

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

مجلة كلية الإلهيات في جامعة بينكول

Bingöl University
Journal of Theology Faculty



ISSN: 2147-0774

Cilt : III Sayı : 6

Yıl : 2015 / 2

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları yayıncı kuruluşa ait olup, izinsiz, kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama aktarılamaz.

BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

cilt: III, sayı: 6, yıl: 2015/2

BİNGÖL UNIVERSITY
JOURNAL OF THEOLOGY FACULTY

volume: III, issue: 6, year: 2015/2

ISSN: 2147-0774

Sahibi / Owner on behalf of Theology Faculty

Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ

Editör / Editor in chief

Yrd. Doç. Dr. Abdulnasır SÜT

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Öğr. Gör. Nurettin YAKIŞAN

Arş. Gör. Sadi YILMAZ

Sekreteryaya / Secretary

Arş. Gör. Adnan GÜNEŞ

Yazışma Adresi / Corresponding Address

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 12000
BİNGÖL

Tel: +90 (426) 2160005 - Fax: +90 (426) 2160035

Elektronik posta / e-mail

bingolilahiyatdergisi@hotmail.com

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Erdal YILDIZ (erdallyildiz@gmail.com)

Yayın Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ

Doç. Dr. Nusrettin BOLELLİ

Doç. Dr. Ousama EKHTIAR

Yrd. Doç. Dr. Abdulnasır SÜT

Yrd. Doç. Dr. Elif BAGA

Yrd. Doç. Dr. Emannullah POLAT

Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ESWED

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR

Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA

Yrd. Doç. Dr. İsmail NARİN

Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR

Yrd. Doç. Dr. Naim DÖNER

Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH

Baskı Yeri ve Tarihi / Publication Place and Date

Ankara / 2015

Baskı / Printing

Bizim Büro Matbaa San. Tic. Ltd. Şti.

0312 229 99 28 e-mail: bizimburo@yahoo.com.tr

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullhakim YÜCE (Celal Bayar Üniversitesi), Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ELMALILI (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Abdülaziz BAYINDIR (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ali AKYÜZ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Beşir GÖZÜBENLİ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Bilal AYBAKAN (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN (On Dokuz Mayıs Üniversitesi), Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Üniversitesi), Prof. Dr. Erkan YAR (Firat Üniversitesi), Prof. Dr. Faruk BEŞER (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT (Muş Alparslan Üniversitesi), Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Üniversitesi), Prof. Dr. Gıyasettin ARSLAN (Firat Üniversitesi), Prof. Dr. Halit ÇALIŞ (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi), Prof. Dr. Hayati AYDIN (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Hüseyin HANSU (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. İbrahim YILMAZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet ERDEM (Firat Üniversitesi), Prof. Dr. M. Halil ÇİÇEK (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi), Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK (Necmettin Erbakan Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet KUBAT (İnönü Üniversitesi), Prof. Dr. Muhammed ÇELİK (Dicle Üniversitesi), Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ (Harran Üniversitesi), Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Nurettin CEVİZ (Gazi Üniversitesi), Prof. Dr. Osman GÜRBÜZ (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Osman TÜRER (Kilis 7 Aralık Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Ömer PAKIŞ (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Reşat ÖNGÖREN (İstanbul Üniversitesi), Prof. Dr. Sahip BEROJE (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Prof. Dr. Mehmet KATAR (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Şamil DAĞCI (Ankara Üniversitesi), Prof. Dr. Şehmus DEMİR (Atatürk Üniversitesi), Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR (Amasya Üniversitesi), Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ (Marmara Üniversitesi), Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN (Harran Üniversitesi), Doç. Dr. Abdurrahman ATEŞ (İnönü Üniversitesi), Doç. Dr. Eyyüp TANRIVERDİ (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Necmettin GÖKKIR (İstanbul Üniversitesi)

Sayı Hakemleri / Referee Board of this issue

Prof. Dr. Abdulaziz BEKİ (Bingöl Üniversitesi), Prof. Dr. Yakup CİVELEK (Bartın Üniversitesi), Doç. Dr. Metin YİĞİT (Dicle Üniversitesi), Doç. Dr. Mustafa KIRKIZ (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Nusrettin BOLELLİ (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Ousama EKHTIAR (Bingöl Üniversitesi), Doç. Dr. Serdar DEMİREL (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdülcebbar KAVAK (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Abdulnasır SÜT (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Cengiz MÜRSELOV (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Elif BAGA (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Emrullah ÜLGEN (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Ferzende İDİZ (Yüzüncü Yıl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Huthaifa ALKHATİB (Harran Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Hüseyin ESWED (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İbrahim ÖZDEMİR (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. İbrahim USTA (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Marwan Salim REYAHNEH (Jerash University- JORDAN), Yrd. Doç. Dr. Mehmet Şirin AYIŞ (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhammed ÇETKİN (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Muhittin ÖZDEMİR (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Naim DÖNER (Bingöl Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Öncel DEMİRDAŞ (Ankara Üniversitesi), Yrd. Doç. Dr. Thamer HATAMLEH (Bingöl Üniversitesi)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

الوقفات المتخلّة بالمعنى أثناء قراءة القرآن / Stops That Disturb the Meaning during Recitation محمد فلاح إسماعيل منديكار نور الله كورت	9-43
Muhammed b. Hasan es-Semennudî ve Tuhfetu's-Sâlikîn Adlı Eseri / Muhammed b. Hasan es-Semennudî and his work Tuhfetu's-Sâlikîn Mehmet Şirin AYIŞ	45-70
عدة الوفاة مفهوماً وأحكامها في الشريعة الإسلامية / Iddat of Death: Concept and Provisions in Islamic Law محمد عقلة الحسن العلي	71-101
Anadolu'daki İrşad Merkezlerinden Nehrî Tekkesinin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları / The Positive Contributions of Nehrî Lodge- One of The Education Centers in Anatolia- During Ottoman and Russian Wars Abdulcebbar KAVAK	103-123
اللغة العربية (نشأتها ومكانتها في الإسلام، وأسباب بقائها) / Arabic Language Nurullah Kurt & Miran Ahmad Abu al-Haija & Mohammad Salem Atoum	125-170
Tahir b. Âşûr'un Teorik ve Pratik Nesh Anlayışı / Tahir b. Âşûr's Theoretical and Practical Definition of Nesh Mehmet Zülfi Cennet	171-201
Necmettin Kübra'nın On Esasında Tevhid / Tawhid Thought in the Ten Principles of Najmuddin Kubra Abdurrahman Celil Akçam	203-216
İslam'ın Din Adamlarına Bakışı / Scholars of the Islamic Perspective Aydın Mülayimov	217-238
Çeviri / Translation Nasîruddîn et-Tûsî'den Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Mütealiyesi'ne (Aşkın Hikmet) İmâmiyye Kelâmının Değişim Süreci Ali A. Bedaştî / Çev. Naim Döner	239-252
İlk Heyûlâ ve Detayındaki Tartışmalar Fahreddîn er-Râzî / Çev. Mehmet Sami Baga	253-267
Kitap Tanıtımı / Book Review Arap Edebiyatı Tarihi-I Cahiliye Dönemi Muhammed Çetkin	269-272
Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri	273-276

Bismillâhirrahmânirrahîm

Allah'a hamd ve sena, hakikat ve hidâyet elçileri olan peygamberlere salât ve selâm olsun. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin 6. sayısını ilim dünyasına takdim etmenin mutluluğunu yaşıyoruz.

Değerli bilim insanları, bu sayımızda farklı alanlardan 8 makale, 2 çeviri ve 1 tanıtım yazısı ile karşınızdayız.

Makale, çeviri ve kitap tanıtımlarıyla bu sayının vücuda gelmesini sağlayan yazarlara ve değerlendirme aşamasında kıymetli vakitlerini ayıran hakemlerimize teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Ayrıca sekreteryaya ve yazı takip görevini aksatmadan ifa eden başta Arş. Gör. Adnan GÜNEŞ'e, editör yardımcılarımız Öğr. Gör. Nurettin YAKIŞAN ve Arş. Gör. Sadi YILMAZ'a gönülden teşekkürler.

Editör

Yrd. Doç. Dr. Abdulnasır SÜT

الوقفات المخلة بالمعنى أثناء قراءة القرآن

محمد فلاح إسماعيل مندكار * نور الله كورت **

ملخص البحث

من المعلوم أن الوقف فن عظيم، به يعرف كيفية أداء القراءة على الوجه الصحيح، وهو من الموضوعات التي تناولها الباحثون قديماً وحديثاً بالبحث والشرح، ولا يمكن أن يستغني عن معرفته أحد ممن يريد أن يقرأ القرآن الكريم قراءة صحيحة من حيث الأحكام والمعاني، ولأهمية هذا الموضوع فقد استعرضنا في بحثنا هذا الوقفات المخلة بالمعنى وذلك لبيان أهم الوقوف التي ينتج عنها فساد المعنى أو اختلال المراد من الآية أثناء القراءة بها، كما بينا حالة الوقف على لفظ معين والاستئناف بما بعده، ومن جانب آخر أوضحنا من خلال الأمثلة المبينة مدى تأثير الوقف في بعض القراءات على المعنى العقدي وكيف أن القراءة دون أن تُعنى بقواعد الوقف من الممكن أن تؤثر في المعاني. هذا وقد قسمنا بحثنا إلى ثلاثة أقسام، خصصنا القسم الأول للوقفات المخلة بما يتعلق بالإلهيات، وجعلنا القسم الثاني للوقفات المخلة بما يتعلق بالنبوات، وتركنا القسم الثالث للوقفات المخلة بما يتعلق بالسمعيات.

الكلمات المفتاحية: القرآن، القراءة، المعنى، الوقف المخل.

Stops That Disturb the Meaning during Recitation

Abstract

It is known that the pause is a great art. Through it, one knows how to perform recitation probably. It is one of the topics that researchers conduct and explain in the past and present. It is necessary for anyone who wants to recite The Holy Quran correctly regarding rules and meaning. Due to its importance, the research reviewed the meaning imbalanced pause to show the most important pauses that cause meaning corruption or the disruption of the meaning of

* Dr. Mohammad F. İsmail Mondekar, Kuveyt Üniversitesi.

** Prof. Dr. Nurullah KURT, Kuveyt Üniversitesi.

the verses while reading them. Also, this research indicated the case of pausing on a particular utterance and then carries on what follows. On the other hand, the research explains through example in which extent the pause in some recitations affects the meaning and how the recitation that doesn't involve the pause rules may affects the meanings. Thus, the research was divided into three parts; the first part was assigned for the defect pauses regarding Theology and the second part was for the defect pauses regarding Prophecies and the third parts dealt with the defect pauses regarding audiology.

Key words: The Quran, recitation, meaning, stop/pause.

Tilavet Sırasında Anlamı Bozan Vakıf'lar

Özet

Vakıf'ın büyük bir sanat olduğu bilinmektedir. Onunla, doğru bir kıraatin nasıl yapıldığı öğrenilmektedir. Vakıf, eskiden ve günümüzde araştırmacıların araştırma ve açıklamalarla ele aldığı konulardan biridir. Kur'ân-ı Kerim'i hüküm ve anlam bakımından doğru bir şekilde okumak isteyen bir kimsenin vakıf bilgisine ihtiyaç duymaması mümkün değildir. Bu konunun öneminden dolayı, yanlış anlam çıkarılan veya âyetin okunduğu sırada anlamını bozan durakların en önemlisini açıklamak için araştırmamızda manayı bozan vakıfları sunduk. Ayrıca belirli bir kelimede durup daha sonra yeniden başlama durumunu da açıkladık. Öte yandan bazı okuyuşlarda vakıf'ın itikadî mana üzerindeki etkisini ve vakıf kurallarına uymadan okumanın anlamda nasıl değişikliklere yol açtığını belirli örneklerle açıkladık. Bu şekilde araştırmamızı üç bölüme ayırdık. Birinci bölümü Allah ile ilgili ayetlerde anlamı bozan vakıflar için ayırdık. İkinci bölümü ise peygamberler ile ilgili olan ayetlerde anlamı bozan vakıflara tahsis ettik. Üçüncü bölümü de vahiyler ile ilgili ayetlerde anlamı bozan vakıflara bıraktık.

Anahtar Kelime: Kur'an, kıraat, mana, vakıf.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:
فقد تعبد الله صلى الله عليه وسلم خلقه بقراءته وترتيبه، فقال تعالى: {وَرَتِّلْ

الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا» [المزمل/٤]. وحض النبي صلى الله عليه وسلم على تعلم ترتيل القرآن وتجويده بتبيين فضله والجزاء المنتظر لفاعله، فقال: «الماهر بالقرآن مع السفارة الكرام البررة»^(١).

ولا شك أنه لا سبيل لبلوغ الغاية من هذا الترتيل إلا بفهم المعاني وتدبرها، إذ ليست الغاية مقصورة على حفظ مباني الكتاب الكريم فقط، بل الغرض الأسمى هو تدبر هذه المباني بفهم معانيها وإدراك مقاصدها.

يقول الأشموني^(٢): «فليس المراد حفظ مبناه، بل فهم قارئه معناه، قال تعالى: {أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} [محمد/٤٢]. فقد ذم الله اليهود؛ حيث يقرءون التوراة من غير فهم، فقال: {وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} [البقرة/٨٧]. فعلى العاقل الأديب والفظن اللبيب أن يربأ بنفسه عن هذه المنزلة الدنية، ويأخذ بالرتبة السنية»^(٣).

ومما يساعد على إقامة هذه العبادة - وهي ترتيل القرآن - على وجهها المطلوب الدراية والعناية بعلم الوقف والابتداء، فبواسطة هذا العلم يتجنب القارئ الوقف على المواضع المخلة بمباني القرآن أو معانيه؛ فلا يقف على ما يحيل المعنى أو يبده؛ ولأجل ذلك صنف الكثير من الأئمة الأعلام في هذا العلم صيانة للكتاب العزيز من تحريف المعاني والإحلال بالمباني، وإرشادا للقارئ لما يجوز الوقف عليه أو يجب أو يمتنع؛ حتى يستتم القارئ الغرض من قراءته، فلا يخرج عن وجه مناسب من التفسير، ولا يخالف قواعد اللغة العربية، ولا يخل بجهة استدلال فقهية، ولا يقع في محذور عقدي.

يقول عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (ت ٣٧هـ): «لقد عشنا برهة من دهرنا وإن أحدثنا يؤتى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على محمد صلى الله عليه وسلم فيتعلم حلالها وحرامها، وما ينبغي أن يوقف عنده فيها كما تعلمون

١ الصحيح، للإمام الحافظ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ٥٧٣١هـ، ٢٠١١م، كتاب صلاة المسافرين، باب: فضل الماهر في القرآن والذي يتتبع فيه، رقم الحديث (٨٩٧)، (١/٩٤٥).
٢ أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن محمد بن أحمد بن عبد الكريم الأشموني الشافعي، فقيه مقرئ من تصانيفه، منار الهدى في الوقف والابتداء، والقول المتين في بيان أمور الدين، توفي في القرن الحادي عشر. ينظر: معجم المؤلفين «تراجم مصنفى الكتب العربية»، أ.عمر رضا كخالة، عناية: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ٤١٤١هـ، ٢٠٢٠م، (٢/١٢١).
٣ منار الهدى في الوقف والابتداء لأحمد بن عبد الكريم الأشموني، تحقيق: شريف أبو العلا العدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٢٤١هـ، ٢٠٠٢م، (ص ٢١).

أنتم القرآن، ثم قال: لقد رأيت رجالاً يؤتى أحدهم القرآن فيقرأ ما بين فاتحته إلى خاتمته ما يدري ما أمره ولا زاجره، ولا ما ينبغي أن يُوقَفَ عنده منه»^(٤).

وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت ٤٠٤ هـ) أنه كان يقول في قوله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾ [المزمل/٤]: «معرفة الوقوف وتجويد الحروف»^(٥).

ولذا اهتم علماء القراءة بقضية الوقف، لكنهم اختلفوا في تحديد أقسامه: فبعضهم جعلها ثلاثة أقسام كابن الأنباري (ت ٨٢٣ هـ)^(٦)، والبعض جعلها أربعة كأبي عمرو الداني (ت ٤٤٤ هـ)، والبعض الآخر جعلها خمسة أقسام كالسجاوندي (ت ٦٥٠ هـ)^(٧) والأشموني^(٨).

ولكن القدر المتفق عليه بينهم جميعاً هو أن أحد هذه الأقسام يختص بالوقف غير الجائز أو الممتنع أو القبيح، وهذا القسم هو ما لا يجوز للقارئ الوقوف عليه إلا اضطراراً.

وقد عرف الإمام أبو عمرو الداني الوقف القبيح بأنه: «الوقف الذي لا يُعرف المراد منه. ومثاله: الوقف على قوله: {مَالِكِ} والابتداء بعده بقوله: {يَوْمَ الدِّينِ}»^(٩).

وعرفه الأشموني بأنه: «أن يتصل ما قبله بما بعده لفظاً ومعنى»^(١٠).

وعرفه ابن الأنباري بأنه: «ما ليس بتام ولا حسن. ومثله بالوقف على قوله:

٤ المستدرك على الصحيحين، ومحمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١١٤١ هـ، ٢٠٠٩ م، رقم الحديث (١٠١)، (١٩/١). وقال الحاكم بعد إخراجها: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين».

٥ الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، للشيخ أبي القاسم يوسف بن علي بن جبارة الهذلي، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسسة سما، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ، ٢٠٠٢ م، (ص ٣٩).

٦ أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار بن الأنباري، المقرئ النحوي، ولد سنة ٢٧٢ هـ، صنف في علوم القرآن والغريب والمشكل والوقف والابتداء، من مصنفاته الوقف والابتداء، وكتاب المشكل، وغريب الغريب النبوي، وشرح المفضلات، وكتاب الزاهر. توفي سنة ٨٢٣ هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي الشافعي، تحقيق: جماعة من الباحثين، إشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، ٢٠٠١ م، (٥١/٥٧٢)، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب، للشيخ المؤرخ أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الصالح الحنبلي، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ، ٢٠١٩ م، (٤/٢٥١).

٧ الوقف والابتداء، للإمام محمد بن طيفور السجاوندي، تحقيق: محسن هاشم درويش، دار المنهاج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ، ٢٠٠٢ م، (ص ٥٠١).

٨ منار الهدى في الوقف والابتداء، للأشموني، (ص ٥٢-٦٢).

٩ المكتنى في الوقف والابتداء، لأبي عمرو الداني، (ص ٨٣١-٨٤١).

١٠ منار الهدى في الوقف والابتداء، للأشموني، (ص ٥٢، ٦٢).

الفقه أو العقيدة، وسوف أستعرض البعض من الأمثلة القرآنية والتي من خلال الوقف على بعض ألفاظها قد يؤدي إلى اختلال في المعنى العقدي عند بعض أرباب الفن بوجه يُعد من القبيح عنده، ويعد عند البعض الآخر من الحسن، وقل ذلك راجع إلى تأويل المعنى حين الوقف على اللفظ القرآني، فلكل وجهة، هذا فيما إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى، وعمدتُ إلى ترتيب تلك الأمثلة وفق ترتيب سور القرآن.

وقد قسمت البحث إلى ثلاثة أقسام هي على النحو الآتي:

القسم الأول: الوقفات المخلة بما يتعلق بالإلهيات.

القسم الثاني: الوقفات المخلة بما يتعلق بالنبوات.

القسم الثالث: الوقفات المخلة بما يتعلق بالسمعيات.

القسم الأول: الوقفات المخلة بما يتعلق بالإلهيات

بادئ ذي بدء لابد من الإشارة بمصطلح (الوقف) المعنيّ بمقالنا، والذي من بيان مقصوده استقنا الأمثلة، منزلين المعنى المراد من الوقف القبيح على جميعها والمغلة كما أسلفنا بالعقيدة، فأقول والله أستعين:

الوقف لغة: الحبس، وفي الاصطلاح له نوعان:

الأول: نوع يتعلق بكيفية الأداء، كالوقف على أواخر الكلم أو تاء التأنيث ونحو ذلك.

الثاني: نوع يتعلق بالمعنى من حيث عدمه وتمامه، وهو الذي يتأثر به المعنى في الآية.

قلت: النوع الثاني هو المراد بمقالنا هذا.

وتعريف المتقدمين هو: عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زمنياً يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة^(١٣)

وأما الإلهيات هي القسم الأول من أقسام العقائد المختص بالمسائل المتعلقة بذات الله صلى الله عليه وسلم وصفاته، فيتناول وجود الله تعالى وما يجب في حقه

١٣ ينظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، لشهاب الدين أحمد بن محمد الدمياطي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٩١٤هـ، الأولى، تحقيق: أنس مهرة، ص ٥٨، لسان العرب، مادة: «وقف»، ط: دار صادر، بيروت، لبنان، الأولى.

عز وجل من صفات وما يجوز وما يستحيل، مما يجب على كل مكلف اعتقاده. فالإلهيات اصطلاحاً هي: «كل ما يتعلق بذات الإله وصفاته». أو هي: «ما يتعلق بالله تعالى من واجب ومستحيل وجائز»^(١٤).

* قوله تعالى: {إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ} [البقرة/٤١] *

ذكر البعض أن الوقف على هذا الموضع من الوقف القبيح؛ وذلك لأن الوقف عليه يقتضي البداية بقوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} وهذا فيه نسبة الاستهزاء إلى الله عز وجل وهو ممتنع لكونه من صفات النقص المنزه عنه صلى الله عليه وسلم.

وقال أبو جعفر النحاس (ت ١١٣ هـ): «الوقف على قوله تعالى: {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ} ليس بصالح؛ لأن لا ابتداء بقوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} فيه نسبة الاستهزاء إلى سبحانه وتعالى، والاستهزاء لا يقع من الله سبحانه وتعالى؛ لأنه صفة نقص والله منزّه عن كل نقص بإجماع المسلمين»^(١٥).

ولكن ذهب البعض أن الوقف على قوله تعالى: {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ} لا يلزم منه محذور في الاعتقاد، وأن الآية لها تأويلات لا تقتضي نسبة النقص إلى المولى سبحانه وتعالى.

قال أبو عمرو الداني: «{مُسْتَهْزِئُونَ} كاف. وكان أبو حاتم (ت ٧٧٢ هـ) يكره الابتداء بقوله: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} ويقول {وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ} وما أشبههما، والابتداء بذلك عندنا حسن، والقطع قبله كاف؛ لأن معنى الاستهزاء والمكر من الله تعالى المثوبة والجزاء، أي: يجازيهم جزاء استهزائهم ومكرهم»^(١٦).

ووافقه على هذا القول الأشموني^(١٧) وغيره من العلماء، بل إن هذا هو رأي جمهور المفسرين: أن الابتداء بقوله تعالى: {اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ} لا يلزم منه هذا المحذور؛ وذلك لأن الاستهزاء من الله ليس على حقيقته المعلومة من المخلوقين،

١٤ جوهرة التوحيد، جمع وترتيب: حامد محمود ليمود، مطبعة الأنوار المحمدية، القاهرة، د.ن، (ص ٧)، والتمهيد في دراسة العقيدة الإسلامية، د/محمد المسير، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١ هـ، ١٩٩١ م، (ص ٨١).

١٥ القطع والانتناف، لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، تحقيق: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، جامعة الملك سعود، قسم الدراسات الإسلامية، الرياض، ٢١٤١ هـ، ٢٠٩١ م، (ص ٩٣).

١٦ المكنتي، لأبي عمرو الداني، (ص ٦١).

١٧ منار الهدى، للأشموني، (ص ٤٨).

وذكروا في معناه من الله وجوده:

الوجه الأول: أن معنى استهزاء الله بهم هو أنه أظهر لهم من أحكامه في الدنيا خلاف ما لهم في الآخرة، كما أظهروا من الإسلام خلاف ما أسروا.

الوجه الثاني: أن معنى استهزأه بهم: أخذه إياهم من حيث لا يعلمون، كما قال تعالى: {سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ} [الأعراف/٢٨١] (١٨).

الوجه الثالث: أنه حكى أنهم يفتح لهم باب المحيم، فيرون أنهم يخرجون منها، فيزدحمون للخروج، فإذا انتهوا إلى الباب ضربهم الملائكة بمقامع النيران حتى يرجعوا، وهذا نوع من العذاب وإن كان كالاستهزاء (١٩).

الوجه الرابع: وهو أشهر الأقوال وأصوبها، حيث إن استهزائه سبحانه بهم من باب مجازاتهم على فعلهم الاستهزاء، فأخرج خبره عن جزائه إياهم وعقابه لهم مخرج خبره عن فعلهم الذي عليه استحقوا العقاب في اللفظ وإن اختلف المعنيان، كما قال جل ثناؤه: {وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا} [الشورى/٤٠]، ومعلوم أن الأولى من صاحبها سيئة، إذ كانت منه الله تبارك وتعالى معصية، وأن الأخرى عدل، لأنها من الله جزاء (٢٠).

وهذا هو ما يسميه علماء اللغة والبيان بالمشاكلة أو المحاذاة وهو أن يجعل كلاما بجذاء كلام، فيؤتى به على وزنه لفظاً وإن كان مختلفين (٢١).

* قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي} [البقرة/٦٢] *

هذا الوقف من الوقف القبيح؛ لأنه يوهم أن الله سبحانه وتعالى لا يستحي مطلقاً، والمعلوم غير ذلك بنصوص القرآن والسنة، فصفة الحياء ثابتة للمولى سبحانه وتعالى بالعديد من الآيات والأخبار.

١٨ معاني القرآن وإعرابه، لإمام النحو أبي إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، تحقيق: د/عبد الحليل عبده شليبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩١م، (١/٩٠).

١٩ النكت والعيون، للإمام قاضي القضاة أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ٢٠٩١م، (١/٨٧).

٢٠ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أ/محمود محمد شاكر، مراجعة: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣هـ، ١٩٦٩م، (١/٣٠٢).

٢١ ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، تحقيق الشيخ بهيج غزاوي، ط: دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ١٩١٤هـ، ١٩٩١م، (١/٢١١)، مفتاح العلوم للسكاكي، تحقيق: نعيم زرزور، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الأولى، ١٤١٠هـ، ٢٠٠٩م، (١/٤٨١) بتصرف.

قال ابن الجزري في سياق الحديث عن الوقف القبيح: «وأقبح من هذا ما يُجِيل المعنى ويؤدّي إلى ما لا يليق والعياذ بالله تعالى نحو الوقف على إن الله لا يستحيي»⁽²²⁾.

ولأهل التأويل في قوله تعالى: {يَسْتَحْيِي} ثلاث تأويلات:

الأول: أن معنى قوله لا يستحي أي لا يخشى، يقول الطبري (ت ١٠١٣هـ): «وأما تأويل قوله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي}، فإن بعض المنسويين إلى المعرفة بلغة العرب كان يتأول معنى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي}: إن الله لا يخشى أن يضرب مثلاً ويستشهد على ذلك من قوله بقول الله تعالى: {وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ} [الأحزاب/٧٣]، ويزعم أن معنى ذلك: وتستحي الناس والله أحق أن تستحيه - فيقول: الاستحياء بمعنى الخشية، والخشية بمعنى الاستحياء»⁽²³⁾.

الثاني: أن معناها لا يترك، قال الواحدي (ت ٨٦٤هـ): «معنى قوله: لا يستحيي: لا يترك؛ لأن أحدنا إذا استحي من شيء تركه، ومعناه: إن الله لا يترك ضرب المثل بعبوسة فما فوقها إذا علم أن فيه عبرة لمن اعتبر وحجة على من جحد»⁽²⁴⁾.

الثالث: أن معناها: لا يمتنع، قال السمرقندي (ت ١٦٨هـ)⁽²⁵⁾: «{إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا} [البقرة/٦٢]. يعني: لا يمتنع من ضرب المثل وبيان الحق بذكر البعوضة وبما فوقها»⁽²⁶⁾.

والوقف على التأويل الأول ليس فيه محذور شرعي؛ إذ المعنى حينئذ سيكون أن الله لا يخشى، ولا إشكال في ذلك، أما الوقف على المعنيين التاليين فهو وقف قبيح ولكنه ليس من جهة إحالة المعنى وإنما من جهة أن الكلام غير تام ناقص للفائدة التي تتحقق بما بعده.

٢٢ النشر في القراءات العشر، لابن الجزري، (٩٢٢/١).

٢٣ جامع البيان، للطبري، (٢٠٤/١).

٢٤ الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للإمام المفسر أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ود/أحمد محمد صيرة، ود/أحمد عبد الغني الجمل، ود/عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٥١٤١هـ، ١٩٩١م، (٨٠١/١).

٢٥ علي بن يحيى السمرقندي، تلميذ العلامة الشيخ علاء الدين البخاري، كان من فقهاء الحنفية ومن علماء التفسير، توفي سنة ١٦٨هـ، من مصنفاته بحر العلوم في التفسير. ينظر: طبقات المفسرين، الأذرنوي، تحقيق سليمان بن صالح، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، الطبعة الأولى، ٧١٤١هـ، ١٩٩١م، (ص ٥٣٣).

٢٦ بحر العلوم، للشيخ علاء الدين علي بن يحيى السمرقندي القرماني الحنفي، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، (٢٦/١).

ولذلك فإن القبح المراد هنا من الوقف على التأويلات السابقة إنما هو على القول بإثبات صفة الحياء للمولى سبحانه وتعالى، يقول الدكتور/محمد خليل هراس: «وحيأؤه تعالى وصف يليق به ليس كحياء المخلوقين الذي هو تغير وانكسار يعتري الشخص عند خوف ما يعاب أو يذم، بل هو ترك ما ليس يتناسب مع سعة رحمته وكمال جوده وكرمه وعظيم عفوه وحلمه، فالعبد يجاهره بالمعصية مع أنه أفقر شيء إليه، وأضعفه لديه ويستعين بنعمه على معصيته، ولكن الرب سبحانه مع كمال غناه وتمام قدرته عليه يستحي من هتك ستره وفضيحتة، فيستره بما يهيئه له من أسباب الستر، ثم بعد ذلك يعفو عنه ويغفر، كما في حديث ابن عمر رضي الله عنهما⁽²⁷⁾: «إن الله سبحانه وتعالى يديني المؤمن فيضع عليه كنفه، ثم يسأله فيما بينه وبينه: لم تفعل كذا يوم كذا؟ حتى إذا قرره بذنوبه وأيقن أنه قد هلك قال له سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم. وكذلك يستحي سبحانه من ذي الشيبة في الإسلام أن يعذبه، ويستحي ممن يدعوه ويمد إليه يديه أن يردهما خاليتين، وهو من أجل أنه حيي ستر يحب أهل الحياء والستر من عباده»⁽²⁸⁾.

وعلى ذلك يتبين ما في هذا الوقف من قبح لما يقتضيه من سلب صفة لله سبحانه وتعالى ثابتة بالكتاب والسنة.

* قوله تعالى: {وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا} [البقرة/ ٦٢] *

وفي هذه الآية الوقف على قوله تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا} يوهم أن هذا من قول المنافقين والفاسقين، والصحيح أنه من قول الله سبحانه وتعالى، وأن المناقين استفسروا فقالوا: {مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا} فكان الجواب من الله تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا} أي: أن هذا المثل يضل الله سبحانه وتعالى به كثيراً ويهدي به كثيراً.

وفي هذا إثبات أيضاً لمذهب أهل السنة في أن الإضلال والهداية من الله

٢٧ الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله سبحانه وتعالى وسننه وأيامه، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن برزبه الجعفي البخاري، مطبوع مع: فتح الباري لابن حجر العسقلاني، إشراف: الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بتصحيح تجارته وتحقيقه: محب الدين الخطيب، راجعه: قاضي محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ٩٧٣١هـ، ١٩٥٩م، كتاب: المظالم والغصب، باب: قول الله تعالى: {أَلَا نَعْتَنُ اللَّهُ عَلَى الظَّالِمِينَ} [هود/٨١]، رقم الحديث (١٤٤٢)، (٨٦١/٣).

٢٨ شرح القصيدا النونية للإمام ابن القيم، شرحها: د/محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٥١٤١هـ، (٧٨/٢).

سبحانه وتعالى بخلاف المعتزلة، فإنهم تأولوا معنى الآية بأن المراد بالهداية العلم بأن المثال حق والإضلال هو الجهل به.

وفي ذلك يقول الزمخشري (ت ٨٣٥هـ): «وقوله: { يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا } [البقرة/٦٢] جار مجرى التفسير والبيان للجملتين المصدرتين بـ«أما»، وأن فريق العالمين بأنه الحق وفريق الجاهلدين المستهزئين به كلاهما موصوف بالكثرة، وأن العلم بكونه حقاً من باب الهدى الذي ازداد به المؤمنون نوراً إلى نورهم، وأن الجهل بحسن مورده من باب الضلالة التي زادت الجهلة خبطاً في ظلماتهم» (29).

ومذهب أهل السنة كما ذكرنا هو إثبات الهداية والإضلال حقيقة إلى الله سبحانه وتعالى، وقد دلت عليه العديد من آيات القرآن كما في قوله تعالى: { إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ } [الزمر/٣] ، وقوله: { وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ } [إبراهيم/٧٢] ، وقوله: { كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ } [غافر/٤٣] وقوله: { فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ } [الأنعام/٥٢١] وغيرها كثير، وكل هذه المعاني راجعة إلى خلق الإيمان والاهتداء والكفر والضلال بناء أنه الخالق وحده خلافاً للمعتزلة بناء على أصلهم الفاسد أنه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الإرشاد إلى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة أو الإرشاد في الآخرة إلى طريق الحنة والإضلال على الإهلاك والتعذيب أو التسمية، بل الصواب أن الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة أم لا والعدول إلى المجاز إنما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل بأن إضافة الهداية والإضلال إلى الله تعالى ليست إلا بطريق الحقيقة والله هو الهادي كما أخبر عن نفسه (30).

وقد ذهب بعض المفسرين أن قوله: { يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا } هو من قول المنافقين، ولكن يمنع هذا القول من أنهم قالوا: { وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا } والكفار لا يقرون

٢٩ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للعلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري الحنفي، تحقيق: عبد الرزاق مهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (١/٦٤١).

٣٠ شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، للإمام محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية الحنبلي، دار المعرفة، بيروت، ١٩٣١هـ، ١٩٧٩م، (ص ١٠٣)، وشرح المقاصد، للشيخ سعد الدين مسعود بن عمر التفازاني، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٠٤١هـ، (٢/٩٥١).

بالهداية في أمثال الله سبحانه وتعالى⁽³¹⁾.

* قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} [آل عمران/7] *

وقد اختلف العلماء في الوقف على قوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} فالبعض عدده من الوقف القبيح؛ لأنه يجعل التأويل معلوم لله سبحانه وتعالى والراسخون في العلم أيضاً، وهذا ممتنع لأن الله سبحانه وتعالى هو المنفرد بعلم حقائق الأمور لا يشترك معه غيره، والبعض أجاز الوقف هنا؛ لأن التأويل المراد مما يجوز للراسخين في العلم أن يعلموه.

واختلافهم يرجع إلى معنى التأويل المراد في الآية، والتأويل في اللغة هو ما يؤول إليه الشيء، أي ما يصير ويرجع إليه⁽³²⁾.

أما التأويل المراد في الآية، كما ذهب البعض هو: حقيقة الأمور وما تؤول إليه كقيام الساعة والبعث وغير ذلك من حقائق الأمور التي لا يعلمها إلا الله، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا} [الأعراف/35]، وقوله تعالى: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ} [يونس/93] ومعنى التأويل في الآيتين كما هو ظاهر: يوم القيامة.

ومن قال بهذا القول ابن عباس رضي الله عنهما (ت 86هـ)، وجمع كبير من الصحابة وأهل العلم⁽³³⁾.

وعليه فإن الوقف على قوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} وقف قبيح؛ لأن التأويل بهذا المعنى لا يجوز لأحد أن يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى، حيث إنه من الغيبات التي استأثر الله بمعرفتها.

وذهب البعض إلى أن المراد بالتأويل هنا هو: علم المتشابه من الآيات، وهو

31 الهداية إلى بلوغ النهاية، للإمام أبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، 924هـ، 8002م، (202/1).

32 تاج اللغة وصحاح العربية، للعلامة أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 704هـ، 7891م، (7261/4).

33 تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله سبحانه وتعالى والصحابة والتابعين، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن محمد أبي حاتم بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثالثة، 914هـ، 9991م، (795/2).

ما يحتمل أكثر من وجه، ولا شك أن المتشابه بهذا المعنى سيدخل فيه العلم بصفات المولى سبحانه وتعالى، وهذا هو محل الخلاف الذي من أجله ذهب من ألزم بالوقف عند قوله تعالى: **{ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ }**؛ لأنهم رأوا أن العلم بمسائل الصفات والأمور المتعلقة بذات الله على الوجه الصحيح لا يستطيع أحد أن يصل إليه.

ولذلك نسب السجاوندي الوقف لأهل السنة والجماعة وقال: «لأنه لو وُصل فهم أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه كما يعلمه الله، بل المذهب أن شرط الإيمان بالقرآن العمل بمحكمه والتسليم لمتشابهه، و**{ وَالرَّاسِخُونَ }** ثناء مبتدأ من الله عليهم بالإيمان على التسليم بأن الكل من عنده»⁽³⁴⁾.

وقال الشهرستاني (٨٤٥هـ)⁽³⁵⁾ عن مذهب السلف: «قالوا: إنما توقفنا في تفسير الآيات وتأويلها لأمرين:

أحدهما: المنع الوارد في التنزيل في قوله تعالى: **{ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ }** [آل عمران/٧] فنحن نحترز عن الزيغ.

والثاني: أن التأويل أمر مظنون بالاتفاق والقول في صفات الباري بالظن غير جائز، وربما أولنا الآية على غير مراد الباري تعالى فوقعنا في الزيغ، بل نقول كما قال الراسخون في العلم: **{ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا }** آمنا بظاهره وصدقنا بباطنه ووكنا علمه إلى الله تعالى ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك إذ ليس ذلك من شرائط الإيمان وأركانه»⁽³⁶⁾.

وعلى هذا القول يثور في النفس سؤال وهو: كيف يفهم ذلك، وقد تتابع على التصنيف والكلام في صفات الله وما يتعلق بذاته المثبات من علماء أهل

٣٤ الوقف والابتداء، (ص ٢٥١).

٣٥ محمد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشهرستاني، شيخ أهل الكلام والحكمة، كان من فقهاء الشافعية، ولد سنة ٧٦٤هـ، من تصانيفه تحاية الإقدام في علم الكلام، والملل والنحل، وتوفي سنة ٨٤٥هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (٦٨٢/٠٢)، والوفاي بالوفيات، للعلامة الأديب صلاح الدين أبي الصفاء خليل بن أبيك الصفدي، اعتناء: المستشرق الألماني هلموت ريتز، دار فرانز شتاينر، ألمانيا، الطبعة الثانية، ١٨٣١هـ، ٢٦٩١م، (٩٢٢/٣).

٣٦ الملل والنحل، للشيخ أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق: علي حسن ناعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ٤١٤١هـ، ٣٩٩١م، (٩١١/١)، (٠٢١).

السنة والجماعة، فلو كان هذا العلم لا يعلمه إلا الله فكيف يتكلم فيه هذا الكم من العلماء الأثبات العدول؟

والجواب عن ذلك: أن العلم بالتأويل بهذا المعنى يقصد منه معرفة حقيقة هذه الأشياء، لا مجرد الكلام عن لوازمها وتأثيراتها وبعض معانيها المستنبطة من أصول الشريعة، ولذلك فإن هذا المعنى الأخير هو ما جعل الإمام الأشموني لا يلزم بالوقف عند قوله تعالى: **{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ}**، لأن التأويل بهذا المعنى قد يعلمه الراسخون في العلم أيضاً، وقد يتجاوز الكلام عنه إثارة للسلامة وتركاً للخوض فيما قد يقع منه محذور، لا لعدم إمكانية معرفة المتشابه.

ولذلك فإن الأولى أن يفصل القول في هذه المسألة على اعتبار أن التأويل هو المتشابه، بأن يقال إن المتشابه منه ما يمكن للراسخين في العلم أن يعلموه، ومنه ما لا يمكن لهم الوصول إليه وهو ما يتعلق بحقيقة الأمر.

وقال الجصاص (ت ٥٧٣هـ) في تحرير هذا الأمر: «قوله تعالى: **{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ}** معناه: تأويل جميع المتشابه حتى لا يستوعب غيره علمها، فنفي إحاطة علمنا بجميع معاني التشابهات من الآيات، ولم ينف بذلك أن نعلم نحن بعضها بإقامته لنا الدلالة عليه كما قال تعالى: **{وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ}** [البقرة/٥٥٢]، لأن في فحوى الآية ما قد دل على أننا نعلم بعض المتشابه برده إلى المحكم، وحمله على معناه على ما بينا من ذلك، ويستحيل أن تدل الآية على وجوب رده إلى المحكم.

وتدل أيضاً على أننا لا نصل إلى علمه ومعرفته؛ فينبغي أن يكون قوله تعالى: **{وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ}** غير نافٍ لوقوع العلم ببعض المتشابه، فمما لا يجوز وقوع العلم لنا به وقت الساعة والذنوب الصغائر. ومن الناس من يجوز ورود لفظ مجمل في حكم يقتضي البيان ولا يبينه أبداً، فيكون في حيز المتشابه الذي لا نصل إلى العلم به» (٣٧).

ويدخل في هذا المعنى الأخير التأويل بمعنى مطلق التفسير، فلا شك أن هذا يعلمه الراسخون في العلم، وقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس فقال

٣٧ أحكام القرآن، لجنة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الجصاص الرازي الحنفي، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٥١٤١هـ، ١٩٩١م، (٥/٢).

له: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»⁽³⁸⁾.

وبناء على ما سبق فإن الوقف على قوله تعالى: {وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ} غير قبيح لقوة أدلة من ذهب إلى أن التأويل المراد هنا ما يجوز للراسخين في العلم التوصل به بالاجتهاد والتوفيق.

* قوله تعالى: {لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا} [آل عمران/ ١٨١] *

وقد نص على هذا الموضوع أبو عمرو الداني⁽³⁹⁾. وقال أحد الباحثين: «وأقبح القبح الوقف والابتداء الموهمان بخلاف المعنى المراد كالوقف على {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي} من قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَغُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا}... وكذلك الوقف على قوله تعالى: {لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا، والابتداء بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ فَكِيرٌ}»⁽⁴⁰⁾.

وكما يظهر فإن مناط القبح في الوقف على قوله تعالى: {لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا} هو الابتداء بقوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ فَكِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ} ولا يخفى ما في هذا المعنى من لزوم الكفر بإثبات الفقر لله سبحانه وتعالى وهو الغني الحميد.

وهذا القول هو قول اليهود الذين ذمهم الله تعالى عليه⁽⁴¹⁾.

يقول الزجاج (ت ١١٣هـ): «وهو الغني والمستغني عن الخلق بقدرته وعز سلطانه والخلق فقراء إلى تطوله وإحسانه كما قال تعالى: {وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ}»⁽⁴²⁾.

ويقول الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «الغني هو الذي لا تعلق له بغيره لا في ذاته ولا في صفات ذاته بل يكون منزلها عن العلاقة مع الأغنياء فمن تعلق ذاته أو صفات ذاته بأمر خارج من ذاته يتوقف عليه وجوده أو كماله فهو فقير محتاج

٣٨ المسند، للإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١هـ، ٥٩٩١م، رقم الحديث (٧٩٣٢)، (٥٢٢/٤). قال الأرنؤوط: «صحيح الإسناد».

٣٩ المكثفي في الوقف والابتداء، (ص ٣١).

٤٠ كيف تقرأ القرآن الكريم برواية الإمام قالون عن نافع المدني، للمختار المشري، فاليثا، مالطا، ٢٠٠٢م، (ص ٠٨).

٤١ أسباب النزول، للإمام المفسر أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق: عصام الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، الطبعة الثانية، ٢٠١٤هـ، ٢٩٩١م، (ص ٣٣١).

٤٢ تفسير أسماء الله الحسنى، للإمام إبراهيم بن سري بن سهل الزجاج، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، القاهرة، (ص ٣٦).

إلى الكسب ولا يتصور ذلك إلا لله سبحانه وتعالى»⁽⁴³⁾.

* قوله تعالى: {لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا} [النساء/ ٨١١] *

والوقف عليه من الوقف القبيح؛ لأنه يوهم أن قوله: {وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا} من خطاب الله سبحانه وتعالى للشيطان، وإنما هو من قول الشيطان مخاطباً الله تعالى، فيجب أن يكون الوقف على قوله تعالى: {لَعَنَهُ اللَّهُ}، ثم الابتداء بقوله: {وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا} لنسبة هذا القول إلا للشيطان، وإلا لزم منه قول يكفر به صاحبه لو اعتقد أن هذا خطاب من الله للشيطان.

قال الرازي (ت ٦٠٦ هـ): «معنى الآية: أن الشيطان لعنه الله قال عند ذلك: لأتخذن من عبادك حظاً مقدراً معيناً وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وسأوسه»⁽⁴⁴⁾.

* قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ} [الأنعام/ ٣] *

اعتبر البعض أن الوقف على قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ} من الوقف القبيح، وعللوا ذلك بأنه مذهب المجسمة؛ لأن الوقف يقتضي تمييز المولى سبحانه وتعالى في السموات، والتحيز ممتنع عليه، فكان الوقف على هذا الموضوع محلاً باعتقاد المسلم الصحيح.

قال الزركشي (ت ٩٧٤ هـ): «وقيل: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ} جملة تامة {وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ} كلام آخر وهذا قول المجسمة»⁽⁴⁵⁾.

وهذا القول فيه نظر؛ وذلك لأن الوقف على قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ} لا يلزم منه ما ذكره الزركشي من التجسيم في حق المولى سبحانه

٤٣ المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي، تحقيق: بسام الجابي، دار الجفان، قرص، الطبعة الأولى، ٧٠٤١هـ، ٧٨٩١م، (ص ٤٤١).

٤٤ مفاتيح الغيب، للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، للطبعة المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٧٥٣١هـ، ٨٣٩١م، (٢٢٢/١١).

٤٥ البرهان في علوم القرآن، للعلامة الأصولي بدر الدين محمد بن عبد الله بن محمدر الزركشي الشافعي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٦٧٣١هـ، ٧٥٩١م، (٣٨/٢).

وتعالى، بل إن هذا القول هو أحد التفسيرات المشهورة في الآية، واختاره الإمام ابن جرير الطبري فقال في تفسيره: «يقول تعالى ذكره: إن الذي له الألوهية التي لا تنبغي لغيره، المستحق عليكم إخلاص الحمد له بآلائه عندكم أيها الناس الذي يعدل به كفاركم من سواه، هو الله الذي هو في السماوات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم، فلا يخفى عليه شيء. يقول: فربكم الذي يستحق عليكم الحمد ويجب عليكم إخلاص العبادة له هو هذا الذي صفته لا من لا يقدر لكم على ضرر ولا نفع ولا يعمل شيئاً ولا يدفع عن نفسه سوءاً أريد بها»^(٤٦).

ويضاف إلى ذلك أن هناك آيات اشتملت على نفس المعنى ولم يلزم منها محذور عقدي كقوله تعالى: {أَأَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ} [الملك/٦١]، وقوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ} [الزخرف/٤٨]. فهذه الآيات لا يلزم منها ما ذكر لأن دلالتها كدلالة الوقف على قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ}. وقد قيل في تفسير الآية أقوال أخر لا يلزم منها الوقف على قوله تعالى: {وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ}:

منها: أن المقصود أنه سبحانه هو المعبود في السماوات وفي الأرض.

ومنها: أنه هو المنفرد بالتدبير في السماوات وفي الأرض.

ومنها: أن في الآية تقديم وتأخير وأن المعنى: أن الله يعلم سركم وجهركم في السماوات والأرض^(٤٧).

* قوله تعالى: {وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ} [هود/٩١١] *

الوقف على قوله تعالى: {وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ} وقف قبيح؛ لأنه يوهم أن علة الخلق وتمام كلمة الله واحدة، والصواب أن كلمة الله سبحانه وتعالى تمت بكل حال، وأن قوله: {وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ} على اختلاف تفسيرها هو للاختلاف أو للرحمة ليس معطوفاً عليه قوله: {وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ}؛ لأن تمامهم لعله للاختلاف أو الرحمة، فقضاء الله نافذ وأمره حق.

٤٦ جامع البيان، (١٦٢/١).

٤٧ زاد المسير في علم التفسير، للعلامة أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة

الثالثة، ٤٠٤١هـ، (٤/٣).

* قوله تعالى: **{وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ}** [القصص/٨٦] *

وهذا الوقف من أهم مواضع الوقف القبيح، وهو مذهب مخالف لمذهب أهل السنة.

وبيان ذلك: أن الوقف على قوله تعالى: **{وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ}**. ثم الابتداء بقوله: **{وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ}** فيه إثبات لاختيار الخلق، ولس لأحد ذلك بل الاختيار كله للمولى سبحانه وتعالى.

قال الأشموني: «الوقف على **{يَخْتَارُ}** هو مذهب أهل السنة؛ لنفي اختيار الخلق لاختيار الحق؛ فليس لأحد أن يختار، بل الخيرة لله تعالى»^(٤٨).

القسم الثاني: الوقفات المخلة بما يتعلق بالنبوات

ويسمى بعضها بعض العلماء بـ«الرساليات»، ويتناول هذا القسم كل ما يتعلق بالنبوة والرسالة من حيث جوازها على الله تعالى، ثم الصفات الواجبة في حق الرسل عليهم الصلاة والسلام، وكذا الجائز والمستحيل في حقهم مما يجب على كل مكلف اعتقاده.

* قوله تعالى: **{أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ}** [الأعراف/٤٨١] *

والوقف على قوله تعالى: **{مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ}** وقف قبيح، لأنه قد يوهم غير المعنى المراد، والوقف عليه يبين أن قوله تعالى: **{مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ}** رد على الكفار، فيكون الوقف على قوله: **{أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا}**، ثم يبتدأ بقوله تعالى: **{مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ}**.

قال الزركشي: «وكذا يستحب الوقف على قوله: **{أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا}** والابتداء بقوله: **{مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ}** فإن ذلك يبين أنه رد لقول الكفار: **{يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ}** [الحجر/٦]»^(٤٩).

وقال القرطبي (١٧٦هـ): «قوله تعالى: **{أَوْلَمْ يَتَفَكَّرُوا}** أي فيما جاءهم به محمد صلى الله عليه وسلم. والوقف على **{يَتَفَكَّرُوا}** حسن، ثم قال: **{مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ}** رد لقولهم: **{يَا أَيُّهَا الَّذِي نَزَّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرَ إِنَّكَ}**

٤٨ منار الهدى في الوقف والابتداء، للأشموني، (ص ٣١).

٤٩ البرهان في علوم القرآن، (١/٦٤٣).

لَمَجْنُونٌ»⁽⁵⁰⁾.

* قوله تعالى: {وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا} [يوسف/٤٢] *

والوقف على هذا الموضع من الوقف القبيح؛ لأنه يوهم أن نبي الله يوسف عليه السلام شارك امرأة العزيز في الهم بالزنا ومعصية الله سبحانه وتعالى، ولذلك كان الوقف على قوله: {وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ} ثم يستأنف بقوله تعالى: {وَهَمَّ بِهَا} للفصل بين المهمين، ويكون تقدير الآية عند ذلك: ولقد همت به، ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها، فيكون المعنى أنه عليه السلام لم يقع منه الهم أصلاً.

قال أبو الحسن السبتي: «فمنهم من قال إن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا وترتيبه أن يكون ولقد همت به ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها ويكون البرهان هنا النبوة والعصمة وما كشف من الآيات وخوارق العادات، والتقديم والتأخير في لسان العرب سائغ»⁽⁵¹⁾.

وقال الزركشي: «وقوله: {وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا}. أي: همَّ بدفعها؛ أي: عن نفسه في هذا التأويل بتنزيله يوسف عليه السلام عما لا يليق به لأن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون من الصغائر والكبائر وعليه فينبغي الوقف على قوله: {وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ}»⁽⁵²⁾.

* قوله تعالى: {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ} [الفتح/٩] *

والوقف هنا على قوله تعالى: {لَتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ} يقتضي أن المؤمنين مأمورون بتعزيز النبي صلى الله عليه وسلم وتوقيره وتسبيحه، وهذا خطأ محض؛ لأن التسبيح يختص بالله سبحانه وتعالى فقط، ولا يجوز أن يسبح المؤمن غير الله سبحانه وتعالى؛ لأن التسبيح تنزيه عن النقائص والمسالب، ولا أحد منزّه عن كل نقص إلا الله سبحانه وتعالى، {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ} [الشورى/١١]، ولذلك فإن الصواب في هذا

٥٠ الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنته من السنة وآي الفرقان، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي المالكي، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٨٣هـ، ١٩٦٩م، (٧/٣٣٠).

٥١ تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حسالة الأغبياء، لأبي الحسن علي بن أحمد السبتي، تحقيق: محمد رضوان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ٢٠٩١م، (ص ٦٤).

٥٢ البرهان في علوم القرآن، (٣/٥١٠).

الموضع أن يكون الوقف على قوله تعالى: **{وَتُوقَّرُوهُ}**، ثم يتبدأ بقوله تعالى: **{وَتُسَبِّحُوهُ}**؛ لأن الضمير في قوله: **{وَتُوقَّرُوهُ}** راجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، بينما في قوله تعالى: **{وَتُسَبِّحُوهُ}** راجع إلى الله سبحانه وتعالى.

وهذا القول هو قول جمهور المفسرين، قال ابن عطية: و«قال الجمهور: **{تُعَزَّرُوهُ وَتُوقَّرُوهُ}** هما للنبي عليه السلام، **{وَتُسَبِّحُوهُ}** هي لله»⁽⁵³⁾.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الضمائر الثلاثة في قوله تعالى: **{وَتُعَزَّرُوهُ وَتُوقَّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ}** عائدة إلى الله سبحانه وتعالى.

قال الرازي (ت ٦٠٦هـ): «الكنايات المذكور في قوله تعالى: **{وَتُعَزَّرُوهُ وَتُوقَّرُوهُ وَتُسَبِّحُوهُ}** راجعة إلى الله تعالى أو إلى الرسول عليه الصلاة والسلام والأصح هو الأول»⁽⁵⁴⁾.

وقال الطاهر بن عاشور (ت ٣٩٣١هـ): «وضمائر الغيبة المنصوبة الثلاثة عائدة إلى اسم الجلالة لأن أفراد الضمائر مع كون المذكور قبلها اسمين دليل على أن المراد أحدهما، والقريظة على تعيين المراد ذكر **{وَتُسَبِّحُوهُ}**، ولأن عطف **{وَرَسُولِهِ}** على لفظ الجلالة اعتداد بأن الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم إيمان بالله فالمقصود هو الإيمان بالله»⁽⁵⁵⁾.

وعلى هذا التفسير الأخير لا يكون هناك إشكال في الوقف على قوله تعالى: **{وَتُسَبِّحُوهُ}**؛ لأن الضمائر كلها عائدة إلى المولى سبحانه وتعالى.

* قوله تعالى: **{فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ}** [القمر/٦] *
والوقف على قوله: **{إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ}** قبيح؛ لأنه يوهم أن قوله: **{يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ}** ظرف للتولية، أي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بأن يتولى عنهم إذا دعا الداعي وقامت القيامة، والصواب غير ذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم يتولى عنهم بإعراضهم عنه، والوقف التام هنا سيكون على قوله: **{فَتَوَلَّ عَنْهُمْ}**.

٥٣ الخمر الوجيز، (٩٢١/٥).

٥٤ مفاتيح الغيب، (٣٧/٨٢).

٥٥ التحرير والتنوير، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٥٠٢٤١، ٢٠٠٢، م، (٢٣١/٦٢).

قال الأشموني: «{فَتَوَلَّ عَنْهُمْ}» تام عند أبي حاتم ولا يجوز وصله؛ لأنه لو وصل بما بعده صار {يوم يدع} ظرفاً للتولي عنهم، وليس كذلك بل هو ظرف يخرجون، والمعنى عندهم على التقديم والتأخير، أي: يخرجون من الأحداث، يَوْمٌ يَدْعُ الدَّاعِ فإذا كان كذلك فالتام فتول عنهم؛ لأن الظرف إذا تعلق بشيء قبله لم يوقف على ما قبله، فلا يوقف على شيء نكر، وكذا: لا يوقف على أبصارهم؛ لأن خاشعاً أو خشعاً منصوب على الحال من الضمير في يخرجون، أي: يخرجون خشعاً أبصارهم يوم يدعو الداعي»⁽⁵⁶⁾.

وقال الطبري: «{فَتَوَلَّ عَنْهُمْ}»: فأعرض يا محمد عن هؤلاء المشركين من قومك، الذين إن يروا آية يعرضوا ويقولوا: سحر مستمر، فإنهم يوم يدعو داعي الله إلى موقف القيامة، وذلك هو الشيء النكر»⁽⁵⁷⁾.

وقال ابن عطية: «{فَتَوَلَّ عَنْهُمْ}» أي لا تذهب نفسك عليهم حسرات، وتم القول في قوله: {عَنْهُمْ} ثم ابتداء وعيدهم، والعامل في {يَوْمٌ} قوله: {يَخْرُجُونَ}، و{خُشَعًا} حال من الضمير في {يَخْرُجُونَ} وتصرف الفعل يقتضي تقدم الحال»⁽⁵⁸⁾.

وقد قيل: إن تفسير الآية أنها أمر للنبي صلى الله عليه وسلم بالإعراض عن الكافرين ومن هذه حالهم من الإعراض عن التنزيل يوم القيامة.

قال القرطبي: «وقيل: أي أعرض عنهم يوم القيامة ولا تسأل عنهم وعن أحوالهم، فإنهم يدعون {إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ} وينالهم عذاب شديد»⁽⁵⁹⁾.

وعلى هذا التفسير لا يكون في الوقف على قوله تعالى: {إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ} محذور عقدي، ولكن الأقرب للمعنى التفسير الأول، وعدم جواز الوقف على قوله {إِلَى شَيْءٍ نُّكْرٍ} ولزومه على قوله تعالى: {فَتَوَلَّ عَنْهُمْ}.

القسم الثالث: الوقفات المخلة بما يتعلق بالسمعيات

السمعيات مأخوذة من الفعل سمع، وهذا الاشتقاق لأنها عند العلماء

٥٦ منار الهدى في الوقف والابتداء، للأشموني، (ص ١٥٧).

٥٧ جامع البيان، (٢٢/٣٧٥).

٥٨ المخرر الوجيز، (٥/٢١٢).

٥٩ الجامع لأحكام القرآن، (٧١/٩٢١).

أمور تتوقف معرفتها على السمع لأن العقل لا يستقل بإثباتها⁽⁶⁰⁾. وقد عرفها السفاريني⁽⁶¹⁾ في كتابه «لوامع الأنوار البهية» بأنها: «ما كان طريق العلم به السمع الوارد في الكتاب أو السنة والآثار؛ مما ليس للعقل فيه مجال»⁽⁶²⁾.

وعرفها الشيخ ابن عثيمين (ت ١٢٤١هـ) في تعليقه المختصر على لمعة الاعتقاد بأنها: «كل ما ثبت بالسمع - أي: بطريق الشرع - ولم يكن للعقل فيها مدخل، وكل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من أخبار فهي حق يجب تصديقه، سواء شاهدها بحواسنا أو غاب عنا، وسواء أدركناه بعقولنا أم لم ندركه»⁽⁶³⁾. فالإيمان بها متوقف على السمع فقط.

