باسم أسرار الضوء خطأ

١- سجل في مكتبة عامة مانيسا بعنوان "شرح أسرار الضوء" ضمن مجموع زين الزاده المرقم ١٤١٤/٣²⁹ هذه السجل غلط؛ لانه ليس في المجموع المذكور أعلاه رسالة بهذا الاسم بل المجموع كله في علم المنطق.

²⁴ بالتركية: İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no: 3700.

²⁵ بالتركية: İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Lala İsmail Koleksiyonu, no: 686.

²⁶ بالتركية: İstanbul Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, no: 1683.

²⁷ بالتركية: Kastamonu İl Halk Kütüphanesi, no: 3012/01.

²⁸ بالتركية: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Türkçe Yazmaları Koleksiyonu no: 1740.

²⁹ بالتركية: Manisa İl Halk Kütphanesi, Manisa Akhisar Zeynelzade Koleksiyonu, no: 1414/3.

٢- نسخة أخرى مسجلة بعنوان "رسالة في بيان أسرار الوضوء" ونسبت إلى جمال خلوتي في المكتبة الوطنية أنقره ضمن مجموع مكتبة عامة أنقره عدنان اوتوكن المرقم ٢٧٤٥/٩³⁰ وهذا السجل أيضاً خطأ واضح؛ لأنّ في أول هذه النسخة مكتوب: "رسالة في علوم الحقائق وحكم الدقائق". هذا يبين بصراحة على أنها ليست رسالة "أسرار الوضوء" ولا هي من مؤلفات جمال خلوتي. بل هي رسالة كتبه بعض العلماء في علم الكلام.

٣- نسخة خطية سجلت بعنوان "رسالة في أسرار الوضوء" لسيد يحيى جلال الدين شرواني (المتوفى: ١٤٥٧هـ/١٩٠٧م)، في المكتبة العامة جوروم حسن باشا ضمن مجموعة المرقم: ٢١٠١/٢³¹ وهذه الرسالة أيضاً اسمها ليست بأسرار الوضوء بل اسمها "رسالة آداب الوضوء" كما هو مكتوب في آخرها، كتبها جلال الدين شرواني باللغة الفارسية.

٢.٢.١. عنوان الرسالة الخطية ونسبتها إلى المؤلف:

سجل عنوان هذه الرسالة في نسخها المختلفة بشكل "أسرار الوضوء"، "رسالة في بيان أسرار الوضوء"، "الكتاب في بيان الوضوء الظاهري والباطني" رسالة وضوئية"، "الرسالة الوضوئية" و "شرح أسرار الوضوء". نسبت هذه الرسالة إلى جمال الخلوتي في كثير من كتب الطبقات منها: هدية العارفين،³² مؤلفون العثمانيون³³ وكشف الظنون.³⁴

٣.٢.١. موضوع الرسالة الخطية ومحتوياتها:

هذه الرسالة كتبت باللغة العربية موضوعها هو بيان الوضوء الروحي والعلاقة بين الوضوء البدني والروحي وبعض القواعد التي ينبغي للسالك أن يتبعها. يقسم المؤلف في هذه الرسالة الوضوء إلى الظاهري والباطني وألبدني والروحي ويقول إن كل عضو من الأعضاء المأمورة بغسلها في الوضوء في الأصل إشارة إلى لزوم تطهير عضو من أعضاء الباطنية. و أيضاً يقول يلزم تطهير الباطن للصلاة الحقيقي التي هي عبارة عن الانقطاع عن غير الله و عن وصول السالك إلى الله كما يلزم الوضوء الظاهري المعروف للصلاة الصورية التي يؤديها كل مسلم خمس مرات في يوم وليلة. كما صرح المؤلف بقوله: "فاعلم أن الوضوء على قسمين بدني وروحي، الأول ظاهر فلا احتياج إلى بيانه، والثاني هو الانقطاع عن غير الله" و "أن كون الأعضاء الأربعة من أعضاء بني آدم مأموراً بالغسل إشارة إلى غسل النفوس الأربعة عن الكدورات النفسانية بالماء القدسي حتى يكون مستحقاً إلى مناجات محضة."³⁵

ويدعي بأن الأصل هي العبادة الباطنية والعبادة الظاهرية هي آلة للعبادة الباطنية كما يقول المؤلف: "الحق سبحانه وتعالى أمر عباده بالفرائض حتى يكون واصلها إلى باطنها بنور ظاهرها وإلا فلا بل يستحق العقاب لأجل كونه خائناً لأمانة الله". وقسم الرسالة إلى سبعة فصول وقال: "أيها الطالب فاعلم أن الوضوء لا يكمل إلا بغسل الأعضاء السبعة كطهارة

³⁰ بالتركية: Ankara Milli Kütüphanesi, Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu no: 2745/9.

³¹ بالتركية: Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, no: 2101/2.

³² البغدادي، هدية العارفين، ٢١٧/١.

³³ بورصوي محمد طاهراندي، المؤلفون العثمانيون (عثمانلى مؤلفلىرى)، ٥٢/١.

³⁴ حاجي خليفة، كشف الظنون، ١٠٣١/٢.

³⁵ انظر نسخة أ رقم الورق، ١/ب.

الفم والأنف والوجه واليد والرأس والرجلين على وجه الترتيب. وكذا الوجود الباطني " ثم بين سبعة أعضاء معنوية التي يلزم تطهيرها للصلاة الحقيقية و قال: "الفصل الأول في بيان الطهارة المعنوية، الفصل الثاني في بيان الفم المعنوي، الفصل الثالث في بيان الأنف المعنوي، الفصل الرابع في بيان الوجه المعنوي، الفصل الخامس في بيان اليد المعنوية، الفصل السادس في بيان الرأس المعنوي، الفصل السابع في بيان الرجل المعنوية". وفصل كل واحد مع بيان العلاقة بين أعضاء الوجود الظاهري والباطني.

٤.٢.١. أهمية موضوع الرسالة:

موضوع هذه الرسالة مهم باعتبار أن المؤلف أخذ مسألة فقهية أعني أحكام الوجود المعروف واستخرج منها معانٍ إشارية بأسلوب تصوفي وبيّن العلاقات بين المعنى الظاهري والباطني. وبيّن أنه يلزم لمن يريد أن يكون مناجياً ربه بمعناه الحقيقي أن يظهر نفسه وروحه أيضاً من الكدورات المعنوية إضافة إلى طهارة البدنية الظاهرية.

٥.٢.١. عملي في الرسالة:

١- حققتُ النص بقدر الاستطاعة وقابلت ثلاث نسخ مخطوطة من رسالة أسرار الوجود.

٢- قمت بتخريج الآيات والأحاديث الواردة فيها.

٣- ذكرتُ الحكم على بعض الأحاديث التي كانت موضوعة أو لم تكن لها أصلاً ولم أطلع عليها في كتب الأحاديث.

١) أما الرموز المستعملة فهي:

أ للنسخة الأم التي جعلناها أصلاً معتمد عليها في التحقيق.

ب للنسخة الثاني التي قابلناها مع الأولى المعتمد عليها في التحقيق.

ج النسخة الثالثة التي قابلناها مع الأولى.

+ إذا زادت كلمة أو جملة في أحد نسخ الثلاثة وضعنا هذه العلامة في الهامش

- إذا سقطت كلمة أو جملة في أحد النسخ الثلاثة وضعنا هذه العلامة

: إذا كانت كلمة أو جملة في أحد النسخ الثلاثة مختلفة عن الأخرى وضعنا هذه العلامة في الهامش.

[...] إذا أضفنا كلمة ليس في النسخ وضعنا هذه الإشارة.

د-ت تاريخ الطبع غير مذكور

٢) الورقات المصورة من نسخ المخطوطة المرموز لها بـ"أ" و"ب" و"ج".



١: الورقة الأولى من نسخة مكتبة حرم حسن باشا المرقم ٤٠٣/٢ المرموز لها برمز "أ"



٢: الورقة الأخيرة المصورة من نفس النسخة



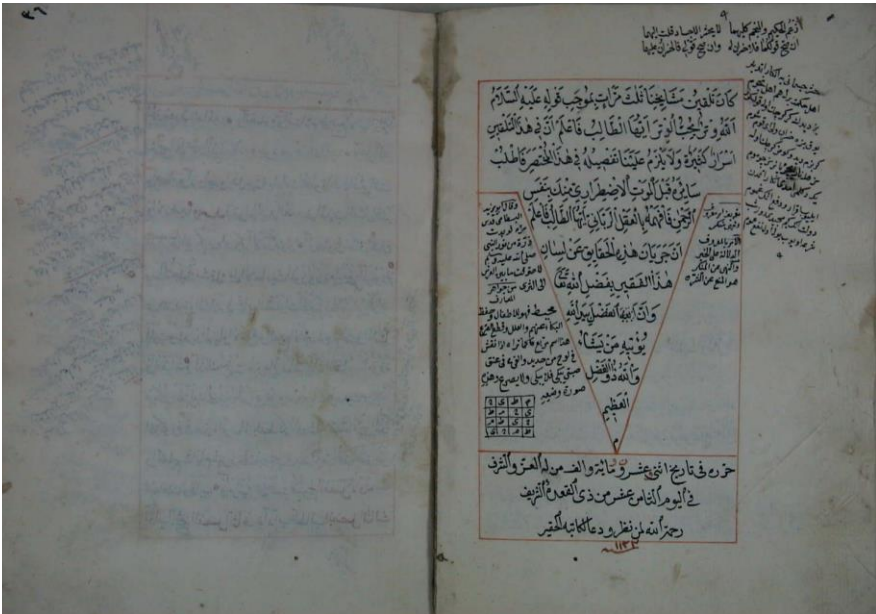
٣. صورة الورقة الأولى من نسخة مكتبة بايزيد ضمن مجموع بايزيد المرقم ٥٩٩٩/١١ المرموز لها برمز "ب".



٤: الورقة الأخيرة المصورة من نفس النسخة



٥ : الورقة الأولى المصورة من مكتبة سليمانية ضمن مجموع أسعد أفندي المرقم ٣٧٠٠ المرموز لها برمز "ج".



٦ : الورقة الأخيرة المصورة من نفس النسخة

٢. تحقيق نص رسالة أسرار الوضوء

[١٧/ب] 36

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الإنسان، لمعرفته التي تحصل له بالكشف والعيان، لا بالحجة والبرهان، والمعرفة على ثلاثة أقسام علمي وعيني وحقي،³⁷ الأول بالدلائل والثاني بالمشاهدة والثالث ببناء وجوده والصلاة على محمد المبعوث إلى الخلائق أجمعين، وبعد:

فإني أردت أن أشرح أسرار الوضوء وأركانه بسبب رجاء بعض من طلابي ليستفيد الطالب من إخواني فشرحتها بعون³⁸ الملك العلام بناء على³⁹ ظاهر الوضوء على سبعة أطوار بحكم قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح، ١٤/٧١). وقال الله تعالى⁴⁰: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية (المائدة، ٦/٥). فاعلم أن الوضوء على قسمين بدني وروحي، الأول ظاهر فلا احتياج إلى بيانه والثاني هو الانقطاع عن غير الله وفي كسبه صعب وعسر فلا يكون حاصلًا إلا من يمشي على مرادات نفسه سواء كانت⁴¹ نورانياً أو ظلمانياً بل يكون حاصلًا بسبب قطع رجائه عما سوى الله تعالى⁴² تسليماً لنفسه بشيخ كامل عارف رباني كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ (المائدة، ٣٥/٥). أيها الطالب فاعلم⁴³ أن في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية (المائدة، ٦/٥)، سرًا عظيمًا وهو أن كون الأعضاء الأربعة من أعضاء بني آدم مأمورًا بالغسل إشارة إلى غسل النفوس الأربعة عن الكدورات النفسانية بالماء القدسي حتى يكون مستحقًا [١٨/أ] إلى مناجات محضة كما قال النبي عليه السلام: "المصلي يناجي ربه"⁴⁴ لأن الحق سبحانه وتعالى أمر على عباده بالفرائض حتى⁴⁵ يكون واصلًا إلى باطنها بنور ظاهرها وإلا فلا بل يستحق العقاب لأجل كونه خائنًا لأمانة الله تعالى فافهمه، كما قال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ الآية (الأحزاب ٧٢/٣٣) و كما قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ الآية (النساء ٥٨/٤). فإن قيل ما المناسبة بين النفس الأمانة والوجه؟، يقول هذا الفقير الحقير إن النفس الأمانة محل الأخلاق الذميمة ولما حصلت⁴⁶ عنها بنار كلمة التوحيد كانت الأخلاق الحميدة ظاهرة منها لأن الله تعالى خلق في نفس الإنسان قابلية

36 + هذه رسالة وضوئية للشيخ الجمالي الخلوتي قدس سره.

37 ج: خفي.

38 ب+ الله.

39 ب+ أن.

40 ب: وقوله تعالى.

41 ج: كان.

42 ج: عن غير الله.

43 ب: أعلم أيها الطالب.

44 أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد، المستند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ٢٨/٥. رواه البخاري

بمعناه انظر: صحيح البخاري، كتاب الصلاة، ١١٦.

45 ب: حتى يكونوا أصلاً.

46 ب، ج: خلصت.

لما⁴⁷ وكذا وجه الإنسان لأنه محل صدور الآثار⁴⁸ الخبيثة كبعض الحواس الخمسة وإذا تبدل باطنه بواسطة التركيبة تبدل هذه الحواس وصُرِفَتْ لأجل ما خلِقَ له وإذا أخذ هذا الفقير من الوجه النفس الأمانة في العالم الإنساني. وما المناسبة بين اليد والنفس اللوامة؟ يقول هذا الفقير إن اليد آلة الإنسان والنفس اللوامة التي هي نفس أهل القلب بمنزلة اليد في كونها متصرفة في العالم الظلماني والنوراني، ألا يرى أن الأفعال الحميدة يصدر من أهلها وقتاً بعد وقت، وكذا الأفعال الذميمة ففهم منه أن الوارد إلى النفس اللوامة قد يكون من الشيطان وقد يكون من الرحمن لأنها ذو جهتين أحديهما تجد قوة بسبب نور الشيطان [ب/١٨] والأخرى تجد قوة بسبب نور الرحمن كما أشار إليه النبي عليه الصلاة والسلام: "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"⁴⁹ فافهم سر هذا الحديث، ولذا أخذ هذا⁵⁰ الفقير من اليد النفس اللوامة في النفس الإنسانية. وما المناسبة بين النفس الملهمة والرأس؟ يقول هذا الفقير إن الرأس سبب قيام الوجود والنطق وغيرها وكذا النفس الملهمة سبب قيام الوجودات الروحانية بسبب وصول الإلهام الرباني إليها وإن انقطع الإلهام الرباني⁵¹ إليها تعود البشرية التي حصلت من الأفعال الخبيثة المانعة للإلهام الرباني وهذا موت للسالك كموته بقطع الرأس فلا يكون واصلاً إلى حياة أزلية ويحتمل أن يكون وجه المناسبة بينهما أن الرأس محل (المغز)⁵² الذي سبب إدراك الإنسان وكذا النفس الملهمة محل السر الرباني الذي يكون السالك به مشاهداً للحق سبحانه وتعالى.

وما المناسبة بين النفس المطمئنة وبين الرجلين؟ يقول الفقير إن الرجلين سبب الانتقال من مكان إلى مكان وكذا النفس المطمئنة سبب انتقال السالك من عالم الجبروت إلى عالم اللاهوت؛ لكونها مشاهدة بنور صفات الحق سبحانه والسر الرباني. ألا يرى أن الحق سبحانه⁵³ يجعلها مشرفة بخطاب "ارجعي" كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ الآية (الفجر ٢٧/٨٩-٢٨). فإذا دُكِرَ وجه المناسبة بين هذه الأعضاء، فيذكر⁵⁴ هذا الفقير [١/٩] أن طريق غسل الأعضاء الباطنية بأي وجه يكون: أيها الطالب! فاعلم⁵⁵ أن غسل النفس الأمانة بماء الطلب والشوق والرياضة وغسل اللوامة بماء محبة الحق سبحانه وتعالى والرياضة وغسل النفس الملهمة بماء العشق والرياضة في الجملة وغسل النفس المطمئنة بماء جذبة الحق سبحانه وتعالى؛ كما أشار إليه النبي عليه الصلاة والسلام: "جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين"⁵⁶ فلا بد للمؤمن أن يغسل النفوس الأربعة بماء "تخلقوا بأخلاق الله"⁵⁷ بواسطة المجاهدة والرياضة بموجب

47 ب: لها.

48 ب: آثار.

49 صحيح مسلم، كتاب القدر، ١٧.

50 ب- هذا.

51 ج+ و.

52 كلمة فارسية بمعنى الدماغ.

53 ب- سبحانه.

54 ب، ج: فليذكر.

55 ب- فاعلم.

56 العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الحفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدسي، القاهرة

١٣٥١هـ/١٩٣٢م، ١/٣٣٢؛ حديث موضوع: انظر محمد بن محمد درويش، أسنى المطالب في أحاديث مختلف المراتب، تحقيق: مصطفى عبد

القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م، ص ٣٤٠.

57 من الأحاديث التي ذكره أصحاب التصوف في كتبهم كثيراً و قال الألباني: "لا أصل له"، الألباني، محمد ناصر الدين، شرح العقيدة الطحاوية،

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية (المائدة ٦/٥) وموجب قول حبيبه عليه الصلاة والسلام: "النظافة من الإيمان"⁵⁸ حتى يكون لانقاً إلى مناجات الحق سبحانه وتعالى وهي عين الإلتصال كما أشار إليه النبي عليه السلام: "الصلاة معراج المؤمن"⁵⁹ ويقول عليه السلام "الصلاة صلة بالله"⁶⁰ إلخ.⁶¹ فلما ذكر سر الآية الكريمة في الجملة وكيفية غسل الأعضاء الباطنية بأي وجه تغسل على مقامات أربعة فليذكر هذا السر الباطني على مقامات سبعة بعون العلام⁶² حتى يكون الطالب راغباً لطريق التزكية والتصفية والتجلية بعد موت الاختياري كما أشار إليه النبي عليه السلام: "مُت بالإرادة كما تحيي بالطبيعة".⁶³

أيها الطالب! فاعلم أن الوضوء لا يكمل إلا بغسل الأعضاء السبعة كالطهارة والقدم والأنف والوجه واليد والرأس والرجلين على وجه الترتيب [١٩/ب] وكذا الوضوء الباطني فلا بد لهذا الفقير الخفير الملقب بالجمال الخلوتي⁶⁴ أن يحل أركان الوضوء الباطني على سبعة فصول حتى يكون العبد المؤمن راغباً إليه⁶⁵ إذا رآها. الفصل الأول في بيان الطهارة⁶⁶ المعنوية، الفصل الثاني في بيان الفم⁶⁷ المعنوي، الفصل الثالث في بيان الأنف المعنوي، الفصل الرابع في بيان الوجه المعنوي، الفصل الخامس في بيان اليد المعنوية،⁶⁸ الفصل السادس في بيان الرأس المعنوي، الفصل السابع في بيان الرجل المعنوية.⁶⁹

الفصل الأول في بيان الطهارة المعنوية:

وهي تزكية النفس الأمانة عن النجاسة المعنوية التي تمنع الصلاة المعنوية كالحقد والحسد والبخل والحرص والطمع وطول الأمل ومحبة الدنيا وغيرها من المتفرعات كالكذب والرياء وغيرها، كما أشار النبي عليه الصلاة والسلام: "الطهور مفتاح الصلاة تحرمها التكبير وتحليلها التسليم"،⁷⁰ وقال عليه السلام: "الطهور شرط الإيمان"⁷¹ فكلما وجد كل واحد منها في

المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ١١٣.

⁵⁸ من الأحاديث التي اشتهر في السنة الناس انظر: شحاتة محمد صقر، دليل الواعظ إلى أدلة المواقع (موضوعات للخطب بأدلتها من القرآن الكريم والسنة الصحيحة) مع ما تسر من الآثار والقصص والأشعار، دار الخلفاء الراشدين-دار الفتح الإسلامي، الإسكندرية بدون تاريخ، ١٢٦/٢.

⁵⁹ ب: معراج المؤمن صلاة، لم أطلع على هذه الرواية في كتب الأحاديث.

⁶⁰ ج: بالله تعالى.

⁶¹ لم أطلع عليه في كتب الأحاديث.

⁶² ب: الله.

⁶³ لم أطلع عليه في كتب الأحاديث.

⁶⁴ ب- الملقب بالجمال الخلوتي.

⁶⁵ ب- إليه.

⁶⁶ ب: طهارة.

⁶⁷ ب: فم.

⁶⁸ ب، ج: معنوي.

⁶⁹ ب، ج: معنوي.

⁷⁰ ابن ماجه، كتاب الطهارة، ٣؛ أبو داود، كتاب الطهارة، ٣؛ الترمذي، كتاب الطهارة، ٣.

⁷¹ مسلم، الصحيح، كتاب الطهارة، ١؛ الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن ترمذ بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٤١٢هـ/٢٠٠٠م، كتاب الطهارة، ٢؛ ابن ماجه، كتاب الطهارة، ٥.

النفس الأتمة⁷² الإنسانية لا تحصل للسالك اتصال بالله تعالى وهو صلاة حقيقية، كما لا يجوز الصلاة الصورية بالنجاسة فلا بد للمؤمن أن يخلص نفسه عنها بسبب نفس الرحمن حتى لا يكون الشيطان متصرفاً فيه كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: "الوضوء سلاح المؤمن".⁷³ فالحاصل أن نفس الرحمن حاصل بنفس الشيخ فلا يرد وجهه عن هذا النفس بل يقبله حتى يكون مشرفاً [٢٠/أ] بشرف جذبات الرحمن قبل الموت كما أشار إليه النبي عليه الصلاة والسلام: "لا تسبوا الرياح فإنه من نفس الرحمن".⁷⁴ وظاهر الحديث معلوم؛ لأن المراد من الرياح رياح صوري ومن نفس الرحمن أمر الرحمن، فافهم سره عن لسان هذا الفقير! وهو أن المراد منها جذبات الرحمن بواسطة مظهر الرحمن، وهو العارف الكامل المكتمل المتكمن في مكان أزي بالسلوك عن عالم الخلق، وهو عالم البقاء بعد الفناء في الله؛ كما أوحى الله تعالى إلى⁷⁵ داود عليه السلام بقوله: "الإنسان سري وأنا سره كنت سمعه وبصره ورجله وي يسمع وي يبصر وي يبطش".⁷⁶ ومن نفس الرحمن العشق باعتبار ظهوره، والجذبة باعتبار كون السالك واصلًا بواسطة نفس الرحمن وهو في الحقيقة نور الله تعالى؛ فلماذا كانت الجذبة محاذية لعمل أفضل البشر وسائر الموجودات من الثقلين كما قال النبي عليه السلام: "جذبة من جذبات الحق توازي عمل الثقلين".⁷⁷ أيها الطالب! فاعلم أن الطهارة مركبة عن خمسة أحرف: طاء و هاء وألف و راء و تاء. والطاء إشارة إلى طرد الأخلاق الذميمة عن النفس، والهاء إشارة إلى هلاك القوى النفسانية والسعيات النفسانية وهما مظاهر الأخلاق الذميمة، والألف إشارة إلى استقامة النفس في الطريق بتزكيتها عن أخلاقها الرديئة، والراء [٢٠/ب] إشارة إلى رجاء النفس بتجليات الحق سبحانه وتعالى بسبب التزكية، والتاء إشارة إلى التوبة عن الذنوب وترك الأخلاق البهيمية، وفيها أسرار غير متناهية ولا يلزم علينا تفصيلها. وإن كنت طالباً لها على وجه الكمال علمك الله الكبير المتعال، فافهم من هذا البيان أن المقام الأول مقام الطهارة.

الفصل الثاني في بيان سر الفم المعنوي:

أيها الطالب! اعلم أن الفم الظاهري هو الذي يأكل به الإنسان الأطعمة ويشرب به الماء ويكون سبباً إلى اتصال أسرار الأطعمة والأشربة إلى سر الإنسان؛ لأن سر الله تعالى محيط للأشياء كما قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾ (البروج ٨٥/٢٠). ولما أراد الله تعالى اتصال هذا السر إليه جعله واصلًا أولاً⁷⁸ سر الإنسان ثم جعله واصلًا إليه بواسطة الإنسان وهو أعظم مظاهر الحق سبحانه وتعالى بلا ريب، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الآية (الإسراء ٧٠/١٧). ففهم منه أن القلب بمنزلة الفم الصوري؛ لأن فيض الفيض يكون وارداً من عالم السر الخفي إلى القلب حتى يقوى القوى القلبية بسبب تلك الواردات كحال الأبدان الظاهرية ثم يجري إلى القوى النفسانية بواسطة القلب، وكذا ماء

⁷² ب، ج - الأمانة.

⁷³ لم أطلع عليه في كتب الأحاديث.

⁷⁴ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، تحقيق: حسن عبد المنعم شبلي، إشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ٣٤٣/٩ (١٠٧٠٦).

⁷⁵ ج - داود.

⁷⁶ لم أطلع عليه في كتب الأحاديث.

⁷⁷ العجلوني، كشف الخفاء، ٣٣٢/١، حديث موضوع: انظر محمد بن محمد درويش، أسنى المطالب، ص ٣٤٠.

⁷⁸ ب: لا.

حجة الله تعالى فافهم تفصيله لأن القلب محل الإيمان، كما قال الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ (المجادلة ٢٢/٥٨)، وكذا الفم الصوري محل الإيمان فلذا يقال القلب بمنزلة الفم فلا بد للطالب أن يصفي قلبه حتى يأكل من الأغذية الرحمانية [٢١/أ] وإلا فلا بل يأكل من الأغذية النفسانية والشيطانية كما قال الله تعالى: ﴿كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ (البقرة ١٦٨/٢)، فَفُهِمَ أَنْ الْمُرَادَ مِنَ الْفَمِ مَقَامَ الْقَلْبِ.⁷⁹

الفصل الثالث في بيان الأنف المعنوي:

والأنف الظاهري هو الذي يشم به الإنسان الروائح سواء كان ظاهرياً أو باطنياً. أيها الطالب! فاعلم أن الروح الإنساني بمنزلة الأنف الصوري؛ لأن السالك قد يشم رائحة العشق ورائحة التعلقات الأثرية بواسطة الروح كما قال النبي عليه السلام: "إني لأجد نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ"⁸⁰ فكانت صفة الشامة كناية عن عين علم⁸¹ السالك بواسطة الروح الإنساني في الحقيقة⁸² والعرفان صفة العارف،⁸³ وهو الروح السلطاني، وإليه أشار الله تعالى بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة ٣٠/٢)، فَفُهِمَ مِنْهُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ مَقَامِ الْأَنْفِ فِي الْعَالَمِ الْإِنْسَانِيِّ مَقَامَ الْوَجْهِ، فَافْهَمْ!

الفصل الرابع في بيان الوجه المعنوي:

و الوجه⁸⁴ الظاهري ما يواجه به الإنسان. أيها الطالب فاعلم! أن الإنسان الحقيقي هو الذي لا يكون فيه الغيرة والإثنية، ولا يطلق الوجه عليه حتى يمكن المواجهة فيه، بل يمكن المشاهدة لسر الإنسان الحقيقي لكون الغيرة فيه وهي تستلزم التوجه إليه بالاثنية، فلا بد للسالك أن يغسل وجه السر الإنساني عن الوسخ النفساني بماء المقدسي كاستئصال القلب الذي بمنزلة الفم الصوري عن ذنب الكدورات [٢١/ب] النفسانية بماء المحبة كما قال الله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة ٥٤/٥). وماء الجوع والرياضة وإليه أشار الله تعالى بوجهه إلى موسى عليه السلام: "مَجُوعٌ تَرَانِي تَجْرَدُ نَصِلُ"⁸⁵ واغتسال الروح الذي بمنزلة الأنف الصوري بماء حالات العشق وصفائه ومعرفته كما قال النبي عليه السلام: "من جدد الوضوء جدد الله إيمانه."⁸⁶ فافهم أن كل من لا يتصف بمعرفة الصفات لا يتصف بمعرفة الذات التي هي عين الإيمان فَفُهِمَ مِنْهُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ مَقَامِ الْوَجْهِ مَقَامَ السَّرِّ.

⁷⁹ ب: مقام الفم.

⁸⁰ حديث ضعيف ولكن مشهور في أسنة الصوفية، انظر: علي القاري، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ٤/١٥٨٢؛ المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ٢/٦٦؛ علي القاري، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ص ٦٩؛ الألباني، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ٣/٢١٦.

⁸¹ ج- علم.

⁸² ج: بواسطة في الحقيقة الروح الإنساني.

⁸³ ب: العرفان.

⁸⁴ ب: وبيان الوجه.

⁸⁵ لم أطلع عليه في كتب الأحاديث.

⁸⁶ لم أطلع عليه في كتب الأحاديث.

الفصل الخامس في بيان اليد المعنوي:

واليد الظاهري هو الذي يتصرف به الإنسان في كل محل. أيها الطالب! فاعلم أن سِرَّ السِّرِّ⁸⁸ آلة الكامل المَكْتَبَل كالكيد الصوري وإليه أشار الله تعالى بقوله: "كنت سمعه وبصره ويده"⁸⁹ وبي يسمع"⁹⁰ إلى آخر الحديث.⁹¹ وفيه سر عظيم ويحتمل أن يكون المراد من اليد السر الخفي لكل من يؤمن بالله ورسوله؛ لأن⁹² تصرفه لا يمكن إلا بوجود السر الخفي، فلا يأخذ السالك المعارف الربانية إلا بنوره كما يأخذ الإنسان المرادات النفسانية باليد الصوري فلا بد للمؤمن أن يغسل السر الخفي عن⁹³ الحجاب المخصوص كغسل اليد الصوري باسم الله الأعظم كما قال النبي عليه السلام: "لا وضوء لمن لم يذكر اسم الله تعالى".⁹⁴ فَفَهُمْ منه أن المراد من مقام اليد مقام السر الخفي.

الفصل السادس في بيان الرأس المعنوي:

والرأس الظاهري هو الذي يكون وجوده [٢٢/أ] سبباً لقيام البدن الإنساني في الأرض. أيها الطالب! فاعلم أن النفس الراضية محل للاتصاف بالأخلاق الربانية كما قال النبي عليه السلام: "تخلقوا بأخلاق الله"⁹⁵ وقابل لظهور سر الأحذية بفناء فناء⁹⁶ وجودها بالسيف الجلالي كما أن الرأس محل لبعض الحواس كالسمع والبصر والتكلم وغيرها، ومحل المغز⁹⁷ أيضاً. وهو بمنزلة سر الأحذية وسبب للوصول إلى الآخرة بانقطاعه بالسيف وغيره، فلا بد للسالك أن يغسل النفس الراضية بماء الفقر والتفويض والتسليم عن وسخ الأثانية الحاصلة من رؤية الأنوار حتى تحصل مناجات محضة، وهي عين الوصلة والبقاء. فَفَهُمْ من هذا التحقيق أن الرأس بين سائر الأعضاء بمنزلة القطب بين الخلائق؛ لأن وجود الخلائق قائم بوجود القطب، وإليه أشار النبي عليه الصلاة والسلام بقوله: "إن في كل دهر⁹⁸ شخصاً تدور الأفلاك بنفسه"،⁹⁹ وكذا أن أكثر

87 ب، ج - بيان.

88 ب: سر اليد.

89 ج: رجليه.

90 لم اطلع عليه في كتب الأحاديث.

91 ب: وبي يبصر وبي ييطش.

92 ج+ من.

93 ج: من.

94 ابن ماجه، كتاب الطهارة، ٤١؛ أبو داود، كتاب الطهارة، ٤٨؛ الترمذي، كتاب الطهارة، ٢١.

95 قال ابن القيم الجوزية: باطل، وقال الألباني: لا أصل له، أنظر، ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتمد بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، ٢٢٧/٣؛ الباني، سلسلة احاديث الضعيفة والموضوعة، ٣٤٦/٦.

96 ب- فناء.

97 كلمة فارسية بمعنى الدماغ.

98 ب: زمن.

99 لم اطلع عليه في كتب الأحاديث.

الكلمات الإنسانية لا تكون مرئية من¹⁰⁰ غير الرأس بل من الرأس¹⁰¹ ولذا أخذ هذا الفقير من الرأس مقام النفس الراضية التي بمنزلة الرأس الصوري في بدن الإنسان وهو مقام قطب الأقطاب، فافهمه بالعقل السلطاني.

الفصل السابع في بيان الرجل المعنوي:

والرجل الظاهري هو الذي يمشي ويسير به الإنسان من مكان إلى مكان. أيها الطالب! فاعلم أن المراد من الرجلين صفتا الله تعالى يمشي بهما¹⁰² [ب/٢٢] السالك في ذلك العالم وإن لم يكن أحدهما لم يمش السالك ولم يقطع المسافة بل يكون مستغرقاً في بحر العجز، فلا بد للسالك أن يركب على براق همة عالية ويلبس بلباس الفقر حتى يأخذ سبيلاً بقدم القبض والبسط ثم يصل إلى المقصد الأقصى¹⁰³ وهو عالم البقاء والأحادية فلا بد للسالك أن يغسل قدميه بالماء القدسي وجلال الحق سبحانه وتعالى حتى يكون المناجات المحضة حاصلاً للسالك¹⁰⁴ قبل الموت الاضطراري.

أيها الطالب! فاعلم¹⁰⁵ أن الغسل على وجه الكمال لا يكون إلا بفناء وجودك الذي هو ذنب أكبر لا يكون المناجات به فإذا كان كذلك فاجهد¹⁰⁶ إليه حتى يصل إليك عون الملك العلام وتصل إلى عالم البقاء بعد الفناء قبل الموت الاضطراري وهذا عين المناجات.

واعلم أن ظهور أسرار الوجود لا يكون إلا بالبيعة¹⁰⁷ بموجب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ الآية (الفتح ٤٨/١٠)، وهو أن يعقد المؤمن يده بيد العارف ثم يقرأ الشيخ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ﴾ الآية (الفتح ٤٨/١٠) مع قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا﴾¹⁰⁸ الآية (التحریم ٨/٦٦)، ثم يلقن للمريد¹⁰⁹ "أستغفر الله" ثلاث مرات مع تذكرة أركان الإيمان بموجب قول حبيب الله تعالى: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره".¹¹⁰ فإن قيل ما المراد من المعاقدة والمعاهدة؟ يقول (أ/٢٣) الفقير أن المراد أن يقول متى يكون يوم القيامة فلم أدخل الجنة بدونك إذا كنت مستحقاً لها. ويحتمل أن يكون المراد مبايعة المرید النفس الأمارة بالسوء إلى الشيخ لأخذ كنوز المعارف الإلهية منه ويحتمل أن يكون المراد نكاح النساء المعنوي بالشيخ حتى يتولد منها الولد القلبي بازواج معنى الشيخ إلى نفس المرید فهذا الولد لا يكون متولداً إلا بأخذ كلمة التوحيد بإغماض

100 ب: عن.

101 ب- بل من الرأس.

102 ب: صفات الله يمشي بها؛ ج: صفة الله يمشي بها.

103 ج: أقصا.

104 ب: حتى يكون للسالك مناجات محضة حاصلة.

105 ب: فاعلم أيها الطالب.

106 ج: فاجتهد.

107 ب، ج: بالعمل.

108 ب- إلى الله توبة نصوحا.

109 ب: للمرء.

110 أحمد بن حنبل، المسند، ١، ٢٤٧؛ بخاري، التفسير، ٢٣٨؛ مسلم، الإيمان، ٢؛ ابن ماجه، الإيمان، ٤٩؛ أبو داود، السنة، ١٧؛ الترمذي، الإيمان، ٤؛ النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، الإيمان، ٥.

عينيه ثلاث مرات عن¹¹¹ لسان الشيخ العارف الرباني ثم يذكر الملقن به عليه ثلاث مرات بإغماض عينيه إشارة إلى أن لا يرى المرید غير الله تعالى مع تسليم نفسه إلى شيخه حتى يتولد الولد بسبب التلقين من الطرفين الذي بمنزلة الماء الذي يخرج من بين الصلب والترائب، كما قال الله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ. خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ. يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾¹¹² (الطارق ٥/٨٦-٧). فإن قيل ما المراد من تلقين "استغفر الله" ثلاث مرات؟ يقول الفقير إن المراد أن الله تعالى خلق المؤمنين على ثلاث نفر؛ عام وخاص وأخص. فلكل واحد¹¹³ منها ذنب وهو على ثلاثة أقسام: الأول للعام، والثاني للخاص،¹¹⁴ والثالث للأخص؛ لأنهم بشر وخلق كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ كَفِيرٌ﴾ الآية (الكهف ١٨/١١٠؛ فصلت ٤١/٦). أما الذنب الذي يعرض للعام من الحجيات الظلمانية التي تحصل منه أخلاق الذميمة¹¹⁶ محو¹¹⁷ الله تعالى بالتوبة والرجوع عن صميم القلب كما قال الله تعالى: ﴿تَوُوبُوا إِلَى اللَّهِ تُؤَنَّبُ تُصَوِّحًا﴾ الآية (التحریم ٨/٦٦). والذنب الذي يعرض للأخص¹¹⁸ من الحجيات النورانية التي تحصل منه الأخلاق الحميدة¹¹⁹ محو¹²⁰ الله بجذبة (ب/٣٣) من جذباته وهي نور الحق سبحانه وتعالى، فلهذا السر كان تلقين "استغفر الله" ثلاثاً؛ لأن الإنسان عالم كبير وما سواه صغير بالنظر إليه، وإليه أشار رب العزة: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، (الذاريات ٥١/٢٠-٢١)، وكما قال علي رضي الله عنه¹²¹: "وترعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الكبير".¹²² فقهم منه أن فيك صفة العام والخاص والأخص ولا¹²³ تغفل منك و أطلب سر هذا التحقيق منك بواسطة الشيخ العارف الرباني كما قال الله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ﴾ الآية (آل عمران ٣/١٠٣)، وكما قال مشايخنا¹²⁴: "من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان". ويحتمل أن يكون المراد من تلقين "استغفر الله" ثلاثاً كون المرید مستوراً بنور أفعاله ونور صفاته ونور ذاته بواسطة نور أسماء الله لأن المغفرة بمعنى الستر في الأصل فلا بد للمؤمن أن يأخذ التلقين عن الشيخ المأذون عن الشيخ إلى أن ينتهي إلى حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى يظهر أن سر استغفر الله على ثلاث مرات بالتزكية والتصفية والتجلية؛ لأن نفس الرسول عليه السلام نفس الرحمن في الحقيقة ونفس الشيخ نفس الرسول بلا رب وإليه أشار رب العزة بقوله: ﴿إِنَّ

111 ب: على.

112 ب- كما قال الله تعالى: "فليظن الإنسان مم خلق خلق من ماء دافق يخرج من بين الصلب والترائب".

113 ب- واحد.

114 ج: للخاص.

115 ب- قل.

116 ب، ج- من جهات الظلمانية التي تحصل منه أخلاق الذميمة.

117 ج: محو.

118 ب، ج+ محو الله بظهور حالات العشق بعون العام. والذنب الذي يعرض للأخص.

119 ب، ج- من الجهات النورانية التي تحصل منه الأخلاق الحميدة.

120 ج: محو.

121 ب: كرم الله وجهه.

122 ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب، جمع وترتيب عبدالعزيز الكرم، أهل مكان الطبع ١٤٠٩هـ/١٩٨٨، ص ٤٥.

123 ب- لا.

124 ج: وكما قال النبي عليه الصلاة والسلام.

الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ ﴿﴾ الآية (الفتح ٤٨/١٠)، وقال النبي عليه السلام: "من رآني في المنام فقد رأى الحق".¹²⁵ فعلم منه أنه لا يمكن أن يكون سر هذا التلقين ظاهراً بدون نفس الشيخ العارف القائم مقام رسول الله وإليه أشار النبي عليه السلام بقوله: "الشيخ في قومه كالنبي في أمته".¹²⁶ ويحتمل أن يكون المراد من التلقين ثلاثاً بالنظر إلى النفس والقلب والروح؛ [٢٣/أ] لأن مراتب التخلية ثلاثة: تركية وتصفية وتجليه.

أيها الطالب! فاعلم أن "أَسْتَعْفِرُ اللَّهَ" مركب عن ستة أحرف بدون الاسم الاعظم؛ ألف وسين وتاء وغين وفاء وراء؛ فالألف إشارة إلى الاستقامة والسين إشارة إلى السلامة والتاء إشارة إلى ترك الذنوب والتجريد والغين إشارة إلى غيرة الحق سبحانه وتعالى والفاء إشارة إلى الفرق بعد الجمع¹²⁷ والراء إشارة إلى ربوبيته واسم الله إشارة إلى الألوهية. واعلم أن سين "أستغفر الله" للطلب فكل من يقول أستغفر الله يكون طالباً لهذه الأسرار الغريبة، فافهمه ولا تغفل منه!

فإن قيل إن القول به كافية مرة واحدة.¹²⁸ يقول الفقير إن لكل قلب سمع غير هذا السمع ولكن الله ختم على هذا السمع حتى لا يسمع الحق كما قال الله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ﴾ الآية (البقرة ٧/٢). ولما أراد الله بعده خيراً ألقى في قلبه التوجه إلى أهل الذكر كما قال الله تعالى: ﴿فَأَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾ (النحل ٤٣/١٦)؛ الأنبياء ٧/٢١). فإذا وجد أهله أخذ التلقين الذي بمنزلة الدواء الصوري حتى يخلص عن مرض الذنوب بأن يشرب شراب التلقين ثلاث مرات؛ لأن التلقين أول مرة بمنزلة التجربة والثاني والثالث بمنزلة الدواء الذي يفيد بعد التجربة. فهذا التحقيق مشروط بالاجتناب عن الأخلاق الذميمة بالتوجه إلى الله تعالى حتى يخلص عن مرض عدم استماع كلام الحق سبحانه وتعالى ورؤية جمال الحق وعدم ذوق لذة الإيمان عين اليقين وحق اليقين وعدم إدراك المعاني المعقولة ونحوها من الأمراض الغير المتناهية. [٢٣/ب] فلهذه الأسرار كان تلقين مشايخنا ثلاث مرات بموجب قوله عليه السلام: "الله وتر، يجب الوتر".¹²⁹

أيها الطالب! فاعلم أن في هذا التلقين أسرار كثيرة ولا يلزم علينا تفصيله في هذا المختصر، فاطلب سائرته قبل الموت الاضطراري منك بِنَفْسِ الرَّحْمَنِ، فافهمه بالعقل الرباني. أيها الطالب! فاعلم أن جريان هذه الحقائق عن لسان هذا الفقير بفضل الله تعالى¹³⁰ ﴿وَأَنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الحديد ٢٩/٥٧). تمت الرسالة الوضوئية، تاريخ سنة ٨٩٢ في مقام بك داغ.¹³¹

¹²⁵ أحمد بن حنبل، المسند، ٣٢٠/٧؛ الدارمي، ص ٥١٢؛ بخاري، كتاب الجمعة، ٢١٤.

¹²⁶ قال شوكتاني: "حديث الشيخ في قومه كالنبي في أمته جزم ابن حجر وغيره بأنه موضوع" أنظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، المكتبة الإسلامية، بيروت ١٤٠٧/١٩٨٧، ص ٢٨٦؛ وقال علي القاري: "حديث الشيخ في قومه كالنبي في أمته أخرجه ابن حبان والديلمي ضعيف جدا وفي المقاصد جزم شيخنا وغيره بأنه موضوع وإنما هو كلام بعض السلف" أنظر: علي القاري، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، ص ١١٥.

¹²⁷ ب- والفاء إشارة إلى الفرق بعد الجمع.

¹²⁸ ب: أن القول به مرة كافية.

¹²⁹ أبو داود، تفریع أبواب الوتر، ١.

¹³⁰ ب+ كما قال.

¹³¹ ب: تمت الرسالة الوضوئية على يد أضعف العباد عبد الباقي بن ابراهيم في يوم الأحد في شهر ذي القعدة في وقت هو وقت الضحى، سنة إحدى ومائتين والفاء من هجرة خير البرية، هر كه خواند دعا طمع دارم/زانکه من بنده گنه کارم، (شعر باللغة الفارسية معناه: آتمني وأطمع دعاء عن كل من يقره هذا الكتاب لأني عبد عاصم)، ج: حرره في تاريخ اثني وعشرون ومائة وألف من له العز والشرف في اليوم الثامن عشر من ذي

المصادر و المراجع

- « ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، المسند، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- « ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤١٦هـ/١٩٩٦م،
- « ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩هـ/١٤٣٠م.
- « أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السنجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩هـ/١٤٣٠م.
- « الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- « ألباني، محمد ناصر الدين. شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- « البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، صحيح البخاري تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ٢٠٠١هـ/١٤٢٢م.
- « بغدادي، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباهاني، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، استانبول ١٩٥١.
- « بورصوي، محمد طاهراندي. المؤلفون العثمانيون (عثماني مؤلفري)، استانبول، مطبعة عامه، ١٩١٥/١٣٣٣.
- « الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، أبو عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٨م.
- « حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، سلم الوصول الى طبقات الفحول، إشراف وتقديم: أكمل الدين احسان اوغلي، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، استانبول، منظمة المؤتمر الاسلامي مركز الابحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية باستانبول ٢٠١٠م.
- « _____، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١.
- « الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري. المستدرک على الصحيحين تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- « الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بجرم بن عبد الصمد الدارمي، التميمي السمرقندي، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٤١٢هـ/١٤١١م.
- « ديوان أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب، جمع وترتيب عبدالعزيز الكرم، أهل مكان الطبع ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
- « زركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، أهل مكان الطبع ٢٠٠٢.
- « شحاتة، محمد صقر. دليل الواعظ إلى أدلة المواعظ (موضوعات للخطب بأدلتها من القرآن الكريم والسنة الصحيحة) مع ما تيسر من الآثار والقصص والأشعار، دار الخلفاء الراشدين، دار الفتح الإسلامي، الإسكندرية بدون تاريخ.
- « شوكتاني، محمد بن علي بن محمد، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، المكتبة الإسلامي، بيروت ١٤٠٧/١٩٨٧م.
- « طاشكزبي زادة، أحمد بن مصطفى بن خليل أبو الخير عصام الدين، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ.
- « العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥١هـ/١٩٣٢م.
- « علي القاري، علي بن سلطان) محمد أبو الحسن نور الدين الملا الطروي، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع (الموضوعات الصغرى)،

القعدة الشريف رحمة الله لمن نظر ودعا لكاتبه الحقيير.

- تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة)، مؤسسة الرسالة بيروت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.
- « علي القاري، علي بن (سلطان) محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، *مقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*، دار الفكر، بيروت ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.
- « قره بلوط، علي رضا، معجم المخطوطات الموجودة في مكتبات استانبول و آناطولي، بدون تاريخ.
- « كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، مكتبة المثنى، بيروت بدون تاريخ.
- « محمد بن محمد درويش، *أسنى المطالب في أحاديث مختلف المراتب*، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- « مسلم، بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.
- « المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي، *التيسير بشرح الجامع الصغير*، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- « موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب المسلمين، بيروت ١٤٢٦/٢٠٠٥.
- « النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، *السنن الكبرى*، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، إشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- « النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، *السنن*، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- » Ata, Ramazan, "Osmanlı Devletinde Cemaliler Okulu: Cemal Halvetî ve Zenbilli Ali Cemalî Efendi", *Firat Üniverstesi İlahiyat Dergisi*, 20:1 (2015), ss. 75-98.
- » Çakmak, Muharrem, "Türk Mutasavvif Şairi Aksaraylı Cemal Halvetî", *Ekev Akademi Dergisi*, Yıl: 7 Sayı: 16 2003, ss. 181-196.
- » Çakmak, Muharrem, *Anadolu'da Halvetîlik (Cemâl-i Halvetî ve Cemâlîyye)*, Mengüceli Yayınları 2015.
- » Küçükdağ, Yusuf, *Cemalî Ailesi*, Özelyurt Matbaacılık, Aksaray 2017.
- » Tayşi, Mehmet Serhan, "Cemal-i Halvetî", *DİA*, İstanbul 1993 VIII, ss. 302-303.

الفصل الاول من كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار لملا خسرو: دراسة و تحقيق

Mustafa ŞEN*

الملخص

(نقد الأفكار في رد الأنظار) الفصل الاول في القران والتسمية للإمام محمد بن فرامرز الرومي الحنفي الشهير بملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ) -دراسة وتحقيق- هذه الدراسة هي تحقيق لفصل كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار فيما يتعلق بالقرآن. كتبه الفقيه الحنفي الشهير مولا خسرو الذي يشتهر باسم المنطقي واللغوي. هناك ستة فصول في الكتاب: القرآن الكريم، أخبار النبوة، والفقه، والأصول، والبلاغة، والمنطق. في هذا الكتاب، وكان سبب تأليفه أن علاء الدين الرومي (ت. ٨٤١هـ) جمع عشرة مسائل في كل علم من العلوم الستة، فأجاب عنها سراج الدين التوقيعي (ت. ٨٨٦هـ)، ثم إن الملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ) أعاد الإجابة عليها، فكان طابع الكتاب أشبه بالمناظرة العلمية.

الكلمات المفتاحية: الملا خسرو، نقد الأفكار، القران، تحقيق المخطوطات، المحاكمات.

Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* Adlı Eserinin Birinci Bölümünün Tahkik ve İnceleme Çalışması

Öz

Bu çalışma mantıkçı ve dilbilimci olarak da kabul edilen ünlü Hanefî fıkıhçısı Molla Hüsrev (ö. 885/1480)'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* adlı eserinin Kuran-ı Kerim ile ilgili bölümünün tahkik çalışmasıdır. Eserde, Kur'an, siyer, fıkıh ilmi, fıkıh usulü, belağat ilmi ve mantık ilmi olmak üzere altı bölüm bulunmaktadır. Bu eserde Alaüddin Ali b. Musa al-Rûmî (ö. 841/1488) tarafından sorulan on soruya Siracüddin et-Tevkîî (ö. 886/1481) cevap vermiş, Molla Hüsrev de bu ikisinin görüşlerini değerlendirmiş ve

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı, mustafasen@aksaray.edu.tr.

akabinde kendi görüşünü ifade etmiştir. Muhakemat geleneğinin en önemli örneklerinden birisi olan bu eser Molla Hüsrev'in bahsi geçen ilimlere vukufiyetini ve ifade gücünü göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, Nakdu'l-efkâr, Kur'an, Tahkik, Muhakemat.

Study and Critical Edition of Chapter I of Molla Husrev's *Nakdu al-efkar fî red al-enzar*

Abstract

This study is a critical edition of first chapter of the book *Nakdu al-efkar fî red al-enzar* which is related to the 'Quran' written by famous Hanafi jurist Molla Husrev known as logician and linguist as well. There are six chapters in the book: the Quran, life of the prophet, fiqh, usul al-fiqh, rhetoric, and logic. In this book, first Alauddin Ali b. Musa al-Rûmî asks ten questions and then Siracüddin al-Tawqîî answers his questions, finally Molla Hüsrev evaluate their point of views and adds his own opinions. The book, which is one of the best examples of Muhakamat (Adjudications), is important since it reflects the Molla Husrev's capability of related sciences and his power of expression.

Keywords: Molla Husrev, Nakdu al-efkar, Quran, Critical Edition, Muhakemat.

١. الدراسة

١.١. ترجمة المؤلف

١.١.١. حياته

هو محمد بن فرائرز (فرايموز، فرايمرز) بن علي شيخ الإسلام الرّومي الحنفي، المعروف بملا (منلا أو المولى) خسرو. كان والده رومي الأصل من أمراء التراكمة من وارساق - أحد أفخاذ القبيلة التّركمانية- وكان الملا خسرو يقطن في المنطقة المسماة "بالولاية الرومية" الواقعة بين مدينة أماسيا وطوقات، ولد في القرية الواقعة بين مدينتي سواس وطوقات، وأظهرت بعض المصادر أنّ هذه القرية المعروفة باسم "قارقن" تقع بجوار مدينتي يوزغات ويّزكويّ.

ولم تذكر المصادر التي اطّلت عليها تاريخ ميلاده، وقد تشرّف والده بالإسلام، فنشأ وهو مسلم، وكان له بنت زوّجها من أمير آخر مسمى بخسرو، وابنه محمد كان في حجر خسرو بعد وفاة أبيه، فغلب عليه اسم خسرو.¹ كان رحمه الله مربوع القامة، عظيم اللّحية، وكان يلبس الثّياب الدنيئة، وعلى رأسه عمامة صغيرة، فإذا دخل يوم الجمعة جامع أيا صوفيا يقوم له من في الجامع احتراماً حتى يصل إلى المحراب، فيصلي عند المحراب، والسّلطان محمد الفاتح ينظر إليه ويفتنخر به، ويقول لوزرائه: هذا أبو حنيفة زمانه.

¹ ابن العماد، عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق: محمود الأرنؤوط، أخرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٨٦م، ٣٢٨/٩؛ البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*، وكالة المعارف الجليلية، استانبول ١٩٥١م، ٢٢١/٢؛ الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، *الأعلام*، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م، ٣٢٨/٦؛ كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، *معجم المؤلفين*، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، ١٢٢/١١.

٢.١.١. حياته العلمية

كان طلبته يذهبون إلى بيته وقت الضحوة فيتعدون عنده، ثم يركب بغلته ويمشي الطلبة أمامه إلى المدرسة، ثم ينزل فيُدْرَسُ، ثم يمضون أمامه إلى بيته، كان متخشعاً متواضعاً، صاحب أخلاق حميدة، وسكينة ووقار، يخدم بنفسه مع ما له من العبيد والخدم، فكان يكس بنفسه بيت مطالعته، ويُوقد فيه النار والسراج، فكان في نظر الناس صاحب احترام واعتبار كبيرين بسبب سلوكه الرزين، وحبّه للخير والتّقوى.

وكان عالماً ومفتياً في الدولة العثمانية، وكان مع ماله من أشغال القضاء والتدريس يكتب كل يوم ورقتين من كتب السلف، وكان له خط حسن، وخلف بعد موته كتباً كثيرة بخطه.

درس الابتدائية في بلده، وكانت لوالده زاوية علمية، وفي الغالب أنه تقدّم وترقى في دراسته تحت رعاية زوج أخته.² تعلم من شيخه القاضي يُوسُف بالي (ت. ١١٤٦هـ/١٤٤٣م) ابن المولى شمس الدين الفناري، وقد حصل على الإجازة العلمية منه، وكان عالماً فاضلاً، تولى القضاء بمدينة بورصة حتى مات فيها.³ ثم درس في حضور برهان الدين حيدر بن محمود الهروي الرومي (ت. ١١٤٢٦هـ/١٨٣٠م) و محمد بن ارمان الشهرير بيكان، أخذ عنهما الملا خسرو الكثير من العلوم،⁴ وهما تلاميذا الأستاذ سعد الدين التفتازاني، ثم صار مدرسا ببعض المدارس بمدينة بورصة، ثم انتهت إليه رياسة الدرس، والفتوى، ومنصب القضاء بعد المولى شمس الدين الفناري.⁵ وغيرهما فنقلوا إليه علم شيخهم مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ١١٣٩٠هـ/١٧٩٢م) العلامة الكبير، صاحب شرح العقائد في أصول الدين، وشرح الشمسية في المنطق، والإرشاد في النحو، والمقاصد في أصول الدين، والتلويح في أصول فقه الحنفية، وحاشية الكشاف وغيرها. وقد انتهت إليه معرفة علوم البلاغة، والمعقول بالمشرق بل في سائر الأُمُصَار.⁶ تلاميذ الملا خسرو كثرون جداً؛ منهم: إسماعيل كمال الدين القراماني، حسن بن عبد الصمد السامسوني، سنان الدين يُوسُف الشهرير بسنان الشاعِر.⁷

بدأ أول وظيفة رسمية في مدينة أدرنة كمدرس في مدرسة "شاه ملك"، وقد أتيح له مهنة التدريس في مدرسة الجليي (الحلبية) في نفس المدينة أيضاً عام ١١٣٩هـ. بعد وفاة أخيه الذي كان مدرساً فيها. عندما تنازل السلطان مراد الثاني عن عرشه، ونصب ابنه محمد عام ١١٤٨هـ. تولى ملا خسرو منصب "قاض عسكر" وهي رتبة علمية دينية في الجيش. ثم ترك عمله هذا بعد رجوع السلطان مراد الثاني، والجلوس على عرشه عام ١١٥٠هـ. وأصبح قاضياً في مدينة أدرنة ما بين عام ١١٥٤-١١٥١هـ.

ولما جلس السلطان محمد الفاتح خان على سرير السلطنة ثانياً ١١٥٥-١١٨٦هـ. جعل له كل يوم مئة درهم، ولما فتح القسطنطينية جعل الملا خسرو قاضياً فيها. ولكن في يوم من الأيام اجلس السلطان محمد الفاتح أحد علماء زمانه (ملا

2 Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildirileri*, 2013, ss. 21-52.

3 طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية، ص ٢٤؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ٥١٢/٩.

4 طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية، ص ٣٧، ٣٨؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ٥١٢/٩.

5 طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية، ص ٤٨، ٤٩.

6 ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف

العثمانية، الطبعة الثانية، حيدر آباد ١٩٧٢م، ١١٢/٦، ١١٣.

7 طاشكيري زاده، الشقائق النعمانية، ص ٢٠١، ٢٠٢.

كوراني) على يمينه، وملا خسرو على يساره عام ٨٧٧هـ. وعدّ ملا خسرو هذا الجلوس لا يليق بدرجته العلمية، فترك إسطنبول بسبب ذلك وسافر إلى بورصة. وقد استدعاه السلطان محمد الفاتح إلى إسطنبول، وعيّنه مفتياً لاسطنبول عام ٨٧٨هـ. وهو المفتي الثالث للدولة العثمانية الذي يتسلم منصب شيخ الإسلام، وبقي في هذا المنصب إلى أن وافاه الأجل عام ٨٨٥هـ. وأُخذت جنازته إلى مدينة بورصة، ودُفن في المدرسة التي أنشأها باسمه.⁸

٣.١.١ مؤلفاته

لقد ألّف الملا خسرو كتباً في مجالات عدة، وعلى رأس هذه العلوم: الفقه، وأصول الفقه، والتفسير، واللغة العربية، ومن تصانيفه:⁹

١. حاشية على تفسير البيضاوي المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) في التفسير.
٢. الحاشية على التلويح للفتازاني، والتلويح حاشية كتاب التوضيح لصدر الشريعة في أصول الفقه.
٣. حاشية على مختصر للسيد شريف الجرجاني، والمختصر لابن الحاجب في أصول الفقه.
٤. حاشية على المطول للفتازاني في المعاني والبيان في البلاغة.
٥. حواشي على شرح عضد الدين الإيجي لمختصر ابن الحاجب في أصول الفقه.
٦. درر الأحكام في شرح غرر الأحكام في الفقه الحنفي.
٧. رسالة في بيت المال، وكيفية تصريفه في الفروع.
٨. رسالة في تفسير: [يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ] ¹⁰ في التفسير.
٩. رسالة في الولاء (رسالة الولاء) وهي رسالة مهمة لملا خسرو عن حقوق الرّق في الفروع.
١٠. شرح أصول البردوي في أصول الفقه.
١١. شرح تلخيص المفتاح للقرويني، وكتاب مفتاح العلوم للسكاكي في المعاني والبيان في البلاغة.
١٢. غرر الأحكام في فروع الحنفية.
١٣. مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول في علم الأصول الحنفية.
١٤. مرقاة الوصول في علم الأصول.
١٥. مشكل الأحكام.
١٦. كاشفة شبهات العلائية في أنواع شتى من العلوم.

⁸ طاشكيزي زاده، الشقائق النعمانية، ص ٧٠-٧٢؛ ابن العماد، شذرات الذهب، ٢١٢/٩، ٢١٣؛ الزركلي، الأعلام، ٣٢٨/٦؛ البغدادي، هدية العرفين، ٢١٢/٢.

⁹ كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المئذنة، بغداد ١٩٤١م، ٨١/١، ١٩٠، ٤٧٣، ٤٩٨، ٨٥١، ٨٥٥، ٨٩٩، ١١٤٤، ١١٩٩، ١٦٥٧، ١٦٦٥، ١٧٦٢، ١٨٥٣، ١٩٧٣.

¹⁰ سورة الأنعام، ١٥٨/٦.

١٧. نقد الأفكار في رد الأنظار أجوبة أسئلة من الفنون.

٢.١. نسبة النسخة للمؤلف

في ظهيرة نسخة الأم التي نتحدث عنها في وصف النسخ مكتوبة اسم الناسخ بخط المؤلف الملا خسرو. لم يذكر تاريخ النسخ، لكن كتب في نهاية نسختي (ق، ع) أن المؤلف ابتداء في تأليفها في بداية شهر محرم، وفرغ منها في أواخر شهر صفر عام ٨٤٠هـ. النسخة مكتوبة بخط ممتاز قليل الأخطاء، فيها بعض التصحيحات في الحواشي، نسبت إلى المؤلف، فذكر في بداية المخطوطة أنها بخط الملا خسرو مرتين، وقد ذكر في ترجمته أنه: كان مع اشتغاله بالمناصب والتدريس يكتب كل يوم ورقتين من كتب السلف بخط حسن¹¹.

٣.١. التعريف بالكتاب

١.٣.١. منهج المؤلف في الكتاب.

أما عن الكتاب فقد احتوى على مقدمة، وخاتمة، وضمنه ستة فصول في ستة علوم. وكل فصل من هذه الفصول احتوى على عشر مباحث، وقد احتوت بعض المباحث على استطرادات من قبل المصنف رحمه الله، أو من قبل (المولى المجيب) سراج الدين التوقيعي رحمه الله. أما المباحث المتعلقة بعلم البلاغة، -وهو النص المحقق- لم يذكر المصنف لها عنواناً، كما أنني لم أثبت عناوين لها في النص المحقق.

ويظهر لنا أن المؤلف رحمه الله والذي وصف نفسه "بالفقير" لم يقتنع كثيراً برود سراج الدين التوقيعي "المولى المجيب" وعلى علاء الدين الرومي "المولى الباحث". فانبرى للرد على السائل في أسئلته، وعلى المجيب في ردوده التي قصر فيها. بما أن المؤلف ألف الكتاب للرد على أسئلة علاء الدين الرومي، ومن خلال سيرته الذاتية فقد كان محققاً، مناظراً، جديلاً، ذكياً، حاد الطبع، فكان لزاماً أن يكون طابع الكتاب أشبه بالمناظرة العلمية استخدم المؤلف فيها قواعد المنطق والجدل التي يحسنها أكثر من استخدامه للأدلة النقلية، فكانت عبارة الكتاب صعبة الفهم في بعض الأحيان.

كما أن المؤلف رحمه الله كان يستشهد كثيراً بأقوال الإمام التفتازاني شيخ العلاء الرومي، والذي انتهت إليه رئاسة علوم المعقول في زمانه بحيث يلزم العلاء الرومي الحجة بقول شيخه في المسائل التي يعرضها.

٢.٣.١. سبب تأليف الكتاب.

سبب تأليف الكتاب أن علاء الدين علي بن موسى الرومي¹² (ت. ٨٤١/٤٣٨م) كان محققاً جديلاً، يلقي الأسئلة، ويعجز النظار عن أجوبتها، فجمع أسئلة في ستة علوم جعلها في ستة فصول: الفصل الأول في القرآن والتسمية، الفصل الثاني في الأخبار النبوة، الفصل الثالث في علم الفقه والهداية، الفصل الرابع في علم الأصول، الفصل الخامس في علم البلاغة، الفصل السادس في علم المنطق. أوله: الحمد لله الذي ربط نظام العالم بالعدل والإحسان... وأجاب عنها

¹¹ ابن العماد، شذرات الذهب، ٥١٢/٩.

¹² كان عالماً محققاً، عارفاً بالجدل، حديد الطبع، قوي الذكاء، إماماً في المعقول، بارعا في علوم كثيرة، حضر دروس العلامة التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وحضر مباحثتهما، وحفظ منهما أسئلة كثيرة مع أجوبتها، وكان يلقي تلك الأسئلة ويعجز الحاضرين عن المباحثة، ثم دخل القاهرة، وأعجز علماءها. ينظر: طاشكيري زاده، الشقائق العمانية، ص ٣١.

سراج الدين بن سعد الدين التوفيقي¹³ (ت. ١٤٨٦هـ/١٤٨١م)، ثم إن الملا خسرو (ت. ١١٨٥هـ/١٤٨٠م) أجاب أولاً عن الأصل بأجوبة يرتضيها أولوا النهى، وسماها "نقد الأفكار في رد الأنظار" أوله: الحمد لله الذي وفق من شاء للتعدي... ثم أجاب عن أجوبة سراج الدين، وحاكم بينهما بقوله: قال الباحث، وقال المجيب، أوله: الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم.¹⁴

٤.١. وصف النسخ.

استخدمت في التحقيق خمس نسخ، اعتمدت واحدة منها أصلاً، وقابلت النسخ الباقية عليها، وتعدنا في تسميتها مع الأساتذة الأفاضل في تحقيق الأجزاء الأخرى من الكتاب حتى يكون العمل موحدًا، ورتبتها حسب الأفضلية:

١. النسخة الأصل (ك): هي نسخة خطية محفوظة في المكتبة السلিমانيّة في اسطنبول بمجموعة كره سون وتحمل الرقم ٩٢. عدد الأوراق ٦٣ ورقة.

الملاحظات العامة: يوجد على النسخة أربع تمليكات وهي: لإبراهيم بن أدهم، وإسماعيل بن محمد المدعو... كموجلج جلي زادة، عبد الصمد بن محمد...، ومصطفى صديقي بن محمد أمين الكره بولي سنة ١٢٦٥هـ.

٢. النسخة (ق): هي نسخة خطية محفوظة المكتبة السلیمانيّة في اسطنبول، بمجموعة فلج علي باشا وتحمل الرقم ٥٢٥. عدد الأوراق ٥١ ورقة، واسم الناسخ إبراهيم بن عمر الحنفيّة. تاريخ النسخ ذكر في يوم الجمعة ٢٣ من شهر محرم ٨٦٨هـ.

الملاحظات العامة: نسخة قيمة كتبت في حياة المؤلف بخط جيد، وهي أقدم النسخ التي ذكر فيها تاريخ النسخ، كما ذكر فيها مكان النسخ، واسم الناسخ، وهي قليلة الأخطاء، وعليها بعض التصويبات في الحواشي.

٣. النسخة (ب): هي نسخة خطية محفوظة المكتبة السلیمانيّة في اسطنبول بمجموعة بغداد لى وهي وتحمل الرقم ٢٠٦٦. عدد الأوراق ٨٨ ورقة، وهي كتبت في شهر أوائل شهر رمضان من سنة ٨٩٧هـ.

الملاحظات العامة: عليها ختم وقف باسم: ابن عبد المعين الدوري، عليها بعض التعليقات والتصويبات في الحواشي، والنسخة كثيرة الأخطاء.

٤. النسخة (ع): هي نسخة خطية محفوظة في المكتبة السلیمانيّة في اسطنبول بمجموعة عاطف أفندي. وهي تحمل الرقم ٢٧٦. عدد الأوراق ٥٦ ورقة. اسم الناسخ: عبد الرحمن بن محمد الحسيني.

الملاحظات العامة: النسخة وقف من الحاج مصطفى عاطف سنة ١١٥٣هـ، وعليها تملك لحسام الدين الكرمانلي، فيها بعض التصويبات، عليها بعض الحواشي، كتبت بخط متوسط يتغير حجمه بين الصفحات، وكأنها كتبت في أوقات متعددة.

¹³ قرأ على علماء عصره، ثم وصل إلى خدمة المولى خواجه زاده، ودرّس بالصحن، ثم صار قاضيًا بأدرنه، ثم جعله السلطان محمد خان موقعا بالديوان سنة ٨٨١هـ. مهارته في الإنشاء، وكان حافظًا لكل ما قرأ أو طالع، متفردًا في حفظ قصائد العرب. كاتب جلي، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ١١٢/٢.

¹⁴ كاتب جلي، كشف الظنون، ٨١/١.

٥. النسخة (ي): هي نسخة خطية محفوظة المكتبة السليمانية في اسطنبول بمجموعة وهي تحمل الرقم ٧٨٤. وعدد الأوراق ورقة ٤٢.

الملاحظات العامة: نسخة قليلة الأخطاء، كتبت بخط جيد، فيها بعض السقط، والتصويبات القليلة. لا يوجد اسم الناسخ وتاريخ النسخ ومكان النسخ.

٥.١. منهج الباحث في التحقيق.

من المعروف أن الغرض الأساس من تحقيق النصوص هو نشرها وإخراجها بأفضل صورة ممكنة على النحو الذي أرادته المصنف عند كتابته لذلك حاولت قدر المستطاع الوصول إلى هذه الغاية، فاتبعت الطرق والأساليب التي نشرت من قبل مركز البحوث الإسلامية (ISAM) سنة ٢٠١٦. وكان منهجي في التحقيق مرتكزاً على الخطوات الآتية:

١. بعد البحث تمكنت من حصول على أربع نسخ من الكتاب، اعتمدت نسخة أصلاً؛ لأنها كتبت بخط واضح قليل الخطأ، وتنسب في كتابتها إلى المؤلف رحمه الله.

٢. ثم قمت بنسخها وفقاً لقواعد الإملاء الحديثة، وذلك تسهيلاً على القارئ.

٣. قابلت النسخ الخطية على نسخة الأصل، وأثبتت الفروق بين تلك النسخ في الهامش، وعند حصول اختلاف بين الجمل، أو الكلمات، اخترت اللفظ الأصح، أو الأقرب إلى الصواب، أو الأنسب لسياق الكلام، مثبتاً إياها في المتن مع الإشارة إلى المخالف في الهامش.

٤. احتوت النسخ على بعض المختصرات فأثبت أصل الكلمة دون الإشارة إليها في الهامش، وهذه المختصرات هي: (ت. ع) تعالى، (صلعم) صلى الله عليه وسلم، (رح) رحمه الله، (عس/ع م) عليه السلام، (بط) باطل، (مط) مطلوب، (مم) ممنوع، (ظا) ظاهر، (مح) محال، (ح) حينئذ، (المص) المصنف، (الش) الشارح، (نم) نسلم، (يخ) يخلو.

٢. التحقيق.

// [ظ٢] قال المولى الباحث¹⁵: الفصل الأول¹⁶

فيما يتعلق بالقرآن وتسميته وفيه أبحاث

[البحث الأول]

البحث الأول: فيما قال به صاحب التوضيح¹⁷ في أوله: «بسم الله الرحمن الرحيم حامداً لله تعالى» قصداً إلى رعاية الخبرين في التسمية و التحميد بأحدهما متعلقان بالابتداء، يعني إن متعلقهما واحد. فإذا اتحد متعلقهما لا يكون الابتداء بأحدهما متقدماً على الابتداء بالآخر. فهذا حاصل¹⁸ كلام صاحب التوضيح. وقال الفتازاني رحمه الله: «إنَّ الابتداء

¹⁵ ب: المباحث.

¹⁶ ق ب ع ي: البحث.

¹⁷ الفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، المطول على شرح تلخيص الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت

٢٠٠١، ٣/١.

¹⁸ ي-حاصل.

بأحدهما مَفَوّت للإبتداء بالآخر، هذا كلامه في التلويح،¹⁹ ولي فيه بحث، وهو أنّ قوله الإبتداء بأحدهما مَفَوّت للإبتداء²⁰ بالآخر، إنّما يصح على تقدير²¹ تعدّد الإبتداء وهو ممنوع؛²² لعدم لزوم تعدّد المتعلّق من تعدّد المتعلّق فليتناهّل.²³

وقال المولى المحجب: إنّ صاحب التلويح إن ما ذكرت لك المقالة في تقرير التعارض الظاهري بين الخبرين، فكأنه يقول العمل بخبر التسمية يقتضي الإبتداء بما وخبر التحميد يقتضي الإبتداء²⁴ به ومبني كلامه في تقرير التعارض الظاهري على أمرين، وإن كان مآل تحقيقه بالآخرة²⁵ إلى خلاف ذلك الأمرين²⁶ فأحد الأمرين: أنّ الإبتداء أمر آبي، لا زماني حتى يسع التحميد والتسمية، والأمر الآخر: أن الباء الواقع في حَيّر لفظ الإبتداء في قوله الإبتداء بأحدهما صلة الإبتداء.

فبالضرورة يكون الإبتداء الواقع بالتسمية في آن الشروع مَفَوّتًا للإبتداء بالتحميد في ذلك الشيء، فكان صاحب البحث اعتبر الإبتداء المقدرّ في عبارة صاحب التوضيح المتعلّق للتسمية والتحميد معا. فمن ثمّة²⁷ منع صحة تلك المقادّمة مستنبدا بأنّ تعدّد المتعلّق من التسمية والتحميد لا يستلزم²⁸ تعدّد المتعلّق²⁹ وهو الإبتداء، لكن مرام صاحب التلويح بمعزل من هذا، فإنه في بيان التعارض الصوري قبل الجمع والتوفيق الباعث للمصنّف علي إنبار³⁰ طريقة الحال وعبارته الدلالة على ذلك الإنبار هي محل الجمع والتوفيق بين الخبرين. وفيه أنّ المتعلّق مع تعدّد المتعلّق حملا لأحد المتعلّقين على كونه مبتدأ حقيقيا والآخر إضافيا.

{يقول} الفقيه: فيه بحث، أما أولا: فلأنّ بيان التعارض الصوري بعد ذلك الجمع والتوفيق الباعث للمصنّف علي إنبار طريقة الحال³¹ لا قبله فإن الشارح رحمه الله قد أفاد بقوله "أثر طريقة الحال"³² تسوية بين الحمد والتسمية ما قصده المصنّف³³ بهذا التعبير الذي خالف فيه الجمهور³⁴ [و٣] من التوفيق بين النصين فإن المراد بالتسوية، التسوية³⁵ في كون³⁶

¹⁹ التفنازاني سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر بدون تاريخ، 4/1.

²⁰ ي-للإبتداء.

²¹ ق ب ع ي-على تقدير؛ + ق ب ع ي: إذا.

²² ق ع: مم.

²³ ق ب ع ي-فليتناهّل.

²⁴ ق-وخبر التحميد يقتضي الإبتداء، صح هامش.

²⁵ ق ب ع ي- بالآخرة.

²⁶ ق-ذنبك الأمر.

²⁷ ي-ثمّة.

²⁸ ي-لاستلزام.

²⁹ ع-من التسمية والتحميد لا يستلزم تعدّد المتعلّق، صح هامش.

³⁰ ب: إثبات.

³¹ ع ي-الباعث للمصنّف علي إنبار طريقة الحال.

³² التفنازاني، شرح التلويح، 3/1.

³³ ك-المصنّف، صح هامش.

³⁴ ق ب ع ي-الذي خالف فيه الجمهور.

³⁵ ق-التسوية، صح هامش.

³⁶ ك-كون، صح هامش.

كل منهما مبتدأ الكتاب،³⁷ فإذا علل الإيثار بهذه التسوية فقد علل بالتوفيق لأن هذه التسوية عين التوفيق³⁸ ووجه إفادة بهذه³⁹ الطريقة التسوية ما أشار إليه بقوله "فحاول"⁴⁰ إلى آخره من أن الابتداء إذا قيد بمثل هذه القيود⁴¹ لا يمكن أن يوجد قبل وجود جميعها، لأن القيد مغير لحكم الكلام، وهو موقوف⁴² عليه، فلا يتحقق ابتداء الكتاب بمجرد قوله بسم الله الرحمن الرحيم بل لا بد في تحقيقه من تحقق جميع القيود. و أما ثانيا: فلأن قوله وعبارته الدالة إلى قوله مع تعدد المتعلق كلام صحيح لا غبار عليه، وأما قوله حملا لأحد المتعلقين على كونه مبتدأ حقيقيا والآخر إضافيا، فليس كذلك، لأن التوفيق الذي حصل بذلك الإيثار ليس يحمل أحدهما على كونه مبتدأ حقيقيا⁴³ والآخر إضافيا⁴⁴ بل كل منهما⁴⁵ مبتدأ حقيقي⁴⁶ على ذلك الاعتبار كما سيأتي⁴⁷ بيانه.

فالصواب⁴⁸: أن يقال: إنَّ الابتداء في قوله "الابتداء بأحدهما مفوّت للابتداء بالآخر" مغايرٌ للابتداء الواقع متعلّقا لهما ومقيّدا بهما، فإن هذا واحد وزماني ومقيّد⁴⁹ بقيود جعلت بسببه مبتدأ حقيقيا لمباحث الكتاب بحيث لا يلاحظ⁵⁰ الترتيب بينها، ولم يذكره الشارح إلا في بيان ما قصده المصنف بعبارة⁵¹ من التوفيق بين النصين باعتبار احتمال فيهما، راجح⁵² بخلاف ذلك الابتداء، فإنه متعدّد وآني ومطلق⁵³ عن القيود، وكل من التسمية والتحميد مبتدأ باعتباره وإن كان الحقيقي أحدهما، ولم يذكره الشارح إلا⁵⁴ في بيان ما قصده المصنف بإشارته من التوفيق بينهما باعتبار احتمال فيهما مرجوح

³⁷ ب-التسوية في كون كل منها مبتدأ الكتاب، ع ق ي. في كل منها مبتدأ الكتاب؛ ق ب ع ي+ في المبدئية.

³⁸ ق ب ع ي-لأن هذه التسوية عين التوفيق.

³⁹ لك-بمذه، صح هامش.

⁴⁰ ق ب ع ي+ أن يجعل الحمد قيدا للابتداء.

⁴¹ ي. القيود.

⁴² ق ب ع ي: متفق

⁴³ لك-حقيقيا، صح هامش.

⁴⁴ ق ب ع ي: لأن الأحوال شروط فلما ظهر أن قول صاحب التلويح إذ الابتداء الخ بعد الجمع والتوفيق المستلزم لوحدة الابتداء وردّ منع الباحث ظاهرا ولم يدفعه كلام الجيب وأما ثانيا: فلأن الظاهر أن قوله حملا متعلق بقوله هي محل الجمع والتوفيق وليس بشيء لأن التوفيق الحاصل بذلك الإيثار.

⁴⁵ ق ب ع ي+ جزء.

⁴⁶ ب+ جمع.

⁴⁷ ق ب ع ي-كما سبق وسيأتي.

⁴⁸ ق ب ع ي+ في الجواب.

⁴⁹ ي: مقيّدا؛ ي-بقيود.

⁵⁰ ق: فلا يلاحظ.

⁵¹ ق ب ع ي- بعبارة.

⁵² ق ب ع ي- باعتبار احتمال فيهما راجح.

⁵³ ي-الكفّ.

⁵⁴ ق ب ع ي- إلا في بيان ما قصده المصنف بإشارته من التوفيق بينهما باعتبار احتمال فيها مرجوح فمنع الباحث مكابرة وقوله لعدم تعدد المتعلق من تعدد المتعلق ناش من عدم التفرقة بين الابتداء الواحد المنكور في العبارة و الابتداء المتعدد والمشار إليه؛ ق ب ع ي+ إلا في تقرير شبهة؛ (ع. ي: شبهته) نشأت مما سبق فإذا تغايرا لا يلزم من وحدة أحدهما وحدة الآخر فسقط المنع لأن منشاء عدم التفرقة بين الابتداءين.

فمنع الباحث مكابرة. وقوله لعدم تعدد المتعلّق من تعدد المتعلّق ناشئ من عدم التفرقة بين الابتداء الواحد المذكور في العبارة والابتداء المتعدد والمشار إليه وتوضيح الجواب، بل تحقيق المقام مبني على مقدّمات الأولى: 55. إن الباء في كل من الحديثين⁵⁶ يحتمل معنيين. الأول: أن يكون للملابسة لا صلة للبداء⁵⁷ ويكون الظرف حالاً وهذا الاحتمال هو الراجح⁵⁸ لأنه المقصود.⁵⁹ والثاني: وأن يكون صلة له والظرف لغواً، وهذا وإن كان مرجوحاً لكنه محتمل وهكذا أطال في الباء الواقعة في العبارة فإنها أيضاً محتمل معنيين.⁶⁰

الثانية: إن الابتداء قد يكون أنياً لا يعتبر في العرف ممتداً كالابتداء [باسم الله وبالحمد وبالكلام ونحو ذلك. وقد يكون زمانياً يعبر⁶¹ في العرف ممتداً كالابتداء بالكاتب والوعظ ونحو ذلك. فإن ابتداء الكتاب كما صرح به في التلويح يعتبر في العرف ممتداً من حين الأخذ في التصنيف إلى الشروع.⁶² في البحث الثالث: إن الباء المعبر في عبارة المصنف مطابق للمذكور في الحديث، لأن مقصوده إظهار الامتثال به وإلا شعار بالتوفيق بينهما كما حققه الشارح رحمه الله بقوله أثر طريقة الحال إلى آخره⁶³ إذا تمهدت هذه المقدمات. فنقول⁶⁴: الابتداء المقدر في النظم واحد ممتد عرفاً مقيد بقيود يسعها زمانه لا آني متعدد. وإنما ذكره الشارح رحمه الله بعد ذكر الأول وتحقيق وحدته الموجبة للتوفيق⁶⁵ بين النصين بسبب التطابق بين هذا الباء والبداء المذكور في النصين، لتقرير شبهة نشأت مما سبق وتحريرها إن التوفيق الحاصل بهذا الطريق. إنما يتأتى إذا حمل الباء في كل من النصين على الملابسة والابتداء على الممتد عرفاً، وأما إذا أبقيا على ظاهرهما فالتعارض باق إذ الابتداء بأحد الأمرين لا يجامع الابتداء بالآخر ظاهراً، فما وجه التوفيق حينئذ. فأجاب بأن وجهه حمل أحد الابتدائين على الحقيقي والآخر على الإضافي، فإن التوفيق حينئذ لا يمكن بغير هذا الطريق وقد أشار إليه المصنف حيث قدم التسمية على التحميد فوقع الابتداء بما،⁶⁶ فحقيقته بالنظر إلى ما بعده ثم لما ورد أن هذا المقصود كان يحصل بالعكس أيضاً فما وجه الترجيح. أجاب بأنه العمل بالكتاب الوارد بتقدمها والإجماع المنعقد عليه هذا غاية التوفيق في هذا المقام وتحقيقه الحمد لله على منه وتوفيقه.

ثم قال المولى المجيب: ولي ههنا بحث انفس مما اورده الفاضل الباحث من بحثه هذا، وهو ان القاضي برهان الدين رحمه الله ذكر في ترجيحه: أن حامدا ههنا إذا حملناه على الحمد الحاصل في ضمن التسمية بناء على أنها يتضمن وصف الحق باوصافه الجميلة يحصل العمل بالخبرين بفعل واحد، ولا يحتاج إلى تحمل جعل أحد الأمرين حقيقياً والآخر إضافياً.