والسمعيات تُعرف أيضاً باسم آخر وهو «الغيبات»، والمقصود بها: «كل ما لا سبيل إلى الإيمان به إلا عن طريق الخبر اليقيني». كما ذكر د/محمد سعيد البوطي في كتابه «كبرى اليقينيات الكونية»⁽⁶⁴⁾.

* قوله تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا هُمْ أَتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ} [البقرة/١٢١]*
هذا الوقف من الوقفات التي قد تخل بالمعنى العقدي، وبيان ذلك أن الوقف على قوله تعالى: {يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ} يقتضي الابتداء بما بعده وهو قوله تعالى: {أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ} وهذا يوهم أن الذين أوتوا الكتاب يتلونه حق تلاوته ويؤمنون.

وقد ثبت بالسمع أن أهل الكتاب يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يؤمنون بالإيمان الحق، بل إنهم أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا، كما قال تعالى في

- ٦٠ دراسة في السمعيات، د/محمد عقيل، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩١م، (ص ٧).
- ٦١ شمس الدين أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، عالم بالحديث والأصول والأدب، ولد في سفارين بنابلس سنة ١١١١هـ/٢٠٧١م، ورحل إلى دمشق فأخذ عن علمائها، وعاد إلى نابلس فدرس وأفتى، وتوفي فيها ١١٨١هـ/١٧٧١م. من كتبه: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، وشرح عمدة الأحكام، والملح الغرامية في شرح قصيدة «غرامي صحيح»، وغذاء الألباب لشرح منظومة الآداب. ينظر: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، للشيخ محمد خليل المرادي، دار ابن حزم، ودار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٩م، (١/٤١٣)، وعجائب الآثار في التراجم والأخبار، للمؤرخ عبد الرحمن الجبري المصري، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٣١هـ، ١٩٧١م، (١/٩٠٤).
- ٦٢ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدررة المضية في عقد الفرقة المرضية، للشيخ شمس الدين أبي العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، مؤسسة الحافقين، دمشق، الطبعة الثانية، ٢٠٤١هـ، ٢٠٩١م، (٢/٣).
- ٦٣ تعليق مختصر على كتاب «لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد»، للشيخ العلامة محمد بن صالح بن محمد العثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الثالثة، ١٤١١هـ، ٢٠٩١م، (ص ١٠١).
- ٦٤ كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق، د/محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ١٤١١هـ، ٢٠٩١م، (ص ١٠٣).

حقهم: {أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة/٥٧] وقال: {فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ} [المائدة/٣١]. وكذلك فعل النصارى فحرفوا كتابهم وجعلوا المسيح ابن مريم ابن الله في مثل قوله تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ} [التوبة/٥٣].

فكيف يثبت بالسمع أنهم حرفوا كلام الله، ثم يقرأ القارئ ما يوهم أنهم يتلون الكتاب حق تلاوته ويؤمنون به أيضا؟ ولذلك عد الإمام أبو جعفر النحاس هذا الموضوع من المواضع التي لا يجوز الوقف عليها، فقال: «ولا يجوز الوقف عليه لأنه يصير المعنى الذين أوتوا الكتاب يتلونه حق تلاوته، وهذا انقلاب المعنى»^(٦٥).

وقد اعترض على هذا بأن المقصود بقوله تعالى: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ} أنه المسلمون المؤمنون؛ لأن الله تعالى قال فيهم: {يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ} والكتاب الوحيد الذي تعبد الله البشر بقراءته هو القرآن، فدل ذلك على أن المقصود بالآية المؤمنون^(٦٦) وعلى ذلك فلا إشكال في الوقف؛ لأن المؤمنين يتلون الكتاب حق تلاوته ويؤمنون به.

ولكن القول الراجح من أقوال المفسرين: أن المقصود بقوله تعالى: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ} هم اليهود والنصارى، يقول ابن جرير الطبري: «وهذا القول أولى بالصواب من القول الذي قاله قتادة؛ لأن الآيات قبلها مضت بأخبار أهل الكتابين، وتبديل من بدل منهم كتاب الله، وتأولهم إياه على غير تأويله، وادعائهم على الله الأباطيل. ولم يجر لأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم في الآية التي قبلها ذكر، فيكون قوله: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ}، موجهًا إلى الخبر عنهم، ولا لهم بعدها ذكر في الآية التي تتلوها، فيكون موجهًا ذلك إلى أنه خبر مبتدأ عن قصص أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، بعد انقضاء قصص غيرهم، ولا جاء بأن ذلك خبر عنهم أثر يجب التسليم له.

٦٥ القطع والانتفاء، للنحاس، (ص ٨٧).

٦٦ مفاتيح الغيب، (٤/٥٣).

فإذ كان ذلك كذلك، فالذي هو أولى بمعنى الآية أن يكون موجهاً إلى أنه خبر عمن قص الله جل ثناؤه قصصهم في الآية قبلها والآية بعدها، وهم أهل الكتابين: التوراة والإنجيل»^(٦٧).

وقد يعترض أيضاً على من منع الوقف كالإمام ابن النحاس أن المقصود من قوله تعالى: **{ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ }** أنهم مؤمني أهل الكتاب الذين لم يحرفوا التوراة والإنجيل وآمنوا بما فيه من البشارة بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، كما قال الزمخشري: «الذين آتيناهم الكتاب هم مؤمنو أهل الكتاب يتلونهم حق تلاوته لا يحرفونه ولا يغيرون ما فيه من نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم أولئك يؤمنون بكتابتهم دون المحرفين»^(٦٨).

وعلى ذلك يكون المقصود بقوله تعالى: **{ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ }** الإيمان بما فيه واتباعه والعمل به، وقد روي ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما، وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قال: «والذي نفسي بيده، إن حق تلاوته: أن يحل حلاله ويجرم حرامه ويقراء كما أنزله الله، ولا يحرف الكلم عن مواضعه، ولا يتأول منه شيئاً على غير تأويله»^(٦٩)، وهو قول مجاهد وعكرمة من التابعين^(٧٠).

وعلى ذلك فإن قوله تعالى: **{ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ }** أي يؤمنون بالنبي صلى الله عليه وسلم كما يجدون وصفه عندهم في التوراة والإنجيل، وهو كقوله تعالى: **{ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ }** [المائدة/٣٨].

* قوله تعالى: **{ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ }** [البقرة/٧١٢] *

وهذا من الوقف القبيح؛ لأن قوله: **{ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ }** معطوف على قوله: **{ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ }** وذلك يقتضي أن يكون القتال في الأشهر الحرم كفر، وهذا الحكم ليس حكماً فقهياً فرعياً؛ لأن الحكم الشرعي الفرعي هو

٦٧ جامع البيان، (٥٦٥/٢).

٦٨ الكشف، (٧١٣/١).

٦٩ جامع البيان، لابن جرير الطبري، (٧٦٥/٢).

٧٠ فضائل القرآن، للشيخ جعفر بن محمد أبو بكر الفريابي، تحقيق: يوسف عثمان، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ،

١٩٨٩م، (ص ٨٣٢)، والفسير، للإمام مجاهد بن جبر المكي، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النبل، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة

الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م، (ص ٢١٢).

الذي لا يتعلق بالخطأ في اعتقاد مقتضاه، ولا في العمل به قدح في الدين، ولا وعيد في الآخرة، كالتنية في الوضوء والنكاح بلا ولي ونحوهما^(٧١) وهذا الحكم يتعلق به قدح في الدين بل إخراج كامل منه، وقد أجمع علماء العقيدة الإسلامية على بطلان تكفير من قاتل في الأشهر الحرم؛ لأن التكفير له شروط وضوابط وموجبات حددها علماء الاعتقاد، وليس من بينها القتال في الأشهر الحرم.

قال أبو جعفر النحاس: «وللفراء فيه قولان: أحدهما أن يكون: {وَصَدُّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ} معطوفاً على: {كَبِيرٌ} فيكون التقدير: قل قتال فيه كبير وقتال فيه صد عن سبيل الله وقتال فيه كفر، وهذا القول غلط من جهتين:

إحدهما: أنه ليس أحد من أهل العلم يقول قتال في الشهر الحرام كفر بالله، ولا نعلم أن هذا قيل قط، فهذا قول خارج من الإجماع.

وأيضاً: فإن بعده: {وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ} ولا يكون إخراج أهل المسجد الحرام منه أكبر من الكفر^(٧٢).

وقال ابن قتيبة (٦٧٢هـ)^(٧٣): «{قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ} أي: القتال فيه عظيم عند الله. وتم الكلام»^(٧٤).

وعلى هذا القول فالوقف يجب أن يكون على قوله تعالى: {قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ} ثم يستأنف بقوله تعالى: {وَصَدُّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ} وهو قول عامة من تكلم في الوقف والابتداء^(٧٥).

* قوله تعالى: {وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ} [النساء/ ٧٥١] *

والوقف هنا قبيح؛ لأنه موهم أن اليهود آمنوا بأن المسيح رسول الله؛ ومعلوم

٧١ المختصر المبني على شرح المختصر، للعلامة محمد بن أحمد بن عبد العزيز المعروف بـ«ابن النجار» الفُتُوحي الحنبلي، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثانية، ٨١٤١هـ، ٧٩٩١م، (٢٤/١).

٧٢ القطع والانتفاف، للنحاس، (ص ٩٩، ١٠٠).

٧٣ أبو محمد، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، إمام كبير في اللغة والأدب والتاريخ والتفسير والحديث، من تصانيفه غريب الحديث وأدب الكاتب وطبقات الشعراء وإصلاح غلط المحدثين وأعلام النبوة وغيرها. توفي سنة ٦٧٢هـ. ينظر: وفيات الأعيان، (٢٤/٣)، وسير أعلام النبلاء، (٦٩٢/٣١).

٧٤ غريب القرآن، للإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تحقيق: د/أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٨٩٣١هـ، ٨٧٩١م، (ص ٢٨).

٧٥ الوقف والابتداء، للسجاوندي، (ص ٣٤١)، والمكتفى في الوقف والابتداء، لأبي عمرو الداني، (ص ١٣)، ومنار الهدى في الوقف والابتداء، للأشعبي، (ص ٢٣١).

أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِذَلِكَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ} [الصف/٦].

وعلى ذلك يجب أن يكون الوقف على قوله: {عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ} ثم يتبدأ بقوله: {رَسُولَ اللَّهِ} ويكون التقدير أعني رسول الله (ﷺ).

يقول الأشموني في هذا الموضوع: «{وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ} هنا الوقف، ثم يتبدئ {رَسُولَ اللَّهِ} على أنه منصوب بفعل مقدر؛ لأن اليهود لم يقرّوا بأن عيسى رسول الله، فلو وصلنا عيسى ابن مريم برسول الله لذهب فهم من لا مساس له بالعلم أنه من تنمة كلام اليهود فيفهم من ذلك أنهم مقرون أنه رسول الله وليس الأمر كذلك، وهذا التعليل يرقيه ويقتضي وجوب الوقف على ابن مريم ويرفعه إلى التام» (٧٦).

وذهب بعض المفسرين إلى أن قوله تعالى: {رَسُولَ اللَّهِ} من قول اليهود أيضاً، وإنما قالوا ذلك على سبيل الاستهزاء، ويكون معنى الكلام على لسان اليهود أننا قتلنا عيسى ابن مريم الذي تدعون أنه رسول الله.

قال زكريا الأنصاري (٥٢٩هـ) (٧٧): «فإن قلت: اليهود الداخلون تحت أهل الكتاب، كانوا كافرين بعيسى، فكيف أقروا بأنه رسول الله؟!»

قلت: قالوه استهزاء كما قال فرعون: {قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ} [الشعراء/٧٢] (٧٨).

وعلى هذا التفسير فلا إشكال في الوقف على قوله تعالى: {رَسُولَ اللَّهِ}

٧٦ غرائب التفسير وعجائب التأويل، لتاج القراء محمود بن حمزة بن نصر الكرواني، تحقيق: شمران العجلي، دار القبلة، جُدَّة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٩١م، (٣١١/١)، وتفسير القرآن، للعلامة أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني أو الأصبهاني، تحقيق: هند سرदार، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ٢٠٠٢م، (٩١٢/٤).

٧٧ منار الهدى في الوقف والابتداء، (ص ٥٣).

٧٨ زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الزين الأنصاري الأزهرى، ولد في سنة ٦٢٨هـ، وكان ممن أخذ عنهم الفقه البلقين والحجازي وغيرهم. وتوفي سنة خمس وعشرين وتسعمائة، من مصنفاته فتح الوهاب بشرح الآداب، غاية الوصول إلى علم الفصول، ونهاية الهداية في تحرير الكفاية، والغرر البهية في شرح البهجة الوردية، وشرح مقدمة التوحيد لابن الجزري، وغير ذلك. ينظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للإمام المحافظ أبي الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، (٤٣٢/٣)، وشذرات الذهب، لابن العماد، (٦٨١/٠١).

٧٩ فتح الرحمن بكشف ما يلبس في القرآن، للإمام أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري المصري الشافعي، تحقيق: محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، ١٩٨١م، (ص ٧٢١).

وهو ما اختاره أبو عمرو الداني، فقال: «وقال قائل: الوقف على قوله {وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ} ثم يبتدئ: {رَسُولَ اللَّهِ} قال: لأنهم لم يقرؤا أنه رسول الله، فينتصب {رَسُولَ اللَّهِ} من الوجه الأول بـ«أعني». والوقف عندي على {رَسُولَ اللَّهِ} وهو كاف»⁽⁸⁰⁾.

* قوله تعالى: {سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} [النساء/ 171] *

والوقف على قوله تعالى: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} قبيح؛ لأنه يوهم أن السبب في ذم النصارى ادعاؤهم أن الله ولد له ملك السموات والأرض على أنها صفة له، والصحيح أن ذمهم وتكفيرهم متعلق بادعائهم الولد على الله مطلقاً.

قال السيوطي: «ونحو: {سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ} فلو وصلها بقوله: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} لأوهم أنه صفة لولد وأن المنفي ولد موصوف بأن له ما في السموات والمراد الولد مطلقاً»⁽⁸¹⁾.

فلذلك يجب الوقف على قوله: {لَهُ وَلَدٌ} ثم استئناف القراءة بقوله تعالى: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ} لأنه ابتداء كلام من الله سبحانه وتعالى.

* قوله تعالى: {وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ} [المائدة/ 14] *

والوقف على قوله تعالى: {لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ} قبيح؛ لأنه يوهم نفي تحريف التوراة عنهم أيضاً، فيكون المعنى أنهم لم يأتوك محرفين للكلم عن مواضعه، ولا شك أن هذا المعنى باطل قطعاً، وقد قال الله تعالى فيهم: {أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة/ 57].

وقال: {مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعُ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِالْسِتِّهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ}

٨٠ المكتفى في الوقف والابتداء، لأبي عمرو الداني، (ص ٦٥).

٨١ الإقتان في علوم القرآن، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، تحقيق: محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣هـ، ٢٠٠٤م، (١/٨٨٢).

[النساء/٦٤].

وقال: {فِيمَا نَقَضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ} [المائدة/٩٠].

فثبوت تحريفهم للتوراة والإنجيل ثابت قطعاً عند المسلمين، ولا يجوز اعتقاد غير ذلك، بل إن معتقد غير ذلك هو كافر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم؛ ولذلك يجب الوقف على قوله تعالى: {سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخِرِينَ لَمْ يَأْتُواكَ} ثم الابتداء بقوله تعالى: {يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ}.

* قوله تعالى: {إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى} [الأنعام/٦٣] *

والوقف هنا قبيح؛ لأنه يوهم أن الموتى يسمعون، والمعلوم من جهة السمع أن الموتى لا يسمعون الأحياء، وأن الحياة شرط في التكليف، والاستجابة التي ذكرت في الآية لا يخاطب بها الموتى، وإنما يخاطب بها الأحياء فقط، ولو جوزنا استجابة الموتى، لجوزنا أن يموت الكافر ثم يسلم بعد موته استجابة لأحد الدعاة الذي يدعونه في قبره ويسمع لهم ويستجيب، وهذا باطل قطعاً في اعتقاد المسلمين؛ فإسلام المرء وإيمانه منوط بحال الحياة فإذا مات فقد قامت قيامته ولا سبيل للإيمان بعد ذلك، كما قال الله تعالى: {وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارًا أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا} [النساء/٨١].

الخاتمة

الخاتمة كالعادة تخصص دائماً لأهم النتائج التي يتوصل إليها الباحث من خلال دراسته للموضوع، ومن هنا فأهم النتائج التي توصل إليها الباحثان في هذا البحث المتواضع بعد استعراض نماذج من الوقوف ووضوح مدى تأثير الوقف على المعنى العقدي، وكيف أن القراءة بدون عناية لقواعد علم الوقف من الممكن أن تؤثر بشكل ظاهر في المعاني والمسائل العقدية التي يجب أن يؤمن بها المسلم، والتي ثبتت عن طريق أدلة قطعية الثبوت والدلالة، هي ما يلي:

تناولنا في هذا البحث تسعة عشر موضعاً بالأمثلة:

أ - تسعة أمثلة في باب الإلهيات.

- ب - أربعة أمثلة في باب النبوات.
- ج - ستة أمثلة في باب السمعيات.
١. من خلال تعايش الباحثين في هذا البحث يقترحان ويوصيان بكل تواضع بما يلي:
٢. الاستقصاء في هذا الموضوع من خلال أبحاث استقرائية تتعرض لجميع المواضيع التي يشكّل الوقف عليها خلافاً في اعتقاد المسلم.
٣. الاهتمام بالدراسات التحليلية التي يمكن التوصل من خلالها إلى تأثير المذاهب العقدية للعلماء الذين صنفوا في الوقف، ومدى تأثيرها في اختياراتهم الخاصة بالوقف والابتداء.
٤. التركيز على تأثير علم الوقف على بعض العلوم الأخرى التي لم تلق نصيباً كبيراً في كتب العلماء الذين صنفوا في الوقف وإبراز تأثير الوقف عليها كعلم الفقه.

المصادر والمراجع

١. إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، لشهاب الدين أحمد بن محمد الدمياطي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ، الأولى، تحقيق: أنس مهره.
٢. الإتقان في علوم القرآن، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، تحقيق: محمد أبو الفضل، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٤٩٣هـ، ١٧٩١م.
٣. أحكام القرآن، لحجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الحصّاص الرازي الحنفي، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩١م.
٤. أسباب النزول، للإمام المفسر أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق: عصام الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، الطبعة الثانية،

- ٢١٤١هـ، ٢٩٩١م.
٥. إيضاح الوقف والابتداء، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق محي الدين عبد الرحمن رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٣١هـ، ١٧٩١م.
٦. الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني، تحقيق الشيخ بهيج غزاوي، ط: دار إحياء العلوم، بيروت، لبنان، ٩١٤١هـ، ٨٩٩١م.
٧. بحر العلوم، للشيخ علاء الدين علي بن يحيى السمرقندي القرماني الحنفي، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
٨. البرهان في علوم القرآن، للعلامة الأصولي بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي الشافعي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، ٦٧٣١هـ، ٧٥٩١م.
٩. تاج اللغة وصحاح العربية، للعلامة أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ٧٠٤١هـ، ٧٨٩١م.
١٠. تبسيط العقائد الإسلامية، حسن أيوب، دار الندوة الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، ٣٠٤١هـ، ٣٨٩١م.
١١. التحرير والتنوير، للشيخ الطاهر بن عاشور، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٤١هـ، ٢٠٠٢م.
٢١. تفسير أسماء الله الحسنى، للإمام إبراهيم بن سري بن سهل الزجاج، تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية، القاهرة، د.ت.
٣١. تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله والصحابة والتابعين، للإمام الحافظ أبي محمد عبد الرحمن بن محمد أبي حاتم بن إدريس بن المنذر التميمي الحنظلي الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثالثة، ٩١٤١هـ، ٩٩٩١م.
٤١. تفسير القرآن، للعلامة أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني أو الأصبهاني، تحقيق: هند سردار، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى،

- الطبعة الأولى، ٢٢٤١هـ، ١٠٠٢م.
٥١. التفسير، للإمام مجاهد بن جبر المكي، تحقيق: محمد عبد السلام أبو النيل، دار الفكر الإسلامي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١هـ، ٩٨٩١م.
٦١. تنزيه الأنبياء عما نسب إليهم حسالة الأغبياء، لأبي الحسن علي بن أحمد السبتي، تحقيق: محمد رضوان، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١هـ، ٩٩١م.
٧١. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: أ/محمود محمد شاكر، مراجعة: الشيخ أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، ٩٨٣١هـ، ٩٦٩١م.
٨١. الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، للإمام شمس الدين محمد ابن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي المالكي، تحقيق أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ٤٨٣١هـ، ٤٦٩١م.
٩١. دراسة في السمعيات، د/محمد عقيل، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ٦١٤١هـ، ٦٩٩١م.
١٠٢. ديوان عمرو بن كلثوم، تحقيق: د/إميل بديع، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١١٤١هـ، ١٩٩١م.
١٢. زاد المسير في علم التفسير، للعلامة أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثالثة، ٤٠٤١هـ.
٢٢. السلسلة الصحيحة، للمحدث ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ٥١٤١هـ.
٣٢. السنن، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
٤٢. سير أعلام النبلاء، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي الشافعي، تحقيق: جماعة من الباحثين، إشراف: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ٥٠٤١هـ، ٥٨٩١م.

٥٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للشيخ المؤرخ أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الصالح الحنبلي، تحقيق: محمود الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى، ٣١٤١هـ، ٢٩٩١م.
٦٢. شرح القصيدة النونية للإمام ابن القيم، شرحها: د/محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٧٢. شرح المقاصد، للشيخ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، دار المعارف النعمانية، باكستان، ١٠٤١هـ.
٨٢. شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، للإمام محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية الحنبلي، دار المعرفة، بيروت، ٨٩٣١هـ، ٨٧٩١م.
٩٢. الصحيح، للإمام الحافظ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ٥٧٣١هـ، ٥٥٩١م.
١٠٣. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للإمام الحافظ أبي الخير شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي الشافعي، مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
١٣. طبقات المفسرين، الأدرنوي، تحقيق سليمان بن صالح، مكتبة العلوم والحكم، السعودية، الطبعة الأولى، ٧١٤١هـ، ٧٩٩١م.
٢٣. غرائب التفسير وعجائب التأويل، لتاج القراء محمود بن حمزة بن نصر الكرمانى، تحقيق: شمران العجلي، دار القبة، جدة، الطبعة الأولى، ٨٠٤١هـ، ٨٨٩١م.
٣٣. غريب القرآن، للإمام أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوري، تحقيق: د/أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٨٩٣١هـ، ٨٧٩١م.
٤٣. فتح الرحمن بكشف ما يلتبس في القرآن، للإمام أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري المصري الشافعي، تحقيق: محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، الطبعة الأولى، ٣٠٤١هـ، ٣٨٩١م.
٥٣. فضائل القرآن، للشيخ جعفر بن محمد أبو بكر الفريابي، تحقيق: يوسف عثمان، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ٩٠٤١هـ، ٩٨٩١م.

٦٣. القطع والائتناف، لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس، تحقيق: عبد الرحمن بن إبراهيم المطرودي، جامعة الملك سعود، قسم الدراسات الإسلامية، الرياض، ٢١٤١هـ، ٢٩٩١م.
٧٣. الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، للشيخ أبي القاسم يوسف بن علي بن جبارة الهذلي، تحقيق: جمال بن السيد بن رفاعي الشايب، مؤسسة سما، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١هـ، ٢٠٠٢م.
٨٣. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للعلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري الحنفي، تحقيق: عبد الرازق مهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٩٣. كيف تقرأ القرآن الكريم برواية الإمام قالون عن نافع المدني، للمختار المشري، فاليثا، مالطا، د.ن، ١٠٠٢م.
١٠٤. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للقاضي أبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٢٤١هـ.
١٤. المختصر المبتكر شرح المختصر، للعلامة محمد بن أحمد بن عبد العزيز المعروف بـ«ابن النجار» الفُتُوحي الحنبلي، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١هـ، ٧٩٩١م.
٢٤. المستدرک علی الصحیحین، لمحمد بن عبد الله الحاكم، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١١٤١هـ، ١٩٩١م.
٣٤. المسند، للإمام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ٦١٤١هـ، ٥٩٩١م.
٤٤. معاني القرآن وإعرابه، للإمام النحو أبي إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل الزجاج، تحقيق: د/عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١هـ، ٨٨٩١م.
٥٤. معاني القرآن، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، معهد البحوث العلمية ومركز إحياء التراث،

- جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ١٩٨٩م.
٦٤. معجم المؤلفين «تراجم مصنفى الكتب العربية»، أ/عمر رضا كحّالة، عناية: مكتب التحقيق فى مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، ٣٩٩١م.
٧٤. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، للإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان ابن قايمآز الذهبى الشافعى، دار الكتب العلمىة، بيروت، الطبعة الأولى، ٧١٤١هـ، ٧٩٩١م.
٨٤. مفاتيح الغيب، للإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازى، المطبعة المصرىة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٧٥٣١هـ، ٨٣٩١م.
٩٤. مفتاح العلوم للسكاكى، تحقيق: نعيم زرزور، ط: دار الكتب العلمىة، بيروت، لبنان، الأولى، ٣٠٤١هـ، ٣٨٩١م.
١٠٥. المقصد الأسنى فى شرح معانى أسماء الله الحسنى، لحجة الإسلام أبى حامد محمد بن محمد الغزالى الطوسى الشافعى، تحقيق: بسام الجابى، دار الجفان، قبرص، الطبعة الأولى، ٧٠٤١هـ، ٧٨٩١م.
١١٥. المكتفى فى الوقف والابتداء للإمام أبى عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الدانى، تحقيق: يوسف المرعشلى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ٧٠٤١هـ، ٧٨٩١م.
٢٥. الملل والنحل، للشيخ أبى الفتح محمد بن عبد الكرىم الشَّهْرَسْتانى، تحقيق: على حسن ناعور، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٠هـ، ٣٩٩١م.
٣٥. منار الهدى فى الوقف والابتداء، لأحمد بن عبد الكرىم الأشموى، تحقيق: شرف أبى العلا العدوى، دار الكتب العلمىة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٢٤١هـ، ٢٠٠٢م.
٤٥. مناهل العرفان فى علوم القرآن، للشيخ محمد بن عبد العظىم الزرقانى الأزهرى، دار إحياء الكتب العربىة، عيسى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة، ٢٧٣١هـ، ٣٥٩١م.
٥٥. النشر فى القراءات العشر، للحافظ أبى الخير محمد بن محمد بن محمد بن

- الجزري الدمشقي، تحقيق: علي محمد الضباع، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
٦٥. النكت والعيون، للإمام قاضي القضاة أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، راجعه وعلق عليه: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢١٤١هـ، ٢٩٩١م.
٧٥. الهداية إلى بلوغ النهاية، للإمام أبي محمد مكّي بن أبي طالب القيسي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة، الطبعة الأولى، ٩٢٤١هـ، ٨٠٠٢م.
٨٥. الوافي بالوفيات، للعلامة الأديب صلاح الدين أبي الصفاء خليل بن أيك الصفدي، اعتناء: المستشرق الألماني هلموت ريتز، دار فرانز شتاينر، ألمانيا، الطبعة الثانية، ١٨٣١هـ، ٢٦٩١م.
٩٥. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للإمام المفسر أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ود/أحمد محمد صيرة، ود/أحمد عبد الغني الجمل، ود/عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٥١٤١هـ، ٤٩٩١م.
١٠٦. الوقف والابتداء، للإمام محمد بن طيفور السجاوندي، تحقيق: محسن هاشم درويش، دار المنهاج، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، ٢٢٤١هـ، ١٠٠٢م.

Muhammed b. Hasan es-Semennudî ve Tuhfetu's-Sâlikîn Adlı Eseri

Mehmet Şirin AYIŞ*

Özet

Muhammed b. Hasan es-Semennudî, Mısır'ın Semânud şehrinde dünyaya geldi. Ezher'de Mustafa Kemâleddin Bekrî'nin halifesi Muhammed b. Salim el-Hifnî'ye intisab etmiş ve ondan Halvetiyye tarikatı icazetini almıştır.

Tuhfetu's-Sâlikîn, Muhammed b. Hasan es-Semennudî'nin, tarikat ehlinin yoluna sülûk etmek isteyenler ile tahkik ehlinin mertebelerine rağbeti olanların ihtiyaç duyduğu bilgileri topladığı bir eseridir. Eser, on bölüm ve bir sonuçtan meydana gelmektedir. Eserde sırasıyla, Ahd ve telkin, zikir ve zikrin adabı, tarikatın usulleri, şeyh ve müridin adabı, müridin tarikattan kovulmasına sebep olacak hususlar, tarikatta yardımcı edecek hizmet birimleri ve bunların adabı, nefis ve mertebeleri, rüyada görülen semboller, rüya çeşitleri gibi konular ele alınmıştır. Sonuç kısmı ise ehli tasavvufun kullandıkları bazı tasavvufi istilahlar hakkındadır.

Anahtar kelimeler: Muhammed b. Hasan es-Semennudî, Tuhfetu's-Sâlikîn.

Muhammed b. Hasan es-Semennudî and his work Tuhfetu's-Sâlikîn

Abstract

Muhammed b. Hasan es-Semennudî, was born in the city of Semânud in Egypt. In Ezher, he became affiliated with Muhammed b. Salim el-Hifnî, the khalif of Mustafa Kemaleddin Bekri, and he got the permission of Halvetiyye cult from him.

Tuhfetu's-Sâlikîn, written by Muhammed b. Hasan es-Semennudî, is a work in which he collected the information needed by those who want to leech into

* Yrd. Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, msirinayis@hotmail.com

the path of the people of cult and those who get in favour with the grades of the people of verification. It consists of ten chapters and a conclusion. In this work respectively such issues as pledge and suggestion, remembrance and its manners, modalities of cult, manners of sheikh and follower, issues that led to the expulsion of follower from the cult, service units to help in the cult and their manners, nafs and its grade with the symbols seen in dream and types of dream were dealt with. The concluding part is about some sufistic terms the people of the cult use.

Key words: Muhammed b. Hasan es-Semennudî, Tuhfetu's-Sâlikîn

1. Muhammed b. Hasan es-Semennudî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Muhammed b. Hasan es-Semennudî, 1697 tarihinde bu gün Mısır sınırları içerisinde yer alan Semânud şehrinde dünyaya geldi. Semennudî'nin adı ve künyesi hakkında farklı rivayetler vardır. Çünkü hayatını anlatan eserlerden her biri onu farklı bir isim ile kaydetmiş hatta bazen aynı müellif, onu farklı yerlerde farklı isimle zikretmiştir. Bununla beraber hemen bütün kaynaklarda, Muhammed b. Hasan es-Semennudî el-Munayyir eş-Şafii el-Halvetî ortak kullanım olarak karşımıza çıkmaktadır.

Semennudî, yirmi yaşına kadar doğum yeri olan Semânud şehrinde kaldı. İlk eğitimini burada aldı. Önce hafızlığını tamamladı. Ardından oranın ileri gelen kıraat âlimlerinden kıraat ilmi üzerine dersler aldı. Kıraat-ı Seb'a ve Kıraat-ı Aşere'yi öğrendi.² Kendi memleketinde lazım olan gerekli temel bilgileri öğrendikten sonra o gün için Mısır'ın en önemli ilim merkezi olan Kahire'deki Ezher medresesine gitti. Buradaki hocalardan Kıraat,

1 Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b. Ali b. Muhammed Murâdî, *Silkü'd-dürer fi a'yânî'l-karnû's-sânî aşar*, Matbaatü'l-Mirîyyeti'l-Âmire, Bulak 1301, III, 122; Abdurrahman Cebertî, *Târîhu acâibi'l-âsâr fi't-terâcim ve'l-ahbâr*, Dârü'l-Faris, Kahire ts., I, 595; Ali Paşa Mübarek, *el-Hitatü't-tevfikiyyeti'l-cedide li-misri'l-kahire müdüniha ve bilâdihe'l-kadime*, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 1306, XII, 134; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*, tashih: İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, MEB, Ankara 1955, II, 344; Ahmed Atiyetullah, *el-Kamûsü'l-islâmî*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Misriyye, Kahire 1970, III, 499; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-arabiyye*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, X, 211, 212; Muhammed Abdülhay Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemu'l-meâcim ve'l-meşhât ve'l-müselâlat*, Matbaatü'l-Cedide, Fas 1927, II, 11, 12; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lam kamûsu terâcimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1984, VI, 323.

2 Murâdî, a.g.e., III, 122.

Hadis ve Fıkıh dersleri aldı.³

Semennudî, tarikat dersini ilk defa kendi beldesinde Seyyid Ali Zenfel el-Ahmedî'den aldı. Ezher'e gelince evvela Seyyid Mustafa Kemâleddin el-Bekrî ile tanıştı ve ondan Halvetiyye tarikatı telkini aldı. Daha sonra Muhammed b. Salim el-Hifnî ile tanıştı ve tarikat dersini Hifnî'den aldı ve bu yola onunla devam etti, ondan icazet aldı ve artık tasavvufta ondan başka hiç kimseye intisap etmedi.⁴

Semennudî, 1785 yılında 98 yaşında iken Kahire'de vefat etti. Uzun ömrünün sonuna kadar bir taraftan ilmî faaliyetlerle uğraştı, diğer taraftan da ibadet ve zikir hayatına devam etti.⁵ Cenaze namazı, büyük bir kalabalığın katılımı ile Ezher Üniversitesi camiinde kılındı. Daha sonra cenazesi Semânud'da evinin bitişiğindeki zaviyesine defnedildi. İnsanlar vefatına çok üzüldüler. Kabri, hâlâ sevenleri tarafından ziyaret edilmektedir.⁶

1.2. Mensub Olduğu Tarikat

Semennudî, Halvetiyye Tarikatının Bekriyye-Cemaliyye kolunun Hifniyye şubesine mensuptur.⁷ Hifniyye tarikatı, Muhammed b. Salim el-Hifnî (v. 1181/1767) eş-Şâfiî el-Halvetî'ye nisbet edilen bir koldur. Tarikatın silsilesi Mustafa Kemâleddin Bekrî vasıtasıyla Karabaş-ı Velî, Şâbân-ı Velî ve oradan Cemal Halvetî'ye ulaşır. Dolayısıyla Hifniyye, Halvetiyye'nin Cemaliyye koluna bağlıdır. Hifnî'den sonra, tarikat, halifeleri tarafından devam ettirilmiştir. Bu halifelerinden dört tanesi kendisinden sonra kendi isimleriyle birer tarikat kolu haline gelmişlerdir. Bunlar da Derdîriyye, Ezheriyye, Rahmâniyye ve Ticânîyye kollarıdır.⁸

3 Cebertî, a.g.e., I, 595.

4 Cebertî, a.g.e., I, 595.

5 Cebertî, a.g.e., I, 596.

6 Muhammed b. Hasan es-Semennudî, *Şerhu's-Semennudî alâ metn-i dürre el-mütemmimetu alâ kıraat-ı aşer lil cezerî*, Daru's-Selameti, Kahire 2007, s. 6.

7 Sadık Vicdânî, *Tomar-ı turuk-ı alîyye tarikatlar ve silsileleri (tomar-ı halvetiyye)*, Yayına Hazırlayan: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995, s.179.

8 İrfan Gündüz, "Bekriyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1992, V, 371; Mehmet Kemâleddin Harîrîzâde, *Tibyânü vesâilî'l-hakaik fi beyâni selâsili't-terâik*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Nr: 430, I, 172a, 293b, 300a; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 337; Vicdânî, a.g.e., s. 225.

1.3. Eserleri

Semennudî, başta tasavvuf olmak üzere kıraat, hadis ve fıkıh alanında eserler yazmıştır.⁹ Yazmış olduğu eserlerden hareketle Semennudî'nin çok yönlü bir şahsiyet olduğu söylenebilir. Kaynakların Semennudî'ye ait olduğunu belirttikleri eserlerin bir kısmına ulaşma imkânımız oldu. Ancak bazı eserlerine ulaşamadık. Ulaşabildiğimiz eserleri tanıtmaya çalıştık, ulaşamadıklarımızı ise isimlerini ve geçtikleri yerleri belirtmekle yetindik.

1- Tuhfetu's-sâlikîn

Asıl adı *Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu's-sâirîn li minhaci'l-mukarrâbîn*'dir. Çalışmanın son kısmında ele alınacaktır.

2- el-Âdabu's-seniyye

Halvetiyye tarikatı müritleri için yazılmış ve Halvetiyye adabından bahseden bir eserdir. Süleymaniye Kütüphanesi yazma eserler bölümü Düğümlü Baba 218 numarada kayıtlıdır. Eserin tam adı, *el-Âdabu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetiyye*'dir. Müellif, Muhammed b. Hasan eş-Şafiî el-Halvetî el-Munayyir es-Semennudî olarak geçmektedir. Arapça ve el yazması olup toplam 251 varaktan oluşmaktadır.¹⁰

3- Mes'eletu âl-ân

Eserin tam adı, *Mes'eletu âl-ân ve mevadiuha fi'l-kur'âni'l-kerim*'dir. Müellifi, Muhammed b. Hasan b. Muhammed es-Semennudî el-Ezherî eş-Şafiî el-Ma'ruf bi'l-Munayyir'dir. Eserde belirtildiğine göre bu eser Ulumu'l-Kur'ân, Kıraat ve Tecvit üzerine yazılan risâleleri ihtiva eden bir mecmuanın içerisinde. Salâh Muhammed Heymî'nin bahsettiği Semennudî'nin bu risâlesine bu kitaptan başka bir yerde rastlamadık.¹¹

9 Muhammed b. Hasan Hacvî, *el-Fikru's-sami fi tarihi fıkhi'l-islâmî*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1976, II, 355.

10 Semennudî, *el-Âdâbu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, Nu: 218; Ülkemizde bu eser üzerine ilk defa Yaşar Nuri Öztürk bir makale yazmıştır. Bkz., Yaşar Nuri Öztürk, "Al Âdâb As-Saniyya Li-Man Yurîdu Tarîka Sâdât Al-Halvatiya," *İslam Medeniyeti Dergisi*, VI, sayı: 1, 1978, s. 56-70.

11 Salâh Muhammed Heymî, *Fihrisu mahtutati dâru'l-kütübi'z-zahiriyye (Ulumü'l-Kur'âni'l-Kerim)*, Matbuatu Mecma'i'l-Lugati'l-Arabiyye, Kütüphane Katalogları el yazmaları (Dâru'l-Kütübi'z-Zahiriyye) Dımaşk, 1984, I, 461.

4- Şerhu tayyibeti'n-neşr

Eserin tam adı: *Satâat lemâat envâru ziyai'l-fecri fi şerhi tayyibati'n-neşr*'dir. Semennudî'nin, Cezerî'nin *Tayyibeti'n-neşr* adlı eserine yazdığı şerhtir. Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi Nu: 30'da kayıtlıdır. Arapça ve el yazması olup toplam 2+161 varaktır.¹²

5- el-Cevahiru'l-ğâlî'l-îzâmî fi vakfi hamza ve'l-hişam

Asıl adı *el-Cevahiru'l-ğâlî'l-îzâmî fi vakfi hamza ve'l-hişam li'l-imami'*dir. Müellifi, Muhammed b. Hasan al-Munayyir es-Semennudî'dir.¹³

6- İthâfu hameleti'l-kur'ân

Eserin adı: İthafu hameleti'l-kur'ânî fi rivayeti seyyid osmani'dır. Esere internetteki http://www.khayma.com/tajweed/alazhar/_anam.zip adresinden ulaştık ve yazma nüshasının mikrofilme kayıtlı kopyasını bu adresten indirdik.¹⁴

Yukarıda tanıttığımız eserlerin dışında bazı kaynaklar Semennudî'ye şu eserleri de nisbet etmektedirler. 1-) *Risâletun fi usûlî'l-kıraat*,¹⁵ 2-) *İlhamu azizi'l-kerim fi mâ fi habaya bismillahi'r-rahmani'r-rahim*,¹⁶ 3-) *Risâletun fi tasri-fi ismihi teâlâ el-latif*,¹⁷ 4-) *Manzûmetun fi tariki verş ve şerhu'l-manzûme*,¹⁸ 5-) *Fethu'l-mecid fi kıraâtü âsim min tariki'l-kasidiyye (şatıbiyye)*,¹⁹ 6-) *risâle fi rivâyeti hafş*,²⁰ 7-) *Risâle fi usuli'l-kur'ân*,²¹ 8-) *Mukaddime teştemilu ala rivayeti hafş an*

12 Semennudî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Nu: 30. Eserin mevcut diğer bir nüshası ise Tire Necip Paşa Kütüphanesi -0070- demirbaş numarası ile kayıtlıdır. Tire Necip Paşa Kütüphanesindeki bu nüsha *Kitabü'l-Munayyir Al-Mukaddime fi Rivayeti Hafş* olarak kaydedilmiştir. Bkz., Muhammed b. Hasan al-Munayyir es-Semennudî, *Kitabü'l-munayyir al-mukaddime fi rivayeti hafş*, Tire Necip Paşa Kütüphanesi, Demirbaş Nr: 0070.

13 Bkz., <http://www.khayma.com/tajweed/alazhar/algwahr.zip> (erişim: 15.10.2010)

14 http://www.khayma.com/tajweed/alazhar/_anam.zip (erişim: 15.10.2010)

15 Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 344.

16 Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâhu'l-meknûn fi zeyli ala keşfi'z-zünün esâmiü'l- kütüb ve'l-finûn*, tashih, Şerafettin Yaltkaya, Kilisli Rifat Bilge, MEB, İstanbul 1972, I, 123; Murâdî, *Silkü'd-dürer*, III, 122.

17 Murâdî, a.g.e., III, 122, Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin*, II, 345.

18 Murâdî, a.g.e., III, 122; Zirikli, a.g.e., VI, 323; Bağdatlı, a.g.e., II, 345.

19 Kehhâle, a.g.e., X, 211, 212.

20 Murâdî, a.g.e., III, 122; Zirikli, a.g.e., VI, 323.

21 Murâdî, a.g.e., III, 122.

asım,²² 9-) *ed-Düreru'l-cisam fi şerhi şuruti'l-me'mûmî ve'l-imam*,²³ 10-) *Risâletun fi mesâhâti'l-kulleteyn*,²⁴ 11-) *Manzûme fi ilmi'l-felek*,²⁵ 12-) *Sebetu munayyir*.²⁶

2. Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu's-sâirîn li minhaci'l-mukarrâbîn adlı eserin incelenmesi

Çalışmamıza esas aldığımız en okunaklı ve eski nüsha, adı ile Süleymaniye kütüphanesi yazma eserler bölümü Hacı Mahmut Efendi 2460 numarada kayıtlıdır. Eserin yazma işi Zilkade ayının 10. günü hicrî 1205 tarihinde tamamlanmıştır. Yazma tarihi en eski olan nüsha bu olduğundan dolayı biz de çalışmamızda bu nüshayı esas aldık.

2.1. Eserin Te'lif Sebebi

Semennudî, *Tuhfetu's-sâlikîn* adlı eserinin 2b varlığında eseri te'lif sebebini şu şekilde izah etmektedir. Besmele, hamdele ve salveleden sonra derim ki: Bazı Allah (c.c) dostları -Allah (c.c) beni ve onları temkin makamına ulaşmakla rızıklandırırsın - tarikat ehlinin yoluna sülûk etmek isteyenler ile tahkik ehlinin mertebelerine rağbeti olanların ihtiyaç duyduğu bazı bilgilerle ilgili bir eser yazmamı benden istediler. Ben de muhtaç bir şekilde istihare kapısını çaldım. Kalbi kırık ve zelil bir halde gözyaşlarımı döktüm. Bununla beraber usta süvarilerin at koşturduğu bu meydanın adamı olmadığını da anladım. Ne zaman ki kendisini örnek aldığım şeyhim ve beni Allah'a ulaştıran öncüm eş-Şemsü'l-Hifnî bakışlarıyla beni destekledi artık yüzmek için onun irfan deryasına daldım ve onun yardımıyla açıldım.

22 Atiyetullah, a.g.e., III, 499.

23 Atiyetullah, a.g.e., III, 499; Zirikî, a.g.e., VI, 323; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârîfin*, II, 345; Bağdatlı, *İzahu'l-meknûn*, I, 165.

24 Murâdî, a.g.e., III, 122; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârîfin*, II, 344, 345.

25 Bu eser ilm-i felek olarak tabir olunan saha ile ilgili Semennudî'nin yazmış olduğu bir risâledir. Bu risâlenin Semennudî'ye ait olduğunu belirten kaynaklar için bkz. Kehhâle, a.g.e., X, 211, 212; Murâdî, a.g.e., III, 122; Zirikî, a.g.e., VI, 323.

26 *Fihrisu'l-hizaneti't-teymuriyye (mustalahü'l-hadis)*, Dâru'l-Kutubi'l-Mısri, Kahire 1948, II, 70. "Sebet" kelimesi, Osmanlı ve Türkçe sözlüklerde hüccet ve delil anlamına gelir. Bu tabir aynı zamanda hadis alanında yazılmış eserler için de kullanılmıştır. Nitekim bu isimle yazılmış bazı eserler şunlardır: Ebü'l-Fadl Şihabüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Sebet bi'l-kütüb*, Yazma, ts, varak sayısı, 148-183, Köprülü Kütüphanesi (Fazıl Ahmed Paşa) Nr: 001591; Muhammed b. Halil b. Abdülgani el-Aclûnî, *Sebetü'l-aclûnî*, Yazma, 1155, varak sayısı, 17, Süleymaniye Kütüphanesi, (Hafid Efendi) Nr: 000024; Abdülkerim b. Ahmed el-Halebî eş-Şerabatî, *Sebet fi'l-hadis*, Yazma, ts, varak sayısı, 76, Süleymaniye Kütüphanesi, (Aşir Efendi) Nr: 000035.

Böylece hesap gününde kurtuluşuma vesile olması dileği ile Allah'tan yardım ve ihlâs talebinde bulunarak bu işi kabul ettim.²⁷

2.2. Eserin Te'lif Metodu

Semennudî, *Tuhfetu's-sâlikîn*'ini telif ederken sistemli bir yol izlemiştir. Girişte te'lif sebebini izah ettikten sonra muhtevaya geçmiş, eserin, kaç bölüm olduğunu, hangi bölümde hangi konuları ele aldığını belirtmiştir. Semennudî, bahsettiği metot üzere birinci bölümden başlamış ve sonuç kısmı ile bitirmiştir. Ele aldığı bölüm eğer tasavvufî bir kavram ve ıstılah ile ilgili ise evvela o kavramları izah etmiştir. Sonra bunlarla ilgili ayet ve hadisleri belirtmiş, şer'î delillerini ortaya koymuş ve sûfilerden nakiller yapmıştır. Bazen de nakilde bulunurken doğrudan bir eser ismi kullanmıştır.

2.3. Eserin Nüshaları

Eserin kütüphanelerde mevcut nüshaları: Süleymaniye Kütüphanesi: Hacı Mahmut Efendi, Nu: 002460, Esad Efendi, Nu: 001373, Düşümlü Baba, Nu: 000243, Düşümlü Baba, Nu: 002440. Köprülü Kütüphanesi, Mehmet Asım Bey, Nu: 000130.²⁸İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü Nu: 003475.²⁹Dr. Emel Esin Kütüphanesi Nu: 000267.³⁰

2.4. Eserin Kaynakları

Semennudî, eserini kaleme alırken kendisinden önce tarikat âdab ve erkânı ile ilgili yazılmış halvetiyye meşayihî başta olmak üzere pek çok kaynaktan istifade etmiş ve birçok sûfî şahsiyetten nakillerde bulunmuştur.

Eserlerinin isimlerini zikrederek nakilde bulunduğu bazı mutasavvıflar; Seyyid Ahmed b. Muhammed ed-Deccânî el-Medenî es-Sibtu'l-Ensârî (ö. 1583-1661), *es-Simtu'l-mecidi fi telkini'z-zikri ve a'tai'l-bey'ati ve'l-elbasi*

27 Semennudî, *Tuhfetu's-sâlikîn ve delâletu's-sâirîn li minhâcî'l-mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nu: 002460, vr, 2b.

28 Köprülü kütüphanesinin yazma eserlerine ait CD'ler Süleymaniye kütüphanesinden te'min edilebilir.

29 Nadir eserler arkeoloji müzesi binasında muhafaza edilmektedirler.

30 Emel Esin Kütüphanesi özel koleksiyon olduğu için eserlere Tek-Esin vakfı aracılığıyla ulaşılabilir. Tek-Esin vakfı Çemberlitaş'ta Piyer Loti otelinin yanındaki Saka iş merkezi 4. ve 5. kattadır.

ve's-selasili ehli't-tevhid.³¹ İmam Gazzalî, *Bidayetül Hidaye*.³² İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429), *Ravdu's-saimin ve ruhu'l-kaimin*.³³ Mustafa Kemaleddin el-Bekrî (ö.1162/1749), *Menhelu'l-azbi's-saiğ*,³⁴ *el-Vasiyyetu'l-celiyye li's-Sâlikîne tarika'l-halvetiyye*,³⁵ *Hediyetü'l ahbâb fi mâ li'l-halveti mine's-ş-şurûti ve'l-âdab*.³⁶ Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428), *el-İnsanu'l-kâmil*.³⁷ Abdulgani en-Nablûsî (ö. 1143/1730), *el-Kavlu'l-metin fi beyanî tevhidi'l-arifin*³⁸ ile *Keşfu sirri'l-ğâmid fi şerh-i dîvân-i ibn-i fârid* (Ömer bin farid'in divanının şerhi).³⁹ Ahmed b. Ali b. Yûsuf el-Bûnî (ö. 622/1225), *Şemsu'l-maarifi's-suğra*.⁴⁰ Abdulvehhab eş-Şârânî (ö. 973/1565), *Medâricü's-sâlikîn ilâ rûsûmi tariki'l-arifin* ile *el-Envârü'l-kudsiyye fi beyânî kavâidi's-sûfiyye*.⁴¹ Muhammed Ğamirî'nin *el-Unvan fi tahrimi muaşeretü's-şebabi ve'n-nisvani*.⁴² İbnül Hâc, *Şerhu'l hikem*.⁴³ Davud Kayserî, *Şerhu'l-kasîdeti't-taiyye'dir*.⁴⁴

31 Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü Nr:1491.

32 Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzalî, *Bidâyetü'l-hidaye*, thk. Muhammed Haccar, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1990. Kitap değişik zamanlarda Türkçeye de çevrilmiştir. Bkz., Gazzalî, *Bidâyetü'l-hidaye*, çev. Abdulkadir Akçiçek., Bahar Yayınları, İstanbul 1964. Gazzalî, *Bidâyetü'l-hidaye*, Tercüme ve şerh: Ömer Faruk Hilmi, Sultan Yayınları İstanbul ts.

33 *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 22a.

34 Ramazan Muslu, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2005, s. 53;

35 Süleymaniye Kütüphanesi Kasideciizâde, nr: 721/11, vr, 180-189; Yahya Efendi, nr: 2898, vr, 1-8; Eser, *es-Suyûfu'l-hidâd* ile birlikte basılmıştır. Bkz., Muslu, s. 60.

36 Eser, Tıbyan içerisinde, I, 349b, 377a varakları arasında basılmıştır. Dârü'l-Kutubi'l-Msriyye, Bkz., Muslu, s. 48; Eser üzerine yazılmış müstakil bir çalışma için bkz., Halim Gül, *Halveti-Şâbânî Şeyhi Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Hediyetü'l Ahbâb Adlı Eseri*, Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Yıl, 1, S, 2, ss., 283-303, Mart 2013.

37 Kutbüddin Abdülkerim b. İbrâhim Abdülkerim el-Cilî, *el-İnsanü'l-kamil fi ma'rifeti'l-evahir ve'l-evail*, el-Matbaatü'l-Ezheriyye, Kahire 1316.

38 Abdulgani en-Nablûsî, *Ariflerin Tevhidi el-Kavlu'l-metin fi beyanı tevhidi'l-arifin*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.

39 Semennudî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 49b.

40 Eseri, Şemsu'l-maarifi's-suğra adıyla neşreden (Kahire 2003) Ebu Selâme el-Ferîdî el-Felekî neşrin girişinde "suğrâ" versiyonunun herhangi bir yazmasını elde edemediğini, mevcut "kübrâ" yazmalarından farklı olan, İnânî es-Sa'dî'nin 1863'te istinsah ettiği bir nüshayı kullandığını belirtmiştir. Bkz., Semih Ceyhan, "ŞEMSÜ'L-MAÂRİF", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 533.

41 Hayatı ve eserleri için bkz., Hayri Kaplan, "Şa'rânî" *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 347-350.

42 Semennudî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 68a.

43 Semennudî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 93a.

44 Bkz., Betül İzmirli, "Şâir bir sûfi ya da âşikların sultanı: İbnu'l-Fârîz," *Sûfi Araştırmaları*

2.5. Eserin Muhtevası

Semennudî, eserini on bölüm ve bir sonuç şeklinde düzenlemiştir.

Birinci Bölüm: Ahd ve Telkin (Varak, 2b-7a)

Semennudî, burada ahdin lügat ve şer'î manasını verdikten sonra ahd konusundaki şer'î delilleri izah eder. Ardından, yapılan ahdin sahih olabilmesi için gerekli olan şartları belirtir.

Ahd'in şartları

- 1- Şeyhin, kemâle ermiş kâmil bir mürşid ve bu işin ehli olması.
- 2- Müridin, bu hususta şeyhine tam bağlı olması.
- 3- Bu işin içinde aynı zamanda seyr u sülûk işinin de olması.⁴⁵

Daha sonra telkinin şer'î delilleri, faydaları, âdabı ile şeyhin, telkinden önce müride emretmesi güzel görülen hususları izah eder.⁴⁶

Semennudî'ye göre, şeyh müridine tarikat telkinini verirken, eğer mürid tarikatın senedini ve girdiği tarikatın şeyhlerinin silsilesini bilmiyorsa, şeyhi ona bu konuda cahil kalmaması için tarikatın senedini yani şeyhlerin silsilesini de öğretmesi gerekir.⁴⁷Semennudî, bu bölümde, ahdinve telkinin yapılışı ile ilgili izahlardan sonra, müridin şeyhin huzurundan ayrılmadan şeyhinin ona yapacağı tavsiyelerle ilgili bilgiler verir.⁴⁸

Halvetiyye Silsilesi

Semennudî, tasavvufî geleneğe bağlı kalarak,eserinin 5b ve 6b varaklarında, bağlı bulunduğu tarikatın silsilesini zikrediyor. Bu şekilde Halvetiyye tarikatının hangi sûfî şahsiyetler vasıtasıyla Hz. Peygambere ulaştığını ortaya koymuş oluyor. Silsile şu şekildedir:

Allah (c.c), Hz. Cebrail, Hz. Muhammed Mustafa, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Hasan-ı Basrî, Kumeyl b. Ziyad, Hasan Basrî, Habib el-Âcemî, Davud b. Nuseyr et-Taî, Ma'rûf el-Kerhî, Seriyu's-Sakatî, Cüneyd

Dergisi, Cilt:4 Sayı:7 Kış 2013, ss. 28.

45 Semennudî, *Tuhfetu's-Sâlikîn*, vr, 2b.

46 Semennudî, a.g.e, vr, 3a.

47 Semennudî, a.g.e, vr, 4b.

48 Semennudî, a.g.e., vr, 6a-7a

el-Bağdadî, Mîmşâd ed-Dineverî, Muhammed ed-Dineverî, Muhammed el-Bekrî, Vecihuddin el-Kâdî, Ömer el-Bekrî, Ebu Necib Sühreverdî, Kutbuddin Ebherî, Rüknüddin Muhammed es-Sincâsî, Şihabuddin Muhammed et-Tebrizî, Seyyid Cemaluddin el-Ezherî, İbrahim Zâhid el-Geylanî, Ahî Muhammed el-Halvetî, Ömer el-Halvetî, Muhammed Mîrim el-Halvetî, el-Hacc İzzüddîn Türkmanî, Sadruddin el-Hıyyâvî, Seyyid Yahya eş-Şirvanî, Muhammed Bahauddin el-Erzincanî, Cemaluddin Halvetî el-Aksarayî, Hayrettin et-Tokadî, Şeyh Şâbân el-Kastamonî, Muhyiddin el-Kastamonî, Seyyid Ömer el-Fuâdî, Şeyh İsmail el-Çorûmî, Şeyh Ali el-Karabaşî, Şeyh Mustafa el-Edirnevî, Şeyh Abdullatif el-Halvetî el-Halebî, Mustafa Kemâleddin el-Bekrî, Muhammed b. Salim el-Hifnî, Muhammed b. Hasan es-Semennudî.

İkinci Bölüm: Zikir (Varak, 7b-17b)

Semennudî, burada zikrin tarifi, zikirle ilgili ayet ve hadisleri belirttikten sonra zikrin özelliklerini izah eder. Semennudî'ye göre, diğer ibadetlerde belirlenmiş belli başlı vakitler olduğu halde zikir için belirlenmiş herhangi bir vakit yoktur. Kul ne zaman isterse, ister vacip isterse de mendup olarak Rabbini zikredebilir.⁴⁹

Semennudî'ye göre, zikrin belli başlı mertebeleri vardır. Zikir evvela dil ile sonra kalp ile sonra nefes ile sonra ruh ile sonra akıl ile sonra da sır ile olur. Allah'ı dilin ile zikredersen bütün cansız varlıklar seninle beraber zikrederler. Allah'ı kalbin ile zikredersen bütün mevcudat ilahî âlemlerle birlikte seninle beraber zikreder. Allah'ı ruhun ile zikredersen hamele-i arş yani arşın taşıyıcıları, arşın etrafında tavaf eden mukarrâbinin ruhları ve melekler seninle beraber zikreder. Allah'ı sırrın ile zikredersen bu defa da arşın üzerindeki âlemlerden ta zikrin ulaştığı Allah'ın münezzeh olan yüce katına kadar her şey seninle beraber zikreder.⁵⁰

Semennudî'ye göre, bazıları zikir için bine yakın edep saymışlardır. Ancak bunların hepsi yirmi edepte toplanmıştır. Kim bu edeplerle ahlaklanmazsa manevî fetihler kendisine uzak olur. Bu edeplerden beş tanesi zikirten önce, on iki tanesi zikir esnasında, üç tanesi de zikirten sonradır.⁵¹

49 Semennudî, a.g.e., vr, 9a.

50 Semennudî, a.g.e., vr, 10a.

51 Semennudî, a.g.e., vr, 13a-16b.

Zikirden önceki beş âdab: 1- Tevbe. 2- Taharet. 3- Zikrinde ihlâslı olmalı ve Allah kelimesini lâfzen değil fikren ve kalben söylemeli. 4- Zikre başlarken şeyhinin himmetine dayanma; beşinci âdabı, şeyhinden istemiş olduğu yardımı hakikatte Allah Resulünden istediğini bilecektir. Çünkü şeyh onunla Allah Resulü arasında bir vasıtaadır.