⁵⁵ ق ب: الأول.

⁵⁶ ق ب ع ي + عبارة المصنف.

⁵⁷ ق ب ع ي-لا صلة للبداء.

⁵⁸ ب + المختار في الكشف والثاني أن يكون للاستعانة؛ ع: للاستعانة.

⁵⁹ ق ب ع ي-لأنه المقصود.

⁶⁰ ق ب ع ي-وهكذا أطال في الباء الواقعة في العبارة فإنها أيضاً محتمل معنيين.

⁶¹ ق: يعتبر.

⁶² التفتازاني، شرح التلويح، 4/1.

⁶³ التفتازاني، شرح التلويح، 3/1.

⁶⁴ ع-فنقول، صح هامش.

⁶⁵ ب-للتوفيق.

⁶⁶ ع ب: بما حقيقة وبه.

قلت نصرة للعلامة الفتازاني: تفصيل الحمد إلى الحمد أولا والحمد⁶⁷ ثانيا، يأبى هذا المعنى وذلك ظاهر. ثم أنه أعني صاحب الترجيح ذكر في هذا⁶⁸ الفصل وجها سوى ما ذكره صاحب التلويح من الوجوه قائلا بأن حمده أولا، هو حمده في المتن بقوله ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾⁶⁹ وحمده ثانيا، هو حمده في الشرح فكأنه قال: ابتدأت باسم الله حامدا أولا حين شرعت في المتن و ثانيا حين شرحته. قلت: أما أن يراد بابتداء المقدر ههنا الإخبار عما مضى أو يراد به انشاء الافتتاح في التصنيف ميمنا بالتسمية والتحميد أو كلاهما جميعا وعلى الأول بتعيين الأول⁷⁰ فلا ثاني وعلى الثاني يتعين الثاني فلا أول وعلى الثالث يلزم إرادة المعنيين متباينين من لفظ ابتداءات و عكسه ان يقال اراد بابتداءات المقدر الإخبار عما⁷¹ في المتن وبالمعطوف في قوله وثانيا ابتداء الانشائي

{ يقول } الفقير: فيه بحث، أما أولا فلأنه إن أراد أن التفصيل مطلقا يأباه، فلائم كيف وقد بين له القاضي معنى⁷² ووجهه هذا المجيب وسلمه وإن أراد أن التفصيل بالمعنى الذي ذكره علامة يأباه، فعلى تقدير تسليمه ليس بقادح، لأن إباء قول أحد الخصمين قول الآخر لا يضره على أنه لا يأباه لان الوجه الأول: يستفاد من لفظه الله الدال على الذات العظيم المستجمع للصفات العظيمة⁷³ ومن الرحمن الرحيم الدالين على جميل⁷⁴ النعماء وجزيلة الآلاء. والوجه الثاني: يستفاد من الرحمن الرحيم لأهم⁷⁵ [٤ظ] يقولون: رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا.⁷⁶ وكذا الثالث، لأن المصنف رحمه الله حين قال: بسم الله الرحمن الرحيم حامدا لا يبعد أن يلاحظ قوله تعالى: ﴿لَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ﴾⁷⁷ فإن الرحمن يفيدانها⁷⁸ والرحيم يفيد الأولى، وإن أراد إيراد سؤال وجواب فلا ينبغي⁷⁹ أن يعنون الكلام بالنصرة، نعم يمكن النصرة له بأن عطف مصليا على حامدا يأبى هذا المعنى فتدبر. وأما ثانيا فلأن قوله في الآخرة ويمكن أن يقال إلى آخره، يقتضي عطف الإنشاء على الإخبار من غير أن يكون للمعطوف عليه محل من الإعراب. ولم يوجد له نظير في كلام الأعراب، وذلك لان معنى قوله وبالمعطوف في قوله، وثانيا وبابتداءات المعطوف فيه فيالضرورة يتكرر ابتدأت مع عطف أحدهما على الآخر.

67 ع-والحمد.

68 ق-في هذا، صح هامش.

69 سورة فاطر، ١٠/٣٥.

70 ق-بتعيين الأول، صح هامش.

71 ب: بما.

72 ع-معنى.

73 ع: عظيمة.

74 ب: جميع

75 ك-باسم الله وبالحمد وبالكلام ونحو ذلك... يستفاد من الرحمن الرحيم لأهم.

76 ق-ورحيم الدنيا، صح هامش.

77 سورة القصص، ٦٨/٢٨.

78 ق ب ي: يفيد الثانية.

79 ق ب ي + أن يرد الكلام هذا الرد ولا يليق.

[البحث الثاني]

قال المولى الباحث: **البحث الثاني**: قال صاحب الكشف: في قوله تعالى ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ السَّمَاءِ﴾⁸⁰ الآية، عطف على قوله "كمثل"⁸¹ في قوله تعالى ﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾⁸² وعدل البيضاوي عن ذلك وقال: "او كصيب" عطف على "الذى استوفد"⁸³ فما وجه عدوله وصحته.

وقال المولى الجيب: أما قوله بأن صاحب الكشف قال: بعطف "او كصيب" على "كمثل" في قوله تعالى ﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾⁸⁴ إن أراد أنه صرح بذلك فمن البين أنه خلاف الواقع. وإن أراد أنه يفهم من كلامه ان يكون كذلك بناء على انه قدّر ذوي ثم قدّر المثل. إذ لولا ذلك لم يحتج إلى تقدير المثل، لأنه مذكور في المعطوف عليه. فحينئذ لا يبعد ان يكون هذا المعنى سببا لعدول البيضاوي إلى القول بالعطف على "الذى استوفد" كي لا يلزم⁸⁵ تقدير المثل في المعطوف. لا يقال هو أيضا قدّر المثل، لأننا نقول: ذلك إظهار لما في المعطوف عليه لا تقدير المحظوف وليس لك ان تقول: لا صحة لعطفه على "الذى استوفد" لأنه يكون تقدير الكلام حينئذ،⁸⁶ او كمثل كصيب، لأن البيضاوي حين إختار ذلك مال مع المعنى ولم يلاحظ جانب اللفظ، وهم يميلون مع المعنى ميلا بينا كما ذكره صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾⁸⁷. وقرّر ذلك بقوله من ذلك قولهم: "لا تأكل السمك وتشرب اللبن"، وإن كان⁸⁸ اللفظ على ما لا يصح من عطف الاسم على الفعل⁸⁹ يعني أن قاعدة اللفظ تقتضي ان لا يصح عطف وأن تشرب، على "لا تأكل" لكونه عطف الاسم على الفعل لكن صح العطف نظرا إلى المعنى لأن المعنى لا يمكن منك أكل السمك وشرب اللبن. هذا ملاحظ لي في وجه عدول البيضاوي إلى ما اختاره. ومن لم يرتضه ووجد خيرا منه فليأت به إن كان من [و] الصادقين.

{يقول} **الفقير**: فيه بحث. أما أولا: فلأن صاحب الكشف قال: بعطف كصيب على كمثل⁹⁰ حيث قال: فإن قلت: لم عطف أحد التمثيلين على الآخر بحرف الشك؟ وصرح بعض الشارحين بأن المعطوف عليه هو كمثل، فلا وجه

⁸⁰ سورة البقرة، ١٩/٢.

⁸¹ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل*؛ دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ، ٨١/١.

⁸² سورة البقرة، ١٧/٢؛ ي. وعدل البيضاوي عن ذلك وقال او كصيب ... قال بعطف او كصيب على كمثل في قوله تعالى كمثل الذي استوفد نارا.

⁸³ البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله الشيرازي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي-بيروت ١٤١٨هـ، ٥١/١.

⁸⁴ سورة البقرة، ١٧/٢.

⁸⁵ ق ب ع ي: لئلا يلزم.

⁸⁶ ق ب ع ي+ هكنا.

⁸⁷ سورة البقرة، ١٠/٢.

⁸⁸ ق ب ع ي+ ظاهر.

⁸⁹ الزمخشري، *الكشاف*، ٤٦/١-٤٧.

⁹⁰ ق ب ع ي-فيه بحث أما أولا فلأن صاحب الكشف قال بعطف كصيب على كمثل؛ ق ب ع ي+ في كل من كلامي الباحث والجيب ... أحد التمثيلين على الآخر.

لأنكاره. وأما ثانياً: ⁹¹ فلأن ذكر المثل في المعطوف لا يوجب عطف المجموع على المجموع ⁹² لجواز أن يكون إظهاراً لما في المعطوف عليه، كما حمل عبارة البيضاوي عليه لا تقديراً ⁹³ للمحذوف، فلا يصح الاستدلال به عليه. وأما ⁹⁴ ثالثاً: فلأن التزام ⁹⁵ تقدير المثل ⁹⁶ أقل تكلفاً من التزام زيادة الكاف، والارتكاب إلى القول بالمثل مع المعنى، فحينئذ لا يوجد وجه العدول، بل ولا وجه الصحة أيضاً لأن ترك الأول ⁹⁷ غير صحيح عند ⁹⁸ البلغاء فكيف في كلام أعجز مصارع الخطباء.

فالصواب في الجواب أن يقال: ⁹⁹ إن البيضاوي ¹⁰⁰ لم يصرح بعطف "أو كصيب" على "الذي استوقد" بل قال بعد نقل الآية عطف على "الذي استوقد". ¹⁰¹ فقوله عطف خبر مبتداء حذف اعتماداً على فهم سامع الكلام وقرينة المقام. وذلك المبتدأ لا يجوز أن يكون مجموع "أو كصيب"، لأنه ليس بمعطوف، وذلك ظاهر، ولا كصيب لزوم زيادة الكاف والارتكاب إلى تأويل بعيد في كلام الله تعالى من غير ضرورة تدعو إليه. فتعين أن يكون مجرد صيب على أن يكون الآية من قبيل عطف المفردات ¹⁰² على المفردات. ¹⁰³ كما صرح بنظائره في كتب النحو فيكون الكاف في كصيب مرفوع المحل معطوفاً على الكاف في كمثل. والمثل المقدر معطوف على المثل المذكور، والصيب على الذي استوقد فالترتبات في عبارة البيضاوي التأويل المشهور لئلا يلزم في كلام الله تعالى التأويل المهجور هذا وجه الصحة وأما وجه العدول فأمران.

الأول: إفادة كمال الإرتباط بين الجملتين. فإن الإرتباط بين المفردات يقتضي الإرتباط بينهما بدون العكس. والثاني: الإشارة إلى قوة ما ذهب إليه صاحب المفتاح ¹⁰⁴ مخالفاً لصاحب الكشاف من وجوب اعتبار المثل، فإن الصيب إذا عطف على الذي يشاركه في معمولته المثل، فيجب اعتباره قطعاً، وقد اختاره صاحب الكشاف ¹⁰⁵ أيضاً، وقال: الحق ما ذهب إليه الامام السكاكي لأن: التركيب إنما استفيد من تشبيه القصة ¹⁰⁶ بالقصة. أما أن ذوي القصة في الأول هم المنافقون. وفي الثاني أصحاب الصيب فيما لانزع فيه. ثم قال وتحريره أن تقدير مثل لا بد منه للعطف على السابق، وحينئذ يقدر ذوي

⁹¹ ق ب ع ي + في الثاني فمن وجهين الأول إن ذكر المثل في كصيب لا يوجب عطفه على مجرد كمثل.

⁹² ق ب ع ي- وصرح بعض الشارحين بأن المعطوف عليه هو كمثل فلا وجه لأنكاره وأما ثانياً فلأن ذكر المثل في المعطوف لا يوجب عطف المجموع على المجموع.

⁹³ ق: لا تقدير.

⁹⁴ ق ب ع ي- وأما.

⁹⁵ ب: إلزام.

⁹⁶ ب + مع.

⁹⁷ ق ب ي: أولى.

⁹⁸ ق- عند، صح هامش.

⁹⁹ ق ب ع ي + بعد تسليم وقوع هذه العبارة عن.

¹⁰⁰ ق ب ع ي + لا عن الناسخ سهو الحذف لفظ كمثل أنه.

¹⁰¹ ق- على الذي، صح هامش.

¹⁰² ي: للمفرد.

¹⁰³ ق- على المفردات، صح هامش.

¹⁰⁴ السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، مفتاح العلوم، ضبطه وكتبه هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور،

دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٧/٥١٤٠٧، ١٩٨٧/١، ٣٤٧-٣٤٨.

¹⁰⁵ ق ب ع ي: كشف الكشاف.

¹⁰⁶ ب: بالتشبيه لقصة.

لاستقامة إضافة المثل، لا لأن التشبيه يسوق إلى ذلك هذا وإن أمكن إضافة القصة إلى كل من الأجزاء التي لها دخل فيها، لكن الإضافة إلى أصحابها حقيقية وإلى الباقي مجازية إلى هذا عبارة صاحب الكشف. فاليتأمل في هذا المقام، فإني جئت بشيء مبين.

ثم قال الفاضل¹⁰⁷ الجيب: وههنا بحث أغمض من هذا البحث المتعلق بمحدث العطف وتعيين المعطوف¹⁰⁸ والمعطوف عليه وهو أن صاحب الكشف قال: فإن قلت: هل يسمى ما في الآية استعارة؟ قلت: يختلف¹⁰⁹ فيه. والمحققون على تسميته تشبيهاً بليغاً لا استعارة؛ لأن المستعار له مذكور وهم المناقون. والاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلوّاً صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه، لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام هذا ما في الكشف.¹¹⁰ وفيه بحث: إذ مانع¹¹¹ أن يمنع صلاحية الكلام على تقدير عدم القرينة لارادة معنى المجازي. فقال التفتازاني رحمه الله: ويمكن الجواب عنه بأنه مبني على دخول المشبه في جنس¹¹² المشبه به حتى كأنه¹¹³ من أفراد يصلح له لفظه كما يصلح لأفراد الحقيقية فما تحقيق ما قاله التفتازاني¹¹⁴ وإن لم يندفع الأشكال بما قاله فبم يندفع لا بد من بيانه.

{يقول} الفقير: في تحقيق مراد التحرير مطابقاً لقواعد المعاني. والاصول إن مقصوده من دخول المشبه في جنس المشبه به، اعتبار العلاقة بينهما ولما كان الأول: مستلزماً للثاني: عبر به عنه. فإن اللفظ إذا استعمل فيما وضع له يدل عليه قطعاً.¹¹⁵ وإذا استعمل في غيره مع العلاقة والقرينة المانعة عنه يدل على هذا الغير أيضاً قطعاً. وأما¹¹⁶ إذا انتفى القرينة ووجد¹¹⁷ العلاقة وهو الذي عبر عنه التحرير بدخول المشبه في جنس المشبه به، فيصلح اللفظ لكل من المعنى الحقيقي والمجازي. أما الحقيقي فلانتفاء القرينة المانعة، وأما المجازي فلوجود العلاقة المجوّزة لدخول الأفراد المجازية في جنس الأفراد الحقيقية دخولاً يصحح إطلاق اللفظ على تلك الأفراد. فأنضح اندفاع الأشكال بما قاله فإن قيل: سلّمنا أن مقاله التحرير يدفع البحث بهذا التحرير، لكن ما قاله: لا يخلو عن غموض وإشكال حتى حملوه على الضعف والاختلال.¹¹⁸ فهل ههنا وجه دفع آخر أخصر منه وأظهر. قلنا: بلى، وهو أن احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز فممنع صلاحية الكلام لارادة المعنى المجازي على تقدير عدم القرينة مكابرة. وإنما [٦ و] يكون كذلك لو قطع بانتفاء القرينة، وهذه فائدة لها تصريح في التلويح.¹¹⁹

¹⁰⁷ ق ب ع ي: المولى.

¹⁰⁸ ب + تعيين.

¹⁰⁹ ب ي: يختلف.

¹¹⁰ الزمخشري، الكشف، ٧٧-٧٦/١.

¹¹¹ ي: لا مانع.

¹¹² ع-جنس، صح هامش.

¹¹³ ق: كان.

¹¹⁴ ق ب ع ي: الحقيقة؛ التفتازاني، شرح التلويح، ١٦٠-١٦١.

¹¹⁵ ق- وإذا استعمل في غيره مع العلاقة والقرينة المانعة عنه يدل على هذا الغير أيضاً قطعاً.

¹¹⁶ ق ب ع ي+ أما.

¹¹⁷ ق: وجب.

¹¹⁸ ق ب ع ي: ضعف واختلال.

¹¹⁹ التفتازاني، شرح التلويح، ١٦١/١.

[البحث الثالث]

قال المولى الباحث: البحث الثالث: قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ﴾¹²⁰ جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم، فهم فيها كمن يكون في القبة ضربت عليهم.¹²¹ و البيضاوي رحمه الله فسره بقوله: أحيط¹²² والمفهوم منه ان يكون الذلة محاطة؛ ومن الكشاف ان يكون محيطة فما وجه عدوله وصحته. وقال المولى الجيب: لم يعرّب البيضاوي عن فحوى هذه الاستعارة بما عرّبه¹²³ إلا لقصد الإيجاز دون أن يجعل المحاط¹²⁴ محيطا، وبالعكس شهد لذلك ما قاله: عقبه إحاطة القبة والخيمة على من ضربت عليه. وصيغة المجهول في مثله قد يراد بها مطلق وقوع مصدره، كما في قوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾¹²⁵ أي وقع الحيلولة وفي قوله تعالى: ﴿وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ﴾¹²⁶ أي أهلك. وفي قوله تعالى¹²⁷ حكاية عن يعقوب عليه السلام: "لَتَأْتُنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ"¹²⁸ وأريد ههنا أيضا بقوله "وأحيطت" وقعت الإحاطة نعم تبقى ههنا مناقشة لفظية، هي أن على ذلك التقدير كان عليه أن يقول: وأحيط دون أحيطت بالياء. هذا ما سنح لي في حمل كلام البيضاوي على محمل يناسب ما يعقبه من كلامه، ومن وجد محلا أصح من هذا فليأت به.

{يقول} الفقير: فيه بحث: أما أولا: فلان مقصود البيضاوي ولو كان مجرد¹²⁹ الإيجاز دون أن يجعل المحاط محيطا وبالعكس. يقال: أحاطت بدل أحيطت، لأنه مع وجازته كذلك أدل منه على المقصود كما لا يخفى، وأما ثانيا: فلأن البيضاوي مع كماله في الكلام كيف يخطئ في الألفاظ، ويجيء ببناء زائدة مخالفا لقواعد العربية عند تفسير كلام الله تعالى.¹³⁰ والمخالفة لمثل صاحب الكشاف على أنه قد وافقه في هذا التعبير¹³¹ العلامة الشيرازي والتحرير التفتازاني في شرحهما للمفتاح واتفق هؤلاء الفحول الجياد¹³² على الخطأ في غاية الاستبعاد.¹³³

120 سورة البقرة، ٦١/٢.

121 الزمخشري، الكشاف، ١٤٥/١.

122 الزمخشري، الكشاف، ٨٤/١.

123 ب: ما عرّب به؛ ع: ع: عرّب عنه.

124 ب: للمحاط.

125 سورة سبأ، ٥٤/٣٤.

126 سورة الكهف، ٤٢/١٨.

127 ي-قوله تعالى.

128 سورة يوسف، ٦٦/١٢.

129 ك-مجرد، صح هامش.

130 البيضاوي، أنوار التنزيل، ٨٤/١.

131 ق ب ع ي: التفسير.

132 ي-الجياد.

133 التفتازاني، المطول، ص ٥٩٦-٥٩٧.

فالصواب في الجواب أن يقال: أنه قصد بهذا التعبير¹³⁴ أحد أمرين زائدين على ما قصده صاحب الكشاف. الأول: القلب، بمعنى أحيطت بهم إحاطة القبة بمن فيها أحيطوا بها،¹³⁵ إحاطتها بمن فيها. وفائدته أما لفظاً: فمطابقة المفسر؛ و اما معنى: فالنتيجه على أن المستعار له حقيقة. 136 / [ظ] هو¹³⁷ التثبت كما صرح به في المفتاح¹³⁸ وذا لا يتفاوت باعتبار كون الذلة محيطة أو محاطة. الثاني: زيادة المبالغة في إثبات الذلة والمسكنة لهم، بحيث يكونان محيطين بهم من وجه؛ ويكونون محيطين¹³⁹ بمهما من وجه آخر. بيانه أن قوله: أحيطت من قبيل الحذف والإيصال إن لم يستعمل أحاط متعدياً والافعل يظاها، والباء في بهم و بمن للسببية لا للتعدية. وإحاطة في قوله إحاطة القبة مصدر من المبني للمفعول بمعنى المحاطة¹⁴⁰ فإن القبة¹⁴¹ ونحوها، إذا ضربت على الشيء يكون مقتصره عليه غير متجاوزة عنه ففيها جهتان: جهة المحيطة صورة، وجهة المحاطة معنى.¹⁴² فإنها لما لم يتجاوز المحاط صارت كمحاط حسّي، لم يتجاوز المحيط فقد استعير الضرب المعدى بعلى للتثبيت بجامع كمال¹⁴³ الاختصاص وعدم التجاوز باعتبار المحيطة والمحاطة. والقرينة الإسناد إلى الذلة والمسكنة واستعيرت القبة ونحوها للذلة والمسكنة بجامع الجهتين المذكورتين، ودلّ على الاستعارة بذكر لازم المستعار منه. وهو الضرب المعدى بعلى لكن المقصود هو هذه الاستعارة. والاستعارة الأولى تابعة لها كما اختاره صاحب الكشاف فتكون الآية من قبيل قوله تعالى: ﴿يَنْتَفُسُونَ عَنْهُدَ اللّٰهُ﴾¹⁴⁴ في اجتماع المكنية والتبعية فيها¹⁴⁵ وانتفاء¹⁴⁶ التحيلية واصالة المكنية وتبعية التبعية¹⁴⁷ بمعنى عبارة البيضاوي جعلت الذلة محاطة بهم لا مطلقاً بل كمحاطة القبة بمن فيها فإنها محاطة بمن فيها معنى ومحيطه صورة فكذا الذلة محاطة بهم معنى بحيث لا يتجاوزهم ومحيطه صورة بحيث لا يتجاوزها¹⁴⁸ ولا يخفى أنّ ما ذهب إليه صاحب الكشاف خال عن اعتبار القلب وعن هذه المبالغة¹⁴⁹ لخلوها عن اعتبار بمحاطة¹⁵⁰ الذلة والمسكنة¹⁵¹ فإن قيل إذا كان كل من المحاطة والمحيطية معتبراً فلم اقتصر البيضاوي وغيره على ذكر المحاطة قلنا لمناسبة بين أحيطت وضربت مع خفاء

134 ب: التفسير.

135 ق ب ع ي + كذلك.

136 ق ب ع ي + ليس هو الإحاطة؛ الزمخشري، الكشاف، 1/ 145-146.

137 ق ب ع ي: بل.

138 السكاكي، مفتاح العلوم، 1/ 390.

139 ع: محيطين.

140 ب: المحاط.

141 ق-القبة.

142 ق: بمعنى.

143 ي-كمال.

144 سورة البقرة، 2/ 27.

145 ب-التبعية | ب + ههنا.

146 ب-وانتفاء.

147 ي-فيها وانتفاء التحيلية واصالة المكنية وتبعية التبعية.

148 ب: لا يتجاوزها.

149 ق ب ع + المناسبة للمقام.

150 ق ب: المخطبة.

151 ي-ولا يخفى أنّ ما ذهب إليه صاحب الكشاف خال عن اعتبار القلب وعن هذه المبالغة لخلوها عن اعتبار محاطة الذلة والمسكنة.

جهة المحاطية فإنهم لما اردوا أن يبنهوا على هذه الدقيقة بالطف وجه صرحوا بالشق¹⁵² الخفي واكتفوا في الآخر بانفهامه¹⁵³ من قولهم إحاطة القبة بمن فيها فإن الإحاطة وإن كانت بمعنى المحاطية لكن القبة وقوله بمن فيها يدلان على المحاطية فتدبر فإن ما ذكر هو المحمل الصحيح.

ثم قال المولى المجيب: // [و] وفي هذا المقام بحث أجدى للمحصّل مما ذكر وهو في الآية استعارة لاجمالة فهل هي في قوله ضربت حتى يكون تبعية تصريحية، مبنية على تشبيهه تلبس الذلة بتلبس المحيط بالمحاط ويكون المتعلّقات قرينة لها كما في قول الشاعر " تقرأ الرياح رياض الحزن مزهرة إذا سرى النوم في الأجناف إيقاظاً"¹⁵⁴ أو هي في الذلة حتى يكون إستعارة بالكناية تشبيها لها بالقبة المضروبة على من فيها ويكون إسناد الضرب عليه قرينة الاستعارة كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله حيث شبه العهد بالحبل.¹⁵⁵

{ يقول } الفقيه: المتبادر من هذه العبارة أموراً: الأول¹⁵⁶: أن لا يجتمع في هذه الآية المكنية والتبعية¹⁵⁷ وقد قال الشارح التحرير في شرح الكشاف إن الذلة استعارة مكنية وضربت استعارة¹⁵⁸ تبعية ولا تحييلية ههنا أصلاً وقد مر توضيحه الثاني: أن يكون الاستعارة في ينقضون عهد الله منحصرة في المكنية،¹⁵⁹ وقد صرح شراح الكشاف والمفتاح بأن في ينقضون استعارة تبعية، وفي عهد الله مكنية¹⁶⁰ الثالث: أن لا يستوي الاعتباران في مثال واحد وقد صرح¹⁶¹ بخلافه شراح الكشاف والمفتاح أيضاً.¹⁶² قال صاحب الكشف¹⁶³ بعد ذكر الاعتبارين وقد يكون جريان التشبيه في مصدر الفعل، وفي متعلقه على السوية. فيجوز اختيار كل من التبعية والمكنية كما في نطق الحال بكذا.

فالصواب أن يقال¹⁶⁴ هكذا: إن في الآية استعارتين لاجمالة. فهل إحداهما أصل والأخرى تبع أم هما متساويتان. فلو قيل هكذا قلنا في جوابه:¹⁶⁵ المكنية أصل والتبعية تابعة كما سبق، فتدبر.

¹⁵² ب: المثل.

¹⁵³ ي: بأثما منه.

¹⁵⁴ القزويني، الإيضاح، ص ١٧١.

¹⁵⁵ ق ب ع ي + فأى هذين الاعتبارين اولى ههنا.

¹⁵⁶ ق ب ع ي + إذ لا توجد الاستعارة في كل من الضرب والذلة وليس كذلك إذ قد صرح.

¹⁵⁷ ق ب ع ي- أن لا يجتمع في هذه الآية المكنية والتبعية.

¹⁵⁸ ب- استعارة.

¹⁵⁹ ب ق + وليس كذلك إذ.

¹⁶⁰ التفتازاني، المطول، ص ٦٠٨.

¹⁶¹ ي- وقد صرح شراح الكشاف والمفتاح بأن في ينقضون استعارة تبعية وفي عهد الله مكنية الثالث: أن لا يستوي الاعتباران في مثال واحد.

¹⁶² ق ب ي: وليس كذلك لتصریح شراح الكشاف والمفتاح بخلافه.

¹⁶³ ق ب ع ي: كشف الكشاف.

¹⁶⁴ ق ب ع ي: يقرر السؤال.

¹⁶⁵ ق ب ع ي- فلو قيل هكذا قلنا في جوابه؛ ق ب ع ي+ حينئذ أن يقال.

[البحث الرابع]

قال المولى الباحث: البحث الرابع: قال الله تعالى في سورة الأنعام: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا جَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾¹⁶⁶ الآية. أعلم أن المقرر فيما بين القوم إن صدق العكس لازم لصدق الأصل. فعلى ذلك التقدير يلزم من كذب اللزوم كذب المزموم. فهنا عكس القضية الصادقة، وهي قولنا: «لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا» غير صادق، لأن عكسه «لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا» فهذا ليس بمتحقق، لأن الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا. فكيف يكون قضية العكس وهو كاذب والأصل صادق محض يمتنع فيه¹⁶⁷ الكذب. فإن قيل إنه اصطلاح طراء فلا يجب موافقة قاعدتهم بقاعدة اللغة. قلن: تقرر ههنا أن تلك القاعدة غير مخالفة / [٧] لقاعدة اللغة، ولا خلاف لأحد فيما تقرر بينهم من الاصطلاحات فما توجيهه.

قال المولى المحجب: لا بد من تمهيد مقدمة يتوقف عليها دفع ما أورده الباحث في هذه المقام، وهي أن للو الشرطية استعمالين. استعمالا لغويا: وهي في هذا الاستعمال لانتفاء الثاني لانتفاء الأول. كما في قولك "لو جئتني لأكرمك" أي انتفاء الأكرم مني لانتفاء الحمى منك. فمفهوم القضية الإخبار بأن شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر. واستعمالا عرفيا: تعارفه المنطقيين فيما بينهم، وذلك أنهم جعلوا "إن" و"لو" من أدوات الاتصال لزوما أو اتفاقا. فاللزوم كما في قولنا "لو كان زيد حجرا كان جمادا." ويشقون مثل هذه القضية في القياس الخلفي للاستدلال بالعدم على العدم. فعندهم المحكوم عليه هو الشرط، والمحكوم به هو الجزاء، والحكم هو الإذعان بصدق الجزاء على تقدير صدق الشرط. ويعترون عنهما بالمقدم والتالي وصدق هذه القضية بمطابقة¹⁶⁸ الحكم باللزوم للواقع وكذبها بعدمها، حتى إنهما تكذب وإن تحقق طرفاهما. إذا لم يكن بينهما لزوم وقد¹⁶⁹ يستعملها أهل اللغة أيضا في هذا المعنى إما بالاشتراك أو بالمجاز. كما يقال مثلا: لو كان زيد في البلد لرآه أحد. وكما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في حق الخضر عليه السلام: "لو كان حيا لزارني"¹⁷⁰ ومن البين أن المقصود الاستدلال بالعدم على العدم، لا الدلالة على أن انتفاء الثاني بسبب انتفاء الأول. وقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾¹⁷¹ وارد أيضا على هذا الاستعمال،¹⁷² ولقد اشتبه هذان الاستعمالان¹⁷³ أحدهما بالآخر.

علي ابن الحاجب حتى قال ما قال. وارد ذلك مع تحقيق القول فيه الفاضل التفتازاني في شرح الكبير لتلخيص المعاني.¹⁷⁴ إذا تقرر هذا فنقول قول صاحب البحث بأن عكس القضية الصادقة وهي قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا جَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾¹⁷⁵ غير صادق. فهذا ليس بمتحقق لأن الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا. إن أراد بتلك القضية

¹⁶⁶ سورة النعام، ٩/٦.

¹⁶⁷ ب: يمنع فيه منه.

¹⁶⁸ ب: لمطابقة.

¹⁶⁹ ق: فلو.

¹⁷⁰ العجلوني، كشف الخفي، ٤٢٦/١.

¹⁷¹ سورة الأنبياء، ٢٢/٢١.

¹⁷² ي: استدلال.

¹⁷³ ي: استدلالان.

¹⁷⁴ التفتازاني، المطول، ص ٣٣٣-٣٣٤.

¹⁷⁵ سورة الانعام، ٩/٦.

الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال اللغوي فلا نسلم،¹⁷⁶ إن عكسه ما ذكر. فإن عكس قولنا "لو جئتني لأكرمك" ليس قولنا "لو أكرمك لجئتني" وإنما يكون كذلك "لو" كان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتصال، وليس كذلك، // [و٨] بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط، قيد لها كما صرح به السكاكي، وطول بحثه في المطول على أن أئمة التفسير، وأولوا الآية بأن المراد "ولو جعلناه ملكا لجعلناه" على صورة رجل¹⁷⁷ والمقصد بيان انتقاض غرضهم من قولهم لولا أنزل عليه ملك. يعني أن نزول الملك عليه لا يجدي، لأنهم وهم هم لا يقدرين على مشاهدة الملك على الصورة التي هو عليها، إلا أن يجعله متمثلاً على صورة البشر في مرتبة من مراتب التنزل حتى يحصل لهم مناسبة معه، فيروه فيكون الآية حينئذ بمراحل عن أن يبحث فيها عن انعكاسها¹⁷⁸ ماذا، وكيف حاله في الصدق والكذب. فإنها لم تسبق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الأول، حتى يستدل بالعدم على الوجود أو بالوجود على الوجود. فيكون نسبة هذا البحث إلى هذه الآية كنسبة الضب إلى النون، أو الأروى¹⁷⁹ إلى النعامة. و إن أراد بما أعني بالآية المذكورة إنما إذا أخذت بالاستعمال العربي المنطقي كما في المثال المضروب للقضية اللزومية، لا بد من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها فنسلم. ولكن لانسلم كذب عكسها على ذلك التقدير وهو لزوم الجعل الثاني للجعل الأول على بعض التقادير وعلى بعض الأوضاع الممكنة الاجتماع. فإذا فرضنا لزوم الجعل رجلاً للجعل ملكاً كلياً على جميع التقادير لصدق لزوم الجعل ملكاً للجعل رجلاً على بعض الأوضاع والتقادير. كما هو المقرر في قواعد المنطق على أن قول مولانا الباحث "أن الله تعالى قد جعله رجلاً ولم يجعله ملكاً" لا يليق أن يصدر مثله عن مثله لأنه استدلال بعدم اللازم على بطلان اللازم¹⁸⁰ كما لو قال قائل إذا قلنا: ¹⁸¹ إن ¹⁸² كان زيد حيواناً كان صاهلاً" لأنه حيوان وليس بصاهل في الواقع. والمنشأ هو ظن أن عدم تحقق أحد الطرفين أو كليهما ينفي اللزوم. وأنت خبير بأنّ اللزوم وصدقه لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا على تحقق المقدم.

{ يقول } الفقيه: فيه بحث. أما أولاً: فالأن كون القضية هي الجملة الجزائية وكون الشرط قيداً لها عند أهل العربية كلام رده السيد الشريف رحمه الله. وحققت اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع فكيف يصح¹⁸³ بناء الجواب عليه. وأما ثانياً: فالأنّ الباحث لم يستدل بعدم اللازم على بطلان اللازم، // [ظ٨] بل استدلال بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللازم. كما لا يخفى على الناظر في عبارته فتدبر، واستقم.

فالصواب: أن يقال¹⁸⁴ أكثر استعمال "لو" عند أهل اللغة في معنيين.¹⁸⁵ الأول: ما ذكره الفاضل المحيبي: من انتفاء الثاني لانتفاء الأول، الثاني: الدلالة على أن الجزء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم. وذلك إذا كان الشرط مما

¹⁷⁶ ق ي: فلام.

¹⁷⁷ التفازاني، المطول، ص ٣٣٨.

¹⁷⁸ ب: عن عكسها.

¹⁷⁹ منه: جمع أروية .

¹⁸⁰ ب ي: الملزوم.

¹⁸¹ ق ب ع ي + إن كان زيد صاهلاً كان حيواناً لا يصدق عكسه وهو أنه قد يكون.

¹⁸² ق ب ع ي: إذا.

¹⁸³ ق ب ع: فلا يصح.

¹⁸⁴ ب- أكثر استعمال ... إما من قبيل الأول أي.

¹⁸⁵ ق: الأول؛ ي: أحدهما.

يستبعد استلزامه لذلك الجزاء، ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء، فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه. كقوله عليه السلام: " نعم العبد صهيبي لو لم يخف الله لم يعصه"¹⁸⁶ وقد صرح المحققون بأن الآية¹⁸⁷ إما من قبيل الأول، أي: لو جعلنا الرسول المرسل اليهم ملكا قرينا لك ملكا يعاينوه، الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل. وما جعلنا ذلك الملك في صورة رجل، لأننا لم نجعل الرسول المرسل اليهم ملكا. وأما من قبيل الثاني: أي لو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل، فكيف إذا كان إنسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور. ولا ثالث فلا إشكال.¹⁸⁸

ثم قال مولى المجيب: أعلم أن ههنا بحثنا هو أليق بالمقام وأحسن رعاية للأدب، مع ما هو أحسن كلام¹⁸⁹ من الاشتغال فيه بالمنطق واصطلاحه والاهتمام بتمثلية قانونه وإصلاحه.¹⁹⁰ وهو أن الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله ذكر في تفسيره الكبير في بيان وجه الحكمة في جعل الملك على تقدير إزاله على صورة البشر امورا. الأول: إن الجنس إلى الجنس أميل. الثاني: إن البشر لا يطبق رؤية¹⁹¹ الملك. الثالث: إن طاعة¹⁹² الملك قوية فيستحقرون طاعة البشر. وربما لا يعبدونهم في الإقدام على المعاصي. الرابع¹⁹³: ان النبوة فضل من الله تعالى فيخص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا أو بشرا.¹⁹⁴ قلت: الأمور الثلاثة الأول ظاهرة في كونها حكمة لتصوير الملك بصورة الرجل. وأما الوجه الرابع فغير ظاهري ذلك فما وجهه.

{يقول} الفقير: لعل وجهه ان هذا المصوّر الذي قدر كونه نبيا لما اشتمل على جهتي البشرية صورة والملكية حقيقة، لأنه تبدل منه¹⁹⁵ لم يبعد أن يكون دليلا على أن النبوة فضل من الله تعالى، يخص بها من يشاء من عباده سواء كان [و٩] ملكا كهذا المصور فإنه كان ملكا أو بشرا كهذا المصور أيضا¹⁹⁶ فإنه¹⁹⁷ بشر الآن¹⁹⁸ فليتأمل.

¹⁸⁶ ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ٦٨١/٢.

¹⁸⁷ ق + سواء جعل ضمير جعلناه للمطلوب أو الرسول؛ ي+ سواء جعل الضمير جعلناه للمطلوب أو الرسول.

¹⁸⁸ ب: أن يقال المعنى على صرحوا به ولو جعلناه قرينا لك ملكا يعاينوه أو الرسول ملكا لثقلناه رجلا كما مثل جبرائيل في صورة دحية فح يصح العكس وهو أن يقال قد يكون إذا مثلنا قرينا لك أو الرسول في صورة رجل جعلناه ملكا فإنه إذا كان في صورة رجل دون معناه صح ذلك بلا مريهة فتدبر.

¹⁸⁹ ب: كلامه.

¹⁹⁰ ب ي: واصطلاحه.

¹⁹¹ ق: الرؤية؛ ي: لرؤية.

¹⁹² طاعة.

¹⁹³ ب: ثم.

¹⁹⁴ الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين خطيب الري، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠هـ، ٤٨٧/١٢.

¹⁹⁵ ب: لا تبدل منه.

¹⁹⁶ ك- كهذا المصور أيضا، صح هامش.

¹⁹⁷ ب ع ق ي + فإنه كان ملكا أو بشرا.

¹⁹⁸ ق ب ع ي + نعم يرد على الوجه الثالث أنه إنما يتم إذا تبدل حقيقة الملك المقدر نزوله بحقيقة البشر وهو مع كونه من انقلاب الحقائق خلاف ما يفهم من كتب التفسير فإن المفهوم ههنا تبدل صورته بصورة البشر لا حقيقة تحقيقيته.

[البحث الخامس]

وقال المولى الباحث¹⁹⁹: البحث الخامس: قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾²⁰⁰ الآية فيفهم²⁰¹ من صراحة²⁰² هذه الآية أنّ الكفرة الفجرة يظهرون الإيمان عند ملاقات المؤمنين والمفهوم من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ﴾²⁰³ الآية أنهم يظهرون الكفر عند الملاقات لأن أمر آمنوا بدون الملاقات لا يتصور وهو ظاهر فيفهم من هذه الآية أنهم عند الملاقات يظهرون الكفر والمفهوم من قوله تعالى "وإذا لقوا الذين آمنوا" الآية إظهار الإيمان لا إظهار الكفر فما وجه التوفيق بينهما.

وقال المولى المحيب: قال العلامة الفاضل التفتازاني في شرحه للكشاف في تقرير معنى قوله أتوهم في النصيحة من وجهين. أحدهما:²⁰⁴ تقييح ما كانوا عليه لبعده من الصواب وجزه إلى الفساد والفتنة. والثاني: تبصيرهم الطريق الأسد²⁰⁵ من أتباع ذوي الأحلام، ودخولهم في عدادهم أي اتى المؤمنون المنافقين في النصيحة من جهة النهي عن الإفساد،²⁰⁶ والأمر بالإيمان تحلية عما لا ينبغي، وتحلية بما ينبغي. وفيه إشارة إلى أن الأمر²⁰⁷ بالإيمان هم المؤمنون لا المنافقون. بعضهم لبعض فيما بينهم على ما ذكر في بعض كتب التفسير، لكن ينبغي أن يكون قولهم "أنؤمن كما آمن السفهاء" مقولاً فيما بينهم لا في وجوه المؤمنين وإلا لكانوا مجاهرين لا منافقين. فيخرج من هذا جواب ما أورده صاحب البحث. ويحصل التوفيق بين الآيتين وإنما يتعذر²⁰⁸ التوفيق²⁰⁹ إن لو قيل: وإذا قال لهم المؤمنون "آمنوا كما آمن الناس" قال لهم المنافقون: "أنؤمن كما آمن السفهاء".

{يقول} الفقير: يرد على ظاهر كلام العلامة التفتازاني أنه قال في المطول:²¹⁰ إذا الشرطية هي بعينها الظرفية.²¹¹ استعملت استعمال الشرط ولا شك أن قولنا: "إذا خلوت²¹² قرأت القرآن" يفيد معنى لا أقرأ القرآن إلا إذا خلوت، سواء حصل ذلك باعتبار مفهوم الشرط أو باعتبار ان التقديم يفيد الاختصاص. فيفهم منه أن يكون قولهم أنؤمن كما آمن

199 ب: المحيب.