Zikir esnasındaki oniki âdab: 1- Zikir için de temiz bir mekân seçmeli ve oraya oturmalıdır. 2-İkincisi, zikir esnasında ellerini dizlerinin üzerine koymalı. 3- Zikir yaptıkları meclis ile zikir esnasında giymiş oldukları elbiselere temiz kokular sürmelidirler. 4- Bir keten parçası bile olsa giydiği elbise helal olmalıdır. 5- İmkânı varsa zikir için boş bir yer veya mahzen gibi biraz daha karanlık bir mekânı tercih etmelidir. 6- Dış âlemi algılayan zahiri duyu organlarının etkisinde kalmamak için gözlerini yumması gerekir. 7- Zikir ettiği müddetçe şeyhinin şahsiyetini gözünde canlandırması gerekir. 8- Yanında gizli ve açık olan şeylerin hepsi aynı seviyede kalacak kadar zikrinde sadık olmalıdır. 9- Zikrinde ihlâslı olmalıdır. 10- Zikir için "La İlahe İllallah" sigasını tercih edip bununla zikir yapmalıdır. 11- Her ne kadar zikredenlere göre müşâhede dereceleri farklılaşsa bile zikreden kişi kalbinde devamlı zikrin manasını tahayyül etmelidir. 12- Zikir esnasında "La İlahe İllallah" sözü ile kalbinde Allah'tan başka mevcudatta bulunan bütün mahlûkatın varlığını nefyetmelidir.⁵²

Zikirden sonraki üç âdab:

1. Mürid, zikir bittiğinde kalp huzuru içinde başını önüne eğmiş olarak kendisine zikirden sonra gelecek olan varidatları bekler.
2. Zikirden sonra üç defada bir, yedi defada bir veya gücü yettiğinde daha çok sayıda nefesini tutmalı ta ki zikirden sonra kendisine gelecek olan varidatlar bütün uzuvlarına ulaşsın da bunun neticesinde basireti nurlansın, şeytan ve nefisten gelen havatırlar kesilsin ve böylece Allah ile kul arasındaki perdeler açılsın.
3. Zikrin hemen peşinden su içmemelidir. Çünkü zikir matlubu haki olan Allah'a karşı insanda bir heyecan ve yanma meydana getirir. Dolayısıyla su içmek bu harareti söndürür.⁵³

52 Semennudî, a.g.e., vr, 15a.

53 Semennudî, a.g.e., vr, 16a-16b.

Üçüncü Bölüm: Tarikatın Rükünleri (18a-47b)

Semennudî, bu bölümde, tarikatın rükünleri, usulleri ve mertebelerini ele alır. Ona göre tarikat yolunda suluktan maksat Hz. Peygamberin ahlakına uymak, o ahlak üzere amel etmek ve İslam'da hoş görülme-
yen bütün kötü sıfatları terk edip dinimizce övülmüş olan vasıflarla donanmış olarak Allah'a ulaşmaktır.⁵⁴

Semennudî, daha sonra kırk madde de tarikata giren mürit için lazım olan hususları izah eder. Ardından, tarikatın rükünleri konusunu ele alır. Bunlar da sırasıyla az yeme, az uyuma, az konuşma ve uzlet halidir. Ona göre bu dört rükün olmadan Allah'a ulaşmak mümkün değildir. Bazıları bunlara dört rükün daha ilave etmişlerdir. Bunlar da zikirde sebat, tefekkürde sebat, manevi temizlikte sebat ve bir de müridin kalbinin üstadının kalbine manevi bir rabita ile bağlı olmasıdır. İşte bunlar tasavvuf ehlinin yanında en muteber olan şartlardır.⁵⁵

Semennudî, açlığı, nefsi fazla yemeden kesmek ve az yemeye alıştırmak olarak izah ettikten sonra, fazla yemenin zararları ve az yemenin faydalarını ele alır.⁵⁶

Fazla Yemenin Zararları

1- Kalpten Allah korkusunu siler. 2- Kalpten mahlûkata karşı olan şefkat ve merhameti siler. 3- İbadetin bedene ağır gelmesine yol açar. 4- Hikmetli bir söz işittiği zaman kalbinde bir ürperti ve Allah korkusu meydana gelmez. 5- Vaaz ve nasihat ettiğinde bu konuşmaları insanların kalplerinde bir etki meydana getirmez. 6- Hastalıkların ortaya çıkmasına zemin hazırlar.

Açlığın Faydaları

1- Açlık, kalbin temizliğine yol açar. 2- Kalbin incelmeye ve rikkatli olmasını sağlar. 3- Kalbin ibadetlerden zevk almasını netice verir. 4- Şehveti kırar. 5- Cehennemdeki açlığı hatırlatır. 6- İbadetleri yapmada kolaylık sağlar, vücudu hafifletir. 7- Uykuyu azaltır. 8- Sık sık def'i hacet için tuvalete çıkma zorunluluğunu ortadan kaldırır. 9- İnsanı, Allah'a kulluk ve

54 Semennudî, a.g.e., vr, 17b-18a.

55 Semennudî, a.g.e., vr, 19a.

56 Semennudî, a.g.e., vr, 19a-21a.

ibadetten alıkoyacak olan marazi meşguliyetlerden uzak tutar. 10- İnsanın yiyecek bulma sıkıntısını azaltır. 11- Az ile iktifa etmeyi öğretir. 12- Elinde fazla olanı başkasına vermek suretiyle başkasını kendine tercih etme duygusunu geliştirir. 13- Aç kalan kimsenin anlattığı vaaz ve nasihat dinleyenlerin kalbinde etki meydana getirir.⁵⁷

Semennudî, az uyumayı iki kısma ayırır. Birincisi: Kalbin uyanık olmasıdır. Bu da gaflet uykusundan uyanıp Allah'a giden kurbiyet ve müşâhede yollarından uzak durmaktır. İkincisi: Vaktini düzenli bir şekilde tayin etmek ve yüce makamlara ulaşmak için gözün uyanık bulunmasıdır. Çünkü gözün uyuması kalbin amelini iptal eder. Hâlbuki geceleri uyanık kalmanın faydası kalbin amelinin devamına bağlıdır. Kalbin amel ile meşgul olması ise midenin fazla yeme ve içme ile doldurulmaktan alıkonulmasına bağlıdır. İşte kişinin bu şekilde kendini kontrol edip geceleri uyanık kalması nefsin marifetini netice verir.⁵⁸

Semennudî'ye göre, geceleri uyanık kalma teheccüd ile değerlendirilmelidir. Hem Kuran'ı Kerim hem de Peygamberimizin hadislerinde seher vakitlerinde kıyamda durmaya ve bu vakitlerde Allah'ın huzurunda bulunmaya teşvik vardır.⁵⁹

Samt, malayani gereksiz konuşmaları terk etmektir. Namaz, dinin di-reğidir. Ancak samt ile beraber namaz daha faziletlidir. Oruç, ateşten koruyan bir kalkandır. Ancak samt ile beraber oruç daha faziletlidir. Cihat dinde en faziletli ibadetlerdendir. Ancak samt ile beraber cihat daha faziletlidir.⁶⁰

Uzlet, Sâlik olan kişinin Mevla ile sohbeti tercih etmesinden dolayı mahlûkattan uzaklaşp yalnız kalmasıdır. Ona göre uzlet, zahir ve batın olmak üzere iki kısma ayrılır. Zahir uzlet, halvete girmek suretiyle mahlûkattan uzak durmaktır. Batinî uzlet ise, kalbin uzletidir. Bu da kalbin insanlarla ve dünya ile meşgul olmayı tamamen bırakıp kendisini Allah'ın huzurunda ve gözetiminde hissedip Allah ile beraber olmasıdır.⁶¹

57 Semennudî, a.g.e., vr, 21a.

58 Semennudî, a.g.e., vr, 25a.

59 Semennudî, a.g.e., vr, 25a.

60 Semennudî, a.g.e., vr, 30b-31a.

61 Semennudî, a.g.e., vr, 31a-31b.

Semennudî, uzlet konusunu izah ederken sözü havatır konusuna getirir. Ona göre havatır, insanın aklına ve kalbine gelen veya içine doğan her şeydir. İnsanın kalbine bir gün ve gecede ortalama bin yetmiş iki havatır gelir. Bunlar da beş ana grupta toplanırlar: Birincisi, Allah'tan gelen havatırlar, buna hitab denir. İkincisi, melekten gelen havatırlar, buna ilham denir. Üçüncüsü, kalpten gelen havatırlar, buna hatif denir. Dördüncüsü, şeytandan gelen havatırlar, buna vesvese denir. Beşincisi, nefisten gelen havatırlar, buna ise hacis denir.⁶²

Tarikatın Usulü

Semennudî, tarikatın usulü ile ilgili olarak sırasıyla tevbe, mücâhede, hüzn, dua, havf, recâ, vera, takva, zühd, sabır, şükür, kanaat ve tevekkül istilahlarını ele alır ve bunlarla ilgili geniş izahlar yapar.⁶³

Tarikatın Mertebeleri

Semennudî'ye göre tarikatın üç mertebesi vardır. Bunlar da sırasıyla şeriat, tarikat ve hakikattir. Şeriat, Hz. Peygamberin Cebrail vasıtasıyla Allah'tan bize getirdiği şeylerin tamamıdır. Tarikat, ilim ve amel ile Allah'a yönelmektir. Hakikat ise maksuda ulaşmak ve Allah'tan gelecek tecellileri müşahede etmektir. Şeriatın kendisine ait kuralları vardır. Kim o kuralları çiğnerse kendisine şer'i cezalar uygulanır. Tarikatın kendisine ait belirlenmiş hedefleri ve gayeleri vardır. Kim de bu hedeflerden ve gayelerden uzak kalırsa ilahi varidatlardan mahrum kalır. Hakikatin ise şeriat ve tarikatla belirlenmiş ve alışlagelen şeylerle beraber bazı bâtını hususları vardır.⁶⁴

Dördüncü bölüm: Mürşidin Adabı ve Şartları (Varak, 47b-53a)

Semennudî, bu bölümde mürşit olmanın şartları, mürşidin âdabı, mürşidin görevleri ve halleri ile mürşidin, irşad için sahip olması gereken hususları ele alır.

Mürşid Olmanın Şartları: 1- Kendisine gelen insanları hidayete ulaştıracak seviyede akıllı olmalıdır. 2- Dini mevzularda müritlerini eğitecek seviyede dini ilimlerde bilgi sahibi olmalıdır. 3- Müritlerini, başkalarına soru

62 Semennudî, a.g.e., vr, 34a.

63 Semennudî, a.g.e., vr, 38a-44b.

64 Semennudî, a.g.e., vr, 45a.

sormalarına ihtiyaç bırakmayacak derecede kalplerindeki şüpheleri izale edecek ilmi ehliyeti ve ruhsatı olmalıdır. 4- Müridlerinin, tarikat yolunda kat ettiği merhaleleri bilecek kadar arif olmalıdır. 5- Manevi hastalığa bulaşmış olan müridlerini tedavi edecek derecede ruh doktoru olmalıdır. 6- Müridi, bir konuda yeminini bozmuşsa, ona fetva verecek kadar fakih olmalıdır. 7- Kendisini, hiçbir zaman yeterli görmemeli, kemâl mertebesine ulaşınca kadar kendisini devamlı muhtaç hissetmelidir. 8- Kendisini, her türlü kederden arındıracak kalp safiyetine sahip olmalıdır. 9- Her hal ve davranışında, Allah'ın huzurunda duruyormuş gibi edepli olmalıdır. 10- Kendisini, kalp zenginliğine ulaştıracak derecede kanaat sahibi olmalıdır. 11- Kendisini, günahlardan alıkoyacak derecede Allah korkusuna sahip olmalıdır. 12- Kendisini, her türlü hayırlı amellere ulaştıracak seviyede Allah'tan ümitli olmalıdır. 13- Kendisinden ahmaklığı uzaklaştıracak derecede güzel ahlaka sahip olmalıdır. 14- Müridlerine karşı merhametli olmasını sağlayacak derecede şefkat sahibi olmalıdır.⁶⁵

Semennudî, mürşidin uyması gereken âdabı iki kısma ayırır. Birincisi, kendi nefsinin karşı uyması gereken âdabı. Bunlar da onbeş tanedir. İkincisi, müritlerine karşı uyması gereken âdabı. Bunlar da yirmi altı tanedir.

Mürşidin âdabından sonra müride şu nasihati yapar: Ey bu yolun sadık yolcusu! Yukarıda özellikleri sayılan ve tarikatın inceliklerini bilen bir şeyh bulursan iki elinle ona sımsıkı sarıl. Çünkü o, senin için neredeyse emsali bulunmayan 'kibriti ahmer' gibidir. Nefsinin ona teslim et, nefsinin isteklerine muhalefet etmek suretiyle fuhşiyattan uzak dur. Doğruluk, şiarın, Allah yolunda salih amel, yoldaşın olsun. Şeyhinin isteklerine tabi ol ki sana bu yolda yardımcı olsun. Dünya ve ona ait şeylerle ağyarı terk etmek sermayen olsun. Şeyhinin önünde gassalın elindeki meyyit gibi ol ki seni istediği tarafa çevirsin ve ilahî feyizlerden akıp gelen kutsi sularla seni nefsinin kirlerinden arındırsın. Şeyhine tabi olup isteklerine uyan ve bu yolun âdabına göre yaşayan kişi için bu ne büyük bir saadettir. Çünkü arif olan mürşidler, Allah'a giden yolda tıpkı birer kapı, aynı zamanda Allah ile kul arasında da birer vasita gibidirler.⁶⁶

65 Semennudî, a.g.e., vr, 47b.

66 Semennudî, a.g.e., vr, 49b.

Beşinci Bölüm: Müridin Şeyhine Karşı Âdabı (Varak, 53b-61a)

Müridin, şeyhine karşı âdabını ise şu başlıklar altında toplar: 1- Müridin, şeyhin huzurunda veya meclisinde bulunduğu durum ile ilgili âdabı. 2- Zikir ve ibadet konusunda uyması gereken âdabı. 3-Şeyhe itaat ve muhabbet ile ilgili *âdab*. 4- Şeyhinin huzurunda olmadığı zamanlarda uyması gereken âdabı. 5-Şeyhinin giyim-kuşamı ile ilgili uyması gereken âdabı. 6- Şeyhinin yakınlarına karşı olan âdabı. 7- Şeyhinin özel hayatı ile ilgili uyması gereken âdabı.⁶⁷

Semennudî'ye göre mürid, kendi beldesinde kendisini tasavvuf ve tarikat yolunda terbiye edecek yeterlilikte bir mürşid bulmadığı zaman idareci, emir veya herhangi bir rütbe sahibi olmayan -çünkü bunlar başkasına itaat eden kimselerdir- irşad ve sülûk ehli, kendisine tarikat yolunda mertebeleri kat etmesine yardımcı olacak bir mürşid bulmak için başka yerlere yolculuk yapıp böyle birisini bulması gerekir.⁶⁸

Altıncı Bölüm: Müridin İhvanına Karşı Âdabı (61b-66a)

Semennudî, bu bölümde müridin ihvanına karşı olan âdabını şu başlıklar altında toplar: 1- Müridin, ihvanının kusur ve hataları karşısında âdabı. 2- İhvanını, kendi nefesine tercih etmesi ile ilgili âdabı. 3- Dini konularla ilgili hususlarda ihvanına karşı âdabı. 4- İhvanıyla rekabete girmemesi gereken durumlarla ilgili âdabı. 5- İhvanına kötü örnek olmama durmu ile ilgili uyması gereken âdab. 6- Zor ve meşakkatli işlerde ihvanına örnek olma ile ilgili âdab.⁶⁹

Semennudî'ye göre müridin ihvanına karşı bütün âdabı yerine getirmek suretiyle ahlaklanması, müride vacip değildir. Çünkü mürid, Allah'ın kendi üzerindeki hakkıyla meşgul olmaktadır. Bu da onu ihvanına karşı olan âdabı yerine getirmekten alıkoymaktadır. Müridin Allah'a ait haklar ile Allah'ın kulların ait hakları bir arada cem etmesi de mümkün değildir. Mürid ancak arkadaşlık, komşuluk gibi bir arada yaşamayı gerekli kılan hususlarla ilgili olarak ihvanına karşı sorumlu tutulur. Dolayısıyla mürid ne zaman seyr u sülûkünü bitirir ve tarikat ehlinin ulaştığı keyfiyete ulaşırsa işte o zaman bütün kemâl ahlaklar ile ahlaklanması kendisinden

67 Semennudî, a.g.e., vr, 47b-57b.

68 Semennudî, a.g.e., vr, 53b.

69 Semennudî, a.g.e., vr, 61b-65a.

istenilir.⁷⁰

Yedinci Bölüm: Müridin Kendi Nefsine Karşı Âdabı (Varak, 66b-69a)

Müridin kendi nefesine karşı olan âdabını üç başlık altında ele alır: 1- Vera sahibi olması konusunda uyması gereken âdab. 2- Tarikat yolunda sabırlı olması husus ile ilgili uyması gereken âdab. 3- Nefsini terbiye etmesi ile ilgili uyması gereken âdabı⁷¹

Mürid, yemesinde, içmesinde, giyiminde, konuşmasında, işitmesinde, duymasında, eli, ayağı, kalbi ve cinsel organlarından haram ve şüpheli şeylere karşı vera sahibi olmalı. Bu işlerinde haram ve şüpheli şeylerden uzak durmalıdır. Bütün bunlardaki vera'nın kaynağı da yediği lokmalarda vera sahibi olmasıdır. Çünkü kul bütün uzuv ve organlarıyla yapmış olduğu ameller helal ve haram olarak yemiş olduğu lokmalar neticesinde ortaya çıkar. Helal rızık yiyen kişi isyan etmek istese bile bu ona zor gelir. Haram rızık yiyen kişi de itaat etmek istese bu ona zor gelir.⁷²

Mürid, rızık kazanma konusunda zorlandığında ve insanların kalbi de kendisine karşı kasvetli hale geldiğinde bunu kendisine bir sıkıntı yapmamalı ve bundan dolayı bunalıma girmemelidir. Çünkü dünyanın müridlerle çoğunlukla sırt çevirdiği zamanlar, müridlerin tarikata girdiği zamanlardır. Bazen bu halet-i ruhiyenin neticesi olarak "Benim tarikata ne ihtiyacım var ki" der ve ahdini bozar. Dolayısıyla bundan sonra da artık iflah olmaz. Eğer mürid sıkıntılarla karşılaşırsa bilsin ki Allah onu kendisine dost yapmak, ona yardımcı olmak ve basiret gözünü açmak istiyor. Zira Allah sevgisi ile dünya sevgisi bir arada bulunmaz. Dolayısıyla mürid bu yola girdikten sonra dünya sevgisini elinin tersiyle itmeli ve dünyaya sırt çevirmelidir. Mürid, tarikata girdiğinde şeyhinin izni olmadan evlenmemeli, evli ise boşanmamalı. Çünkü tasavvuf yolu, ruhbanlık veya arpa ekmeği yemek değildir. Aksine sufilerin tarikat yolu müridin vaktini boş işlerden, gafletten ve ibadetlerden usanmamakla muhafaza eder.⁷³

Mürid, mümkün oldukça uykuyu azaltmalı ve az uyumalıdır. Özellikle de seher vakitlerinde buna daha çok dikkat etmelidir. Çünkü seher

70 Semennudî, a.g.e., vr, 61b.

71 Semennudî, a.g.e., vr, 66b-69b.

72 Semennudî, a.g.e., vr, 66b.

73 Semennudî, a.g.e., vr, 66b.

vakti ilahi lütuf ve tecellilerin geldiği ve duaların kabul olduğu bir vakittir. Hâlbuki uykuda dünyevi ve uhrevi hiçbir fayda yoktur. Uyku sadece zardan ibarettir. Çünkü uyku, ölümün kardeşidir. Dolayısıyla mürid gecenin son üçte birlik kısmında yani seher vaktinde uyumamalıdır.⁷⁴

Sekizinci Bölüm: Müridin Tarikattan Uzaklaştırılması (Varak, 69b-70a)

Müridin tarikattan uzaklaşmasını müridin kötü ahlaklı birisi olması, şeyhine karşı itaatsizlik etmesi, ibadetlere karşı isteksizlik yapması, tarikat edebine riayet etmemesi ve bir de şeyhi hakkında casusluk türünden bilgi ve haber toplaması gibi durumlar müridin tarikattan uzaklaştırılmasını gerektiren sebeplerdir.⁷⁵

Mürid, şeyhin yanında bulunan diğer müridlere karşı kötü ahlaklı birisi olması veya onlara karşı kibirli davranmasından dolayı şeyhe şikâyet edilir. Şeyh de bu işlerden vazgeçmesi hususunda onu uyardığı halde bunu terk etmezse, tarikattan uzaklaştırılır.⁷⁶

Mürid, yaptığı bütün işlerinde şeyhine danışıp onun akli kemâlatından ve güzel görüşlerinden istifade etmek için ondan yardım isteyen biri olduğu halde, şeyhi, ona bir işi emreder, o da şeyhin dediğini yapmaz ve bu durum sıkça tekrar ederse, bu durumda tarikattan uzaklaştırılır. Mürid, kendisinin üstünlüğünü teyid ve ispat edip, şeyhine karşı galip ve üstün olduğunu ortaya koymak için şeyhine ilmî meseleleri sorması veya aynı şeyi tarikattaki diğer müridleri küçümsemek amacıyla onlara karşı yapması durumunda tarikattan uzaklaştırılır. Mürid, şeyhinden izin almadığı halde şeyhinin gıyabında veya huzurunda zikir meclisini açması durumunda tarikattan uzaklaştırılır.⁷⁷

Mürid, şeyhi ailesiyle beraber olduğu zamanlarda veya halvette olduğu zamanlarda şeyhinin durumu hakkında casusluk sayılabilecek türde bilgi ve haberleri toplaması durumunda tarikattan uzaklaştırılır. Mürid, şeyhinin içinde bulunduğu manevi halleri ve sırları başkasına anlatıp, bunları açığa çıkarması durumunda tarikattan uzaklaştırılır. Şeyhin, bu ve benzeri

74 Semennudî, a.g.e., vr, 67a.

75 Semennudî, a.g.e., vr, 70a.

76 Semennudî, a.g.e., vr, 69b.

77 Semennudî, a.g.e., vr, 70a.

hallerinden dolayı müridi tarikattan uzaklaştırmasının amacı yanındaki diğer müridlerin ıslahı içindir. Şüphesiz bazen bir tek kişi yüz kişiyi ifsat eder.⁷⁸

Dokuzuncu Bölüm: Tekkede Yardımcı Hizmet Birimleri (Varak, 70b-74a)

Semennudî, bu bölümde tekkede yardımcı hizmet birimleri olan nukeba ve bunların görevleri ile ilgili hususları ele alır. Ona göre nukebadan maksat, birini veya bir şeyi koruyan, yardımcı olan, destekleyen veya birini veya bir şeyi tam olarak kapsamlı bir şekilde ihata etmek ve anlamak manalarına gelir. Allah dostu evliyalar da saygın ve yüce olan hilafet ve şeriat yolu üzerine bulunup, onun gereğini yerine getirmeye çalışmaktadırlar. Ancak bu işin gereklerini yerine getirmek meşakkatli olduğundan dolayı bu hususlarla ilgili işlerde şeyhe yardımcı olup müridleri bir araya getirecek, düzenlerini sağlayacak ve onların hizmetlerini üstlenecek kimselere ihtiyaç vardır. İşte bu işleri yapacak ve şeyhe bu konuda yardım edecek kimseler de nukeba dediğimiz kimselerdir. Bunlarla tarikattaki işlerin düzeni sağlanmış olur.

Semennudî'ye göre, bu işleri yapacak olanlar da dört grupturlar. Birincisi, nakibu'n-nial, yani dergâha gelenleri karşılama ve ayakkabı hizmeti işini yapanlardır. İkincisi, saiku'l-mai, yani müridlerin su hizmeti görevini yapanlardır. Üçüncüsü, nakibu's-simat, yani sofrayı hazırlama işini yapanlar ve dördüncüsü ise nakibu'l-hazret, yani, baş hizmetli olup, daha çok şeyhten aldığı bir işaretle hizmet yapan kimsedir. Semennudî, daha sonra bu dört gurubun uyması gereken âdab ile ilgili detaylı izahlar yapar.⁷⁹

Onuncu Bölüm: Nefis Mertebeleri (Varak, 74b-90a)

Semennudî, bu bölümde, nefis, nefsin kısımları, sıfatları ve bununla ilgili hususlar ile Sâlikin her bir nefis mertebesinde vird olarak kullanacağı isimleri izah eder.

Semennudî'ye göre, tasavvuf âlimleri her ne kadar nefsi yedi kısma ayırsalar da hakikatte nefis tek bir tanedir. Fakat nefse ait farklı sıfatlardan dolayı nefis bu şekilde yedi kısma ayrılmıştır. Bu bir tek nefis ise latife-i

78 Semennudî, a.g.e., vr, 70a.

79 Semennudî, a.g.e., vr, 70b-74a.

Rabbaniye olarak da isimlendirilen nefis-i natıkadır. Dolayısıyla bu tek nefis ne zaman bir sıfat ile vasıflansa, bu vasfından dolayı bu isimlerden birisiyle nitelendirilir.⁸⁰

Semennudî, tarikatta menzilleri kat edip yol alan Sâlikin durumunu önemli bir hac yolculuğuna çıkan bir yolcunun durumuna benzetir. Nasıl ki hac için yolculuk yapmak isteyen kişi o güne kadar sahip olduğu kötü ve zararlı alışkanlıklarını terk etmesi gerekiyorsa, bu tarikata giren kişinin durumu da bunun gibidir. Bu tarikata giren kişi de o güne kadar sahip olduğu kötü ve zararlı alışkanlıklarını terk etmesi gerekir.

Hac için yola çıkan kişi Mevla'sının rızasına nail olmak için ailesini, ehlini ve vatanını terk etmesi gerekiyorsa, tıpkı bunun gibi bu tarikata giren kişi de aile, akraba, dost, arkadaş ve vatanına iltifat etmeyecek, aksine bu yola girdikten sonra nezaket ve cazibe ehli olmak için aldığı nefesi, oturduğu yerleri ve kişileri, tiryakisi olduğu alışkanlıklarını tamamen değiştirecektir.

Hac için yola giren kişiye azık da lazımdır. Bu yolun azığı da takvadır. Hac yoluna giren kişiye, kendisini düşmanlarına karşı koruması için bir silah lazımdır. İşte bu yoldaki o silah, zikrullahtır.

Hac yoluna giren kişiye yolda rahat yürümesi için kendisine bir binek lazımdır. Tarikat yolunda da bu binek himmettir. Çünkü mürid, himmeti sayesinde en yüce mertebelere ulaşır.

Hac yoluna giren kişinin kendisine yol gösterecek bir rehber ihtiyacı vardır. İşte tarikat yolunda o rehber, müride yol gösterecek olan terbiyeci üstad, yani mürşid-i kâmilidir. Şüphesiz her kim rehber ve yol gösterici olmadan tarikata sülûk yaparsa, yolunu şaşırıp kaybolur, yoldan çıkar ve helak olanlarla beraber helak olup gider.

Hac yoluna giren kişinin yol boyunca kendisine arkadaşlık yapacak ve mesafe kat etmesi için kendisine yardımcı olacak yol arkadaşlarına da ihtiyacı vardır. Tarikat yolunda bu kişiler, bu yola giren ve onun istediği şeylerin aynısını talep eden ihvanları ve müritlerdir.

Hac için yola çıkan kişi, yolculuğu boyunca bazı belde ve şehirlere uğrar ve oralarda ikame eder. Sonra tekrar hedefine ve istediği yere ulaşmak

80 Semennudî, a.g.e., vr, 74b.

için oradan ayrılır ve yoluna devam eder. İşte tarikat yoluna giren Sâlik de hedefine ulaşmak için seyr u sülûku boyunca bu zikredilen yedi makama uğrar.⁸¹

Birinci makam, zulümatı ağyar makamıdır, nefs-i emmâre diye isimlendirilir. İkinci makam, nurlar makamıdır, nefs-i levvâme diye isimlendirilir. Üçüncü makam, sırlar makamıdır, nefs-i mülhime diye isimlendirilir. Dördüncü makam, kemâl makamıdır, nefs-i mutmainne diye isimlendirilir. Beşinci makam, visâl makamıdır, nefs-i raziye diye isimlendirilir. Altıncı makam, tecelli-i e'âl makamıdır, nefs-i marziye diye isimlendirilir. Yedinci makam, tecelli-i esmâ ve tecelli-i sıfat makamıdır, nefs-i kâmile diye isimlendirilir. İnsan, ne zamanki bu sayılan makamlardan herhangi birisinde bulunursa, bulunduğu makamdan sonraki makam kendisine gizli kalır ve insan o makamı göremez ve hissedemez.⁸²

Semennudî, daha sonra her bir nefis mertebesini ayrı ayrı ele alır ve mertebelerde o nefislerin, seyri, âlemi, mahalli, hali, varidi ve askerleri, gibi hususlarda izahlar yapar.⁸³

Birinci mertebe, nefs-i emmâre mertebesidir. Seyri, seyir ilallahtır. Âlemi, âlemi şehadettir. Mahalli, sadırdır. Hali, mey halidir. Varidi, şeriatır. Askerleri, cimrilik, hırs, haset, yalan, gâdab, kötü ahlak, şehvet, gaflet, kendini bir şeye çabucak kaptırma, eli ve dili ile insanlara eziyet verme, alay etme, buğz etme vb. kötü hasletlerdir.⁸⁴

İkinci Mertebe Nefs-i Levvâme'dir. Seyri, seyir ilallahtır. Âlemi, âlemi berzahtır. Mahalli, kalptir. Hali, muhabbettir. Varidi, tarikattır. Sıfatı, levvâm, ucup, insanlara karşı çıkıp itiraz etme, gizli riya, şehvet ve riyaset sevgisidir. Bununla beraber nefs-i emmârenin de bazı sıfatları kendisinde kalmıştır. Lakin bu sıfatlarla beraber hakkı hakk, batılı batıl olarak görür ve bu sıfatların da zemmedilmiş sıfatlar olduğunu bilir. Şer'i durumlara, nefisle mücâhedeye ve ibadet-ü taate karşı da isteği vardır. Namaz, oruç, zekât vb. hayırlı amelleri ve ibadetleri yerine getirir. Ancak bu amelleri yerine getirirken bu amellerin içine ucup ve gizli riya sokar.⁸⁵

81 Semennudî, a.g.e., vr, 75a.

82 Semennudî, a.g.e., vr, 75b.

83 Semennudî, a.g.e., vr, 76a.

84 Semennudî, a.g.e., vr, 76a.

85 Semennudî, a.g.e., vr, 78a.

Üçüncü Mertebe Nefs-i Mülhime'dir. Seyri, seyr ilallahtır. Ancak bundan kastedilen mana şudur: Sâlik şuhudunda masivallahta fani olup batınında da iman hakikatlerinin ortaya çıkması için Allah'ın dışındaki her şeyden nazarını keser. Alemi, alemi ervahtır. Mahalli, ruhtur. Hali, aşk halidir. Varidi, marifetullahtır. Sıfatı ise cömertlik, kanaat, ilim, tevazu, sabır, hilm, ezalara tahammül, insanları kusurlarından dolayı affedip onları sulh yoluna teşvik etmek, özü ve mazeretlerini kabul etmektir. Bir de Cenab-ı Hak'ın her canlının perçeminden tutup hesap soracağı ve o canlının da hiçbir mahlûkata karşı bir itirazının olamayacağını müşâhede etmektir.⁸⁶

Dördüncü Mertebe Nefs-i Mutmâinne'dir. Bu makamdaki nefsin seyri, seyr maallahtır. Âlemi, hakikati Muhammediye'dir. Mahalli, sırdır. Hali, itminan-ı sadıktır. Varidi, bazı yüce sırlardır. Sıfatı ise cömertlik, tevekkül, hilm, ibadet, şükür, Allah'ın kendisi hakkındaki takdir ve hükmüne rıza gösterme, bela ve musibetlere sabretmedir.⁸⁷

Beşinci Mertebe Nefs-i Raziye'dir. Bu nefsin seyri, seyir fillahtır. Alemi, alemi lahuttur. Mahalli, sırru's-sırdır. Hali, fena halidir. Nefsi raziyenin varidi yoktur. Çünkü varid insanda beşeri vasıflar olduğu zaman meydana gelir. Nefsi raziye makamında ise insanda beşeri vasıflar zail olmuştur. Hatta insanda beşeri vasıflara ait hiçbir eser kalmamıştır. Dolayısıyla Sâlik tıpkı bu makamdan önce olduğu gibi bu makamda da fanidir. Henüz beka makamına ulaşmamıştır.⁸⁸

Altıncı Mertebe Nefs-i Marziye'dir. Bu mertebede, nefsin seyri, seyir anillahtır. Âlemi, şehadet âlemidir. Mahalli, hafa mahallidir. Hali, hayret halidir. Varidi, şeriattır. Bu nefsin sıfatları ise; güzel ahlak, masivallahı terk etmek, mahlûkata karşı şefkatli olmak, onları doğru ve hayırlı olan şeylere yönlendirmek, günahlarını görmezden gelip affetmek, onları sevmek, insanları nefislerinin ve tabiatlarının karanlıklarından çıkarıp, ruhlarının aydınlığına ulaştırmak için onlara muhabbet ve sempati beslemektir.⁸⁹

Yedinci Mertebe Nefs-i Kâmile'dir. Bu nefsin seyri seyir billahtır. Âlemi, kesrette vahdet, vahdette kesret âlemidir. Mahalli ise, ruhun cesede

86 Semennudî, a.g.e., vr, 80a.

87 Semennudî, a.g.e., vr, 82b.

88 Semennudî, a.g.e., vr, 84b.

89 Semennudî, a.g.e., vr, 85b.

dayanması ve nisbet edilmesi gibi “hafa” dayanan “ahfa” mahallidir. Hali, beka halidir. Varidi, daha önceki altı makamda geçen ve bütün nefisler için sayılan güzel hasenatların hepsidir. Miftahı yedinci isimdir. Bu da “Kahhar” ismidir. Bu makam, makamların en büyüğüdür. Çünkü bu makam, insanın batın yani ruh halinin kemâlata ulaştığı, mücahade ve manevi pişmenin tamamlandığı makamdır. Bu makam sahibinin Allah’ın rızasının dışında hiçbir istek ve talebi yoktur. Hareketleri, hasenat ve iyilik; aldığı nefesler ise kudret, hikmet ve ibadettir.⁹⁰

Semennudî, nefis-i mülhime ile ilgili olarak şöyle bir uyarıda bulunur: Şunu bil ki bu makamda şüphe karanlıklarından kurtulup tecelli nurlarına ulaşmak ancak Sâlikin kâmil nefesleriyle mümkündür. Çünkü Sâlik bu makamdayken hali zayıftır. Dolayısıyla celal ile cemal arasındaki durumu bilmez. Keza melekten gelen ilhamlarla şeytandan gelecek vesveselerin arasını da tefrik etmez ve bilmez. Çünkü Sâlik bu makamda beşeri kişilik, mizaç ve tabiatından tamamen kurtulamamış, beşer olmanın muktezasının gerektirdiği şeyler de kendisini tamamen terk etmemiştir.

Dolayısıyla bu makamda Sâlikin nefsinin hevasına uyup tekrar nefis hapisanesine ve esfel-i safiline düşmesinden korkulur. Bundan kastım da Sâlikin tekrar nefis-i emmâresine düşmesidir. Böyle bir durumda da Sâlik, tekrar çok yemeye, çok içmeye, çok uyumaya ve halkın arasına karışmaya başlar. Hatta böyle durumlarda bazen itikadı bozulur, ibadet ve taati terk eder. Günah işlemeye başlar. Kendisine muvahhit, eşyanın hakikatini keşfeden muhakkik ehlinden birisi olarak görür. Kendinden başka ibadet ve taat ile uğraşanları da bu tür şuhudî hallerden mahrum kimseler olarak görür. Şayet böyle bir duruma düşer ve itikadı bozulursa, helak olanlarla beraber kendisi de helak olur ve müşrik olan kâfirlere iltihak etmiş olur.⁹¹

Semennudî, nefis konusunu ele aldığı bu bölümün sonunda bazı tasavvufî rüya sembollerinden de bahseder ve rüyada görülen özellikle hayvan suretindeki bazı şeylerin insan nefsindeki bazı sıfatlara karşılık geldiği hususu üzerinde durur.⁹²

90 Semennudî, a.g.e., vr, 86b.

91 Semennudî, a.g.e., vr, 80b.

92 Semennudî, a.g.e., vr, 87a-89b.

Hatime (90a-97b)

Semennudî, eserini bir hatime ile neticelendirir. Bu hatimede ise sûfilerin kullandığı ve üzerinde bir nebze durulması gereken, bu taife arasında dolaşan ve onların dışındaki kimselere müşkül olan bazı sufî ıstılahlar ve bu ıstılahların tefsiri hakkındadır.⁹³

Semennudî, burada tasavvuf, murakabe, müşâhede, ittisal, şuhud, tecelli, şevk, muhabbet, hal, vakt, kabz ve bast, heybet ve üns, şurb ve reyy (susamak ve suya kanmak), sır, sırru's-sır, melekût, ehadiyet mertebesi, fena, beka, cem', fark, tecrit, ceres, ilme'l-yakin, ayne'l-yakin, hakka'l-yakin, tevâlî, hicab, taharet, vecd, tevacud, vucud, kimya, muhadara, mukaişefe, müşâhede, muayene, levaih, levami', telvin, temkin ve nefis ıstılahlarını izah eder.

Semennudî, eserini zikrin şartlarıyla ilgili nazmettiği bir şiir ile bitirir. Şiirine Ey Allahın huzuruna girmek, sırna nail olmak, gizli âlemden sırları yakalamak, gerçekten sayısız lütufların kendisine gelmesi, her yerden ihtiyaçlarının giderilmesi, hiç bilmediği yerden kendisine rızıkların gelmesi, kendisine izzet, yardım ve büyüklük gerçekleşmesi, zorluk ve kolaylık anlarında durumunun iyileşmesi için Allaha doğru yol almayı isteyen kişi diye başlar ve bu kaside artık tamamlandı. Ey mevlam! Bunu kendi rızan için kıl. Kereminle ümit ve sevabımı kesme diye bitirir.⁹⁴

Kaynakça

Atiyetullah, Ahmed, *el-Kamûsü'l-İslâmî*, Mektebetu'n-Nehdati'l-Misriyye, Kahire 1970.

Bağdatlı, İsmail Paşa, *Hediyyetu'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Musannifin*, I-II, tashih: İbnülemin Mahmûd Kemal İnal, Avni Aktuç, MEB, Ankara 1955.

_____, *İzâhü'l-Meknûn fi Zeyl-i ala Keşfi'z-zünûn Esâmîü'l- Kutub ve'l-Funûn*, I-II, tashih, Şerafettin Yalıtıkaya, Kilisli Rifat Bilge, MEB, İstanbul 1972.

93 Semennudî, a.g.e., vr, 90a-95a.

94 Semennudî, a.g.e., vr, 96a-97b.

- Cebertî, Abdurrahman, *Târîhu Acâibi'l-Âsâr fi't-Terâcim ve'l-Ahbâr*, I-III, Dârü'l-Faris, Kahire ts.
- Ceyhan, Semih, "ŞEMSÜ'İ-MAÂRİF", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010.
- en-Nablusî, Abdulgani, *Ariflerin Tevhidi el-Kavlu'l-Metin fi Beyanı Tevhidi'l-Arifin*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Gazzalî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Bidâyetü'l-Hidaye*, thk. Muhammed Haccar, Dârü'l-Beşairi'l-İslâmiyye, Beyrut 1990.
- Gül, Halim, *Halvetî-Şâbânî Şeyhi Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Hediye'tü'l-Ahbâb Adlı Eseri*, Türk Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, Yıl, 1, S, 2, ss., 283-303, Mart 2013.
- Gündüz, İrfan, "Bekriyye", *DİA*, TDV. Yayınları, İstanbul 1992.
- Hacvî, Muhammed b. Hasan, *el-Fikrû's-Sami fi Tarihi Fıkhi'l-İslâmî*, I-IV, El-Mektebetü'l-İlmiyye, Medine 1976.
- Harirîzâde, Mehmet Kemâleddin, *Tıbyânu Vesâili'l-Hakaik fi Beyâni Selâsili't-Terâik*, I-III, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Nu: 430.
- Heymî, Salâh Muhammed, *Fihrisu Mahtutati Dâru'l-Kütübî'z-Zahiriyye Ulumü'l-Kur'âni'l-Kerim*, I-III, Matbuatu Mecmai'l-Lugati'l-Arabiyye, Kütüphane Katalogları el yazmaları (Dâru'l-Kütübî'z-Zahiriyye) Dımaşk, 1984.
- İzmirli, Betül, "Şâir bir sûfi ya da âşıkların sultanı: İbnü'l-Fârız," *Sûfi Araştırmaları Dergisi*, Cilt:4 Sayı:7 Kış 2013.
- Kaplan, Hayri, "Şa'rânî" *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010.
- Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-Müellifîn Terâcimu Musannifi'l-Kütübî'l-Arabiyye*, I-XV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- Kettânî, Muhammed b. Abdülhay, *Fihrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemu'l-Meâcim ve'l-Meşihât ve'l-Müselâlat*, I-III, Matbaatü'l-Cedide, Fas 1927.
- Murâdî, Muhammed, *Silkü'd-Dürer fi A'yânî'l-Karnî's-Sânî Aşar*, I-IV, Matbaatü'l-Mîrîyyeti'l-Âmire, Bulak 1301.
- Muslu, Ramazan, *Mustafa Kemâleddin Bekrî ve Tasavvufî Görüşleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 2005.

Mübarek, Ali Paşa, *el-Hıtatü't-Tevfikıyyeti'l-Cedide li-Mısri'l-Kahire Müdüniha ve Bilâdihe'l-Kadime*, I-XV, Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 1306.

Öztürk, Yaşar Nuri, "Al Âdab As-Saniyya Li-Man Yurîdu Tarîka Sâdât Al-Halvatiya," *İslam Medeniyeti Dergisi*, VI(1), 1978.

Semennudî, *el-Âdabu's-Seniyye Limen Yurîdû Tarikate's-Sâdâti'l-Halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, Nu: 218.

_____, *Kitabü'l-Munayyir Al-Mukaddime fi Rivayeti Hafı*, Tire Necip Paşa Kütüphanesi, Demirbaş Nu: 0070.

_____, *Şerhu's-Semennudî alâ Metn-i Dürre el-Mütemmimetü Li Kıraati'l-Aşer lil Cezerî*, Daru's-Selam, Kahire 2007.

_____, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr*, Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, Nu: 30.

_____, *Tuhfetu's-Sâlikîn ve Delâletu's-Sâirîn li Minhâci'l-Mukarrabîn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, Nu: 002460.

Vicdânî, Sadık, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye Tarikatler ve Silsileleri (Tomar-ı Halvetiyye)*, Yayına Hazırlayan: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1995.

Zirikî, Hayreddin *el-A'lam Kamûsu Terâcimi Li-Eşheri'r-Ricâl ve'n-Nisâ*, I-VIII, Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1984.

عدة الوفاة مفهومها وأحكامها في الشريعة الإسلامية

محمد عقلة الحسن العلي*

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى بيان الأحكام الشرعية المتعلقة بعدة المرأة المتوفى عنها زوجها سواء أكانت تلك الأحكام تعبدية أو مالية أو اجتماعية، حاملاً كانت أو حائلاً مدخولاً بها أو غير مدخول، مطلقة أم غير مطلقة مسلمة أو كفاية وغيرها من الأحكام المتفرقة التي لا غنى لأكثر الناس عن معرفتها حتى لا يقعوا في المخالفات الشرعية أو الخلط بين ما هو جائز أو غير جائز.

كلمات مفتاحية: العدة. المتوفى عنها زوجها. عدة الحامل.

Iddat of Death: Concept and Provisions in Islamic Law

Abstract

This research aims to investigate the legal provisions related to iddat (**legally prescribed period of waiting during which a woman may not remarry after being widowed or divorced**) of the woman whose husband has died whether those provisions were devotional, financial or social, and whether she was pregnant or not, divorced or not, whether she was a Muslim or an adherent of another revealed religion, as well as other essential provisions that people need to know in order not to fall into the legitimate irregularities or confuse between what is permissible or not permissible.

Key words: Iddat, widow, of a pregnant

* أستاذ مشارك، جامعة جرش، الأردن.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين. وأفضل الصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين. محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه وبعد.

فإن الحياة الزوجية في الإسلام، تشكل أساساً رئيساً في بناء الأسر والمجتمعات، ومقصداً ضرورياً من مقاصد الشريعة التي فيها تحقيق مصالح العباد إذ أنها أي الحياة الزوجية ضرورية لحفظ النوع الإنساني، وبقاء الذرية، والتكاثر البشري وتحقيق العفة، والطهارة، والطمأنينة، والسكن وحفظ الأنساب، والغرائز. لذا كانت أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة في بناء الأسر، والحياة الزوجية والمجتمعات، وما ينتج عن الأسر من حقوق وواجبات ومسؤوليات على الأغلب شاملة ومفصلة لها ليكون الناس على علم بما هو جائز وغير جائز، وما هو حلال وما هو حرام، وذلك حماية لأنفسهم من الوقوع في الحرام، أو المخالفة الشرعية، أو المحظورات. ولعل وفاة الأزواج وما يترتب على تلك الوفاة من آثار متعددة متعلقة بحياة المتوفى عنها زوجها سواء كان بالأموار المالية، أو التعبدية، أو العلاقات مع الآخرين، تعتبر من الأمور الضرورية التي لا غنى عنها لكل امرأة على الخصوص ولكل مسلم بشكل عام. فهناك أحكام شرعية تتعلق بالحداد، وأخرى تتعلق بالميراث، والسكن والنفقة والعدة والنزوح والخطبة والخروج والسفر والعمل وغيرها كثير من التصرفات التي جعل لها الشارع أحكاماً لا يجوز الخروج عنها. ومن هنا جاءت هذه الدراسة في محاولة متواضعة لجمع هذه الأحكام المتفرقة في أبواب الفقه والتي تتعلق بعدة الوفاة وعرضها بأسلوب ميسر وسهل وبوضوح وبإيجاز كي يتسنى لكل دارس وباحث ومسلم إمكانية الاطلاع على هذه الأحكام الشرعية الضرورية.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في وقوع الكثيرين وعلى الأغلب من النساء المتوفى عنهن أزواجهن في المخالفات الشرعية لأحكام العدة من حيث الخروج والسفر والحج والعمرة أثناء العدة أو حضور المناسبات بزينة أو غيرها هذا من جهة ومن جهة أخرى هناك من يبالغ في أحكام العدة وخاصة في أحكام الحداد فتحرم ما

هو حلال ظناً منها أن ذلك غير جائز فلا تخرج نهائياً ولا تسلم على أحد ولا تلتقي بأحد من أهل الزوج ولو لم يكن هناك خلوة ولا تذهب إلى العمل أو الوظيفة وغيرها كثير من المبالغات التي ليست من الشرع، وبنفس الوقت هناك الكثير من النساء اللواتي يتساهلن بعلم أو بجهل بأحكام الشريعة وخاصة في ما يتعلق بأحكام الحداد. لذا يرى الباحث أن هذه الدراسة ستسهم إن شاء الله في حل هذا التشدد وذلك التساهل في أحكام الحداد المتعلقة بالمتوفى عنها زوجها، من خلال الاطلاع على هذه الأحكام ومعرفة موقف الشريعة في كل أمرٍ أو شأن أو تصرف يتعلق بالمتعدة من وفاة.

الدراسات السابقة:

أولاً: الدراسات والمؤلفات والأبحاث الفقهية القديمة «كتب المذاهب الفقهية» فقد تحدثت عن أحكام العدة، وأنواع العدة سواء كانت بسبب طلاق، أو وفاة أو غيرها من أنواع الفرقة والفسخ، ولكنها لم تفرد بحثاً خاصاً بعدة الوفاة على شكل منفرد، ولذلك تجد أحكام عدة الوفاة موزعة ومنشورة في أبواب الفقه المتعددة، بحث لا يستطيع الدارس معرفتها إلا بعد جهد وعناء طويل.

ثانياً: بحث بعنوان: النساء المتوفى عنهن أزواجهن وما يتعلق بهن من أحكام: دراسة فقهية مقارنة. د. أحمد الكبيسي - مجلة الحكمة. العدد ٦٢. والبحث وإن كان جهداً طيباً في عدة الوفاة إلا أنه يؤخذ عليه أنه لم يرتب ترتيباً متسلسلاً حيث بدأ البحث بأحكام المواريث ثم عاد إلى مفهوم العدة وأحكامها كما أن الباحث اعتمد على نقل النصوص والمتون من الكتب القديمة بشكل مطول ويختتم النقول بالرأي الفقهي وهذا كان فيه إطالة على الدارس، كما أن البحث لم يتطرق إلى موضوعات مهمة في بحث العدة مثل حكم العدة وسبب وجوبها وشروط وجوبها ومقدارها.

وقد كانت خطة البحث كما يلي:

مقدمة وتتضمن أهمية البحث ومشكلة الدراسة والدراسات السابقة.

ومبحثان وفيهما ما يلي:

المبحث الأول: مفهوم العدة وأحكامها وفيه المطالب التالية:

- الأول: العدة لغة واصطلاحاً.
الثاني: مشروعية العدة والأدلة عليها.
الثالث: سبب وجوب العدة على المتوفى عنها زوجها.
الرابع: شروط وجوب العدة.
الخامس: مقدار عدة الوفاة وأراء الفقهاء في ذلك.
السادس: عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حائلاً.
المبحث الثاني: الأحكام التبعية والمالية المترتبة على عدة الوفاة
المطلب الأول: ميراث المتوفى عنها زوجها وهي في العصمة.
المطلب الثاني: الآثار المالية. النفقة - نفقة المتوفى عنها زوجها.
المطلب الثالث: سكن المعتدة من وفاة.
المطلب الرابع: الحداد للمتوفى عنها زوجها ومفهومه وأحكامه.
المطلب الخامس: الأدلة على وجوب الحداد وحكمة وأراء الفقهاء في ذلك.
المطلب السادس: حياة المعتدة من وفاة ما يجوز وما لا يجوز.
المطلب السابع: خطبة المعتدة ونكاحها.
النتائج والتوصيات.
قائمة المراجع والمصادر.

المبحث الأول: مفهوم العدة

المطلب الأول: العدة لغة وشرعاً.

العدة لغة: هي من العدد والحساب وسميت كذلك لاشتغالها على العدد الاقراء أو الأشهر وجمعها عدد وتطلق أيضاً على المعدود يقال: عدة المرأة أي أيام اقراءها.^(١)

العدة في الاصطلاح الشرعي: عرّفها الحنفية فقالوا: هي ترئصُ يلزم المرأة أو الرجل عند وجود سببه. والمقصود بترئص الرجل هنا المواضع التي يمتنع

١ - ابن منظور - لسان العرب دار صادر- بيروت ١٨٢/٣.

مختار الصحاح الرازي. محمد بن أبي بكر - المركز العربي - بيروت - لبنان ص ١٣٠٠.

الرجل من الوطاء فيها. (٢) أو هي: أسم لأجل ضرب لانقضاء ما بقي من آثار النكاح. (٣)

وعرّفها المالكية: بأنها المدة التي جعلت دليلاً على براءة الرحم لفسخ النكاح أو موت الزوج أو طلاقه. (٤)

وعرّفها الشافعية: بأنها مدة تترتب فيه المرأة لمعرفة براءة رحمها أو للتعبد أو لتفجعها على زوجها. (٥)

وعرّفها الحنابلة: بأنها الترتيب المحدد شرعاً والمراد به المدة التي ضربها الشارع للمرأة فلا يحل لها التزوج فيها بسبب طلاقها أو موت زوجها بشروط. (٦)

ومن التعاريف السابقة يتضح بأن العدة هي المدة المحددة شرعاً التي تقضيها المرأة بعد الفرقة بدون زواج.

المطلب الثاني: مشروعية العدة والدليل عليها

اتفق الفقهاء على مشروعية العدة وعلى وجوبها على المرأة عند وجود أسبابها واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَ» (٧) هذا في عدة الطلاق، أما المتوفى عنها زوجها قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يُؤْفِقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً» (٨)

أما السنة النبوية الشريفة: ما روته أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «لا يحل لإمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدّ على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً» (٩)

كما أن النبي ﷺ أمر فاطمة بنت قيس أن تعتد عند ابن أم مكتوم.

٢ - الموصلي: عبد الله بن محمود - الأختيار لتعليل المختار - دار المعرفة ٢٧١/٣.

٣ - الكاساني. علاء الدين أبو بكر - بدائع الصنائع- دار الكتب العلمية - بيروت ١٠٩١/٣.

٤ - الدردير- أحمد بن محمد - الشرح الكبير - دار الكتب العلمية ١١٤/٣.

٥ - النووي - أبو زكريا يحيى بن شرف - روضة الطالبين - المكتب الإسلامي ٦٩٣/٣.

٦ - ابن قدامة - عبد الله أحمد بن محمد المقدسي ت (٥٠٢٦) - المغني - مكتبة الرياض الحديثة ٨٨٤/٧.

٧ - البقرة - الآية: ٨٢٢.

٨ - البقرة - الآية: ٤٣٢.

٩ - رواد البخاري/ كتاب الطلاق. باب تحدّ المتوفى عنها زوجها رقم «٤٢٠٥» ومسلم في كتاب الطلاق. باب وجوب الاحداد في عدة الوفاة رقم «٦٨٤١-٦٨٤١».

(١٠)

أما الإجماع: فقد أجمعت الأمة على وجوب العدة ومشروعيتها منذ حياة النبي ﷺ ولم يخالف في ذلك أحد. (١١)

المطلب الثالث: سبب وجود العدة على المتوفى عنها زوجها.

اتفق الفقهاء على وجوب العدة على المرأة المتوفى عنها زوجها في العقد الصحيح قبل الدخول وبعد الدخول - أي الوطء - سواء كانت صغيرة أو زوجة صبي ولو كان رضيعاً أو زوجة ممسوح، وذلك لأن النص القرآني جاء مطلقاً وهو قوله تعالى: « وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا » (١٢)

قال السرخسي: في سبب وجوب العدة على المتوفى عنها زوجها: «لأن العدة محض حق النكاح، لأن النكاح بالموت ينتهي فإنه يعقد للعمر ومضي مدة العمر يُنهيها، فتحجب العدة حقاً من حقوقه». (١٣)

المطلب الرابع: شروط وجوب العدة على المتوفى عنها زوجها

فَرَّقَ الفقهاء بين المتوفى عنها زوجها وهي حائل غير حامل وبين المتوفى عنها زوجها الحامل.

فشرط وجوبها أي العدة على المتوفى عنها زوجها هو الزواج الصحيح سواء كان مدخولاً بها أم لا، وسواء كانت تحيض أم لا تحيض، وهذا شرط الحائل غير الحامل وعدتها أربعة أشهر وعشراً.

أما إذا كانت حاملاً فالشرط في وجوبها على المتوفى عنها زوجها أن يكون العقد صحيحاً أو فاسداً، لأن النكاح الفاسد يوجب العدة، والفاسد ما فقد شرط من شروط صحته. ومن أمثلته أن يتزوج الأخت في عدة أختها. أو يتزوج المعتدة في عدتها، أو يتزوج الخامسة في عدة الرابعة. (١٤)

١٠ - رواه البخاري ومسلم «اللؤلؤ والمرجان» ٨٥٢-٩٥٢ - نشر وزارة الأوقاف الكويتية.

١١ - ابن قدامة، المغني ٦٧/٩.

١٢ - البقرة: الآية ٤٣٢. انظر في ذلك الكاساني - بدائع الصنائع ١٩١/٣، والزرقاني شرح الموطأ ٩٩١/٢ والشريبي مغني المحتاج ٤٨٣/٣، وابن قدامة - المغني ١٥٤/٧.

١٣ - السرخسي/ الميسوط ٠٣/٦.

١٤ - الكاساني - بدائع الصنائع ٣٩١/٣، حاشية الدسوقي ٥٧٤/٢ والنووي/ روضة الطالبين ٨٩٣/٨ والشريبي - مغني المحتاج ٥٠٢/٣.

ويرى الشافعية أن عدة الوفاة تختص بالنكاح الصحيح، فلو نكح نكاحاً فاسداً ومات قبل الدخول فلا عدة عليها، أما إن دخل بها أو فترق بينهما للفساد أعتدت للدخول كما تعتد عن الشبهة. (١٥)

ويرى المالكية دون غيرهم من الفقهاء أن المتوفى عنها زوجها من نكاح فاسد مختلف فيه، يجب عليها العدة كالمطلقة، بشرط أن يكون الزوج بالغاً ودخل بها وهي مُطَيِّقَةً. (١٦)

ويرى الحنفية والشافعية والحنابلة في قول لهم أن النكاح الفاسد المختلف فيه مثل النكاح المجمع على فساده من حيث عدم وجوب العدة على المتوفى عنها زوجها. واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: « وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا » ولا يصير زوجاً إلا بالنكاح الصحيح (١٧) والعدة تجب أيضاً تأسفاً على نعمة الزواج، وهذه العدة لا تجب عند الحنفية والشافعية على الحامل من الزنا، لأن الزنا لا يوجب العدة إلا إذا تزوج رجل امرأة وهي حامل من الزنا، جاز النكاح عند أبي حنيفة ومحمد، ولكن لا يجوز له أن يطأها ما لم تضع حملها لئلا يصير ساقياً زرع غيره، وأجاز الشافعية ذلك. ودليل الحنفية قول الرسول عليه الصلاة والسلام: « لا يحل لأمرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره (١٨) » وقوله عليه الصلاة والسلام: « لا توطأ حامل حتى تضع (١٩) » وهذا دليل على امتناع وطئها حتى تضع الحمل.

بينما يرى الشافعية جواز النكاح والوطء للحامل من الزنا على الأصح عندهم إذ لا حرمة في ذلك. (٢٠) وذهب المالكية والحنابلة إن المزني بها لا بد من أن تعتد عدة المطلقة وأن هذه العدة واجبة لأنه وطئ يقتضي شغل الرحم. ولأن المزني بها إذا تزوجت قبل الاعتداد أشتبته ولد الزوج بالولد من الزنا فلا يحصل حفظ النسب واستدلوا بحديث أبي سعيد الخدري السابق « لا توطأ حامل حتى

وابن قدامة- المغني مع الشرح ٦٠١/٩.

١٥ - النووي - روضة الطالبين ٩٩٣/٨.

١٦ - حاشية الدسوقي - ٥٧٤/٢، والفواكه الدواني ٣١/٢.

١٧ - الكاساني - بدائع الصنائع ٢٩١/٣، والنووي - روضة الطالبين ٩٩٣/٨، وابن قدامة مع الشرح ٥٤١/٩.

١٨ - أخرجه أبو داود ٥١٦/٢، والترمذي ٧٣٤/٣ من حديث روفيع بن ثابت.

١٩ - سنن أبي داود ٤١٦/٢ من حديث أبي سعيد الخدري واستناده حسن عند ابن حجر أنظر التلخيص الحبير ١٧١/١، ٢٧١.

٢٠ - الشريفي الخطيب - مغني المحتاج ٤٨٣/٣، النووي - روضة الطالبين ٥٨٣/٨.

تضع».

ويفرق الدسوقي بين الزانية الحامل وغير الحامل، فإذا زنت المرأة أو عُصبت وجب عليها الاستبراء إذا كانت حرة، ثلاث حيض. وهذه الحائل. أما الحامل من الزنا أو الغصب فيحرم على زوجها وطئها قبل الوضع اتفاقاً.

وإذا كانت الزانية غير متزوجة فإنه لا يجوز العقد عليها. (٢١) وإن عقد عليها وجب فسخه.

المطلب الخامس: مقدار عدة المتوفى عنها زوجها

المتوفى عنها زوجها أمّا أن تكون حاملاً أو غير حامل.

أمّا إذا كانت حاملاً فقد ذهب جمهور الفقهاء إلى أن عدتها تنتهي بوضع حملها سواء كانت المردة قليلة أم كثيرة. بمعنى أنها لو وضعت حملها بعد وفاة زوجها بساعة فإن عدتها تكون قد انقضت وتحل للزواج. (٢٢)

وذهب الإمام علي وابن عباس في إحدى الروايتين عنه وابن أبي ليلى وسحنون إلى أن الحامل المتوفى عنها زوجها تكون عدتها بأبعد الأجلين، فأيهما تأخر قضت عدتها به. ويكون ذلك إما بوضع الحمل إذا تأخر عن أربعة أشهر وعشراً، أو تكون بأربعة أشهر وعشراً إذا كان وضع الحمل قبلها. (٢٣)

أدلة الفريق الأول: - جمهور الفقهاء:

أولاً: القرآن الكريم:

قال تعالى: « وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ » (٢٤) فالنص جاء عاماً يشمل المطلقات الحوامل ويشمل من في حكمهن وكذلك المتوفى عنها زوجها الحامل. (٢٥) كما أن العموم في قوله تعالى: « وَالَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنكُمُ

٢١ - حاشية الدسوقي مع الشرح الكبير ١٧٤/٢.

٢٢ - الكاساني - بدائع الصنائع ١٩١/٣، الدردير - الشرح الصغير ١٧٦/٢ الشريفي الخطيب - مغني المحتاج ٨٨٣/٣، الشيرازي - المهذب ٢٤١/٢ ابن قدامة - المغني ٨٦٤/٧، السائس محمد علي - تفسير آيات الأحكام.

٢٣ - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ٤٧١/٣، الصنعاني - سبل السلام ٦٩١/٣، الشوكاني - نيل الأوطار ٥٨١/٧ - السائس - تفسير آيات الأحكام ٧٦١/٤.

٢٤ - الطلاق: آية ٤.

٢٥ - الكاساني - بدائع الصنائع ٦٩١/٣، ٧٩١.

وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» (٢٦) أصبح مخصصاً بقوله تعالى في سورة الطلاق: « وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ » (٢٧).

ثانياً: واستدلوا كذلك بما روي عن عمر وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم - أنهم قالوا في المتوفى عنها زوجها: إذا ولدت وزوجها على سريره جاز لها أن تتزوج. (٢٨)

ثالثاً: واستدلوا كذلك بما روي عن المسور بن مخرمة أن سبيعة الأسلمية نفست بعد وفاة زوجها بليال فجاءت إلى النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فأستأذنته أن تنكح فأذن لها فنكحت. (٢٩)

وروي أيضاً أنها وضعت بعد وفاة زوجها بأربعين ليلة. قال الزهري: ولا أرى بأساً أن تتزوج وهي في دمها، غير أنه لا يقربها حتى تطهر (٣٠). وجه الدلالة في هذه النصوص التي استدلت بها الفريق الأول من جمهور الفقهاء أن عدة المتوفى عنها زوجها تنتهي بمجرد وضع الحمل، حتى ولو بعد ساعة من الوفاة، إذ الغاية من العدة للنساء ذوات الاقراء أن يعرف خلوها من الحمل وبراءة الرحم من ذلك. فإذا وضعت حملها بعد وفاة زوجها فلا فائدة من أن تقضي أربعة أشهر وعشراً. ثم أن وضع الحمل يعتبر من أقوى الأدلة على براءة الرحم وأكد من دلالة المدة على ذلك. فكان انقضاء العدة بالوضع أولى من انقضائها بالمدة. (٣١)

وقد روي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: من شاء بأهله أن قوله تعالى: « وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ » في الطلاق نزل بعد قوله تعالى: «أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا» في البقرة فحصل من هذا اجماع على أن قوله تعالى: « وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ » عام في المتوفى عنها زوجها وفي المطلقة. (٣٢)

أدلة الفريق الثاني: القائل بأنها تعدد بأبعد الأجلين.

- ٢٦ - البقرة الآية: ٤٣٢.
 ٢٧ - الطلاق - آية ٤.
 ٢٨ - الكاساني - بدائع الصنائع ٦٩١/٣ - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ٤٧١/٣، السابيس - تفسير آيات الأحكام ٧٦١/٤.
 ٢٩ - صحيح الامام مسلم مع شرح النووي ١١/٠١ - دار احياء التراث العربي.
 ٣٠ - الصنعاني - سبل السلام ٦٩١/٣ - الشوكاني - نيل الأوطار ٧٩١/٧. القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ٤٧١/٣.
 ٣١ - الكاساني - بدائع الصنائع ٧٩١/٣.
 ٣٢ - الحصص - أحكام القرآن ٩١١/٢، ٢٠٢١.

ذهب الامام علي وابن عباس في إحدى الروايتين عنه - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وابن أبي ليلى وسحنون، أن عدة المرأة المتوفى عنها زوجها وهي حامل هي أبعـد الأجلين. فأيهما كان أخيراً فإن عدتها تنقضي به، وضع الحمل أو أربعة أشهر وعشراً وقد استدلوا على ذلك بما يلي: (٣٣)

أولاً: قوله تعالى: « وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا » (٣٤) فالآية الكريمة فيها عموم وخصوص فهي عامة تشمل المتوفى عنها زوجها سواء كانت حاملاً أو حائلاً. أما الخصوص في الآية فهو من حيث المدة وهي أربعة أشهر وعشراً.

وكذلك قوله تعالى: « وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ » (٣٥) فإن فيه عموم وخصوص من حيث أنها تشمل المتوفى زوجها وهي حامل وكذلك المطلقة وهي حامل ولكن الخصوص في الآية أنها وردت في وضع الحمل.

وعليه فإن الجمع بين الآيتين والعمل بهما أولى من ترجيح إحداها على الأخرى عند العلماء فإذا هي اعتدت بأبعد الأجلين فقد عملت بمقتضى الآيتين. وإذا اعتدت بوضع الحمل فقد تركت العمل بمقتضى آية الوفاة. واعمال النصين خير من اهما أحدهما. (٣٦)

والراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن عدة الحامل تنتهي بوضع الحمل للأدلة التي استدلوها بها آنفاً من القرآن الكريم والسنة النبوية وهذا الذي عليه جماهير العلماء والفقهاء والناس اليوم.

المطلب السادس: عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حائلاً غير حامل.

ذهب جماهير أهل العلم من الفقهاء إلى أن عدة الوفاة للمرأة التي توفي زوجها عنها وهي حائل أي غير حامل هي أربعة أشهر وعشراً. وذلك بعد زواج صحيح وسواء كانت الوفاة قبل الدخول أو بعده وسواء كانت المرأة صغيرة أو

٣٣ - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ٤٧١/٠٣، الجصاص - أحكام القرآن ٩١١/٢، السائس - تفسير آيات الأحكام ٧٦١/٤، ابن قدامة - المغني مع الشرح ٦٠١/٩.

٣٤ - البقرة الآية: ٤٣٢.

٣٥ - الطلاق آية: ٤.

٣٦ - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ٥٧١/٣، السائس - تفسير آيات الأحكام ٧٦١/٤، الكاساني - بدائع الصنائع ٦٩١/٣ - الشوكاني - نيل الأوطار ٥٨/٧، الصنعاني - سبل السلام ٦٩١/٣.

كبيرة، مسلمة أم كتابية، تحيض أو لا تحيض. وذلك لقوله تعالى: « وَالَّذِينَ يُتَوَقَّاتُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا » (٣٧) والآية هنا مطلقة ولم تخصص بالمدخول بها، لأن النص القرآني استثنى غير المدخول بها إذا كانت مطلقة في قوله تعالى: « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا ». (٣٨) ولا فرق في ذلك بين مسلمة حرة أو كتابية تحت مسلم. (٣٩) وهذا ما عليه عامة الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة. (٤٠) وقد استدلو أيضاً من السنة النبوية الشريفة بقوله عليه الصلاة والسلام: « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث ليالٍ إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً ». (٤١) وقد نقل ابن قدامة الإجماع عن أهل العلم أن عدة المرأة الحائل غير ذات حمل من زوجها المتوفى عنها هي أربعة أشهر وعشراً (٤٢) إلا أن هناك رواية عن الإمام مالك أنَّ الكتابية عدتها ثلاث حيضات. ولكن فقهاء المالكية ردوا هذه الرواية لأن هذا يخرج الكتابية من عموم آية الوفاة وهي منها، ويدخلها في عموم آية الطلاق وهي ليست منها. (٤٣)

أما إذا كانت المتوفى عنها زوجها أمه أو مكاتبة أو مديرة أو أمٌ وولِدٌ فعدتها شهران وخمسة أيام إذا كانت حائلاً لأنَّ الرق منصف للعدة. وإن كانت حاملاً فعدتها حتى تضع الحمل لأن مدة الحمل لا تحتمل التنصيف فإن شيئاً من المقصود وهو براءة الرحم لا يحصل إلا بذلك. (٤٤) والدليل على ذلك قول تعالى: « فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَدَابِ » (٤٥)

وخالف في ذلك ما نقل عن الأصم وابن سيرين من أن عدة الأمة في الوفاة

- ٣٧ - سورة البقرة آية ٤٣٢.
 ٣٨ - سورة الأحزاب آية ٣٣.
 ٣٩ - السرخسي - المبسوط ٦/٠٣٠.
 ٤٠ - الكاساني - بدائع الصنائع ٣/٢٩١، وابن عبد البر - الكافي ٢/٢٦٠، النووي - روضة الطالبين ٨/٨٩٣ وابن قدامة - المغني مع الشرح ٩/٦٠١.
 ٤١ - البخاري ومسلم - اللؤلؤ والمرجان ٨٥٢-٩٥٢. وزارة الأوقاف الكويتية.
 ٤٢ - ابن قدامة - المغني ١١/٣٢٢.
 ٤٣ - ابن العربي - أبو بكر - أحكام القرآن ١/١١٢.
 ٤٤ - السرخسي - المبسوط ٦/٢٣، الكاساني - بدائع الصنائع ٣/٣٩١، النووي - روضة الطالبين ٨/٨٦٣، وابن قدامة - المغني مع الشرح ٩/٦٠١.
 ٤٥ - سورة النساء آية ٥٢.

كعدة الحرة. وهو مردود بالإجماع الذي سبق.^(٤٦)

أمّا تقدير عدة الوفاة بهذه المدة، لأن الحمل يكون نطفة في بطن أمه لمدة أربعين يوماً، ثم علقه أربعين يوماً ثم مضغة أربعين يوماً ثم ينفخ فيه الروح في العشر. فأمرن بتربص هذه المدة حتى يتبين أنها حامل أو حائل.^(٤٧)

أمّا غير المدخول بها إذا توفي عنها زوجها فعدتها أيضاً هي أربعة أشهر وعشراً لأن آية الحرة تتناولها فهي زوجة بمجرد العقد. وهي داخله في عموم النص. وهذا ما عليه جماهير أهل العلم من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار.^(٤٨)

المبحث الثاني

آثار عدة المالية والتعبدية

المطلب الأول: ميراث المتوفى عنها زوجها وهي في عصمة

لا خلاف بين أحد من أهل الفقه والعلماء أن المرأة تراث زوجها في حال وفاته وهي في عصمته وأن نصيبها بين الربع والثلث في حال وجود فرع وارث للزوج أو عدم وجوده، وإن الزوجات يشتركن في هذا النصيب لقوله تعالى: «وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ» (النساء آية: ٢١).

وهذا الحكم يشمل جميع زوجات المتوفى سواء دخل بهن أو لم يدخل ما دام الزوجات في عصمته أو في عدة طلاق رجعي فإن حقهن في الميراث ثابت وتشترك جميع الزوجات في هذا الحق. فالعقود عليها والمدخول بها زوجة وكذلك غير المدخول بها زوجة وعدم الدخول لا يسقط حقها في الميراث وكذلك الرجعية ما دامت في العدة هي زوجة. وسواء كان طلاقها في حال الصحة أو المرض. وذلك لأن الزوج من حقه إرجاعها في أي وقت ما دامت العدة لم تنته. والطلاق الرجعي ليس له أي تأثير سوى إنقاص عدد الطلاقات. وهذه الأحكام مجمع

٤٦ - ابن العربي - أحكام القرآن ١/١٢١.

٤٧ - السرخسي - المبسوط ٦/٢٣، النفراوي - الفواكه الدواني ٢/٣٩٩، النووي - روضة الطالبين ٨/٨٩٣، ابن قدامة - المغني مع الشرح ٩/٦٠١، ٧٠١.

٤٨ - الكاساني - بدائع الصنائع ٣/٢٩١، ابن عبد البر - الكافي ٢/٩١٦، الشيرازي - المهذب مع المجموع ٦١/٣٠٦، ابن قدامة - المغني ١١/٣٢٢.

عليها عند الفقهاء والعلماء. (٤٩)

الثاني: ميراث المتوفى عنها زوجها وهي في عدة طلاق بائن

تعددت آراء الفقهاء في ميراث من طلقها زوجها وهو في مرض الموت على عدة أقوال نذكر هنا أهمها:

القول الأول: أن الزوجة ترث زوجها إذا طلقها ثلاثاً في مرضه المخوف ما دامت في العدة ومات هو من هذا المرض. وكان الطلاق بغير رضاها.

أمّا إذا حصلت وفاته بعد انقضاء عدتها فلا ترثه. وكذلك لو كانت هذه الزوجة في العدة فإنه لا يرثها زوجها المطلق عملاً بقصده السيء. ذهب إلى هذا من الفقهاء أبو حنيفة وأصحابه، ولم يخالف في ذلك إلا الإمام زفر من الحنفية، ونقل هذا القول عدد من الصحابة والتابعين منهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وإبراهيم النخعي وعروة بن الزبير وابن شيرمة. (٥٠)

وحجتهم في ذلك أن تطليقه لها في مرضه الشديد أوجد شبهة في إسقاط حقها من الميراث الثابت لها شرعاً بسبب الزوجية الصحيحة. فيعامل بخلاف قصده. كما أنّ عثمان بن عفان رضي الله عنه قضى بتوريث زوجة عبد الرحمن بن عوف عندما طلقها في مرضه الذي مات فيه وهي في العدة. ولم ينكر أحد من الصحابة ذلك فكان اجماعاً وقد دلل على حكمه بقوله: «ما أتمته ولكن أردت السنة» ولذلك لو تعافى الزوج من مرضه وأصبح صحيحاً ثم طلقها بعد ذلك ومات فلا ترثه.

وخلاصة رأي الحنفية في المسألة أنهم يشترطون للميراث من الزوج الذي طلقها بائناً وهو في مرض الموت ومات من هذا المرض ما يلي:

أن يكون الطلاق بغير رضاها وقبل انقضاء العدة وأن تكون مستحقة للميراث قبل الطلاق وأن تستمر أهليتها للميراث حتى وفاته.

القول الثاني: وخلاصته أن الزوجة ترث زوجها ما دامت في العدة سواء

٤٩ - الكاساني - بدائع الصنائع ٨١٢/٣

والشيرازي - المهذب في الفقه الشافعي مع المجموع ٤٠٦/٦١

وابن قدامة - المغني ٥٢٢/١١، القرطبي - الجامع لأحكام القرآن الكريم ٩٩/٢.

٥٠ - الكاساني - بدائع الصنائع ٨١٢/٣، والكمال ابن الهمام - شرح فتح القدير ٥٤١/٤، والسرخسي - المبسوط ٤٥١/٦.

مات في مرضه الأول أو مرضه الثاني وهو منقول عن زفر من الحنفية والأوزاعي والثوري^(٥١) ودليلهم على ذلك أنَّ العدة دليل على بقاء شيء من العلاقة الزوجية والزوج قصد حرمان الزوجة من هذا الحق فيرد عليه قصده.

القول الثالث: أن الزوجة المعتدة من الطلاق البائن الواقع في المرض المخوف ترث زوجها المتوفى من مرضه ذاك في عدتها ما لم تتزوج، فإذا تزوجت فلا ميراث لها وهي رواية مشهورة عن الإمام أحمد وبشرط لا يكون الطلاق وقع برغبتها أو اختيارها^(٥٢).

القول الرابع: أنَّ الزوجة ترث من زوجها المتوفى الذي طلقها بائناً مطلقاً سواء كان الموت في العدة أو بعدها وسواء كانت متزوجة أم غير متزوجة. وإلى هذا ذهب الإمام مالك والليث بن الربيع. وكذلك لو كان برضاها أو بغير رضاها وكذلك الحكم لو لاعنها أو خالعتها^(٥٣).

القول الخامس: أنها لا ترثه مطلقاً ولا فرق بين طلاق المريض أو الصحيح. وإنما ترث الزوجة زوجها من حيث هو يرثها. فإذا ارتفعت الزوجية فلا توارث ولا فرق كذلك سواء مات في العدة أو بعد العدة. وإلى هذا ذهب الشافعي في الجديد، وكذلك أبو داود الظاهري^(٥٤).

وخلاصة القول في المسألة أن الراجح من هذه الأقوال هو ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني لوضوح أدلتهم وقوتها وكذلك هو الذي جرى عليه العمل والتطبيق في زمن الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه. حيث قضى بتوريث زوجة عبد الرحمن بن عوف لما طلقها في مرضه بائناً ومات وهي في عدتها. ولم ينكر عليه الصحابة ذلك فكان اجماعاً سكوتياً منهم، وعلى افتراض أن هناك خلافاً في المسألة فإن رأي الإمام يرفع الخلاف، إلا أن ذلك لم يقع بين الصحابة عندما قضى عثمان بذلك ولو حصل لنقل إلينا. وقد اشترط أصحاب هذا الرأي أن يكون الطلاق قد وقع منه في مرض موته، وذلك لوجود الشبهة أنه قصد حرمانها.

٥١ - الكمال ابن الهمام - فتح القدير ٤/٤٥١.

٥٢ - ابن قدامة - المغني ٧/٧١٢، ٣٢٢.

٥٣ - الزرقاني - شرح الموطأ ٤/٤٠٧، ٩٠٢، الدسوقي، الشرح الكبير ٢/٣٥٣.

٥٤ - النووي - روضة الطالبين ٨/٢٧٨، ٤٧، والشربيني - مغني المحتاج ٣/٣٩٢، ابن حزم - علي بن أحمد - المحلى بالآثار - دار الفكر

٦٨٤/٩ مسألة - ٢٧٩١.

ولذلك لو طلقها بعد أن صح من مرضه فإنها لا ترثه لعدم وجود الشبهة. وتتميماً للفائدة في هذا المطلب فإن جماهير العلماء والفقهاء بما فيهم الأئمة الأربعة قد اتفقوا على أن الزوجة المطلقة بئناً من زوجها في حال الصحة والسلامة من المرض لا ترث منه ولا يرث منها وسواء كان الطلاق برضاها أو بغير رضاها. (٥٥)

المطلب الثاني: الآثار المالية وتشمل النفقة والسكن

لا خلاف بين أحد من العلماء أن الزوج مكلف شرعاً بمقتضى القوامة أن يهيئ ما تحتاج إليه الزوجة من نفقة طعام أو شراب أو لباس أو دواء، فهذا أمر مقرر شرعاً ومنتفق عليه ومجمع عليه عند أهل العلم. قال تعالى: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ» (٥٦) وقال تعالى: «لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدِرْ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ» (٥٧) وقال تعالى: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (٥٨) ومن السنة النبوية الشريفة ما جاء في صحيح مسلم قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى وابدأ بمن تعول، تقول المرأة لزوجها انفق علي وإلا فطلقني) (٥٩). وكذلك ما أخرجه البخاري ومسلم قوله عليه الصلاة والسلام: (خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف) (٦٠) وكان ذلك جوابه لهند بنت عبه زوجة أبي سفيان.

وهذه النفقة المحتاجة إليها الزوجة هي واجبة على الزوج في جميع أحواله ولا تسقط عن الزوج إلا بنشوزها أو أن تسقط هي هذا الحق برضاها واختيارها. أمّا حكم هذه النفقة بعد وفاة الزوج فإنها تسقط بوفاته في جميع الأحوال حاملاً كانت أو حائلاً وذلك باتفاق جميع المذاهب وذلك لأن المال ينتقل إلى الورثة فلا يجوز أن تجب نفقتها وسكنها في مال الورثة، سواء كانت حرة أو أمة أو كبيرة أو صغيرة مسلمة أو كتيابية، بالإضافة إلى ذلك فإن النفقة تجب بالتمكين للزوج من الاستمتاع وقد زال هذا التمكين بوفاته. والميت لا تكليف عليه لأجل

٥٥ - الكاساني - بدائع الصنائع ٨١/٣، وابن قدامة - المغني ٦٢٢/١١، والشافعي - الأم ٧٠٢/٥ - ٨٠٢.

٥٦ - النساء آية (٤٣).

٥٧ - الطلاق آية (٧).

٥٨ - البقرة آية (٣٣٢).

٥٩ - أخرجه مسلم في كتابه الزكاة ٧١٧/٢، وأبو داود في سننه في كتاب الزكاة ٩٢١/٢ والإمام أحمد في مسنده ٤٩/٢.

٦٠ - البخاري - صحيح البخاري ٣١/٥، ومسلم - صحيح مسلم ٨٣٣/٣.

الولد ونفقته^(٦١). ولم يخالف في ذلك إلا رواية عن الإمام أحمد بن حنبل أنها إذا كانت حاملاً فلها النفقة مثلها مثل المفارقة له في حياته^(٦٢). ولكن الرواية الأصح عند الحنابلة أنه لا سكن لها ولا نفقة لأن المال قد صار للورثة ولا يلزم الورثة بالانفاق على الحمل، وإذا كان للميت مال فالحمل له نصيبه منه وإن لم يكن للميت مال فالورثة لا يلزم أحد منهم بالانفاق على الحمل بعد الولادة^(٦٣). والخلاصة من هذا أنه لا نفقة للمعتدة من وفاة حاملاً كانت أو حائلاً، بل نفقتها على نفسها مما ورثته أو كان لها مال أو ممن تجب عليه نفقتها.

المطلب الثالث: سكن المعتدة من وفاة

كما قيل في نفقة الزوجة حال حياة الزوج، كذلك السكن للزوجة حق واجب على الزوج حال حياته ولم يخالف ذلك أحد من أهل العلم والفقهاء وذلك لأن الأمر محسوم بقوله تعالى: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُجْدِكُمْ»^(٦٤).

أما حال وفاة الزوج فهل حق الزوجة في السكن باقٍ في مال الزوج المتوفي خلال عدتها؟

يفرق الحنفية بين أن يكون سكن الزوجة مستأجراً أو مملوكاً أصلاً للزوج المتوفي، فإذا كان البيت مستأجراً فلا حق لها في السكن لأنه ليس من حقها أن تأخذ من مال الورثة لتدفع أجرة أشهر العدة. لأن الزوجية قد انقطعت وآل المال إلى الورثة. فتنقل أجرة سكنها في مالها وليس في مال الورثة. أو أنه يملك رقية المسكن فتبقى الزوجة فيه حتى تنتهي عدتها لأنها واحد من الورثة وحقها ثابت في نصيبها منه وعليها أن تلتزم بالستر من الورثة الذين ليسوا بمحارم^(٦٥). واستدل الحنفية على ذلك بحديث فاطمة بنت قيس أن النبي ﷺ قال: «إنما النفقة

٦١ - الكاساني - بدائع الصنائع ١١٢/٣، الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك. وبهامشه حاشية الصاوي. دار المعارف بمصر ٩٢٧/٢، ٢٤٧، وما بعدها. والشيرازي - المهذب مع المجموع ٤٢١/٧١، وابن قدامة - المغني ١٩٢/٩.

٦٢ - ابن قدامة - المغني ١٩٢/٩، و المرادوي - الأنصاف ٩٦٣/٩.

٦٣ - ابن قدامة - المغني ١٩٢/٩.

٦٤ - الطلاق آية: ٦.

٦٥ - الكاساني - بدائع الصنائع ١١٢/٣، وما بعدها.

والسكن للمرأة إذا كان لزوجها الرجعة» (٦٦).

وما ذهب إليه الحنفية قال به المالكية واشتروا لذلك أن يكون الزوج قد دخل بها، وأن يكون البيت مملوكاً للزوج أو له حق الانتفاع المؤقت أو الإجارة التي تقدر أجرهما قبل وفاته. وكذلك هو أحد قولي الشافعي، ورواية عن الحنابلة أنه لا سكن لها إن كانت حائلاً وروايتان إن كانت حاملاً (٦٧).

ويرى ابن عباس أن آية الميراث وبما فرض الله للزوجات من الربع أو الثمن قد نسخت قوله تعالى: « **وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ** » (٦٨).

وكذلك تم نسخ أجل الحول بأن جعل أجلها أربعة أشهر وعشراً (٦٩).
 وخلاصة القول في هذه المسألة أن البيت إذا كان مملوكاً للزوج أو دفع أجرته فإن المتوفى عنها زوجها لها البقاء فيه مدة عدتها. لأنها واحد من الورثة.
 وأما إذا كان البيت مستأجراً ولم يكن الزوج دفع أجرته فالعلماء فريقان: فريق يرى أن الورثة يدفعون أجرة الأشهر لعدتها من مال الميت وأن ذلك مقدم على الميراث والوصية لأنه دين مستحق (٧٠).

وفريق يرى أن المتوفى عنها زوجها تدفع أجرة سكنها من مالها أيًا كان مصدره، ذلك لأنه لا تكليف على الزوج بعد مماته، ولأن المال أصبح ملكاً لغيره من الورثة بوفاته. ولا يتميز أحد الورثة بشيء عن غيره من الورثة. وحققها في السكن منسوخ كما يرى ابن عباس، وكذلك لأن آية الحول في البقرة متروك العمل بها، لأن تربص المرأة نسخ بوضع الحمل إن كانت حاملاً وإن كانت غير حامل فعدتها أربعة أشهر وعشراً.

قال تعالى: « **وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ** »

- ٦٦ - أخرجه أحمد في مسنده ٣٧٣/٦، والنسائي في سننه ٣٤١/٦، والحديث أصله في البحاري ومسلم من غير هذه الزيادة. ولكن الزيلع يضعف هذه الزيادة - نصب الرأية ٢٧٣/٣، دار احياء التراث العربي - بيروت ط ١.
- ٦٧ - الإمام مالك - المدونة الكبرى ٧٥١/٥، والشريفي الخطيب - معني المحتاج ٢٠٤/٣، الدردير - الشرح الصغير ٢٤٧/٢، وابن قدامة - المغني ٢٩٢/١١، وما بعدها.
- ٦٨ - البقرة - آية (٠٤٢).
- ٦٩ - ابن قدامة - المغني ٨٢٥/٧، البهوتي - كشاف القناع ٤٣٤/٥.
- ٧٠ - الشيرازي - المهذب مع المجموع ٩/٧١، ابن قدامة - المغني ٢٩٢/١١.

مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ»^(٧١). فهذه الآية متروك العمل بها سواء كانت المرأة حاملاً أو حائلاً فالتربص منسوخ بوضع الحمل، وإذا حائلاً فعدتها أربعة أشهر وعشراً. وأمّا حقها في النفقة والسكن منسوخ بالميراث^(٧٢) على قول ابن عباس. وهذا ما عليه أهل العلم. وكذلك لقوله عليه الصلاة والسلام: «لا وصية لوارث»^(٧٣) والزوجة من الورثة. أمّا إذا أراد الورثة أن يسكنوها بدون أجر فهذا من باب الخير والمعروف^(٧٤).

المطلب الرابع: الحداد للمتوفى عنها زوجها وأحكامه

أولاً: معنى الحداد لغة واصطلاحاً.

أما في اللغة: هو المنع ومنه امتناع المرأة من الزينة والطيب إظهاراً للحزن^(٧٥). وفي الاصطلاح الشرعي: هو امتناع المرأة من الزينة وما في معناها مدة مخصوصة في أحوال مخصوصة. أو ترك الطيب والزينة والكحل والدهن والحناء إلا من عذر^(٧٦).

ثانياً: حكم الاحداد:

لا خلاف بين أحد من الفقهاء في وجوب الإحداد على المرأة المسلمة المتوفى عنها زوجها من نكاح صحيح في عدة الوفاة ولو من غير دخول. وهو محل اجماع^(٧٧).

وأجمعوا كذلك على أنه لا حداد على الرجل. ولا حداد على المرأة المطلقة رجعيّاً، لأن الإحداد يكون اظهاراً للمصيبة على فوات نعمة الزوج. والزواج بعد الطلاق الرجعي غير فائت بل هو قائم من كل وجه. فلا يجب الحداد بل

٧١ - البقرة آية (٠٤٢).

٧٢ - سنن أبي داود - كتاب الطلاق - ميراث ٩٨٢/٢، الكاساني - بدائع الصنائع ١١٢/٣، الشافعي - الأم ٠٣/٥، مالك - المدونة ٥٧٤/٥.

٧٣ - أخرج الدراري في كتاب الوصايا ٩١٤/٢، باب الوصية للوارث.

٧٤ - أنظر في ذلك - الكاساني - بدائع الصنائع ١١٢/٣، مالك - المدونة الكبرى ٧٥/٥، والشريبي - مغني المحتاج ٢٠٤/٣، ابن قدامة - المغني ٢٩٢/١١.

٧٥ - محمد بن أبي بكر الرازي. مختار الصحاح. المركز العربي للثقافة والعلوم ص ٢٠١.

٧٦ - الموصلي. عبد الله بن محمود. الأخبار لتعليق المختار - دار المعرفة - بيروت ٧٧١/٣، ابن عبد البر - أبو عمر يوسف بن عبد الله - مؤسسة النداء ٣٥٥/٦، ٤٥٥، الرملي - شمس الأئمة - نهاية المحتاج. ط- الحلبي - ٠٤١/٧، وابن قدامة - المغني ٨/

٧٧ - المراجع السابقة، والكاساني - بدائع الصنائع ٨٠٢/٣.

يستحب أن تتزين لتحسن في عين الزوج فيراجعها^(٧٨).

المطلب الخامس: الأدلة على وجوب الاحداد للمتوفى عنها زوجها

أولاً: قوله عليه الصلاة والسلام: «لا يحل لأمرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحدد على ميت فوق ثلاث ليال إلا على زوجها أربعة أشهر وعشراً»^(٧٩).

ثانياً: قالت زينب وسمعت أمي أم سلمة زوج النبي ﷺ تقول: جاءت امرأة إلى رسول الله فقالت: يا رسول الله إن ابنتي قد توفي عنها زوجها وقد اشتكت عينيها أفتكحلُّهُما؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا» مرتين أو ثلاثاً (كل ذلك يقول: «لا») ثم قال: «إنما هي أربعة أشهر وعشراً. وقد كانت إحداهن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول». فدل الحديث على أن عدة المتوفى عنها زوجها كانت قبل نزول الآية حولاً ثم نسخ الحكم فيما زاد على المدة وبقي الحكم فيما كان قبل النسخ وهذا تفسير الحداد^(٨٠).

ثالثاً: الاجماع: فقد روى الاجماع على وجوب الاحداد عن جماعة من الصحابة منهم عمر وعائشة وأم سلمة وغيرهم - رضي الله عنهم - وكثير من السلف^(٨١).

حكم الحداد للمنكوحة نكاحاً فاسداً: العلماء في وجوب الإحداد

عليها فريقان:

الأول: الجمهور ويرون أن الإحداد عليها، لأنها ليست بزوجة حقيقة، وبقاء الزوج الفاسد نعمة وزواله نعمة فلا محل للإحداد.

والثاني: وهو منقول عن القاضي أبي يعلى من الحنابلة والقاضي الباجي من المالكية أنه يجب عليها الاحداد، تبعاً لوجوب العدة، أو ثبت بينها وبين المتوفى شيء من أحكام النكاح كالتوارث أو غيره^(٨٢).

والراجح هو رأي الجمهور أن المنكوحة نكاحاً فاسداً لا حداد عليها لأن

- ٧٨ - الكاساني - بدائع الصنائع ٩٠٢/٣.
 ٧٩ - رواد البخاري ومسلم، اللؤلؤ والمرجان - نشر وزارة الأوقاف بالكويت ص ٨٥٢، ٩٥٢ وفي صحيح البخاري «٤٣٣٥» وفي صحيح مسلم «٦٨٤١».
 ٨٠ - صحيح البخاري «٦٣٣٥» وصحيح مسلم «٨٨٤١»، الكاساني - بدائع الصنائع ٩/٣.
 ٨١ - الكاساني - بدائع الصنائع ٩٠٢/٣.
 ٨٢ - الكاساني - بدائع الصنائع ٩٠٢/٣ والباجي على الموطأ - مكتبة السعادة بمصر ٥٢١/٤، النووي - المجموع شرح المهذب ج ٧٢ ص ٢٣.

النكاح الفاسد ليس بعممة في الدين لأنه معصية ومن المحال اظهار المصيبة على فوات المعصية بل الواجب اظهار السرور والفرح على فواتها^(٨٣).

وهل يجب الاحداد أيضاً على الصغيرة والكبيرة والكتائية؟

ذهب جماهير أهل العلم من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الاحداد واجب على كل امرأة، مسلمة، كانت، أو كتابية، أو كبيرة، أو صغيرة، أو حرة كانت أو أمة^(٨٤).

وذهب الحنفية أنه لا يجب الحداد على الصغيرة والمجنونة الكبيرة والكتائية والمنكوحه نكاحاً فاسداً والمطلقة طلاقاً رجعيماً. وروى أشهب عن مالك أن الكتائية لا عدة عليها. وذلك لأن من شروطهم أن تكون المعتدة بالغة عاقلة مسلمة من نكاح صحيح.

ودليلهم أن الحداد عبادة بدنية فلا تجب على الصغيرة والكافرة كسائر العبادات البدنية من الصوم والصلاة وغيرهما. وأما العدة أسم لزمان فلا يختلف بالإسلام والكفر والصغر والكبر^(٨٥).

ويرى الباحث أن ما ذهب إليه الحنفية من عدم وجوب الاحداد وتعليل ذلك أن الحداد عبادة والكتائية والصغيرة كل واحدة منهما ليست محلاً للعبادة والتكليف هو الأقرب والأصح.

المطلب السادس: حياة المعتدة في مدة حدادها

ما يجوز وما لا يجوز

حياة المتوفى عنها زوجها في فترة حدادها منضبطة بالنصوص الشرعية، ذلك أن الحداد على وفاة الزوج أمر تعبدية ومن الطبيعي جداً أن تتناسب تصرفات المرأة في فترة الحداد بما يتلاءم مع معاني الحداد المقررة شرعاً لغايات ومقاصد عظيمة أرادها الشارع من هذه الأحكام ولا شك أن في طليعة هذه المقاصد حماية المجتمع الإسلامي من كل سوء أو أذى. وتحقيق العفة والصيانة والطهارة والخلق السليم. ومن أهم هذه الأحكام.

٨٣ - الكاساني - بدائع الصنائع ٩٠٢/٣.

٨٤ - ابن عبد البر - الاستذكار ج٦ ص ٥٥٥، الشافعي - محمد بن ادريس - الأم ٤١٢/٥، وابن قدامة - المغني ٦٦١/٩.

٨٥ - الكاساني - بدائع الصنائع ٩٠٢/٣، ابن عبد البر - الاستذكار ٥٥٥/٦.

أولاً: أن مدة الحداد للمتوفى عنها زوجها هي أربعة أشهر وعشراً لا يجوز الزيادة عليها لأنها مدة محددة شرعاً بالنصوص الشرعية: فقد روى البخاري ومسلم في صحيحيهما أن زينب قالت: «دخلت عليّ أم حبيبة بطيب فيه صفرة خلوق أو غيره فدهنت منه جاربة ثم مست بعارضيهما ثم قالت: والله مالي بالطيب من حاجة غير أبي سمعت رسول الله ﷺ يقول على المنبر: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً»^(٨٦).

ثانياً: يجوز للمعتدة الخروج من أجل قضاء حاجاتها الأساسية في النهار وخاصة الحاجات الضرورية التي لا غنى عنها ولا يوجد من يوفر لها تلك الحاجات، وليس لها الخروج ليلاً إلا للضرورة وذلك لأن الليل مظنة الفساد والتهمة وأمّا النهار فهو مظنة قضاء الحوائج والمعاش وشراء ما يحتاج إليه^(٨٧).

وليس لها المبيت خارج بيتها لما روى مجاهد قال: «استشهد رجال يوم أحد فجاء نساؤهم رسول ﷺ وقلن يا رسول الله نستوحش بالليل أفنبيت عند إحدانا، فإذا أصبحنا بادرنا إلى بيوتنا؟ فقال رسول الله ﷺ: «تحدثن عند إحدان حتى إذا أردتن النوم فتؤب كل واحدة إلى بيتها»^(٨٨).

ثالثاً: إذا كان ثبوت الحق عند الحاكم لا يتحقق إلا بيمينها أو إقامة الحد وكانت ذات خدر بعث إليها الحاكم من يستوفي الحق منها. وإن كانت برزة جاز إحضارها لاستيفائه. فإذا فرغت رجعت إلى منزلها^(٨٩).

رابعاً: صرح المالكية أنه يجوز للمعتدة أن تحضر الأعراس ولكن لا تنهيها فيه بما لا تلبسه المحدة^(٩٠).

خامساً: اتفق الفقهاء وأئمة المذاهب أنه يباح للمعتدة من وفاة أن تلبس من الثياب ما جرى العرف أنه ليس من الزينة مهما كان اللون، ويباح لها تجميل

٨٦ - رواد البخاري ومسلم «اللؤلؤ والمرجان» نشر وزارة الأوقاف ص ٨٥٢، ٩٥٢.

رقم الحديث: صحيح البخاري «٦٣٣٥» وصحيح مسلم «٨٨٤١».

٨٧ - ابن قدامة - المغني ٦/٦٢٥.

٨٨ - أوردتها صاحب المغني، رواها عبد الرزاق «المصنف» الطبعة الأولى - بيروت ٧/٦٣.

٨٩ - ابن قدامة - المغني ٧/٦٢٥.

٩٠ - ابن عبد البر - الاستذكار ٦/٣٥٥، والحارثي على مختصر خليل ٤/٨٤١ ط الشرقية ٦١٣١هـ.

فراش البيت وأثاثه ويسمح لها بالاغتسال وإزالة الوسخ والنفث من ثوبها وبدنها وتقليم الأظافر وشف الإبط وتغسل رأسها ويديها وتستعمل الصابون غير المطيب، ويجوز لها أن تقابل من الرجال ما دعت الحاجة إلى ذلك غير مبدية الزينة ومن غير خلوة^(٩١) ولها أن تتحدث مباشرة أو من خلال الهاتف مع أهلها أو محارمها وأرحامها ومع نساءها وصديقاتها مع ضرورة الالتزام بالأدب والحشمة في القول.

سادساً: تجتنب المعتدة في أثناء عدتها ما يلي: الطيب والخضاب، والكحل وجميع الأشياء المستحدثة للزينة. ويستثنى من ذلك ما كان للتداوي كالكحل أو إن كانت لها تجارة بالطيب أو صناعته فأجاز لها الشافعية مس ذلك. وتجتنب لبس الحلبي بكل أنواعه من ذهب وفضة سواء كانت أساور أو خواتم أو غيرها^(٩٢).

ويحرم عليها التعرض للخطاب باي وسيلة كانت من الوسائل تلميحاً أو تصريحاً. أو لبس ملابس الزينة إلا إذا كانت لا تملك إلا ذلك الثوب، فلا يحرم عليها حتى تجد غيره. لأن ستر العورة أوجب من الحداد. قال عليه الصلاة والسلام: «ولا تلبس المعصفر من الثياب ولا الحلبي»^(٩٣).

المطلب السابع: خطبة المعتدة ونكاحها

اتفق الفقهاء على أن التصريح بخطبة المعتدة من وفاة حرام ولا يجوز لقوله تعالى: «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنُتُمْ فِيهَا أَنْفُسَكُمْ عَلِمَ اللَّهُ أَنْكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا»^(٩٤).

وذكر القرطبي في تفسيره قول ابن عطية: إجماع الأمة على أن الكلام مع المعتدة بما هو نص في تزوجها وتنبه عليه لا يجوز، وكذلك أجمعت الأمة على أن الكلام معها بما هو رفث وذكر جماع أو تحريض عليه لا يجوز وكذلك ما أشبهه^(٩٥).

٩١ - حاشية ابن عابدين ١١٦/٢، الكاساني - بدائع الصنائع ٨٠٢/٣، والشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٩٧٤/٢، ابن عبد البر - الاستذكار ٣٥٥، الشافعي - الأم ٣١٢/٥ الهوتى - كشف القناع ٩٢٤/٥.

٩٢ - الكاساني - بدائع الصنائع ٨٠٢/٣، ابن عبد البر - الاستذكار ٤٥/٦، النووي - المجموع شرح المهذب ٧١/٧٢. ابن قدامة - المغني ٩٦١/٩.

٩٣ - أخرجه أبو داود من حديث أم سلمة ١٩٣/٢. دار السعادة، والنسائي ٣٠٢/٦. المطبعة المصرية.

٩٤ - سورة البقرة آية ٥٣٢.

٩٥ - القرطبي - تفسير القرطبي ٨٨١/٣ ط الثالثة دار الكتب وأنظر في ذلك - الكاساني - بدائع الصنائع ٤٠٢/٣، والنووي - روضة

ولأنه إذا صرح الخاطب بالخطبة تحققت رغبته فيها فرمما تكذب في انقضاء العدة^(٩٦).

أمَّا التعريض بالخطبة للمعتدة من وفاة فقد اتفق الفقهاء وأجمعوا على جواز التعريض بخطبة المعتدة، والتعريض غير التصريح. وحقيقة التعريض، أن يُضمن الخاطب كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده من غير ذكر له^(٩٧). ويسمى تلويحاً - والغاية من التعريض من أجل أن يُفهم مراد المعرّض بالخطبة لا من أجل أن يجاب على كلامه.

والدليل على جواز التعريض بالمعتدة من وفاة من أجل الخطبة قوله تعالى: «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ»^(٩٨).

فالآية واردة في عدة الوفاة لأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دخل على أم سلمة بعد وفاة أبي سلمة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا فقال لها: «لقد علمت أني رسول الله وخيرته من خلفه وموضعي من قومي»^(٩٩).

فإن القرآن الكريم قد رفع الحرج والإثم والمؤاخذه عن التعريض بخطبة المعتدة وهي في عدتها.

وألفاظ التعريض مثل: قد عرفت قرابتي ومنزلي من فلان، إنك امرأة صالحة، إن سائق إليك خيراً، لا تستعيني بنفسك، إن لي حاجة بالنساء، إنني أعيش لوحدي، وغيرها كثير من الألفاظ التي يفهم منها المراد. لكنها ليست صريحة في الزواج أو غيره^(١٠٠).

وبناء على ما تقدم فإن الحكم الشرعي في التعريض بخطبة المعتدة في عدة الوفاة أمر مباح دلّ مشروعية وإباحته القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من تعريضه لأم سلمة. وهذا أيضاً ما جرى عليه العمل في عهد الصحابة والتابعين والسلف الصالح من جماعة العلماء والفقهاء والمجتهدين^(١٠١).

الطالبين ٥٣/٧، البهوتي - كشف القناع ٨١/٥.

٩٦ - الرملي - غاية المحتاج ٩٩١/٦. البهوتي - كشف القناع ٨١/٥.

٩٧ - الكاساني - بدائع الصنائع ٤٠٢/٣، ابن عبد البر - الكافي ٥٠٣/٢، الشافعي - الأم ٢٣/٥.

٩٨ - البقرة: آية ٥٣٢.

٩٩ - أخرجه الدار قطني ٤٢٢/٣ - ط دار المحاسن. قال الشوكاني: حديث سكينه برواة الدار قطني وهو منقطع لأن فيه محمد بن علي

وهو الباقر ولم يدرك النبي عليه الصلاة والسلام، نيل الأوطار ٣٢١/٦.

١٠٠ - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ٨٨١/٣.

١٠١ - الشوكاني - نيل الأوطار ٤٤٢١/٦، ابن حجر - أحمد بن علي - فتح الباري - دار احياء التراث - بيروت ٧٤١/٩.

ثانياً- نكاح المعتدة من وفاة وأراء الفقهاء في ذلك

إذا كان التصريح بخطبة المعتدة في عدتها محرم لا يجوز وهو أمر مجمع عليه، وهي عبارة عن مجرد ابداء الرغبة في الزواج أو الكشف عن الرغبة في الزواج فمن باب أولى أن يكون العقد على المعتدة أو العزم على عقد النكاح عليها في عدتها أشدّ أثماً وأعظم حرمة، لأن القرآن الكريم نص على ذلك فقال تعالى: (وَلَا تَعَزَّمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ) (١٠٢). وكذلك الدخول بالمعتدة في عدتها أشد خطورة والقرآن حذر من ذلك في نفس النص القرآني فقال تعالى: (وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ) (١٠٣). وهذا الأمر إذا حصل أو وقع له أكثر من صورة وفيما يلي بيان لأراء الفقهاء في أهمها:

الأولى: أن يعقد عليها ويدخل بها في العدة.

فإن جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمشهور من مذهب الحنابلة يرون وجوب فسخ العقد والتفريق بينهما وعليها أن تكمل العدة من زوجها المتوفى. وهي أربعة أشهر وعشراً فإذا انتهت هذه العدة، عليها أن تستأنف عدة أخرى وهي ثلاثة قروء من زوجها الثاني الذي عقد عليها ودخل بها في العدة (١٠٤). وتستحق المهر من الثاني بما استحل من بضعها.

واستدل هؤلاء بما فعله عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع طليحة بنت بنت عبيد الله اليتيمة - طلقها زوجها رشيد الثقفي، فتزوجت في عدتها - ففرق عمر بينهما وضرب زوجها. وقال: «أما امرأة نكحت في عدتها فإن كان زوجها الذي تزوجها لم يدخل بها فترق بينهما ثم اعتدت ببقية عدتها. من زوجها الأول ثم كان الآخر خاطباً من الخطاب. وإن كان دخل بها فترق بينهما ثم اعتدت ببقية عدتها من الأول. ثم اعتدت من الآخر ثم لا يجتمعان أبداً» (١٠٥).

الصورة الثانية: أن يكون عقد عليها في العدة ولكنه دخل بها بعد انقضاء العدة.

١٠٢ - البقرة آية ٥٣٢.

١٠٣ - البقرة آية ٥٣٢.

١٠٤ - الكاساني- بدائع الصنائع ٤٠٢/٣، الشافعي- الأم ٥١٢/٥، ابن قدامة - المغني ٢٠١/٩، ابن عبد البر - الاستذكار ٣١١/٦.

١٠٥ - الامام مالك - الموطأ - باب ما لا يجوز من النكاح ص ١٣٣. ومصنف عبد الرزاق ١١٢/٦، والبيهقي في سننه ١٤٤/٧.

ويرى جمهور الفقهاء ورواية عن الإمام مالك أنها لا تحرم عليه مؤبداً ولا يجب عليها أن تعتد من الثاني لأنه لم يدخل بها. وهناك رواية أخرى عن الإمام مالك أن الحرمة مؤبدة حتى ولو تم الفسخ قبل الدخول. (١٠٦)

المطلب الثامن: خروج المعتدة من وفاة إلى الحج أو العمرة

اتفق الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة أنه لا يجوز للمعتدة من وفاة أن تخرج لأداء فريضة الحج في عدة الوفاة، لأن العدة سنتقضي والحج لا ينقضي. وإلى هذا ذهب كبار الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبعض التابعين، منهم سعيد بن المسيب والثوري (١٠٧).

واستدلوا على ذلك بما روى سعيد بن المسيب قال: «توفي أزواج نساءهن حاجات أو معتمرات، فردهن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ من ذي الحليفة حتى يعتددن في بيوتهن» (١٠٨).

ويرى الحنفية أن المرأة إذا خرجت للحج وتوفى عنها زوجها فالرجوع بحقها أولى من استمرارها لتعتد في منزلها، فلا يجوز لها أن تحج أو تسافر مع محرم أو غير محرم وقد توفي أزواج نساءهن حاجات أو معتمرات وردهن عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - من قصر النجف (١٠٩).

ويرى الحنابلة أن المرأة إذا خرجت للحج وتوفى عنها زوجها وهي قريبة دون مسافة القصر رجعت لتقضي عدتها لأنها في حكم الإقامة (١١٠).

وأما إذا تباعدت بأن قطعت مسافة أكثر من مسافة القصر، مضت في سفرها لأن في رجوعها مشقة وتعريض لها للخطر (١١١).

١٠٦ - القرطبي - الجامع لأحكام القرآن ٢٩١/٣، مالك المدونة ٤٤/٥، الكاساني - بدائع الصنائع ٤٠٢/٣، النووي - روضة الطالبين ٣٤٤/٧، البهوتي - كشف القناع ٨٤/٥، السائس - تفسير آيات الأحكام ٥٥١/١.

١٠٧ - الزيلعي - عثمان بن علي - تبين الحقائق شرح كنز الدقائق ٨٣/٣، والشيرازي - المهذب مع المجموع ١١/٧١، وابن قدامة - المغني ١٩/٩.

١٠٨ - مالك، للموطأ ص ٦٠٤، ومصنف عبد الرزاق ٠٣/٧.

١٠٩ - السرخسي - المبسوط ٦٣/٦. وأنظر مصنف ابن أبي شيبة ٢٨١/٥، ٣٨١.

١١٠ - ابن قدامة - المغني ٤٧١/٩، ١٩٢.

١١١ - الكاساني - بدائع الصنائع ٧٠٢/٣، الرملي - نهایة المحتاج ٣٤١/٧، وابن قدامة - المغني ١٩٢/٩.

وخالف المالكية جمهور الفقهاء فقالوا المعتدة من وفاة تستمر في حجها إن طرأت عليها العدة بعد إحرامها للحج أو العمرة. لأنه في هذه الحالة الحج سابق على العدة. وكذلك إن أحرمت بالحج أو العمرة بعد الوفاة فإنها تمني في إحرامها بالحج أو العمرة، ولكنها آثمة بإدخال الإحرام على نفسها بعد العدة وذلك بخروجها من مسكنها^(١١٢).

ومثل الحج كل سفر فليس للمعتدة أن تحدث سفرًا وهي في فترة الحداد.

ويرى الباحث أن الظروف المعاصرة ووسائل السفر الحديثة قد تكون موضع اعتبار في إنشاء الحكم من حيث الحل والحرمة، ومثال ذلك لو أن امرأة أذن لها زوجها بالحج وسافرت بالطائرة وبعد سفرها حصلت الوفاة فإن مطالبتها بالرجوع يلحق بها حرجاً وضرراً أشد وأخطر وخاصة إذا ارتبطت مع قافلة وإجراءات السفر والخروج والعودة وتكاليف مالية وغيرها من الإجراءات الرسمية.

وخلاصة القول في المسألة أن المعتدة من وفاة لا يجوز لها أن تحدث سفرًا أو حجاً أو عمرة في عدة وفتاها طالما أن الوفاة هي السابقة. وذلك لعموم النصوص القرآنية في منع المعتدة من الخروج أو السفر.

ويمكن أن يستثنى من هذا المنع بعض الحالات التي يحصل فيها السفر للزوجات قبل وفاة الأزواج أو تحصل الوفاة بعد الشروع بالحج أو العمرة وبإذن من الزوج مع سلامة الطريق وأمنها ووجود المحرم، ففي هذه الحالة ترجح الدراسة أن العودة إلى بيت الزوجية ومكان العدة إذا كان ليس فيه حرج ولا مشقة، ولا تكلفة ولا حظر فالأصل أن تعود.

وأما إذا كان الاستمرار في الحج أو العمرة أو السفر الذي شرعت الزوجة قبل الوفاة لا يشكل لها حرجاً ولا خطراً والمحرم موجود والطريق آمن فلا بأس بأن تكمل المعتدة حجها وعمرتها مع الالتزام بأحكام الحداد والعودة إلى بيت العدة على الفور من الانتهاء من حجها أو عمرتها أو سفرها والله أعلم بالصواب.

أهم النتائج والتوصيات التي وصلت إليها الدراسات:

أولاً: النتائج:

1. شمولية أحكام الشريعة الإسلامية لكل الوقائع والمسائل والحوادث والعلاقات التي تنشأ مع مرور الأزمان وتحدد الوسائل والحوادث ومنها حياة المتوفى عنها زوجها وما ينشأ لها من ظروف وأموال بعد وفاة زوجها.
2. تنوع الأحكام التي تنشأ بعد وفاة الزوج فمنها ما هو مالي ومنها ما هو معنوي ومنها ما هو اجتماعي.
3. وفاة الزوج لها أثر في بناء الأحكام الشرعية الجديدة المتعلقة بالزوجة من حيث حقها في الزواج أو من حيث سقوط بعض التكاليف والحقوق التي كانت للزوجة على الزوج قبيل الوفاة.
4. حرمة التبرج والزينة وأي مظهر يعبر عن ذلك أو السفر لغير ما ضرورة أو حاجة أثناء عدة المتوفى عنها زوجها.
5. وجوب الحداد على المتوفى عنها زوجها، حتى انتهاء العدة بوضع الحمل أو انتهاء العدة.
6. حرمة التصريح بالخطبة وكذلك العقد أو الدخول في المتوفى عنها زوجها. ثبوت حق المتوفى عنها زوجها في مهرها المتبقي لها، وكذلك حقها في الميراث من تركة الزوج.

ثانياً: التوصيات:

1. ضرورة نشر أحكام المعتدة من وفاة من خلال المناهج الدراسية على مستوى المدارس والجامعات والمعاهد الأكاديمية.
2. عقد الندوات والمؤتمرات لمناقشة مثل هذه القضايا من خلال الجامعات والمعاهد ومؤسسات الاعلام.
3. دعوة الباحثين المتخصصين لاستكمال أحكام المعتدات من طلاق رجعي أو بائن ودراسة كل حالة على انفراد لحصر وجمع الأحكام المتعلقة بها.

قائمة المراجع والمصادر

١. أبو اسحق - إبراهيم بن علي الشيرازي - (٦٧٤هـ)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، مطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة.
٢. الباجي - سليمان بن خلف (٤٧٤هـ)، المنتقى شرح الموطأ، مطبعة السعادة ٢٢٣١هـ.
٣. البخاري - محمد بن اسماعيل البخاري. ت (٦٥٢هـ) الجامع الصحيح - تنقيح محمد فؤاد عبد الباقي - دار المعرفة - بيروت.
٤. البهوتي - منصور بن يونس . ت (١٥٠١هـ) كشف القناع عن متن القناع. مكتبة النصر الحديثة - الرياض.
٥. الترمذي - محمد بن عيسى (٩٧٢هـ) سنن الترمذي - دار احياء التراث العربي ٥٩٩١هـ.
٦. الجصاص: أحمد بن علي الرازي ت (٧٣هـ) أحكام القرآن - مطبعة عبد الرحمن محمد - القاهرة.
٧. ابن حجر - أحمد بن علي بن محمد العسقلاني ت (٢٥٨هـ) فتح الباري شرح صحيح البخاري - دار احياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ٢٠٤١هـ.
٨. ابن حنبل - أحمد بن حنبل ت (١٤٢هـ) المطبعة اليمينية - ٣١٣١هـ.
٩. ابن حزم - علي أحمد بن سعيد الظاهري (٦٥٤هـ) المحلى بالآثار - دار الفكر.
١٠. الخرشبي - محمد بن عبد الله الخرشبي ت (١٠١١هـ) الخرشبي على مختصر خليل. المطبعة الأميرية/ بولاق ٧١٣١هـ.
١١. الدار قطني - علي بن عمر الدار قطني ت (٥٨٣هـ) سنن الدار قطني طبع - دار المحاسن - القاهرة ٦٦٩١م.
٢١. الدارمي - عبد الله بن عبد الرحمن ت (٥٥٢هـ) سنن الدارمي - شركة الطباعة التقنية المتحدة.
٣١. الدردير - أحمد بن محمد ت (١٠٢١هـ) الشرح الصغير على أقرب المسالك.

- دار المعارف - مصر .
٤١. الدردير - أحمد بن محمد ت (١٠٢١هـ) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي .
دار الكتب العلمية - بيروت .
٥١. أبو داود- سليمان بن الأشعث (٥٧٢هـ) سنن أبي داود - ط١ - مطبعة
مصطفى الباني الحلبي ٢٥٩١ - القاهرة .
٦١. الدسوقي - محمد عرفة (١٠٣٢هـ) حاشية الدسوقي على الشرح الدردير -
مطبعة عيسى الحلبي - مصر .
٧١. الرملي - محمد بن أحمد الرملي ت (٤٠٠١هـ) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج،
مطبعة مصطفى الحلبي ٧٦٩١م .
٨١. الرازي- محمد بن أبي بكر- مختار الصحاح - المركز العربي للثقافة والعلوم .
بيروت - لبنان .
٩١. الزيلعي- عثمان بن علي ت (٣٤٧هـ) تبين الحقائق شرح كنز الدقائق -
المطبعة الأميرية ١٣١هـ .
١٠٢. الزيلعي- عبد الله بن يوسف الزيلعي ت (٢٦٧هـ) نصب الراية لأحاديث
الهداية. المكتبة الإسلامية ط٢، ٣٧٩١م .
١٢. الزرقاني- محمد عبد العظيم (٢١١هـ) شرح الموطأ - دار الكتب العلمية
- بيروت - ط١ ١١٤١هـ .
٢٢. السائس- محمد علي - تفسير آيات الأحكام. مطبعة محمد علي صبيح .
مصر .
٣٢. السرخسي- محمد بن أحمد (١٩٤هـ) المبسوط: مطبعة السعادة - مصر .
ط١ .
٤٢. ابن أبي شيبة- عبد الله بن محمد ت (٥٣٢هـ) مصنف ابن أبي شيبة. الدار
السلفية- الهند .
٥٢. الشافعي- محمد بن ادريس ت (٤٠٢هـ) الأم - ط١، ١٢٣١هـ- دار
الشعب .