200 سورة البقرة، ١٤/٢.

201 ق- فيفهم.

202 ي- صراحة.

203 سورة البقرة، ١٣/٢.

204 ق ب ع ي: الأول؛ ي- أحدهما.

205 الابتداء.

206 ي- الفساد.

207 ي- الأمر.

208 ي: يقدر.

209 ق ب ع ي- التوفيق.

210 ق ب ع ي- يرد على ظاهر كلام العلامة التفتازاني أنه قال في المطول؛ ب، ف، ع، ق، ي + فيه بحثان الأول في قول المحيب وإنما يتعذر الخ فإن التعذر فيه ممنوع وإنما يلزم لو قيد قول المنافقين بكونه في وجوههم والعبارة مطلقة في كلام التحرير فإنه قال في المطول.

211 التفتازاني، المطول، ص ٣٢٨.

212 ي- خلوت.

السُّفَهَاءُ. مختصا بحال قول المؤمنين لهم آمنوا فيلزم شيآن. الأول: 213 المجاهرة. 214 والثاني: ان لا يصدر عنهم هذا [9ظ] القول في غير هذا الوقت ويمكن دفعهما بتأمل فليتأمل.

ثم قال مولى الجيب: نعم يتوجه الاشكال على صاحب الكشاف حيث قال: فكان من جوابهم ان سَفَّهَهم أي نسبوهم إلى السفه، 215 لأنه صرح بأن المنافقين جاهروا المؤمنين بالتسفيه. فلا يكون ذلك إلا بخطابهم بقولهم "أنؤمن كما آمن السفهاء" أي: كما 216 آمنتم واتم السفهاء أو: كما آمن الطائفة الفلانية وهم السفهاء فيلزم من المجاهرة بالكفر مع أن الآية الأولى اعني قوله تعالى ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾ 217 يدل على أنهم مجاهرون للإيمان 218 دون الكفر.

يقول 219 الفقير: لا اشكال على صاحب الكشاف، لانه لم يصرح بأن المنافقين جاهروا المؤمنين بالتسفيه، بل فيه عبارة توهم 220 هذا المعنى. وهي قوله من جوابهم بناء على كون الجواب ما يقال عند المواجهة ورُدُّ هذا الوهم بأن كون الجواب بهذا المعنى موقوف على النقل من أهل اللغة، ولا وجود له في كتبها على أنه مخالف الاستعمال الثقات. فان الخلف يطلقون 221 الجواب علي رد كلام السلف من غير نكير فتدبر.

[البحث السادس]

قال المولى الباحث: البحث السادس قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ 222: والآية هذا تصوير لعظمة الله تعالى وتخييل. 223 لأن الكرسي عبارة عن المقعد الذي لا يزيد على القاعد. وههنا لا يتصور ذلك وهو ظاهر ولا سبيل إلى التشبيه فما وجهه.

{يقول الفقير: الجواب المحرر أن يقال إن اردت بالتشبيه مطلق التشبيه فلا نسلم أنه لاسبيل اليه لجواز أن يشبه هيئة منتزعة عن أحد الطرفين بالهيئة المنتزعة عن الطرف الآخر. كما هوشأن التمثيل ويكون المقصود منه تصوير المعنى المعقول 224 في صورة المحسوس. وإن أردت به تشبيه الله تعالى بشيء من الممكنات، سلمنا أنه لاسبيل اليه، لكنه لم يلزم. فإن التمثيل لا يستلزم الاستعارة في شيء من أجزائه، بل لا يجوز فيه ذلك كما صرح به أهل البيان حتى بنى بعض المحققين عدم أجتماع التمثيلية والتبعية على ذلك. فليتأمل. ولقد أطنب الفاضل الجيب في هذا المقام بما لا يحتاج إليه الناظر في هذه الرسالة ولم يجر الجواب والله أعلم بالصواب.

213 ي: أحدها.

214 ق ب ع ي + بالكفر.

215 الزمخشري، الكشاف، 63/1.

216 ب—أي كما.

217 سورة البقرة، 14/2.

218 ك—للإيمان، صح هامش.

219 ب: قال.

220 ب: عن توهم.

221 ب ف ع ق ي + لفظ.

222 سورة البقرة، 250/2.

223 الزمخشري، الكشاف، 301/1.

224 ق: المنقول.

[البحث السابع]

قال المولى الباحث: البحث السابع قال الله تعالى حكاية عن قوم²²⁵ شيعب عليه السلام: / [١٠ و] ﴿أَرْهَطِي أَعْرُ عَلَيَّكُمْ مِنَ اللَّهِ﴾²²⁶ الآية. ذهب صاحب الكشاف إلى تقدير المضاف فتقديره من نبي الله²²⁷ والكلام بدون تقدير المضاف تام مستقيم غاية الاستقامة لان له نسبتته إلى الله تعالى ونسبته إلى الرهط وهي نسبة الغرابة ولم يعتبروا نسبتته عليه السلام²²⁸ إلى الله تعالى، فلذلك قال: ﴿أَرْهَطِي أَعْرُ عَلَيَّكُمْ مِنَ اللَّهِ﴾²²⁹ هذا وجه صحيح قال به كثير من العلماء المحققين فما وجه عدول صاحب الكشاف عن التحقيق المعني عن التقدير.²³⁰

{ يقول } الفقير: قد تقرر في قواعد علم²³¹ المعاني ان لاتزاحم في الاعتبارات وههنا اعتباران. الأول: إن الكلام واقع في شيعب عليه السلام وفي رهطه وأثم الأعره عليهم. دونه والثاني: إن تهاوهم به وهو نبي الله تهاون بالله قال الله²³² تعالى: ﴿مَنْ يَطْعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾²³³ فحين عز عليهم رهطه دونه كان رهطه اعز عليهم من الله. فمن لاحظ الاعتبار الأول ذهب إلى تقدير المضاف ومن لاحظ الثاني استغنا عنه ﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيَهَا﴾²³⁴ لكن الاعتبار الثاني اجود وادق هذا وقد نسب المولى الباحث تقدير المضاف إلى صاحب الكشاف وهو سهو فإن القائل به هو²³⁵ صاحب المفتاح وصاحب الكشاف انما ذهب إلى الاعتبار الثاني.

قال المولى الحبيب: قال السيد الشريف في شرحه للمفتاح²³⁶ بعد نقل الاعتراض على صاحب المفتاح بأن الآية من باب "انا عارف" فلا يفيد الاختصاص اتفاقا، لاشتراط أفادته بكون الخبر فعليا، واستضعاف تمسك من تمسك على ذلك بأن قوله ﴿أَرْهَطِي أَعْرُ عَلَيَّكُمْ﴾²³⁷ جواب له فوجب مطابقتها إياه بأنه يجوز ان لا يكون جوابا له، بل لقولهم ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ﴾²³⁸. واعلم أن صاحب الكشاف صرح با التخصيص.²³⁹ في قوله تعالى: ﴿كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾²⁴⁰ فكيف يقال: "بأن

225 ق ب ع ي - قوم.

226 سورة الهود، ١١/٩٢.

227 ب- والكلام بدون تقدير المضاف تام مستقيم غاية الاستقامة.

228 ع- عليه السلام، صح هامش.

229 سورة الهود، ١١/٩٢.

230 الزمخشري، الكشاف، ٢/٤٢٤.

231 ب- علم.

232 ب ع ق ي- قال الله.

233 سورة النساء، ٤/٨٠.

234 سورة البقرة، ٢/١٤٨.

235 ي- هو.

236 ب: المفتاح؛ السكاكي، مفتاح العلوم، ١/٢٣٢.

237 سورة الهود، ١١/٩٢.

238 سورة يونس، ٩١/١٠.

239 الزمخشري، الكشاف، ٢/٤٢٤.

240 سورة المؤمنون، ٢١/١٠٠.

انا عارف" لا يفيد الاختصاص اتفاقا، وان جعله جوابا ل ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾²⁴¹ هو الظاهر بأن يجعل التنوين للتعظيم، فيدل على ثبوت اصل العزة له،²⁴² فلا يلائمه ﴿أَرْهَطِيْ أَعَزُّ عَلَيْكُمْ﴾²⁴³ أقول في كلامه بحث، لأن ثبوت أصل العزة إذا كان مفهوما من تنوين عزيز إذا كان للتعظيم لا يحتاج حينئذ إلى أن يكون معناه العزيز علينا يا شعيب! رهطك، لا أنت، كما قاله السكاكي.²⁴⁴ بل لا يكون المعنى حينئذ إلا أنك لست متناهيا في العزة علينا، وإنما أنت عزيز علينا عزة في الجملة. وهذا / [١٠] غير ما يستفاد من التخصيص، فلا يكون هذا ذبا عن السكاكي وهو بصدد ذلك. فما تحقيق ما قاله السيد الشريف وما مقصوده من مقالة هذه،²⁴⁵ أهي نصره للسكاكي دفعا للاعتراض المذكور عنه أم هونصرة عليه أم ماذا قصده بما سواهما؟ فلا بد من بيانه.

{يقول} الفقير: نختار أن مقالته هذه نصره للسكاكي دفعا للاعتراض عنه. ولا نسلم أن ثبوت أصل العزة إذا كان مفهوما من تنوين²⁴⁶ عزيز، لا يحتاج إلى أن يكون معناه العزيز علينا يا شعيب! رهط²⁴⁷ لا أنت. وإنما تثبتت عدم الاحتياج لو كان هذا²⁴⁸ معنى للكلام لم يقدم فيه حرف النفي على المسند إليه، مثل "أنت لست علينا بعزير" أو "لست علينا بعزير"²⁴⁹ أو نحو ذلك. وليس كذلك، بل هو معنى قوله "وما أنت علينا بعزير" فإن تنكير عزيز لما أفاد التعظيم، وقد أفاد تقديم حرف النفي على المسند إليه التخصيص. كان المراد بالضرورة قصر العزة الكاملة على رهط شعيب، وقصر نفي العزة الكاملة عليه وإن جاز وجود العزة القليلة فيه، ولا يفيد هذا المعنى إلا قولنا: العزيز علينا رهطك لا أنت، لأنه يفيد تخصيص الرهط بالعزة الكاملة المستفادة من تعريف العزيز وتخصيص شعيب بنفيها دون قولنا:²⁵⁰ لست متناهيا في العزة علينا وإنما أنت عزيز علينا، عزة في الجملة لأنه لا يفيد الا تخصيص شعيب بعزة قليلة وليس المقصود ذلك. فليتأمل.

[البحث الثامن]

قال المولى الباحث: البحث الثامن قال صاحب الكشاف في قوله: ﴿وَمَا عَمِلْتُمْ مِنْ شُوءٍ تُوَدُّ﴾²⁵¹ الآية: ان ما في ما عملت ليست بشرطية لارتفاع تود. ²⁵² فاعترض على صاحب الكشاف بأن القاعدة اللغوية هي أن الشرط إذا كان

²⁴¹ سورة هود، ٩١/١١.

²⁴² ق ب ع ي + ولا دلالة لقوهم ولولا رهطك لرجناك علي إشتراك العزة.

²⁴³ سورة الهود، ٩٢/١١.

²⁴⁴ السكاكي، مفتاح العلوم، ٢٣٢/١.

²⁴⁵ السيد الشريف الجرجاني، الحاشية على المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت

١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص. ١٤٦-١٤٧.

²⁴⁶ ثبوت.

²⁴⁷ ق ب ع ي: رهطك.

²⁴⁸ ق-هذا.

²⁴⁹ ق ب ع ي + أو لست علينا بعزير.

²⁵⁰ ق- قولنا.

²⁵¹ سورة آل عمران، ٣٠/٣.

²⁵² الزمخشري، الكشاف، ٣٥٢/١.

ماضيا والجزء مضارعا يجوز فيه الرفع والنصب والجزم²⁵³ كقول الشاعر: "وإن أتاه خليلٌ يوم مسغبة"²⁵⁴ البيت. وإذا جاز الرفع حينئذ فكيف يصح الاستدلال²⁵⁵ بارتفاع تود على انتفاء الشرطية.

{يقول} الفقير: هذا اعتراض مشهور مذکور في شروح الكشاف. والاختصر في الجواب ما قال العلامة التفتازاني: إن رفع المضارع في الجزء شاذ كرفعه في الشرط، نص عليه المبرد وشهد به الاستعمال. حيث لا يوجد الا في ذلك البيت. **قال المولى المحيب:** وههنا/[١١ و] بحث آخر، وهو ان صاحب الكشاف قال بصحة الشرطية على قراءة عبدالله ودّت مقام تود ثم رجح الوجه الآخر بقوله: ولكن الحمل على الابتداء والخبر أوقع في المعنى لأنه حكاية الكائن في ذلك اليوم واثبت لموافقة قراءة²⁵⁶ العامة.²⁵⁷ فلقائل ان يقول: "كون الآية حكاية عن الكائن في ذلك اليوم"، يوجب نفى صحة كونها شرطية لا كون الشرطية مرجوحا فما وجه ما قاله صاحب الكشاف.

{يقول} الفقير: هذا سؤال أورده²⁵⁸ العلامة²⁵⁹ التفتازاني في شرحه لكشاف²⁶⁰ حيث قال: لان الكلام حكاية الكائن في ذلك اليوم.²⁶¹ فيجب أن يحمل على ما يفيد الكينونة والوقوع ولا كذلك الشرطية فإن معنى ما صنعت صنعته إن صنعت هذا صنعت هذا او ذاك فذاك إلى ما لا يحصى على أنه للاستقبال ولا عمل²⁶² سوء في ذلك اليوم. فإن قيل: فهذا يوجب نفى صحة كونها شرطية. قلنا: الشرط وان لم يدل على الوقوع فلا ينافيه، فرما يصرف اليه بحسب المقام وحديث الاستقبال. يندفع بتقدير كان اي: وما كان عملت من سوء، على ما سيحيى في مواضع هذا وقد إشتبه على الفقير كلام التحرير. فإن هذا²⁶³ السؤال الذي²⁶⁴ احتاج في دفعه إلى هذه التكاليف، انما نشاء من توجيهه كلام الكشاف حيث ارجع الضمير في قوله لأنه حكاية الكائن²⁶⁵ إلى مجموع الكلام فلم لا يجوز أن يرجع²⁶⁶ إلى مجرد ودت كما قال الإمام البيضاوي

²⁵³ ك-والجزم، صح هامش.

²⁵⁴ بدر الدين الرمادي، توضيح المقاصد، ١٢٧٩/٣.

²⁵⁵ ق ب ع ي: استدلال صاحب الكشاف.

²⁵⁶ ي: قراءة.

²⁵⁷ الزمخشري، الكشاف، ٣٥٢/١.

²⁵⁸ ق ب ع ي + الشارح التحرير.

²⁵⁹ ق ب ع ي-العلامة.

²⁶⁰ ق ب ع ي-في شرح الكشاف مع جوابه.

²⁶¹ الزمخشري، الكشاف، ٣٥٢/١.

²⁶² ب: يحمل.

²⁶³ ك-هذا، صح هامش.

²⁶⁴ ق-الذي.

²⁶⁵ الزمخشري، الكشاف، ٣٥٢/١.

²⁶⁶ ق ب ع ي + إلى ما وقع موقع الخبر.

رحمه الله. ولكن الحمل على الخبر أوقع معنى لأنه حكاية كائن²⁶⁷ وأيضا دعوى صاحب الكشاف: *أما*²⁶⁸ هي الوقعية²⁶⁹ فلا يناسبها قول الشارح التحرير فيجب أن يحمل،²⁷⁰ فالوجه أن يرجع الضمير إلى ودت،²⁷¹ ويقال بدل قوله²⁷² فيجب أن يحمل إلى آخره. فلانسب أن يحمل²⁷³ على ما يفيد الكينونة والوقوع قطعاً ولا كذلك الجزاء. فإنه وإن دل²⁷⁴ على الوقوع لكن على تقدير وقوع الشرط وهو على حظر الوجود والعدم ويمكن وقوع الأخير.²⁷⁵ فليتأمل.

[البحث التاسع]

قال المولى الباحث: البحث التاسع قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿طه مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى﴾²⁷⁶ الآية. إن "طه" أمر بالوطني وان النبي -عليه الصلاة والسلام- كان يقوم في²⁷⁷ تحجده على إحدى رجله فأمر الله تعالى بأن يطاء الأرض بقدميه.²⁷⁸ ولقائل أن يقول: // [ظ ١١] إن المطلوب بالأمر هو وطء إحدى الرجلين²⁷⁹ لان وطء الاخرى حاصل، والحاصل لا يكون مطلوباً بالحصول. فما معنى تعلق الأمر بوضعهما.

قال المولى المجيب: أن تعلق الحكم بالمتنى على أحد الطريقتين إما أن يتعلق بكل واحد واحد أو يراد بالتعلق بمما التعلق بمجموعهما من حيث هو مجموع مثال الأول: خذ بيدك أي: بكل واحد من يديك إذا لم يكن المخاطب المأمور بالأخذ، أخذاً بشيء من يديه قبل الأمر بالأخذ. ومثال الثاني: أيضاً هذا القول أعني قولنا خذ بيدك إذا كان أخذاً قبل الأمر بإحدى يديه فقط. فكأنك تقول لا تقتصر على أخذك بإحدى يديك بل خذ بكلتا يديك وهذا في غاية الظهور.²⁸⁰ فبما ليته لم يورده في عداد أبحاثه العشرة واستبدل به غيره لانه يجري مجرى البديهي في أنه يعرفه كل أحد.

{يقول} الفقيه: فيه بحث. أما أولاً: فلأن الحكم²⁸¹ إذا تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع على طريق الإثبات فلا بد أن يكون لكل من الجزئين، فصاعداً دخل في التعلق حتى إذا تعلق الحكم بواحد منهما بدون الآخر لا يوجد الحكم على

²⁶⁷ ق ب ع ي -المجرد ودت كما قال الإمام البيضاوي رحمه الله ولكن الحمل على الخبر أوقع معنى لأنه حكاية كائن؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ١٣-١٢/٢.

²⁶⁸ ق ب ع ي -إنما.

²⁶⁹ الزمخشري، الكشاف، ٣٥٢/١.

²⁷⁰ ق ب ع ي: فوجب أن يحمله.

²⁷¹ ق ب ع ي -ودت؛ ق ب ع ي + الخبر.

²⁷² ق ب ع ي: قول التحرير.

²⁷³ ق -ان يحمل.

²⁷⁴ ق - وإن دل؛ ف: دال.

²⁷⁵ ق ب ع ي + بتأمل.

²⁷⁶ سورة طه، ٢٠-١/٢.

²⁷⁷ ي -في.

²⁷⁸ الزمخشري، الكشاف، ٤٩/٣.

²⁷⁹ ق، ي + فيكون الأمر بوضع إحدى الرجلين.

²⁸⁰ ق ب ع ي: الوضوح.

²⁸¹ ق ب ع ي: أحكام.

المجموع من حيث هو مجموع صرح به علامة التفتازاني في المطول²⁸² وأما ثانيا: فلأن الباحث لا ينكر انفعال معناه عرفاً، وإنما يسأل عن كيفية دلالة على ذلك المعنى، ووجه استعماله فيه، هل هو حقيقة أم كناية أم مجاز. فإذا كان مجازاً فمن أي قسم منه. فالواجب على المجيب تحقيق هذا الأمر، إذ كم من شئ يستعمل في متعارف الناس وفي تحقيقه تسكب العبرات. **فالصواب** أن يقال: معناه طلب لإحداث وضع في كل من القدمين، بحيث يكون وضع كل منهما مقارناً لوضع الأخرى. والقدم الموضوعه وإن كان لها وضع إلا أنه ليس بمقارن لوضع الأخرى. والمطلوب أنما هو الوضع المقارن فلا يلزم تحصيل الحاصل. فحينئذ يكون حقيقة، ويجوز أن يكون من باب المجاز العقلي. فإن إحدى القدمين إذا كانت مرفوعة، لا تبقى للموضوعه ثبات فاعتبرت كأنها مرفوعة أيضاً. فأمر بإيقاع نسبة الوضع عليهما معاً، أو نقول: لما كانت إحدى القدمين مرفوعة اعتبرت الأخرى كذلك، لأن حكم أحد المتصاحبين قد يعطى للآخر، فأمر بإيقاع النسبة عليهما جميعاً كما ذكر أهل العربية في تحقيق التأكيد في جاني الرجلان كلاهما.²⁸³

[البحث العاشر]

قال المولى الباحث: البحث العاشر: قال صاحب الكشاف في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّرَ لَهُ إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ﴾²⁸⁴ الآية. أو كسوتهم عطف على محل من أوسط / [١٢ و] ما تطعمون.²⁸⁵ فما وجه عدول صاحب الكشاف عن التعاطف على خصال الكفارة وأيضاً فما محل من أوسط فقال صاحب الكشاف محله مرفوع على البدلية من إطعام²⁸⁶ قلت كلام صاحب الكشاف غير ظاهر الإستقامة لأن أقسام البديل لا يتصور ههنا واختار البيضاوي أنه صفة طعام²⁸⁷ قيل كونه صفة²⁸⁸ غير ظاهر أيضاً وعطف كسوتهم عليه يمنع أن يكون من أوسط صفة فما وجهه. **الصواب فيه:** فإن قلت سبب عدول صاحب الكشاف عن العطف على إطعام،²⁸⁹ هو كون الكسوة إسم ثوب، وهو مكفر به، لا الكفارة، لأنها يجب أن يكون من الأحداث. قلت هذا الكلام إنما يستقيم أن لو كان "ما" في قوله "من أوسط ما تطعمون" موصولة، لا مصدرية. وفيه تأمل.

وقال المولى المجيب: أعلم أي ناقل لك كلام الفاضل الشارح التفتازاني في شرح هذا الموضع من الكشاف، ثم أشير إلى اندفاع ما أورده الباحث على صاحب الكشاف. قال -رحمه الله-: أو كسوتهم عطف على محل من أوسط.²⁹⁰ قال المصنف: وجهه أن يكون "من أوسط" بدلاً من "الإطعام" والبديل هو المقصود. ولذلك كان البديل منه في حكم المنحى،

²⁸² ق ب ع ي - الحكم إذا تعلق بالمجموع من حيث هو مجموع على طريق الإثبات ... هو مجموع صرح به علامة التفتازاني في المطول؛ ب، ف.

ع، ق + من الأحكام ما يصح حمله ... ولا يخفى أن وضع القدم من هذا القبيل؛ التفتازاني، المطول، ص ٣٢٢.

²⁸³ ق ب ع ي + فليتأمل.

²⁸⁴ سورة المائدة، ٨٩/٥.

²⁸⁵ الزمخشري، الكشاف، ٦٧٣/١.

²⁸⁶ الزمخشري، الكشاف، ٦٧٣/١.

²⁸⁷ ق ب ع ي: إطعام؛ البيضاوي، أنوار التنزيل، ١٤١/٢.

²⁸⁸ ق ب ع ي + إطعام قبل كونه صفة.

²⁸⁹ ب: الطعام؛ تفسير الزمخشري، ٦٧٣/١.

²⁹⁰ تفسير الزمخشري، ٦٧٣/١.

فكأنه قيل: فكفارته من أوسط. واعترض بأن المعطوف على البدل في موقع البدل²⁹¹ ضرورة. وإبدال كسوتهم من إطعام غلط لا يقع في التنزيل. وأجيب بالمنع بناء على ما سبق من أنه قد يعطف على البدل ويكون المقصود الانتساب إلى ما انتسب إليه المبدل منه لجملة في حكم المنحى وقد يجاب بأنه على طريقة "علفته تبنا وماء باردا" والتقدير "إطعام من أوسط ما تطعمون" أو إلباس من كسوتهم. ورد بأنه حينئذ لا يكون عطفا على البدل ولا المبدل منه مع ما فيه من تغيير الكلام. و الجواب أن المراد بالنظر إلى ظاهر اللفظ عطف على البدل. فإن قيل: هنا وجه ظاهر هو عطفه على إطعام. وجعل من أوسط صفة الإطعام²⁹² على ما هو الظاهر أو صفة مصدر²⁹³ محذوف أو إطعاما من أوسط أو مفعول به أي طعاما من أوسط فما الباعث على هذا الوجه المتعسف المتكلف أجيب بأنه اختار ذلك ليكون الكفارة فيما يتعلق بالمساكين متلائمة إذ الكسوة اسم للثوب [١٢ ظ] فيناسب أن يعتبر في جانب الإطعام المطعوم بخلاف الاعتاق فإنه²⁹⁴ جنس آخر فليكيف²⁹⁵ باسم المعنى أعنى التحرير ومن حاول رد²⁹⁶ الكل إلى نصح واحد ذهب إلى أن التقدير إطعام وإلباس كسوة²⁹⁷ قد تم كلام الشارح. وينقدح مما قرره أن الإبدال صحيح على تقدير تنحيته المبدل منه. إذ²⁹⁸ يكون التقدير: فكفارته من أوسط ما تطعمون. والذي استصعبه صاحب البحث من أنه لا يصح أن يكون واحدا²⁹⁹ من الأبدال الأربعة. فليس من تلك الصعوبة في شيء، لأنه بدل الكل من الكل بتقدير الموصوف فتقدير الكلام: "فكفارته إطعام عشرة مساكين إطعامهم من أوسط ما تطعمون" ووزانه وزان قولك: "يعجبني³⁰⁰ قرى الأضياف قراهم من أطيب ما عند الإنسان." ولاح أيضا من عرض كلامه إن ههنا احتمالات أخر، مثل أن يكون من أوسط صفة إطعام أي: "إطعام عشرة مساكين" الكائن من أوسط أو صفة مصدر محذوف أي: إطعاما من أوسط وينتصب إطعاما على أنه مفعول مطلق، لا طعام المضاف إلى عشرة، أو يتعلق من أوسط بمنصوب يكون مفعولا به لا طعام المضاف،³⁰¹ أي: إطعامهم إطعاما³⁰² من أوسط ما تطعمون، أو يكون من قبيل علفته تبنا وماء باردا، أي: إطعام عشرة مساكين، أو إلباسهم³⁰³ كسوتهم. لكن صاحب الكشاف لم يعرج على³⁰⁴

291-ي-البدل.

292-ب: لا طعام؛ ع: للإطعام.

293-ي-مصدر.

294-ب: بأنه.

295-ق ب ع ي: فيكتفي.

296-ق: في الكل.

297-ق ب ع ي: كسوة.

298-ق ب ع ي: أو.

299-ب: واجدا.

300-ق ب ع ي: أعجبني.

301-ب-الكائن من أوسط أو صفة مصدر محذوف أي إطعاما من أوسط وينتصب إطعاما على أنه مفعول مطلق لا طعام المضاف إلى عشرة أو يتعلق من أوسط إلى بمنصوب يكون مفعولا به لا طعام المضاف.

302-ب-إطعاما.

303-ق ب ع ي: إلباس.

304-ب: لم يصرح إلى.

شيء من هذه الوجوه واختار البديل،³⁰⁵ ليكون الكفارات متلائمة، إذ الكسوة عين فلا بد أن يكون في مقابلته عين هو المطعوم الذي عبر عنه بمن أوسط ما تطعمون. وكون ما في ما تطعمون على³⁰⁶ المصدرية.³⁰⁷ إنما يناسب كون من أوسط صفة لإطعام يعنى إطعام، هو من أوسط الإطعمات.

{يقول} الفقير: فيه بحث؛ أما أولاً: فلأن ما نقله من الشارح التحرير في وجه اختيار البديل من كونه بمعنى المطعوم يبطل كونه بديل الكل بالتقدير الذي اختاره، لأن الإطعام ليس بمطعوم ولا يجوز أن يكون ما فيما تطعمون مصدرية على تقدير البديل كما صرح به³⁰⁸ نفسه في آخر البحث. وأما ثانياً: فلأن هذا التقدير يستلزم حذف الموصول مع بعض الصلة وهو ضعيف حتى ذهب بعض النحاة إلى عدم جوازه، وحمل كلام الله تعالى على الوجه الضعيف من/ [١٣] وغير ضرورة تدعو إليه الباطل. وأما ثالثاً: فلأن الجواب إنما يتم إذا أثبت كون ما في ما تطعمون موصولة لا مصدرية ولم يثبت فلا يتم.

فالصواب أن يقال: أما سبب العدول عن التعاطف على خصال الكفارة فما أفاده الشارح العلامة من كون الكفارة فيما يتعلق بالمساكين متلائمة. وأما تحقيق أنه من أي قسم من البديل. فأن يقال: أنه بدل الاشتمال بتقدير طعام من أوسط ما تطعمون كما صرح به في التلويح.³⁰⁹ أما على مذهب ابن الحاجب وصاحب اللباب³¹⁰ ومتابعيهما فظاهر،³¹¹ لأنهم يكتفون بملازمة بين البديل والمبدل منه بغير الجزئية والكلية. وأما على مذهب الجمهور؛ فلأنهم يشترطون اشتمال التابع على المتبوع³¹² لا³¹³ كاشتمال الظرف على³¹⁴ المظروف، بل من حيث كونه دالاً عليه إجمالاً و³¹⁵ متقاضياً له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الأول متشوقة إلى ذكر الثاني. فجيء بالثاني ملخصاً لما أجمله الأول ومبيناً له ويعدون من هذا القبيل

³⁰⁵ الزمخشري، الكشاف، ١/٦٧٣.

³⁰⁶ ق ب ع ي-على.

³⁰⁷ ق ب ع ي: مصدرية.

³⁰⁸ ق ب ع ي + المجيب.

³⁰⁹ الفتازاني، شرح التلويح، ١/٢٥٤.

³¹⁰ وهو محمد بن محمد بن أحمد، تاج الدين الأسفرايني. عالم بال النحو. له فيه كتب، منها: ضوء المصباح في شرح المصباح للمطرزي، و لباب

الإعراب ولب اللباب، و فاتحة الإعراب بإعراب الفاتحة، ورسالة في الجملة الخيرية. الزركلي، الأعلام، ٧/٣١.

³¹¹ الأسفرايني، اللباب في علم الإعراب، ص ١٣٢.

³¹² ع-على المتبوع.

³¹³ ب-لا.

³¹⁴ ب-الظرف على.

³¹⁵ ف ق: أو.

قولهم: نظرت إلى القمر فللكه. صرح به في شرح اللباب ركن الدين الخوافي³¹⁶ ولا يخفى³¹⁷ أن إطعام عشرة مساكين دال على الطعام إجمالاً ومتقاض له بوجه ما. وأما بيان أن ما موصولة لا مصدرية، فلأن³¹⁸ الموصوف بالاقصد إنما هو المطعوم لا الإطعام، لأنه³¹⁹ إما بيان للنوع: كما روى محي السنة عن أبي عبيدة السلماني رضي الله عنهما أنه قال: الأوسط الخبز والحل، والأعلى الخبز واللحم، والأدنى الخبز البحت. أو للمقدار كما قال القاضي: من أقصده في النوع أو القدر، وهو مد لكل مسكين عندنا، ونصف صاع عند أبي حنيفة.³²⁰ أو للنوع³²¹ والمقدار معا: كما قال صاحب الكشاف: وهو عند أبي حنيفة نصف صاع من بر أو صاع من غيره لكل مسكين.³²² هذا تحقيق³²³ كلام صاحب الكشاف. وأما القاضي فكان المولى³²⁴ الباحث لم ينظر في كلامه حتى اشتبه عليه حاله ولم يقف على مراده، فإنه قال: أولا: محل من أوسط³²⁵ ما تطعمون النصب؛ لأنه صفة مفعول محذوف تقديره أن تطعموا عشرة مساكين طعاما من أوسط ما تطعمون. أو الرفع على البدل؛ فكونه صفة ظاهر من عبارته فلا وجه لإنكار ظهوره. وقال ثانيا: أو كسوتهم عطف/[١٣ظ] على إطعام أو من أوسط إن جعل بدلا، فإنه إنما جوز³²⁶ العطف على من أوسط إذا جعل بدلا. وقد غفل عنه المولى³²⁷ الباحث ثم إن

³¹⁶ ق ب ع ي: ركن الدين الخوافي في شرحه اللباب؛ كر عنه السخاوي بمخند بن إسماعيل ركن الدين الخوافي أجاز منه أبو السعادات الأحمري الأستطلابي الفكي. وهو ابن محمد بن شهاب بن محمود بن محمد بن يوسف بن الحسن الخوافي المولود بمدينة سلومد في ربيع الأول سنة ٧٧٧هـ بمدينة سلومد وتوفي في ذي الحجة سنة ٨٥٢هـ، ١٤٤٩م. وسمع من السيد الجرجاني من تصانيفه شرحه للمفتاح وللمواقف للعضد ولتذكرة الطوسي في الأئمة وحاشيته على شرح المطالع وبعض الكشاف والبيضاوي. وهو عالم مشارك في بعض العلوم، وله آثار مختلفة منها: كتاب في المنطق، حاشية على العضد، حاشية على شرح المفتاح للتفتازاني، حاشية على الطوالع، وحاشية على المنهاج للبيضاوي. السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجليل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ١٤٥٧، ٢٦٧، ٨٠/٨، معجم المؤلفين لكحالة، ٢١٦/١٠.

³¹⁷ ق ب ع ي: ولا شك.

³¹⁸ ع: ولأن.

³¹⁹ منه، أي قوله من أوسط، صح هامش ك.

³²⁰ الرازي، مفتاح الغيب، ٤٢٠/١٢.

³²¹ ب: في النوع.

³²² الزمخشري، الكشاف، ٦٣٧/١.

³²³ ب: التحقيق.

³²⁴ ب ع ق-المولى.

³²⁵ ب-ما تطعمون أو الرفع على البدل فكونه صفة ظاهر من عبارته فلا وجه لإنكار ظهوره وقال ثانيا أو كسوتهم عطف.

³²⁶ ب: أن يجعل بدلا فإنه إنما يجوز؛ + ف، ع، ق: على إطعام أو من أوسط.

³²⁷ ق ب ع ي-المولى.

عبارة³²⁸ الباحث هكذا³²⁹ وقعت في النسخ التي رأيناها.³³⁰ واختار البيضاوي أنه صفة إطعام،³³¹ وهو خطأ لأنه³³² لم يختار أنه صفة إطعام، بل اختار أنه صفة طعام. فالصواب أن يكتب طعام بدل إطعام.³³³ فتدبر واستقم.

ثم قال المولى المجيب: ههنا بحث أحكامي وحكم أحكامي؛ لعمرى أنه لأشرف وأنفس من ألف مسألة لفظية من جنس ما أوردها الباحث مهتما بشأنها مع قلة جدواها. وذلك البحث الشريف هو أن المنصوص لا ينوب³³⁴ اخاه وقد تقرر ذلك في قواعد الجامع الكبير وقد فرغ محمد -رحمة الله عليه- فروعاً. منها أن المرء لو أدى درهما جيداً يعدل خمسة زيوفاً عن مائتي زيوف لا ينوب ذلك الجيد عن تلك الخمسة الزيوف. وإنما يقع عن نفسه ويبقى عليه الأربعة الأخرى. ومنها أن من نذر أن يتصدق صاعاً من تمر رديءٍ لو أدى نصف صاع من تمر جيد لا يصح ولا ينوب عنه. وإنما يصح عن نفسه ويبقى عليه نصف صاع³³⁵ آخر. كذلك لو أطعم مسكيناً واحداً قدر ما يطعم عشرة مساكين³³⁶ لا يقع إلا عن مقدار العشر ويبقى عليه تسعة الأعرشار بخلاف الكسوة. فإنه لو ملك فقيراً واحداً ثوباً يساوي قيمته قيمة أثواب عشرة مساكين يصح. فما الفرق بينهما ولن يحققه إلا من كان له طول خدمته في الجوامع فمن أراد فعله بتبعتها.

{يقول} الفقيه: قد خدمنا الجوامع بقدر الوسع وتبعتها فما وجدنا الكلام إلا مخالفاً لما ذكره الفاضل المجيب فلا بد من نقل أصل الكلام أولاً، ثم ما قال الشراح فيه ثانياً، ثم التنبيه على موضع الخلل ثالثاً. فأقول وبالله التوفيق. قال صاحب التلخيص: ثم المنصوص لا ينوب أخاه كصاع و نصف عن صيام الكفارة والبر عن التمر في الفطرة بخلاف الثوب عن الطعام. إذ عشر كسوة لا يغني عن شيءٍ منها بخلاف ما مر. وقال بعض الشارحين: هذا ضابط في إقامة بعض من المنصوص عليه مقام آخر، فإذا تعدد المنصوص عليه لا يجوز إقامة بعض مقام غيره. فعلى هذا لو يتصدق بصاع ونصف عن صيام ثلاثة أيام عن كل يوم نصف صاع من بر في كفارة أطلق بالاذى لم يجز لكونه منصوباً عليه بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى/ [١٤] أَوْ مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٌ أَوْ نُسْلٌ﴾³³⁷ وكذا في كفارة اليمين ولو تصدق بربع صاع من بر يساوي صاعاً من تمر أو صاعاً من شعر في صدقة الفطر، لم يجز إلا عن قدره. وجوز زفر،³³⁸ قال: لأن المقصود يحصل به كالفدية، وكما لو كسا عشرة ثوباً عن الطعام وأشار المصنف إلى جوابه بقوله بخلاف الثوب

³²⁸ ق ب ع ي: العبارة.

³²⁹ ق ب ع ي-الباحث هكذا.

³³⁰ ق ب ع ي + هكذا.

³³¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، ١٤١/٢.

³³² ق ب ع ي-لأنه لم يختار أنه صفة إطعام بل اختار أنه صفة طعام.

³³³ ق ب ع ي-فالصواب أنه أن يكتب طعام بدل إطعام؛ + والصواب أنه صفة طعام؛ ك-ثم إن عبارة الباحث هكذا وقعت في النسخ التي رأيناها. واختار البيضاوي أنه صفة إطعام، وهو خطأ لأنه لم يختار أنه صفة إطعام، بل اختار أنه صفة طعام. فالصواب أنه أن يكتب طعام بدل إطعام، صح هامش.

³³⁴ ب+ عنه.

³³⁵ ق ي- صاع.

³³⁶ ك-سككين، صح هامش.

³³⁷ سورة البقرة، ١٩٦/٢.

³³⁸ هو الإمام أبو هذيل زفر بن هذيل بن قيس العنبري (ت. ١٥٨ هـ)، فقيه كبير من أصحاب الإمام أبي حنيفة النعمان. ينظر زركلي، الأعلام،

عن الطعام. إذ عشر كسوة لا يعني³³⁹ عن شيء منها أي من الكسوة ولعل تحقيقه أن عشر الكسوة ليس لمنصوص عليه، لأن المنصوص عليه ما يحصل به الاكتساء، وبعشر الثوب لا يحصل ذلك ما مر من البر عن التمر في الفطرة. فان بعضه يعني عن الشيء من الآخر³⁴⁰ وكلامه يشير إلى ان المقصود من نوع الطعام واحد. وهو سد الجوعة وبعضهم يعني عن شيء من الآخر وليس المقصود من الثواب كذلك. فلا يعني إذا عرفت هذا عرفت أن في النقل إختلالا وفي المنقول اشكالا. أما الأول: فلأنه زاد مالا يحتاج إليه وهو مساواة قيمة الثوب عشرة مساكين³⁴¹ وهو مما لا يحتاج إليه كما عرفت ونقص ما يحتاج إليه وهو قيد عن الطعام. وأما الثاني: فلان المتبادر من هذا المنقول أن يجزي ثوبا يساوي قيمته قيمة أثواب عشرة مساكين عن تلك الأثواب، وهو باطل لان الكسوة لاتنوب عن الكسوة قطعا، بل عن الطعام.³⁴² صرح به شراح التلخيص والهداية بل ما من كتاب مبسوط من كتب الحنفية إلا وقد صرح فيه بهذا. فانظرو يا معاشر الأحرار. واعتبروا يا إلى الابصار.

المصادر و المراجع

- « البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلية، استانبول ١٩٥١م.
- « البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٨هـ.
- « التفنازي سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر بدون تاريخ.
- « _____، المطول على شرح تلخيص المفتاح، تحقيق: عبد الحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠١.
- « الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين خطيب الري، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤٢٠هـ.
- « ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية، حيدر آباد ١٩٧٢م.
- « ابن العماد، عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، أخرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٨٦م.
- « ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي البصري ثم الدمشقي، مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- « الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.
- « الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ.
- « السخاوي، شمس الدين أبو الحيز محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجليل، بيروت ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

³³⁹ ك-لا يعني، صح هامش.

³⁴⁰ ق ب ع ي-وكلامه يشير إلى ان المقصود من نوع الطعام واحد. وهو سد الجوعة وبعضهم.

³⁴¹ ق ب ع ي-وهو مما لا يحتاج إليه كما عرفت.

³⁴² ق ب ع ي + ثم نيابة مثل هذه الكسوة عن الطعام العشرة. انما تصح إذا كان المساكين عشرة حتى أعطيت مسكينا واحدا لم يجز أيضا.

- « السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي الخوارزمي الحنفي أبو يعقوب، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
- « السيد الشريف الجرحاني، الحاشية على المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم، تحقيق: رشيد أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- « طاشكيري زاده، عصام الدين أحمد بن مصطفى، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ.
- « العجلوني إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، مكتبة القدسي، القاهرة ١٣٥١هـ.
- « كاتب جلبي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد ١٩٤١م.
- « كحالة، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني، معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.
- » Koca, Ferhat, Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildirileri*, 2013, ss. 21-52.