٦٢. الشوكاني - محمد بن علي (٥٢١هـ) نيل الأوطار - مطبعة مصطفى الحلبي - القاهرة.
٧٢. الشربيني - محمد الخطيب ت (٧٩٩هـ) مغني المحتاج إى معرفة ألفاظ المنهاج، بيروت - دار الفكر.
٨٢. الصنعاني - محمد بن اسماعيل (٢٨١١هـ) سبل السلام شرح بلوغ المرام - مطبعة المكتبة التجارية الكبرى - مصر.
٩٢. عبد الرزاق - عبد الرزاق بن همام الصنعاني - المصنف - الطبعة الأولى. بيروت. المكتب الإسلامي.
١٠٣. ابن العربي - محمد بن عبد الله. ت (٣٤٥هـ) أحكام القرآن - ط ٢ - عيسى الحلبي ٧٦٩١م.
١٣. ابن عبد البر - يوسف بن عبد الله الأندلسي (٣٦٤هـ) الاستذكار - مؤسسة النداء. أبو ظبي - الإمارات العربية المتحدة. الطبعة الرابعة ٣٠٠٢م.
٢٣. ابن عبد البر - يوسف بن عبد الله الأندلسي (٣٦٤هـ) - الكافي في فقه المدينة. دار الكتب العلمية - بيروت - بدون تاريخ.
٣٣. القرطبي - محمد بن أحمد (١٧٦هـ) الجامع لأحكام القرآن - دار الكتب المصرية. دار القلم - ٦٦٩١م.
٤٣. ابن قدامة - عبد الله بن أحمد بن محمد المقدسي ت (٥٢٦هـ) المغني - مكتبة الرياض الحديثة.
٥٣. ابن ماجه - محمد بن يزيد القزويني ت (٣٧٢هـ) سنن ابن ماجه. المطبعة العلمية ٣١٣١هـ.
٦٣. الامام مالك بن أنس الأصبحي ت (٩٧١هـ) المدونة الكبرى. المطبعة الخيرية.
٧٣. المرادوي - علي بن سليمان (٥٥٨هـ) الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف - بيروت - دار احياء التراث العربي.
٨٣. ابن منظور - محمد بن بكر بن منظور المصري ت (١١٧هـ) لسان العرب - دار صادر - بيروت - ٥٧٣١هـ - ٦٥٩١م.

٩٣. الموصلي - عبد الله بن محمود - الاختيار لتعليل المختار - دار المعرفة - بيروت - لبنان.
٩٤. الكاساني - علاء الدين أبو بكر بن مسعود - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ط ٢ - ٤١ هـ - ١٩١١ م.
١٤. النيسابوري - مسلم بن حجاج ت (١٦٢ هـ) الجامع الصحيح - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. دار الفكر - بيروت.
٢٤. النفراوي - أحمد بن غنيم بن سالم (٥٢١١ هـ) - الفواكه الدواني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ط ٣ - القاهرة.
٣٤. النووي - يحيى بن شرف النووي - روضة الطالبين - المكتب الإسلامي. بيروت.
٤٤. النووي - يحيى بن شرف النووي ت (٦٧٦ هـ) المجموع شرح المذهب . مطبعة الامام زكريا علي يوسف.
٥٤. النووي - يحيى بن شرف (٦٧٦ هـ) شرح صحيح مسلم - دار احياء التراث العربي.
٦٤. ابن الهمام - محمد بن عبد الواحد ت (١٨٦ هـ) فتح القدير شرح الهداية. مطبعة - مصطفى محمد. المكتبة التجارية - مصر.
٧٤. وزارة الأوقاف الكويتية - اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان.

Anadolu'daki İrşad Merkezlerinden Nehrî Tekkesinin Osmanlı Rus Savaşlarındaki Olumlu Katkıları

Abdulcebbar KAVAK*

Özet

Tarikat mensuplarının, tasavvufun kurumsallaştığı dönemden beri biline gelen cihada iştirakleri, Osmanlı döneminde de devam etmiştir. 19. asrın ilk çeyreğinden itibaren ilim ve tasavvuf alanlarındaki ciddi faaliyetleriyle Osmanlı toplumunda saygın bir yer edinen Nakşibendî-Hâlidî şeyhleri, Osmanlı Rus savaşlarında halkı Ruslara karşı organize ederek Osmanlı'ya toplumsal ve askerî destek sağlamışlardır. Hakkari'de bulunan Nehrî Tekkesi de, Osmanlı Rus savaşlarında ciddi misyon yüklenen Nakşibendî-Hâlidî irşad merkezlerinden biridir. Anadolu ve İran sınırındaki Kürt aşiretleri üzerinde etkili olan ve çok sayıda müritleri bulunan Seyyid Tâhâ-i Nehrî (ö. 1269/1853), Seyyid Muhammed Salih Nehrî (ö. 1280/1864) ve Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî (ö. 1300/1883), bu tekkenin postnişinleridir.

Anahtar Kelimeler: Nehrî Tekkesi, Osmanlı Rus Savaşları, Hâlidîlik, Seyyid Tâhâ-i Nehrî, Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî

The Positive Contributions of Nehrî Lodge- One of The Education Centers in Anatolia- During Ottoman and Russian Wars.

Abstract

The participation of the members of the lodge to the wars since the beginning of the institutionalization of the lodge continued during the Ottoman era as well. Since the first quarter of the 19th century, Naqshbandî-Khalidî Sheikhs, who gained a respectable position in Ottoman Empire for their significant activities in the fields of

* Yrd. Doç. Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi (a.c.kavak@hotmail.com)

science and sufism, provided both military and social support to Ottoman Empire by organizing the public against Russian forces during Ottoman and Russian War. Nehrî Lodge that stands in Hakkari is one of the Naqshbandî-Khalidî education centers which played an important role in Ottoman and Russian War. Sayyid Taha an-Nahrî (d.1269/ 1853) Muhammad Salih an-Nahrî (d. 1280/1864) and Ubaydullah an-Nehrî (d.1300/1883) who were extremely efficient of Kurdish tribes and had lots of followers are the postnishins of this lodge.

Key Words: Nahrî Lodge, Ottoman and Russian Wars, Khalidiyya, Sayyid Tâhâ an-Nahrî, Sheikh Ubaydullah an-Nahrî

Giriş

Osmanlı döneminde Anadolu'da farklı tarikatlara ait çok sayıda irşad merkezinin bulunduğu bilinmektedir.¹ Bu irşad merkezleri ilmî ve tasavvufî eğitim başta olmak üzere toplumun ihtiyacı olan birçok alanda faaliyette bulunmuş, aynı zamanda savaflara da bilfiil iştirak etmişlerdir.² Nakşibendî-Hâlidî koluna bağlı olarak Hakkâri bölgesinde faaliyet yürüten Nehrî Tekkesi de, bu tarihi ve toplumsal misyonu başarıyla yerine getiren maneviyat merkezlerinden biridir.

Anadolu ve İran sınırında stratejik bir noktada kurulması Nehrî Tekkesinin önemini arttırmıştır. Fakat bu tekkeyi asıl önemli kılan husus, postnişinlerinin Hâlidî tasavvuf geleneğini devam ettiren güçlü bir aileye mensup olmalarıdır. Hâlidîlikte Şiî düşünceye ve yabancı hegemonyasına sıcak bakılmaması ve mensuplarının Ehl-i sünnet düşüncesine sıkı sıkıya bağlılığı³ Nehrî ailesini Osmanlı devletine yaklaştırmıştır.

1 Anadolu'daki irşad merkezleri için bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, Kitabevi Yay., İstanbul 2011, I-V. ciltlerin muhtelif sayfaları; Hasan Basri Öcalan, *Bursada Tasavvuf Kültürü*, Gaye Kitabevi, Bursa 2000, s. 59-177; Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yay., İstanbul 2004, ss. 70-540; Mustafa Özdamar, *Dersâadet Dergâhları*, Kırk Kandil Yay., İstanbul 2007, s. 25-408; Mustafa Kara, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yay., İstanbul 2010, s. 313-579; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, BBŞB Yay., Bursa 2012, s. 79-701.

2 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara t.s., s. 220-225.

3 Hâlidîlikte şîa karşıtlığı, yabancı hegemonyasının reddi ve ehl-i sünnet düşüncesine bağlılık Mevlânâ Hâlidî'in ciddiyetle üzerinde durduğu hususların başında yer alır. Bk. Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcîd fî mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlidî*, Matbaatu't-terakkî, Dimaşk 1334, s. 79 (4. mektup).

1820'li yıllara kadar Nehrî köyünden ve burada yürütülen herhangi bir ilmî veya tasavvufî faaliyetten bahsedilmez. Nehrî'nin ilmî ve tasavvufî faaliyetlerle tanınması, Seyyid Abdullah Şemdî'nin (ö. 1235/1819) bazı aile fertleriyle bu köye yerleşmesi ve kurduğu tekke ile gerçekleşmiştir.⁴ Seyyid Abdullah Şemdî'nin kurduğu tekkede Nakşibendî tarikatını neşretmeye başladıktan kısa bir süre sonra vefat edince, yerine İran'ın Urmiye şehrinde bulunan Berdesor Tekkesinde irşad faaliyetlerini yürüten yeğeni Seyyid Tâhâ (ö. 1269/1853) geçmiştir.⁵ Seyyid Tâhâ döneminde Nehrî Tekkesinin faaliyetleri Anadolu, Irak ve İran'a kadar yayılmıştır.⁶ Nehrî ailesinin her gün biraz daha artan nüfuzuyla bir din hanedanına dönüşümünün temeli de yine Seyyid Tâhâ döneminde atılmıştır.

Nehrî Tekkesi mensuplarının 1820-1920 yılları arasında yaklaşık bir asırlık dönemde üstlendikleri toplumsal misyon ve üç ülkede meskun Kürt aşiretleri arasında bulunan binlerce mürit ve taraftarları, dikkatleri bu ailenin üzerine çekmiştir. İlmî ve tasavvuf kimlikleriyle karizmatik liderler olarak öne çıkan Nehrî ailesi mensuplarının, etkili oldukları hadiselerin başında Osmanlı Rus savaşları gelmektedir. Anadolu ve İran'daki Kürt aşiret reislerini Osmanlı'nın yanında Ruslara karşı savaşmaya teşvik ve organize eden Nehrî Tekkesi postnişinleri Seyyid Tâhâ-i Nehrî (ö. 1269/1853), Seyyid Muhammed Salih Nehrî (ö. 1280/1864) ve Şeyh Ubeydullah-ı Nehrî (ö. 1300/1883)'dir.

Bu makalede özellikle 1238/1823 yılından itibaren etkin bir şekilde faaliyet yürütmeye başlayan Nehrî Tekkesi postnişinlerinin, Osmanlı Rus savaşları sırasındaki olumlu tavırları ve etkileri ele alınacaktır

A. Osmanlı Rus İlişkilerine Genel Bir Bakış

Osmanlı Rus ilişkilerinin geçmişi on altıncı yüzyıla kadar uzanmaktadır. İki ülke arasındaki mücadele, 1453'te Osmanlı'nın İstanbul'u fethetmesi ve 1480'lerde Tuna deltasını ele geçirmesini takiben bir Osmanlı gölü

4 Ali Yurtgezen, *Hâcegân Sultanları*, Semerkand Yay., İstanbul 2013, s. 153.

5 H. Kamil Yılmaz, *Altın Silsile*, Erkam Yayınları, İstanbul 2007, s. 200: Hurşid Paşa, *Rihletu'l-hudûd beyne'd-Devleti'l-Osmâniyye ve İran*, çev. Mustafa Zehran, haz. Es-Safsâfi Ahmed el-Kutûri, el-Merkezü'l-Kavmî li't-Tercüme, Kahire 2009, s. 382-384.

6 Memiş, Abdurrahman, *Halid-i Bağdadî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000, s. 147.

haline gelen Karadeniz bölgesinde gerçekleşmiştir.⁷ Yaklaşık dört asır süren Osmanlı Rus ilişkilerinde savaşla sonuçlanan toplam on dört hadise meydana gelmiştir. Daha çok on sekiz ve on dokuzuncu asırlarda yoğunlaşan savaşlar içinde en çok iz bırakanları 1828-1829 yıllarında yapılan savaş ile 1877-1878 yıllarında yapılan ve halk arasında 93 harbi olarak da bilinen savaştır. İki ülke arasındaki ilişkilerde Boğazlar, Kafkasya, Balkanlar ve Karadeniz bölgesi en önemli ve ağırlıklı konuları oluşturmuştur. Bunlar içerisinde özellikle Kafkasya'nın durumunu, on dokuzuncu asrın sonuna kadar hep savaşların belirlediği söylenir.⁸

Osmanlı Devleti 1787-1829 yılları arasında Rusya ile yapılan savaşlarda Kafkasya'daki Müslüman toplulukların⁹ kendi yanında yer almalarını sağlamışsa da¹⁰, 1829'da imzalanan "Edirne Antlaşması" ile Karadeniz sahilleri ve Kafkasya bölgesindeki hâkimiyetini tümüyle kaybetmeye başlamıştır.¹¹ 1877-1878 yıllarında yapılan savaşın sonuçları da en az birincisi kadar ağır olmuştur. Hatta Osmanlı tarihinin en yıkıcı savaşı olarak da nitelenmektedir. Osmanlı Devleti bu defa Balkanlar'daki topraklarını fiilen kaybetmeye başlamış ve bu bölgede iyice zayıflamıştır.¹² Ayrıca Doğuda Batum, Kars ve Ardahan Rus idaresine bırakılmış, Osmanlı Devleti Balkanlardan ve Kafkasya'dan gelen yoğun bir mülteci akını ile karşı karşıya kalmıştır.¹³

7 Gabar Agostanı, *Osmanlı'da Strateji ve Askerî Güç*, Timaş Yay., İstanbul 2012, s. 223.

8 Yuluğ Tekin Kurat, *1878-1919 Arasında Türk-Rus İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi (1992), cilt: XVI, Sayı: 27, s. 138.

9 Kafkasya'da sadece Müslümanlar yaşamamaktadır. Bölgenin doğusunda ve batısında yaşayan Çerkez, Abaza, Çeçen, İnguş ve Lezgieler Müslüman kabilelerdir. Orta Kafkasya'da yaşayan Ossetler, Sfanlar, Kefsurlar, Pravlar ve Tus'lar ise Hristiyan kabilelerdir. Bk. Mary L. Henze, *19.yüzyıl Seyyahlarına Göre Orta Kafkasya'da Din*, çev. Ahmet E. Uysal, O.T.D.Ü. Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yay., Ankara 1984, s. 1.

10 Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti*, Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1979, s. 248.

11 General İsmail Berkok, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul Matbaası, İstanbul 1958, s. 416; Alexandre Grigorianz, *Kafkasya Halkları*, çev. Doğan Yurdakul, Sabah Kitapları, İstanbul 1999, s. 29; Abdullah Saydam, *Kırım ve Kafkas Göçleri (1856-1876)*, Türk Tarih Kurumu Yay., İstanbul 1997, s. 44.

12 Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s. 187.

13 Göçlerle ilgili geniş bilgi için bk. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma*, s. 162-185.

B. Osmanlı Rus Savaşlarında Nakşbendî-Hâlidî Tekkelerinin Durumu

Osmanlı devletinin kurulduğu günden beri Sünnî düşünceye sahip âlim ve sûfî şahsiyetler ile tarikatları desteklediği bilinmektedir.¹⁴ Buna mukabil tarikat mensupları da hem hilafet makamını hem de Sünnî düşünceyi temsil eden Osmanlı padişahlarına savaş dâhil birçok toplumsal hadisede moral ve fiili destek vermişlerdir.

19. asrın ilk yarısında Osmanlı topraklarında hızla yayılan Nakşbendî-Hâlidî tekkelerinin tavrı da diğerlerinden farklı olmamıştır. Bu tekkelerin faaliyetleri, sadece tasavvuf alanıyla sınırlı kalmamış, ilmî, ictimâî ve siyasî alanlarda da kendisini göstermiştir. Bunun en bariz örneklerinden biri, bu tekkelerin Osmanlı Rus savaşlarında Osmanlıya verdikleri fiili destektir. Nitekim Irak'ta bulunan Biyâre Tekkesinden Dağıstan'da kurulan Yukarı Yerağlı Medresesi'ne, İstanbul'da faaliyet gösteren Gümüşhanevî Dergâhından Hakkârî'de kurulan Nehrî Tekkesine kadar çok sayıda Nakşbendî-Hâlidî tekkesi, Osmanlı Rus savaşlarında çok sayıda silahlı mensubuyla Osmanlı'nın yanında yer almışlardır.

1. Biyâre Tekkesi

Biyâre Tekkesi günümüzde Kuzey Irak sınırları içerisinde yer alan Süleymaniye şehrinin Hurmal kasabasında bulunmaktadır. Irak İnan sınırında yer alan bu tekke, Irak'taki en etkin Nakşbendî-Hâlidî merkezlerinden biri olmuştur. Birinci Dünya Savaşında Rusların Kuzey Irak bölgesini işgal etmek için harekete geçtiği dönemde, bölgeye asker sevk eden¹⁵ ve Ruslara karşı daha etkin mücadele için yerel birlikler oluşturmak isteyen Osmanlı Devletine¹⁶ en ciddi yerel destek verenlerin başında Biyâre Tekkesine mensup şeyhler gelmektedir.

Biyâre Tekkesinin o dönem postnişini olan Şeyh Necmeddin Biyârî (ö. 1337/1918), Osmanlı devleti tarafından yerel birlikler kurulması için Ku-

14 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 14-69.

15 Karal, *Osmanlı Tarihi*, IX, 510.

16 Abdurrezzak Abdurrahman Muhammed, *Serburdeki Hewraman Serdaneki Tavile, Çaphane-i Mahâret*, Tahran 2005, s. 966; Serezli Mehmed Ragıb, *Rus ve İngilizlere Karşı Bir Osmanlı Zabiti (1917-1918)*, (haz. Raif İvecan, Ahmet Efiloğlu), Timaş Yayınları, İstanbul 2011, s. 24.

zey Irak'taki tarikat mensuplarıyla görüşmek üzere gönderilen Ömer Naci Bey'in görüştüğü başlıca şahsiyetlerden biridir. Şeyh Necmeddin Biyârî, Irak'ta sahip olduğu bütün imkânları seferber etmekle kalmamış, İran'da irşad faaliyetleri yürüten kardeşi Şeyh Alaaddin Biyârî (ö. 1373/1953) ile de iletişime geçerek Ruslarla savaşıcak binlerce gönüllü insanın temin ve organizesinde önemli rol oynamıştır. Biyâre Tekkesine bağlı olarak Hane-kin bölgesinde irşad faaliyetlerinde bulunan Şeyh Nizameddin ile Şeyh Ali Hüsameddin de bu organize görev almışlardır. Bu zevat, bir taraftan bölgede sözü geçen âlim ve mutasavvıflarla toplantılar yaparken, diğer taraftan Caf aşireti gibi Irak İran sınırında etkin bazı aşiret ve nüfuzlu ailelerle görüşerek Rus işgaline karşı halkı bilinçlendirmişlerdir.¹⁷

Şeyh Necmeddin, Şeyh Alaaddin ve Şeyh Ali Hüsameddin Rezav köyü'nde toplanan dört binden fazla silahlı kişiyi Ruslarla savaşmak üzere İran'ın Merivan ve Sine şehirleriyle Irak İran sınırında bulunan Serdeşt bölgesine yönlendirmiş ve bu silahlı birliklere bizzat kendileri komuta etmişlerdir.¹⁸

Biyâre Tekkesi mensuplarının 1916 yılında gerçekleşen bu savaşta Ruslarla etkin mücadele ettikleri ve Osmanlı devleti lehine önemli yararlılık gösterdiklerine hatıratında yer veren Serezli Mehmet Ragıb'ın "... Ömer Naci Bey buralarda aşaire beş yüz bin liraya yakın bir para sarf etmiş. ...Halbuki şimdi buraların en muteber şeyhi adeta peygamber gibi addedilen Şeyh Necmeddin geliyor da kendisine ancak bir bardak çay ikram edilebiliyor.." ¹⁹ sözü, Biyâre Tekkesinin bu savaşta konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Çok sayıda mücahidin yaralandığı ve bazılarının şehit düştükleri²⁰ bu savaşta, Osmanlı ordusu ve yerel birlikler karşısında ağır bir darbe alan Rus kuvvetleri, 28 Temmuz 1916 tarihinden itibaren bölgeden çekilmeye başlamışlardır.²¹

2. Yukarı Yerağlı Medresesi

Dağıstan'da bulunan Yukarı Yerağlı Medresesi, Nakşbendî-Müceddidî şeyhi Mevlânâ Hâlid (ö. 1242/1827)'in halifesi Şeyh İsmail Şirvânî (ö. 1264/1848)'nin Azerbaycan ve Kuzey Kafkasya bölgesinde etkili olan ir-

17 Muhammed, *Serburdeki Hewraman*, s. 967.

18 Muhammed, *Serburdeki Hewraman*, s. 968.

19 Serezli Mehmed Ragıb, *Rus ve İngilizlere Karşı Bir Osmanlı Zabiti*, s. 92.

20 Muhammed, *Serburdeki Hewraman*, s. 969.

21 Serezli Mehmed Ragıb, *Rus ve İngilizlere Karşı Bir Osmanlı Zabiti*, s. 100.

şad faaliyetleri sonucu Nakşbendî-Hâlidî tekkesi olarak hizmet vermeye başlamıştır. Bu medresede müderrislik yapan Şeyh Muhammed Yerâğî, Şirvan'da intisap ettiği Şeyh İsmail Şirvanî'nin halifesi Has Muhammed Şirvânî ile beraber bu medreseyi bir Nakşbendî-Hâlidî merkezine dönüştüren kişidir.

Kafkasya'da Ruslara karşı uzun süre mücadeleyi yürüten çok sayıda mutasavvıf ve komutan Yukarı Yerağlı Medresesi'nde yetişmiştir. Bu medrese sayesinde Nakşbendî-Hâlidî koluyla tanışan komutanlardan Gazi Muhammed (ö. 1247/1832), Osmanlı Rus savaşının devam ettiği 1829 senesinde Gimri şehrinde Ruslara karşı cihad ilan etmiştir.²²

Gazi Muhammed'in Ruslara karşı ilan ettiği bu savaş Kafkasya halkı arasında *Gazavât*, dışarıda ise daha çok *Kafkasya Müridizm Hareketi* olarak tanınmıştır. Dağıstan'daki Yukarı Yerağlı Medresesi'ni merkez edinen bu hareket Şeyh Şamil ile en etkili dönemini yaşamıştır.²³ Şeyh Şamil (ö. 1288/1871), 1853-1854 Osmanlı Rus savaşı sırasında Ruslarla etkin bir mücadele içine girmiş ve Osmanlı devletinin yanında yer almıştır.²⁴

1877-1878 Osmanlı Rus savaşı sırasında başında Nakşbendî-Hâlidî şeyhlerinden Soğratlı Abdurrahman ve oğlu Hacı Muhammed'in bulunduğu Kafkasyalı mücahidler, Dağıstan bölgesinde geniş bir ayaklanma başlatarak Osmanlıya destek vermişlerdir.²⁵ Bu savaşta içinde Şeyh Şamil'in oğlu Gazi Muhammed ve Çerkez asıllı üst rütbeli bazı komutanların da bulunduğu Rus ordusu mensupları, sayıları binleri bulan kalabalık bir toplulukla Osmanlı tarafına geçmişlerdir.²⁶

22 Paul B. Henze, *Kafkaslarda Ateş ve Kılıç: 19. Yüzyılda Kuzey Kafkasya Dağ Köylülerinin Direnişi*, O.T.D.Ü. Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yay., Ankara 1985, s. 11.

23 Kafkasya bölgesinde Hâlidî şeyhlerinin faaliyetleri ve Osmanlı-Rus savaşına katkıları hakkında daha geniş bilgi için bk. Abdulcebbar Kavak, "Kuzey Kafkasya'daki Tasavvufî Örgütlenmeler İçerisinde "Müridizm" in Gelişim Süreci ve Hâlidîlik İle Bağlantısı", *Kafkasya Üniversiteler Birliği Uluslararası Ağrı Sosyal Bilimler Kongresi*, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, Ağrı 2014, s. 363-365.

24 Ahmet Hazer Hızal, *Kuzey Kafkasya*, Orkun Yayınları, Ankara 1961, s. 40.

25 Süleyman Erkan, *Kırım ve Kafkasya Göçleri*, K.T.Ü Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Yayınları, Trabzon 1996, s. 17; Mehmed Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, (sad. Nihat Yazar), İrfan Yayınevi, İstanbul 1973, s. 193.

26 Yaser Bağ, *Çerkeslerin Dünü Bugünü*, Kafkasya Derneği Yayınları, Ankara 2001, s. 44, 45; Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010, s. 168.

Birinci Dünya Savaşına gelindiğinde Kafkasya'da uzun süredir etkinliğini devam ettiren Müridizm Hareketine Ruslar tarafından ciddi darbeler indirilmiştir. Fakat buna rağmen 1917 yılında Dağıstan'lı Nakşbendî-Hâlidî şeyhi Uzun Hacı (ö. 1920)'nin oğlu Godsinski'li Necmeddin imam seçilmiş ve 1919 yılında Rus kuvvetlerinin Kafkasya'da yenilgiye uğramalarından sonra Çeçenistan bölgesinde *Kuzey Kafkasya Emirliği* kurulmuş ve bu yönetim Osmanlı devleti tarafından tanınmıştır.²⁷

3. Gümüşhânevî Dergâhı

İstanbul'da Nakşbendî-Hâlidîliğin en etkili merkezlerinin başında yer alan Gümüşhânevî Dergâhı, Şeyh Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî (ö.1310/1893) tarafından kurulmuştur. Bu dergâhın Osmanlı'nın son döneminde önemli toplumsal görevler üstlendiği bilinmektedir. Mevlânâ Hâlid'in Trablusşamlı halifesi Şeyh Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî (ö. 1275/1856)'nin irşadıyla Nakşbendî tarikatına giren Şeyh Ahmed Ziyauddin Gümüşhanevî, 1877-1878 Osmanlı Rus savaşına iştirak etmek için müritleriyle beraber Batum'a kadar gelmişlerdir.²⁸

4. Nehrî Tekkesi

Osmanlı Rus savaşlarında çok sayıda mensubuyla beraber Osmanlı'nın yanında savaşan Nakşbendî-Hâlidî tekkelerinden biri de Nehrî Tekkesidir. Makalemizin ana mihrini oluşturan bu tekkenin Osmanlıya verdiği desteğin mahiyetini daha geniş ve örnekleriyle beraber görelim.

C. Osmanlı Rus Savaşlarında Nehrî Tekkesi Mensuplarının Osmanlıya Fiili Destekleri

Şemdinli'de bulunan Nehrî Tekkesi, Osmanlı Rus savaşlarında Osmanlı'nın yanında yer almış Nakşibendî-Hâlidî irşad merkezleri arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Anadolu'daki ilk Nakşibendî-Hâlidî irşad merkezlerinden biri olan Nehrî Tekkesi, Mevlânâ Hâlid'in medrese arkadaşlarından²⁹

27 Alexandre Bennigsen, Chantal Lemercier-Quelquejay, *Sûfi ve Komiser Rusya'da İslam Tarikatları*, çev. Osman Türer, Ankara: Akçağ Yayınları, 1988, s. 103-105; Süleyman İzzet Yeğin, *Birinci Dünya Harbinde Azerbaycan ve Dağıstan Muharebelerinde 15.nci Piyade Tümeni*, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları, Ankara 2006, s. 94.

28 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara (t.y.), s. 222.

29 Abdülkerim Müderris, *'Ulemâuna fi hidmeti'l-ilmî ve'd-dîn*, Dârü'l-Hürriyye, Bağdat 1983, s. 273.

ve Kadirî tarikatı mensubu olan Seyyid Abdullah Şemdînî (ö. 1235/1819) tarafından kurulmuştur. Seyyid Abdullah Şemdînî, Mevlânâ Hâlid'den tarikat icâzeti aldıktan sonra bazı aile fertleriyle beraber Şemdinli'nin Nehrî köyüne yerleşmiş ve orada bir tekke³⁰ inşa etmiştir. Fakat irşad faaliyetlerini uzun süre devam ettirmeye ömrü vefa etmemiş ve yerine İran'ın Urmiye şehrinde irşad faaliyetleri yürüten Seyyid Tâhâ geçmiştir. Nehrî Tekkesi'nde irşad postuna oturan şeyhler içinde 1235/1819'da vefat eden Seyyid Abdullah Şemdînî hariç Seyyid Tâhâ-i Nehrî, Seyyid Muhammed Salih Nehrî ve Seyyid Ubeydullah Nehrî 1828-1878 yılları arasında Osmanlı ile Ruslar arasında meydana gelen üç büyük savaşta bölge halkını organize ederek Ruslara karşı mücadeleye edilmesi hususunda ciddi gayret sarf etmişlerdir.

1. 1828-1829 Dönemi

Nehrî Tekkesinde en uzun süre irşad postunda oturan Seyyid Tâhâ-i Nehrî,³¹ 1828/1829 Osmanlı Rus savaşında Anadolu ve İran sınırının her iki tarafında yaşayan binlerce müridi ve kendisine saygı duyan çok sayıda Kürt aşiret reisiyle iletişime geçmiştir. Bu iletişim sonucu olsa gerek özellikle Hakkâri ve Urmiye bölgelerindeki aşiret reisleri Rusya'nın Osmanlı devletine saldırması durumunda Ruslara karşı Osmanlı'nın yanında savaşacaklarını Seyyid Tâhâ'ya taahhüt etmişlerdir.³²

Bu savaşta Seyyid Tâhâ'nın Osmanlı devletine verdiği destek birkaç açıdan önemli ve anlamlıdır. Şöyle ki, o dönemin Osmanlı padişahu İkinci Mahmud, ani bir kararla İstanbul'da bulunan Hâlidî şeyhlerini Sivas'a sürgüne göndermiştir.³³ Aynı günlerde Şam'da bulunan üst düzey Hâlidî mensupları da Bağdat'a ve Süleymaniye'ye gönderilerek zorunlu ikamete tabi tutulmuş hatta bu işlerin takibi için üst düzey bir devlet adamı görev-

30 Türkiye'de irşad faaliyetlerinin yürütüldüğü mekânlara genel itibarıyla tekke veya dergâh adı verilirken Araplar, Kürtler ve İranlılar Nakşibendî irşad merkezleri için hânekâ, Kadirî irşad merkezleri için de tekye kelimelerini kullanırlar.

31 Nehrî Tekkesinde Seyyid Tâhâ 34 yıl, Seyyid Muhammed Salih 12 yıl ve Seyyid Ubeydullah ise 15 yıl irşad postuna oturmuşlardır.

32 Sinan Hakan, "Dini Bir Otoriteden Siyasi Bir Hüviyete: Seyyid Tâhâ-yı Nehrî", *Uluslararası Mutasavvof Seyyid Tâhâ-i Hakkâri Sempozyumu*, Hakkâri Üniversitesi Yay., Hakkâri 2013, s. 94-95.

33 Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, s. 252.

lendirilmiştir.³⁴ Osmanlı devleti açısından sonuçları çok ağır olan 1828/1829 Osmanlı Rus savaşı öncesi böyle bir kararın alınması, sürgün edilen Hâlidî şeyhlerinin Osmanlıya sağlayacakları muhtemel desteklerden mahrum kalınması sonucunu getirmiştir. İş bununla da kalmamıştır. Osmanlı Devletinin 1828-1829 yıllarında Ruslara karşı yürüttüğü savaşta desteklerinden mahrum olduğu kesim sadece sürgüne gönderdikleri Hâlidî şeyhleri olmamıştır. Osmanlı devleti, doğu sınırımızın her iki tarafında meskûn bulunan Kürt aşiretlerinin yanı sıra, Musul'dan Diyarbakır'a, Van'dan Cizre bölgesine kadar geniş bir coğrafyada varlıklarını sürdüren Kürt beyliklerinin de desteğini alamamıştır. Çünkü Süleymaniye ve çevresine hükmeden "Baban Beyliği" ile Bağdat valileri arasındaki çekişme ve savaşlar İstanbul'u çok uğraştırmış, bunlar bitmeden Cizre'yi kendine merkez edinen "Botan Beyliği" ile Musul valileri ve İstanbul arasındaki sıkıntılar baş göstermiştir. Bu durum on dokuzuncu asrın ortalarına kadar devam etmiştir.³⁵ Bu olumsuz şartlar nedeniyle 1828-1829 Osmanlı Rus savaşında bölgedeki "Botan, Revanduz, Badinan³⁶ ve Hakkâri" beylerinin Türk kuvvetlerine yardımcı olmadıkları ve Osmanlı'nın Rusya karşısında yenilgiye uğramasında Kürt beylerinin bu olumsuz tavrının önemli rolü olduğu ileri sürülmüştür.³⁷ Ayrıca bu savaşta Aras nehrinin güneyindeki Kürtlerin pasif ve belirsiz bir etken olarak kalarak, "Lazlar ve Avarlar" kadar faal olmamalarının, Rusların işine yaradığı ifade edilmektedir.³⁸

Seyyid Tâhâ'nın, sürgüne gönderilerek İstanbul ve Anadolu'daki faaliyetleri engellenen Hâlidî şeyhlerinden habersiz olması çok zayıf bir ihtimaldir. Çünkü gerek Anadolu gerekse Suriye ve Irak'ta görev yapan Hâlidî şeyhlerinin birbirleriyle iletişim içinde oldukları bilinmektedir. Burada şu soru akla gelebilir? Acaba Seyyid Tâhâ, Osmanlı padişahının kendi meşrepdaşlarına yönelik bu olumsuz tavrına rağmen neden Hakkâri ve İran'daki müritleriyle ve kendisine saygı duyan aşiret reisleriyle görüşüp onlardan Ruslara

34 BOA, HAT, 1243, Dosya no: 736, Gömlek no: 34943; BOA, HAT, 1244/1829, Dosya no: 734, Gömlek no: 34832.

35 Abdülaziz Süleyman en-Nevvâr, *Târîhu'l-İraki'l-hadis*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Kahire 1968, s. 99-120; Sinan Hakan, *Osmanlı Arşivi Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri*, Doz Yay., İstanbul 2001, s. 20-28, 131-155.

36 Bu kelimenin aslı "Behdînan" dır.

37 Komisyon, *Türk Milli Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1986, Sayı: A. 17, s. 167.

38 Paul B. Henze, *Kafkaslarda Ateş ve Kılıç*, s. 6.

karşı Osmanlı devletinin yanında yer alma sözü almıştır? Kanaatimizce bunun temel sebebi Seyyid Tâhâ'nın bulunduğu bölgenin Sünnî mezhebine mensup Kürtlerden müteşekkil oluşu ve çoğunlukla Ruslarla ortak hareket edebilen İranlı yöneticilerin Osmanlının bölgedeki etkisinin zayıflamasıyla *Şiîliği* yayma ve baskı aracı olarak kullanma riskini gördüğü içindir. İran'da Safevîlerin *yönetime gelişiyile hızlanan Şiîlik* propagandalarının sadece Osmanlı İran sınırındaki Sünnî *aşiretlerle* sınırlı olmadığı, Anadolu'da da bazı ayaklanmalarla sonuçlanan olumsuz yansımalarının bulunduğu bilinmektedir.³⁹ *İran'ın Kafkasya ve Azerbaycan'dan Anadolu ve Irak'a kadar her fırsatta Şiîliği* yayma ve mezhep üzerinden bölgede nüfuzunu artırma çabalarına karşı, Osmanlı devleti *İran'la* olan sınır hattı boyunca yerleşik Sünnî aşiretleri desteklemiştir. İran'ın baskılarından bunalıp Osmanlı topraklarına göç eden Sünnî aşiretleri de sınıra yakın bölgelerde iskân etmek suretiyle Sünnî nüfusu arttırmıştır.

Osmanlı devlet ricali Anadolu ve Irak'ta etkili olan ve Ehl-i Sünnet düşüncesine bağlı tarikat mensuplarının faaliyetlerini kolaylaştırmak ve onları desteklemek suretiyle İran'ın mezhep temelli yayılma siyasetini zayıflatmışlardır. Osmanlı devletinin bu desteğinden Nakşbendî-Hâlidî mensupları da yararlanmışlardır. Haddizatında Mevlânâ Hâlid ve halifelerinin *Şiîlik* karşıtı tavırları,⁴⁰ Osmanlının elini güçlendirmiştir. Irak İran sınırında İran askerleri tarafından bazı Hâlidî şeyhlerinin yakılarak öldürüldüğünden bahsedilmektedir.⁴¹ Bu hadise, Nakşbendî-Hâlidî mensuplarının açtıkları Medreselerle Sünnîliği İran sınırında canlı tutarak *Şiîliğin* Osmanlı topraklarına nüfuzuna engel olduklarını gösteren açık bir örnektir.

2. 1853-1854 Dönemi

Osmanlı devleti ile Rusya'nın karşı karşıya geldiği bir diğer savaş ise, 1853/1854 yıllarında gerçekleşen savaştır. 1850'li yılların başında Kafkas kartalı lakabıyla tanınan Şeyh Şamil Kafkasya'da Ruslara karşı mücadele ederken, o dönem Anadolu, İran ve Irak sınırının kesiştiği Hakkârî'de

39 Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yay., İstanbul 2010, s. 109.

40 Genelde Nakşbendiyye özelde Hâlidîyye kolunun Irak ve İran'da Şiîlerle münasebetleri hakkında detaylı bilgi için bk. Hamit Algar, *Nakşibendilik*, İnsan Yay., İstanbul 2007, s. 287-344

41 Ya'kûb Serkis, *Mebâhis Irakîyye*, Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdûde, Bağdat 1948, s. 255

Nakşebendîliği yayan Seyyid Tâhâ da, Ruslara karşı bölge halkını hazırlamaya başlamış ve sınırın her iki tarafında meskûn Sünnî Kürtleri Osmanlı devletinin lehine seferber etmiştir.⁴² Aynı tarihte ve aynı amaçla biri Kafkasya bölgesinde diğeri Anadolu, İran ve Irak sınırında görevli iki Hâlidî şeyhinin eş zamanlı faaliyetleri tesadüfi değildir. Seyyid Tâhâ, İran Şahu Muhammed Kaçar'ın kendisine gösterdiği saygı ve sınıra yakın bazı beldeleri ona bağışlayacak kadar sıcak ilişkiler geliştirmesine rağmen ona meyletmemiştir. Ayrıca Muhammed Şah'tan sonra tahta geçen Nasirüddin Şah'ın da iltifatları Seyyid Tâhâ'nın tavrını değiştirmemiştir. O, İran devlet ricalinin tüm gayretlerine rağmen İran'a hep mesafeli durmuş ve Osmanlı Rus ilişkilerinin bozulmaya yüz tuttuğu 1852-53 yıllarında İran'ın Rusya'yla olan işbirliğine rağmen Osmanlı yanlısı bir siyaset izlemiştir. Bu dönemde Seyyid Tâhâ, İran'daki Sünnî Kürtleri organize ederek Ruslara karşı ciddi bir milis gücün hazırlanmasına öncülük etmiştir. Rus subaylarından Pyotr İvanoviç Averyanov'un Seyyid Taha'yı *mürteci halife* olarak nitelemesinin⁴³ temelinde, onun vefat edeceği son güne kadar bile Osmanlı için çalışması yer almaktadır.

Seyyid Tâhâ'nın 1853'teki Osmanlı Rus savaşından kısa bir süre önce vefatı, İran'da organize edip silahlandırdığı Kürt milislerin dağılacağı yönünde Rusları ümitlendirmiştir. Fakat Seyyid Taha'nın kardeşi Seyyid Muhammed Salih'in Hakkâri'den İran'a geçerek abisinin bizzat organize edip yönlendirdiği milis hareketini devam ettirmesi, Rus yetkilileri oldukça rahatsız etmiştir. O dönemi anlatan Averyanov'un verdiği bilgiler Seyyid Tâhâ ve kardeşinin bölgedeki etkisini ortaya koymaktadır.

“.... Türkiye 1853 yılında bize savaş ilan ettiğinde, Kürt kitleleri Türklerin silaha sarılma çağrılarına uymadılar; Türklere atlı gruplar veren Kürtler, yalnızca Rusya'ya komşu olan bölgelerde yaşayan ve temerküz halindeki Türk birliklerinin baskısı altında bulunan Kürt aşiretleriydi; kaldı ki, kolay ve cezasız kalan yağma imkânının cazibesi de bu Kürt aşiretleri üzerinde etkili olmuştu.....

Türkiye Kürtleri arasında tam bir ilgisizlikle karşılanan Bab-ı Âli, bu kez İran Kürtlerini bize karşı kışkırtmayı denedi. Bu amaçla Tebriz'deki İngiliz ve Türk konsolosları, İran Kürdistanı'nın her tarafına ajanlar gönderdiler. O zaman İran

42 Pyotr İvanoviç Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler*(19. Yüzyıl), Avesta Yay., İstanbul 2010, s. 83.

43 Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler*, s. 83.

Kürtleri arasında Ruslara karşı savaş propagandasını, İran-Türk sınırı boyunca uzanan bölgelerde gezginlik yapan mürteci halife Seyyid Taha yürütüyordu; daha önceleri Şeyh Şamil ile de ilişkisi vardı. Savaşın ilanından kısa bir süre önce halife Seyyid Taha ölünce, onun görevini kardeşi Şeyh Salih üstlendi; Rusya'ya "cihat" ilan eden Şeyh Salih Berdesur'a yerleşti ve buradan İran ve Türkiye Kürtlerinin arasına savaş kışkırtıcısı ajanlar göndermeye başladı. İran Kürtleri çeteler halinde toplanmaya başlamıştılar ve bizim topraklarımıza akınlar düzenlemeye hazırlanıyorlardı. Şeyh Salih'in yerleştiği Berdesur İran'ın sınırları içinde bulunduğundan, Rusya, İran'dan bu şeyhin tutuklanmasını ve kendine bağlı Kürtlerin tedip edilmesini talep etti. İran ikiye bölünmüş bir siyaset izliyordu ve kaçamaklı cevaplar veriyordu. Bu tür ihtilafların çözümü için Tuğgeneral Sankovskiy başkanlığında askeri-diplomatik bir heyetin Kafkasya'dan İran'a gönderilmesi gerekmişti. Sonunda bu heyet 1853 yılının Kasım ayında bizim yasal taleplerimizin İran hükümetince yerine getirilmesini temin etti. Şeyh Salih İran'dan sürüldü, İran Kürtlerinin gözetlenmesi için İran-Türk sınırına İran birlikleri yerleştirildi; ancak bundan sonra İran Kürtleri yatıştılar..."⁴⁴

3. 1877-1878 Dönemi

19 Nisan 1877'de Prens Karçakof'un Osmanlı Devletine karşı harp kararını bir beyanname ile Avrupa'ya bildirmesiyle resmen başlayan⁴⁵ Osmanlı Rus Savaşı, aynı zamanda Osmanlı devletinin askerî ve toplumsal alanlarda yaptığı çok sayıda yeniliklere rağmen istenen seviyeye gelemediğini de ortaya çıkarmıştır. 1878 yılı içerisinde yedi sadrazam değişikliğinin yapıldığı⁴⁶ düşünüldüğünde yönetim mekanizmasındaki kafa karışıklığı hemen anlaşılacaktır.

1877/1878 Osmanlı Rus savaşına İstanbul ve Anadolu'dan, Kafkasya'ya ve Basra Körfezine kadar çok sayıda Hâlidî şeyhinin müritleriyle beraber gönüllü olarak katıldıkları veya Osmanlı'ya destek vereceklerini taahhüt ettikleri bilinmektedir.⁴⁷ Kafkas cephesindeki Osmanlı ordusunun genel

44 Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler*, s. 83-84.

45 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, VIII, 40.

46 Abdurrahman Şeref Efendi, *Tarih Musahabeleri*, sad. Enver Koray, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985, s. 218.

47 Kuzey Kafkasya'da Şeyh Şamil, İran'ın kuzeybatı bölgesinde Seyyid Tâhâ, Seyyid Muhammed Salih ve Şeyh Ubeydullah ile Hevraman bölgesinin tanınmış Hâlidî şeyhi Osman Siracüddin et-Tavîlî ve çocukları Osmanlı ordusuna silahlı milisleriyle destek vermişlerdir. Ayrıca İran'ın güneybatısında Ahvaz bölgesindeki Araplarında Osmanlıya

komutanı Ahmed Muhtar Paşa, Van Tugay komutanı Faik Paşa'dan Şeyh Ubeydullah, Şeyh Hamza Serdilî ve Şeyh Muhammed Musilî tarafından silahaltına alınacak 15.000 Kürt süvari birliğini onun komutasına verilmek üzere hazır tutmasını istediği kaydedilir.⁴⁸ Buradan Osmanlı devletinin Ruslara karşı yerel halkın silahlandırılması ve savaşa iştiraklerinin sağlanması konusunda Kuzey Irak ve Anadolu'da etkin olan bazı tarikat şeyhlerinden yardım istedikleri anlaşılmaktadır. Nitekim o dönem Nehrî Tekkesinde posta oturan Seyyid Tâhâ'nın oğlu Şeyh Ubeydullah, *Tuhfetü'l-ahbâb* adlı mesnevisinde Bağdat'ta Şeyh Abdülkadir Geylanî (ö.561/1166)'yi ziyaret edip Nehrî'ye döner dönmez Sultan İkinci Abdülhamit'ten bir mektup aldığını ve mektubunda padişahın Ruslara karşı halkı cihada teşvik etmesini kendisinden talep ettiğinden bahsetmektedir.

چون رجوعم از زیارتگاه شد امر آمد از سوی دولت بجد
که کنم ترویج و تشویقی تمام بر جهاد روس بھر خاص و عام⁴⁹

Türkçesi:

(Abdülkadir Geylanî'nin) kabrini ziyaretten döner dönmez

Devlet(-i Aliyye)den gayet ciddi bir emir geldi

Ki eksiksiz edeyim teşvik ve terviç her kesi

Ruslara karşı cihad (etsin bu ümmetin) halkı ve efendisi

Hakkâri ve çevresindeki Kürt kabileleri üzerinde oldukça büyük etkisi bulunan ve saygı duyulan Şeyh Ubeydullah Nehrî (ö. 1300/1883), *Anadolu'da daha çok 93 harbi olarak bilinen 1877/1878 Osmanlı Rus savaşı ve halkı bu savaşa nasıl hazırladığını ve cephede neler yaşandığını detaylı bir şekilde nazma dökmüştür.*⁵⁰ Şeyh Ubeydullah'ın Hakkâri ve çevresinde meskûn Kürtlerden elli bin kişilik bir askeri güç oluşturacağı ve Ruslara

destek olmak için seferber oldukları ve onları bu yola teşvik edenlerin de yine o bölgede faaliyet yürüten Hâlidî mensupları oldukları bilinmektedir. Bk. Komisyon, *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri*, Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay., Ankara 2010, Belge numarası: 434, s. 153.

48 Nejat Abdulla, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, çev. Mustafa Aslan, Avesta Yay., İstanbul 2009, s. 251.

49 Ubeydullah Nehrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb* haz. Seyyid İslam Duâgu, İntişârâtı Hüseyinî, Urumiye 1978, s. 107-108.

50 Nehrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, s. 107-118.

karşı savaşacakları bilgisinin İstanbul'da yayılması, İkinci Abdülhamit'in ondan elli bin kişilik bir gönüllü ordusu hazırlamasını istediği yahut Şeyh Ubeydullah'ın padişaha yazdığı cevabi mektupta bu sayıyı toplayacağı hususunda taahhütte bulunduğu anlaşılmaktadır.

Gönüllü birliklerin sayısının beklenen veya taahhüt edilen sayıya ulaşmaması sebebiyle ilgili çevrelerde bir hayal kırıklığı meydana gelmiştir. O dönem yazılan bazı eserlerde de bu husus dile getirilmiş ve Şeyh Ubeydullah'ın daha az sayıda bir silahlı güçle savaşa iştirak ettiği belirtilmiştir.⁵¹ Şeyh Ubeydullah'a bağlı Kürt süvari birliği, Van ordusu olarak da isimlendirilen ve Faik Paşa'nın komuta ettiği kuvvetin içinde yer almıştır.

Doğu sınırlarımıza saldıran Rus ordusunun bir bölümü 17 Mayıs 1877'de Ardahan'ı almıştır. Diğer Rus birlikleri de Nisan ayında Doğu Beyazıt'a saldırmış ve Faik Paşa komutasındaki Osmanlı kuvvetlerini yenerek Erzurum'a yönelmişlerdir. Bu hadiseden önce Ahmed Muhtar Paşa'nın Faik Paşa'yı Rus kuvvetleri hususunda uyardığı, fakat Faik Paşa'nın tedbirsizliği yüzünden Rusların ilerleyişini durduramadığı ifade edilmektedir.⁵² Savaş sırasında Şeyh Ubeydullah ile Faik Paşa arasında Kürt birliğindeki savaşçıların gıda silah ve teçhizatı hususunda bazı anlaşmazlıkların meydana geldiği ve Şeyh Ubeydullah'ın durumu Ahmet Muhtar Paşa'ya iletildiği *Tuhfetü'l-ahbâb* adlı eserindeki serzenişlerinden anlaşılmaktadır.⁵³

Nehrî Tekkesinde tasavvufî eğitim almış bazı Hâlidî şeyhlerinin de Osmanlı Rus savaşlarına iştirak ettikleri, destek verdikleri bilinmektedir. Bunlardan biri 1877-1878 Osmanlı Rus savaşına iştirak eden ve Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'da bulunan medrese çevrelerinde iyi tanınan Şeyh Halid Şirvanî Orekî (ö. 1294/1878)'dir.⁵⁴ Hâlidî şeyhlerinden

51 Mehmed Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, sad. Nihat Yazar, İrfan Yay., İstanbul 1973, s. 138,139; Süleyman Erkan, *Kırım ve Kafkasya Göçleri*, K.T.Ü Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Yay., Trabzon 1996, s. 22.

52 Karal, *Osmanlı Tarihi*, VIII, 54; Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, s. 205.

53 Nehrî, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, s. 112-118.

54 Ne zaman ve nerede doğduğu tam olarak tespit edilemeyen Şeyh Halid Orekî keskin zekâsı ve hafızasından dolayı "*zamanın Şafisi*" diye isimlendirilmiştir. Norşin Medresesi'nde bir dönem ders almış olan Said Nursî'ye benzetilen Orekî, Seyyid Sibgatullah Arvasî'nin sobetlerini kaydetmiş ve Şark vilayetinin adliye müfettişliğini de yapmıştır. Bk. Seyyid Sibgatullah Arvasî, *Minah*, der. Mevlânâ Halid-i Şirvânî Ölekî, çev.

Seyyid Sibğatullah Arvasî'nin halifesi olan⁵⁵ Şeyh Hâlid, bu savaşta şehit düşmüştür.⁵⁶

4. 1914'ten Sonraki Dönem

Hâlidî tasavvuf geleneğinin en önemli birkaç merkezinden biri olan ve Şeyh Abdurrahman Tağî (ö. 1304/1886)'nin bugünkü adıyla Güroymak'ta açtığı "Norşin Medresesi"nden yetişmiş birçok tanınmış şahsiyet, Birinci Dünya Savaşında Ruslara karşı cihad için Kafkasya bölgesi ile Van, Muş, Erzurum ve Bitlis yörelerinde savaşmışlardır. Bunlardan biri de Said-i Nursî (ö. 1380/1960)'dir. Kendisi Hâlidî şeyhi değildir. Fakat Hâlidî şeyhlerinden Seyyid Nur Muhammed, Şeyh Abdurrahman-ı Tağî, Şeyh Fehim ve Şeyh Muhammed Küfrevî gibi bölgenin önde gelen şahsiyetlerinden dersler alan Said-i Nursî, Norşin Medresesi'nde Hâlidî tasavvuf geleneğini öğrenme fırsatını yakalamıştır. Bu nedenle Said Nursî, Norşin Medresesi hocaları başta olmak üzere o bölgede meşhur Hâlidî mensuplarına duyduğu saygıyı eserlerinde dile getirmiştir.⁵⁷

Said-i Nursî, Birinci Dünya Savaşında Ruslara karşı Kafkas cephesinde cihada katılmıştır. Van'a bağlı "Vestan" kazasına⁵⁸ saldıran Kazakları durdurmak için talebeleriyle seferber olan Said Nursî, bu savaşta çok sevdiği talebesi ve kâtibi Molla Habibi şehit vermiştir.⁵⁹ Osmanlı kuvvetlerinin mücadelesi ve mahalli savaşçıların çabası Rusları durdurmaya yetmemiştir. Ruslar Van ve Muş taraflarını işgal ettikten sonra Bitlis'e yönelmiş ve Muş'taki Osmanlı topraklarına el koyarak oradaki birlikleri kendilerini savunamaz duruma getirmişlerdir. Rusların el koyduğu topraklar içinde Said-i Nursî'nin de bulunduğu milis kuvvetlerce kurtarılmışsa da⁶⁰ Bitlis savunması sırasında Said Nursî'nin arkadaşlarının çoğu şehit edilmiştir. Kendisi

Siraceddin Önlüer, Hüseyin Okur, Semerkand Yay., İstanbul 2009, s. 31.

55 M. Şefik Korkusuz, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşebendî*, Kilim Matbaacılık, İstanbul 2010, s. 57.

56 Arvasî, *Minah*, s. 31.

57 Said-i Nursî medrese eğitimi sırasında davranış ve hallerinden çok etkilendiği Norşin Hâlidî şeyhleri için "*fukara kıyafetinde melikler, padişahlar ve insan elbisesinde melâikeleri bir sohbet-i kudsiyyede göreceksin*" ifadesini kullanmaktadır. Bk. Said Nursî, *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmeccid Nursî, Sözleryay., İstanbul 1977, s. 239-240.

58 Vestan, günümüzde Van'ın Gevaş ilçesi olarak bilinen yerleşim merkezidir.

59 Said-i Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, rnk neşriyat, İstanbul 2008, s. 112.

60 Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s. 113.

de yaralı olarak Ruslar'a esir düşmüştür.⁶¹

Bitlis'te Ruslara karşı mücadele eden başka Hâlidî mensupları da vardır. Bunlardan birisi Hawramanlı Şeyh Osman Siracuddin Tavîlî (ö. 1283/1866)'nin halifelerinden⁶² Şeyh Muhammed Hazin Firsafî (ö. 1308/1892)'nin⁶³ oğlu Şeyh Sa'duddin Firsafî (ö. 1340/1921)'dir.⁶⁴ Şeyh Sa'duddin Rusların Doğu sınırlarımızdan içeri girip işgale başladığını duyduğunda müritleriyle beraber cihada katılmak üzere 1917'de Bitlis'e doğru yola çıkmış fakat Rusların geri çekilmeye başlamaları sebebiyle geri dönmüşlerdir.⁶⁵

Sonuç

İslam tarihinde tarikat mensupları da zaman zaman savaşlara katılmışlardır. Bu durum Osmanlı döneminde de devam etmiştir. 19. asrın ilk çeyreği ile 20. asrın ilk çeyreği arasında Osmanlı Devleti ile Rusya arasında meydana gelen savaşlarda Anadolu, Kafkasya, Irak ve İran'da çok sayıda mensupları bulunan Hâlidî şeyhleri, savaşa müritleriyle beraber iştirak ederek Osmanlı ordusuna moral ve fiili destek vermişlerdir. Bunlardan Seyyid Tâhâ, Seyyid Muhammed Salih ve Şeyh Ubeydullah, Nehri Tekkesine mensup Nakşbendî-Hâlidî şeyhleridir.

1828-1829 Osmanlı Rus savaşında İran'da bulunan Kürt aşiret reisleriyle görüşen Seyyid Tâhâ, onlardan Ruslara karşı Osmanlı devletinin yanında savaşma sözü almıştır. 1853-1854 Osmanlı ve Rus savaşında ise aynı Seyyid Tâhâ kardeşi Seyyid Muhammed Salih'le beraber İran'da yaşayan Sünnî Kürtleri organize edip Ruslara karşı silahlandırma konusunda oldukça başarılı bir faaliyet yürütmüşlerdir.

1877-1878 Osmanlı Rus savaşında Anadolu'dan Seyyid Taha'nın oğlu

61 Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s. 115.

62 Müderris, *Yâd-ı Merdân*, II, 23.

63 Şeyh Muhammed Hazin 1816 yılında Siirde bağlı Firsaf köyünde doğdu. Mezhep olarak Şafii, tarikat olarak Nakşibendiliğin Hâlidî koluna mensuptur. Sufî ve şair bir kişiliğe sahiptir. Arapça ve Kürtçe şiirler yazmıştır. Şiirlerinde *Hazîn* mahlasını kullanmıştır. 1892 tarihinde Firsaf köyünde vefat etmiştir. Bk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi- Tahsin İbrahim ed-Dûskî, *Mu'cemu's-Şu'erâi'l-Kurd*, Daru Sipîrêz Duhok 2008, s. 321, 322.

64 Bu zat şeyh Muhammed Hazin'in oniki oğlundan beşincisidir. Bk. Vamikuddin Aydın, *Hayatu's-Şeyh Muhammed Hazini'l-Firsafî ve Menakibuhu*, y.y., t.s, s. 7.

65 Aydın, *Hayatu's-Şeyh Muhammed Hazin*, s. 32.

Şeyh Ubeydullah bizzat kendisinin başında yer aldığı binlerce Kürt milisten oluşan silahlı bir kuvvetle Van ordusuna dâhil olmuş ve Ruslara karşı savaşmıştır. Nehrî Tekkesinin bir şubesi olan ve Bitlis'in Hizan ilçesinde bulunan Hizan Tekkesi mensuplarından Şeyh Hâlidî Orekî (ö. 1294/1878), bu savaşa katılıp şehit düşen Hâlidî şeyhlerindendir.

1914'te başlayan Osmanlı Rus savaşında ise Anadolu ve Irak'tan çok sayıda Hâlidî mensubu savaşa katılmak için seferber olmuşlardır. Anadolu'da Nehrî Tekkesinin Bitlis'teki şubelerinden "Norşin Medresesi", Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki diğer Hâlidî tekkeleri ve Kuzey Irak'ın tanınmış irşad merkezlerinden Biyâre Tekkesi'ne mensup Hâlidî şeyhleri bu savaşa iştirak etmişlerdir.

Farklı coğrafyalarda bulunsalar bile Hâlidî şeyhleri önemli toplumsal hadiselerde Sünnî Osmanlı'nın yanında yer almışlardır. Ruslara karşı Gazavât adıyla Şeyh İsmail Şirvanî'nin halifeleri vasıtasıyla başlattığı cihadî harekete, Şeyh Şamil döneminde Nehrî Tekkesinde postnişin olan Seyyid Tâhâ'dan askerî anlamda olmasa bile toplumsal anlamda verilen destek aslında çok önemli ve anlamlıdır. Dağıstanlı Şeyh Şamil'e büyük çoğunluğu Kürtlerden oluşan Hakkâri, Van, Urmiye ve İmadiye bölgelerinden gelen bu destek, Hâlidî şeyhlerinin bölgesel ve etnik düşüncelerin çok üzerinde ümmetçi bir geleneği benimsediklerinin açık bir göstergesidir.

Anadolu'da Hâlidî şeyhlerinin etraflarına topladıkları gönüllülerle oluşturdukları yerel savaşçılar, Doğu cephesinde Ruslarla savaşan Osmanlı ordu mensuplarına moral vermiş ve manevyatlarının yükseltilmesinde katkı sağlamışlardır. Bu katkıyı sağlamada Nehrî Tekkesinin ayrı bir yeri bulunmaktadır.

Kaynakça

Abdulla, Nejat, *İmparatorluk Sınır ve Aşiret*, çev. Mustafa Aslan, Avesta Yay., İstanbul 2009.

Agostanı, Gabar, *Osmanlı'da Strateji ve Askerî Güç*, Timaş Yay., İstanbul 2012.

Algar, Hamit, *Nakşibendîlik*, İnsan Yay., İstanbul 2007.

- Arvasî, Seyyid Sibğatullah, *Minah*, der. Mevlânâ Halid-i Şîrvânî Ölekî, çev. Siraceddin Önlüer, Hüseyin Okur, Semerkand Yay., İstanbul 2009.
- Aydın, Vamikuddin, *Hayatu's-Şeyh Muhammed Hazini'l-Firsafti ve Menakibuhu*, y.y., t.s.
- Averyanov, Pyotr İvanoviç, *Osmanlı İnan Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, Avesta Yay., İstanbul 2010.
- Bağ, Yaser, *Çerkeslerin Dünü Bugünü*, Kafkasya Derneği Yayınları, Ankara 2001.
- Bennigsen, Alexandre, Lemercier-Quelquejay, Chantal, *Sûfi ve Komiser Rusya'da İslam Tarikatları*, çev. Osman Türer, Ankara: Akçağ Yay., Ankara 1988.
- Berkok, General İsmail, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul Matbaası İstanbul 1958.
- Erkan, Süleyman, *Kırım ve Kafkasya Göçleri*, K.T.Ü Kafkasya ve Orta Asya Ülkeleri Uygulama ve Araştırma Merkezi Yay., Trabzon 1996.
- Gökçe, Cemal, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğunun Kafkasya Siyaseti*, Şamil Eğitim ve Kültür Vakfı Yay., İstanbul 1979.
- Grigorianz, Alexandre, *Kafkasya Halkları*, çev. Doğan Yurdakul, Sabah Kitapları, İstanbul 1999.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, Ankara t.s.
- Hakan, Sinan, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Kürtler ve Kürt Direnişleri*, Doz Yay., İstanbul 2001.
- Henze, Mary L., *19.yüzyıl Seyyahlarına Göre Ortaya Kafkasya'da Din*, çev. Ahmet E. Uysal, O.T.D.Ü. Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yay., Ankara 1984.
- Henze, Paul B., *Kafkaslarda Ateş ve Kılıç: 19. Yüzyılda Kuzey Kafkasya Dağ Köylülerinin Direnişi*, O.T.D.Ü. Asya-Afrika Araştırmaları Grubu Yay., Ankara 1985.
- Hızal, Ahmet Hazer, *Kuzey Kafkasya*, Orkun Yay., Ankara 1961.
- Hurşid Paşa, *Rihletu'l-hudûd beyne'd-Devleti'l-Osmâniyye ve İnan*, çev. Mustafa Zehran, haz. Es-Safsâfi Ahmed el-Kutûrî, el-Merkezü'l-Kavmî Lî't-Tercüme, Kahire 2009.

Kara, Mustafa, *Türk Tasavvuf Tarihi Araştırmaları*, Dergâh Yay., İstanbul 2010.

_____ *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, BBŞB Yay., Bursa 2012.

Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.

Karpat, Kemal H., *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Timaş Yay., İstanbul 2010.

Kavak, Abdulcebbar, "Kuzey Kafkasya'daki Tasavvufî Örgütlenmeler İçerisinde "Müridizm" in Gelişim Süreci ve Hâlidîlik İle Bağlantısı", *Kafkasya Üniversiteler Birliği Uluslararası Ağrı Sosyal Bilimler Kongresi*, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yay., Ağrı 2014.

Kurat, Yuluğ Tekin, *1878-1919 Arasında Türk-Rus İlişkileri*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi(1992), cilt: 16, Sayı: 27.

Komisyon, *Türk Milli Bütünlüğü İçerisinde Doğu Anadolu*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yay., Ankara 1986.

Komisyon, *Arşiv Belgelerinde Osmanlı-İran İlişkileri* Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yay., Ankara 2010.

Korkusuz, M. Şefik, *Nehri'den Hazne'ye Meşayihî Nakşebendî*, Kilim Matbaacılık, İstanbul 2010.

Mehmed Arif Bey, *Başımıza Gelenler*, sad. Nihat Yazar, İrfan Yay., İstanbul 1973.

Memiş, Abdurrahman, *Halid-i Bağdadî ve Anadolu'da Hâlidîlik*, Kitabevi Yay., İstanbul 2000.

Muhammed, Abdurrezzak Abdurrahman, *Serburdeki Hawraman Serdaneki Tavîle*, Çaphane-yi Maharet, Tahran 2005.

Muslu, Ramazan, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl)*, İnsan Yay., İstanbul 2004.

Müderriş, Abdülkerim, *'Ulemâuna fi hidmeti'l-ilmi ve'd-dîn*, Dâru'l-Hürriyye, Bağdat 1983.

_____ *Yâd-ı Merdân*, Çaphâne-i Ârâs, Hevler 2011.

Nehri, Ubeydullah, *Tuhfetü'l-Ahbâb*, haz. Seyyid İslam Duâgu, İntişârâtı

- Hüseyinî, Urumiye 1978.
- en-Nevvâr, Abdülaziz Süleyman, *Târîhu'l-İraki'l-hadis*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Kahire 1968.
- Nursî, Said, *Tarihçe-i Hayat*, rnk neşriyat, İstanbul 2008.
- _____ *Mesnevî-i Nûriye*, çev. Abdülmecid Nursî, Sözlere Yay., İstanbul 1977.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Sufiliğine Bakışlar*, Timaş Yay., İstanbul 2010.
- Öcalan, Hasan Basri, *Bursada Tasavvuf Kültürü*, Gaye Kitabevi, Bursa 2000.
- Özdamar, Mustafa, *Dersâdet Dergâhları*, Kırk Kandil Yay., İstanbul 2007.
- Sahib, Muhammed Es'ad, *Buğyetü'l-vâcid fi mektûbâtı hadreti Mevlânâ Hâlid*, Matbaatu't-Terakkî, Dimaşk 1334.
- Saydam, Abdullah, *Kırım ve Kafkas Göçleri*(1856-1876), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1997.
- es-Selefi, Hamdi Abdülmecid, *Mu'cemu's-Şu'arâi'l-Kurd*, Daru Sipîrêz, Du-hok 2008.
- Serkis, Ya'kûb, *Mebâhis İrakîyye*, Şirketu't-ticâre ve't-tibâ'ati'l-mahdûde, Bağdat 1948.
- Şeref Efendi, Abdurrahman, *Tarih Musahabeleri*, sad. Enver Koray, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara 1985.
- Vassâf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliyâ*, Kitabevi Yay., İstanbul 2011.
- Yeğîn, Süleyman İzzet, *Birinci Dünya Harbinde Azerbaycan ve Dağıstan Muharebelerinde 15.nci Piyade Tümeni*, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yay., Ankara 2006.
- Yılmaz, H. Kamil, *Altın Silsile*, Erkam Yay., İstanbul 2007.
- Yurtgezen, Ali, *Hâcegân Sultanları*, Semerkand Yay., İstanbul 2013.

اللغة العربية

(نشأتها ومكانتها في الإسلام، وأسباب بقائها)

نور الله كورت* ميران أحمد أبو الهيجاء** محمد سالم العتوم***

ملخص البحث

فالعربية هي اللغة التي قدر لها بفضل الله عز وجل أن تستمر وتدوم، ولا عجب، فهي لغة القرآن الكريم، حفظت بحفظه إلى يوم الدين، قال تعالى: «إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون»^٤. ومع أن اللغة العربية لغة العرب قاطبة، إلا أنها لغة عالمية يتكلم بها المسلمون في شتى بقاع العالم، فقد كانت اللغة العربية منذ الأزل لغة الفصحاء والبلغاء والخطباء يتباهون فيها في شتى مناسباتهم وخصوصاً عند اعتلاء المنابر، حيث تظهر القدرة البلاغية والبيانية من خلال منابرهم، ومع سطوع فجر الإسلام، والقضاء على الجهل والكفر والعصيان، استمر الازدهار بل واستطاعت أن تتبوأ المنزلة الأرفع والأسمى، حيث تمكنت من مواكبة كافة العصور والسبب مرونتها وسعتها وقدرتها على ملائمة العصر الذي تعيش فيه، فأخذت بفضل الله عز وجل المكانة الواسعة إلى أن وصلت لعصرنا الحالي، الذي اعتبرته بعض الجهات عصر الجمود والركود، حيث أخذت جهات معينة من الأدباء والمثقفين تنادي بعزلها والابتعاد عنها، ويرجع السبب بحسب رأيهم إلى أنها غير قادرة على مواكبة تطورات العصر المتسارعة. فكل ما سنحاول قوله هنا هو التأكيد على أهمية اللغة العربية، وأن الله تعالى هيا لها سبيل البقاء والقوة، وكرمها بأنها لغة القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية:

اللغة العربية، لغة القرآن، لغة التراث الإسلامي، اللغة العربية والعولمة، مكانة اللغة

العربية.

* Prof. Dr. Nurullah KURT, Kuveyt Universitesi

** Miran Ahmad Abu al-Haija, Milli Eğitim Bakanlığı, Ürdün

*** Dr. Mohammad Salem Atoum, Ürdün Üniversitesi

ARABIC LANGUAGE

Its Origin, Place in Islam and Reasons for Survival

Abstract

Arabic is continuant and lasting language by Allah's ability, no wonder, as it is the language of the Holy Quran that saved by Quran till the Day of Judgment. Allah says "We have, without doubt, sent down the Message; and we will assuredly guard it (from corruption)". Although, Arabic is the language of the all Arabs, but it is a universal language spoken by Muslims in various parts of the world. Since ever it was the language of eloquent speakers, rhetoricians and preachers who boast of it in various occasions, especially when they are on stages where rhetorical ability is showed through their stages. With the rise of the dawn of Islam, and the elimination of ignorance and disbelief and disobedience, Arabic language's prosperity continued and even managed to occupy the supreme and highest status. It was able to keep abreast of all ages and the reason behind was its flexibility, capacity and ability to appropriate the times in which they live. Thus, it took a wide position until it reached the current of our time, which was considered in some quarters the era of stagnation and recession, where some writers and intellectuals called for isolating and stay away from it and the reason is, according to their view that it is unable to keep up with the rapid developments of the time. All that we will try to say here is to emphasize the importance of the Arabic language, and that Allah created its means of survival and strength and it has been honored as the language of the Holy Quran.

Key words:

Arabic, the language of the Koran, the Islamic heritage language, Arabic language and globalization, the status of the Arabic language.

ARAP DİLİ

Menşei, İslam'daki Yeri ve Hayatta Kalma Nedenleri

Özet

Arapça, Allah'ın lütfuyla, günümüze ve kıyamete kadar varlığı sürdürülmesi takdir edilen bir dildir. Bu durum yadırganmamalıdır. Çünkü Arapça Kur'an-ı Kerim'in dilidir ve kıyamete kadar da Kur'an-ı Kerim'in hızıyla muhafaza olmuş bir dildir. AllahuTeâla Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurmuştur: *'Muhakkak ki*

*o zikri (Kur'an'ı) biz indirdik biz; şüphesiz onun koruyucusu da ancak biziz.*¹ Arapça, bütün Arap toplumlarının dili olmakla birlikte dünyanın çeşitli bölgelerinde müslümanların konuştuğu evrensel bir dildir. Arapça ezelden beri fasih konuşanların, belâğatçıların ve hatipçilerin çeşitli münasebetlerinde iftihar ettikleri bir dildi. Özellikle kürsüye çıktıkları zaman, hitaplarında Arapçanın belâğat ve ifade gücü ortaya çıkardı. İslamiyetin yükselişi, cehaletin, küfrün ve isyanın ortadan kalkmasıyla birlikte refah devam etti ve Arapça en yüce, en üstün mekâna yerleşti. Esnekliği, zenginliği ve yaşadığı çağa uygun olmadaki gücü sebebiyle bütün çağlara ayak uydurmayı başardı. Allah'ın lütfuyla, bazı kesimlerin donukluk ve durgunluk çağı olarak nitelediği günümüze kadar ulaşarak geniş bir alana yayıldı. Her ne kadar bazı yazar ve aydınlar, çağın hızlı gelişmelerine ayak uyduramadığı gerekçesiyle, artık Arapçanın terkedilerek ondan uzaklaşılması çağrılarını yapmaya başlasa da ... Burada söyleyeceğimiz herşey, Arapçanın öneminin vurgulanması ve Kur'an-ı Kerim'in dili olmak suretiyle, Allah (azze ve celle)'ın bu dile hayatta kalma ve güçlü olma özellikleri sağladığının ifadesidir.

Anahtar kelimeler: Arapça, Kur'an dili, İslamî miras dili, Arapça ve küreselleşme, Arapçanın yeri

المقدمة

الحمد لله العلي الأعلى، الذي خلق فسوّى، والذي قدّر فهدى. له ملك السماوات والأرض وما بينهما وما تحت الثرى، الملك الحق المبين الذي على العرش استوى، وعلى الملك احتوى، وقد وسع كلّ شيء رحمة وعلما، أحمده سبحانه وأشهده أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له عالم السر والنجوى. وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الداعي إلى كلمة التقوى، اللهم صلّ على عبدك ورسولك محمد وعلى آله وأصحابه أئمة العلم والهدى وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد.

فإن اللغة العربية هي اللغة التي تمتد في الزمان قروناً، أطول اللغات الحية عمراً، لسان معجز التنزيل، ولغة البيان النبويّ، ووعاء الفكر والمعرفة والحضارة العربية الإسلامية، ورمز الهوية وعنوان تحقيق الذات العربية، وجسر التواصل في الفضاء العربيّ.

ولا يخفى على أحد ما تعانیه الأمة العربية من التحديات والأزمات التي

1 Hicr Suresi: 9. ayet

تحيط بها من كل حدّ وصوب، ومن أبرز هذه التحديات أزمة الهوية، حيث تحاول الأيدي الخفية قلب الثوابت والقيم المتعلقة في الهوية الوطنية، القائمة بشكل أساسي على الشريعة الإسلامية، واللغة العربية كأساس يوحدنا جميعاً، فعملوا على التأثير على اللغة العربية التي تعتبر رمزا لهذه الهوية، فالعربية لغة القرآن الكريم، دستورنا ومنهجنا وشريعتنا، فلا بُدّ من التصدي لهذه التحديات التي تريد إقصاءها عن أداء دورها التنويري العظيم، الذي قامت به عبر هذه القرون الطويلة من خلال عرضنا لهذا البحث.

من هنا تعددت الأدوار التي قام بها الراغبون بهدم كيان اللغة، وفصلها عن أهلها، ولكن الظاهرة الأبرز التي ما زلنا نعاني من تبعاتها هي العولمة، حيث برز هذا المصطلح العالمي بقوة على الساحة، فتناوله الباحثون والدارسون بشكل واسع في الآونة الأخيرة، لآثاره الإيجابية والسلبية التي تنعكس على المجتمعات المدنية بكافة أطرافها، حيث تشعبت التعريفات وكثرت نظرا لاتصال هذا المصطلح بشتى جوانب الحياة، فنجدته بالإقتصاد والسياسة والحياة الإجتماعية والثقافية.

فبعد انتشار العولمة وتمكنها من حياتنا في شتى المجالات، وخصوصا الثقافية، كان علينا أن نبحث عن لغتنا العربية وهويتنا الإسلامية في ظل هذه السطوة والهيمنة والغريبة الطاغية على العالم ككل، فاللغة عنصر مهم من عناصر الثقافة، فقد تأثرت اللغة العربية بالعولمة في جوانب متعددة نذكر منها الدعوة إلى العامية، وانتشار اللغة الانجليزية على حساب اللغة العربية واستخدامها بشكل واسع في شتى المجالات، بالإضافة إلى نشوء ما هو أخطر من ذلك، وهو دمج اللغة الإنجليزية بالعربية، ودخول المصطلحات الغريبة إلى اللغة أيضا، فالعربية عانت وما زالت تعاني من تبعات هذه الظاهرة عليها، على الرغم من الجهود الهائلة المبذولة في هذا المضمار من أهل اللغة وعلمائها وأدبائها، وحتى مجامع اللغة العربية المنتشرة في البلاد العربية، تسعى جاهدة لمواكبة كل جديد وتحديث يطرأ على اللغة من تعريب لمصطلحات أجنبية وغيرها. فبدأ البحث والتقصي حول التحديات التي تواجهها اللغة العربية في ظل موجات العولمة المتابعة دون توقف، حيث برزت الحاجة الملحة لنهضة لغوية شاملة، وبدأت الأسئلة تطرح من هذا السياق.

أهداف البحث:

هذا البحث يهدف إلى:

١. الكشف عن مدى تأثير اللغة العربية الفصحى بالهجمات المتتابعة لطمسها .

٢. بيان مفهوم ازدواجية اللغة وثنائية اللغة.

٣. توضيح موقف العلماء من الدعوة إلى العامية وهجر اللغة الفصحى.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في أنه:

١. الكشف عن تأثير اللغة العربية الفصحى بالهجمات المتتابعة

٢. يلقي الضوء على المشاكل التي واجهت اللغة العربية والجهود المبذولة للتصدي لها.

٣. التأكيد على عالمية اللغة العربية وقدرتها على مقاومة التغيير.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في تعرض اللغة العربية لهجمات متتابعة ومنظمة من قبل دعاة العولمة، ساعيين من وراء تلك الهجمات إلى طمس الهوية العربية وإضعافها، عاملين في عدة محاور، نذكر منها الدعوة الخطيرة والأوسع انتشارا وهي استبدال العربية الفصحى بالعامية، بالإضافة إلى انتشار ما يسمى «بالعريزية» وهو مصطلح جديد ساهم أيضا بإضعاف اللغة العربية لدى أهلها، وانتشار اللغة الأجنبية والاهتمام بها وتقديرها على حساب اللغة العربية، متسلحين وداعين من وراء ذلك بأن اللغة العربية لغة قديمة لا تصلح في هذا العصر. فرأيت من الواجب علينا أن نقوم بتصحيح المفاهيم الخاطئة لدى دعاة العولمة بأن اللغة العربية قادرة على مواجهة العولمة اللغوية بكافة أشكالها، والتصدي لها بقوة أكبر، وإظهار قدرات اللغة العربية بأنها قادرة على الوقوف والتصدي لمثل هذه الموجات. وأن لغتنا العربية ترتقي لمستوى هذا التحدي، وفيها من القوة والاثراء لتصلح في كل زمان ومكان. واني إذ أدعو الله اني قد وفقت في تقديم هذا البحث لمعالجة هذه المشكلة.

تعريف اللغة العربية ونشأتها

أولاً- تعريف اللغة لغة:

إن مصطلح اللغة العربية كأبي مصطلح آخر، له تعريف من حيث اللغة والإصطلاح كما هو معلوم، وإليك خلاصة ما ورد في تعريف مصطلح اللغة سواء من حيث اللغة أو من حيث الإصطلاح.

لغة: من لغا في القول لغوا: أي أخطأ، وقال باطلا. ويقال: لغا فلان لغوا: أي أخطأ، وقال باطلا. ويقال: ألغى القانون. ويقال: ألغى من العدد كذا: أسقطه. والإلغاء في النحو: إبطال عمل العامل لفظا ومحلا في أفعال القلوب مثل ظن وأخواتها التي تتعدى إلى مفعولين. واللغا: مالا يعتد به. يقال: تكلم باللغا ولغات ويقال سمعت لغاتهم: إختلاف كلامهم. واللغو: مالا يعتد به من كلام وغيره ولا يصل منه على فائدة ولا نفع والكلام يبدر من اللسان ولا يراد معناه^٢.

وجاء في لسان العرب لابن منظور في باب لغا، أن اللغة على وزن فعلة من لغوت أي تكلمت، وأصلها: لغوة ككرة، وثبة، كلها لاماتها وواوات، وقيل أصلها لغى أو لغو والهاء عوض لام الفعل، وجمعها لغى مثل برة أو برى والجمع لغات أو لغون^٣.

وقال الكفوي: اللغة أصلها لغى، أو لغو جمعها لغى ولغات^٤. وذكرها الفيروز آبادي في مادة لغو بالواو، وجمعها على لغات ولغون^٥.

وتعد كلمة اللغة عربية أصيلة، ذات جذور عربية، وتجري في اشتقاقها ودلالاتها على سنن الكلم العربية، وذهب فريق من التابعين إلى أن لغة منقولة من اللغة اليونانية، حيث أخذها العرب من كلمة «Logos اليونانية، ومعناها الكلام

٢ - إبراهيم مصطفى، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، أحمد حسن الزيات. المعجم الوسيط، استانبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، ٢٧٩١، مادة لغا، ص: ١٣٨. بتصريف يسير.

٣ - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، باب لغا، ط٣، ٤١٤١، ج١، ص: ٢٥٢. بتصريف يسير.

٤ - الكفوي، أبو البقاء بن موسى الحسني، الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ٨٩٩١، ص: ٦٩٧.

٥ - الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٩٧٩١، مادة لغو، ص: ٨٧٣.

أو اللغة، ثم عربوها إلى لوغوس، ثم اعملوا فيها من الإعلال والإبدال، وغيرهما من الظواهر الصرفية^٦. والقرآن الكريم يسمي اللغة لسانا وقد وردت بمعنيين:

أولا: الآلة التي يتكلم بها الإنسان، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ^٧﴾ وقوله: ﴿فَإِذَا ذَهَبَ الخَوْفُ سَلَقُوكُم بِالسِّنَةِ حَدَادٍ أَشْحَةً عَلَى الخَيْرِ^٨﴾

ثانيا: اللغة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ^٩﴾ وقوله: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَانًا عَرَبِيًّا^{١٠}﴾

وجاء في مفردات الراغبان المراد من اللسان هي: الجارحة وقوتها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي^{١١}﴾. يعني به من قوة لسانه، فإن العقدة لم تكن في الجارحة، وإنما كانت في قوته التي هي النطق به، ويقال: لكل قوم لسان ولسن بكسر اللام، أي لغة، قال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ لِسَانَكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ^{١٢}﴾. وقالتعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ^{١٣}﴾. وقال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ^{١٤}﴾ فاختلاف الألسنة إشارة إلى اختلاف اللغات، وإلى اختلاف النغمات، فإن لكل إنسان نغمة مخصوصة يميزها السمع، كما أن له صورة مخصوصة يميزها البصر^{١٥}.

ثانيا-تعريف اللغة اصطلاحا:

اختلف العلماء قديما وحديثا في تحديد تعريف محدد للغة، ويرجعسبب ذلك إلى ارتباط اللغة بكثير من العلوم. وإليكم أهم تلك التعريفات كما ذكرها

- ٦ - راوي، صلاح، فقه اللغة وخصائص اللغة وطرق نموها، ط١، القاهرة: كلية دار العلوم، ٣٩٩١م، ص: ٧٣.
- ٧ - القرآن، البلد: ٧-٨.
- ٨ - القرآن، الأحزاب: ٩١.
- ٩ - القرآن، ابراهيم: ٤.
- ١٠ - القرآن، الأحقاف: ٢١.
- ١١ - القرآن، طه: ٧٢.
- ١٢ - القرآن، الدخان: ٨٥.
- ١٣ - القرآن، الشعراء: ٥٩١.
- ١٤ - القرآن، الروم: ٢٢.
- ١٥ - الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداوي، ط١، دار القلم، الدار الشاميه، دمشق، بيروت، باب لسن، ٢١٤١، ج١، ص: ٤٧.

العلماء القدامى:

ابن جني: أبرز تلك التعريفات وأوضحها هو ما ذكره ابن جني قائلاً: أما حدها، (اللغة) فإنها أصوات يعبر بها كلقوم عن أغراضهم^{١٦}. ويؤكد هذا التعريف عدة من الحقائق المتصلة باللغة حسب رأينا وهي:

- اللغة ظاهرة من الظواهر الصوتية.
- اللغة لها وظيفة إجتماعية، لكونها أداة للاتصال والتواصل بين أفراد المجتمع جميعاً، ووسيلة لتعبيرهم عن أغراضهم وحاجاتهم.
- اختلاف اللغة باختلاف المجتمع.

ابن تيمية: وقد عرف ابن تيمية اللغة بأنها: أداة تواصل وتعبير عما يتصوره الإنسان ويشعر به، وهي وعاء للمضامين المنقولة، سواء أكان مصدرها الوحي، أم الحس، أم العقل، وهي أداة لتمحيص المعرفة الصحيحة، وضبط قوانين التخاطب السليم^{١٧}. ويستفاد من تعريف ابن تيمية للغة السمات التالية:

- أن للغة وظيفة اتصالية وتعبيرية.
- أن لها علاقة بالعقل والتصور والمشاعر.
- أن للغة أهمية في نقل المعرفة وتمحيصها.

ابن سنان: ويعرف ابن سنان الخفاجي اللغة بقوله: هي ما يتواضع القوم عليه من الكلام^{١٨}.

ابن خلدون: وفي إطار تعريف اللغة تحدث ابن خلدون في مقدمته فعرفها بأنها: اعلم أن اللغة في المتعارف عليه، هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لساني ناشيء عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتها^{١٩}.

١٦ - ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط٣، ٦١٤١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج١، ص: ٣٤.

١٧ - عبد السلام، أحمد شيخ، اللغويات العامة مدخل اسلامي وموضوعات مختارة، ط٢، كوالالمبور، الجامعة الإسلامية العالمية. بماليزيا، دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ٦٠٠٢، ص: ٠٨.

١٨ - الخفاجي، ابن سنان، سر الفصاحة، القاهرة، ٣٥٩١، ج١، ص: ٣٣.

١٩ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، ط٤، بيروت، دار الكتب العلمية، ج١، ص: ٨٣.

تضمن هذا التعريف عدة حقائقوهي كالاتي:

- أن اللغة وسيلة إتصالية إنسانية إجتماعية، يمتلكها متكلم اللغة، ويعبر بواسطتها عن آرائه واحتياجاته، ومتطلباته.
- أن اللغة تختلف من مجتمع إلى آخر، طبقا لما اصطلح عليه أفراد ذلكالمجتمع.
- أن اللغة نشاط إنساني عقلي إرادي يتحقق في حدود عادة كلامية لسانية.
- أن اللغة تصبح ملكة لسانية بتكرار استعمالها.

عبد القاهر الجرجاني: ويعرف الجرجاني اللغة بأنها: عبارة عن نظام من العلاقات والروابط المعنوية التي تستفاد من المفردات والألفاظ اللغوية بعد أن يسند بعضها إلى بعض، ويعلق بعضها ببعض، في تركيب لغوي قائم على أساس الإسناد^{٢٠}.

والذي اتضح مما سبق أن علماء اللغة رغم محاولتهم وجهودهم الجبارة في إيجاد تعريف محدد جامع ومانع للغة، إلا أنهم اختلفوا أحيانا واتفقوا أحيانا أخرى، فقد اختلفوا في تحديد أجزاء التعريف المعرف للغة كما تبين من التعريفات السابقة، ولكنهم اتفقوا على أن اللغة هي الأصوات التي نعبر بها عما نريد ونحتاج في حياتنا، وهي وسيلة التواصل بين بني البشر، فبواسطتها نستطيع التفاعل والتفاهم بغض النظر عن اختلافها من قوم لقوم، ومن مكان لمكان، إلا أنها في النهاية تؤدي نفس الوظيفة وهي التواصل. ومما يستخلص من التعريفات العديدة للغة التي تم تناولها، والتطرق إليها أن اللغة هي ما يأتي:

- أن اللغة أداة الإتصال.
 - أن اللغة أداة التخاطب والتفاهم.
 - أن اللغة أداة للتواصل بين الأفراد والجماعات والأمم.
 - أن اللغة أداة للتعبير عن المشاعر والعواطف والأفكار.
- هذا ما ذكره العلماء القدامى رحمهم الله تعالى في تعريف اللغة من جانب

٢٠ ١٢- الجرجاني، دلائل الإعجاز، الرباط، دار الأمان، ٩٨٩١، ص: ٢٣.

وما قمت به من توضيحات واستخلاصات من تعريفاتكم من جانب آخر. أما الآن فإليك أهم ما ذكره العلماء المحدثون في تعريف اللغة، حيث اجتهد كل واحد منهم أن يورد تعريفا خاصا لمفهوم اللغة، منهم على سبيل المثال:

الدكتور محمد ظافر: فقد حاول الأستاذ الدكتور محمد اسماعيل ظافر أن يعرف اللغة بعدة تعريفات أهمها:

- أنها مجموعة منظمة من العادات الصوتية التي يتفاعل بواسطتها أفراد المجتمع الإنساني، ويستخدمونها في أمور حياتهم.

- أنها طريقة إنسانية خالصة للإتصال الذي يتم بواسطته طائفة من الرموز التي لا تنتج طواعية ولا يستطيع المتكلم أن يغير تتابع الكلمات إذا أراد الإفهام^{٢١}.

الدكتور أنيس فريحة: وقد عرف الدكتور أنيس فريحة رحمه الله تعالى اللغة بأنها: ظاهرة سيكولوجية، واجتماعية، وثقافية، ومكتسبة، لا صفة بيولوجية، ملازمة للفرد، وتتألف من مجموعة رموز صوتية لغوية، واكتسبت عن طريق الإختبار معاني مقررة من الذهن، وبهذا النظام الرمزي الصوتي تستطيع جماعة ما أن تتفاهم، وتتفاعل^{٢٢}.

الدكتور محمد علي الخولي: ومن جانبه فقد عرف الدكتور محمد علي الخولي اللغة بأنها: نظام اعتباطي لرموز صوتية تستخدم لتبادل الأفكار والمشاعر بين أعضاء جماعة لغوية متجانسة^{٢٣}.

الدكتور عماد حاتم: وقد عرف الدكتور عماد حاتم اللغة بأنها: وسيلة التفاهم بين البشر يكتسبها الإنسان من المحيط الذي يعيش فيه، فهي لا تولد بولادة الإنسان، ولا ترتبط بخصائصه البيولوجية، أو العرقية، بل هي ظاهرة تخضع للشروط التي يعيشها المجتمع الإنساني، وهي تنعدم وتتلاشى بانعدام ذلك المجتمع^{٢٤}.

٢١ - محمد اسماعيل ظافر، ويوسف الحمادي، التدريس في اللغة العربية، الرياض، دار المريخ للنشر، ٤٨٩١، ص: ٩١-٥٢.

٢٢ - فريحة، أنيس، نظريات في اللغة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٨٩١، ص: ٤١.

٢٣ - الخولي، محمد علي، أساليب تدريس اللغة، ط٣، الرياض، ٩٨٩١، ص: ٥١-٦١.

٢٤ - حاتم، عماد، في فقه اللغة وتاريخ الكتاب، طرابلس ليبيا، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ٢٨٩١، ص: ٩-١٠١.

وعرف العلامة القنوجي رحمه الله تعال اللغة بأنها: علم باحث عن مدلولات في جواهر المفردات وهيئاتها الجزئية التي وضعت تلك الجواهر معها لتلك المدلولات بالوضع الشخصي، وعمّا حصل من تركيب كل جوهر، وهيئاتها من حيث الوضع والدلالة على المعاني الجزئي^{٢٥}.

أما علماء النفس فكان لهم تعريف خاص للغة ألا وهو: رأوا أنها مجموعة إشارات تصلح للتعبير عن حالات الشعور، أي عن حالات الإنسان الفكرية والعاطفية والإرادية، أو أنها الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أية صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزائها أو خصائصها، والتي بها يمكن تركيب هذه الصورة مرة أخرى في أذهاننا وأذهان غيرنا، وذلك بتأليف كلمات ووضعها في ترتيب خاص^{٢٦}.

مما يلاحظ على ما سبق عدم اتفاق العلماء المحدثين كما كان هو الحال عند القدامى على تعريف محدد للغة، ويعود ذلك إلى ارتباط علم اللغة بعلوم عدة، أهمها: علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم المنطق، والفلسفة، والبيولوجيا، فقد كان كل عالم ينظر إلى اللغة من زاوية العلم الذي يعمل في ميدانه، فنظر فريق من الباحثين إلى اللغة من الزاوية الفلسفية المنطقية، ونظر إليها فريق آخر، من الناحية العقلية النفسية، كما عالجها فريق ثالث من زاوية وظيفتها في المجتمع ولكل فريق آراؤه الخاصة في تعريفها^{٢٧}.

وفي ضوء ما سبق من تعريفات اللغة عند العلماء المحدثين يمكن أن أستخلص ما يلي:

- أن اللغة هي الأداة التي يستخدمها الفرد للتعبير عما يجول في خاطره من أفكار.
- أن اللغة والفكر لدى العلماء عملية واحدة حيث لا يمكننا إيصال أي من عواطفنا ومشاعرنا وأفكارنا ما لم نستخدم اللغة.
- أن اللغة عبارة عن نظام معين يجب اتباعه.

٢٥ - القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، أجد العلوم، الناشر دار ابن حزم، ط١، ٢٢٤١، ٢٠٠٢، باب اللام، ص: ٦٩٤.

٢٦ - عبد المجيد، عبد العزيز، اللغة العربية-أصولها النفسية وطرق تدريسها، دار المعارف، مصر، ٢٥٩١م، ص: ٥١.

٢٧ - يعقوب، اميل يديع، فقه اللغة العربية وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت، ٢٨٩١، ط١، ص: ٣١.

تعريف العربية لغة:

إن مصطلح العربية كغيره من المصطلحات عرفه العلماء وتناولوه بالشرح والتفصيل من حيث اللغة، والاصطلاح، حيث لا يمكننا أن ننكر أهمية العربية في حياتنا فهي اللغة العالمية، لغة الإسلام والمسلمين، التي تعد من أشرف اللغات وأفضلها، لارتباطها بالقرآن الكريم، وقد هياً الله تعالى لها من العلماء من يتعلمها ويعلمها، ويكون خير من يحمل رسالتها، خدمة لكتابه العزيز، وإليكم خلاصة ما ورد من تعريفات:

مادة العربية مشتقة من عرب يعرب عرباً: أي فصح بعد لُكنة. وعُرب عُروباً، وعُروبة، وعُرابية، وعُروبية: أي فصُح. ويقال: عُرب لسانه. وأُعرب فلان: كان فصيحاً في العربية وإن لم يكن من العرب. والكلام: بَيَّنَّهُ. وأتى به وَفَّق قواعد النحو. وطبق عليه قواعد النحو. وبمراده: أفصح به ولم يوارب. وعن حاجته: أبان. والاسم الأعجمي: نطق به على منهاج العُرب. وعن صاحبه: تكلم عنه واحتج. ويقال: عرّب عنه لسانه: أبان وأفصح. والكلام: أوضحه. وفلاناً: علّمه العربية. والاسم الأعجمي: أعربه. ومنطقه: هذبه من اللحن. تَعَرَّب: تشبه بالعرب. وأقام بالبادية وصار أعرابياً. وكان يقال: تَعَرَّب فلان بعد الهجرة. اسْتَعَرَّب: صار دخيلاً في العرب وجعل نفسه منهم^{٢٨}.

والأعراب من العرب: سكان البادية خاصة يتتبعون مساقط الغيث ومنابت الكلاء، الواحد: أعرابي. والإعراب: تغيير يلحق أواخر الكلمات العربية من رفع ونصب وجر وجزم، على ما هو مبين فيقواعد النحو. والتعريب: صبغ الكلمة بصبغة عربية عند نقلها بلفظها الأجنبي إلى اللغة العربية. والعارية: عرب عارية: صُرحاء خُلِّص. قبائل بادت ودرست آثارهم، كعاد وثمود وطسم وجديس، وهمالعرب البائدة. والعرب: أمة من الناس سامية الأصل، كان منشؤها شبه جزيرة العرب. وجمعه أعُرب. والنسب إليه عربي. ويقال: لسان عربي، ولغة عربية. والعُربالعُرب. والعُرباني: من يتكلم بالعربية وليس عربياً. والعُروبة: اسم يراد به خصائص الجنس العربي ومزاياه. والعُروبية: العُروبة. والمتعُربة من العرب: بنو قحطان

٢٨ - إبراهيم مصطفى، أحمد حسن الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، باب العين، ج ٢، ص: ٩٥-١٩٥ بتصرف يسير.

بن عابر، الذين نطقوا بلسان العاربة وسكنوا ديارهم. المستعربة من العرب: أولاد إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام^{٢٩}.

مفهوم اللغة العربية:

اللغة العربية هي إحدى اللغات القديمة التي عرفت باسم مجموعة اللغات السامية، وذلك نسبة إلى سام بن نوح عليه السلام، الذي استقر هو وذريته في غرب آسيا وجنوبها حيث شبة الجزيرة العربية. ومن هذه اللغات السامية: الكنعانية، النبطية، البابلية، الحبشية. واستطاعت اللغة العربية أن تبقى، في حين لم يبق من تلك اللغات إلا بعض الآثار المنحوتة على الصخور هنا وهناك^{٣٠}. حيث تحوي العربية من الأصوات ما ليس في غيرها من اللغات، وفيها ظاهرة الإعراب ونظامه الكامل، وفيها صيغ كثيرة لجموع التكسير، وغير ذلك من ظواهر لغوية، يؤكد لنا الدارسون أنها كانت سائدة في السامية الأولى التي انحدرت منها كل اللغات السامية المعروفة لنا الآن^{٣١}.

واللغة العربية أكبر لغات المجموعة السامية من حيث عدد المتحدثين، وإحدى أكثر اللغات انتشارا في العالم، يتحدثها أكثر من أربعمائة وأثنين وعشرين مليون نسمة، ويتوزع متحدثوها في المنطقة المعروفة باسم الوطن العربي، بالإضافة إلى العديد من المناطق الأخرى المجاورة كالأحواز وتركيا وتشاد ومالي ونيجريا وماليزيا وأندونيسيا وغيرها من الدول الإسلامية^{٣٢}.

إذن فالعربية هي اللغة السامية الوحيدة التي قدر لها أن تحافظ على وجودها وأن تصبح عالمية، وما كان ليتحقق لها ذلك لولا نزول القرآن الكريم بها؛ إذ لا يمكن فهم كتاب الله تعالى الفهم الصحيح والدقيق وتذوق إعجازه اللغوي والبياني إلا بقراءته باللغة العربية. كما أن التراث الغني من العلوم الإسلامية وأمهات الكتب مكتوبة باللغة العربية. ومن هنا كان تعلم العربية هدفا لكل المسلمين.

٢٩ - إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج ٢، ص: ١٩٥-١٩٥ بتصرف يسير.

٣٠ - د. غنيم، كارم السيد، اللغة العربية والصحة العلمية الحديثة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، مصر الجديدة، القاهرة، ص: ١٠١.

٣١ - أنيس، إبراهيم، في اللهجات العربية. ط ٣، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٥٦٩١، ص: ٣٣.

٣٢ - عمار، أحمد، حمل، محمد، العربية الفصحى بين برنامج اللغة العربية ووسائل الاتصال الجماهيري، ندوة العربية الفصحى ووسائل الاتصال الجماهيري، ص: ١١١.

واللغة العربية تعد من أطول اللغات عمرا، وتعد أقرب اللغات إلى اللغة الأم. فهي اللغة الوحيدة التي حافظت على بنيتها وكتب لها البقاء دون تحريف قبل الإسلام، ثم زادها الله كرامة وعزة واختارها لغة لكتابه العزيز، وحفظت بحفظه. ثم عني بها أهلها فليست هنالك لغة نالت من الرعاية والإهتمام والبحث مثلما نالت العربية، وليست هنالك لغة تملك التراث الذي تملكه اللغة العربية^{٣٣}.

واللغة العربية لغة إنسانية حية، لها نظامها الصوتي والصرفي والنحوي والتركيبي، كما لألفاظها دلالاتها الخاصة بها. وقد رأى العلماء أن كل خروج عن هذا النظام اللغوي المتكامل يعد لحنًا، سواء أكان هذا الخروج بخلط الكلام بلغة أخرى، أم باستعمال اللفظة في غير موضعها، أم في مخالفة أي عنصر أساسي من عناصر كيانها اللغوي التي يميزها عن غيرها من اللغات الإنسانية^{٣٤}.

وتعتبر اللغة العربية واحدة من اللغات العريقة في العالم الآن، يرجع تاريخها إلى ما لا يقل عن ألف وخمسة مئة سنة، بالشكل الذي نقلته إلينا المعاجم التي يرجع تاريخ تدوينها إلى نهايات القرن الثاني الهجري وبدايات القرن الثالث الهجري، ولاسيما بعد ظهور صناعة الورق في البلدان العربية^{٣٥}.

هنا نستنتج بأن مفهوم اللغة منهج ونظام للتفكير، والتعبير، والاتصال، وقد اهتم الفكر اللغوي الحديث، بالكشف عن ماهية البنية اللغوية العميقة، وتفسير عمل الآليات الدقيقة لمنظومة اللغة، تميزت عندها اللغة العربية بأنها واحدة من اللغات الإنسانية المعاصرة، التي يتحدث بها الملايين من العرب، والمسلمين، وهي إحدى لغات منظمة الأمم المتحدة^{٣٦}.

وقال الفارابي في ديوان الأدب: هذا اللسان كلام أهل الجنة، وهو المنزه من بين الألسنة من كل نقیصة، والمعلى من كل خسيصة، والمهذب مما يستهجن أو يستشنع، فبني مباني بائنَ بها جميع اللغات من إعراب أوجده الله له، وتأليف بين

٣٣ - عكاشة، محمود، علم اللغة: مدخل نظري في اللغة العربية، القاهرة، دار النشر للجامعات، ٦٠٢، ط١، ص: ٦٥-٧٥.

٣٤ - دار الفانسان، بيروت، ٨١٤١-٨٩٩١، ط٥، ص: ٢٥.

د. معروف، نايف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار الفانسان، بيروت، ط٥، ٨٩٩١.

٣٥ - بتصرف من موقع ويكيبيديا الموسوعة الحرة، يوم السبت، ٦ يوليو، الساعة ٦:٩٤ صباحا. www.ar-wikipedia.org

٣٦ - د قمحاي، عبد البديع، اللغة العربية للجميع، ايسسكو، ص: ٣-١.

حركة وسكون حلاه به، فلم يجمع بين ساكنين أو متحركين متضادين، ولم يلاق بين حرفين لا يأتلفان، ولا يعذب النطق بهما، أو يشنع ذلك منهما في جرس النغمة، وحس السمع، كالغين مع الحاء، والقاف مع الكاف، والحرف المطبق مع غير المطبق، مثل تاء الإفتعال مع الصاد والضاد في أخواتهما، والواو الساكنة مع الكسرة قبلها والياء الساكنة مع الضمة قبلها، في خلال كثيرة من هذا الشكل لا تحصى^{٣٧}.

مفهوم اللغة في الإسلام:

ينبغي القول ابتداءً أن عناية الله تعالى قد أحاطت هذه اللغة حين عزلتها عن الآخرين داخل نطاق الجزيرة العربية، فقد اقتصر التواصل في فترات الحجيج والتجارة التي كانت تتوافد إلى مكة من الموسم إلى الآخر. فلحسن الحظ لم تكن الإتصالات كافية لإحداث التغيير العميق في اللسان العربي بقدر ما حاولت ترك بصماتها على بعض الألفاظ، حتى جاء النبي الأمين محمد صلى الله عليه وسلم بدين الإسلام، وكانت رسالته خاتمة المعجزات السماوية، وهنا تشكل الإعجاز القرآني الذي منح اللفظ العربي جمالا وبيانا^{٣٨}.

تناول الإسلام مفهوم اللغة من زاوية أخرى إضافة لما تحدث عنه علماء اللغة، فاللغة في الإسلام ليست مجرد وسيلة تواصل وترابط إنساني وإجماعي، إنما هي أكثر من ذلك فقد اعتبرت أيضا نعمة من نعم الله تعالى علينا، منحنا إياها لنتمكن من العيش وتلبية متطلبات الحياة والقدرة على التأقلم والتعايش في المجتمع.

حيث يستخدم الإنسان لغته في العبادات المفروضة من الله تعالى ويستخدمها أيضا للتقرب من الله والبعد عن المفسد وطرق الزلل، وعن طريقها يدافع عن حقوقه ويحقق العدل والمساواة في الأرض التي نعتبر خلفاء فيها إلى يوم قيام الساعة.

٣٧- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، النوع الثاني والعشرون، معرفة خصائص اللغة مطبعة السعادة، مصر، ٤٢٣١، ط١، ص: ٨٩١.

٣٨- د. شاهين، عبد الصبور. العربية لغة العلوم، دار النصر للطباعة الإسلامية، شبرا، مصر ط٢، ٦٨٩١، ص: ٩٥-١٠٦.

وقد كرم الله تعالى بني البشر عن المخلوقات وخصهم بنعم دون غيرهم، واللغة إحدى هذه النعم التي تتوافق مع العقل في بيان أفضلية الإنسان عن غيره من المخلوقات. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^{٣٩}.

فاليان أحد مظاهر التفضيل لبني آدم، ذلك المخلوق الذي خلقه الله ونفخ فيه من روحه وكرمه على كثير من خلقه، وقد بدأ الاهتمام باللغة والبيان مع وجود الإنسان نفسه، فمهمة استخلافه في الأرض واعماره لها لكي يعبد الله كانت الغاية من خلقه، وهذه المهمة لا تتحقق ولا تؤتى ثمارها إلا باللغة لهذا جاء الإنسان إلى هذه الحياة مزودا بمعرفة لغوية كافية لأداء مهمته^{٤٠}.

قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^{٤١}.

قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^{٤٢} في الآية الكريمة ربط الله تعالى بين نعمة نزول القرآن الكريم علينا، ونعمة البيان والفصاحة والقدرة على النطق والكلام السليم.

وقد شرح المفسرون الآيات الكريمة من سورة الرحمن عدة شروحات، وحسب تفسير ابن كثير: يخبر تعالى عن فضله ورحمته بخلق الله: أنه أنزل على عباده القرآن ويسر حفظه وفهمه على من رحمه، فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾.

قال الحسن: يعني: النطق. قال الضحاك، وقتادة، وغيرهما: يعني الخير والشر. وقول الحسن هاهنا أحسن وأقوى، لأن السياق في تعليمه تعالى القرآن، وهو أداء تلاوته، وإنما يكون ذلك بتيسير النطق على الخلق وتسهيل خروج الحروف

٣٩ - القرآن. الإسراء: ٥٧.

٤٠ - د.خضر، السيد، اللغة العربية ومشكلاتها وسبل النهوض بها، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ص: ٧-٢١.

٤١ - القرآن. البقرة: ١٣.

٤٢ - القرآن. الرحمن: ٤-١.

من مواضعها من الحلق واللسان والشفتين، على اختلاف مخارجها وأنواعه^{٤٣}.

فتعليم البيان يأتي في الترتيب بعد خلق الإنسان ليتضح لنا أن البيان من أهم خصائص الإنسان^{٤٤}، ويقول الجاحظ في ذات السياق: لأن مدار الأمر على البيان والتبيين، وعلى الإفهام والتفهم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد^{٤٥}.

وقد شهدت اللغة العربية مولد آلاف المصطلحات بعد نزول القرآن الكريم، حيث جاء الإسلام بحضارة جديدة، ولكنه استعمل لغة موجودة بالفعل، فكان لا بد من نقل الكثير من ألفاظ اللغة بمدلولاتها القديمة إلى مدلولات جديدة، فمثلا الحج في أصل اللغة القصد إلى مكان ما، وفي الشرع هو أداء المناسك المعروفة^{٤٦}.

وخير ما يؤكد كلامنا هنا قول العلامة اللغوي ابن فارس رحمه الله: كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغتهم وآدابهم ونسائكهم وقرايينهم، فلما جاء الله جل ثناؤه بالإسلام حالت أحوال، ونسخت ديانات، وأبطلت أمور، ونقلت من اللغة ألفاظ من مواضع إلى مواضع أحر بزيادات زيدت، وشرائع شرعت وشرائع شرطت. فكان مما جاء في الإسلام ذكر المؤمن والإيمان وهو التصديق، ثم زادت الشريعة شرائط وأوصافا بما سمي المؤمن بالإطلاق مؤمنا. إلى أن قال: ومما جاء في الشرع الصلاة وأصله في لغتهم الدعاء. كذلك الصيام أصله عندهم الإمساك^{٤٧}.

وبمجيء نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، أفصح الخلق أجمعين، صارت أحاديثه صلى الله عليه وسلم أفضل الكلام بعد القرآن الكريم، عن أبي هريرة _ رضي الله عنه _ عن النبي محمد _ صلى الله عليه وسلم _ قال: فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لي الغنائم،

٤٣ - ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت منشورات محمد علي بيضون، ١٩٩١هـ، ج ١، ص: ٢٥٤.

٤٤ - د. خضر، السيد، اللغة العربية ومشكلاتها وسبل النهوض بها، ص: ٣١.

٤٥ - أبو عثمان الجاحظ، عمرو بن محبوب الكنانى، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٩٢٤هـ، باب عيوب البيان، العي، ج ١، ص: ٤٣.

٤٦ - د. خضر، السيد، اللغة العربية ومشكلاتها وسبل النهوض بها، ط ١، ١٩٤١هـ، ٣٠٢، ص: ٥٣.

٤٧ - أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، الصحاح في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩١هـ - ١٩٩١م، باب الأسباب الإسلامية، ط ١، ج ١، ص: ٤٤.

وجعلت لي الأرض طهورا ومسجدا، وأرسلت للخلق كافة، وختم بي النبيون^{٤٨}.
وأثنى الرسول الكريم على البيان والفصاحة وشبهه بالسحر لما يفعله
بالقلوب، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن من البيان، سحرا وإن من
الشعر حكما^{٤٩}.

إذن فقد كانت نظرة معظم علماء اللغة العربية للعربية، نظرة قدسية خاصة،
فهي لسان القرآن الكريم، حيث بهرت عقول العرب، وسيطرت على قلوبهم وأخذ
كل عالم يبحث في مجال من مجالات اللغة، رغبة منه في التعرف على أسرار
الكتاب المعجز والكشف عن معانيه وحفظه، فنشأت العلوم المختلفة، وازدهرت
يوما بعد يوم، وظهر الباحثون والمؤلفون، واختلفت اتجاهاتهم واختصاصاتهم،
فجماعة بحثوا وألّفوا في النحو العربي، وأخرى في علوم اللغة وآدابها، وفي اتجاه آخر
عمل آخرون على تأسيس المعاجم العربية اللغوية، حتى كانت الحصيللة ما وصلنا.
وكل هذه الخطوات كانت تهدف في البداية إلى حفظ الكتاب الحكيم، والقدرة
على فهمه وتدبره، وكانت نتيجة ذلك خدمة سلامة اللغة العربية وصيانتها ونمائها
عبر العصور^{٥٠}.

نشأة اللغة العربية

الإنسان الأول هو آدم عليه السلام، وقد ورد ما يفيد ذلك في مواضع
عديدة في القرآن الكريم قال تعالى: ﴿ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ
بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا
كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ^{٥١} ﴾ مما يفيد أن آدم عليه السلام كان يتكلم ويخاطب غيره، ولكن
النص القرآني لم يشير إلى اللغة التي تكلمها آدم عليه السلام. ولا يطمئن للآراء
التي تقول إلى أن بني البشر كانوا يتخاطبون بالإشارات، فالخطاب الوارد في الآية

٤٨ - أبو الحسن، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بتحقيق محمد فؤاد
عبد الباقي، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم ٣٢٥، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ١، ص: ١٧٣.

٤٩ - الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، المكتب الإسلامي، بيروت، ج ١، حرف الألف، رقم الحديث
٥١٢٢، ص: ١٤٤.

٥٠ - محمد، عبد العزيز عبد الله، سلامة اللغة العربية المراحل التي مرت بها، منشورات مكتبة المنتدى العربي، الموصل، مديرية مطبعة جامعة
الموصل، ط ١، ٥٠٤١ هـ، ص: ٢٢-٠٢.

٥١ - القرآن: البقرة: ٣٣.

السابقة نسب إلى آدم عليه السلام الكلام، ولم ينسب إليه الحركة أو الإشارة^{٥٢}. أما مصدر كلمة عرب الذين نسبت إليهم اللغة فقد ذكر ابن النديم: إن إبراهيم عليه السلام نظر إلى ولد إسماعيل مع أخوالهم من جرهم، فقال له: يا إسماعيل، ما هؤلاء؟ فقال: بني وأخوالهم جرهم، فقال له إبراهيم باللسان الذي كان يتكلم باللغة السريانية القديمة: أعرب له، يقول: أخلق به، والله أعلم^{٥٣}. تعددت الآراء حول أصل اللغة لدى قدامى اللغويين العرب فيذهب البعض إلأن أول من تكلم العربية، يعرب بن قحطان، لأنه أول من انعدل لسانه من السريانية إلى العربية، وأعرب في لسانه وتكلم بهذا اللسان العربي فسميت اللغة باسمه، وهذا معنى قول الجوهري في الصحاح: أول من تكلم العربية يعرب بن قحطان^{٥٤}. ولو اعتمد المنهج العلمي وعلى ما توصلت إليه علوم اللسانيات، والآثار، والتاريخ، فإن جل ما يمكن قوله إن اللغة العربية بجميع لهجاتها انبثقت من مجموعة من اللهجات التي تسمى بلهجات شمال الجزيرة العربية القديمة وهو الأغلب، وبعضها من جنوب البلاد، امتزجوا مع بعضهم البعض حتى صاروا لغة واحدة^{٥٥}.

يرجح العلماء أن أغلب الظن أن اللغة نشأت متدرجة من إيماء وإشارات، إلى مقاطع صوتية على أبسط ما تكون، ومنها محاكاة للأصوات، وكان للبيئة والزمان تأثيرهما الفعال، فكان التشبت والتشعب^{٥٦}. ويتفق العلماء على ما يقارب الأربع نظريات لنشأة اللغة العربية ألا وهي:

- الإلهام والوحي والتوقيف: فاللغة وحي من الله، وقد تم تعليم الإنسان الأول أسماء كل شيء.

- التواضع والإصطلاح: والإتفاق في تسمية الأشياء دون أي علاقة منطقية بين الشيء واسمه. ويكون من خلال اجتماع حكماء القوم واتفاقهم على اسم

٥٢ -د.عكاشة، محمود، علم اللغة مدخل نظري في اللغة العربية، دار الناشر للجامعات، القاهرة، ٢٠٠٢م، ط١، ص: ٨٣.

٥٣ - ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق، الفهرست، الرحمانية، مصر، ٨٤٣١م، ص: ٨٠. جزمهم: قبيلة عربية كانت تقيم في مكة المكرمة.

٥٤ -السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، النوع الأول، ذكر الآثار الواردة في أن الله تعالى علم آدم عليه السلام اللغات، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣١هـ، ط١، ص: ١٢.

٥٥ -د.يعقوب، اميل بديع، فقه اللغة العربية وخصائصها، ص: ٢١.

٥٦ -د. محمود السيد، طرائق تدريس اللغة العربية، دمشق ١٩٨٩م، ص: ٢١-٧١.

معين يتم إطلاقه على الشيء.

-المحاكاة: أي أن نشأة اللغة كانت نتيجة تفاعل الإنسان مع الأحداث، وضرورة تواصله مع بني جنسه، وحاجاته لتخزين المعلومات، فتمت اللغة وتكونت بصورة تراكمية تبعا للزمان، وحاجة الإنسان لها. فكانت نشأة اللغة العربية من الأصوات الطبيعية، وارتقت شيئا فشيئا، لتخاطب العقلية الإنسانية والحياة الاجتماعية، وتعدد حاجات الإنسان ومتطلباته.

-نظرية الغريزة: حيث من الممكن أن يعبر الإنسان عن الإنسان عن المدركات بصورة فطرية^{٥٧}.

مناقشة الآراء الثلاثة:

الرأي الأول: بعد البحث والتعمق في هذا القول، وجدت أن القائمين عليه يستندون إلى دلائل وبراهين معينة لخصوها فيما يلي:

وجود نص قرآني يقول: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ^{٥٨}﴾. فاعتبروا هذا الدليل الشرعي، نصا واضحا صريحا على أن الله قد أوحى باللغة إلى الانسان الأول، وإذا أردنا أن نناقش هذا القول ونتناوله بالشرح والتوضيح فنقول: معنى أن الإنسان الأول قد أوحيت إليه اللغة بأكملها، إذن اللغة بالنسبة له كانت معلومة بصرف النظر هل كان يستخدمها كلها، وهل كان يعرف ماهية كل لفظة أم لا، فهو بذلك يعرف كل ما سيكون بدون وجود لهذه الأشياء على أرض الواقع.

وتدرجت عملية وصول اللغة إلينا عن طريق تلقين الآباء للأبناء اللغة بمصطلحاتها دون الأخذ بعين الاعتبار ما تعنيه هذه المصطلحات، وتم بذلك تداول اللغة وتناولها بين بني البشر.

إذنفدلالة النص القرآني ظنية الدلالة لاحتماله أكثر من مفهوم. فأصحاب هذه النظرية قد اعتمدوا على النص القرآني باعتار أنه نص ختامي معجز، والقرآن نزل بلسان عربي مبين، وهذا جعلهم يبنهون بها، ويقرون بعدم مشاركتهم

٥٧ - يتصرف من كتابي د. توفيق شاهين محمد، علم اللغة العام، مكتبة وهبة، عابدين القاهرة، دار التضامن للطباعة، ٢٠٨٩١م، ط١، ص:

٧٥-٩٤. وكتاب د. معروف، نايف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار الفانس، بيروت، ط٥، ٨٩٩١، ص: ٨١-٨٢.

٥٨ - القرآن. البقرة: ١٣.

في تشكيلها وبنائها، ونسوا أن الألفاظ تتوالد تتشكل نتيجة التفاعل والتواصل، وفي النهاية وصلوا إلى أن اللغة لا بد أن تكون من نفس مصدر القرآن الكريم، أي من الله تبارك وتعالى.

ويقول ابن فارس في هذا السياق: أقول إن لغة العرب توقيف. ودليل ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾، فكان ابن عباس يقول علمه الأسماء كلها، وهي هذه التي يتعارفها الناس من دابة وأرض... وغيرها، ويقول أيضا: ولعل طائفا يظن أن اللغة التي دللنا على أنها توقيف، إنما جاءت جملة واحدة وفي زمان واحد. وليس الأمر كذا، بل وقف الله جل وعز آدم عليه السلام على ما شاء أن يعلمه إياه مما احتاج إلى علمه في زمانه، وانتشر من ذلك ما شاء الله، ثم علم بعد آدم عليه السلام من عرب الأنبياء صلوات الله عليهم، نبيا نبيا ما شاء أن يعلمه، حتى انتهى الأمر إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم^{٥٩}.

ولم يكن ابن فارس وحده من أصحاب هذا الرأي فقد سبقه إليه الجاحظ بقوله: واللغة عارية في أيدي العرب ممن خلقهم ومكنهم وألمهم وعلمهم^{٦٠}.

الرأي الثاني: معنى أن يجتمع القوم ويتفقوا على إطلاق مسميات معينة على بعض الأشياء فهم بذلك لديهم لغة معلومة وواضحة يتخاطبون بها، ونحن هنا بصدد الحديث عن النشأة الأولى وليس إطلاق المسميات على الأشياء. إذن فيحق لنا أن ندحض هذا القول، ونبطل الحديث فيه، ونعتبره رأي ضعيف جدا لاحتنا إلى نظرية توضح النشأة الأولى للغة.

قال المقدسي في ذات السياق: وليس في وسع الناس استخراج لغة ووضع لفظ يتفقون عليه، إلا بكلام سابق به يتداعون ويتواضعون ما يريدون. وليس في المعقول معرفة ذلك، ولا بد من معلم^{٦١}. غير أن العالم اللغوي ابن جني يرى أن أكثر أهل النظر على أن أصل اللغة إنما هو تواضع واصطلاح، لا وحي ولا توقيف. ويرد على ابن فارس في احتجاجه^{٦٢}. ولكنه يعود ليرتد في آخر هذا

٥٩ - ابن فارس، إبي الحسين أحمد، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، علق عليه: أحمد حسن، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١هـ - ١٩٩١م، باب القول على لغة العرب أتوقيف أم اصطلاح، ص: ٣١-٤١.