الفصل الثالث من كتاب نقد الأفكار في رد الأنظار لملاخسرو: دراسة و تحقيق

Anas ALMADANI*

الملخص

يحتوي الكتاب على مجموعة من المسائل في ستة علوم: (في التسمية، و في أخبار النبوة، وفي الفقه، وفي الأصول، وفي البلاغة، وفي المنطق). يعتبر الكتاب من كتب المحاكمات يحتوي على أسئلة والردود، وكان سبب تأليفه أن علماء الدين الرومي (ت. ٨٤١هـ) جمع عشرة مسائل في كل علم من العلوم الستة، فأجاب عنها سراج الدين التوقيعي (ت. ٨٨٦هـ)، ثم إن الملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ) أعاد الإجابة عليها، فكان طابع الكتاب أشبه بالمنظرة العلمية.

ولإظهار القيمة العلمية للنص المحقق قدمت له بقسم دراسي، في ثلاثة فصول: تناولت في الفصل الأول: التعريف بالمؤلف (اسمه، ونسبته، وصفته، وشيوخه، وتلاميذه، ومناصبه، ومؤلفاته). وفي الفصل الثاني: التعريف بالكتاب، وبالنص المحقق (سبب تأليف الكتاب، ومنهج المؤلف في الكتاب، وفي النص المحقق). أما في الفصل الثالث، فتناولت فيه: وصف النسخ الخطية المستخدمة في التحقيق، ومنهج الباحث في التحقيق.

الكلمات المفتاحية: الملا خسرو، نقد الأفكار، الفقه الحنفي، تحقيق المخطوطات، المحاكمات.

Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* Adlı Eserinin Üçüncü Bölümünün Tahkik ve İnceleme Çalışması

Öz

Bu çalışma Molla Hüsrev'in *Nakdu'l-efkâr fî reddi'l-enzâr* adlı eserinin tahkik çalışmasıdır. Eser Kuran ilimleri, siyer, fıkıh, usulü fıkıh, belagat ve mantık ilimlerinden bazı meseleler içermektedir. Muhâkemat türü sayılan eserde her ilimle ilgili onar adet soru

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, alrahalanas@gmail.com.

ve cevap vardır. Sorular Alâeddîn er-Rumî'ye, cevaplar ise Siraceddîn et-Tevkîl'ye aittir. Molla Hüsrev sorulara münazara tekniğiyle cevap vermiştir.

Çalışmanın başlangıcında üç başlıktan oluşan bir dirâse hazırlanmıştır. Birinci bölümde müellifin hayatı, kişisel özellikleri, hocaları, öğrencileri, bulunduğu makam ve mevkiler ele alınmıştır. İkinci bölümde ise kitap, müellifin kitabı yazma sebebi, metodu ve tahkik edilen metin hakkında bilgiler verilmiştir. Üçüncü bölümde ise tahkikte kullanılan nüshalar ve tahkik metodu ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Molla Hüsrev, Nakdu'l-efkâr, Hanefi Fikhi, Tahkik, Muhakemat.

Study and Critical Edition of Chapter III of Molla Husrev's *Nakdu al-efkar fî red al-enzar* Abstract

This study is a critical edition the book *Nakdu al-efkar fî red al-enzar* which belongs to Molla Husrev. The book contains a group of issues in six fields: the Quran, life of the prophet, fiqh, usul al-fiqh, rhetoric and logic. The book is one of the muhakamat (adjudications) books. It contains 10 questions and their answers about every field. The questions belongs to Ala'a al-Deen al-Rumee (d. 481 H) and the answers belongs to Seraj al-Deen al-Tawqii (d. 886 H). Molla Husrev re-answered these issues again.

At the beginning of the study three chapters were prepared: the first chapter is about a definition of the author (author's life, personal features, teachers, students etc). In the second chapter: defining the book and the examined text. Also the reason of writing the book and the method the author follow in the writing the book and the examined text. As for the third chapter: The description of the scripted copies that used in the study and the method in the critical edition were explained.

Keywords: Molla Husrev, Nakdu al-efkar, Fiqh al-Hanafi, Critical Edition, Adjudications.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، أما بعد:

ما إن عرض على بعض الأساتذة الأفاضل في كلية العلوم الإسلامية بجامعة أكسراي تحقيق الفصل الثالث من كتاب (نقد الأفكار في رد الأنظار) للإمام محمد بن فرامرز الرومي الحنفي الشهير بملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ) حتى عادت إلى همة العمل في مجال التحقيق، فعددت العزم على إتمامه، وكنت قد حققت سابقاً كتاب الجواهر للإمام طاهر بن إسلام الخوارزمي الحنفي (ت. ٧٧١هـ) في مرحلة الدكتوراة.

وكتاب نقد الأفكار للملا خسرو رحمه الله، هو كتاب يحتوي على مجموعة من المسائل جمعها في ستة علوم، وجعلها في ستة فصول: (في التسمية، و في أخبار النبوة، وفي الفقه، وفي الأصول، وفي البلاغة، وفي المنطق) وقد اتفق الأساتذة الأفاضل على يأخذ كل واحد منّا قسماً حتى نسرع في تحقيق الكتاب، وإخراجه من خزائن المخطوطات، فكان نصيبي الفصل الثالث، وهي مسائل تتعلق بعلم الفقه، وهو مجال تخصصي.

والكتاب هو من كتب المحاكمات يحتوي على أسئلة والردود، وكان سبب تأليفه أن علاء الدين علي بن موسى الرومي (ت. ٨٤١هـ) كان محققاً جديلاً، يلقي الأسئلة، ويعجز النظار عن أجوبتها، فجمع عشرة مسائل في كل علم من العلوم

الستة، فأجاب عنها سراج الدين بن سعد الدين التوقيعي (ت. ٨٨٦هـ)، ثم إن الملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ) أجاب أولاً عن الأصل، ثم أجاب عن أجوبة سراج الدين، وحاكم بينهما، وسمى كتابه (نقد الأفكار، في رد الأنظار).

وبفضل الله تعالى وكرمه استطعت الحصول على خمس نسخ مخطوطة للكتاب، فاخترت واحدة منها أصلاً للنسخ، وقد نسبت في كتابتها إلى المؤلف رحمه الله، وقابلت النسخ الأخرى عليها، وقد ألحقت بالمتن بعض الهوامش في الفروق بين النسخ، والتعريف بالأعلام، والكتب الواردة في النص المحقق، وتوثيق بعض المسائل من كتب الحنفية، وحاولت أن يكون تحقيقي متوسطاً؛ حتى لا يكون طويلاً مملأً، ولا قصيراً مخلاً.

ولإظهار القيمة العلمية للنص المحقق قدمت له بقسم دراسي، في ثلاثة فصول:

تناولت في الفصل الأول: التعريف بالمؤلف (اسمه، ونسبته، وصفته، وشيوخه، وتلاميذه، ومناصبه، ومؤلفاته).

وتناولت في الفصل الثاني: التعريف بالكتاب، وبالنص المحقق (سبب تأليف الكتاب، ومنهج المؤلف في الكتاب، وفي النص المحقق).

أما في الفصل الثالث والأخير، فتناولت فيه: وصف النسخ الخطية المستخدمة في التحقيق، ومنهج الباحث في التحقيق.

وكل عمل لا يخلو من بعض المصاعب، كان أبرزها صعوبة عبارة الكتاب، فكثيراً ما يستخدم المنطق والجدال في عرض المسائل، والرد عليها، وكيف لا؟ والمناقشات تدور رحاها بين أبناء مدرسة العلامة الكبير الإمام مسعود بن عمر التَّقَنَّاوَانِيَّ (ت. ٧٦٢هـ)، الذي انتَهَتْ إليه رئاسة علوم المعقول بالمشرق بل في سائر الأمصار في زمانه.

وختاماً أود أن أشكر كل من مدَّ لي يد العون في إتمام هذا العمل ونشره، سائلاً المولى عز وجل أن يوفق بقية الزملاء لإتمام بقية فصول الكتاب، وصلِّ اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

القسم الأول الدراسة

الفصل الأول التعريف بالمؤلف

المبحث الأول: اسمه ونسبته وصفته

المطلب الأول: اسمه ونسبته

ملا خسرو (Molla Hüsrev) هو: محمد بن فرامرز (فراموز) بن علي شيخ الإسلام الرُّومي الحنفي، المعروف بملا (منلاً أو المولى) خسرو (ت. ٨٨٥هـ)، كان والده رومي الأصل من أمراء التراكمة من وارساق- أحد أفخاذ القبيلة التركمانية- وكان الملا خسرو يقطن في المنطقة المسماة (بالولاية الرومية) الواقعة بين مدينة أماسيا وطوقات، ولد في القرية الواقعة بين مدينتي سواس وطوقات، وأظهرت بعض المصادر أنَّ هذه القرية المعروفة باسم (فارقن) تقع بجوار مدينتي يوزغات ويزكوي.

ولم تذكر المصادر التي اطلعت عليها تاريخ ميلاده، وقد تشرف والده بالإسلام، فنشأ وهو مسلم، وكان له بنت زوجها من أمير آخر مسمى بحسرو، وابنه محمد كان في حجر خسرو بعد وفاة أبيه، فغلب عليه اسم خسرو.¹

المطلب الثاني: صفته

كان رحمه الله مربوع القامة، عظيم اللحية، وكان يلبس الثياب الدنيئة، وعلى رأسه عمامة صغيرة، فإذا دخل يوم الجمعة جامع أيا صوفيا يقوم له من في الجامع احتراماً حتى يصل إلى المحراب، فيصلي عند المحراب، والسُّلطان محمد الفاتح ينظر إليه ويفتخر به، ويقول لوزرائه: هذا أبو حنيفة زمانه.

كان طلبته يذهبون إلى بيته وقت الضحوة فيتناولون الغداء عنده، ثم يركب بغلته ويمشي الطلبة أمامه إلى المدرسة، ثم ينزل فيُدْرَسُ، ثم يمشون أمامه إلى بيته.

كان متخشعاً متواضعاً، صاحب أخلاق حميدة، وسكينة ووقار، يخدم بنفسه مع ما له من العبيد والخدم، فكان يكسب بنفسه بيت مطالعته، ويُوقد فيه النار والسراج، فكان في نظر الناس صاحب احترام واعتبار كبيرين بسبب سلوكه الرزين، وحبّه للخير والتّقوى.

وكان مع ماله من أشغال القضاء والتدريس يكتب كل يوم ورقتين من كتب السلف، وكان له خط حسن، وخلف بعد موته كتباً كثيرة بخطه.²

المبحث الثاني: شيوخه وتلاميذه

المطلب الأول: شيوخه

تدرج الملا خسرو في تعليمه بثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى: كانت في بلده بلاد الروم، حيث حصل على دراسته الابتدائية فيها، وكانت لوالده زاوية علمية، وفي الغالب أنه تقدّم وترقى في دراسته تحت رعاية زوج أخته.³

المرحلة الثانية: كانت على يد شيخه القاضي يُوسُفُ بالي (ت. ٨٤٦هـ) ابن المولى شمس الدّين الفناري، وقد حصل على الإجازة العلمية منه، وكان عالماً قاضياً، تولى القضاء بمدينة بورصة حتى مات فيها.⁴

1 ينظر: طاشكُزُبي زادة عصام الدين أحمد بن مصطفى، *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥م، ١٧١/II؛ ابن العماد عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، تحقيق: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٨٦م، ٣٢٨/IX؛ سركيس يوسف بن إيان، *معجم المطبوعات العربية والمعربة*، مطبعة سركيس، مصر ١٩٢٨م، ١٧٩٠/II؛ الزركلي خير الدين بن محمود دمشقي، *الأعلام*، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢م، ٣٢٨/VI؛ البغدادي إسماعيل بن محمد أمين، *هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*، وكالة المعارف الجليلية، استانبول ١٩٥١م، ٢١١/II؛ كحالة عمر بن رضا الدمشقي، *معجم المؤلفين*، بيروت، دار إحياء التراث العربي: Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildirileri*, 2013, ss. 21-52.

2 ينظر: طاشكُزُبي زادة عصام الدين أحمد بن مصطفى، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*، دار الكتاب العربي، بيروت بدون التاريخ، ص ٧٠-٧٢؛ ابن العماد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، IX/٥١٢-٥١٣.

3 ينظر: Koca, Ferhat, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", ss. 21-52.

4 طاشكُزُبي زادة، *الشقائق النعمانية*، ص ٢٤؛ ابن العماد، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، IX/٥١٢.

المرحلة الثالثة: كانت في مدينة ادرنه على يد تلاميذ الأستاذ سعد الدين التفتازاني منهم:

١. برهان الدّين حيدر بن محمود الهروي الرومي (ت. ٨٣٠هـ) أخذ عنه الملا خسرو الكثير من العلوم، له حواشي على شرح الكشّاف للتفتازاني، وله شرح لإيضاح المعاني.⁵
٢. محمّد بن ارمغان الشهير بيكان، قرأ على المولى شمس الدّين الفناري، ثمّ صار مدرسا ببعض المدارس بمدينة بورصه، ثمّ انتهت إليه رياسة الدّرس، والفتوى، ومنصب القضاء بعد المولى شمس الدّين الفناري.⁶ وغيرهما فنقلوا إليه علم شيخهم مسعود بن عمر التفتازاني (ت. ٧٩٢هـ) العلامة الكبير، صاحب شرح العقائد في أصول الدّين، وشرح الشمسية في المنطق، والإرشاد في النّحو، والمقاصد في أصول الدّين، والتلويح في أصول فقه الحنفيّة، وحاشية الكشّاف وغيرها. وقد انتهت إليه معرفة علوم البلاغة، والمعقول بالمشرق بل في سائر الأمصار.⁷

المطلب الثاني: تلاميذه

- يصعب حصر تلاميذ الملا خسرو لكثرتهم؛ خصوصا وأنه قد تفرّغ للتدريس زمناً، لكن نورد بعضاً ممن أشتهر من العلماء من الذين تتلمذوا على يديه، منهم:
١. إسماعيل كمال الدّين القراماني، وصل الى خدمة المولى خسرو، ثمّ صار مدرسا ببعض المدارس، وله حواشي الكشّاف، وحواشي تفسير البيضاوي.⁸
 ٢. حسن بن عبد الصمد الساموسني (ت. ٨٩١هـ) وصل إلى خدمة المولى خسرو، قرأ عليه جميع العلوم، وله حاشية على المقدمات الأربع، وحاشية على شرح المختصر للسيّد الشريف.⁹
 ٣. سنان الدّين يوشف الشهير بسنان الشّاعر (ت. ٨٩١هـ) كان عالماً جامعاً بين الأصول والفروع، والمعقول والمنقول، أخذ العلوم من المولى خسرو، وله حواش على شرح الوفاية لصدر الشريعة.¹⁰
 ٤. طشغون خليفة كان عالماً عاملاً، وصل إلى خدمة المولى خسرو، وأكمل عنده العلوم النافعة، ثمّ سلك مسلك التصوف، وتوطن ببورصه.¹¹
 ٥. عبد الأول بن حسين الشهير بإبن ام الولد (ت. ٩٥٠هـ) قرأ على المولى خسرو، صار قاضياً بقصبة سلوري، وكانت له مشاركة في العلوم وخاصة في الفقه، والحديث، وعلوم القراءات.¹²

5 طاشكيزي زادة، الشقائق النعمانية، ص ٣٧-٣٨؛ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ٥١٢/IX.

6 طاشكيزي زادة، الشقائق النعمانية، ص ٤٨-٤٩.

7 ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية، حيدر آباد ١٩٧٢م، ١١٣/VI-١١٢.

8 طاشكيزي زادة، الشقائق النعمانية، ص ٢٠١-٢٠٢.

9 طاشكيزي زادة، الشقائق النعمانية، ص ٩٦.

10 طاشكيزي زادة، الشقائق النعمانية، ص ١٦٨.

11 طاشكيزي زادة، الشقائق النعمانية، ص ١٣١.

12 طاشكيزي زادة، الشقائق النعمانية، ص ٢٠٢؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٦٧/V.

٦. علي بن أحمد بن محمد علاء الدين الجمالي (ت. ٩٣١هـ) قرأ على المولى خسرو، ثم أرسله إلى المولى مصلح الدين بن حسام فقرأ عنده العلوم العقلية والشريعة¹³.
٧. محمد بن أفلاطون البروسوي المعروف بأفلاطون زاده (ت. ٩٣٧هـ): قاض حنفي، من تلاميذ الملا خسرو، مكث أربعين سنة في خطة القضاء بالقسطنطينية، له اختيارات الأحكام في فروع الحنفية، والشروط والسجلات¹⁴.
٨. محمد بن حمزة شمس الدين الفناري الرومي الحنفي (ت. ٨٨٦هـ)، درس على ملا خسرو حتى برع في الكلام، والمعاني، والعربية، والمعقولات، وأصول الفقه¹⁵.
٩. محيي الدين الشهير بإبْن مغنيسا، وصل إلى خدمة الملا خسرو، وهو مدرس بمدرة أيا صوفية، ولم يسمع له تصنيف، ورأيت له رسالة صغيرة بما يتعلّق بالعلوم العقلية يفهم منها انه ذكي ومدقق¹⁶.
١٠. يوسف بن محمد التوقاتي الرومي المعروف بأخي جلي، أو أخيه زاده (ت. ٩٠٢هـ) وصل إلى خدمة المولى خسرو، ثم صار مدرسا بمدرسته بمدينة بورصه، صنف حواشي على شرح الوفاية لصدر الشريعة¹⁷.

المبحث الثالث: حياته العلمية

المطلب الأول: مناصبه العلمية

بدأ أول وظيفة رسمية في مدينة أدرنة كمدرس في مدرسة (شاه ملك)، وقد أتيت له مهنة التدريس في مدرسة الجلي (الجليّة) في نفس المدينة أيضاً عام (٨٣٩هـ) بعد وفاة أخيه الذي كان مدرساً فيها.

ثم عندما تنازل السلطان مراد الثاني عن عرشه، ونصب ابنه محمد عام (٨٤٨هـ)، تولى ملا خسرو منصب (قاض عسكر) وهي رتبة علمية دينية في الجيش.

ثم ترك عمله هذا بعد رجوع السلطان مراد الثاني، والجلوس على عرشه عام (٨٥٠هـ)، وأصبح قاضياً في مدينة أدرنة ما بين عام (٨٥١-٨٥٤هـ).

ولما جلس السلطان محمد خان (الفتاح) على سرير السلطنة ثانياً (٨٥٥-٨٨٦هـ)، جعل له كل يوم مئة درهم، ولما فتح القسطنطينية جعل الملا خسرو قاضياً فيها بعد وفاة المولى القاضي خضر بك سنة (٨٦٣هـ)، وضمّ إليه قضاء غلطة وأسكدار، والتدريس في أيا صوفيا.

وحسب ما يذكر في المصادر أنه في إحدى ولائم العرس، أجلس (السلطان محمد الفاتح) أحد علماء زمانه (ملا كوراني) على يمينه، و(ملا خسرو) على يساره عام (٨٧٧هـ) وعدّ ملا خسرو هذا الجلوس لا يليق بدرجته العلمية، فترك

13 طاشكيزي زاده، الشقائق النعمانية، ص ١٧٣-١٧٥؛ الغزي نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٧م، ٢٦٩/١.

14 الزركلي، الأعلام، ٤٠/VI.

15 السخاوي شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت بدون التاريخ، ١٢٨/III.

16 طاشكيزي زاده، الشقائق النعمانية، ص ١١٦-١١٧.

17 طاشكيزي زاده، الشقائق النعمانية، ص ١٦٦-١٦٧؛ الزركلي، الأعلام، ٢٢٣/VIII.

إسطنبول بسبب ذلك وسافر إلى بورصة، واشترى أرضاً بجوار مسجد الأمير سلطان (بمحلة زَيْبِلْز/محلة دره باهجه الحالية) وأنشأ فيها مسجداً، وكان يُعرف باسمه، وبالإضافة إلى مدرسته في مدينة بورصة قد أنشأ جامعاً باسمه في إسطنبول في منطقة (شيخ زاده باشي).

وقد استدعاه السلطان محمد الفاتح إلى إسطنبول، وعيّنه مفتياً لاسطنبول عام (٨٧٨هـ)، وهو المفتي الثالث للدولة العثمانية الذي يتسلم منصب (شيخ الإسلام)، وبقي في هذا المنصب إلى أن وافاه الأجل عام (٨٨٥هـ)، وأخذت جنازته إلى مدينة بورصة، ودُفن في المدرسة التي أنشأها باسمه.

وكان ملا خسرو من بين الشخصيات التي كان لها الفضل الكبير في تأسيس المؤسسات العلمية العثمانية، وكان السلطان محمد الفاتح يظهر له الاحترام والحب الشديدين، ويُروى أنه كان يصفه بأبي حنيفة هذا العصر، وهو أيضاً من الشخصيات البارزة في تاريخ الحقوق العثمانية، وعند قيام المناقشات العلمية في مجلس السلطان كان يُشركُ الملا خسرو بصفة رئيس العلماء، فبدير الجلسة ويُحكِّمُ بين العلماء.¹⁸

المطلب الثاني: مؤلفاته

لقد ألف الملا خسرو كتباً في مجالات عدة، وعلى رأس هذه العلوم: الفقه، وأصول الفقه، والتفسير، واللغة العربية، ومن تصانيفه¹⁹:

١. حاشية على تفسير البيضاوي (ت. ٨٦٥هـ) المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) في التفسير.
٢. الحاشية على التلويح للفتازاني (ت. ٨٧٩٢هـ)، والتلويح حاشية كتاب التوضيح لصدر الشريعة (ت. ٨٧٤٧هـ) في أصول الفقه.
٣. حاشية على حاشية المختصر للسيد شريف الجرجاني (ت. ٨١٦هـ)، والمختصر لابن الحاجب (ت. ٦٤٦هـ) في أصول الفقه.
٤. حاشية على المطول للفتازاني (ت. ٨٧٩٢هـ) في المعاني والبيان في البلاغة.
٥. حواشي على شرح عضد الدين الإيجي (ت. ٧٥٦هـ) لمختصر ابن الحاجب (ت. ٦٤٦هـ) في أصول الفقه.
٦. درر الحكام في شرح غرر الأحكام في الفقه الحنفي.
٧. رسالة في بيت المال، وكيفية تصريفه في الفروع.
٨. رسالة في تفسير: [يَوْمٌ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ] في التفسير.
٩. رسالة في الولاء (رسالة الولاء) وهي رسالة مهمة لملا خسرو عن حقوق الرِّق في الفروع.

¹⁸ ينظر: طاشكُزِّي زَادَة، الشقائق النعمانية، ص ٧٠-٧٢؛ ابن العماد، شذرات الذهب، IX/٢١٢-٢١٣؛ الزركلي، الأعلام، VI/٣٢٨؛

البغدادي، هدية العارفين، II/٢١١؛ الوندأوي أنس، سلسلة علماء مدينة بورصة.

¹⁹ ينظر: حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المتقن، بغداد ١٩٤١م، I/٨١،
I/١٩٠، II/٤٧٣، I/٤٩٨، I/٨٥١، I/٨٥٥، I/٨٩٩، II/٤١٤، II/١٩٩، II/١٦٥، II/١٦٦، II/١٨٥، II/١٩٧٣.

²⁰ سورة الأعمام، ٩/١٥٨.

١٠. شرح أصول البرزوي في أصول الفقه.
١١. شرح تلخيص المفتاح للقرظيني (ت. ٧٣٩هـ)، وكتاب مفتاح العلوم للسكاكي (ت. ٦٢٦هـ) في المعاني والبيان في البلاغة.
١٢. غرر الأحكام في فروع الحنفية.
١٣. مرآة الأصول في شرح مرآة الوصول في علم الأصول الحنفية.
١٤. مرآة الوُصول في علم الأصول.
١٥. مشكل الأحكام.

١٦. كاشفة شبهات العلائقية في أنواع شتى من العلوم.
١٧. نقد الأفكار في رد الأنظار أجوبة أسئلة من الفنون. وسأعرض بشيء من التفصيل لأهم كتابين أشتهر بهما الملا خسرو، وسأذكر كتاب نقد الأفكار -محل البحث- بالتفصيل في الفصل القادم.
- أما الكتاب الأول (درر الحكماء شرح غرر الأحكام) وهو من أشهر كتب الفقه الحنفي، صنف المتن في الفقه بقصد الاختصار ثم شرحه، رتب على أبواب الفقه، وفيه خمسة وخمسون كتاباً، ومائة وعشرون باباً، وخمسة وثلاثون فصلاً، وأُفرد بالصواب تسعين قولاً بلفظ (أقول) رد فيها على من سلفه، وعليه حواشي كثيرة منها حاشية حسن بن عمار الشرنبلالي (ت. ١٠٦٩هـ)، والكتاب حجة عند الحنفية، لما اشتمل عليه من الفوائد، وامتاز بالدقة والإحكام، واقتصره على الأقوال الراجحة.

وأما كتابه الثاني المشهور فهو كتاب (مرآة الوصول إلى علم الأصول) وشرحه (مرآة الأصول) فهو من أجمل كتب أصول الفقه الحنفي، وأبينها، وأيسرها فهماً وضبطاً ومنهجاً وتنظيماً، وهو شرح لطيف جامع للفوائد المنقولة عن المتقدمين مع زوائد أبدعها فكره النير، وعليه حاشية كبيرة في مجلدين للمولى حامد أفندي القاضي بالعساكر العثمانية (ت. ١٠٩٨هـ)، وحاشية صغيرة للمولى محمد الطرسوسي (ت. ١١١٧هـ)، وتعليقه للفاضل سليمان الأزميري (ت. ١١٠٢هـ) 21.

الفصل الثاني: التعريف بالكتاب

المبحث الأول: سبب تأليف الكتاب

وسبب تأليف الكتاب أن علاء الدين علي بن موسى الرومي 22 (ت. ٨٤١هـ) كان محققاً جدلياً، يلقي الأسئلة، ويعجز النظار عن أجوبتها، فجمع أسئلة في ستة علوم جعلها في ستة فصول: (في التسمية، و في أخبار النبوة، وفي الفقه، وفي الأصول، وفي البلاغة، وفي المنطق) أوله: (الحمد لله الذي ربط نظام العالم بالعدل والإحسان..)، وأجاب عنها سراج

21 ينظر: الوندواوي، سلسلة علماء مدينة بورصة.

22 كان عالماً محققاً، عارفاً بالجدل، حديد الطبع، قوي الذكاء، إماماً في المعقول، بارعا في علوم كثيرة، حضر دروس العلامة التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، وحضر مباحثتهما، وحفظ منهما أسئلة كثيرة مع أجوبتها، وكان يلقي تلك الأسئلة ويعجز الحاضرين عن المباحثة، ثم دخل القاهرة، وأعجز علماءها. ينظر: السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، المكتبة العصرية، بدون تاريخ، II/ ٢٠٨-٢٠٩؛ طاشكيزي زادة، الشفاقي النعمانية، ص ٣١.

الدين بن سعد الدين التوقيعي²³ (ت. ٨٨٦هـ)، ثم إن الملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ) أجاب أولاً عن الأصل بأجوبة يرتضيها أولوا النهي، وسمها (نقد الأفكار، في رد الأنظار) أوله: (الحمد لله الذي وفق من شاء للتعدي..) ثم أجاب عن أجوبة سراج الدين، وحاكم بينهما بقوله: قال الباحث، قال المجيب، أوله: (الحمد لله الذي كرم بني آدم بالعقل القويم).²⁴

يقول الملا خسرو في مقدمة الكتاب: (أما بعد: فقد أنشأ قدوة المناظرين، وأسوة المباحثين، مولانا علاء الملة والدين - الشهير بالعلاء الرومي - رسالة من أسئلة شتى في العلوم المتفرقة إلى كل من ينتمي إلى دفع الشبهة المتطرفة، وعلق عليها سيد المحققين، وسند المدققين مولانا سراج الملة والدين تعليقاً مشتملاً على الأجوبة اللطيفة، ومجلة متضمنة الأسئلة الشريفة، والعبد الفقير لما نظر بها، واستفاد بقدر فهمه منها، نبضت منه عروق عصبية الحق المبين، وانبعثت منه تنمة الانسلاك في سلك العلماء المستعدين؛ فإن الدقيقة العلمية هي الحقيقة لأن يتسابق في مضمارها الفارسون، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون، فاستخرت الله تعالى في إملاء ما أردته، وإبداء ما قصدته، فصرفت الهمة والعزيمة، وأحكمت النية والقرينة، فأجبت عن الباحث بأجوبة يرتضيها أولوا النهي، وتعرضت بأجوبة الفاضل المحيب بما يقبله المميزون بين الشمس والسهي، ثم أجبت عن الأسئلة التي أوردها الفاضل المحيب على المولى المناظر بأجوبة لا تستتر حقيقتها على العارف الناظر، مستعيناً في كله بالملك العلام، مستشهداً في جله بكلام العلماء الأعلام، فجاء بحمد الله بحيث لا يغادر كبيرة ولا صغيرة إلا أحصاها على المخالفين، ولا أبقه ولا شريدة إلا استخرجها وأدناها للطالبيين العارفين..).

المبحث الثاني: منهج المؤلف في الكتاب والنص المحقق

أما عن الكتاب فقد احتوى على مقدمة، وخاتمة، وضمنه ستة فصول في ستة علوم:

الفصل الأول: في القرآن والتسمية.

الفصل الثاني: في الأخبار النبوة.

الفصل الثالث: في علم الفقه والهداية.

الفصل الرابع: في علم الأصول.

الفصل الخامس: في علم البلاغة.

الفصل السادس: في علم المنطق.

وكل فصل من هذه الفصول احتوى على عشر مباحث، وقد احتوت بعض المباحث على استطرادات من قبل المصنف رحمه الله، أو من قبل (المولى المحيب) سراج الدين التوقيعي رحمه الله.

²³ قرأ على علماء عصره، ثم وصل إلى خدمة المولى خواجه زاده، ودرّس بالصحن، ثم صار قاضيًا بأدرنه، ثم جعله السلطان محمد خان موقعًا بالديوان سنة (٨٨١هـ) لمهارته في الإنشاء، وكان حافظاً لكل ما قرأ أو طالع، متفرداً في حفظ قصائد العرب. حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، مكتبة إرسیکا، إستانبول، ٢٠١٠م، II/١٢٢.

²⁴ حاجي خليفة، كشف الظنون، ٨١/١.

أما المباحث المتعلقة بعلم الفقه، -وهو النص المحقق- لم يذكر المصنف لها عنواناً، كما أنني لم أثبت عناوين لها في النص المحقق، وهي ستة أبحاث في العبادات، وأربعة أبحاث في المعاملات، وهي كالآتي:

المبحث الأول: في التخصيص والتعميم في شروط صحة التيمم.

المبحث الثاني: في ادعاء الإجماع في قضاء صلاة الوتر.

المبحث الثالث: في جواز إلحاق الإنغسال بالغسل بدلالة النص.

المبحث الرابع: في أولوية الإمامة في الصلاة.

المبحث الخامس: في افتراض القراءة الزائدة على ما تجوز به الصلاة.

المبحث السادس: في أقل مدة الحيض والاستحاضة.

المبحث السابع: في جواز الكفالة مع جهالة المكفول له.

المبحث الثامن: في حكم فعل أصحاب الكهف هل هو على مقتضى الوكالة أم الرسالة.

المبحث التاسع: في عقد البيع الذي احتوى ضرراً.

المبحث العاشر: في رجوع الموجب عن إيجابه قبل قبول الآخر.

ويظهر لنا أن المؤلف رحمه الله والذي وصف نفسه **(بالفقير)** لم يقتنع كثيراً برود سراج الدين التوقيعي **(المولى المجيب)** على علاء الدين الرومي **(المولى السائل)**، فأنبرى للرد على السائل في أسئلته، وعلى المجيب في ردوده التي قصر فيها.

بما أن المؤلف ألف الكتاب للرد على أسئلة علاء الدين الرومي، ومن خلال سيرته الذاتية فقد كان محققاً، مناظراً، جدلياً، ذكياً، حاد الطبع، فكان لزاماً أن يكون طابع الكتاب أشبه بالمناظرة العلمية استخدم المؤلف فيها قواعد المنطق والجدل التي يحسنها أكثر من استخدامه للأدلة النقلية، فكانت عبارة الكتاب صعبة الفهم في بعض الأحيان.

كما أن المؤلف رحمه الله كان يستشهد كثيراً بأقوال الإمام التفتازاني شيخ علاء الدين الرومي، والذي انتهت إليه رئاسة علوم المعقول في زمانه بحيث يلزم علاء الدين الرومي الحجة بقول شيخه في المسائل التي يعرضها.

كما استشهد المؤلف رحمه الله بأقوال أئمة الذهب الحنفي وقواعدهم، خصوصاً وأن أغلب المسائل التي أوردها السائل في فصل الفقه هي إشكاليات وقعت على عبارة الإمام المرغناني (ت. ٥٩٣هـ) صاحب كتاب الهداية، فكان ينقل من أقوال شراح الهداية كأقوال الإمام الباري (ت. ٧٨٦هـ) في كتابه العناية ما يرد به على السائل.

وإذا لم يجد المؤلف رحمه الله قولاً وافياً للعلماء في المسألة، كان يفصل في المسألة، ويوضح اللبس الحاصل فيها، والملا خسرو كما عهدنا من سيرته أنه أهل للرد في مثل هذه المناظرات، فقد كان يُحْكِمُ بين العلماء في حضرة السلطان محمد الفاتح بصفته رئيس العلماء.

الفصل الثالث: النسخ الخطية المستخدمة ومنهج الباحث في التحقيق

المبحث الأول: وصف النسخ الخطية المستخدمة في التحقيق

استخدمت في التحقيق خمس نسخ، اعتمدت واحدة منها أصلاً، وقابلت النسخ الباقية عليها، واعتمدت في تسميتها على من سبقني من الأساتذة الأفاضل في تحقيق الأجزاء الأخرى من الكتاب حتى يكون العمل موحداً، ورتبتها حسب الأفضلية:

١. النسخة الأصل: هي نسخة خطية محفوظة في المكتبة السلیمانية في اسطنبول بمجموعة كره سون، وتحمل الرقم

(٩٢). Süleymaniye U. Kütüphanesi Giresun.

عدد الأوراق: ٦٣ ورقة.

عدد الأسطر: ٢٣ سطراً.

معدل كلمات السطر: ١٢-١٥ كلمة تقريباً.

اسم الناسخ: بخط المؤلف الملا خسرو.

مكان وتاريخ النسخ: لم يذكر، لكن كتب في نهاية نسختي (ق، ع) أن المؤلف ابتداءً في تأليفها في بداية شهر محرم، وفرغ منها في أواخر شهر صفر عام (٨٤٠هـ).

الملاحظات العامة: يوجد على النسخة أربع تمليكات وهي: لإبراهيم بن أدهم، وإسماعيل بن محمد المدعو... كموجك جلي زادة، عبد الصمد بن محمد...، ومصطفى صدقي بن محمد أمين الكره بولي سنة ١٢٦٥هـ.

النسخة مكتوبة بخط ممتاز قليل الأخطاء، فيها بعض التصحيحات في الحواشي، نسبت إلى المؤلف، فذكر في بداية المخطوطة أنها بخط الملا خسرو مرتين، وقد ذكر في ترجمته أنه: (كان مع اشتغاله بالمناصب والتدريس يكتب كل يوم ورتين من كتب السلف بخط حسن)²⁵، وحاولت التأكد من ذلك بمقارنة الخط بمخطوطة أخرى نسبت له (ذُرر الحُكّام في شرح عُرر الأحكام) فوجدت أن الخطين متقاربان جداً إن لم نقل أنهما متطابقين، وإن كنت لا أجزم بذلك.

٢. النسخة (ق): هي نسخة خطية محفوظة في المكتبة السلیمانية في اسطنبول بمجموعة قلع علي باشا، وتحمل الرقم

(٥٢٥). Süleymaniye G. Kütüphanesi Kılıç Ali pasa.

عدد الأوراق: ضمن مجموعة من (٣٠- و ٨١) في ٥١ ورقة.

عدد الأسطر: ٢١ سطراً.

معدل كلمات السطر: من (١٤-١٧) كلمة تقريباً.

اسم الناسخ: إبراهيم بن عمر الحنفية.

تاريخ النسخ: في يوم الجمعة ٢٣ من شهر محرم (٨٦٨هـ).

مكان النسخ: مدينة انقره.

²⁵ ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، IX/٥١٢.

الملاحظات العامة: نسخة قيمة كتبت في حياة المؤلف بخط جيد، وهي أقدم النسخ التي ذكر فيها تاريخ النسخ، كما ذكر فيها مكان النسخ، واسم الناسخ، وهي قليلة الأخطاء، وعليها بعض التصويبات في الحواشي.

٣. النسخة (ي): هي نسخة خطية محفوظة بالمكتبة السلিমانية في اسطنبول مجموعة يوزغت، وتحمل الرقم (٧٨٤).

.Süleymaniye U. Kütüphanesi Yozgat

عدد الأوراق: ضمن مجموعة من (١٠٥-١٤٧) في ٤٢ ورقة.

عدد الأسطر: ٢٧ سطراً.

معدل كلمات السطر: من (١٤-١٦) كلمة تقريباً.

اسم الناسخ ومكان وتاريخ النسخ: لا يوجد.

الملاحظات العامة: نسخة قليلة الأخطاء، كتبت بخط جيد، فيها بعض السقط، والتصويبات القليلة.

٤. النسخة (ب): هي نسخة خطية محفوظة المكتبة السلिमانية في اسطنبول مجموعة بغدادلي، وتحمل الرقم (٢٠٦٦).

.Süleymaniye Kütüphanesi Bagdat Livehb

عدد الأوراق: ضمن مجموعة من (٣٠-١١٨) في ٨٨ ورقة.

عدد الأسطر: ٢٣ سطراً.

معدل كلمات السطر: من (٩-١١) كلمة تقريباً.

اسم الناسخ ومكان النسخ: لا يوجد.

تاريخ النسخ: في شهر أوائل شهر رمضان من سنة (٨٩٧هـ).

الملاحظات العامة: عليها ختم وقف باسم: ابن عبد المعين الدوري، عليها بعض التعليقات والتصويبات في الحواشي، والنسخة كثيرة الأخطاء.

٥. النسخة (ع): هي نسخة خطية محفوظة في مكتبة عاطف في السلिमانية في اسطنبول مجموعة عاطف أفندي،

وتحمل الرقم (٢٧٦). Atif EF Kütüphanesi

عدد الأوراق: النسخة في مجموعة من (١٠٣-١٥٩) في ٥٦ ورقة.

عدد الأسطر: ٢١ سطراً.

معدل كلمات السطر: من (١٢-١٦) كلمة تقريباً.

اسم الناسخ: عبد الرحمن بن محمد الحسيني.

تاريخ ومكان النسخ: لا يوجد.

الملاحظات العامة: النسخة وقف من الحاج مصطفى عاطف سنة ١١٥٣هـ، وعليها تملك لحسام الدين الكرمانى، فيها بعض التصويبات، عليها بعض الحواشي، كتبت بخط متوسط يتغير حجمه بين الصفحات، وكأنها كتبت في أوقات متعددة.

المبحث الثاني: منهج الباحث في التحقيق

من المعروف أن الغرض الأساس من تحقيق النصوص هو نشرها وإخراجها بأفضل صورة ممكنة على النحو الذي أرادته المصنف عند كتابته لذلك حاولت قدر المستطاع الوصول إلى هذه الغاية، فاتبعت الطرق والأساليب التي تعارف عليها أهل هذا الفن، وكان منهجي في التحقيق مرتكزاً على الخطوات الآتية :

١- بعد البحث تمكنت من حصول على خمس نسخ من الكتاب، اعتمدت نسخة أصلاً؛ لأنها كتبت بخط واضح قليل الخطأ، وتنسب في كتابتها إلى المؤلف رحمه الله.

٢- ثم قمت بنسخها وفقاً لقواعد الإملاء الحديثة، وذلك تسهيلاً على القارئ.

٣- قابلت النسخ الخطية على نسخة الأصل، وأثبتت الفروق بين تلك النسخ في الهامش، وعند حصول اختلاف بين الجمل، أو الكلمات، اخترت اللفظ الأصح، أو الأقرب إلى الصواب، أو الأنسب لسباق الكلام، مثبتاً إياها في المتن مع الإشارة إلى المخالف في الهامش.

٤- احتوت النسخ على بعض المختصرات فأثبت أصل الكلمة دون الإشارة إليها في الهامش، وهذه المختصرات هي: (ت. ع) تعالى، (صلعم) صلى الله عليه وسلم، (رح) رحمه الله، (عس/ع م) عليه السلام، (بط) باطل، (مط) مطلوب، (مم) ممنوع، (ظا) ظاهر، (مج) محال، (ح) حينئذ، (المص) المصنف، (الش) الشارح، (تم) نسلم، (بخ) يخلو.

٥- وثقت الآيات القرآنية الواردة في النص بذكر السورة التي وردت فيها الآية ورقمها، كما وخرجت الأحاديث النبوية الشريفة مبيناً درجته من حيث القوة والضعف.

٦- ترجمت لأهم الأعلام الواردة أسماؤهم في النص، وتضمنت الترجمة ذكر اسمه، ووفاته، وذكرت في أغلب الأحيان بعضاً من مصنفاته إن وجدت.

٧- عرفت بالكتب التي ذكرها المؤلف رحمه الله في النص، فذكرت اسم الكتاب، واسم مؤلفه، وذكرت في بعض الأحيان أهميه.

٨- وثقت المسائل الواردة في النص من كتاب الهداية؛ لأن أغلب المسائل الواردة في باب الفقه هي اعتراضات وردت على عبارة كتاب الهداية.