٦٠ - الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني، الحيوان، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٩م، ج ١، ص: ٩٤٣.

٦١ - المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، صدر في باريس ١٩١٨م، ص: ٢٢١.

٦٢ - ابن جني، أبو الفتح عثمان، الحاصل، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩١٩م، ج ١، ص: ٩٣.

الباب، وذلك حين يقول: وأعلمفيما بعدأنني على تقادم الوقت دائم التنقير والبحث عن هذا الموضوع، فأجد الدواعي والخوارج قوية التجاذب لي، مختلفة جهات التغول على فكري، وذلك أنني إذا تأملت حال هذه اللغة الشريفة الكرمة اللطيفة، وجدت فيها من الحكمة والدقة، والإرهاق والرقعة، ما يملك علي جانب الفكر حتى يكاد يطمح بي أمام غلوة السحر، فقوي في نفسي اعتقاداً كونها توقيفاً من الله سبحانه، وأنها وحي^{٦٣}.

الرأي الثالث: إن اللغة العربية هي نتيجة تفاعل الإنسان كمجتمع مع الواقع. لنر ذلك من خلال الشرح: الإنسان بطبيعته ككائن حي، له غرائز وحاجات نفسية وجسمية، ومن غرائزه النفسية غريزة التعلم التي تدفعه باستمرار إلى البحث والتقصي عن أصل حدوث الأشياء، حيث كان الإنسان بحاجة لامتلاك أدوات تعينه على التعلم ودافع لهذا التعلم. فطبيعة الإنسان الأول تختلف عما هو عليه الآن، فقد كان عليه أن يتحرى ويبحث باستمرار للحصول على ما يريد، فالطبيعة أمامه مفتوحة، ونستطيع أن نقول إنه جزء من هذه الطبيعة، فقد كان يتفاعل مع طبيعته بصورة كبيرة، يستمع لكل ما يصدر من حوله من أصوات، يخزن ويتعلم، ولا ننسى أن الله تعالى أمده بجهاز النطق وأنعم عليه به، ليتمكن من الكلام والتعبير عن حاجاته ومكنوناته. ومن هنا كانت بداية ولادة الأصوات واللغة عند الانسان.

حيث أشار الكثير من علمائنا إلى أن للحروف معنى، وأن هناك صلة بين اللفظ والمعنى، فحرف الحاء يدل على الإنبساط والسعة والراحة، وحرف الغين يدل على الظلمة والانطباق والخفاء والحزن^{٦٤}.

فاللغة الإنسانية نشأت من محاكاة الأصوات التي نسمعها، فالتكلم يحاكي الصوت الذي يسمعه ما استطاع إليه سبيلاً، ويعبر عن هذا الصوت في تواصله مع الآخرين، بمحاكاة دقيقة يعلم منها المتلقي مراد المتكلم. ونتيجة تراكم هذه الأصوات نشأت الصورة الصوتية المؤلفة من مقطعين من الصوت كبداية لنشأة اللغة وأساس لبنائها، وعندما تطورت هذه الأصوات وارتقت في ظل المجتمع المحيط،

٦٣ - المرجع السابق، ابن جني، ص: ١٤.

٦٤ - ٤٦- فرجة، أنيس، نظريات في اللغة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص: ٤١.

واللغة في بعض جوانبها تقوم على أصوات معلومة في الطبيعة، وهذا الأمر يشكل بدائية اللغة^{٦٥}.

الرأي الرابع: يقول أصحاب هذه النظرية بأن الإنسان خلق على الفطرة، ووهبه الله تعالى غريزة التعلم والقدرة على التكلم، فهو سيعبر عن حالاته النفسية من فرح وحزن وغضب وسعادة وغير ذلك، فهذه الإنفعالات قد تترجم إلى مفردات ومن ثم إلى جمل مفهومة. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^{٦٦}. وبدأ الإنسان عملية البحث من هنا، فاللغة حقيقة لم توجد في وقت واحد، ولا يمكن أن تتكون نتيجة تفاعل إنسان واحد، وكذلك لم تكن نتيجة تفاعل مجتمع واحد، بل ولدت وتنامت نتيجة تفاعل مجتمعات بصورة تراكمية. وبدأ الإنسان البحث والتعلم منذ أن تم النفخ فيه من روح الله عز وجل، فبدأ يستخدم سمعه ليرى الأشياء ويتعلمها وبصره ليشاهد ويتابع ويتعلم، وسار في الأرض لينظر كيف بدأ الخلق. فالإنسان حقيقة كائن مستخلف في الأرض، وهبه الله عز وجل نعمة العقل والتفكير والبحث ودعا ليسير في الحياة ويتعلم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾^{٦٧}. وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^{٦٨} فاللغة هنا بدأت في صورة تعجبية عاطفية، صدرت عن الإنسان بصورة غريزية للتعبير عن انفعالاته من فرح، أو وجع، أو حزن... الخ^{٦٩}. فاللغة هي نتيجة تفاعل الإنسان عقلا وتفكيراً مع الواقع وتواصله مع الآخرين، وتراكم هذه المعلومات وتواصلها مع المجتمعات المتعاقبة، فكل مجتمع يضيف تفاعله في علم اللغة لما سبق إلى أن تم بناء نظام وأساس اللغة.

الخلاصة: وخلاصة هذا القول أننا لا نستطيع أن نقول بنظرية دون الأخرى، فحسب رأيي لكل نظرية أساس من الصحة، ولو قمنا بخلط هذه الأقوال بعضها ببعض، لتمكنا من الخروج برأي صائب قد يكون جامعاً وافياً،

٦٥-٥٦. عكاشة، محمود، علم اللغة مدخل نظري في اللغة العربية، دار النشر للجامعات، القاهرة، ٢٠٠٢م، ط١، ص: ٢٧-٥٧.

٦٦ - القرآن. النحل: ٨٧.

٦٧ - القرآن. الإسراء: ٠٧.

٦٨ - القرآن. البقرة: ٠٣.

٦٩ - د. يعقوب، إميل بديع، فقه اللغة العربية وخصائصها، ص: ٠٢.

للنشأة الأولى للغة، مع إخراج النظرية الثانية فقط من دائرة الصواب. فاللغة هي عبارة عن أصوات ألهم الله تعالى بني البشر بالتكلم بها، وأمدهم بجهاز النطق ليتمكنوا من الحديث والتفاعل والتخاطب، ثم تشكلت ونمت بفعل الزمن ونتيجة اندماج المجتمعات بعضها ببعض، لذا يصح لنا القول بأن اللغة: وحي من الله تعالى أوحى بها لبني البشر ومكنهم منها بواسطة جهاز النطق وغريزة التعلم. واللغة أيضا تراكمية نشأت وتطورت على مراحل متفاوتة.

مكانة اللغة العربية قديما وحديثا

تميزت اللغة العربية عن غيرها من سائر لغات الأرض أنها لغة القرآن الكريم، الذي أنزله الله عز وجل بواسطة جبريل الأمين، على قلب الرسول النبي الأمي الأمين، محمد خاتم الأنبياء والمرسلين- صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين- بلسان عربي مبين. حيث من المعروف أن كل مسلم مطالب بتلاوة القرآن الكريم في صلاته، والتي هي مفروضة باليوم خمس مرات، ومعنى هذا أيضا أن كافة المسلمين مطالبين بتعلم اللغة العربية، فالقرآن الكريم هو سر بقاء هذه اللغة التي لا تشابها لغة في كافة الأمم^{٧٠}. قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ* تَرَىٰ فِيهِ الرَّوْحَ الْأَمِينُ* عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ* بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ^{٧١}﴾. واللغة العربية هي لغة خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم- وهو أفضل الخلق أجمعين باتفاق الأمة، فلغته إذن أفضل اللغات. واللغة العربية محفوظة؛ لأن الله- سبحانه وتعالى- قد حفظ القرآن، وهي محفوظة بحفظ الله تعالى للقرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ^{٧٢}﴾. وهي أيضا تتصف بالمرونة، حيث يوضح الأستاذ أنور الجندي أن: اللغة العربية تملك من المرونة ما لا تملك لغة أخرى، بحيث يستطيع العرب المحدثين العودة إلى كتب ما قبل الإسلام وفهم نصوصها فهما جيدا، فالمرونة التي تنطوي عليها جاءت نتيجة لطبيعة اللغة العربية^{٧٣}.

٧٠ - د. غنيم، كارم السيد، اللغة العربية والصحة العلمية الحديثة، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ص: ١٠٤.

٧١ - القرآن الشعراء: ٢٩١-٥٩١.

٧٢ - القرآن الحجر: ٩.

٧٣ - الجندي، أنور، كيف يحتفظ المسلمون بالذاتية الإسلامية في مواجهة أخطار الأمم، دار الاعتصام، القاهرة، ط ١، ١٩٩١م.

مكانة اللغة العربية قديما

لكل لغة من اللغات الإنسانية خصائص تمتاز فيها، ولا يخفى على أحد أن اللغة العربية من أمتن اللغات تركيبيا، وأوضح بيانا، وأعذب مذاقا عند أهلها.^{٧٤} وفي ذلك يقول ابن خلدون: وكانت الملكة الحاصلة للعرب من ذلك الملكات وأوضحها بيانا عن المقاصد.^{٧٥} وقد عزز هذه المكانة للعربية إهتمام أولي الأمر بها، وإعلاؤهم لشأنها، بدءا من الخلفاء في مجالسهم ومحافلهم، وإنهاء بالعاملين في مجالات الدولة المختلفة من وزراء وحجاب وأمراء وكتاب. وليس أدل على هذه المكانة من تسمية رسول الله اللحن في القول ضلالا، وذلك عندما لحن أحدهم في حضرته فقال: أرشدوا أحاكم فقد ضل^{٧٦}. ولعل في كلمة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- إلى عامله أبي موسى الأشعري ما يؤذن بهذه المكانة وذلك الإهتمام، فقد كتب إليه: خذ الناس بالعربية؛ فإنها تزيد في العقل وتثبت المروءة^{٧٧}. بل إن ولادة علم النحو كانت بإيعاز من الخليفة الرابع علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، فإليه ينسب هذا العلم الجليل، وهو الذي أمر أبا الأسود الدؤلي أن ينحو نحوه^{٧٨}. وتمرُّ الأيام، وتتعاقب السنوات ومكانة العربية أبدا في نماء وصعود واستمرار. فبعد الملك بن مروان أشهر خلفاء بني أمية يخشى اللحن ويتجنبه، وفي ذلك يقول: شيبني ارتقاء المنابر واتقاء اللحن، والحجاج يتوخى ألا يسمع منه لحن في كلام أبدا، فهو أفصح الناس في زمانه، وعندما يبلغه أن ابن يعمر وقع على لحن له في كتاب الله عز وجل يعالج الأمر بطريقته الحجاجية! فينفيه من بغداد، ويلحقه بحراسان قائلا: لا جرم، لا تسمع لي لحنا أبدا^{٧٩}.

وهكذا بات التمكن في اللغة، وامتلاك ناصية البيان وفصاحة اللسان، قيمة مقدسة ومكرمة متوارثة، وفضيلة يتداعى إليها الناس، فينشئ الوالد ابنه عليها،

٧٤. د. معروف، نايف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار الفانوس، بيروت، ط ٥، ١٩٩١م، ص: ٨٣.

٧٥ -انظر المرجع نفسه، ابن خلدون، المقدمة.

٧٦ -الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، مكتبة المعارف، الرياض، ٢٩٩١، ط ١، حديث رقم ٤١٩، ج ٢، ص: ٥١٣.

٧٧ -د. الطيوان، محمد حسان، دروس من أقوال عمر رضي الله عنه. موقع إسلام أون لاين، <http://www.moslimonline.com/?page=artical&id=8479>، دخول بتاريخ ٢١/٨/٧١ الساعة ٤ عصرا.

٧٨ -انظر المرجع نفسه، د. محمد حسان الطيوان.

٧٩ - الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناي، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٣٢٤١ هـ، ج ٢، ص: ١٦١.

وتدعو القبيلة أبناءها إليها، بل تفخر بمن اشتهر بها أو عرف بالتمكن منها، يتغنى الشعراء بمن حازها، ويلقون باللائمة على من افتقدها، ويعدون ذلك عيباً فيه.

ويقول الثعالبي رحمه الله تعالى: إن من أحب الله أحب رسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم، ومن أحب النبي أحب العرب، ومن أحب العرب، أحب اللغة العربية التي بها نزل أفضل الكتب على أفضل العجم والعرب، ومن أحب العربية عني بها وثابر عليها، وصرف همته إليها^{٨٠}.

مكانة اللغة العربية حديثاً

لم يكن أهل العربية من المحدثين بأقل حماساً من غيرهم في رصد خصائص لغتهم، فهي في نظرهم لغة عالمية واسعة الانتشار، دقيقة التعبير، فلاحظ العلماء نمو اللغة العربية بأساليب مختلفة، كاكْتساب كثير من مفرداتها معاني جديدة، أضيفت إلى معانيها التي كانت في أصل الوضع، فكلمات مثل: النفس، الروح، العقل، لم تكن تعني في عصر ما قبل الإسلام ما أصبحت تعنيه في العصر الإسلامي^{٨١}. إلا أن ذلك لا يلغي وجود جهات تنادي بإهمال اللغة العربية، وعدم التمسك بها كما حافظ السلف من قبل، بل على العكس أخذوا يشوهون ويحرفون، ويعدون من يتمسك فيها كمن يرفض العصرية والنهضة والتطور، وكأن اللغة أصبحت المعيق لهذا التطور. وما أكثر ما حث علماؤنا عليها، من ذلك ما نص عليه شيخ الإسلام ابن تيمية في فتاواه حيث قال: ومعلوم أن تعلم العربية وتعليم العربية فرض على الكفاية، وكان السلف يؤدبون أولادهم على اجتناب اللحن. فنحن مأمورون أمر إيجاب أو أمر استحباب أن نحفظ القانون العربي، ونصلح الألسنة المائلة عنه، فيحفظ لنا طريقة فهم الكتاب والسنة والاقتداء بالعرب في خطابه^{٨٢}.

ويقول الكاتب محمد الطيان في معرض حديثه عن أهمية اللغة العربية:

٨٠ - الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، فقه اللغة وسر العربية، مكتبة الحياة، بيروت، ص: ٢.

٨١ - انظر مرجع سابق، د. نايف معروف.

٨٢ - شيخ الإسلام ابن تيمية، <http://www.zawye.com>, ١٢-٨-٣١٠٢ الأربعاء الساعة ٠٠:٩ صباحاً.

فليس عدلا أن أحبا للغة إلى أهلها وأصحابها! أيحب أحد ولدا إلى والده؟! أو فلذة كبد إلى صاحبها؟! بل قل: أيحب واحدنا اللسان إلى المتكلم وبه قوامه، وعليه يبني أمره، وفيه سر مقدرته، وإليه يعود الفضل في نجاحه، وعليه المعول في فلاحه؟!^{٨٣}.

نوافق كاتبنا الكلام فهل من المعقول أن نقنع من حولنا بشيء فيه أساس نجاحنا وفلاحنا، فارتقينا ونهضنا وتعلمنا بفضل اللغة العربية، وتعلمنا على أيدي أفصح الأدباء والعلماء، ومن مكنتها نهلنا أقدم العلوم والآداب.

فلأسف لغتنا الحبيبة أصيبت بالجحود والنكران فلم يعد أحد يأبه بها ولا بوجودها وهذا ما تكلم عنه أستاذنا الفاضل الدكتور شكري فيصل _ رحمه الله _ فيقول: لعله لم يحمل قوم على لغة كان لها فضل وجودهم الحضاري ومكانتهم الإنسانية، على نحو ما حمل ناس منا على لغتهم، اتهموها بالصعوبة، وحملوها من ذلك ما هو حق في أقل الأحيان، وما هو باطل في أكثر الأحيان، ورموها بالخروج على المنطق، وأنها لا تنقاد قواعدها إليه. وقذفوا خطها وحروفها بل دعوا إلى تبديلها، وبذلوا الكثير من القول والعمل، وأخرجوها من نطاق الطبيعة التي تنتظم اللغات كلها حين زعموا أنك في اللغات الأخرى تقرأ لتفهم، بينما نحن في العربية نفهم لنقرأ. وقالوا في نحوها وصرفها ما لم يقله مالك في الحمر! وتحدثوا عن عجزها عن متابعة التقدم الحضاري، وكأنها لم تكن اللغة التي وسعت حقبا من الدهر العلوم والمعارف كلها... وكأنها لم تكن اللغة التي أنشأت حضارة، وأثبتت ثقافة، وكتبت آلاف الكتب في كل ضروب الصنائع والفنون والعلوم^{٨٤}.

ويقول العقاد أيضا: إن الحملة على اللغة في الأقطار الأخرى إنما هي حملة على لسانها أو على أدبها وثمرات تفكيرها على أبعد احتمال، ولكن الحملة على لغتنا نحن، حملة على كل شيء يعيننا، وعلى كل تقليد من تقاليدنا الاجتماعية والدينية، وعلى اللسان والفكر في ضربة واحدة، لأن زوال اللغة في أكثر الأمم يبقئها في جميع مقوماتها غير ألفاظها، ولكن زوال اللغة العربية لا يبقى للعربي أو المسلم قواما يميزه عن سائر الأقسام^{٨٥}.

٨٣ د- محمد حسان الطيان. الأربعة ١٢-٨-٢١٠٢ الساعة ٣:٩ صياحا. <http://www.voiceofarabic.n>

٨٤ - شكري فيصل بتصرف من د محمد حسان الطيان موقع <http://www.dahsha.com> الاربعة ١٢-٨-٢٠٠٩ صياحا

٨٥ - والأدب، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩م. العقاد، عباس محمود، أشعثات مجتمعات في اللغة.

معارك اللغة العربية:

أولاً-الدعوة الى العامية وحذف الفصحى:

اللهجة العامية تتشعب عن اللغة الأصلية، حيث تستمد منها أصول مفرداتها وتركيبها وقواعدها وأساليبها، وقد أطلق عليها الدكتور وافي أيضا اللهجة الاجتماعية، حيث إن كليهما تلقائي النشأة ينبعث عن مقتضيات الحياة الاجتماعية وضرورات الحياة وشؤون البيئة^{٨٦}.

أما عن بدايات استخدام اللهجات العامية في مصر من وجهة نظر الدكتورة نفوسة فقد بدأت من قبل الأجنبي، حيث أدخلوا اللهجات العامية في المدارس والجامعات وتناولها بالدراسة والاهتمام، نذكر من هذه المدارس التي أنشأت خصيصا لتعليم العامية «مدرسة باريس للغات الشرقية»، واهتمامهم كذلك بالتأليف في اللهجات العامية، فظهرت كتب كثيرة في اللهجات العامية العربية، ومن هذه المؤلفات التي ألفها أبناء العربية: «أصول اللغة العربية المحكية لأحمد فارس الشدياق»^{٨٧}.

واللغة العربية الفصحى كما هو واقعها، لغة نموذجية متميزة بين اللغات القديمة ذات الرسائل الدينية والحضارية، وهي لغة نموذجية متميزة أيضا بين اللغات الحديثة التي تعيش على أمل الانتشار الواسع في المستقبل، وهي لغة الوحدة والانتماء الواضح، الذي تنشده كل أمة تعزز بلغتها وذاتها وتمد حاضرها على مساحة الأرض التي تعيش عليها شعوبها وسكانها. إلا أن طبيعة اللغة وطبيعة الحياة توجب استمرار الرعاية الدائمة والمتابعة المستمرة حتى لا تتجاوز الأشياء طبيعتها، وألا تترك الأحداث على سجيبتها.

واللغة كائن حي متطور يحتاج إلى توجيه في نموه وتطوره، ليوافق السياق الذي ينسجم مع أصله ويعتمد على قاعدته، فهي كالشجرة الوارفة التي تنتشر أغصانها وتتهدّل حولها وتتسع بجانبها، وإذا لم تقطع هذه الأغصان وتشدّب شجرة اللغة، تحوّلت أغصانها إلى أحراش ونباتات ضعيفة تعيش في كنف الشجرة الوارفة، وتمص الماء الذي ينساق في أصلها، وتحرمها الظل والشمس، فيضعف

٨٦ - وافي، علي عبد الواحد، علم اللغة، ط٤١، دار النهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ١٠٢م، ص: ٨٨١.

٨٧ - سعيد، نفوسة ابراهيم، تاريخ الدعوة إلى العامية وآثارها في مصر، ط١، دار نشر الثقافة بالاسكندرية، ٤٦٩١م، ص: ٩-١١.

قوامها كلما قويت الأعشاب المحيطة بها، وامتدت فروعها بعيداً عن أصلها، وتشعبت اتجاهاتها وانخرقت عن نسق الشجرة الأصل وسموها^{٨٨}.

وقد فرق الدكتور وافي في كتابه فقه اللغة بين مفهومي اللغة الفصحى والعامية، فاعتبر اللغة الفصحى على -حد تعبيره- هي لغة الكتابة، ووصفها بأنها لغة الآداب، والمؤلفات، والصحف، وشؤون القضاء، والتشريع والإدارة، ويدون بها الإنتاج الفكري على العموم، ويؤلف بها الشعر والنثر الفني، وتستخدم في الخطابة والتدريس والمحاضرات، وفي تفاهم العامة إذا أرادوا الحديث في موضوع متصل بالآداب والعلوم. أما لغة الحديث -حسب رأيه- فهي اللغة العامية التي نستخدمها في شؤوننا اليومية، ويجري بها حديثنا اليومي^{٨٩}.

وقد تناول الدكتور الملاح ما يسمى الازدواجية اللغوية حيث قال: «هي وجود مستويين لغويين للغة واحدة في مجتمع إنساني واحد، أحد هذين المستويين يسمى المستوى الفصيح وهو لغة الأدب والكتابة الرسمية والقضاء والصكوك والكتب المدرسية والجامعية وغيرها، ويمكن وصفها باللغة الرسمية، وبناء على هذا فإنها تحتل مكانة اجتماعية مرموقة في نفوس أهل المجتمع، والمستوى الثاني يسمى المستوى العامي وهو لغة الحديث العادي والتخاطب بين الناس في الأسواق والتحيات والهاتف ومختلف مواقف الحياة غير الرسمية. ورأى الدكتور أن التعايش قد يحصل بين المستويين على لسان واحد دون أن ينال أحدهما من الآخر، ويصعب أن نجد لغة محكية يتطابق فيها هذان المستويان، أي يكون المنطوق والمكتوب فيها نمطاً واحداً^{٩٠}.

إن مثل هذه الازدواجية توصف بالشاذة عند البعض، فيرى أن اللغة العامية عندما تتداول بهذا الشكل وتصبح لغة البيوت والحوارات المنزلية، فهي حتماً ستنتقل من السلف إلى الخلف، في سن الطفولة عن طريق المحاكاة والتقليد، بينما اللغة العربية نتعلمها تعلماً في المراحل الدراسية، ونقضي سنينا في سبيل الإلمام

٨٨ - ابن تينك، مرزوق بن صنيان، اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في المملكة العربية السعودية، الواقع والتحديات واستشراف المستقبل، مجمع اللغة العربية الأردني، الموسم الثقافي الثالث والعشرين، المحاضرة الثانية، ٦٢٤١، ٢٠٠٢، م٥٠٠٢، يوم:

٩٢-٠١-٢٠١٢، ٩: صبا، ص: ١.

٨٩ - علي وافي، علم اللغة، ص: ٤٨١-٥٨١.

٩٠ - الملاح، ياسر، متى تشكل الازدواجية اللغوية خطراً على العربية الفصحى، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الثاني للغة العربية، دبي،

٠١-٧-٢٠١٢، ص: ٤.

بمفرداتها، ومناهج أصواتها، وقواعدها وأساليبها، ولا نستطيع أن نحقق هذا الإلمام إلا بعد أن نجتاز معظم مراحل التعليم^{٩١}.

أما عن رأي الباحثين في هذا الموضوع فترى أن الناظر إلى حالنا اليوم، يجدنا أشبه بمن يملك شخصيتين، نتقمص كل شخصية في أوانها، بداية عند ممارساتنا في الحياة العملية والعلمية، تجدنا في صروح التعلم نبحر مع اللغة لا تنفك ألسنتنا التحدث بها، ثم قد تجد ففة أخرى في أماكن عملها المختلفة تطلق العنان للعبارة والجمل الفصيحة، ثم ما نلبث جميعاً أن نقلب رأساً على عقب في الممارسات الاجتماعية الأسرية، فننسى مباشرة لغتنا ونستمتع بالعامية وسهولتها وبساطتها، فتعجبنا لذلك، فسرعان ما نهمل الفصحى عند دخولنا لبيوتنا، أو حتى الإلتقاء بأحد أصدقائنا، ولا نشعر بعدها ماذا نفعل، أو ماذا نتصرف، فنحن نعيش حالة أشبه بالازدواجية اللغوية، لا نشعر بتبعاتها السلبية في ذات الوقت، إنما سنرى آثارها على المدى البعيد.

اللغة العربية الفصحى تعيش اليوم في خضمّ متلاطمٍ من أحرش العامية، وتخوض حرب البقاء المشروع على الرغم مما تواجه من صور التحدي، ولا سيما عندما يتشبع الناس بالثقافة العامية ويعيشونها ويعجبون بها، ويجد الكثير من أبناء العربية العامية ميسرة سهلة لديه، فيميل إليها ويستعملها ويتفاعل معها، ويظن أنه يستطيع أن يستغني بها عن الفصحى، فيعيش حالة من الانفصام الثقافي ويعيش حالة من الازدواج اللغوي، ويخدع نفسه أحياناً بشيء من التبرير لاستعمال العامية بدل الفصحى، وقد تكون لمبرراته أسباب كثيرة بعضها خارج عن مدى تصوره وإدراكه لوظيفة اللغة الفصحى التي يجب أن تقوم بها، وضرورة العامية التي يستعملها، كما أن بيان وظيفة كل منهما يخفى في بعض الأحيان على الخاصة من الناس، فما بالك بأمرالعامية الذين لا يعرفون في حياتهم أقرب من العامية وأسهل منها^{٩٢}.

إن الحاضر يشهد خللاً بيناً في فهمنا لوظيفة اللغة الفصحى، وفي فهمنا لاستعمال ضرورات العامية، ولا نميز الخطر الذي يواجه الأمة العربية عندما تميل

٩١ - علي وافي، علم اللغة، ص: ٤٨١.

٩٢ - ابن تينك، مزروق بن صنينان، اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في المملكة العربية السعودية، ص: ٢.

إلى سهولة العامية، وتتجافى عن الفصحى. وقد انتقل الحال في الوقت الحاضر من استعمال العامية الصامت، إلى الطرح لها على ساحة الواقع الاجتماعي، وبدأت أقلام وآراء تطالب بإعطاء العامية مساحة للحضور والظهور ومشاركة الفصحى حقها، واستعمل في هذا الطرح وسائل التثقيف العامة ومصادر المعرفة المشتركة، ونزلت العامية بقوة إلى ميدان الفصحى حتى بلغ الأمر حد الخطر الذي نخشاه على مكتسباتنا الدينية والقومية والاقتصادية والتربوية، وعلى لغتنا بعد ذلك، وعلى وحدتنا وذاتنا وكياننا، وبنظرة سريعة واستعراض موجز للآراء التي تسوّغ استعمال العامية وتدعو إليها، نجد أننا أمام توجه عارم إلى العامية وإلى أدبها وشعرها ولغتها، وأن أصحاب هذا التوجه يتوزعون في كل الأقطار العربية من الخليج إلى المحيط، ويقومون بعمل منظّم تؤيده بعض وسائل الإعلام وتنشره للناس^{٩٣}.

وقد اختلفت آراء أصحاب التوجه العامي، فأشدّها تطرفاً من يدعو إلى إطلاق رصاص الرحمة على جسد اللغة العربية الفصحى - كما يقول - كي تستريح وتريح، ويدعو لأن تحل اللغات العامية محلها، ويصفها بأنها أصل معطوب وأنها قد انقطعت عن الحياة وانقطعت الحياة عنها^{٩٤}.

وهنالكَ من استخدم اللهجة العامية في تفسير القرآن الكريم، ومن هذه التفاسير تفسير عبد الله الطيب^{٩٥}، حيث فسّر القرآن الكريم كاملاً باللهجة العامية السودانية، بل وكتب هذه اللهجة في كتب مطبوعة، وقد برر عبد الله الطيب هذا المسلك بأنه أراد التيسير على الناس، وأراد أن يرتفع بمستوى العامية حتى تبلغ مستوى الفصحى. وقد بين عبد الله الطيب الطريقة التي رسم بها العامية في تفسيره فقال: "وقد آثرت في رسم الألفاظ الدارجة أن أقرب ذلك بقدر المستطاع إلى ما يشبهه من الألفاظ الفصيحة، فقولنا في العامية عليه وإليه الهاء فيه مضمومة، واللام حركتها مزدوجة بين الفتحة والكسرة، فرمّا وضعت عليها كسرة وفتحة معاً، وربما عرّيتها من ذلك أو من الفتحة واكتفيت بالكسرة. وقولنا في العامية

٩٣ - ابن تينك، المرجع السابق، ص: ٢.

٩٤ - ابن تينك، المرجع السابق، ص: ٢.

٩٥ - الدكتور عبد الله الطيب المخبوذ، ولد في السودان عام ١٢٩١ م، وتوفي عام ٤٠٠٢ م، ونال الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن سنة ٥٩١ م، وعين أستاذاً بجامعة الخرطوم سنة ٩٧٩١ م، وأسس جامعة باييرو بنيجريا، وله عدة دواوين شعر مطبوعة، وفسر القرآن كله بين عام ٨٥٩١ وعام ٩٦٩١ م.

«إنه» نطقه بهمزة مكسورة ونون مشددة مضمومة (إن)، وقولنا «كتابهم» جمعا لمذكر الغائب نطقه بياء مضمومة بعدها نون (كتابن)، وللمؤنث بياء مكسورة بعدها نون (كتابن)، ولكن رجح عندي أن أراعي الأصل فأثبت الضمير الذي يدل عليه ويكون ذلك بمكان الاصطلاح هكذا: كتابهم»^{٩٦}.

وهذا نموذج من تفسير سورة النبا حسب الدكتور عبد الله الطيب، ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ النَّبَاِ الْعَظِيمِ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾^{٩٧} الدكتور عبد الله الطيب فسر هذه الآيات بالدارجة بعد أن فرغ من بيان المفردات والمعنى الإجمالي فيقول: المشركين دليل بيتناشدوا من شنو؟ دا سؤال قاله ربنا عز وجل للنبي عليه السلام، وفيه توبيخ للمشركين. وبعدين أحاب ربنا عز السؤال وقال: المشركين دليل بيتناشدوا من «النبأ العظيم» يعني: الخبر الكبير، خبر القيامة وخبر النبوة وخبر القرآن البيتكلم بالصواب، وهم كلهم مختلفين في أمر النبأ العظيم دا، بعض منهم يقولوا جايز يكون، وبعض منهم يقولوا مستحيل. وبعدين قطعاً وقولاً واحداً بيعرفوا الحقيقة، والتكرار دا ربنا جابه تهديد للمشركين، وكلمة «كلا» معناه قولاً واحداً وأكيداً وقطعاً ومن دون شك. والمفسرين عندهم اختلاف بسيط أحسن نعرفه، بعضهم قالوا المختلفين دليل المشركين والمؤمنين فيشان المؤمنين صدقوا بالرسالة والمشركين كذبوا بالرسالة. وبعضهم قالوا المختلفين دليل المشركين أنفسهم كل جماعة منهم عندهم رأي، وهم الي كانوا بيتناشدوا. والتفسير الأولاني جايز. والثاني مماش لظاهر الآية وسيدنا الطبري مال ليه»^{٩٨}.

فعلى الرغم من فصاحة الدكتور المجذوب رحمه الله، وممن لهم القدرة على استخلاص الدروس والعبر من السنة النبوية بطريقة مشوقة، إلا أن استخدام العامية أو ما أطلق عليه «الدارجة السودانية» في تفسيره، كان له الأثر السلبي الكبير، فبقي مغموراً وسط طلبة العلم في مجال التفسير وعلوم القرآن في العالم الإسلامي^{٩٩}.

٩٦ - عصام التحاني محمد إبراهيم، ورحمة بنت أحمد عثمان، اللهجة العامية في تفسير عبد الله الطيب المجذوب، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد الأول، مارس ٢٠١٢م، ص: ٨٧١.

٩٧ - القرآن، النبا: ١-٥.

٩٨ - المجذوب، عبد الله الطيب، تفسير جزء عم، ط٢، الخرطوم، الدار السودانية للكتب، ٤١، ٤٠هـ، ص: ١١ - ٢١.

٩٩ - عصام التحاني محمد إبراهيم، ورحمة بنت أحمد عثمان، اللهجة العامية في تفسير عبد الله الطيب المجذوب، ص: ٢٧١.

وهذا حسب رأي الباحثين، يعتبر رأياً لا يمكن أن يكون صحيحاً، لأن العامية تعيق فهم القرآن الكريم، ومدلولاته، فالقرآن الكريم كتاب الله العظيم، خاتم الرسالات السماوية، بلاغته لا تضاهيها بلاغة، وفصاحته لا مثيل لها، فمن الأجدر أن يتم تفسيره باللغة العربية أكراما وإجلالا، كما يصعب على المسلمين من غير الجنسية السودانية فهم بعض ألفاظه، فهي تعتبر لهجة خاصة ببلد إسلامي واحد، فكيف يمكن للآخرين فهمها، وهذا للأسف ما يسعى إليه الغرب، وما يطمحون إليه، أن تتعدد اللهجات، وتكثر الاختلافات والفروقات بين الأمة العربية خاصة، والمسلمة على وجه العموم.

ومنهم من يرى أن تطعم الفصحى بالعامية وتخلط معها، ويصف الفصحى بأنها عزلت عن معظم مجالات الحياة قروناً طويلة حتى قلت طواعيتها للتعبير الحيا الدقيق. وخير وسيلة لمدها بروح الحياة - كما يرى - تطعيمها بإيقاعات اللهجات العامية، ويرى أن علينا أن نخطب الشعب بلغته أيضاً لأن الفصحى - في رأيه - عاجزة عن هذا الدور، ويرى أن تكون الفصحى لغة المنظومة التربوية للتعليم الأكاديمي وهي صالحة لذلك، أما أن تكون لغة الفنون والتعبير عن مشاعر الشعب وقضاياها فيعتقد أنها غير قادرة على ذلك، وسيكون للأدب العامي في رأيه مستقبل زاهر بكل تأكيد، وفي وسط البلاد العربية نجد صوتاً يلح على إقليمية حادة، وقال عندما سئل عن العامية والفصحى: «أرى أن المصريين اكتسبوا مساحات كبيرة بفضل صلاح جاهين، وعبد الرحمن الأبنودي، وفؤاد حداد وغيرهم، وأصبح هناك تجاوب بين الفصحى والعامية»^{١٠٠}.

ثانياً- اتهام اللغة العربية بأنها غير واقعية

اللغة العربية ليست في خطر ولن تنقرض كلغات أخرى، فهي لغة القرآن الكريم، وطالما أن هناك إسلاماً ومسلمين فلغتنا في حرز حريز^{١٠١}. ولكن مما لا شك فيه أن اللغة الإنجليزية هي لغة العولمة؛ لأن إفرازاتها ومنجزاتها وآراءها تنتج، وتروج، وتسوق بالإنجليزية، فالعلم معظمه ينتج بالإنجليزية، فإن لم يكن المؤلف إمبريكياً، أو بريطانياً كان عليه أن يتخذ الإنجليزية وسيلته لتحقيق الذبوع والشهرة،

١٠٠ - ابن تينك، اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في المملكة العربية السعودية، ص: ٢٠.
١٠١ - موقع صحيفة الحياة الإلكترونية، (<http://alhayat.com>)، العربية لغة الحياة، لخازن، جهاد، ٢-١-٢٠١٠م، ١١: ٣٠٣. مساء.

وهذه الشهرة أصبحت سبب قبول الخطأ لجليل الحاضر من أبناء العرب، وهو أن لغتهم الأم غير صالحة للعمل وليست لغة التقنية الجديدة، وهذا ما يريده الاستعمار والمستعمرون^{١٠٢}.

وتنامت هذه الظاهرة وللأسف الشديد حسب رأي الباحثين، فأصبحنا نرى ونلمس بشكل جلي أبرز آثار العولمة علينا، وعلى من حولنا، فغدونا نتحدث اللغة الإنجليزية، ونسعى جاهدين لإتقانها كونها لغة العلم السائدة الآن، ومن لا يتقنها يعتبر غير مؤهل للانخراط في ركب الحياة العلمية أو العملية، وإذا حاولنا أن ندافع عن وجود وكيان اللغة العربية سنجد كما من الجليل الصاعد يحدثك بكل ثقة عن ضعفها، وعدم قدرة متكلميها ومتقنيها من مواكبة العصر الحالي، وأنها لم تعد ضرورة في الدراسة أو حتى في البحث عن العمل، ولا يمكن أن ننكر هذا، فيشترط الكثير من الوظائف على المتقدمين إليها إجادة اللغة الإنجليزية، كمطلب أساسي لقبول الطلب بداية، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على ضعف عام في منظومة الحياة وسيرها على وجه العموم.

ثالثاً- استخدام ما يطلق عليها اسم "العريزية"

العريزي كما عبر عنه الأديب الدكتور عبد العزيز الصويغي هو «مشروع لا يستسيغه العقل ولا يقبله المنطق، ولا يصلح حتى لمجرد النقاش». وهو عبارة عن استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية في الكتابة، وهي ظاهرة انتشرت بين أوساط الشباب مؤخراً، في برامج المحادثات وغرف الدردشة. وتعود بداية ظهورها للتسعينات حيث أن الأجهزة في ذلك الحين لم تكن تدعم اللغة العربية. مما يعني أن بداية استخدامها كانت اضطرارية لمن لا يجيد اللغة الإنجليزية، فلم يكن أمامه خياراً سوى استخدام الحروف الإنجليزية (اللاتينية) للتعبير عن كلماته العربية.

ومن وسائل أعداء الفصحى الدعوة إلى إلغاء الحرف العربي والاستعانة بالحرف اللاتيني، معلنين أنهم يهدفون إلى تسهيل اللغة العربية وتخفيفها، ولكن الهدف الذي يرمون إليه يخفونه هو تضييع اللغة وتدميرها، لأنه لو تمت الكتابة بالحرف اللاتيني فإن اثني عشر حرفاً من حروف العربية ستضيع لعدم وجود الحروف المقابلة لها في الحروف اللاتينية، وهذه الحروف هي: الثاء والحيم والحاء

١٠٢- روح الله صيادي نجاد، نادر دادائي، التحديات التي تواجه اللغة العربية في عصر العولمة، جامعة كاشان، إيران، ص: ٧-٨.

والدال والذال والصاد والضاد والطاء والظاء والعين والغين والقاف، لأنه لا يوجد في الحروف اللاتينية ما يقابلها بنصها، وسوف تدخل في حروف أخرى وتضيق الحروف الأصلية وهذا هو هدف أعداء الإسلام، ثم ماذا سيكون مصير ذلك التراث العلمي الضخم الذي أنتجته العقول المسلمة على مدار التاريخ؟ وماذا سيكون مصير القرآن والسنة؟ إن الهدف هو هدم العرب وتدمير الإسلام^{١٠٢}.

تعتبر العريزي لغة مستحدثة غير رسمية، وتأخذ مسميات أخرى (لغة الشات) لكثرة استخدامها في مواقع الدردشة على الإنترنت، أو (لغة الأرقام) لاحتوائها الأرقام، فالعريزية، ظاهرة اختلقها العرب المغتربون كوسيلة جيدة للتواصل لظروف خاصة بهم، هو نتاج لسيطرة اللغة الإنجليزية، وهي لغة مستحدثة أوجدها الانسان العربي لكيلا يشعر نفسه غريبا في عالم الإنترنت الذي قلما تتواجد فيه العربية، فلم تقف المشكلة على عتبة الاستخدام الخاطيء لمواقع التواصل الاجتماعي، بل أخذت جذورها تمتد الى أسلوب لغة جديدة، فأصبحت الأرقام وأحرف الإنجليزية تغزو الكلمة العربية لتطيح بها وتحولها لمزيج من حروف الإنجليزية تتخللها الأرقام، فتكتب الكلمة بالإنجليزية وتنطق بالعربية، من هنا انطلق مفهوم (العريزي). لقد عادت العريزية لتعصف مجددا في عصر الجيل الإلكتروني، وتصبح لغة لا يسعه الإستغناء عنها، فانبثقت الظاهرة لسبب آخر ألا وهو استخدامها في خدمة الرسائل القصيرة SMS على أجهزة الهواتف النقالة، فالجانب الإيجابي يكمن في أن هذه الخدمة تتيح للأبجدية الإنجليزية حروفا أكثر في الرسالة الواحدة عكس نظيرتها العربية، فلجأ الشباب إلى مقولة «الحاجة أم الاختراع» مستغلين ذلك لتوفير أكبر كم من الحروف، وبالإمكان إيجاد القليل ممن لا يرغبون ولا يفضلون الكتابة بهذه اللغة، لاسيما بين الكم الهائل من الذين يستخدمونها. لذلك نستطيع القول إن ممارسة العريزية من قِبَل شباب اليوم هو في الحقيقة إضعاف للغة العربية، وتفقد اللغة رونقها وأصالتها.

ومن الرموز التي يستخدمها الشباب في هذه اللغة الأرقام باللغة الإنجليزية بدلا من الحروف العربية ويتم تداولها فيما بينهم هي:

١٠٣ - مهداوي، محمد، موقع (http://www.alarabiah.org)، أهم التحديات التي تهدد اللغة العربية في ظل العولمة اللغوية، المجلس الدولي للغة العربية، جامعة تلمسان، كلية الآداب واللغات، قسم اللغة والأدب العربي، ص: ٦.

٢: ء ٣: ع ٣: غ ٤: ذ ٥: خ
 ٦: ط ٧: ح ٨: ق ٩: ص ٩: ض
 ومن الأمثلة على هذه اللغة:

سؤال: $da\bar{z}os$ ، ٢: ء. قمر: $rm\bar{a}$ ، ٨: ق.
 طريق: $ayr\bar{a}$ ، ٦: ط. صورة: $haro$ ، ٩: ص.

وقد تناولت صحيفة الخليج تحقيقاً أجرته مع عدد من الشباب حول هذه الظاهرة المقلقة وكانت لهم الردود الآتية، فقال أحدهم وهو طالب جامعي: «أن هذه الظاهرة جاءت نتيجة لتمازج الحضارات، ودائماً ما تكون اللغة هي أول ما يتأثر بالانفتاح على العالم الخارجي، وانتشرت هذه الظاهرة بين الدول العربية، وأصبحوا يمزجون الكلمات العربية بأخرى أجنبية نتيجة الغزو الفكري والتقنيات الجديدة، مما أدى إلى خلق جيل ليس له صلة باللغة العربية».

وقالت أخرى وهي موظفة علاقات عامة: «اللغة العربية لا يمكن التعبير عن طريقها بما يجول في خاطر المستخدم لوسائل التواصل الاجتماعي، كما أنها تحتاج من مستخدميها إلى مهارات في الكتابة واستخدام قواعد اللغة العربية، بينما «العريزية» لغة تلفت الانتباه لمستخدميها وتوحي بأنه شخص راقٍ وذو ثقافة أجنبية، كما أنها سهلة التداول، وخفيفة من حيث الاستخدام، ولا تحتاج إلى مهارات كبيرة من جانب رواد مواقع التواصل الاجتماعي، وتعتبر أسلوباً مفهوماً في أوساط الشباب». من جانبها، قالت مديرة مدرسة: «أخشى بأن المستقبل سيشهد إذا ما استمر الحال كما هو الآن تطوراً كبيراً يهدد اللغة العربية، خاصة بعد أن تكبر أجيال تجهل التعامل مع لغتها الأم، الأمر الذي يتطلب تحركاً فورياً وسريعاً من قبل الجهات المختصة للحد من هذه الظاهرة الدخيلة، كما أنه يجب على الأهل متابعة أطفالهم منذ الصغر، والحرص على عدم استخدامهم لهذه المصطلحات، التي ستعكس عليهم سلباً في المستقبل»^{١٠٤}.

وبين مؤيد ومعارض لهذه الظاهرة، يرى الباحثون أن هذه اللغة هي انحدار فكري لا أكثر، فهي تشوه الحروف العربية وتقلل من قيمتها لدى الناشئة، وتؤدي

١٠٤- موقع صحيفة الخليج الإلكترونية، (<http://www.alkhaleej.ae>)، تحقيق: علاء البدري، وسائد أبو مازن، ٣/٠١/٢٠١٢م، ٩:٠٠ مساءً، ص: ١-٣.

بها نحو عزلة تكون بدايتها اجتماعية، ثم تأخذ بالتطور شيئاً فشيئاً إلى أن تصل الطبقة المثقفة والجامعية، ولا يكون بعد ذلك أي أهمية للغة العربية ومحدثيها. وبالنسبة إلى من يرى فيها رقيًا وانفتاحًا وحضارة، فهو بالتأكيد قد أصابته نواتج العولمة السلبية، حيث إنه لم ير فيها الوجه المشرق، إنما اخترقته اختراقًا كاملاً، فلا يرى سوى لغتها وحضارتها وأسلوبها الذي تحاول فرضه علينا، فتشويه اللغة العربية لا يمكن أن يكون تطوراً ورقياً في أي حال من الأحوال، وحتماً لا يمكن أن تكون أيضاً سبباً للتباهي والتفاخر، فغريب هو حال من يدافع ويتبنى هذه الأفكار.

ويرى الدكتور حجازي أن هنالك بعض الحلول التي قد تساعد في الحد من هذه الظاهرة الخطيرة على الأجيال فيقول:

- لا بد للجهات الرسمية من ممارسة دورها في هذا الشأن بحيث تصدر تشريعات رسمية لا تسمح للفضائيات بإضعاف اللغة العربية الفصحى، وأن يطلب منها الحد من استخدام اللهجة العامية لأن دور الإعلام كبير وخطير في التأثير على عقول الشباب والناشئة والأطفال، ومحاولة الاستغناء عن جميع المذيعين والمذيعات ومقدمي البرامج الذين لا يتقنون اللغة العربية الفصحى واستبدالهم بمن يتقنونها، وكذلك جعل المعلمين في المدارس يتحدثون باللغة العربية الفصحى مع الطلبة في الحصص الصفية ويشجعون طلابهم على ذلك وأن لا يكون الأمر مقتصرًا على حصص اللغة العربية والتربية الإسلامية، بل يتعداها لسائر المواد الدراسية، إلى أن ترجع اللغة العربية إلى قوتها ورونقها بين أبنائها.

- العمل على تشجيع المسابقات باللغة العربية ووضع الحوافز لذلك، ومن جهة أخرى تشجيع دراسة تخصص اللغة العربية في الجامعات العربية، حيث أصبحنا نرى العزوف عنه إلى تخصصات أكثر جذباً في مسمياتها وأكثر ترويجاً لها، كالتصميم وإدارة الأعمال وتكنولوجيا المعلومات. حتى أصبحنا نرى عدد الدارسين للغة العربية يتناقص حاداً. وأصبحت الجامعات التي تدرّس تخصص اللغة العربية قليلة ونادرة وخاصة فيما بين الجامعات غير الحكومية، ولا بد من جعل اللغة العربية الفصحى لغة الجامعات والحديث في المحاضرات الجامعية، مع العمل على تدريس مساقات في اللغة العربية لجميع التخصصات وجعلها من متطلبات

التخرج، لأنّ تعلم اللغة العربية من الواجبات على المسلم.

- لا بدّ للمساجد من القيام بدورها من تقديم دورات تعليمية مجانية لتعليم قواعد اللغة العربية للناطقين بها ولغير الناطقين بها أيضاً لنشر الدين الإسلامي، وعلى الآباء تشجيع أبنائهم على إتقان اللغة العربية والقراءة بها، بل محاورة الأبناء باللغة الفصحى أحيانا وتعزيز الافتخار والاعتزاز بها في ذات أبنائهم، فالعودة إلى اللغة العربية هو أحد أسباب قوتنا ونصرنا، لأنها عودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية وعصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، الذين كانوا يتقنون اللغة العربية الفصحى، وكانت لغة حديثهم^{١٠٥}.

رابعا- الثنائية اللغوية

يعرف صالح بلعبد الثنائية اللغوية بقوله: هي «نظام استعمال لغتين في آن واحد للتعبير أو الشرح، وهو نوع من الانتقال السريع من لغة لأخرى»^{١٠٦}. حيث يكثر اليوم في مجتمعاتنا الانتشار الكثيف لبعض الكلمات الأجنبية على حساب اللغة العربية، حيث أصبح هناك الكثير من الأفراد ينطقون كلمات أجنبية ضمن أحاديثهم اليومية، وذلك ناجم عن عقدة النقص، اعتقاداً منهم أن من يتكلم الأجنبية يعتبر أعلى قدراً من غيره، كما أننا نلاحظ أن اللغة العربية يجري إزاحتها من الحياة اليومية خدمة للغة الإنجليزية، سواء أكان في الكلام أو وسائل الإعلام، أو حتى في لغة التدريس، ففي مجال التدريس مثلاً يفضل الناطق بالإنجليزية على الناطق بالعربية^{١٠٧}.

ويلخص وليد عناني وعيسى برهومة أسباب الثنائية بما يلي^{١٠٨}:

أولاً: الأسباب الاقتصادية: حيث تسهم العوامل الاقتصادية في النشوء، لأن الانتصار الذي تناله إحدى اللغتين يكون في ميدان المعاملة، كما تستدعي عملية التصنيع في كثير من البلدان لاستخدام العمالة الوافدة من مختلف الجنسيات، مما

١٠٥ - موقع مجلة الوعي الإسلامي، مجلة كويتية شهرية جامعة، (<http://www.alwaei.com>)، حجازي، أندي محمد، العربية لغة العصر أم ضياع هوية، ص: ٢-٣، يوم: ٢-١١-٢٠١٢م، ٠٠:٠١ صباحاً.

١٠٦ - بلعبد، صالح، التهجين اللغوي المخاطر والحلول، مجلة اللغة العربية، الجزائر، المجلس الأعلى للغة العربية، ٢٠١٢م، العدد ٤٢، ص: ٩١.

١٠٧ - خديجة زبار الحمدان، محمد ضياء الدين خليل إبراهيم، اللغة العربية وتحديات العولمة، ص: ٨١.

١٠٨ - وليد العناني، عيسى برهومة، اللغة العربية وأسئلة العصر، ط١، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٢م، ص: ٣٠١-٧٠١.

يؤدي إلى نشوء ثنائية اللغة.

ثانيا: الأسباب الاجتماعية: إن الأسباب الاجتماعية لها تأثير على بروز هذه الظاهرة، فمثلا ظاهرة التزاوج بين أصحاب الجنسيات المخالفة، يولد جيلا من الأطفال ثنائيي اللغة، حيث يحمل الطفل لغة الأم ولغة الأب.

ثالثا: الأسباب النفسية: تتجلى الأسباب النفسية في فقدان الثقة بالنفس، وباللغة الأم، وتلك حال بعض الطلبة الذين يشعرون بالاعتزاز باستخدام الألفاظ الأجنبية، فضعف الدول العربية مثلا، وُلد في نفوس أهلها، الشعور بالتخلف عند التحدث بلغتهم الأم، فيرغب هؤلاء في تقليد الغرب، لقوتهم، وتحضرهم، وتفوقهم.

رابعا: الأسباب التربوية: ومما لا شك فيه أن التعليم يلعب دورا مهما في الانتشار، فحين تكون لغة التدريس في كافة المراحل باللغة الأم، يؤدي إلى هوضها، وتطورها، ولكن التعليم في الوطن العربي يتناقض مع هذا، إذ أن الكثير من التخصصات تدرّس باللغة الأجنبية، مما يجبر الطلاب على الثنائية اللغوية، واستخدام المصطلحات بلفظها الأجنبي.

خامسا- التعليم باللغة الأجنبية

إن الحاجة في هذا العصر تستدعي وتتطلب التعليم ببعض اللغات الأجنبية؛ لتحقيق بعض الأغراض والأهداف التي لا يمكن تأتيها إلا من خلال الأجنبية، ولكن أمر تعليمها يحتاج إلى تقنين؛ بحيث لا تكون سببًا في التأثير في اللغة العربية، فيصبح تعلمها عاملاً من عوامل الصراع اللغوي الداخلي، وعاملاً من عوامل اهتزاز اللغة العربية^{١٠٩}.

وبالنظر سريعا في واقعنا العربي، نجد أن تعلم اللغة الأجنبية أحدث صراعاً واضحاً مع اللغة العربية، كتعليمها مثلاً في المرحلة الابتدائية الذي كان على حساب مقررات اللغة العربية؛ مما أحدث عزوفاً لدى أفراد الجيل عن اللغة العربية، بل واتخاذ مواقف سلبية تجاهها، تمثل في تضخيم الكلام الذي يتمحور حول صعوبتها مما أدى إلى نشوء العامل النفسي الذي كان وراء ضعفهم في العربية، ووصف

١٠٩ - الديبان، إبراهيم بن علي، الصراع اللغوي، بحث مقدم لمؤتمر علم اللغة الثالث «التعليم باللغات الأجنبية في العالم العربي»، قسم علم اللغة والدراسات السامية والشرقية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، القاهرة، ٦١-٧١ / ١ / ٧٢٤١، ص: ٧.

الإعراب بأنه الأصعب في اللغة العربية. ونلمس من خلال النتائج التي يحصلون عليها بأن اللغة العربية من أكثر المقررات صعوبة، حتى أصبح إتقان مهاراتها عائقاً أمام نجاحهم؛ مما جعل كثيرين يتمنون النجاح فيها^{١١٠}.

وبالبحثون يؤيدون الرأي السابق، فتعلم اللغة الأجنبية في سن مبكرة يكون له الأثر السلبي على الناشئة، خصوصاً إذا كانت على حساب اللغة العربية، لأنه سيُشعر أن العربية لغة جانبية وليست أولوية، إلى جانب ذلك لن يتمكن من إتقان مهاراتها المختلفة، لشعوره بأنها صعبة وشائكة ومتشعبة، فضلاً عن ذلك لن يكون له أي انتماء للغة الأم ولن يشعر بأهميتها وأصالتها وقدسيته، وسيعامل معها لغة للحوار والتواصل الاجتماعي فقط، وسنجد أننا أمام جيل بدأ يظهر ويتكاثر حاملاً أفكاراً مستحدثة، ناكراً لحضارته ولغته ومجتمعه، نتاجه بالطبع ستكون جيلاً بلا هوية.

كل ما علينا هنا، أن نتبع النتائج التي نحصل عليها في بعض البلدان العربية التي تُعلّم فيها اللغة الإنجليزية في المراحل التعليمية المختلفة؛ حتى نضع أيدينا على الخلل الذي نعاني منه؛ لنجد أنه على الرغم من مزاحمتها للعربية إلا أننا لم نخرج بنتيجة مرتضاه من تعلمها، سوى أنها أصبحت أحد عوامل الصراع اللغوي، والحلول المقدمة في هذا السياق تتمثل في تقليل سنوات تدريسها لتكون في المرحلة الإعدادية وما بعدها، وعلى معدي المقررات في بعض البلدان العربية إعادة النظر في طريقة تعليمها. أما بالنسبة للمعاهد والمراكز الخاصة التي تعلم فيها بعض اللغات الأجنبية وفق الأساليب والطرائق الحديثة ثبت أنها تحقّق تقدماً ملحوظاً في تعليمها في وقت قياسي؛ لأنها تعنى بالجانب الكيفي لا الكمي^{١١١}.

كل ما علينا هو أن نقوم بتوعية أفراد الشعب بضرورة التخلص من الهزيمة النفسية القائمة على حب لغة الأجنبي، وتفضيلها على اللغة العربية، فلغتنا هي رمز وجودنا، وعنوان شخصيتنا الحضارية، ولسان كتابنا الخالد، وهو القرآن الكريم. وإنه لمن المحزن أن نرى في مجتمعاتنا العربية المعاصرة نوعين من الناس: نوعاً لا يعير للغة أولاده أي اهتمام أو عناية حيث يتكلمون دون رقابة، ونوع

١١٠ - إبراهيم الديبان، الصراع اللغوي، ص: ٧.

١١١ - إبراهيم الديبان، المرجع السابق، ص: ٨.

آخر أكثر خطراً، عندما يشجع أبناءه على تعلم اللغات الأجنبية والإبداع فيها واتخاذها لساناً، على حساب اللغة العربية، مفتخراً متباهياً بذلك، ولا ينتابه أي قلق إذا قصر ابنه في تعلم العربية^{١١٢}.

إن الكلام في هذا السياق يحزننا فعلاً، فبرى الباحثون أننا نعاني بالفعل من تفضيل اللغات الأجنبية على اللغة العربية، متباهيين متفاخرين بذلك، حيث إننا نشجع الناشئة على الحرص والانتباه مثلاً في حصص اللغة الإنجليزية، حتى لا تفوتهم أي معلومة أو مهارة، بالإضافة إلى سعينا واهتمامنا بإلحاق أبناءنا بمراكز للتقوية والإمام بكافة المهارات المتعلقة باللغة الأجنبية، وكل ذلك على حساب اللغة العربية، التائهة في عصر اللغات والانفتاح والتقنيات، ونزداد فخراً إن سمعنا أبناءنا يتقنون هذه اللغة ويجيدونها ويتخاطبون فيها معنا ومع الآخرين، للأسف هذا هو حالنا اليوم.

وبالتالي ظهر للجميع أننا خلقنا صراعاً لغوياً أثار سلباً في تعلم العربية من خلال تعليم بعض اللغات الأجنبية في أغلب المراحل التعليمية؛ فإذا كان أهل اللغة هم الذين يتبنون اللغة الأجنبية ويدعون إليها، ويسرون تعليمها وتعلمها، مستخدمين أحدث المعامل والأجهزة الحديثة والمناهج والطرق وبالذات في المعاهد والمراكز الخاصة، ما لم يستخدم في تعليم لغتهم الأصلية العربية؛ فإننا نجزم أن هذا الواقع سيكون له أثر في نفسيات أبناء المجتمعات العربية، كالتقليل من شأن اللغة العربية، والبحث عن الأجنبية؛ لأنها تحقق أهدافاً مادية سريعة^{١١٣}. فمثلاً بدأ تعليم اللغة الإنجليزية في المدارس الحكومية في الأردن من الصف الأول الابتدائي منذ عام ١٠٠٢ بدلاً من الصف الخامس، الذي كان معمولاً به سابقاً. ويتم تدريسها في الصف الأول الابتدائي بواقع ٥-٦ حصص أسبوعياً وبشكل إجباري لجميع تلاميذ الصفوف.

وفي النهاية يرى الأستاذ زبير دندان، أن الحل يكمن في واضعي السياسة اللسانية بالدرجة الأولى، ثم المسؤولية الثانية تقع على عاتق المعلمين في التعليم الابتدائي، ويرى أيضاً مسؤولية كبيرة على المرين في روضة الأطفال انطلاقا من

١١٢ - الملاح، ياسر، متى تشكل الإزدواجية اللغوية خطراً على العربية الفصحى، ص: ٧١.