٩- اتبعت المنهج الآتي في استخدام الأقواس: القوسان المزهرا [] لخصر الآيات القرآنية، والأقواس الهلالية المزدوجة (()) لخصر الأحاديث النبوية الشريفة، والقوسان المعقوفان [] لما يضاف إلى النسخة الأصل، فإذا كانت الزيادة من إحدى النسخ أشرت إلى ذلك في الهامش، وإذا كانت الزيادة من المحقق اكتفيت بخصرها بين القوسين المعقوفين دون الإشارة إلى ذلك، والقوسان الهلاليان () لخصر الاقتباسات، وبعض الكلمات والعبارات المهمة.

١٠- استخدمت في التحقيق بعض الرموز للاختصار، فالحروف (ب، ع، ق، ي) ترمز إلى النسخ الخطية المستخدمة في المقابلة، والحرفين (و/ظ) ترمز إلى وجه الورقة وظهرها في النسخة الأصل، والحرفين (م/ه) ترمز إلى السنتين الهجرية والميلادية، والحرف (ت) يرمز إلى تاريخ الوفاة.

القسم الثاني: التحقيق

الفصل الثالث: فيما يتعلق بعلم الفقه والهداية²⁶ وفيه أبحاث:

البحث الأول [في التخصيص والتعميم في شروط صحة التيمم]

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْعَائِطِ...﴾²⁷ [الآية]²⁸.
اعلم أن في هذه الآية الكريمة/٢٦ و/جعل السفر والمرض قسمين للحدث، والحدث شرط لصحة التيمم مطلقاً مريضاً كان أو مسافراً، وهو مصرح في كتب الفقه، فما وجه القسمة مع أن الحدث بدون السفر أو المرض غير مرخص، وهما بدون غير مجوزين²⁹.

يقول الفقير: قال العلامة التفتازاني³⁰-رحمه الله-: القصد هنا³¹ إلى الترخيص في التيمم بالتراب لكل من وجب عليه التطهير ولم يجد الماء، فقيد عدم الوجدان راجع إلى³² الكل، وقيد وجوب التطهير معتبر في الكل حتى المرضى والمسافرين، وذكرها تخصيص قبل التعميم بناء على زيادة استحقاقهما للتخصيص لغلبة المرض والسفر على سائر أسباب الرخصة، فكأنه قيل: إن جاء أحدكم³³ من العائط أو لامستم النساء ولم تجدوا ماء خصوصاً المرضى والمسافرين³⁴ فتييمموا -هذا كلامه- ويعلم منه أن السفر والمرض ليسا قسمين للحدث في الحقيقة، وأن قوله: (مع أن الحدث بدون السفر أو المرض غير مرخص) باطل لوجود مرخصات آخر: كالعدو، وفقدان الآلة، والبرد، والعطش، ونحو ذلك...

²⁶ الهداية شرح البداية: للإمام برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت. ٥٩٣هـ) وهو شرح لمنته بداية المبتدي الذي جمع فيه الجامع الصغير للشيباني، ومتمن القدوري، وبقي في تصنيفه ثلاث عشرة سنة فكان من أهم كتب الحنفية في المذهب، واعتنى جم غفير من العلماء بشرحه، وتحرير حواشيه، وتخرجه أحاديثه، والكتاب مطبوع متداول. ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢٠٣٢/١١؛ سركيس، معجم المطبوعات العربية، ١١، ١٧٣٩.

²⁷ سورة المائدة، ٦/٥.

²⁸ أثبتتها من باقي النسخ.

²⁹ في (ب) مرخصين.

³⁰ التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر بدون تاريخ، ١٥٧/١١-١٥٨.

³¹ في (ب، ع، ي) ها هنا.

³² ساقطة من (ي).

³³ في (ب) أحد منكم.

³⁴ جملة: وذكرها تخصيص... فتييمموا. ساقطة من (ي).

قال المولى الحبيب: هنا³⁵ بحث آخر لا على الباحث أن يكتب عليه جواباً، وهو أنا نقول: أي نكته في آية الطهارتين في التصريح بالحدث الأكبر في أكبر الطهارتين، دون³⁶ الأصغر في الأصغر، في الأصل³⁷ وقد صرح بالخلف³⁸ بما؛ لأن المراد بالملامسة عندنا هي الجماعة.

يقول الفقير- من طرف المولى الباحث-: أن التصريح بالحدث الأكبر في أكبر الطهارتين، وبهما في الخلف، فمما لا يقتضي نكته يعتد بها؛ لأنها للمزال لا للقرار كما صرح به صاحب الكشف³⁹ [وغيره من المحققين]⁴⁰، وأما النكته في عدم التصريح بالحدث في الطهارة الصغرى فما أفاده به⁴¹ بعض المحققين من كراهة أن يفتتح آية الطهارة بذكر الحدث كما قال الله تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁴²، ولم يقل: هدى للضالين الصابرين إلى التقوى بعد الضلال، كراهة أن يفتتح أولى الزهراوين⁴³ بذكر الضلال، ولعل المولى الباحث لو كتب عليه جواباً لم يكتب أحسن من هذا⁴⁴.

³⁵ في (ب) ها هنا.

³⁶ في (ب) عن، وفي (ق) من.

³⁷ هذا الكتاب من أوائل ما ألف في المذهب الحنفي، وقد اشتهر هذا الكتاب باسم المبسوط، ومؤلفه هو محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ) وهو أحد كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي، اشتمل على أمهات مسائل الفقه الحنفي، ولا يذكر فيه آراء غير الحنفية إلا نادراً؛ لكنه يذكر الخلاف بينه وبين أبي حنيفة وأبي يوسف، والكتاب قليل الاهتمام بالاستدلال، وقد اعتنى علماء الحنفية بهذا الكتاب عناية بالغة، وقد اعتبر بعضهم حفظ هذا الكتاب شرطاً لبلوغ درجة الاجتهاد في المذهب. ينظر: الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري وأبو الوفاء الأفعاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، الطبعة الثالثة، حيدر آباد الدكن ١٤٠٨هـ، ٧٩-٩٥؛ القرشي محيي الدين عبد القادر بن محمد الحنفي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، كراتشي، مير محمد كتب خانه، بدون تاريخ، ٤٢٢-٤٤٤؛ ابن قطلوبغا أبو الفداء زين الدين قاسم الحنفي، تاج التراجم، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٩٢م، ٢٣٧/١.

³⁸ في (ع) في الخلف.

³⁹ الزمخشري جار الله أبو القاسم محمد بن عمر، الكشف من حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤٠٧هـ،

٥١٢/١-٥١٤.

⁴⁰ أثبتتها من باقي النسخ.

⁴¹ في (ب)، (ق) أفاده.

⁴² سورة البقرة، ٢/٢.

⁴³ ها سورتا البقرة وآل عمران، فقد ثبت في الحديث الذي رواه مسلم عن أبي أمامة الباهلي قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (أَقْرَبُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّهُ يَأْتِي بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ شَفِيعًا لِأَصْحَابِهِ أَقْرَبُوا الْقُرْآنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَسُورَةُ آلِ عِمْرَانَ فَإِنَّهُمَا تَأْتِيَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُمَا عَمَامَتَانِ... مُتَّحِجَّانِ عَنْ أَصْحَابِهِمَا) قال النووي: سُمِّيَتَا الْقُرْآنَيْنِ لِتَوَهُبِهَا وَهَذَا تَبَهُبُهُمَا وَعَظِيمٌ أَجْرُهُمَا. ينظر: النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، بيروت ١٣٩٢هـ، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، حديث رقم، ٨٠٤، ٨٩/VI-٩٠.

⁴⁴ في النسخة (ب) أخطأ الناشر فكتب ١٩ سطرًا من نهاية البحث الخامس وبداية البحث السادس.

قال المولى الباحث:

البحث الثاني [في ادعاء الإجماع في قضاء صلاة الوتر]

استدل علماء⁴⁵ الحنفية على وجوب الوتر بقوله عليه السلام: ((إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى زَادَكُمْ صَلَاةً، أَلَا وَهِيَ الْوُتْرُ، فَصَلُّوْهَا ٢٦/ظ/ مَا بَيَّنَّ الْعِشَاءَ وَالْفَجْرَ))⁴⁶ الحديث بثلاثة أوجه، ثم قالوا⁴⁷ في آخر الاستدلال: ولذا وجب قضاؤها إجماعاً، كذا ذكر في الهداية⁴⁸. قلنا: فيه بحث؛ لأن الإجماع على وجوب القضاء مع مخالفة الإمامين ظاهر المنع، فما وجه هذا الإجماع. **يقول الفقير:** هذا البحث من اعتراضات الإمام حميد الدين الضرير⁴⁹ على الهداية، وقد أجاب عنه الشُّرَّاحُ، والمرضي ما ارتضاه الشيخ أكمل الدين⁵⁰ حيث قال: قيل المراد بالإجماع أصحابنا على ظاهر الرواية⁵¹، فإنه نقل عن أبي يوسف أنه [قال]⁵² لا يقضي خارج الوقت، وعن محمد أنه قال: أحب إلى أن يقضي، هذا كلامه⁵³. وقوله: فإنه نقل... الخ بيان خلاف ظاهر الرواية، فإنه لما ادعى الإجماع على⁵⁴ ظاهرها فكأنه قيل: هل⁵⁵ رواية أخرى غيره؟ إذ لم يذكر الاعتراض صريحاً حتى يستغني عن ذكرها، فذكرها توضيحاً للكلام⁵⁶، وقال صاحب الكفاية⁵⁷: قوله

⁴⁵ في باقي النسخ: العلماء.

⁴⁶ رواه الأزرقي إلا التتائي من حديث خارجه بن خذافة، وأخرجه أحمد والدارقطني والطبراني، وأخرج إسحاق والطبراني عن عمرو ابن العاص وعقبة بن عامر، وفي الباب عن ابن عباس أخرجه الدارقطني والطبراني، وعن عبد الله بن يزيد أخرجه أبو داود وصححه الحاكم. وروايات الحديث فيها مقال بين التحسين والتضعيف. ينظر: ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي، الدراية في تخرج أحاديث الهداية، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ، 1/188-191.

⁴⁷ في (ق) قال، وفي (ي) زاد: فيه بحث.

⁴⁸ ينظر: المغرغاني أبو الحسن برهان الدين علي، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، 66/1.

⁴⁹ علي بن محمد بن علي حميد الدين الضرير الرامشي (ت ٦٦٦هـ) انتهت إليه رئاسة العلم في عصره بما وراء النهر، له تصانيف منها: الفوائد حاشية على الهداية في الفقه، وشرح المنظومة النسفية، وشرح الجامع الكبير، والمنافع في فوائد النافع. ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ٢١٥؛ الزركلي، الأعلام، 17/333.

⁵⁰ ومحمد بن محمد بن محمود أكمل الدين الباري (ت ٧٨٦هـ) أصولي، مفسر، أديب، نحوي، علامة المتأخرين، من فقهاء الحنفية، تعلم ببده بابت، ثم رحل إلى حلب، ثم انتقل إلى القاهرة، من تصانيفه: شرح مشارق الأنوار، والعناية شرح الهداية، والتقرير شرح أصول البيهقي، والأنوار شرح المنار، وشرح السراجية، وغيرها. ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص 276-277؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، 11/222؛ البغدادي، هداية العارفين، 11/171.

⁵¹ وتسمى: مسائل الأصول، وهي الكتب التي تجمع مسائل مروية عن أئمة المذهب، وهم: أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر، والحسن بن زياد؛ إلا أن الغالب في كتب ظاهر الرواية هي أقوال الأئمة الثلاثة؛ والتي تضمنتها كتب محمد الستة، وهي: المبسوط، والزيادات، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والسير الصغير، والسير الكبير. ينظر: ابن عابدين محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، الطبعة الثانية، بيروت 1992م، 1/69.

⁵² أثبتتها من بقية النسخ.

⁵³ الباري أبو عبد الله أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ، 1/426.

⁵⁴ ساقطة من (ب).

⁵⁵ في باقي النسخ زيادة: (هاهنا).

⁵⁶ في (ب) للكل.

⁵⁷ الكراي جلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي، الكفاية شرح الهداية، طبع بعناية عبد الحميد، الهند 1247هـ، 1/305؛ الباري، العناية، 1/426؛

بالإجماع فيه نظر، حيث نقل عن أبي يوسف إذا خرج الوقت أنه لا يقضي، وعن محمد أنه قال: أحب إلي أن يقضي، وعنهما أيضا قالوا: الوتر سنة مؤكدة عليه القضاء لو تركها، ولا يخفى على ذي إدراك أن مراده أن الرواية عن الإمامين مختلفة، ولا ترجيح لأحدهما على الأخرى، فكيف نصح دعوى الإجماع على الإطلاق، لكن الذي اختاره الشيخ الأكمل⁵⁸ قد أفاد الجواب عنه حيث بين أن احديهما ظاهر الرواية، ودعوى الإجماع على الإطلاق بالنظر إليه، فقد ظهر من هذا الذي ذكرنا أن كلام كل من هذين الفاضلين مستقيم غاية الاستقامة، واندفع بحث الفاضل المحيَّب⁵⁹ على كل منهما، حيث قال بعد نقل كلامهما:

فجعل الشارح الأول _ يعني صاحب الكفاية _ ما نقل عن أبي يوسف من عدم وجوب قضائه خارج الوقت وجهة نظره الذي أوردته على دعوى الإجماع⁶⁰، وكذا جعل ما نقله عن محمد من قوله: أحب إلي أن يقضي من تمام ذلك الوجه. وجعل الشارح الثاني _ يعني الشيخ أكمال الدين _ هذين توجيهها وبيان للإجماع.

ولي في كل من كلام الشارحين بحث:

أما في كلام الشارح الأول؛ فلأنه ذكر في آخر كلامه ما يصلح دفعا لنظره حيث قال: وعنهما⁶¹ أيضا قالوا: سنة مؤكدة عليه القضاء لو تركها، فإن قوله: عليه القضاء بكلمة على بدل على أنهما قائلان بوجوب قضائه فاستقام دعوى الإجماع واندفع/و٢٧/الإشكال عن صاحب الهداية، فكان ينبغي لهذا الشارح أيضا أن لا يرسل نظره في صورة [الوارد]⁶² الذي لا جواب له، وأن يقول ويمكن الجواب عن هذا النظر؛ لأنهما قالوا في رواية عليه القضاء... الخ

وأما في كلام الشارح الثاني؛ فلأنه لم يعترض على الهداية، بل أخرج كلامه في بيان الإجماع مخرج التسليم له، مع أنه يتوجه عليه نظر الشارح الأول، ولم ينقل الشارح الثاني الرواية الأخرى عنهما مع أنهما يتمشى دعوى الإجماع منهما، والحاصل أن أحدهما رام إصلاح الفاسد، والآخر رام إفساد الصالح، ولم يف بيان كل منهما على ما قصده. إلى هذا كلامه. أما اندفاع البحث الأول؛ فلأن ما ذكره في آخر كلامه إنما يصلح دفعا لنظره إذا ثبت رجحانه على ما ذكر في أول الكلام، ولا دلالة في كلامه [عليه]⁶³، وأما اندفاع البحث الثاني فغني عن البيان بعد ملاحظة ما أسلفناه من مراد الشيخ، فتدبر، ولا تغفل، والله الموفق.

قال المولى الباحث:

البحث الثالث [في جواز إلحاق الإنغسال بالغسل بدلالة النص]

قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...﴾⁶⁴ الآية.

حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢٠٢٢/١١؛ سركيس، معجم المطبوعات العربية، ٨٣٩/١.

⁵⁸ في باقي النسخ: أكمال الدين.

⁵⁹ ساقطة من (ع).

⁶⁰ ساقطة من (ق).

⁶¹ قال وعنهما، ساقطة من (ق).

⁶² أثبتها من (ق، ي)، وفي الأصل: (الواله)، وفي (ع) صون الوارد.

⁶³ أثبتها من (ب، ق، ي).

⁶⁴ سورة المائدة، ٦/٥.

أعلم أن الله تعالى أمر بالغسل، والغسل فعل اختياري فيكون المأمور به المطلوب المكلف به هو الفعل الاختياري⁶⁵، فإذا كان كذلك فبأي حجة ألحق الاغتسال⁶⁶ الذي هو فعل غير⁶⁷ اختياري بالغسل الذي هو فعل اختياري، فإن قلت ثبت بدلالة النص⁶⁸، قلت: الالتحاق بالدلالة إنما يتصور بما فيه الأولوية أو المساواة، وهنا لا يتصور شيء منهما⁶⁹، وغيره غير⁷⁰ ظاهر في كونه سبباً لإلحاق الانغسال بالغسل فما وجهه؟

يقول الفقير: نختار أن الانغسال ملحق بالغسل بدلالة النص، ونقول منع المساواة مكابرة؛ لأن المقصود والحكمة من النص - كما صرح به القوم - حصول الطهارة للمكلف حتى يصلح للمناجاة مع الرب، ولا دخل فيه لخصوصية المباشرة الاختيارية، فإن الأوامر المتعلقة بالشروط الشرعية لا يقتضي صدورها من المكلف قصداً؛ لأن الشروط⁷¹ تراعي وجودها مطلقاً لا قصداً كما في قوله تعالى: ﴿فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾⁷²، فإنه أمر بالسعي مع أنه لا يقتضي صدره قصداً، بل ولا وجوده أصلاً⁷³ بأن بات في المسجد فأصبح فيه / ٢٧ ظ / يوم الجمعة، ولم يخرج إلى أن صلى صرح به العلامة التفتازاني في التلويح⁷⁴، ويكفي هذا القدر في الجواب، ولا حاجة إلى ما ارتكبه الفاضل⁷⁵ الجيب من الإطناب، على أن في قوله: لأن المقصود والحكمة فيه هو تحصيل الطهارة بحث؛ لأن التحصيل فعل اختياري، فيكون كونه مقصوداً وحكمة مقتضياً لخصوص المباشرة الاختيارية، فالصواب ما قررناه.

قال المولى الباحث:

البحث الرابع [في أولوية الإمامة في الصلاة]

قال في الهداية: (وأولى الناس بالإمامة أعلمهم بالسنة، وعن أبي يوسف أقرؤهم؛ لأن القراءة لا بد منها، والحاجة إلى العلم إذا نابت نائبة)⁷⁶.

⁶⁵ ساقطة من (ب) فيكون المأمور به... فإذا كان كذلك.

⁶⁶ في (ب) أضاف: الذي هو فعل اختياري بالغسل.

⁶⁷ ساقطة من (ب).

⁶⁸ هي ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لتساوي الواقعتين في علة الحكم، أو هي أولى منها؛ لاشتراكهما في علة يفهمها كل عارف باللغة فهماً متبادراً لا يحتاج إلى تأمل وبحث، وتسمى عند الجمهور بمفهوم الموافقة، أو قياس الأولى. ينظر: السمرقندي أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق وتعليق د. محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، قطر ١٩٨٤م، ١/٣٩٨-٣٩٩؛ البيهقي حسام الدين الحسين بن علي، الكافي شرح البيهقي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م، ١/٢٦٦؛ التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ١/٢٥٢.

⁶⁹ ساقطة من (ب) بما فيه الأولوية... وغيره غير ظاهر.

⁷⁰ ساقطة من (ق).

⁷¹ في (ب) لأنه.

⁷² سورة الجمعة، ٩/٦٢.

⁷³ ساقطة من (ق).

⁷⁴ ينظر: التفتازاني، التلويح شرح التوضيح، ١/١٩٦.

⁷⁵ ساقطة من باقي النسخ.

⁷⁶ المرغني، الهداية، ١/٥٧-٥٧.

ولي فيه بحث؛ لأن اللازم من هذا الدليل غير مطلوب، والمطلوب منه غير لازم؛ لأن المطلوب إثبات أولوية الإقرائية لا أولوية القراءة، يعني الذي يلزم من الدليل هو أولوية القراءة، وهي غير مطلوبة، والمطلوب منه هو أولوية الإقرائية، وهي غير لازمة من الدليل.

فإن قيل: أصل الإقرائية فرض، وأصل الأعلمية غير فرض، قلنا: لانسلم؛ فإن أصل الأعلمية هو العلم بالسنة، والسنة هي الطريقة المسلوكة، وهي تعم الفرض وغيره، فليتأمل فما توجيهه؟

يقول الفقير: لا يخفى على من رأى القواعد الميزانية أن المقدمة الواحدة لا تنتج المطلوب⁷⁷، فقول صاحب الهداية:

(لأن القراءة لا بد منها) لا يستلزم شيء، وعلى تقدير استلزامه فاللازم هو وجوب القراءة لا أولويتها.

فالمولى الباحث لعدم إصلاحه المنطق أخطأ في الكلام إذا عرفت هذا فاعلم أن قوله: لأن القراءة لا بد منها - يعني في الصلاة - الصغرى ولا بد لها من كبرى حتى يحصل المطلوب، وقد حذفها اكتفاءً على فهم السامع كما هو مجراه، وهي قولنا: وكل ما لا بد منه في الصلاة يكون الأقدر عليه كما وكيفاً أولى بالإمامة ممن هو أكثر علماً بما يتعلق بالصلاة، فنتج أن القراءة يكون الأقدر عليها كما وكيفاً أولى الناس⁷⁸ بالإمامة من الأعلم، وهو معنى قولهم الأقرؤ أولى بالإمامة. أما الصغرى ففرضية القراءة في كل من الصلوات الخمس على سبيل التكرار، وأما الكبرى فلأن الاحتياج إلى القراءة أكثر من الاحتياج إلى العلم؛ لأن الحاجة 28/ و/ إلى العلم⁷⁹ إذا نابت نائبة فمن يكون ملابسته إلى القراءة أكثر أولى ممن يكون ملابسته إلى العلم أكثر⁸⁰، وهذا التقرير⁸¹ أخصر، وأدق، وأفيد من تقرير الفاضل الحبيب كما لا يخفى على الناظر فيها المتأمل.

قال المولى الباحث:

البحث الخامس [في افتراض القراءة الزائدة على ما تجوز به الصلاة]

هو أن غسل المرافق فرض عند الأئمة خلافاً لرفر.

اعلم أن الفرض يطلق على معنيين، أحدهما ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه، والثاني ما يفوت الجواز بفواته، ويسمى الفرض الاجتهادي كغسل المرافق، والعلماء حصروا الفرض في هذين الأمرين لكن القراءة الزائدة على مقدار ما تجوز به الصلاة - ولو ألف آية - يقع في⁸² الفرض بلا خلاف عند أحد، فلأبي معنى سماه العلماء فرضاً؟

77 هي مسألة تَوَفَّقَ الْمَطْلُوبُ التَّصْدِيقِيَّ عَلَى مُقَدِّمَتَيْهِ لَا يُحْكِرُ الزِّيَادَةَ عَلَيْهِمَا، وَلَا التُّعْضَانَ عَنْهُمَا، وَهَذَا قَوْلُ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ. قَالُوا: وَالْمُقَدِّمَةُ الْوَاحِدَةُ لَا تُنْتِجُ كَمَا لَا يُنْتِجُ دُكْرُ دُونَ أُتِّي، وَلَا عَكْسُهُ، وَإِنَّمَا تُكُونُ النَّبِيْجَةُ بِإِدْوَاغِ مُقَدِّمَتَيْهِ. وَعَنْ إِمَامِ الْحَرَمِيِّ: أَنَّهُ يَصِحُّ إِتْنَاجُ الْمُقَدِّمَةِ الْوَاحِدَةِ، وَقَدْ اسْتَشْكِرَ عَلَيْهِ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ دُكْرُ الْمُقَدِّمَةِ الثَّانِيَةِ إِذَا كَانَتْ مَشْهُورَةً، وَيَكُونُ حَذْفُهَا إِذْ ذَاكَ مِنَ الدَّلِيلِ الْخِصَاصِ إِلاَّ أَقْبَاصًا، وَهَذَا لَا خِلَافَ فِيهِ. الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكنتي، الطبعة الأولى، 1394هـ، 1/103.

78 ساقطة من باقي النسخ: ممن هو أكثر... بالإمامة من الأعلم.

79 ساقطة من (ب)، لأن الحاجة إلى العلم.

80 ساقطة من (ع) من الاحتياج إلى العلم.... وهذا التقرير.

81 في باقي النسخ زيادة: (مع كونه الصواب).

82 في (ق، ي) من.

يقول الفقير: قد فرض على المكلف بنص قوله تعالى: ﴿فَأَقْرئُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾⁸³ أن يوقع القراءة على ما تيسر من القرآن مطلقاً؛ لكن لما لم يتجدد في الخارج عن التشخيص فرض في ضمن تشخيص ما، فالفرض هو الكلي المقارن⁸⁴ للتشخيص؛ لأنه الذي يفوت الجواز بفوته⁸⁵، ولا دخل للتشخيص في الفرضية، والفاضل الباحث لما اعتبر التشخيص داخلاً في الفرض اشتمبه عليه الأمر، ولا يخفى التفاوت بين هذا التقرير، وتقرير المولى المجيب على الناظر فيها فليتأمل.

قال المولى المجيب: الكلام محل بحث، وهو أن صاحب الكشف⁸⁶ وغيره من محققي أصولنا الحنفية قالوا: بأن مقدار الزائد على مقدار جواز الصلاة من القراءة ركن زائد مثل الإقرار باللسان في الأيمان، كما أن الإقرار إذا وجد يعد ركناً، وإلا فلا⁸⁷ يضر عدمه، كذلك القراءة إذا لم يوجد إلا قدر الجواز لم يضر، ولم يلزم عدم الجواز، وإذا وجد يعد الجميع ركناً، وبه تنصلوا⁸⁸ عن إشكال التنافي بين الركنية الزائدة، فهذا الكلام يدل على أن المجموع مركب من الركن الأصلي وهو قدر الجواز، والركن الزائد وهو ما فوقه، وهذا بنا في ما قلتم من أن المجموع أحد⁸⁹ جزئيات مطلق القراءة، فقل ما تقول في دفع هذه المنافاة أيها الفريد في المناظرة، والعبري في البحث.

يقول الفقير من طرف المولى⁹⁰ الباحث: لا منافاة بينهما كما لا منافاة بين أن يكون الإقرار ركناً زائداً / ظ ٢٨ / وأن يكون مجموع الإقرار والصدى جزئياً من الإيمان؛ لأن الإيمان في حالة الاختيار، وسره أن الشيء قد ثبت له حكم بحسب مفهومه الكلي، وقد ثبت له حكم آخر بحسب تشخيصه حتى لو فرض هذا الشخص مجرداً عن هذا التشخيص لا يثبت له هذا الحكم، فتوهم المنافاة في أمثال هذه الأمور إنما هو من ملاحظة التشخيص، وأمثال هذه الملاحظات من ضيق الفطن⁹¹.

قال المولى الباحث⁹²:

الفصل السادس [في أقل مدة الحيض والاستحاضة]

قال في الهداية: (وأقل الحيض ثلاثة أيام ولياليها، وما نقص من ذلك فهو استحاضة)⁹³.

فلما لم يجر حمل الثلاثة أيام على أقل الحيض قدر العلماء المضاف فيكون تقديره (وأقل مدة الحيض ثلاثة أيام ولياليها) فيه تأمل؛ لأن تقدير المضاف لا يستقيم بالنسبة إلى قوله: (وما نقص من ذلك فهو استحاضة) لأنه لا يلزم منه ما يهرب عنه، وهو حمل الاستحاضة التي هي اسم الدم على الزمان ظاهراً، فما توجيه استقامته؟

83 سورة المزمل، ٢٠/٧٣.

84 ساقطة من (ب).

85 في باقي النسخ سقطت عبارة: ما يجوز الفوات بفوته. وزادوا عبارة: الثابت بدليل لاشبهه فيه.

86 البخاري علاء الدين بن عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة بدون تاريخ، ٢٥٠/١.

87 ساقطة من (ب).

88 في (ي) نقصوا. وفي (ق) تفصلوا. وفي (ي) بعضوا.

89 في (ب) يعد.

90 ساقطة من (ب، ع).

91 في باقي النسخ (من قلة التدبر والتفحص).

92 في (ب) المجيب.

93 المرغني، الهداية، ٣٢/١.

يقول الفقير في توجيه استقامته: إنهم كما قدروا المضاف في قوله: (أقل الحيض ثلاثة أيام) فكذلك يقدر هاهنا، ويقال وما نقص مدته من ذلك فهو استحاضة، ولم يذكره اكتفاءً على ظهوره مما سبق، وهذا أخصر وأظهر وأقل تكلفاً مما أفاده الفاضل المجيب، حيث قال في توجيه استقامته: أن الضمير في قوله فهو راجع إلى الدم، والعائد إلى المبتدأ الذي هو الموصول في قوله (وما نقص من ذلك) محذوف تقدير الكلام: والمدة الناقصة من ثلاثة أيام فالدّم السائل فيها استحاضة، فيصح الحمل أعني حمل الاستحاضة على الضمير الراجع إلى الدم الدال عليه لفظ الحيض، [ثم قال]⁹⁴: أو نقول أراد عمّا نقص الدم، ولا حاجة إلى العائد، ويكون المعنى: والدم الذي نقص عن ذلك _ أي من دم الحيض الأقل _ فهو استحاضة. ثم قال المولى المجيب: ولتورد هنا بحثنا بنفع المحصل لمقدمات الفتوى، وهو أن ثبوت الأحكام بأسبابها إنما يتحقق بإحدى طرق أربعة⁹⁵:

- ١- الاقتصار: كثبوت الأحكام من التصرفات الإنشائية من غير تحلل مانع.
 - ٢- الظهور: وهو أن يتبين أن في ثاني الحال أن الحكم كان ثابتاً من قبل.
 - ٣- الاستناد: وهو أن يثبت الحكم بعد زوال المانع / ٢٩ و / مضافاً إلى السبب السابق كثبوت الملك للمشتري بالخيار بعد إسقاط الخيار مستنداً إلى المشتري السابق.
 - ٤- الانقلاب: وهو تبدل حكم اليمين في اليمين بعد الحث إلى الكفارة.
- فثبوت حكم الحيض بعد تمام ثلاثة أيام من أي قبيل هو؟ لا بد من بيانه حتى نتكلم عليه.
- يقول الفقير: قد عبر صاحب المستصفى⁹⁶، والشيخ أكمل الدين في شرح تلخيص الجامع⁹⁷ عن الطريق الثاني بالتبين دون الظهور، وما وجدناه في كتاب من كتب القوم. ثم نقول ما سألتهم عنه من قبيل التبيين كما صرح به في المستصفى فتكلموا عليه ما استطعتم.

⁹⁴ أثبتنا من باقي النسخ.

⁹⁵ ينظر: ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ٢٦٩/II.

⁹⁶ أبو البركات عبد الله بن أحمد حافظ الدين النسفي (ت. ٥٧١٠هـ). والمستصفى شرح لكتاب النافع للإمام ناصر الدين محمد بن يوسف السمرقندي (ت. ٥٦٥٦هـ)، والشرح منقول كله من كتابي المبسوط والإيضاح، وله مصنفات أخرى منها: مدارك التنزيل في تفسير القرآن، وكنز الدقائق في الفقه، والمنار وشرحه في أصول الفقه، والوافي وشرحه الكافي في الفروع. ينظر: القرشي، الجواهر المضية، ٢٧٠-٢٧١؛ خليفة، كشف الظنون، ١٩٢١/II؛ الزركلي، الأعلام، ٦٧/IV.

⁹⁷ تلخيص الجامع الكبير في الفروع لكامل الدين محمد بن عباد بن ملك الخالطي الحنفي (ت. ٦٥٢هـ)، وهو متن متين، معقد العبارة، وله شروح منها شرح الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود الباري (ت. ٥٧٨٦هـ) ولم يكمله. ينظر: خليفة، كشف الظنون، ٤٧٢/II.

قال المولى الباحث⁹⁸:

البحث السابع [في جواز الكفالة مع جهالة المكفول له]

ذُكر في الهداية وغيره من المطولات والمختصرات: أن معلومية المكفول له شرط صحة الكفالة⁹⁹، والمفهوم من الآية الكريمة خلاف ذلك، وهي قوله تعالى: ﴿وَلَمَسْ جَاءَ بِهِ جِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾¹⁰⁰ الآية.

فالمكفول له و به مجهولان في هذه الآية، وجهالة المكفول به وإن كانت غير مانعة لصحة الكفالة؛ ولكن جهالة المكفول له مانعة عن صحة الكفالة، والمفهوم من الآية جواز الكفالة مع مجهولية المكفول له، فما وجهه؟

يقول الفقير: هذا بحث مشهور في الكتب، وقد أجابوا عنه: بأن الآية منسوخة في حق جهالة المكفول له، وإن كانت باقية في حق المكفول به.

قال المولى المحجب¹⁰¹: وإذ قد اندفع بحثك يا باحث، فاستمع لما يتلى عليك من سؤالين متعلقان بالكفالة، فعليك أن تحسن الجواب عنهما بعد إمعانك النظر فيهما.

السؤال الأول: إن الاستدلال بهذا النص اعني بقوله تعالى: ﴿وَلَمَسْ جَاءَ بِهِ جِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾¹⁰² على جواز الكفالة مما لا يستقيم؛ لأن الكفيل من يكون ضامناً عن الغير لا عن نفسه، وهذا القائل مستأجر، والمستأجر ضامن للأجرة بحكم العقد سواء كان أصيلاً في الاستئجار، أو وكياً عن الغير، فكان ضامناً للأجرة بحكم الإجارة لا بحكم الكفالة.

السؤال الثاني: أن علماءنا رجحوا كون الكفالة عبارة عن ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة دون الدين، قائلين بأن هذا القول هو الأصح؛ بناءً على أن الدين بقي في ذمة الأصيل كما كان /ظ ٢٩/ حيث لم يبرأ بقبول الكفيل الكفالة، إذ بذلك تمتاز الكفالة عن الحوالة، وقد عورض هذا الوجه أن الرجحان مع القول الآخر، وهو أنها عبارة عن ضم ذمة إلى ذمة في الدين، ولهذا لو وهب المال له صح، وهبة الدين من غير من عليه الدين لا يصح، فظهر أن الدين وجب على الكفيل. فإيا عارضاً رحمه ماذا تقول في دفع هذه المعارضة.

يقول الفقير الناظر في عبارة الفاضل المحجب: يظن أن هذين السؤالين من نتاج خاطره الشريف، وليس لهما جواب أصلاً، وليس كذلك، فإخما من أسئلة¹⁰³ الكافي¹⁰⁴.

98 في (ب) المحجب.

99 ينظر: المرغني، الهداية، ٨٧/III.

100 سورة يوسف، ٧٢/١٢.

101 ساقطة من (ب): قال المولى المحجب.

102 سورة يوسف، ٧٢/١٢.

103 في (ب)، ع، ق، أصول.

104 الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد حافظ الدين النسفي (ت. ٧١٠هـ) شرح فيه كتابه الوافي، وهو مختصر في الفروع جمع فيه بين مسائل الجامعين، والزيادات، ونظم الخلافات، واشتمل على بعض الفتاوى، والواقعات. ينظر: خليفة، كشف الظنون، III/١٩٩٧؛ البغدادي، هدية العارفين، ٤٩٤/١.

وقد أجاب عن السؤال الأول: بأن الزعيم (الكفيل) لما ثبت في موضعه، وأمكن حمل الآية على الكفالة بأن قال المنادي للعر: أن الملك يقول لكم: لمن جاء به حمل بعير وأنا كفيل، بذلك فتكون كفالة عن الملك لا عن نفسه؛ لأن المنادي كان رسولاً من جهة الملك، والرسول بالاستتجار يصلح أن يكون كفياً بالأجر عن المرسل.

وعن الثاني: بأننا جعلنا الدين عليه، وجعلناه في حكم دينين ضرورة تصحيح¹⁰⁵ تصرف الواهب.

قال المولى الباحث:

البحث الثامن [في حكم فعل أصحاب الكهف هل هو على مقتضى الوكالة أم الرسالة]

قال الفقهاء: الأصل في الوكالة قوله تعالى حكاية عن أصحاب الكهف: ﴿فَابْتَغُوا أَحَدَكُمْ يَورِقْكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ...﴾¹⁰⁶ الآية.

أخبر الله تعالى أن أصحاب الكهف، وكلوا واحداً منهم بشراء الطعام، وما قصَّ الله تعالى عن الأمم الماضية - بلا إنكار - يكون شريعة لنا ما لم يظهر ناسخه - هذا كلامهم - ولقائلي أن يقول: لم قلت¹⁰⁷ أنه توكيل لا رسالة؟

يقول الفقير: لما تقرر عند الفقهاء أن التوكيل تفويض التصرف إلى الغير، والرسالة تبليغ الخبر، وقد ثبت عن أهل التفسير أن مملخا¹⁰⁸ مأمور بشراء الطعام لا بتبليغ الخبر.

قال المولى المحيبي: اعلم أن الحنفية قد تداولت ألسنتهم على أن الولاية المتعدية¹⁰⁹ فرع الولاية القائمة، وهذا يقتضي أن لا يصلح توكيل المسلم الذي يبيع الخمر، إذ ليس للمسلم ولاية بيع الخمر حتى يتعدى إلى التوكيل، مع أن هذا التوكيل يصح على قول أبي حنيفة (رحمه الله)، فما وجه قولهم هذا؟

يقول الفقير: وجه قولهم /و/ ٣٠ ما ذكر في المستصفي والكافي وشروح الهداية: أن للمسلم ولاية ذلك التصرف في نظرنا إلى الأصل، وإن امتنع بعراض النهي فضيحة التوكيل مبنية على الولاية الأصلية [القائمة]¹¹⁰.

105 ساقطة من (ب).

106 سورة الكهف، ١٨/١٩.

107 في (ب) هم قلت.

108 هو اسم من بُعث لشراء الطعام في قصة أهل الكهف على ما ذكره بعض أهل التفسير، وأسماءهم ذكرت في أكثر من تفسير مروية عن ابن عباس رضي الله عنه، فقد نقل الطبري وغيره أسمائهم، ولكن قال أبو حيان في البحر المحيط: (وأما أسماء فنية أهل الكهف فأعجمية لا تنضبط بشكل ولا نقط، والسند في معرفتها ضعيف والرواة مختلفون في قصصهم، وكيف كان اجتماعهم وخروجهم، ولم يأت في الحديث الصحيح كيفية ذلك، ولا في القرآن إلا ما قص الله تعالى علينا من قصصهم). ينظر: الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (ت. ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م، ٦٣٠/٧٧؛ أبو حيان الأندلسي أثر الدين محمد بن يوسف بن حيان، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت ١٤٢٠هـ، ٧٧/١٤٢-١٤٣.

109 في (ي) المتقدمة.

110 أثبتتها من باقي النسخ.

قال المولى الباحث:

البحث التاسع [في عقد البيع الذي احتوى ضرراً]

قال في الهداية: (ولا جذع من سقف، ولا ذراع من ثوب؛ لأنه لا يمكن تسليمه إلا بضرر)¹¹¹ فيه بحث؛ لأن الضرر ملتزم برضى¹¹² من البائع، فكيف يجوز أن يكون سبباً لفساد البيع، فليبين وجهه.

يقول الفقير: وجهه على ما ذكره صاحب الكافي وشراح الهداية: أن التزام الضرر بدون العقد غير معتبر، والعقد لم يوجب عليه ضرراً، وفي الفوائد¹¹³: العقد مشروع والضرر غير مشروع، فالعقد¹¹⁴ الذي فيه الضرر لا يكون مشروعاً¹¹⁵، لكن فيها من الضعف ما لا يخفى:

أما في الأول: فلأن العقد قد أوجب عليه ضرراً بإيجابه التسليم.

وأما في الثاني: فلأن كون الضرر غير مشروع إن ادعي مطلقاً منعه، وإن خص بغير المرضي سلمناه؛ لكنه لا يفيد لأن هذا الضرر مرضي.

فالذي يتأدى إليه الخاطر الفاتر أن صاحب الهداية لم يقصد بهذه العبارة معناها الحقيقي، بل كنى بها عن كونها من الأوصاف، فإن كل ما يحصل من تشقيقه ضرر فهو وصف، وكل ما هو وصف لا يقابل بالأثمان، ولا يجري عليه العقد، كما ثبت في موضعه، والقوم لما حملوها على ظاهرها احتاجوا إلى ما احتاجوا إليه، فليتأمل فإنه دقيق، وبالقبول حقيق.

قال المولى المحيب: ولقائل¹¹⁶ أن يقول على قول المحيب: بأن العقد لم يوجب¹¹⁷ عليه ضرراً يرد النقص¹¹⁸ ببيع الحباب¹¹⁹ في الدار إذا لم يمكن إخراجها إلا بقلع الباب؛ فإن العقد فيه أيضاً لم يوجب عليه ضرراً، فما الجواب عنه؟

111 المرغباني، الهداية، III/ ٤٤.

112 في (ب) مرضي.

113 هو لعلي بن محمد بن علي حميد الدين الضرير الرامشي (ت ٦٦٦هـ)، قيل: أنه أول شرح لكتاب الهداية لرهان الدين علي بن أبي بكر المرغباني الحنفي (ت. ٥٩٣هـ) وهو في جزئين. وقيل: قد سبقه إلى ذلك تلميذ المرغباني حسام الدين حسين بن علي بالسغناقي (ت ٧١٠هـ) في كتابه النهاية. ينظر: خليفة، كشف الظنون، III/ ٢٢٠.

114 في (ي) كالعقد.

115 في باقي النسخ: فيه ضرر غير مشروع.

116 في (ب) فلقائل.

117 ساقطة من (ي).

118 في (ب) النقص، وفي (ع) البعض.

119 الحيناب: جمع الحناب، وهي الحابية، أو الحرة الضخمة، وغالباً ما يوضع فيه الماء. ينظر: ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفرقي، لسان العرب، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١٤هـ، I/ ٢٩٥.

يقول الفقير: هذا سؤالٌ أوردته جلال الدين الخبازي¹²⁰ مع جوابه¹²¹، حيث قال: ولا يلزم بيع الحجاب في الدار إذا لم يمكن إخراجها إلا بقلع الباب؛ لأنه ممنوع على ما اختاره البعض، وبعد التسليم المبيع هنا يتعيب، وغيره¹²²، وفي الحجاب يتعيب البناء دون الحجاب.

قال المولى الباحث:

البحث العاشر [في رجوع الموجب عن إيجابه قبل قبول الآخر]

قال في الهداية: فللموجب أن يرجع قبل قبول¹²³ الآخر¹²⁴ لخلوه عن إبطال / ظ. ٣ / حق الغير¹²⁵. فيه بحث؛ لأن الخلو عن إبطال حق الغير ممنوع؛ لأن للآخر حق القبول، وهذا لا يمكن إبطاله، ألا يرى أن المديون لو دفع المال إلى من يدعي الوكالة لا يكون له حق الاسترداد، وكذلك لو دفع إلى الوكيل له ليقضي ديناً، ما لم يقع اليأس عن القبول وأجازه رب الدين، فما وجهه؟

يقول الفقير: وجهه أن كل¹²⁶ ما ذكره شُرَّح الهدية أن إيجاب البائع لم يُثَبِّت للمشتري إلا حقَّ التملك، وهذا لا يعارض حقيقة الملك، فلو لم يكن للموجب الرجوع يلزم تعطيل حق المالك لحق التملك، وهو باطل، بخلاف ما إذا دفع المديون المال إلى وكيل الدائن حيث لا يمكن الرجوع بعده؛ لأن وكيل الشخص بمنزلة نفسه، فالتسليم إليه تسليم إلى ذلك الشخص حكماً، أو إلى وكيل له ليقضي دينه لجريان المبادلة الحكمية بينهما، فالتسليم في الحقيقة إلى المالك.

قلت: ما ذكره من قبيل الانقطاع؛ لأنهم انتقلوا من علة إلى أخرى لإثبات الحكم الأول، وهو غير جائز، وغاية ما يمكن أن يقال: المراد بالحق حق لا يمكن إبطاله، والمنع¹²⁷ لخلوه عن إبطال حق لا يمكن إبطاله؛ لأن الذي أبطله الرجوع من حق التملك¹²⁸ يمكن إبطاله، بل يجب إذا وجد الرجوع لئلا يلزم تعطيل حق المالك لحق التملك فليتأمل.

قال المولى المحيَّب: شُرَّح الهداية حين أوردوا هذا المنع قاسوا¹²⁹ ما نحن فيه على من عجل الزكاة إلى الساعي قبل تمام الحول، فإنه لا يُمكن¹³⁰ من الاسترداد قبل تمام الحول لتعلق¹³¹ حق الفقير به، وعلى ما لو قضى المكفول عنه المال إلى

120 عمر بن محمد بن عمر الخبازي الخجندي الحنفي (ت ٥٦٩١هـ) فقيه أصولي أصله من بلاد ما وراء النهر، درس بخوارزم وبيغداد، وحج وجاور، وقدم دمشق فدرس، وتوفي بها سنة (٥٦٩١هـ) من تصانيفه: المغني في أصول الفقه، وحواش على الهداية في فروع الفقه الحنفي. ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ٢٢١؛ القرشي، الجواهر المضية، ٣٩٨/١؛ البغدادي، هدية العارفين، ٧٨٧.

121 في (ي) أجوبته.

122 في (ب) يتعيب غيره.

123 ساقطة من (ب).

124 ساقطة من (ع).

125 ينظر: المرغناني، الهداية، ٢٣/١١.

126 في (ع، ق) على ما.

127 في (ب، ق) والمعنى.

128 في (ي) فما.

129 في (ي) سوا.

130 في (ي) يتمكن.

131 في (ب) بتعلق.

الكفيل قبل أن يعطي الكفيل إلى صاحب المال شيئاً، ليس للمكفول عنه¹³² أن يرجع إلى الكفيل لتعلق حق الكفيل به، على اعتبار قضائه الدين من ماله. ثم أجابوا بالفرق:

- أما في الزكاة؛ فلأن النصاب قبل تمام الحول عليه شبهة¹³³ السبب فتعلق حق الفقير بالمعجل، نظراً إلى وجود أصل العلة.

- وأما في الكفالة؛ فلأن الكفيل وجب له على المكفول عنه مثل ما وجب للطالب عليه، ولهذا صح إبراء الكفيل للمكفول عنه قبل أداء الكفيل، والإبراء عن الدين قبل الدين لا يصح، / و ٣١/ إلا أن المطالبة تأخر¹³⁴ إلى وقت الأداء فيكون بمنزلة الدين المؤجل، فملكه بقبضه، فأما هاهنا بمجرد إيجاب البائع لم ثبت للمشتري في المبيع ملك ولا حق قبل شراؤه، غاية الأمر أنه ثبت للمشتري حق التملك، ولكن هذا لا يعارض حقيقة الملك، فلو لم يكن للموجب الرجوع يلزم تعطيل حق المالك لحق التملك، وهذا لا يجوز، ألا ترى¹³⁵ أن للأب حق التملك في مال الابن ثم قبل تملكه يجوز له التصرف كيفما شاء وأراد¹³⁶، فبمثل هذه النكتة التي أجبنا بها عن [قياس]¹³⁷ ما نحن فيه على الكفالة يجيب عما ذكره الباحث من القياس بالوكالة.

يقول الفقير: فيه من التطويل -من غير المقصود والإبهام في المقصود- ما لا يخفى، فالوجه ما أسلفناه.

ثم قال المولى المحيب: وها أنا أورد¹³⁸ سؤالاً هو أشكل من سؤال الباحث على قول صاحب الهداية: ولا ينعقد بلفظين أحدهما لفظ المستقبل بخلاف النكاح وقد مرَّ الفرق هناك¹³⁹ - يعني في أول كتاب النكاح- حيث قال ثمة: (ويعقد بلفظين يعبر بأحدهما عن الماضي، وبالأخر عن المستقبل، مثل أن تقول¹⁴⁰: زَوَّجْني، فيقول: زَوَّجْتُكَ)¹⁴¹.
فلقائل أن يقول: -الكلام في شطري العقد- هل يصلح المستقبل لأن يقع أحد شطري العقد أم يجب أن يكونا ماضيين؟ يجوز¹⁴² ذلك في النكاح دون البيع.

وقول صاحب الهداية في تعليل جواز ذلك في النكاح بقوله: (لأن هذا توكيل في النكاح، والواحد يتولى طرفي النكاح)¹⁴³ دون البيع يقتضي أن يكون قول الوكيل: زَوَّجْتُ قائماً مقام شطري عقد النكاح، وقوله: زَوَّجْني -سابقاً عليه- توكيلاً لا شرطاً بل شرطاً؛ لكون العبارة الواحدة قائماً مقام العبارتين، فأخر كلام صاحب الهداية يناهز أوله ظاهراً، فما وجه صحته؟

132 جملة: المال إلى الكفيل... أن يرجع إلى الكفيل . ساقطة من (ق).

133 في (ي) تعتبر.

134 في (ب، ق) يتأخر، وفي (ي) تتأخر.

135 في (ق، ي) يرى.

136 ساقطة من (ي).

137 أثبتتها من باقي النسخ، وفي الأصل و(ب) قياس.

138 في (ع) أزيد.

139 ينظر: المرغنياني، الهداية، II/ ٢٣.

140 في (ب) يقول.

141 المرغنياني، الهداية، I/ ١٨٥.

142 في (ق) فجوز.

143 المرغنياني، الهداية، I/ ١٨٥.

يقول الفقير: هذا إشكال¹⁴⁴ أوردته الإمام جلال الدين الخبازي على الهداية، ولم يدفعه نفسه، ولا أحد غيره. فأقول وبالله التوفيق: قال صاحب الهداية: (النكاح ينعقد بالإيجاب والقبول بلفظين يُعَبَّرُ بهما عن الماضي، وينعقد بلفظين يُعَبَّرُ بأحدهما عن الماضي، وبالأخر عن المستقبل مثل أن يقول: زَوَّجْتَنِي، فيقول: زَوَّجْتُكَ؛ لأن هذا توكيل بالنكاح، والواحد يتولى طرفي النكاح على ما نبينه /ظ ٣١/ إن شاء الله تعالى)¹⁴⁵.

فقوله: (وينعقد بلفظين) معطوف على قوله: (ينعقد بالإيجاب والقبول) فيكون كلاماً مستقلاً دون قوله: (بلفظين) حتى يكون¹⁴⁶ من تمة الإيجاب والقبول لوجود صارف عنه وهو قوله: (ينعقد) فلا يكون هذا الكلام في بيان شطري العقد، بل في بيان أن النكاح كما ينعقد بلفظين كل منهما شطر العقد كذلك ينعقد بلفظين أحدهما شرط لكون الآخر قائماً مقام الشطرين، فكأنه قال: النكاح ينعقد بالإيجاب والقبول، وينعقد أيضاً بلفظين يعبر بأحدهما عن الماضي، وبالأخر عن المستقبل، وإن لم يكونا إيجاباً وقبولاً مثل أن يقول: زَوَّجْتَنِي، فيقول: زَوَّجْتُكَ؛ لأن قولك زوجني توكيل، فكيف يصح أن يعد إيجاباً بل هو شرط لأن يكون -زوجتك- إيجاباً وقبولاً حكماً؛ فإن الواحد يتولى طرفي النكاح.

نعم يرد الإشكال على صاحب الوقاية¹⁴⁷ حيث لم يبق هذه الدقيقة، وقال: النكاح ينعقد بإيجاب وقبول لفظهما ماضٍ: كَزَوَّجْتُ، وَتَزَوَّجْتُ، أو ماضٍ ومستقبل: كَزَوَّجْتَنِي، فقال: زَوَّجْتُ، فأورد عليه صدر الشريعة¹⁴⁸ الإشكال المذكور، ولئن تأملت فيما ذكرته حق التأمل، يظهر¹⁴⁹ لك أن القوم يحملون عبارة الهداية على ما لا يحتمله أصلاً، فيعتضون عليه.

والعبد الفقير يحملها ما هي نص فيه، فيدفع الاعتراض عنه، فاختر أيهما شئت يا صاحب الخاطر اليقظان؛ لكن أقم الوزن بالقسط، ولا تخسر الميزان.

الخلاصة

وفي ختام يمكننا أن نلخص هذا البحث بالفقرات التالية:

١. النص المحقق: هو الفصل الثالث - في الفقه - من كتاب (نقد الأفكار في رد الأنظار) للإمام محمد بن فرامرز الرومي الحنفي الشهير بملاخسرو (ت. ٨٨٥هـ).

٢. الملاخسرو هو: شيخ الإسلام محمد بن فرامرز بن علي الرومي الحنفي (ت. ٨٨٥هـ) رومي الأصل، أسلم والده فنشأ وهو مسلم، وكان ينسب إلى زوج اخته (خسرو) لأنه رباه بعد وفاة والده.

¹⁴⁴ في (ع) كلام.

¹⁴⁵ المرغباني، الهداية، ١٨٥/١.

¹⁴⁶ في (ق) تكون.

¹⁴⁷ لبرهان الشريعة محمود بن عبيد الله بن إبراهيم الجبوي (ت. ٦٧٣هـ) وقاية الرواية في مسائل الهداية متن من المتون المعتمدة في المذهب، صنفه لابن بنته صدر الشريعة الثاني، اعتنى بشأنه العلماء بالقراءة، والتدريس، والحفظ، والشرح. ينظر: خليفة، كشف الظنون، ٢٠٢١/١١؛ البغدادي، هدية العارفين، ٤٠٦/١١؛ كحالة، معجم المؤلفين، ١٧٨/١٢.

¹⁴⁸ عبيد الله بن مسعود بن محمود الجبوي البخاري صدر الشريعة الثاني (ت ٧٤٧هـ) له كتاب التفتيح في أصول الفقه، وشرحه التوضيح، وشرح الوقاية في فقه الحنفي لجدّه محمود، وهو أحسن شروحه، والنقاية مختصر الوقاية، وغيرها. ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون، ٢٠٢٠/١١؛ كحالة، معجم المؤلفين، ٢٤٦/١١؛ الزركلي، الأعلام، ١٩٧/١٧-١٩٨.

¹⁴⁹ في (ق)، (ي) ظهر.

٣. تتلمذ على يد عدد من العلماء، منهم: القاضي يُوسُفُ بالي بن المولى شمس الدّين الفناري، وعلى يد بعض من تلاميذ الإمام سعد الدين التفتازاني أبرزهم الإمام برهان الدّين حيدر بن محمود الهروي الرومي. ودرس على يديه عشرات الطلاب، وقد أصبح الكثير منهم من العلماء.
٤. تقلد الكثير من الوظائف الدينية في ضل الدولة العثمانية، وكان من بين الشّخصيّات التي كان لها الفضل الكبير في تأسيس المؤسّسات العلميّة العثمانيّة، وكان السلطان محمد الفاتح يظهر له الاحترام والحب الشّديدين، وقد أصبح المفتي الثالث للدولة العثمانية ولقب بلقب (شيخ الإسلام).
٥. ألف الملا خسرو سبعة عشر كتاباً في مجالات عدة، وعلى رأس هذه العلوم: (الفقه، وأصول الفقه، والتفسير، واللغة العربية) وأبرز كتابين له كتاب: (درر الحكام شرح غرر الأحكام) وهو من أشهر كتب الفقه الحنفي، وكتاب: (مرقاة الوصول إلى علم الأصول)، وشرحه: (مرآة الأصول) في أصول الفقه الحنفي.
٦. كتاب (نقد الأفكار في رد الأنظار) يحتوي على مجموعة من المسائل في ستة علوم، جعلها في ستة فصول: (في التسمية، و في أخبار النبوة، وفي الفقه، وفي الأصول، وفي البلاغة، وفي المنطق)، استطعت الحصول على خمس نسخ مخطوطة، فاخترنا واحدة منها أصلاً للنسخ، وقد نسبت في كتابتها إلى المؤلف رحمه الله، وقابلت النسخ الأخرى عليها.
٧. كتاب (نقد الأفكار في رد الأنظار) هو من كتب المحاكمات يحتوي على أسئلة والردود، وكان سبب تأليفه أن علاء الدين علي بن موسى الرومي (ت. ٨٤١هـ) كان محققاً جدلياً، يلقي الأسئلة، ويعجز النظار عن أجوبتها، فجمع عشرة مسائل في كل علم من العلوم الستة، فأجاب عنها سراج الدين بن سعد الدين التوقيعي (ت. ٨٨٦هـ)، ثم إن الملا خسرو (ت. ٨٨٥هـ) أجاب أولاً عن الأصل، ثم أجاب عن أجوبة سراج الدين، وحاكم بينهما.
٨. طابع الكتاب أشبه بالمنظرة العلمية، استخدم فيها المؤلف قواعد المنطق والجدل التي يحسنها أكثر من استخدامه للأدلة النقلية، فكانت عبارة الكتاب صعبة الفهم في بعض الأحيان.

المصادر و المراجع

- « البابري أبو عبد الله أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود (ت. ٧٨٦هـ)، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت بدون تاريخ.
- « البخاري علاء الدين علاء الدين بن عبد العزيز بن أحمد (ت. ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة بدون تاريخ.
- « البغدادي إسماعيل بن محمد أمين (ت. ١٣٩٩هـ)، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلية، إستانبول ٩٥١م.
- « التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر (ت. ٧٩٣هـ)، شرح التلويح على التوضيح، مكتبة صبيح، مصر بدون تاريخ.
- « حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت. ١٠٦٧هـ)، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، تحقيق: محمود عبد القادر الأرنؤوط، إشراف وتقديم: أكمل الدين إحسان أوغلي، مكتبة إرسیکا، إستانبول ٢٠١٠م.
- « حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله كاتب جلي (ت. ١٠٦٧هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثني، بغداد ١٩٤١م.

- « ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي (ت. ٨٥٢هـ)، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: السيد عبد الله هاشم اليماني، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ.
- « ابن حجر العسقلاني أبو الفضل أحمد بن علي (ت. ٨٥٢هـ)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، مراقبة: محمد عبد المعيد ضان، حيدر آباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية، ١٩٧٢م.
- « أبو حيان الأندلسي أثير الدين محمد بن يوسف بن حيان (ت. ٧٤٥هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت ١٤٢٠هـ.
- « ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت. ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٤م.
- « الذهبي أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد (ت. ٧٤٨هـ)، مناقب الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري وأبو الوفاء الأصفهاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، الطبعة الثالثة، حيدر آباد الدكن ١٤٠٨هـ.
- « الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله (ت. ١٩٤هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتيب، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- « الزركلي خير الدين بن محمود الدمشقي (ت. ١٣٩٦هـ)، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، بيروت ٢٠٠٢م.
- « الزمخشري جار الله أبو القاسم محمد بن عمر (ت. ٥٣٨هـ)، الكشاف من حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤٠٧هـ.
- « السخاوي شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (ت. ٩٠٢هـ)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة، بيروت بدون تاريخ.
- « سركيس يوسف بن إيلان (ت. ١٣٥١هـ)، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مطبعة سركيس، مصر ١٩٢٨م.
- « البيهقي حسام الدين الحسين بن علي (ت. ٧١١هـ)، الكافي شرح البيهقي، تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- « السمرقندي أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد (ت. ٥٣٩هـ)، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق وتعليق د. محمد زكي عبد البر، مطابع الدوحة الحديثة، الطبعة الأولى، قطر ١٩٨٤م.
- « السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت. ٩١١هـ)، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، المكتبة العصرية، بدون تاريخ.
- « طاشكيزي زادة عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت. ٩٦٨هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت بدون تاريخ.
- « طاشكيزي زادة عصام الدين أحمد بن مصطفى (ت. ٩٦٨هـ)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٨٥م.
- « الطبري أبو جعفر محمد بن جرير (ت. ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- « ابن عابدين محمد أمين بن عمر الدمشقي الحنفي (ت. ١٢٥٢هـ)، رد المختار على الدر المختار، دار الفكر، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٩٢م.
- « ابن العماد عبد الحي بن أحمد العكري الحنبلي (ت. ١٠٨٩هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرنؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرنؤوط، دمشق، دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
- « الغزي نجم الدين محمد بن محمد (ت. ١٠٦١هـ)، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت ١٩٩٧م.
- « القرشي محيي الدين عبد القادر بن محمد الحنفي (ت. ٧٧٥هـ)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، كراتشي، مير محمد كتب خانة.

- « ابن قُطْلُوبغا أبو الفداء زين الدين قاسم الخنفي (ت. ٨٧٩هـ)، *تاج التراجم*، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، الطبعة الأولى، دمشق ١٩٩٢م.
- « كحالة عمر بن رضا الدمشقي (ت. ١٤٠٨هـ)، *معجم المؤلفين*، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.
- « الكرلاني جلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي (ت. ٧٦٧هـ)، *الكفاية شرح الهداية*، طبع بعناية عبد المجيد، الهند ١٢٤٧هـ.
- « المرغيناني أبو الحسن برهان الدين علي بن أبي بكر (ت. ٥٩٣هـ)، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ.
- « ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفيقي (ت. ٧١١هـ)، *لسان العرب*، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٤١٤هـ.
- « النووي أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت. ٦٧٦هـ)، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٣٢هـ.
- « الوندواوي أنس، *سلسلة علماء مدينة بورصة*.
- » Koca, Ferhat, Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği, *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa) Bildirileri*, 2013.

mütefekkir

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt:4 • Sayı:7 • Haziran • 2017 • s. 261-272

ÇEVİRİ

“من اللغة الى الفكر”

DİLDEN DÜŞÜNCEYE*

Hasan HANEFİ/Çev.: Abdullah HACİBEKİROĞLU**

Öz

Bu makale en genel ifadesiyle dil-düşünce ilişkisini incelemektedir. Yazara göre geçmişteki dil bilgilerinin büyük çoğunluğu ve Arap dil kurumları, dili lafaz ve terkiplerden ibaret görmektedir. Oysa dil kullanım içindir, anlaşma ve iletişimin kendisiyle yapıldığı bir araçtır. Dil, doğası gereği yasalastırma, karmaşıklık ve şekilcilğe karşıdır. Bütün dillerde sabit ve değişken unsurlar vardır. Sabit, dilin nesiller arasında varlığını devam ettirmesini, değişken ise dilin değişen olguların verilerine göre sürekli yenilenme ve adaptasyonunu ihtiva eder. Arap dünyasında fasih (standart) dil ve âmmice şeklinde iki dillilik baş gösterince Arap dil kurumları fasih dili savundular. Buna karşılık bazı kesimler de âmmiceyi savunma noktasında direnç gösterdiler. Dil kurumlarının fonksiyonu âmmicenin aşırılığına karşı fasih dili korumakla sınırlı kaldı. Hasan Hanefi dilin çok zengin ve geniş bir sistem olduğunu izah ettikten sonra Arap dil kurumlarının dilden düşünceye ve düşünceden âleme dönüşümü/değişimi için gerekli bir programa sahip olmadığını iddia etmektedir. Bazı kelime ve kavramlar üzerinden dil-düşünce ilişkisini irdelemeye devam eden Hasan Hanefi'ye göre dil-düşünce problemlerinin çözümlenmesi veya minimize edilmesi dilcilerin omuzundadır.

Anahtar Kelimeler: Dil, Düşünce, Dilbilim, Arap Dil Kurumları.

From Language to Thought Abstract

This article examines the relation between language and thought in the most general sense. According to the author, the vast majority of language scholars in the past

* Hanefi, Hasan, "Mine'l-Luga ile'l-Fikr", *el-Mecma'u'l-Lugati'l-'Arabiyye bi Dimeşk*, Cilt: 71, Sayı: 1, 1416, ss. 64-78.

** Yrd. Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, ahbo003@hotmail.com.

and the Arabic language institutions consider the language as speeches and phrases. However, language is a tool for negotiations and communication. Language is intrinsically against enactment, complicity and formalism. There are constant and variable elements in all languages. Constancy contains the lastingness of the language existence throughout generations, while variability involves the perpetual renewal and adaptation of language according to the data of changing facts. When Fusha (Literary Arabic) and colloquial language emerged as form of bilingualism in the Arab world, the Arabic language institutions defended the Fusha. However, some sections showed resistance at the point of taking side with the colloquial language. The function of the language institutions remained limited to protecting the Fusha in front of the excessiveness of the colloquial language. Hasan Hanefi after describing language as a very rich and widespread system, claims that the Arabic language institutions do not have any program for transforming and changing language to thoughts and from thoughts to real life. According to Hasan Hanefi, who continues to examine the relation between language and thought through some words and concepts, it is incumbent upon the linguists to find solutions for problems of language-thinking or to minimize them.

Keywords: Language, Thought, Linguistics, Arabic Language Institutions.

Genellikle insanlar lafzın amaç, dilin de sadece seslerden oluştuğunu ve dilin sahih ya da şaz, uygun veya uygun düşmeyen, saf/arı ya da birleşik lafız ve terkiplerin toplamı olduğunu zannederler. Modern dilbilim de dili, heceler veya birleşen-çözülen yapılar bakımından tahlil ederek bunu desteklemektedir. Bu hususta diller arasında hiçbir fark yoktur. Bütün diller genel dilbilimin kanunlarına boyun eğer. Klasik fıkhu'l-luga (filoloji) ilmi¹; ruhdilbilim, toplum dilbilim, antropolojik dilbilim, tarihsel dilbilim gibi modern dilbilimin dallarına üstün tutuldu.

Dil; içeriksiz bir şekle, manasız bir lafza, dış dünyayı ya da maddi olayları işaret edemeyen bir ses haline geldi. Sanki bu işaret, gerçekleri gösteriyor olsa bile iki kişi arasında anlamı ulaştırmada, vakıya uygun olmayan soyut bir şifre gibiydi. Söz (kelam), dış dünyanın varlığı göz ardı edilerek insan ile kendisi ya da insan ile başkaları arasında boşluk doldurma, sadece kişinin kendini ifade için bağırması ve hiç kimse-nin kendisine yönelmediği varlığı ispat etme ya da sevinç ve üzüntüdeki infiallerin şiddeti esnasında gerginlikleri hafifletme vazifesini görür oldu.

Dil meselesi bir terimler meselesi ve tercüme yoluyla bir dilden diğerine aktarılma şekli değildir. Anlamın orijinal ya da Arapçalaştırılmış (ta'rib)² lafza dönüştürülmesi olmadığı gibi bir lafzın harfî tercümesi de değildir. Bu iki yolu takip edenler

¹ Dillerin yapısını, tarihsel gelişimini ve birbirleri ile ilişkilerini inceleyen bilim dalıdır. Şu şekilde kapsamlı bir tanımı yapılmıştır: "Kendisiyle ilk dilin ortaya çıktığı yerin, dil ailelerinin kendi arasında ve diğer dillerle ilişkilerinin, dillerin ses özelliklerinin, kelime ve cümle yapılarının, lehçe ve unsurlarının, sözcüklerinin anlamca kaydettiği gelişmelerin, yazı ve metin olarak gelişmişlik derecelerinin belirlendiği ilimdir." Bk.: es-Salih, Subhî, *Dirâsât fî Fikhi'l-Luga*, Dârü'l-İlmi'l-Melâyin, 16. Baskı, Beyrut 2004, s. 22 (Çeviren).

² Ta'rib (التعريب): Yabancı bir kelimenin Arapça kalıplardan birisinde olması için harflerinin eksiltilmesi, artırılması ve başka harflere çevrilmesi suretiyle değiştirilmesinden sonra Arap diline katılması. Mesela فُجَّان kelimesi Farsça بُجَّان kelimesinden ta'rib edilmiştir. Bk.: Uzun, Tacettin, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, Damla Ofset, Konya 1997, s. 129 (Çeviren).

arasında birbirleriyle dalga geçme noktasına varıncaya kadar gurur ve çekişme ortaya çıkıyor. Dil bilginleri bu iki yoldan birini seçme konusunda yarışıyorlar. Bazı dil kurumları dilde arıcılığı (pürizm) yabancı kelimelere ve bazıları da kullanımı, eski dilsel orijinalliğe üstün kılmada birbirleriyle yarışmaktadır. Ayrıca tercüme veya Arapçalaştırma sorunu dilin işlevini sadece yabancı medeniyetin yerli medeniyete aktarımı kılmaktadır. (Bu yaklaşım) yabancıyı asıl, yerli olanı ise ikincil/tabii yapmaktadır. Anlam dışarıdan, lafız içeriden, yaratma/var etme başkasından nakil ise benim için! Dil yeni anlamların peşinde koşar ve nakilci medeniyet yaratıcı medeniyetin peşine takılır ve Arapçanın konumu elbise dokumacısı gibi olur. Beden dışarıdan, geniş ya da dar elbise içeriden.

Arap dil kurumları dili arındırmayı arzularak sözlükler hazırlamaya, lafızlar arasındaki nüansı belirlemeye, yeni kullanımlar için eski lafızları çıkarıp getirmeye veya günümüzde kullanımı Arapçalaştıktan sonra ithal yeni kelimelerin kabul edilmesine çalışmaktadır. Yerli olsun, yabancı olsun bütün sözlükler arasında bu bir gerilimdir. Bütün lafız ve kelimelerin tanımı yapılır, her biri farklı bablarda ve alt bablarda diğerinden bağımsızdır. Kelimenin tarihsel anlam gelişimi ve bir toplumdaki diğerine kullanımdaki değişimi kaybolduğu gibi ona anlamını veren bağlam da kaybolur (uçar gider). Arap dilinin tarihi sözlükleri nadirattandır. Aynı şekilde kullanımı önceleyen ve lafızların bir Arap bölgesinden diğerine anlamsal farklılığını gösteren sözlüklere de pek rastlanmamaktadır.

Lafız bir yönüyle örfidir. Dil kullanım içindir, anlaşma ve iletişimin kendisiyle yapıldığı gündelik yaşam dilidir. Lafızların bir ömrü vardır. Nitekim [bu hususta] “kelimelerin hayatı/حَيَاةُ الْكَلِمَاتِ” biçiminde bir ifade kullanılmaktadır. Dil, tabiatı gereği yasalaştırma, karmaşıklık ve şekilciliğe karşıdır. Bunlar, parça ve kelimelerin bir bütünlük ve genel yasalar içerisinde toplanmasını sağlayan saf mantikî aktivitelerdir. Kural dışına çıkanlar şahit [gösterilmeye] ve tek başına kural olmaya devam eder, dildeki şaz kuralların durumu da böyledir. Bedevi çöl Arabının konuştuğu dil, eskiden Basra ya da Bağdat, modern zamanda da Şam veya Kahire şehirli Arabı için kaide olmaktadır. Kaide istisnadır ve istisna da kaidedir. Kaide, dilde isbat (olumlu) ve nefy (olumsuzluk), hukukta vücûb ve imkânsızlık arasında bir kıyas meselesidir.

Fusha ve âmmice arasında iki dillilik başladı. Dil kurumları fusha dili savunmayla meşgul oldular. Zeccâller (genelde fusha olmayan Arap şii okuyucuları) de âmmiceyi savunmak için direnç gösterdiler. Âlimler ve halk şairleri ile fakihler ve zeccâller arasındaki ayrılık derinleşiyor. Bir yandan yazma ve okuma dili ile öte yandan konuşma ve iletişim dili arasındaki mesafe açılıyor. Hocalar, eğitim görmüş kültürlü insanlar, başkan ve siyasetçilerin hitaplarında lahn ortaya çıkmaya başladı. Çünkü onlar kendisiyle konuşmadıkları bir metni okuyor ve kendisiyle konuşmadıkları bir dille hitap ediyorlar. Fasîh dil, dini programlarla, İslam ve Araplar hakkındaki şihsel ve görsel yayınlarda iyice yerleşti. Ancak tiyatro ve popüler sanatsal faaliyetler

âmmiceydi. Fusha dille din adamı, ezherî, der'amî,³ Cemâat-i İslamî veya İhvânu'l-Müslimîn mensubu ile bilgiçlik taslayan kişi konuşur oldu. Batıda basın ve ortak yazı dili olan modern Arapça'nın, fasih Arapça'nın alternatifi ve fusha dille âmmice arasında bir orta yolmuş gibi kurallaştırılması için çağrılar ortaya çıktı. Bu çağrı, teyit edilmeksizin fiili olarak ve bir vakia olarak her konuşan ve iletişim içerisinde olan kişi tarafından zaten uygulanmaktadır.

Arap dil kurumlarının fonksiyonu âmmicenin aşırılığına karşı fasih dili korumakla sınırlı kaldı. Dil kurumları çağdaş sorunların çözümlerini, temel klasik kitaplarda arama veya dile hizmet uğruna ömürlerini tüketmiş kişileri yâd etme ve ölümsüzler grubuna dâhil olan yaşayanları belirleme şeklinde içlerine kapandılar. Halkın zihninde -Arap olsun yabancı olsun, yurttaş olsun veya olmasın, üye veya mürasil⁴ olsun- büyük âlimlerden, başı sarıklı ya da kırmızı fesli kişilerden oluşan dil kurumları resmi belirmişti.

Dil; kimya, fizik ve biyolojiden oluşan fen bilimleri gibi sair bilimsel branşlara dâhil edildi. Uzmanlık gerektiren bu bilimsel alanlara uzmanlardan başkası giremiyor. Böylelikle dil bir uzmanlığa dönüştü, söz bir sanat oldu, dil çarşıdan salona, doğadan suniliğe çekildi. Şiire tatbik edilen "tabiat, sînâ'a, san'a ve tasannu" şeklindeki gelişim yasası dile de uygulanıyor.

Hakikat şu ki dil, modern dönem bilginlerinin söylediği gibi sadece şekil/biçim değildir. Aksine o, klasik dönem bilginlerinin "Lafız ve mana, mana ve onu gösteren lafız" şeklinde belirttiği gibi içeriktir. Nitekim zahiriyyâtın (fenomenoloji/görüngübilim) kurucusu Edmund Husserl "düşünmek/فكر" fiilinin tanımında *konusulan şey ki o lafızdır, "düşünüyor" bu ise manadır ve düşünme konusu olan şey şeklinde üç şeyi dillendirmektedir. Dil, günümüz anlambiliminde olduğu gibi anlamlar dünyası ve göstergebilimde (semiyotik) olduğu gibi göstergeler âlemidir. Eğer yapılan işaret bir anlama delalet ediyorsa herhangi bir emir kipi kullanılmaksızın bir şeyin getirilmesi istenir. Dil; ses, gösterge ve fiillerden oluşan bir dünyadır.*

Bütün dillerde sabit ve değişken unsurlar vardır. Sabit, dilin nesiller boyunca tarih içerisinde varlığını devam ettirmesini kapsar. Değişken (mütehavvil) ise dilin değişen olguların verilerine göre sürekli yenilenme ve adaptasyonunu ihtiva eder. Sabit ağacın köküne, değişken ise her yıl yenilenmek için mevsimlerde dökülen yaprak ve meyvelere benzer. Dil bilginleri dilin üç unsurundan hangi unsurun sabit ve hangisinin değişken olduğu noktasında ihtilaf etmişlerdir. Lafız sabit de anlam mı değişkendir veya anlam sabit de lafız mı değişmektedir? Yoksa "[düşünceye konu olan] şey" mi sabittir? Tabiat değişmez; yer yerdir, gök göktür, su sudur ve hava da

³ Mısır'daki Dâru'l-'Ulûm fakültesinden mezun olanlara denmektedir. Bu kelime der'amîyyûn ve derâ'ime şeklinde çoğul yapılmaktadır (Çeviren).

⁴ Dil kurumlarında aslı olarak görev yapanların dışında çeşitli Arap ülkelerinden ve yabancı ülkelerden belirli mürasil üyelere de müracaat edilmektedir (Çeviren).

havadır. Lafızlar, dillere ve kelimelerin ömrüne, anlamlar da düşünce, teoriler, marifet ve bilimin ilerlemesine göre mi değişir?

Önceki bilginler sabit ve değişkeni lafzın üç anlamı nazariyesinde ele almışlardır. Her lafzın, kedinin miyavlaması, köpeğin havlaması, kuşların cıvılaması gibi tabiat seslerinin taklidinden doğduğunu belirten türemiş bir anlamı, günlük kullanımda da örfi bir anlamı vardır. Öyle ki örf-adet, [lafza] anlam verendir. Adet, toplumsal ittifakı, uzlaşımı, örfü ve gelenekleri kapsar. Ve yine lafzın terim anlamı vardır. Bu yeni anlam, standart bir kriter kullanılarak anlam yönlerinden birinin tespit edilmesiyle beraber istikakî ve örfi anlamla irtibatlıdır. Türemiş anlam, doğal olarak lafzın köküyle ilişkili olup değişkenden ziyade sabite daha yakındır. Terim anlam da değişmeyen, standart ve sabit bir anlamdır. Örfî anlam ise herkes ve her nesilde olmasa bile bir asırdan diğerine kullanıma göre değişen anlamdır.

Öyle görünüyor ki Arap dil kurumları, lafzın standart anlamla uyumlu olmasını isteyerek sabitin değişkene galebe çalmasına ve “şey” yeni olursa lafzın “şey”le uyumlu olması daha doğrusu “şey”in lafızla uyumlu olmasına daha yakın durmaktadır. Dilin saf/arı kalmasını ve *Lisânu'l-'Arab* gibi sözlüklerdeki lafızların, hayatiyetini devam ettirmesini çabalayarak onların tarih içerisinde korunması ve devamlılığı mesuliyetini yüklenen Arap dil kurumlarının tasavvurunda lafız sabit, anlam ise değişendir. Dilde beden bulan Arap birliği çerçevesinde ve hatta siyasi söylem ve pratikte görünmeyen kendisini tehlikelerin kuşattığı Arap milliyetçiliği saikiyle özellikle okyanustan körfeze kadar farklı örf ve adetlere sahip Arap toplumlarında kullanım (isti'mal) bir kenara bırakılmıştır. Çünkü kullanım lafzın sebatına zarar verir. Anlam ise lafzın sübutuna (durağan/statik, varlığını devam ettirmesi) daha yakındır. Lafız, kullanımdan düştükten sonra anlamın bir tarafı olarak tek varlığını devam ettirir.

Değişenin sabite galebe çalması (durumunda) vahyin taşıyıcısı olan Arapça'nın, Kur'ân dilinin, levh-i mahfuzda bulunan ilahi vahyin açıklama aracının kalıcılığının (sebat) zarar göreceği (düşüncesi) delil olarak kullanılmaktadır. “*Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız.*”⁵ Ayrıca tarihte sabitlenmiş dilin kalıcılığı, ümmeti kaybolmaktan ve yabancılaşmaktan koruyor. Dil, kültürler değişse ve medeniyetler çoğalsa bile tarihî bilinçte sabit bir hüviyettir. Hakikat şu ki (bu düşünce) salt teorik bir varsayım ve inşâî bir delildir. Vahiy okunmuş, yazılmış, hıfzedilmiş, anlaşılmalı, yorumlanmış ve tevil edilmiştir. Vahiy, belli bir topluma belirli bir mekân ve zamanda, belli bir dille ve belirli bir kültür içerisine –ki o İslam öncesi Arap kültürüdür– nazil olmuştur. Arap dili, sadece Kur'ân dili değildir. Bilakis o Araplar arasında kullanılan bir dildir, kabileler onunla konuşur ve bu dil Arabın bildiği örf, adet ve anlamları göstermektedir. Kur'ân dili de aynı şekilde belirli bir kültürel ortamda kullanılmak içindir. Kur'ânî hitabın ilahi ilimdeki sebat ile beşeri anlayıştaki

⁵ Hicr, 15/9.

değişim arasında birçok seviyesi vardır. Nitekim ilahi ilimdeki Kur'ânî hitabın kendisi farklı zamanlarda Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed ile sona eren vahiy merhalelerinden biridir. Fakat iman duygusu ve çağdaş Arapların ziyan içinde olması onları geçmişteki varlıklarını (güçlerini) arzularak zamanın değişiminden sakınmak için sebata tutunur kılmıştır. Batı kültürü değişeni sabite üstün kıldığında bu bize meydan okuma anlamına gelir, kültürümüz ve gidişatımız üzerinde negatif etkiler bırakır. Öncelikle bu bize ait olan sabiti değişene üstün tutmuş kültür ve özelliklerimize bir tepki gibidir. *“Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak.”*⁶ *“O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır.”*⁷

Gerçek şu ki eski dilsel kültür tamamıyla dildeki sabit ile değişeni bir araya getirmeye çalışmıştır. Fıkıh usulü ilminde Kur'ân'ın öncelikli anlamları vardır. Bu anlamlar Arapça haricindeki diğer dillere tercümesi mümkün olan sabit anlamlardır. Lafızların ikincil anlamları ise sadece Arap diline hastır ve tercüme edilmesi mümkün değildir. Çünkü bu anlamlar Arap bilinci, Arap estetiği ve Arap düşüncesine özgüdür. Ayrıca usul ilmi lafızlar konusunda anlamın sabitliği ve değişimini hakikat-mecaz, zahir-müevvel, muhkem-müteşabih, mutlak-mukayyet ve mücmel-mübeyyen ikilisi şeklinde ifade etmiştir. Fıkıh âliminin daha fazla fikir hürriyeti sunabilmesi ve zamana uygun istinbat kudretine sahip olabilmesi için muhkemden müteşabihe intikal etmesi gerekir. Filozoflar ve kelimacılar –özellikle Mutezile kelimacıları– ilk sabit lafzı kelimacı ve filozofun nezdinde akla, usülcü ve fakihin nezdinde maslahata uygunluk arz eden başka anlamlara aktararak literal anlamı hareketlendirmek için tevili kullanmışlardır. Tasavvuf ise lafzı, anlamın hapishanesi ve hakikatin prangası görerek tamamen rafa kaldırmıştır. Sessizliğin dilini ya da sebatansa harekete daha yakın ve daha geniş olan sembolik işaret dilini tercih etmiştir. Tasavvuf harekettir ve Allah'a giden yol hareketlidir. Dahası bizzat tanrının kendisi kalpteki devinim ve hislerdeki daimi akıştır.

Öyleyse kelim (söz), lafızdan daha geniş, harf ise kelime ve edattan daha zengindir. Kelam; yüzün hareketleri, göz kırpması, baş sallama, dudakların açılması, kaşların oynatılması, dilin çıkarılması, ciğere nefes alma, el ve ayakların hareket ettirilmesi velhasıl bütün beden sessiz tiyatro (pantomim), ritmik dans ya da balede olduğu gibi işaret, îma ve alamettir. Sanatsal işler, tanımlayıcı bildirimsel ifadelerden daha belîğdir. Bunun içindir ki Kur'ân emir hitabından daha çok anlatım sanatına dayanmıştır. Çünkü sanatsal anlatım ikna eder, emir hitabı ise nefse ağır gelir. Kur'ân kıssaları insan üzerinde bir etki bırakmayan, işitildikten sonra unutilan vazalardan çok daha edebidir.

Batı kültüründe kelime şahıstır o da “Allah'ın kelimesi” olan İsa Mesih'tir. Philon ve Yuhanna'ya göre “logos” sözcüğünün anlamında olduğu gibi kelime bir varlıktır.

⁶ Rahmân, 55/26-27.

⁷ Kasas, 28/88.

Heidegger'e göre dil, "varlığın evi"dir. Varlık orada durur ve oradan çıkar. "Var olmak" fiili sadece bir fiil değildir, aksine o fiilin içinde de var olandır. el-Fârâbî'nin çok önceleri *Kitâbu'l-Hurûf* isimli eserinde incelediği gibi yabancı dillerde ortaya çıkan Arapçada görünmüyor. Çünkü varlık, sözün içindedir ve ispata ihtiyaç duymaz. Dil, bu genişlikteyken Arap dil kurumlarının dilden düşünceye ve düşünceden âleme dönüşümü/değişimi için programları nedir?

1- "Şey"e ne derecede delalet ettiğini ya da bir anlam ifade ettiğini bilmek için siyasi, dini, felsefi, toplumsal, idari, hukuki ve tarihi açıdan modern Arap hitabının ve bu hitaptaki lafızların anlama ve şeye dönüştüğü kapalı lafızlar topluluğu olup olmadığının tahlil edilmesi gerekir. Lafız her şeydir veya en sonunda kendisindeki dilsel boşluğu doldurmak için mümkün olduğunca maksimum yoğunluktaki duyguları (infial) yüklenir. Böylelikle lafız inşa üslubu, hitabet ve gürültü (bağırış çağırış) oluyor. Modern Arap siyasi söylemi vaat veriyor ve tehditler savuruyor, umut dağıtıyor ve bir şeyler istiyor, korkutuyor ve teşvik ediyor, yüzeyde ortaya çıkıyor derinde ise gizleniyor. Antere b. Şeddâd⁸ ya da Tarık b. Ziyâd'ın⁹ hitabıymış gibi kahramanlık duygularına hitap ediyor. Bu hitapta infial fiil, inşa ihbar, temenni de takrir için kullanılır. Bu hususta siyasi, dini ya da idari hitap arasında hiçbir fark yoktur. Bazen söylem kendisini lafızlar topluluğuna hasreder. Sanki bu lafızlar katı ideolojiler ve dini, siyasi, selevi, marksist, milliyetçi hatta liberalizme varıncaya kadar kapalı doktrinlerde olduğu gibi kendisini işaret ediyor. Sonra bu söylem, ne daha fazla geniş ne daha az dar oluncaya kadar kendisini yeniden ölçmek (kıyas) için varlık âlemine ve olaylara yönlendirilir. Söylemin inşa üslubu ve bağırma ile dolmasına karşılık bazı kimseler Arapları "sessel olgu" şeklinde nitelemişlerdir. Söylem, kelimeler olayların yerini alabilsin, lafız varlıkla söz âlemlerle bir olsun diye hassas bir hesap üzerine kurulur. Çağdaş Arap düşüncesinde inşa ve haber arasındaki büyük uçuruma rağmen edebi söylem ilmî söyleme yakın durur.

2- Kültür içerisindeki yazılı hitabın tahlilinden sözlü hitabın tahliline geçiş/değişim şifahi olarak başlamıştır. Sözlü malzemenin toplanıp derlenmesi (tedvin) daha sonraları olmuştur. Kültürün temeli, hâlâ sözlü olarak korunmaktadır ve hâlâ okuma-yazma bilmeme oranının %65 dolaylarında olan halkın kültür bilgisi sözlü bir şekilde nakledilmektedir. Ayrıca yazılı hitabın kuralları ve dilsel terkipleri vardır. Sözlü hitabın ise mekanizma ve üslupları vardır.

Burada âmmice atasözlerinin ve sahabenin hayatıyla karışık halk destanlarının önemi toplumsal vicdanın ana renklendiricisi olarak ortaya çıkmaktadır. Halk bunlardan değerlerini ve atasözlerini temin eder. Sevinç ve zaferlerinde kendisine sığındığından daha çok üzüntü ve musibetlerinde anlatır durur. Çünkü zafer, yenilgi gibi

⁸ Tam adı Antere b. Şeddâd b. Amr el-Absî olup muallaka şairlerindedir. Miladi 614 yılında vefat etmiştir (Çeviren).

⁹ Endülüs'ü fetheden kumandan olup aynı zamanda güçlü bir hatiptir. 102/720 yılında vefat etmiştir (Çeviren).

bir gerekçeye ihtiyaç duymaz. Dini metinler ve halk atasözleri aynı görevi yerine getirir. İlki genel kültür, ikincisi milli kültür gibidir. Birincisi Allah'tan, ikincisi insanın tecrübe ve halkların hikmetindedir. Vahiy ve tabiat tek sistemdir, önceki bilgilerin dediği gibi tenzil ve tevil. Dil, toplumsal hafızada yaşar ve insanlar onu nakledilen sözler topluluğu olarak görürler. Dil, insanların kendisiyle konuştuğu şeydir ve onlar içinde bulunulan zamanda sendeler ve daralırsa geçmişlerindeki hamaseti uyandırır.

3- Arap dil kurumlarının görevi, dilin kullanımlarını ve insanların konuşmalarını tahlil ve tavsif ederek sadece mevcut olanı onaylamak değildir. Dil, sözlük diline ilaveten çarşı pazarda şekle girip değişir. Bu durumda dil kurumlarının dili yönlendirmek ve kelimeleri değiştirmek gibi bir görevi vardır. Dil bilgini; siyasetçi, din ıslahatçısı, devrimci aydın gibi toplumsal değişime, bu değişimin şifrelerini çözerek dilsel seyrin yeniden yönlendirilmesine katılan sosyal bir reformcudur. Kelimeler yaşlanır ve bazen yeni anlamları, değişen olayları ve kültürlerin düzey değişimini açıklamada aciz kalır. Mesela helal ve haram klasik fıkihta iki hukuki lafızdır. İslam fitrat dini ve Allah'ın verdiği renkler en güzel boya iken bu iki lafzın ilk şerî delillerde kaynakları vardı. Bu iki geleneksel lafza ait toplumsal tasavvur kendilerinden kastedilmeyen bir anlama dönüştü. Emir ve yasaklardan inleyen, özgürlüğü isteyen ve onun için çalışan mağlup bir toplumda “emir” ve “nehiy” kelimelerinin eşanlamlısı oldu. Çünkü o; doğal/doğal olmayan, fitrî/fitrî olmayan gibi dilsel bir değişim faaliyetini gerçekleştirebilir. Helal, tabii ve fitrî bir yol iken haram, tabii ve fitrî olmayan bir yoldur. İki yeni lafız özgürleşmeye yardımcı olur ve yenilmiş insan psikolojisinden kurtulmaya destek verir. Bu iki eski lafız, zorba yöneticinin otoritesine körü körüne itaati telkinden başka bir şey için kullanılmamaktadır. Bu durumda ilahi emir ve yasaklarla, siyasi emir ve yasaklar arasında hiçbir fark yoktur. Böylelikle Allah ve sultan (yönetici) insanların vicdanında bir olur.

Bir başka örnek geleneksel (mevrûs) ve eski bir lafız olan “din” kelimesidir. İlk şerî delillerde bulunmasına rağmen kendisinden kastedilenden farklı anlamlara hamedilir olmuştur. Geleneksel kültürde din, akaide, kesinliğe, ritüellere ve ritüelizme denk tutulmuştur. Oysa din akide ve şeriattır. Akaid mukaddesler olmuştur ve onun anlaşılması yolundaki beşeri çabalar akaid değildir. Şeriat de önceki dinlerde olduğu gibi dış görünüş ve geleneklere dönüştü. Adet ve gelenekler salih amelden ayrıldığı gibi akide de düşünceden ayrıldı. Tam bu noktada dil bilgini dilsel değişime katılmak, ideoloji ya da siyasi görüşü (yol) deşifre etmek ve tevhidin içeriğini ifade etmek için devreye girer. Zira tevhit; varlık, toplum, siyasetteki birey, ekonomi, ahlak, hukuk, ictimâ' (sosyoloji) ve estetik için genel teorik ve pratik bir tasavvurdur. Böylelikle eski dilin savunucuları Selefiler ile yeni dilin savunucuları laikler arasındaki keskin çekişme/rekabet hafifleyebilir. Dil bilgini dilin yenilenmesine mihmandar, kültür birliğinden ise mesul olur.

4- Her ne kadar şimdilerde egemen siyasi söylemde duyulmaz olsa da toprak, vatan, özgürlük, bağımsızlık, demokrasi, çoğulculuk, adalet, eşitlik, mücadele, direniş ve insan hakları gibi modern hayatımızın zorunlu kıldığı ve Arap özgürlük hareketi döneminde kullanımı çoğalan başka bir grup lafız daha vardır. Aslında bu lafızlar Arap rönesansının başından beri yani son iki yüzyıldır yaygınlaşmasına rağmen kültür içerisinde kendilerine bir yol açamamıştır. Çünkü ümmet, cemaat, şurâ, cihat, rızık, sahabe, ulu'l-emre itaat vb. geleneksel lafızlar milli vicdanda (bilinç) yer ettiğinden diğer lafızların kendilerini geçememesinde güçlü bir engel rolü üstlenmiştir.¹⁰ Burada dil bilgini, dili yeni lafızları kabul etmede daha güçlü kılmak ve geleneksel kelimelerin anlamını yenilemek için ortaya çıkar. Mesela “hürriyet” kelimesi hâlâ köleliğin hüküm sürdüğü bir toplumda köleliğe karşıt olarak dillendirilen eski bir kelimedir. Ancak bu kelime, günümüzde baskı ve zorlamaya karşı bireylerin özgürlüğü, iç ve dış sömürgeciliğe karşı halkların özgürlüğü anlamına gelmektedir. Ayrıca adalet ve eşitlik kavramları insanların ihtiyaç ve isteklerini ifade eder. Din veya halk kültürü aracılığıyla gelen rızık, kısmet, nasip, belirlenmiş rızık, insanların sınıflara ayrılması gibi geleneksel kavramlarla da çatışır. Eski lafızlar toplumsal değişime engel oluyor ve yeni lafızları türedir, maddî ve ilhadî diyerek kuşatıyor. Burada klasik ve modern iki dil arasındaki makası daraltmak için dil bilgini devreye girer ve imkân ölçüsünde eski lafızları da kapsayan yeni anlamları gösterir. Ayrıca lafızların üzerindeki kuşatılmışlığı kaldırmak için yeni lafızları çağın gereklerine ve eski kelimelerin yenilenmiş anlamlarına uygun bir biçimde açıklar. Bu yeni lafızları, eski lafızlara örnek olması için halk kültürüne ekmeye başlar ta ki gelişime açık bu yeni ekin eski kuru ekinin yerine geçsin. Vatan, halk ve toplumsal bilincin uyandırılması gibi kavramlar böyledir. Mesela Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin risalesindeki vatan hasreti ve “vatan sevgisi imandandır” gibi rivayetlerde vatan kelimesinin ve kültürün kullanılması ümmet, cemaat, yurt gibi klasik kavramlarla herkes tarafından bilinen ve hâlâ vatan, toprak, kimlik ve kültür gibi asılları kuşatan modern kavramlar arasındaki makasın daraltmasını sağlar. Dil bilgini, Kindî'nin “Fedâilu Mısır” eserinde yaptığı gibi yerlerin ve halkların niteliklerini araştırıp Mısır, Şam, Filistin, Kudüs edebiyatlarını bulunduğu zor durumdan kurtarmak ve ayağa kaldırmak için ortaya çıkarmalıdır ki Şam, Filistin ve Irak bu lafızların kullanımı yoluyla ümmetin vicdanında canlı kalmaya devam etsin.

5- Arap rönesansının ilk ortaya çıkışından itibaren düşünceyi canlandırma ve yeni bir aydınlanma hareketi başlatmaya çalıştığımızda burada dilin rolü kelimelerin anlamlarını harekete geçirmede ve onların üzerini kaplamış tarihi tozun dağıtılmasında ya da durgun suları hareketlendirecek yeni lafızların kullanımında ve *tabiat*, *madde*, *ilhad*, *cins*, *din*, *sulta* gibi halk kültüründe adeta bir tabu gibi kendilerine

¹⁰ Hanefî, Hasan, *et-Turâs ve't-Tecdîd Mevkifunâ mine't-Turâsil'l-Kadîm*, 1. Baskı, el-Merkezu'l-'Arabî li'l-Bahs ve'n-Neşr, Kahire 1980, Mantiku't-Tecdîdî'l-Lugavî, ss. 123-151.

yaklaşmanın veya tahlil etmenin caiz olmadığı kavramlar üzerinde insanları yaygın düşüncelerinin sağlıklı olup olmadığı ve toplumsal hayattaki kabulleri konusunda sorgulamaya sevk etmede temel bir rol olur. Buna mukabil *Allah, ruh, iman* ve *liderlerin lakapları* gibi diğer kelimeler, haklarında konuşulmasını kabul eder. Toplumsal düşünüşe göre tabiat, kendi kendine ayakta durmaz ve ona hükmeden bir kanun da yoktur. Fanidir, hiçlikten gelmiştir ve hiçlik bulacaktır, yokluktan gelmiştir ve yoklukta son bulacaktır. Bu anlayışla tabiata hâkim olmak ya da onun kanunlarını bilmek ve yahut onu imar etmek mümkün değildir. Eskiden tabiatçılar dinden çıkma ile itham edilmişlerdi. Çünkü onlar tabiatı baki/kalıcı, düzenleyen, akıllı ve fail kılmaya çalışmışlardı. “Madde” kelimesi ise hâlâ kişisel ve toplumsal temizliğin/arınmışlığın her türlüşünden hüküm giymiş bir kelimedir. Çünkü o, Afgânî'nin dehrîlere ve bazı davetçilerin yirminci yüzyılın maddecilik ve dinsizliğine karşı reddiyelerinde vurguladıkları gibi ruhla ilintili değil ve Allah'ın varlığını inkâra götürmektedir. Tabiat, olayları düzenleyen kanunlara boyun eğer. İbn Rüşd'ün felsefesinde, İkbâl'in şiirinde yaptığı gibi tabiat anlam ve güzelliğinin idrak edilebilmesi için düşünce ve tefekküre konu olur. Madde kötü değildir, zorunlu olarak ruhun zıddı da değildir. Nitekim Nazzâm geçmişte ruhu hareket eden cisim, insanı da görünen beden olarak tanımlamıştır.

Son zamanlarda bazı kişiler Arap-İslam felsefesindeki madde tartışmalarına iade-i itibar kazandırmaya çalışmaktadırlar. Usûlcüler insan davranışlarındaki maddi illetleri öğrenmek ve ölçmek için onları incelemişlerdir. Modern Arap düşüncesindeki laik bilimsel akım, tabiat bilgisine ve medeni topluma davet etmeye ve evrim teorisi ile batı maddeciliğini haklı göstermeye çalışmaktadır. Fakat bu akım, köklerle (asıl) bir bağlantısı olmadığından kuşatılıp dışlanmaktadır. Ateizm/ilhad ise batı düşüncesinde tecsim ve teşbihin aksine tenzihe çağıran bir akımdır. Allah'ın bedenleştirilmesini, tarihe hulûl etmesini, belli bir halkla konuşmasını veyahut onun için heykel dikilmesi, resmedilmesi ya da din adamlarının elinde bir zorlama aracı olmasını kabul etmezler. *Cins, din* ve *sulta* kelimeleri ise üzerlerinde derinlemesine düşünülmesi ve bireysel ve toplumsal davranışlar için yönlendirici olmalarına rağmen halk kültüründe yasaklanmış mukaddes alanlardır. Dil âliminin görevi bu kabilden lafızları dildeki incelemelerden başlayarak bir aydınlanma hareketi yaratmak için tahlil etmektir.

6- Dil, son tahlilde sadece bilgiyi iletme aracı değildir. Aksine o, klasik dönem usûlcülerin tabiriyle “eylemin gerekliliği/iktidâu fi'l”dir. Nitekim bildirim (ihbâr) kendisi zihni değiştiren bilişsel bir eylemdir. Dil, eylemin sebebi ve davranışın muharrik unsurudur. Öyle olmazsa söz sadece havada uçan sesler ve boşluk dolduran bir şey olurdu. Kıtık yılında Ömer b. Hattâb, Amr b. As'a “yardım! yardım!, imdat! imdat!” diye tekrar edilen yüklemi olmayan ama bir eylem gerektiren sözlerle bir mektup yazdı. Her ne zaman söz çoğalırsa iktidâ/gereklilik azalır ve konuşma uzarsa eylem noksanlaşır. Bunun için Hz. Peygamber teheccüde kalkar ve geceleyin

Kur'ân'ı tefsir ederek ibadet ederdi. Müzik aletini çalan kişi bu eylemiyle müzik notasının yorumcusu olur.

“De ki!” ya da “Deyiniz!” gibi fiillerle başlayan Kur'ân ayetleri ancak fiilin yapılmasını gerektirir. Bundan dolayı çok önceleri Muhammed Abduh'un “Söz ne kadar çoğaldı ve fiil ne kadar azaldı” şeklinde dile getirmiş olduğu [durum] gerçekleşiyor. Dil bilgini, kültür savaşlarına dâhil olup gidişatı siyasi bir hatip ya da din reformcusu olarak değil de dilde derinleşme ve lafızları tahlil ederek sözden eyleme doğru dönüştürür. Fiil, çağdaş dilbilimcilerin performans cümleleri (performante statements) olarak adlandırdığı dile ait kavramlardan bir tanesidir.

Denilebilir ki “Dilden düşünceye” intikal etmek dil âliminin siyaset alanına dönmesi ve Arap dil kurumlarının bilimsel salonlardan ve uzmanlıklarına dair akademik çalışmalarından dış dünyaya çıkartılmasıdır. İşin aslı bu bir tercihtir. İlmî çalışmalar ya sadece toplumsal ve tarihi bağlamla sınırlı kalmaya devam edecek ya da gelişimin önündeki engelleri yok etmek ve ilerleme kurallarını –ki dil de onlardan biridir– yerleştirmede pay sahibi olmak için ümmetin kalkınması, toplumsal gelişimi, insanların kültürünün tahlil edilmesi ve dili günlük hayattaki kullanımlarının bir parçası olacak. Dil örtü de olabilir örtüyü kaldıran da, perde de olabilir aydınlık veren de, dar da olabilir genişte.

Bu iş dilbilimin kapsamı dışındadır da denilebilir fakat ben yine de bunu kültür sosyolojisi ve kültür antropolojisine dâhil ediyorum. Gerçekte kültür dildir. Aslında dil, beşeri bir ilim olmasına rağmen kapsayıcı bir ilim olmuştur. Psikolojik dilbilim, toplum dilbilim, antropoloji dilbilim, tarihi dilbilim, ahlak dilbilim, siyaset dilbilim ve hukuk dilbilim gibi dilbilimin alt dalları vardır. Dil kurumlarının fonksiyonu neden sadece fıkhu'l-luga ile sınırlı kalıyor?

Dil kurumlarının fonksiyonu bilimlerin ilerlemesiyle gelişir ancak dil kurumları fıkhu'l-lugada takılıp kalmıştır. Dil bilimleri gelişmiştir ve ikisi arasındaki makas iyice açılmıştır. İnsanlar tam anlamıyla yolunu bulamaz ve kullandıkları dil fasih ve amice arasında gidip gelir.

Son olarak şu söylenilebilir; dil kurumlarının bu yeni fonksiyonunu geniş bir ölçüde olmasa da bazıları icra etmektedirler. Bu yargıyı doğrulamak için dil kurumlarının [çıkarmış olduğu] dergilerde bu kurumların eski ya da yeni fonksiyonlarının izini sürmek maksadıyla içeriklerinin incelenmesi gerekmektedir. Kişinin kendini bilmesi âlemi bilmek için en hayırlı yoldur. “Varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz”¹¹, “Kesin olarak inananlara, yeryüzünde ve kendi içinizde Allah'ın varlığına nice deliller vardır; görmez misiniz?”¹²

¹¹ Fussilet, 41/53.

¹² Zâriyât, 51/20-21.

Kaynakça

- » Hanefî, Hasan, *et-Turâs ve't-Teccîd Mevkifunâ mine't-Turâsil'l-Kadîm*, 1. Baskı, el-Merkezu'l-'Arabî li'l-Bahs ve'n-Neşr, Kahire 1980.
- » es-Salih, Subhî, *Dirâsât fî Fikhi'l-Luga*, Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 16. Baskı, Beyrut 2004.
- » Uzun, Tacettin, *Arapça Sarf-Nahiv Terimleri Sözlüğü*, Damla Ofset, Konya 1997.

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki sayı şeklinde yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, dini araştırmalar alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve eviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilđilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizce olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mutfekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir. Aynı zamanda, mutfekkirdergisi@gmail.com ve mutfekkirdergisi@aksaray.edu.tr e-posta adresleri veya karasal posta aracılığıyla da yazı gönderilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.
- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneekli durumlarda araştırma müellifin tashihiine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (eviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden

geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, makaleyi inceleyecek hakemlere daha objektif değerlendirme imkânı tanınması açısından önemlidir.

- Gövde metinleri, (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında Times New Roman fontu ile 12 punto büyüklüğünde, 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2,5, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır.
- Dipnotlar, 10 punto Times New Roman, 1 satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makalelerin 150 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özlere verilmelidir.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. Hicrî/Milâdi) şeklinde olmalıdır. Örn.: (ö. 425/1033).
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.

Atf Sistemi

- Mütefekkir'de atf sistemi olarak CMS (Chicago of Manual Style) yöntemi kullanılmaktadır.
- a.yer., a.g.e., a.mlf., ibid gibi kısaltmalar **kullanılmamalıdır**.
- Kaynaklar arası, noktalı virgül ile ayrılmalıdır. Aynı kaynağa atıfların arası virgül ile ayrılarak, virgül öncesine birleştirilip sonrasında boşluk bırakılmalıdır.
- Kaynakça, metnin sonunda yazarların soyadına veya meşhur adına göre alfabetik olarak yazılmalıdır.
- Kaynakçada, Arap isimleri çok uzatılmamalı ve yazar adı önündeki "el" takıları yazılmamalıdır.
- Kaynakçada, varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmelidir.
- Kaynakçada, müelliflerin vefat tarihi verilmemelidir.
- Kaynakçada bir yazarın birden fazla yayını olması halinde yayım tarihine göre sıralanmalı ve alt alta "_____" şeklinde yazar ismi verilmeden sıralanmalıdır.
- Basılmış sempozyum bildirilerinin, ansiklopedi maddelerinin ve kitap bölümlerinin yayınlandıkları eser içerisinde yer aldıkları sayfa aralıkları, (varsa) cilt numaraları kaynakçada verilmelidir.

1. Kitap

İlk geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, eserin tam ismi (italik), (varsa) tercüme edenin, tahkik edenin, hazırlayanın veya editörün adı ve soyadı, (varsa) yayınevi, baskı sayısı, basım yeri, basım yılı, (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası. Eserde olanlar bu sıraya göre yazılır.

– Eserin yayınevi, baskı sayısı (varsa), basım yeri ve yılı biliniyorsa yazılmalıdır. Basım yeri yoksa yy. basım tarihi yoksa ty. kısaltması kullanılmalıdır.

– Ciltlerin baskı tarihleri farklı ise ilk geçtiği yerde tüm ciltlerin baskı tarihleri birlikte verilir. (Ka-hire 1934-1962).

İkinci geçtiği yerde: Yazar(lar)ın soyadı, anlamlı kısaltılmış eser adı (italik), (varsa) Roma rakamla cilt sayısı ve sayfa numarası veya aralığı.

Kaynakçada: Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak verilmeli. Varsa iki, üç veya daha çok yazar, açık olarak zikredilmeli. Ancak **cilt sayısı ve sayfa numarası yazılmamalı**.

Tek Yazarlı:

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

- Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.
- * Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.
- Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.
- * Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.
- Ahmed Cevdet Paşa, *Kisâs-ı Enbiyâ*, I, 34.
- * Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadetin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.
- Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.
- İki Yazarlı:**
- * Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.
- Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.
- Üç veya Daha Çok Yazarlı:**
- * Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.
- Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.
- Arapça Eserler:**
- Arapça eser adlarının ilk harfi büyük, diğerleri küçük yazılır. Arada geçen özel isimlerin ilk harfi ise büyük yazılır. Varsa eser önündeki “el” takıları küçük harfle yazılır, araya tire konur ve alfabetik sıralamada dikkate alınmaz. Yazar önündeki “el” takıları yazılmaz (Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*).
- * Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.
- Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, X, 234.
- * Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, *Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.
- Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.
- * Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-itikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, *Mektebetü'l-Hancı*, Kahire 1369/1950, s. 181.
- Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.
- * Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebir*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.
- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, II, 35.
- Çeviri:**
- * İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.
- İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.
- 2. Makale**
- İlk geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı/meşhur adı ve adı, makalenin tam ismi (tırnak içinde ve düz metin), derginin *kısaltılmış* adı (italik), (varsa) çeviren, (varsa) basım yeri, (varsa) cilt sayısı, (varsa) sayı numarası, (varsa) basım yılı, sayfa numarası veya aralığı. Makale hakkında mevcut bilgiler bu sıraya göre yazılır.
- İkinci geçtiği yerde:** Yazar(lar)ın soyadı, makalenin anlamlı kısaltılmış adı (tırnak içinde ve düz metin), sayfa numarası veya aralığı.
- Kaynakçada:** Bibliyografik künyeler, ilk geçtiği yerdeki gibi tam olarak yazılmalı. Varsa iki yazar açık, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilmeli. **Dergilerin tam ismi ile parantez içerisinde kısaltması (italik) yazılmalı.** Sayfa aralığı verilmeli.
- * Karapınar, Fikret, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri ‘...Oruç bana aittir...’ Hadisi Örneği”, *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.
- Karapınar, “Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri”, s. 89.
- * Okumuşlar, Muhiddin, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.
- Okumuşlar, “Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye”, ss. 239-245.
- * Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslâmîyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.
- Öztürk, “Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi”, s. 48.

- * Ünal, İsmail Hakkı, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v) Anlamak”, *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.
 – Ünal, “Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber’i (s.a.v) Anlamak”, s. 49.
 * Yıldırım, Ahmet, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.
 – Yıldırım, “Hadisleri Anlamada İşârî Yorum”, ss. 16-18.
 * Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, “Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri”, çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara 20 (1975): 307-321.
 – Ebû Gudde, “Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri”, s. 307.

3. Ansiklopedi Maddesi

- * Kandemir, M. Yaşar vd. “Ahmed b. Hanbel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Maddenin iki yazarı açıkça yazılır, üç veya daha çok yazar varsa ilk yazar yazılıp diğerleri vd. olarak zikredilir. Ancak kaynakçada açık olarak yazılmalı).
 – Kandemir vd., “Ahmed b. Hanbel”, *DİA*, II, 79.
 * Schacht, Josef, “Murted”, *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.
 – Schacht, “Murted”, *İA*, II, 67.

4. Kitap Bölümü, Basılmış Bildiri Kitabı

- * Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.
 – Fazlur Rahman, “Revival and Reform in Islam”, II, 635.
 * Karluk, Sadık Rıdvan, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.
 – Karluk, “Kıbrıs’ın AB Üyeliği AB’yi Böler mi?”, s. 277.
 * Ağırman, Cemal, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.
 – Ağırman, “Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü”, s. 124.

5. Tez

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler -Câhiliye Döneminde Emevîler’in Sonuna Kadar-*, Basılmamış Doktora tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2013, s. 67. (Kaynakçada sayfa numarası yazılmaz)

İkinci geçtiği yerde: Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes

a. Ayet:

- * Bakara 2/22. (İlk rakam sure numarasını, ikinci rakam ise ayet numarasını gösterir).

b. Kitab-ı Mukaddes:

- * Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadis-i Şerif

Kütüb-i Sitte, Concordance sistemine göre verilmelidir.

a. Bölüm (kitap) adından sonra bâb numarası verilenler:

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî

- * Buhârî, İman 21 (112); Tirmizî, Salât 2 (321). Parantez içindeki rakamlar hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

b. Bölüm (kitap) adından sonra hadis numarası verilenler:

Müslim ve Mâlik

- * Müslim, Zekât 21 (245) bu son rakam baştan sona kitabın tamamının sıralı hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

c. Bunların dışındaki hadis kitaplarında cilt ve sayfa numarası verilmelidir:

- * Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müshed*, V, 567 (3467). Parantez içindeki rakamlar baştan sona kitabın hadis numarası olup tercihe bağlıdır.

8. Online Kaynak

İlk geçtiği yer ve kaynakçada: Yazar soyadı, adı, adres çubuğunda yer alan ibare olduğu gibi yazılmalı ayrıca sonuna erişim tarihi eklenmelidir.

- * Varol, Mehmet Bahaüddin, “Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi”, <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (et. 08.07.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)

- * Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimler/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bıkr-ı Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/2.php>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (et. 29.08.2015). (Köprü kaldırılmalıdır)
- * Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (et. 14.04.2005). (Köprü kaldırılmalıdır)

9. Yazma Eserler

- * Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538.
- Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Yazarı Olmayan Eserler

Yazarı belirtilmeyen kitap, ansiklopedi vb. eserlerde, eserin ismi ile diğer bilgiler yazılır.

- * *Türkçe Sözlük I*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.
* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.

Kısaltmalar Dizini

ABD	: Ana bilim dalı	M.	: Miladi
Arş. Gör.	: Araştırma Görevlisi	MÖ.	: Milattan önce
BD	: Bilim dalı	MS.	: Milattan sonra
Bk./bk.	: Bakınız	nşr.	: Neşir
Böl.	: Bölüm	Nu.	: Numara
b.	: Bin, ibn	ö.	: Ölüm tarihi
bs.	: Baskı, basım	Öğr. Gör.	: Öğretim Görevlisi
C.	: Cilt	Prof. Dr.	: Profesör Doktor
çev.	: Çeviri	(r.a)	: Radiyallahu anh
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam An- siklopedisi	s.	: Sayfa
Doç. Dr.	: Doçent Doktor	S.	: Sayı
dn.	: dipnot	(s.a)	: Sallallahu aleyhi ve sellem
Dr.	: Doktor	sad.	: Sadeleştiren
drl.	: Derleyen	ss.	: Sayfa aralığı
ed.	: Editör	thk.	: Tahkik
EI ²	: Encyclopaedia of Islam Second Edition	ty.	: Basım tarihi yok
et.	: Erişim Tarihi	Ü.	: Üniversite
Fak.	: Fakülte	vb.	: Ve başkası, ve başkaları, ve benzer(ler)i
H.	: Hicri	vd.	: Ve devamı, ve diğerleri
haz.	: Hazırlayan	vs.	: Vesaire
hz.	: Hazreti	vr.	: Varak
İA	: İslam Ansiklopedisi	Yay.	: Yayını, yayınları, yayıncılık
Krş/krş.	: Karşılaştırınız	Yrd. Doç. Dr.	: Yardımcı Doçent Doktor
		yy.	: Basım yeri yok

Diğer kısaltmalar dizini TDK'nın web sayfasından kullanılmalıdır.

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- *Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, Mutefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies. It is published twice a year.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mutefekkir** in all languages.
- Besides authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad, *Mutefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal is Turkish; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mutefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mutefekkir*.

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mutefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into consideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.
- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word. 12-point Times New Roman font should be used for the main text with 1,5 nk space. Paragraphs should be justified. Margins of 2,5 cm should be left on top, bottom and sides.
- Footnotes should be written with 10-point Times New Roman font with 1nk space and justified.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sure that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work independently.

- Articles should not be longer than twenty (20) pages and if there is an appendix of pictures, drawings, maps etc. should not be longer than thirty (30) pages.
- Around 150-word abstract of the articles and English translation of the abstract should be submitted for the Turkish articles. Turkish and English abstracts should be submitted for foreign language articles. There should be Key Words consisting of five both in Turkish and English. The title of the article should be in Turkish and English.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the main title.
- If the dates of death are to be included, they should be as follows: (d. 425/1033)
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.

Footnote Writing Principles

- CMS should be used as the reference system in the articles. Each article should include a bibliography at the end.
- For the first reference of a work, bibliographical information should be added completely. For the second reference of the same or work, surname(s) of the author(s), abridged name of the work/article and page number is enough. There **shouldn't be** abbreviations such as *idem, ibid* etc.
- There should be a semi-colon between the references. References to the same resource should be separated with commas, there should be a space after the commas.
- If there is no information about the date of the work, and also for manuscripts, only name of the authors should be written, for the works such as encyclopaedias whose authors were not mentioned, name of the work should be written.
- The bibliography should be written at the end of the text, listed in the order of the surnames of authors. If there are more than one works of an author, they should be ordered according to the publication date. Instead of the name of the author, "_____" should be included after the first work of the same author.
- Arabic names of the authors in the bibliography should not be too long and the prefix "al" before the names of the authors should not be written.
- If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.
- Dates of death of the authors should not be included in the bibliography.
- Page intervals and (if there are) volume numbers of published symposium proceedings, encyclopaedia entries and book chapters should be included in the bibliography.

1. Book

First Reference

Surname or famous name of the author of the book, name of the author, book title (*italic*), name and surname of the translator or editor and so on, number of edition, printing place and date, volume (with Roman numerals) and page. If the volumes' print-dates are different, dates all the volumes are stated together (Cairo 1934-1962).

Second Reference

Surname of the author(s), abbreviated name of the book (*italic*), number of the volume with Roman numerals (if there is), page number/interval.

In the Bibliography

Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are more than one authors, all of them should be included without abbreviation.

Single Author

* Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1957, II, 28-29.

– Ülken, *İslam Felsefesi Tarihi*, II, 28-29.

* Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. II. bs. Ankara 2000, s. 102.

– Görmez, *Metodoloji Sorunu*, ss. 24-33.

* Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ*, sad. Ali Arslan, Arslan Yay. İstanbul 1980, I, 34.

– Ahmed Cevdet Paşa, *Kısâs-ı Enbiyâ*, I, 34.

* Ankaravî, İsmail, *Minhâcu'l-fukarâ -Fakirlerin Yolu-*, haz. Saadettin Ekici, III. bs. İnsan Yay. İstanbul 2011, s. 405.

– Ankaravî, *Minhâcu'l-fukarâ*, s. 405.

Two-authors

* Ali, Kecia-Leaman, Oliver, *Islam: The Key Concepts*, Routledge, London/New York 2008, s. 155-58.

– Ali,-Leaman, *Islam: The Key Concepts*, s. 155-58.

Three and more authors

* Topaloğlu, Bekir vd., *İslam'da İnanç Esasları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay. İstanbul 1998, s. 25.

– Topaloğlu vd., *İslam'da İnanç Esasları*, s. 25.

Works in Arabic

In the Arabic books' names, the first letter of the first word and proper nouns should be written in capital letters; the other letters should be written in lowercase letters.

* Tahâvî, Ebû Ca'fer, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r-Risâle, I. bs. Beyrut 1994, X, 234.

– Tahâvî, *Şerhu müşkilî'l-âsâr*, X, 234.

* Zehebî, Muhammed, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Mektebtü Vehbe*, Kahire ty. II, 265.

– Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, II, 265.

* Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edille fi usûli'l-tikâd*, thk. M. Yûsuf Mûsâ ve A. Abdülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1369/1950, s. 181.

– Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 181.

* Râzî, Fahrudî, *Mefâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid Kahire 1934-1962), I, 45.

– Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, II, 35.

Translation

* İzutsu, Toshihiko, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz, Pınar Yay. İstanbul ty. s. 125.

– İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, s. 125.

2. Articles

First Reference

Surname of the writer of the article, name of the writer, article title (italic and in quotes), title of journal or book (italic), name of the translator-if it is a translation, printing place and date, volume or year, issue number, page.

Second Reference

Surname of the author(s), abbreviated title of the article (in quotation, plain text), page number/interval

In the Bibliography

Bibliographic information should be the same as the first reference. If there are two authors, their names should be written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al." Full name of the journals and their abbreviations should be written in Italic. Page intervals should be included.

* Karapınar, Fikret, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri '...Oruç bana aittir...' Hadisi Örneği", *Marife*, Konya, 9/1 (2009): 57-60.

– Karapınar, "Hadis Şerhlerinde Kullanılan Yorumlama Biçimleri", s. 89.

* Okumuşlar, Muhiddin, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", *SÜİFD*, Konya, 21 (2006): 239.

– Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikaye", ss. 239-245.

* Öztürk, Mustafa, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum", *İslâmiyât*, Ankara, 2/3 (1999): 34-45.

– Öztürk, "Tefsirde Zahir-Bâtın Düalizmi", s. 48.

* Ünal, İsmail Hakkı, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", *İAD*, Ankara, 10/1-2-3 (1997): 42-50.

- Ünal, "Seçmecî ve Eleştirel Yaklaşım veya Hz. Peygamber'i (s.a.v) Anlamak", s. 49.
- * Yıldırım, Ahmet, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", *SDÜİFD*, Isparta, 13 (2004): 13-36.
- Yıldırım, "Hadisleri Anlamada İşârî Yorum", ss. 16-18.
- * Ebû Gudde, Abdu'l-Fettâh, "Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *AÜİFD*, Ankara 20 (1975): 307-321.
- Ebû Gudde, "Halku'l-Kur'ân Meselesi, Raviler, Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", s. 307.

3. Encyclopaedia Entries

- * Kandemir, M. Yaşar vd. "Ahmed b. Hanbel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1989, II, 78. (Two authors of the entry are written without abbreviation. If there are three or more authors, the first author should be written and the others should be abbreviated as "et. al.", but not in the bibliography.)
- Kandemir vd., "Ahmed b. Hanbel", *DİA*, II, 79.
- * Schacht, Josef, "Murted", *İslam Ansiklopedisi*, MEB Yay. İstanbul 1998, II, 66.
- Schacht, "Murted", *İA*, II, 67.

4. Book Chapters and Published Symposium Proceedings

- * Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", *The Cambridge History of Islam*, ed. Peter Malcolm Holt vd. Cambridge University Press, Cambridge 1970, II, 632-56.
- Fazlur Rahman, "Revival and Reform in Islam", II, 635.
- * Karluk, Sadık Rıdvan, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", *Avrupa Birliği Üzerine Notlar*, ed. Oğuz Kaymakçı, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara 2005, ss. 263-287.
- Karluk, "Kıbrıs'ın AB Üyeliği AB'yi Böler mi?", s. 277.
- * Ağırman, Cemal, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması Sempozyumu*, 20-30 Mayıs 2004 Bursa, Kur'ân Araştırmaları Vakfı Kurav Yay. Bursa 2005, ss. 117-137.
- Ağırman, "Rivâyet Farklılıkları ve Hadislerin Anlaşılmasında Rivâyet Farklılıklarının Rolü", s. 124.

5. Thesis

First reference and in the Bibliography

Name and Surname of the author of the thesis, name of the thesis (Italic), acceptance year as an MA or PHD thesis, name of the institute, page

Example: Dadan, Ali, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler (Câhiliye Döneminden Emevîler'in Sonuna Kadar)*, unpublished Doctoral Thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013, s. 67 (no page number in the bibliography).

Second Reference

Dadan, *İslâm Tarihi Kaynaklarında Türkler*, s. 67.

6. Qur'an and Bible

i. Verse

* Bakara 2/22. (the first number shows the number of the sourah and the second number shoews the verse/ayah)

ii. Bible

* Tekvin 34:21; Matta 7:6.

7. Hadîths

References to the hadiths included in Kutub Sittah should be in accordance with Concordance.

- Number of chapter after the name of the book
Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî, İbn Mâce, Nesâî, Dârimî
Buhârî, İman 15.
- Number of hadith after the name of the book
Muslim ve Mâlik
Müslim, Zekât 21
- Others should be referred with the number of the volume and page.
Abdürrezzak, *Musannef*, II, 214 (2345); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 567 (3467).

8. Online Sources:

First Reference and in the Bibliography

The information on the address bar should be written as it is, besides, access date should be added at the end.

- * Varol, Mehmet Bahaüddin, "Dijital Ortamda Siyer Anlatım ve Öğretimi", <http://www.sonpeygamber.info/dijital-ortamda-siyer-anlatim-ve-ogretimi-tespitler-problemler-teklifler>, (ad. 08.07.2015). (hyperlink should be removed)
- * Eşitgin, Dinçer, "Büyüme Romanı (Bildungsroman) Kavramı Etrafında Aşk-ı Memnu ve Roman Kişisi Nihal", *Millî Eğitim Dergisi*, S. 162, Ankara 2004, http://dhgm.meb.gov.tr/yayimlar/dergiler/Milli_Egitim_Dergisi/162/esitgin.htm, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Mengi, Mine, "Divan Şiiri ve Bıkr-ı Mana", *Divan Şiiri Yazıları*, Akçağ Yay. Ankara 2000, s. 22-29, <http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20EDEBIYATI/2.php>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Merkezi, Çukurova Üniversitesi, <http://turkoloji.cu.edu.tr>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Milli Kütüphane, Milli Kütüphane, <http://www.mkutup.gov.tr>, (ad. 29.08.2015). (hyperlink should be removed)
- * Horata, Osman, Prof. Dr. Osman Horata, <http://www.turkoloji.hacettepe.edu.tr/osman.shtml>, (ad. 14.04.2005). (hyperlink should be removed)

9. Hand-written Manuscripts

- * Gülâbâdî, Ebû Bekir, *Maâni'l-Ahbâr*, Topkapı Müzesi Kütüphanesi, III. Ahmed Böl. nu: 538. – Gülâbâdî, *Maâni'l-Ahbâr*, III. Ahmed Böl. nu: 538, vr. 30/a.

10. Works without authors

For the works whose authors are not stated, other information with the name of the work is written.

Türkçe Sözlük I, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 1988, s. 234.

* *İmlâ Kılavuzu*, Türk Dil Kurumu Yay. Ankara 2000, s. 304.