١١٣ - الديان، الصراع اللغوي، ص: ٨.

السن الثالثة؛ ويشير كذلك إلى أولياء النشء فدورهم له أهمية في التحدث مع أبناءهم بالفصحى أو ما يقرها من لهجة ولو شق عليهم ذلك، فإن النتيجة المنشودة ستكون في صالح أطفالهم وبعد ذلك في صالح الأمة العربية جمعاء^{١١٤}.

الخاتمة:

وفي ختام بحثنا وكلامنا عن نشأة اللغة العربية وأسباب بقائها ومكانتها لا يسعنا سوى الخروج بتوصيات تساهم ولو بشيء يسير في المحافظة على مكانة اللغة العربية وهي كالآتي:

١. نشر مراكز تعليم القرآن الكريم وحفظه والتركيز عليها من قبل متخصصين ومؤهلين في هذا المجال، فأساس تقويم لغتنا العربية هو التفقه بكتابه الحكيم، وحفظ آياته، وتدبرها.
٢. نشر مراكز تعلم وتعليم اللغة العربية والاشراف عليها من قبل معلمين مؤهلين قادرين على ذلك.
٣. التركيز على تعلم وتعليم العلوم الشرعية باللغة العربية.
٤. التركيز على تعلم العلوم الطبيعية باللغة العربية قدر الإمكان.
٥. الاشراف المباشر على المناهج التربوية والتعليمية بحيث تزرع محبة اللغة العربية في نفوس الناشئة.
٦. وهذه التوصيات لا تعني بالضرورة الانعزال عن التطورات المتسارعة، وعدم التخلف عن ركب الحضارة بل كل ما علينا أن نغني أكثر باللغة العربية وأن نعطيها حقها ومكانتها.

المراجع

١. القرآن الكريم.
٢. إبراهيم مصطفى، حامد عبد القادر، محمد علي النجار، أحمد حسن الزيات. المعجم الوسيط، استنبول، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، ٢٧٩١.

١١٤ - دندان، زبير، اللغة العربية إشكال الإزدواجية والتعليم الرسمي، المؤتمر الدولي الثاني للغة العربية «اللغة العربية في خطر الجميع شركاء في حمايتها»، دبي من ٧ إلى ١٠ مايو ٢٠١٢، ص: ٩.

٣. ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، القاهرة، ٣٥٩١.
٤. ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، بيروت، ٤١٤١هـ.
٥. ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٦١٤١هـ.
٦. ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، الطبعة الرابعة، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧. ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، ٩١٤١هـ.
٨. ابن فارس، ابي الحسين أحمد، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، علق عليه: أحمد حسن، منشورات محمد علي بيضون، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ٨١٤١هـ.
٩. ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق، الفهرست، الرحمانية، مصر، ٨٤٣١هـ.
١٠. أنيس، ابراهيم، في اللهجات العربية. الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ٥٦٩١.
١١. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزياداته، المكتب الإسلامي، بيروت.
٢١. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء على الأمة، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، ٢٩٩١.
٣١. توفيق، شاهين محمد، علم اللغة العام، مكتبة وهبة، دار التضامن للطباعة، القاهرة، ٠٨٩١.
٤١. الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن اسماعيل، فقه اللغة وسر العربية، مكتبة الحياة، بيروت.
٥١. الجرجاني، دلائل الإعجاز، الرباط، دار الأمان، ٩٨٩١.

- ٦١ . الجاحظ، عمرو بن محبوب الكناني، البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٣٢٤١هـ.
- ٧١ . الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني، الحيوان، دار الكتاب العربي، بيروت، ٨٨٣١هـ.
- ٨١ . الجندي، أنور، كيف يحتفظ المسلمون بالذاتية الإسلامية في مواجهة اخطار الأمم، دار الإعتصام، الطبعة الأولى، القاهرة، ٤٨٩١.
- ٩١ . حاتم، عماد، في فقه اللغة وتاريخ الكتاب، طرابلس ليبيا، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ٢٨٩١.
- ١٠٢ . الحاج، كمال، في فلسفة اللغة، دار النهار للنشر، بيروت، ٧٦٩١.
- ١٢ . خضر، السيد، اللغة العربية مشكلاتها وسبل النهوض بها، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط ١، ٤٢٤١هـ.
- ٢٢ . الخولي، محمد علي، أساليب تدريس اللغة، ط ٣، الرياض، ٩٨٩١.
- ٣٢ . الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداوي، الطبعة الأولى، دار القلم، الدار الشاميه، دمشق، بيروت.
- ٤٢ . راوي، صلاح، فقه اللغة وخصائص اللغة وطرق نموها، الطبعة الأولى، القاهرة: كلية دار العلوم، ٣٩٩١م.
- ٥٢ . السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، مطبعة السعادة، مصر، ٤٢٣١.
- ٦٢ . شاهين، عبد الصبور. العربية لغة العلوم، الطبعة الثانية، دار النصر للطباعة الإسلامية، القاهرة، ٦٨٩١.
- ٧٢ . الطيان، محمد حسان، دروس من أقوال عمر رضي الله عنه. موقع إسلام أون لاين.
- ٨٢ . عمار، أحمد جمل، محمد، العربية الفصحى بين برنامج اللغة العربية ووسائل الإتصال الجماهيري، ندوة العربية الفصحى ووسائل الإتصال الجماهيري.

- ٩٢ . عكاشة، محمود، علم اللغة: مدخل نظري في اللغة العربية، القاهرة، دار النشر للجامعات، ٢٠٠٢.
- ١٠٣ . عبد السلام، أحمد شيخ، اللغويات العامة مدخل اسلامي وموضوعات مختارة، الطبعة الثانية، دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، كوالالمبور ماليزيا، ٢٠٠٢.
- ١٣ . عبد المجيد، عبد العزيز، اللغة العربية - أصولها النفسية وطرق تدريسها، دار المعارف، مصر، ٢٥٩١.
- ٢٣ . العقاد، عباس محمود، أشتات مجتمعات في اللغة والأدب، دار المعارف، القاهرة، ٣٦٩١.
- ٣٣ . غنيم، كارم السيد، اللغة العربية والصحوة العلمية الحديثة، مكتبة ابن سينا، القاهرة.
- ٤٣ . الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٩٧٩١.
- ٥٣ . فريجة، أنيس، نظريات في اللغة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط ٢، ١٨٩١.
- ٦٣ . قمحاوي، عبد البديع، اللغة العربية للجميع، ايسسكو.
- ٧٣ . القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، أجد العلوم، الطبعة الأولى، دار ابن حزم، ٢٠٠٢.
- ٨٣ . الكفوي، أبو البقاء بن موسى الحسني، الكليات، تحقيق عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، لبنان، ٨٩٩١.
- ٩٣ . محمد اسماعيل ظافر، ويوسف الحمادي، التدريس في اللغة العربية، الرياض، دار المريخ للنشر، ٤٨٩١.
- ١٠٤ . محمد، عبد العزيز عبد الله، سلامة اللغة العربية المراحل التي مرت بها، منشورات مكتبة المنتدى العربي، الموصل، مديرية مطبعة جامعة الموصل، ط ١، ٥٥٠٤١.

- ١٤ . محمود السيد، طرائق تدريس اللغة العربية، دمشق ١٨٨٩١ .
- ٢٤ . مسلم بن الحجاج أبو الحسن، المسند الصحيح المختصر، محقق محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء التراث العربي .
- ٣٤ . المقدسي، مطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، صدر في باريس، ١٩٩١ .
- ٤٤ . معروف، نايف، خصائص العربية وطرائق تدريسها، دار الفانيس، بيروت، طه، ١٩٩١ .
- ٥٤ . يعقوب، إميل بديع، فقه اللغة العربية وخصائصها، دار العلم للملايين، بيروت، ط٢، ١٩٩١ .
- ٦٤ . يوسف، جمعة سيد، سيكولوجية اللغة والمرض العقلي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩١ .

55. www.ar-wikipedia.org

56. <http://www.zawye.com>

57. <http://www.voiceofarabic.n>

58. <http://www.dahsha.com>

Tahir B. Âşûr'un Teorik ve Pratik Nesh Anlayışı*

Mehmet Zülfi CENNET**

Özet

Bu çalışma, yakın tarihimizin önemli âlimlerinden Tunuslu müfessir ve fakih Tahir b. Âşûr'un nesh görüşünü tespit etmeye yöneliktir. Tarih boyunca nesh olgusuna yönelik farklı ekoller ve bu ekollere mensup farklı disiplinlere sahip âlimler tarafından birçok tanım yapılmıştır. Neshle ilgili müstakil bir eser telif etmeyen İbni Âşûr, bazı ayetler bağlamında bu konuyu işlemektedir. Müfessir ve usulcülerden farklı olarak nesh tanımına farklı bir boyut getirmiştir. Ona göre nesh; yürürlükte belli bir süre kaldığı bilinen şer'i bir hükmün, nâsîh olan bir hükümlerle kaldırılmasıdır. Bu tanımın bir sonucu olarak belli bir süre kendisiyle amel edilmeyen bir hüküm, nesh olayına konu edilemez. Diğer taraftan oluş itibariyle nesh çeşitlerini inceleyen İbni Âşûr, meseleyi nesh, nesî ve nisyan kavramları ekseninde ele almaktadır. Nesh olayını, her bir kavram üzerinden önce genel anlamda şeriâtlar arasında daha sonra aynı şeriâtin kendi hükümleri arasında incelemektedir. Ancak bu teorik bilgilerden hareketle müellifimizin pratik nesh anlayışı tespit edilirken zaman zaman teorik-pratik uyumunda farklılık arz ettiği görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tâhir b.Âşûr, Kur'an, Ayet, Nesh, Nasih, Mensûh

Tahir b. Âşûr's Theoretical and Practical Definition of Nesh

Abstract

This study aims to describe the views of one of the most significant Tunisian commentators, scholars and jurists of our recent history, Tahir b. Ashur. Throughout history, different schools and scholars belonging to different branches of these schools have introduced many definitions on nesh. Ibn Ashur, who did not

* Bu makale, "Tahir b. Aşur ve Nesh Anlayışı" adıyla Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne 2010 yılında sunulan yüksek lisans çalışmasından faydalanılarak geliştirilmiştir.

* Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı, (Öğrt. Gör.)

produce a particular work on nesh, touches on the issue in the context of some related verses. He introduces a new definition which is different from the traditional definition of those of the methodists (usulcü) and commentators (tefsirci). Accordingly, "nesh is abolition of an ecclesiastical law, known remaining in force during a certain period of time, with a provision of the nasih." According to Ibn Aşur, as a result of this definition, a provision by which is not acted cannot be subject to the nesh. On the other hand, Ibn Ashur, examining the kinds of nesh within ontological context, tackles issue within the axis of *nesh*, *nesi*, *nisyan*. He primarily examines the concept of Nesh through each concept within Shariah in general; then, he examines it in the same Shariah among its provisions. However, through this theoretical knowledge, when determining practical understanding of the author, the theoretical-practical compliance is seen to vary from time to time.

Key words: Tahir b. Ashur, Quran, Verse, Nesh, Nasih, Mensuh

Giriş

Nesh lafzının etimolojik yapısıyla ilgili Arap dilinde birbirine yakın birden çok anlam söz konusudur. Arap dili literatüründe söz konusu lafız, genel olarak şu anlamlarda kullanılmaktadır. Lugatta nesh lafzı, herhangi bir şeyi *izâle etme*, *giderme ve yerine başka bir şeyi getirme* gibi anlamlarda kullanılmıştır. Mesela, "نسخت الشمس الظل/Güneş, gölgeyi yok etti," denildiğinde burada güneşin gölgeyi nesh etmesi, onu ortadan kaldırarak yerine geçmesi anlamındadır. Ayrıca neshin varlığına delil olarak gösterilen " *وإذا بدلنا آيةً مكان آيةٍ والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتّرٌ* " *Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz,*"¹ âyetinde geçen "nesh" fiili de yine bu anlamda olduğu kabul edilmektedir.²

Nesh lafzının bir diğer anlamı, *bir şeyi tebdil etmek, bir şeyi başka bir şeyle değiştirmektir.* " *وإذا بدلنا آيةً مكان آيةٍ والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتّرٌ* " *Biz bir âyeti başka bir âyetle değiştirdiğimizde- ki Allah ne indirdiğini daha iyi bilir-onlar, (Peygambere): Sen sadece uyduruyorsun,*

1 Bakârâ, 2/106.

2 Ebu'l fadl Cemaluddin Muhâmmed b. Mükrim İbn Manzur el-İfriki el-Misri, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1968, II, 61; Ebu Bekir Abdu'l-Kadir er-Râzi, *Muhtâru's-Sihah*, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan, 2001, s. 565.

derler. Hayır, öyle değildir, ama onların çoğu bunu bilmezler.”³ Her ne kadar ayette geçen “tebdil” ifadesi lâfzen nesh kelimesinden farklı olsa da neshin lügat manasının karşılığı olarak kullanılmıştır.⁴ Terminolojide nesh lafzı için yapılan tanımlamalara uymayan ancak nesh lafzının lügat manasıyla bağlantılı olarak zikredilen anlam ise; “yazmak ve bir şeyi bir yerden başka bir yere nakletmektir.”⁵ Mesela; “أَيُّ نَقَلْتُ مِثْلَ مَا فِيهِ نَسَخْتُ الْكِتَابَ” denildiğinde bunun manası, *kitabta var olan yazıyı başka bir yere aynıyla geçirdim*, şeklindedir. Mekki’ye göre bu anlam, Kur’ân için söz konusu edilemez. Çünkü gelen nâsîh ayetler, mensûh olan âyetlerin lâfızlarının aynıyla gelmemektedir.⁶ Yine *nesh* lafzı için yaygın olarak verilen diğer bir anlam; *bir şeyi iptal etme ve geçersiz kılma* gibi manalardır. Örneğin; Araplar, yargıcın kendi verdiği hükmü iptal ettiğini söylerken, “نَسَخَ الْحَاكِمُ الْحُكْمَ / *hâkim, hükmü iptal etti/geçersiz kıldı*” ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca Hacc sûresinde geçen “فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ / *Allah, şeytanın attığını derhal iptal eder (nesh eder), sonra kendi âyetlerini sağlamlaştırır. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir*”⁷ ayetinde bulunan *nesh* lafzının bu anlamda olduğu ifade edilmektedir.⁸

Kur’ân ayetleri arasında *nesh* olgusu, İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren ilgi konusu olmuştur. Ancak ilgili tartışmalar, *neshin* varlığı veya yokluğu şeklinde olmayıp daha çok *neshin* mahiyetinin ne olduğu, nasîh veya mensûhâyetlerinin hangileri olduğu şeklinde olmuştur. Bunun bir neticesi olarak mensûh kabul edilen âyetlerin sayısında âlimler tarafından değişik rakamlar ifade edilmiştir.⁹ Abdülmüteâl Muhâmmed el-Cebrî’ye göre, Kur’ân’da mensûh âyetlerin varlığını kabul edenlerin başında İbn Hazm, nahivci İbn Hilal es-Sa’idî ve Hibetullah İbn Selame gibi âlimler gelmektedir. Onların neshe yönelik bilgileri Dahhâk, Said b. Müseyyib ve Kâtâde gibi ikinci ve üçüncü nesil âlimlerine dayanmaktadır. Yine el-Cebrî’ye

3 Nahl, 16/101.

4 Semînu’l-Halebî, *Ümdu’l-Huffâz Fi Tefsiri Eşrefi’l-Elfâz*, Daru’l Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 1997, IV, 166; Suyûtî, Celalüddin, *el-İtkan Fi Ulumi’l-Kur’ân*, Daru İbni Kesir, Beyrut, 1997, II, 700.

5 Casiye, 45/29. (بِنَا كُنَّا نَنْسَخُ مَا كُنْهُمْ تَعْمَلُونَ), “Şüphesiz siz ne yapıyor idiyse biz yazıyorduk.”

6 Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi’l-Kur’ân*, Beyrut, 1994, II, 159.

7 Hac, 22/52.

8 Ebu’l-Ferac, İbnu’l-Cevzi, *Nevâsihu’l-Kur’ân*, Daru’l-Fikri’l-Lübnani, Beyrut, 1992, s. 15.

9 Sait Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş yay., İstanbul, 1997, s. 78.

göre, daha sonra gelen müfessir ve fâkihlerin çoğu ciddi bir araştırmaya ihtiyaç duymadan bu zatların sözlerini kabul etmiş ve böylece nâsîh/mensûh meselesi, Müslüman araştırmacıların çoğunun nezdinde nerdeyse itikadî bir konu gibi temel bir mesele haline dönüşmüştür.¹⁰

Hicrî IV. asrın başlarında Ebu Müslim el-İsfahânî (v.322)'nin "*nassın hükmünü izale etme*" anlamında bir neshin Kur'ân'da bulunmadığı şeklindeki görüşüyle nesh meselesi, artık farklı bir mecrâda ele alınmaya başlanmıştır.¹¹ Ebu Müslim sonrasında neshi kabul edenler ve etmeyenler şeklinde kategorik bir ayrıma gidilmiştir. Kur'ân'da neshin varlığını kabul eden ekser ulemânın, neshin nasıllığı ve nesh ayetlerin niceliği konusunda kendi aralarında ittîfâk ettikleri söylenemez. Bununla birlikte ilk dönem İslam tarihinde, Kur'ân âyetlerinin neshi fikrinin ne zaman ortaya çıktığının tespiti, kolay bir iş değildir. Muhtemelen müfessirler ve fâkihlerin görünüşte tezât teşkil eden âyetleri uzlaştırma gayesiyle ortaya çıkardıkları bir sorun çözme metodudur.¹²

Nesh meselesi ile ilgili ihtilafların arka planında yatan temel nedenlerden biri, bu kavramın tarihsel süreçte uğradığı anlam değişimleridir. Çünkü bazı sahabîlerin ve ilk dönem imamların nesh lafzını, "âmm'ın tahsisi, mücmelin beyanı ve hatta istisna" gibi anlamlarda kullandıkları bildirilmektedir. Şâh Veliyullah Dihlevî'ye göre nesh teriminin ilk nesil tarafından söz konusu geniş anlamıyla kullanılmış olması, mensûh âyetlerin sayısının beş yüze kadar çıkmasına sebep olmuştur.¹³ Selefin nesh kavramına yüklediği bu mana genişliğinden dolayıdır ki, sahabîlerden gelen birçok rivâyette "*şu âyet, şu âyetle nesh edildi*" şeklindeki ifadeler, aslında daha sonraki asırlarda kavramsallaşan ve belli bir anlam çerçevesini temsil eden neshin kastedildiği anlaşılmaktadır.¹⁴

Neshin ıstılâh anlamı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mesela, selef âlimleri döneminde özellikle Sahabî ve Tabiûn asrında mutlâkın

10 Ali Galip Gezgin, "*Kur'ân'da "Nesh Problemi"ne Eleştirel Bir Yaklaşım*", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt. 14, Sayı:1, 2001, s. 57.

11 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulu*, T.D.V. Yay., 1997, Ankara, s. 125.

12 Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, Rağbet yay., (Çev. Haluk Songur) İstanbul, 1999, s. 91.

13 Ahmet Hasan, *İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi*, s. 95.

14 Ebu İshak eş-Şâtibi, *el-Muvafakat Fi Usulî's-Şeri'a*, Daru'l-Marife, Beyrut, 2001, III, 105-106.

takyidi, mücmelin beyanı, âmmun tahsisi ve istisna gibi lafız kaynaklı anlam biçimleri nesh lafzıyla ifade edilmiştir.¹⁵ Ancak daha sonraki dönemlerde yani müteahhirun ve sonraki asırlarda nesh kelimesinin anlam içeriğinde bir daralma yaşandığı görülmektedir. Böylece anlam daralmasına uğrayan nesh lafzı, daha sınırlı anlamıyla tefsir, fıkıh ve hadis gibi disiplinlerde bilindik anlamıyla kavramsallaştı. Bu dönemde nesh, “*şer’i bir hükmün, yine şer’i bir delil ile kaldırılmasıdır*”¹⁶ şeklinde formüle edilmiştir. Zaman içerisinde müfessirler, usul âlimleri ve fâkihler, nesh lafzının istilahi anlamını belirlemeye yönelik birçok tarif yapmışlardır. Bu tarifler içerisinde en çok kabul gören ve tercih edileni, İbn Hâcib’in şu tarifi olduğu bilinmektedir: “*النسخ هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر /Nesh, şer’i bir hükmün daha sonraki şer’i bir delil ile kaldırılmasıdır.*”¹⁷ Bu tarifi bir önceki tariften farkı sadece “*daha sonra*” ifadesinin kullanılmış olmasıdır. Bu tanımın bir neticesi olarak hükmü kaldırılmış şer’i delile, mensûh; önceki hükmü kaldıran sonraki delile de nâsih; söz konusu bu işleme de nesh amelîyesi denir. Usulcülerin yapmış oldukları bu tanımın tabîi bir sonucu olarak, şer’i bir hüküm gelmeden önce mubah olan bir durumun haram kılınması, usulcülerin nezdinde nesh kabul edilmemektedir. Ayrıca tanımda vurgulanan bir başka husus da, hem mensûh hem de nâsih olan hükümlerin şer’i hükümler olmasıdır. Dolayısıyla *ibâhât-ı âsliyye (eşyada asıl olan ibâhadır)*,¹⁸ prensibi gereği, İslam şeriâtı gelmeden önce mubah olan ve toplumda câri olan örf ve âdetlerin kaldırılması veya kısmî ilğası, nesh değil; yeni bir hükmün yasalştırılmasıdır.¹⁹

Yukarıda nesh lafzının sözlük ve terim anlamıyla ilgili vermeye çalıştığımız manaları daha ayrıntılı olarak klasik ulumu’l-Kur’an kaynaklarında ve nesh konusunun müstakil olarak işlendiği kitaplarda görmek mümkündür.²⁰

15 eş-Şâtibi, *el-Muwaafakat*, III, 99.

16 ez-Zerkani, Muhâmmmed Abdulazim, *Menâhilü’l-İrfan Fi Ulumi’l-Kur’ân*, Beyrut, Daru’l-Fikr, Trz., II, 127.

17 es-Sabûnî Muhâmmmed Ali, *et-Tibyan Fi Ulumi’l-Kur’ân*, Dersâadet Yay., İstanbul, Trz. s. 87.

18 Ahmet ez-Zerkâ, *Şerhu’l-Kevâidu’l-Fıkhiyye*, Daru’l-Kâlem, Dimeşk, 2007, s. 481.

19 Şâtibi, *el-Muwaafakat*, III, 98.

20 Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, Beyrut, Trz., s. 490; Sait Şimşek, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İkiMesele*, Yöneliş Yay., 1997, İstanbul, s. 84; İbrahim Mustafa ve Diğerleri (Ahmet Hasan ze-Zeyyat, Hamit Abdulkadir, Muhâmmmed Ali Neccar), *el-Mu’cemul Vâsît*, 1989, Çağrı yay., İstanbul, II, 917; Nâdiye Şerif Ümri, *en-Nesh fi Dirâsatı’l-Usulîyye*, Müessesetu’r-Risâle, Beyrut,

Tahir b. Âşûr'un Teorik Nesh Anlayışı

İbn Âşûr'a göre, varlık âleminde bütün dönemlerde Allah Teâlâ'nın murâdı, her daim tektir. Bu murâdı da dünya düzeninin korunması ve dünyadaki beşeri faaliyetlerin maslahata uygun şekilde kontrol altına alınmasıdır. İlâhi vahyin son hitabı olan İslam şeriâtının ana gayesi, toplumların olumsuz hallerini ve sosyal sapmaları düzeltip dünyayı yaşanır hale getirmektir.²¹ Dolayısıyla Tâhir b. Âşûr'a göre, hükmün nesh edilip yerine yeni bir hükmün teşri kılınmasının bu anlamda birçok neden ve hikmeti olabilmektedir. Bu gayelerin bir kısmı açık bir şekilde ilgili nasslardan anlaşılmaktadır. Mesela, içkinin haram kılındığı âyetin sonuna doğru "إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ" *Şeytan içki ve kumar yoluyla ancak aranızda düşmanlık ve kin sokmak ister*"²² veya Enfâl sûresinde "وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا" *Sizde zayıflık olduğunu bildi*"²³ gibi ifadelerle nâsîh olan hüküm gerekçelendirilmektedir.²⁴ Diğer bir kısım nâsslarda ise, bu anlamdaki hikmetlerin anlaşılması güç olabilmektedir ki, bunun anlaşılması için harici bir bilgiye veya âlimlerin ayrıntılı açıklamalarına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu hükümlerin hikmetine kıyas ancak metoduyla veya teşrî'in genel ilkeleriyle ulaşılabilmektedir. Diğer bir kısım nasslarda ise, hükmün konulduğu dönemde hikmetine vâkıf olunmadığı gibi, sonraki zamanlarda da muttâlî olunması mümkün değildir.²⁵

İbn Âşûr'un nesh kavramının sözlük anlamıyla ilgili ortaya koyduğu manalar, genellikle lügat ve konuyla ilgili eserlerde ifade edilen anlamlardır. Nesh, *izâle* anlamında bir şeyi, başka bir şeyle gidermektir. Yine nesh kavramı, *tebdil* anlamında bir şeyin sûreti ve zatı itibarıyla izâle edilip yerine başka bir şeyin getirilmesidir. Mesela, "نسخت الشمس الظل" *Güneş, gölgeyi nesh etti, (gidermek/izâle etmek).*" Burada güneş ışınları, gölgeyi ortadan kaldırarak yerine geçmektedir. Bazen yerine geçecek bir şeyi, sabit kılmadan yalnızca izâle/giderme mânâsına da gelmektedir. Mesela, "نسخت الريح الأثر" *Rüzgâr izleri/eserleri giderdi, yok etti,*" ifadesinde geçen

1985, s. 18-26.

21 Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, Dâru's-Sahnun, Tunus, 1997, I, 661.

22 Maide, 5/91

23 Enfâl, 8/66

24 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 664.

25 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 664.

nesh lafzı bu anlamdadır. İbn Âşûr'a göre; neshin "izâle olmaksızın mücerred ispat etme ve sabit kılma anlamı" ise, her ne kadar Rağib el-İsfehânî'nin bu konudaki sözünün zahir manası bu anlamı vehmettiriyorsa da- dil açısından doğru bir mana değildir. Diğer taraftan nesh'in, *istinsâh*²⁶ manasına geldiği söyleniyorsa da Kur'ân için kullanılan nesh kavramı bu manayı içermemektedir. Mesela, *نسخت الكتاب* bir kitaptaki yazıların aynen diğer bir kitaba geçirme ve nakletme olup bunun nesh diye ifade edilmesi, mecâzî bir isimlendirmedir. Çünkü daha sonra gelen nâsîh hüküm, mensûh olan hükmün lafzıyla aynı değildir.²⁷

Müellife göre; Kur'ân ayetlerinin neshi için söz konusu edilen ve aşağıda ilgili ayetlerde de dile getirileceği üzere nesh, *delille bir şeyi giderip yerine ivâzını getirmedir*. İvâz olarak getirilen hüküm, nesh ayetinde de ifade edildiği gibi önceki hükmün misli ya da içerik ve gerçekleştirme istediği hedef açısından ondan daha ileri derecede olmalıdır.²⁸ İbn Âşûr'a göre, usulcülerin nezdinde bilinen nesh kavramının terim manâsı, "رفع الحكم الشرعي بخطاب" /*Şer'i hükmün, bir hitap (şer'i bir hüküm) ile kaldırılmasıdır.*" Dolayısıyla bu tanımla ilk kez teşrîf kılınacak olan hükümler, çıkarılmış oldu. Çünkü ilk defa ortaya konulan hükümlerin, "رفع" lafzıyla ifade edilmesi doğru değildir. Ayrıca "الحكم الشرعي" kaydının getirilmesiyle de "berâetü'l-asliyye" halinin, yeni bir hükümle ortadan kaldırılması işlemi de nesh tanımının kapsamı dışında kalmaktadır. Çünkü berâetü'l-asliyye/ibâhât-ı âsliyye (*eşyada asıl olan ibâhadır*)²⁹ şer'i bir hüküm değildir. Şeriât gelmeden önce, insanların, teklifi bir hüküm olmaksızın üzerinde buldukları herhangi bir durumun ibkâsıdır/devamıdır.³⁰

Ancak burada ilgili lafzın tanımlaması açısından önem arz eden bir husus, İbn Âşûr'un usulcülerin yukarıda yaptıkları tanıma, ziyade bir kayıt koyarak nesh kavramına farklı bir boyut getirmiş olmasıdır. Ona göre; istilahi olarak Nesh kavramı, "وهو رفع الحكم الشرعي المعلوم دوامه بخطاب يرفعه" /*Yürürlükte belli bir süre kaldığı bilinen şer'i bir hükmün, nâsîh olan bir hükümle*

26 Casiye, 45/29.

27 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 656.

28 Bakârâ, 2/106.

29 Zerkâ, *Şerhu'l-Kevâidu'l-Fikhiyye*, s. 481.

30 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 657.

kaldırılmasıdır.” Müellifin bu yeni nesh tanımına göre, yürürlükten kaldırılan hükmün (mensûh) daha önce belli bir süre devam etmiş olması zorunludur. Bu kayıtla “المعلوم دوامه” belli bir gaye ile sınırlandırılmış olan veya tekrar ettiğine dair delil bulunmayan herhangi bir hükmün kaldırılması gibi durumlar, bu anlamda nesh tanımının kapsamı dışında kalmaktadır.³¹

Nesh'e Delil Olarak Getirilen İki Âyetin İncelenmesi

Birinci ayet: “مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ”

أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ /Biz, bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak (ertelersek) mutlâka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah, her şeye kadirdir.”³² İbn Âşûr'a göre bu âyette, muhtemel “من شريعة ما تنسخ” ifadesi yerine “مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ” denilmiş olması, Yahudileri muhatap alınmadığını bildirmektedir. Çünkü nesh olgusunun Kur'an ayetlerinde uygulanarak Müslümanların eğitilmesi, Yahudileri muhatap almaktan daha önemlidir. Aynı zamanda bu ayetle dolaylı olarak Yahudilere de cevap verilmiş olmaktadır. Herhangi bir maslahata binâen bazı hükümlerin değiştirilmesinin hikmeti bilinince, bazı şeriâtların değiştirilmesinin hikmeti de beraberinde ortaya çıkacaktır. ³³ İbn Âşûr, bu âyetin nüzul sebebiyle ilgili ez-Zemâhşeri, el-Beğâvi ve el-Kurtûbî gibi bazı müfessirlerden bilgiler aktarmaktadır. Buna göre, ez-Zemâhşeri ve el-Beğâvi'nin tefsirlerinde geçen bilgi şudur: “Yahudiler, Muhâmmed (s.a.v.)'e baksanıza ashâbına bir şey emrediyor, sonrada onları o şeyden menediyor. Bunun üzerine bu âyet, nâzil oldu.” el-Kurtûbî'de ise, Yahudiler, kiblenin değiştirilmesi konusunu eleştirdiler ve şunu dediler: “Muhâmmed (s.a.v.) arkadaşlarına (ashâb) bir şeyi emrediyor, ardından da onları o şeyden menediyor. Dolayısıyla bu Kur'an kendisinin uydurduğu bir kitap olup, öğretileri birbiriyle çelişmektedir.” Bunun üzerine bu âyet nâzil oldu.³⁴

Tâhir b. Âşûr, tefsirinin genelinde izlediği tefsir yöntemini burada da uygulamakta âyeti, kırâât, nahiv ve lügat gibi birçok açıdan ele almaktadır. İbn Âşûr'a göre, Cumhur, söz konusu âyette geçen *nesh* fiil'ini, sülasi vezinde kabul ederek “تَنْسَخُ” şeklinde okumaktadır. Fakat mütevâtir kırâât olan

31 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 657.

32 Bakârâ, 2/106.

33 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 655.

34 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 655.

İbn Amir'in kırââtına göre ise, "أنسخ" fiilinin mezid kalıbının müzarisidir. "مَا نَسَخُ" ifâdesindeki (مَا), şartiyedir. Bu (مَا)'nın aslı, ism-i mevsûl olup, şart anlamında kullanılmıştır.³⁵ Ayrıca âyette geçen "آيَةً" lafzının muhtemel anlamları üzerinde durarak meşhur üç manasını vermektedir:

Birincisi; Peygamberliğin doğruluğuna bir delil olarak getirilen mü'cize anlamındadır. *İkincisi*; ilk defa Kur'an tarafından isimlendirilmiş olan, bir hüküm veya öğüdün içeren Kur'an'dan bir parça anlamındadır. *Üçüncüsü*; işaret anlamına da gelmektedir ki, bir elçi bir yere gönderilirken, kimin elçisi olduğuna dair kendisinde var olan alâmet anlamındadır.³⁶

İbn Âşûr'a göre bu ayette geçen "آيَةً/âyet" lafzından kastedilen anlam, -lâfzı ortadan kaldırılın (izâle) veya lâfzı bâki bırakılın- âyetin hükmüdür. Çünkü burada esas gaye, ayet hükümlerinin nesh edilmesinin hikmetini açıklamaktır, yoksa Kur'an lâfızlarının izâlesi/neshi değildir.³⁷ Ayrıca İbn Âşûr'a göre bu âyet, nesh olgusunun vuku bulduğunu göstermektedir ki, ekser islam uleması, neshin cevâziyetinde ve vukuunda ittifâk etmişlerdir. Klasik dönemde, Ebu Müslim el-İsfehani hariç neredeyse bu konuda ihtilaf eden olmamıştır. Ebu Müslim'in ihtilafının da lâfzı olduğu söyleyen İbn Âşûr, konunun delilleriyle tafsilatlı halini fıkıh usulü kitaplarına havale ederek,³⁸ klasik ulumu'l-Kur'an ve fıkıh usulü kaynaklarında nesh ile ilgili çokça anlatılan üçlü taksimatı da ayrıntıya girmeden kısaca şöyle özetlemektedir:

Tilâvet ve hükmünün birlikte nesh edildiği nâsslardır ki, İbn Âşûr'a göre nesh meselesinde asıl olan, neshin bu çeşididir.

Hükmünün nesh edilip, tilâvetinin bâki bırakılması şeklinde olan neshin ikinci çeşidi, İbn Âşûr'a göre Kur'an'da mevcuttur. Tilâvetinin bâki bırakılıp nesh edilmemesi, Kur'an âyetlerinin i'câz ve belâğâtının, Allah tarafından devamının istenilmesindedir. İbn Âşûr, neshin bu çeşidine "

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَعْلَبُوا
مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِئَةٌ يَعْلَبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

35 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 655.

36 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 656.

37 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 656.

38 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 662.

الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مَعَهُ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا
 ”مَائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ“ âyetleri
 arasındaki manâ ilişkisini örnek göstermektedir.³⁹ “Eğer sizden sabırlı yirmi
 kişi bulunursa, iki yüze (kâfire) galip gelirler. Eğer sizden yüz kişi olursa, kâfir
 olanlardan bin kişiye galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur. Şim-
 di Allah, yükünüzü hafifletti; sizde zayıflık olduğunu bildi. O halde sizden sabırlı
 yüz kişi bulunursa, (onlardan) ikiyüz kişiye galip gelir. Ve eğer sizden bin kişi
 olursa, Allah’ın izniyle (onlardan) ikibin kişiye galip gelirler. Allah sabredenlerle
 beraberdir.”⁴⁰

Tilâvetinin nesh edilip hükmünün bâkî bırakılmasıdır. Hz. Ömer’den recm
 ile ilgili rivâyet edilen hüküm, neshin bu çeşidine misal verilmektedir. İbn Âşûr,
 kaynaklarda zikredilen neshin bu çeşidini kabul etmemekte
 ve bunun bir faydasının da olmadığı görüşündedir. Zira hükmünün nesh
 edilip tilâvetinin bâkî bırakılmasının hikmeti, Kur’ân’ın belâğât ve i’câzının bu
 âyetlerde var olmasındandır. Oysa İbn Âşûr’a göre bu üçüncü kısımda dile
 getirilen nesh çeşidinde böyle bir durum söz konusu değildir.⁴¹

İkinci ayet: Nesh olayının vukuu meselesinde delil olarak getirilen di-
 ğer bir ayet de şudur:

وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُرْسَلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفَتِّرٌ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ /
 Biz bir âyetin yerine başka bir âyeti getirdiğimiz zaman -ki Allah, neyi indi-
 receğini çok iyi bilir- “Sen ancak bir iftiracısın” dediler. Hayır; onların çoğu
 bilmezler.”⁴² İbn Âşûr, bu âyetin ifade ettiği manayı destekleyen bir riva-
 yete yer vermektedir. Rivayet edildiğine göre, İbn Abbas şöyle demiştir:
 “İçerdiği hüküm itibariyle ağır olan bir âyet indiğinde ve ardından ondan daha
 hafif bir hüküm nâzil olduğunda kâfir Kureyş müşrikleri şunu derdi: Allah’a ye-
 min olsun ki Muhâmmed, ashâbıyla alay ediyor. Bu gün bir şey emrediyor, başka
 bir gün o şeyden mennediyor. Dolayısıyla O, (Muhâmmed) bütün bunları ken-
 dinden uydurup söylemektedir.” Bu rivayetten hareketle söz konusu âyetin
 müşriklerin bu tür iddialarına bir cevap niteliğinde nazil olduğu ortaya

39 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 663.

40 *Enfâl*, 8/65-66.

41 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 663.

42 *Nahl*, 16/101.

çıkılmaktadır.⁴³ İbn Âşûr'a göre, âyette geçen (آيَةً) lafzından maksad, Allah Resulünün doğruluğunu gösteren mu'cize anlamında olmayıp, Kur'ân'ın tam bir cümlesi olan âyet, anlamındadır. Diğer taraftan ayette geçen *tebdil* kelimesi ise, *mutlâk anlamda amaç, durum ve manâlar arası değişimi ifade eder*. Ayrıca *tebdil*, bir hükmün diğer bir hükümle değiştirilmesi anlamında neshi içerdiği gibi,⁴⁴ umum-husus ve mübhem-mübeyyin arasındaki mana ilişkisini de kapsamaktadır. Dolayısıyla müşriklerin itiraz ettikleri durum aslında ayetlerin birbirini tefsir ve teybin etmesi yönüyle kendilerine zâhiren görünen teâruz vehmidir.⁴⁵

Nesh, İnsa ve Nisyan Kavramları Ekseninde Neshin Oluş Şekilleri

Tâhir b. Âşûr, oluş itibariyle nesh çeşitlerini, “*nesh, nesî ve nisyân*” kavramları ekseninde değerlendirmekte ve her bir kavram için farklı taksimâtlar yaparak aynı bakış açısıyla incelemektedir. Konunun hareket noktası, her üç kavramda da aynı olup, öncelikle genel anlamda şeriâtlar arasındaki nesh ilişkisini konu edinmektedir. Daha sonra İslam şeriâtının kendi hükümleri arasındaki nesh durumunu, nesh, insâ ve nisyân kavramları bağlamında ele almaktadır. Her üç kavramda da nesh olayının iki tarafını oluşturan ilk hüküm ile ikinci hükmün, nesh ayetinde ifade edildiği gibi “*daha hayırlısı veya bir benzeri (dengi)*” formülüyle kategorize edilmektedir.

Nesh

1- *Bir şeriâtın, kendisinden daha hayırlı bir şeriâtın getirilmesiyle nesh edilmesidir*. Hz. Musa'ya ve İsa'ya gönderilen Tevrât ve İncilin ihtiva ettiği öğretilerin, İslamşeriâtıyla nesh edilmesi bu çeşit neshe örnek verilmektedir.

2- *Herhangi bir şeriâtın, benzeri bir şeriâtın gönderilmesiyle nesh edilmesidir*. Bu nesh'e misal ise; Hz. Hud (a.s)'ın şeriât'ının Hz. Salih (a.s)'ın şeriâtıyla nesh edilmesidir. Çünkü her iki toplum, sahip olduğu ahlaki prensipler ve değerler açısından birbirine yakın olduğundan şeriâtlarının sağladıkları maslahat da benzerdir.⁴⁶

3- Kur'an ayetlerinin (İslam şeriâtı) herhangi bir hükmünün, daha ha-

43 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 281.

44 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 281.

45 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XIV, 282.

46 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

yırlı bir hükümle nesh edilmesidir. Mesela; *يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ*; *فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا* /Sana içki ve kumarı sorarlar, de ki: İkisinde hem büyük günah ve hem insanlara bazı faydalar vardır. Günahları faydasından daha büyüktür⁴⁷ âyetiyle sabit olan hamr'ın mekruhluğu Mâide sûresindeki içkinin haramlığıyla ilgili âyetle neshi böyledir.⁴⁸ Bu çeşit nesh işlemi, acıma ve şefkat olmaksızın maslahat itibariyle daha hayırlıdır.⁴⁹ Bazen de nâsih olan hüküm, daha hafif bir hükmün getirilmesi itibariyle mensûh olan hükümden daha hayırlıdır. İbn Âşûr, ramazan ayında iftar vaktinde, oruçlunun akşam yemeğini yemeden uyması halinde yeme-içme ve cinsi münâsebetin haramlığı hükmünün, *أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ* /Oruç gecesinde kadınlarınıza yaklaşmak size helâl kılındı,⁵⁰ âyetiyle nesh edilmesi olayını bu çeşit neshe örnek vermektedir.⁵¹

4- Kur'an'ın herhangi bir âyetinin, benzer/misli bir hükümle nesh edilmesidir. Ann/baba ve akrabalara vâsiyetin,⁵² mirâs paylarını belirleyen âyetlerle nesh edilmesi buna örnektir. Çünkü her iki hükümde de insanların mal elde etmek sûretiyle faydalanmaları söz konusudur. Ayrıca İbn Âşûr, beş vakit namazın elli vaktin sevabına denk olması itibariyle, elli vakit namazın, beş vakit namaz ile nesh edilmesini de mümâselet/benzerlik ilişkisine örnek vermektedir.⁵³ Fakat yukarıda ifade edildiği gibi İbn Âşûr, usulcülerin nesh tanımına *“المعلوممدومه”* kaydını getirerek, yeni bir tanım yapmıştır. Bu kayda binaen yapmış olduğu tanım gereği bir hükmün nesh'e konu edilebilmesi için o hükmün yürürlüğe girip belli bir süre kendisiyle amel edilmesi zorunludur. Aksi halde kendisiyle belli bir süre amel edilmemiş bir hüküm, nesihi amelîyesine tabi tutulamaz. Dolayısıyla oluş itibariyle nesh çeşitlerinin bu kısmına *“elli vakit namazın”* örnek olarak verilmesi, nesh ile ilgili yaptığı tanıma kendisinin de pratikte uymadığını göstermektedir. Çünkü elli vakit namazın farz kılınıp, belli bir süre kendi-

47 Bakârâ, 2/119.

48 Maide, 5/91.

49 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

50 Bakârâ, 2/187.

51 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

52 Bakârâ, 2/180.

53 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

siyle amel edildiğine ve devam ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Bu durumda tanım gereği böyle bir örneğin neshe konu edilmemesi gerekmektedir.

İnsâ (نَسَاهَا) ve Nisyân

İbn Âşûr'a göre; kırâât imamlarının cumhuru diyebileceğimiz Nâfi, İbn Âmir, Âsım, Hamza, Kesâi, Yakup ve Ebu Câfer gibi kırâât imamlarının tamamı sözkonusu nesh âyetindeki kelimeyi, "نَسَاهَا" şeklinde okumaktadır. Bu durumda söz konusu lafız, *nisyân mastarının if'âl vezninde olup unutturma manâsındadır*. Bu unutturma, Hz. Peygamber'in emriyle Müslümanların ilgili âyeti okumayı terk etmesi şeklinde bir unutturmadır. Aynı şekilde mütevâtir kırââtlardan olan İbn Kesir ve Ebu Âmr'ın kırââtlarında ise, «نَسَاهَا» biçiminde okunmuştur ki, buna göre lafız, "te'hir etme ve geciktirme" gibi manâlara gelmektedir. Dolayısıyla bu lafız bağlamında "مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا" olan nesh ayetinin manâsı, "âyetin tilâvetinin geciktirilmesi/kendisiyle amel etmenin ertelenmesi veya unutturulması" şeklinde olmaktadır.⁵⁴ İbn Âşûr'a göre bu lafızdan kast edilen manâ, ilgili ayetin tilâvetinin veya hükmünün gereğinin yapılmayıp unutturulmaya terk edilmesidir. Ancak müellifimize göre bu tür bir nesh örneği Kur'an'da bulunmamaktadır.⁵⁵

İbn Âşûr'a göre nesh ve insâ durumunda getirilen hükümlerin ortak paydası, mensûh veya munsâ'dan daha hayırlı veya onun ayarında bir hüküm olmasıdır. Âyette mensûhtan sonra getirilecek olan hükmün, önceki hükümden daha hayırlı veya aynılığı ifadeleri birtakım nedenlere mebni olarak, mücmel ve mutlâk bırakılmıştır. Böylelikle insan aklının sınırlandırılmayıp muhtemel manâlara gitmesini sağlamıştır. Nesh ayetinde ifade edilen daha hayırlı olma durumu, ya insanların maslahatlarına uygun olanı ve onlardan zararı def' eden şeyi içermesi itibariyledir ya da daha sonra gelen nasih hükümde mükelleflere meşakkat halinde bir acıma ve rahmet yönü vardır. Ancak bu demek değildir ki, her nesh ve nesî öncesinden daha hayırlı veya onun dengi olmalıdır. Asıl dikkate alınması gereken husus, her iki durumun da bir şekilde hayırlılıktan ve denklikten

54 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 658.

55 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 659.

hâli olmayacağıdır.⁵⁶

İbn Âşûr, nesh olgusunu, şeriâtlar veya bir şeriâtın kendi hükümleri arasında ele alıp kategorize ettiği gibi, insâ ve nisyan kavramlarını da “*daha hayırlısı veya benzeri*” bakış açısıyla ele alıp incelemektedir. Bu bağlamda insâ olgusunu beş maddede ele alırken; nisyan durumunu ise iki maddede ele almaktadır.

1. Kendisinden daha hayırlı bir şeriâtın gönderilmesiyle başka bir şeriâtın te’hir edilmesi. İbn Âşûr’a göre kendisinden önce birçok şeriâtın gelip geçmesiyle İslam şeriâtının gönderilmesinin geciktirilmesi buna örnek teşkil etmektedir. Çünkü Allah tarafından gönderilen her bir şeriât, gönderildiği çağa uygun ve o asrın toplumlarına münâsip bir tarzda teşri kılınmıştır. Dolayısıyla buradaki hayırlılık bir açıdan olup nisbîdir. Allah katında son şeriât olan İslam dininin kabul edilmesinin kolaylaşabilmesi için gönderilen önceki şeriâtlarla sanki insanlık, hazır hale getirilmiştir.⁵⁷

2. Benzer bir şeriâtın gönderilmesiyle beraber, Allah’ın iradesiyle diğer bir şeriâtın gönderilmesinin bir zaman sonraya ertelenmesi. Mesela, Hz. Musa şeriâtının gönderildiği dönemde Hz. İsa’nın kendisiyle gönderildiği öğretilerin ertelenmesi ve geciktirilmesi bu kısma örnek oluşturmaktadır.⁵⁸

3. Bir şeriâtın kendi hükümleri arasında, kendisinden daha münâsip bir hükmün gönderilmesi ile asıl murad olunan ve varılmak istenilen hükmün, te’hir edilmesi. Buna örnek, içkinin haram kılınmasıdır ki, asıl hedeflenen gaye de bu iken, içkinin mekruhluğu⁵⁹ ve yalnızca namaz vakitlerinde haramlığı⁶⁰ teşri kılınmıştır. Çünkü o illete mübtelâ ve meftûn olmuş bir toplumu, hemen ondan vazgeçirmek kolay olmadığından, tedrici bir yol takip edilerek, asıl haram olan hüküm, ertelenmiştir.⁶¹

4. Bir açıdan benzer, diğer bir açıdan ise kendisinden daha hayırlı bir hükmün getirilmesiyle, ilgili hüküm nesh edilmeksizin belli bir müddet ertelenip olduğu hal üzere bırakılması. Namaz vakitlerinde içki içilip sarhoş

56 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 659.

57 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

58 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

59 Bakârâ, 2/129.

60 Nisâ, 4/43.

61 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 660.

olunmasının haramlığı bu kısma örnek olarak verilmektedir.

5. Herhangi bir şeriâtın, kendisinden daha evrensel ve içerdiği ilkeler açısından daha yararlı bir şeriâtın veya benzeri bir şeriâtın gönderilmesiyle ilk hükmün nesh edilmeksizin belli bir süreye kadar ertelenmesidir. Yani ilk hükmün değiştirilmeksizin o hal üzerine bırakılmasıdır. İbn Âşûr'a göre böyle bir insâ durumunun geçmiş ümmetlerde olması mümkündür.⁶²

Netice olaraknesûl/insâ kavramının manâsı, herhangi bir hükmün veya Kur'ân'dan bir âyetin nesh edilmeksizin bir müddet olduğu hal üzere bırakılması ya da Allah Teâlâ'nın irâdesiyle âyetin indirilmesinin geciktirilip bir zaman sonra indirilmesidir.⁶³

Şeriâtlar arası veya bir şeriâtın kendi hükümleri bağlamında nisyân kavramına gelince, İbn Âşûr, biri, şeriâtlar arası diğeri ise, bir şeriâtın kendi hükümleri arasında olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. *Birincisi*; Hz. Âdem, Nuh ve İdris gibi peygamberlerin şeriâtlarının, daha evrensel ve faziletli olan Hz. Musa şeriâtının gönderilmesiyle unutturulup kaybolmasıdır. *İkincisi ise*; benzer veya daha hayırlı bir hükmün getirilmesi üzerine önceki hükmün unutturulmasıdır. İbn Âşûr, bu çeşit nesh'e süt emzirmeyle ilgili hükümlerin,⁶⁴ biri diğerini nesh etmesiyle beraber ikisinin de “ *وَأَخَوَاتِكُمْ مِنَ الرِّضَاعَةِ / Süt kız kardeşleriniz size haram kıldı, ”*⁶⁵ âyetinin inmesiyle terk edilip unutulmasını örnek olarak vermektedir.⁶⁶

62 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 661.

63 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 659.

64 Rivayet edildiğine göre; Hz. Aişe şöyle demektedir: “*bilinen on emzirme âyeti, daha sonra bilinen beş emzirme âyeti ile nesh edildi. Hz. Peygamber vefat ettiğinde bu âyetler, bir Kur'ân âyeti olarak okunmaktaydı.*” Hz. Aişe'nin “bu Kur'ân âyeti olarak okunmaktaydı” sözü hakkında bir takım görüşler ileri sürülmüştür. Bu sözün zâhiri mezkûr âyetin tilâvetinin bâkî kaldığını ifade etmektedir. Ancak es-Suyûtî'ye göre durum, rivayetin zahirinden anlaşıldığı gibi değildir. Süt emzirmeyle ilgili bu hükümlerin Hz. Peygamberin vefatına yakın bir zamana kadar okunması ve daha sonra tilâvetinin hükmüyle beraber nesh edilmiş olması sahih olan görüştür. (es-Suyûtî, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, s. 705.) Diğer taraftan Kur'ân'da evlenmeyi haram kılan emmenin sayısını belirleyen özel bir âyetin bulunmaması söz konusu rivayetin sahihliği konusunda şüphe uyandırmaktadır. Şâyet rivayet edildiği gibibu hükmünde bir şekilde nesh olayı meydana gelmişse bunun Kur'ân'da değil; bu işlemlerin sünnetle gerçekleşmiş olmasının daha doğru olur kanaâtindeyiz.

65 Nisâ, 4/23.

66 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 661.

Farklı Şeriâtlar Açısından Nesh Olgusu

Ehl-i kitaptan Yahudiler, kendilerine indirilen kitaba (Tevrat) inandıklarını ve onun dışında diğer vahiyelere inanmayacaklarını ifade etmektedirler. Gerekçeleri ise, kendi şeriâtlarının nesh edilmediği iddiasıdır. Çünkü Yahudilere göre, Kur'an'ın bildirmesiyle Hz. Muhâmmed (s.a.s), Tevrât'ı, hâk kitap diye nitelemekte ve Kur'an'ın da Tevrât'ı tasdik edici olduğunu bildirmektedir. Dolayısıyla Yahudilere göre Hz. Muhâmmed şeriâtının hak olarak nitelediği bir şeriâti, hükümsüz bırakarak ortadan kaldırması mümkün değildir.⁶⁷ İbn Âşûr'a göre, Kur'an'da nesh olgusunun varlık sebebi, semavi öğretilerin (şeriât) esaslarından biri olan nesh meselesini Müslümanlara öğretmektir. Dolayısıyla nesh olgusu, önce ve sonra gelen şeriâtlar arasında gerçekleştiği gibi, bir şeriâtın hükümleri arasında da gerçekleşmesi mümkündür.⁶⁸ İbn Âşûr, Allah Teâlâ'nın peygamberlerine gönderdiği semavi şeriâtları, nesh olgusu bağlamında üçlü bir ayrıma tabi tutmaktadır.

1. Gönderilen elçinin yaşamıyla sınırlı ve muvakkât bir süreyle her hangi bir topluma inzâl olunan şeriâtlar. Peygamber, vefat edince onun şeriâti da kaldırılmış olur ki, Hz. Nuh, İbrahim, Yusuf ve Şuayb gibi peygamberlerin getirdikleri öğretiler, bu kategoride değerlendirilmektedir. Ancak bu anlamda sonra gelen bir şeriât, kendinden öncekini ortadan kaldırarak nesh etmez. Dönemin insanları, bu çeşit şeriâtların herhangi birine tabi olma hususunda muhayyer bırakılmışlardır.⁶⁹

2. Hz. Musa (a.s)'ın getirdiği şeriât gibi belli bir zaman dilimiyle sınırlı olmayıp sürekli tabi olmak üzere gönderilen şeriâtlar. Kendisinden sonra gelen şeriât, onun öğretilerini tamamıyla nesh etmez. Bir kısım hükümlerini nesh ederek yürürlükten kaldırırken; geri kalan diğer hükümlerini de te'yid ederek devamını sağlamaktadır. Hz. Musa'dan sonra gönderilen Hz. İsa'nın şeriâti gibidir ki, Hz. İsa, Hz. Musa şeriâtının bir kısmını nesh ederken birçoğunu da tefsir ederek ona tabi olmuştur.⁷⁰

3. Kendinden önceki bütün şeriâtların hükümlerini nesh eden şeriâtlar.

67 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 654.

68 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 655.

69 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 658

70 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 658

En son gönderilen bu şeriâtla beraber, önceki şeriâtların hükümleri tamamıyla geçersiz olmaktadır. Bu şeriât, Hz. Muhâmmed (s.a.s.)'in kendisiyle gönderildiği son şeriât olan İslam dininin şeriâtıdır.

İbn Âşûr göre, *İslamın hakkında konuşmadığı bir konuda hiçbir Müslüman, önceki dinlerin öğretilerinden bir şey alamaz.*⁷¹ Bu konu, İslam fıkıh usulü'nde “*Şer ’u Men Kâblenâ*” diye bilinen ve usul âlimleri arasında ihtilaflı olan bir meseledir. Kur’ân ve sahih sünnetin, önceki ümmetlere ait olan hükümleri, önceki peygamberlerin diliyle anlatması ve bunun Hz. Peygamberin ümmeti için de geçerli olduğunu bildirmesi durumunda, o hükme tabi olunması vaciptir. Fakat söz konusu hükmün mensûh olduğuna dair bir delilin bulunması halinde ise, o hükme tabi olunamayacağı konusunda İslam âlimlerinin ittifâkı vardır.⁷² Ancak *Şer ’u Men Kâblenâ* meselesinin ihtilaflı yönü ise Allah ve Resulü’nün önceki ümmetlerin şeriâtlarına yönelik anlattığı hükümlerin, Hz. Muhâmmed ümmeti için de geçerli olup olmadığı hakkında her hangi bir delilin bulunmaması halinde ortaya çıkmaktadır. Hanefilerin cumhuru ile bazı Şafîî ve Mâlikî âlimlerine göre; bu anlamdaki hükümlerin bizler için de geçerli olup, gereğine tabi olunması gerekmektedir. Bu mezheplerin diğer bir kısım âlimlerine göre ise, İslam şeriâtı kendinden önceki şeriâtların bütün hükümlerini nesh ettiğinden dolayı bu çeşit hükümlerin bizler için geçerli olmadığı şeklindedir.⁷³

2. Tahir b. Aşur’un Pratik Nesh Uygulaması

Zinâ ile Alâkalı Âyetlerde Nesh Olayı

وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهَدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا
فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَقَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا وَاللَّذَانِ
يَأْتِيَاهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا فَإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا
/Kadımlarınızdan fuhuş yapanlara karşı aranızdan dört şahit getirin. Eğer şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye yahut Allah onlara bir yol açmıyaya kadar evlerde hapsedin. İçinizden fuhuş yapan her iki tarafa ceza verin; eğer tevbe eder, uslanırlarsa artık onlara ceza verip eziyet etmekten vazgeçin; çünkü Allah

71 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 658.

72 Abdulvahhab Hallaf, *İlmu Usûli'l-Fıkh, Daru'Muttehide*, Dımeşk, 1962, s. 93; Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), T.D.V. Yay., Ankara, 2000, s. 208

73 Hallaf, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, s. 94; Şa'ban, *İslam Hukuk*, s. 209-210-211.

tövbeleri çok kabul eden ve çok esirgeyendir.”⁷⁴

“الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ /Zinâ eden kadın ve zinâ eden erkekten her birine yüz sopa vurun.”⁷⁵

Zinâ haddinin geçtiği sûre olan Nur sûresi, sahih olan görüşe göre hicretin 6. Senesinde Benu Mustalak gazvesinden sonra nâzil olmuştur. 15. ve 16. Âyetlerini de içine alacak şekilde Nisâ sûresinin baş tarafı ise, Nur sûresinden önce inmiştir. İbn Âşûr’a göre, Nisâ sûresinde belirlenen bu ceza, zinâ fiili için konulmuş müeyyidenin ilk başlangıcıdır. Dolayısıyla bu âyet, hiç şüphesiz Nur sûresindeki zinâ haddi âyetiyle neshedilmiştir. İbn Âşûr, İbn Atiyye’den destekleyici şu bilgiyi de aktarmaktadır. “Âlimler, Nisâ sûresindeki bu iki âyetin, Nur sûresindeki celde âyetiyle neshedildiği konusunda ittifâk etmişlerdir.”⁷⁶ Ayette geçen fâhişe “الْفَاحِشَةُ” kelimesi, bir söz, fiil veya durumun aşırı biçimde yerilmesi ve kerih görülmesi gibi anlamlarda olup, zinâ manasındadır. Ayrıca Nur sûresinde zinâ iftirasından dolayı dört şahidin getirilmesi hükmü olmakla birlikte, *zinâ filine dört şahidin şart koşulmasının asıl delili, Nisâ sûresindeki mensûh âyettir.*⁷⁷

İbn Âşûr, genel anlamda cumhurun nesh anlayışını benimsemektedir. Cumhura göre mensûh olan bir âyetin hükmü, tamamen ilğâ olunur ve ilgili hükümle ebediyen kendisiyle amel edilemez. Oysa İbn Âşûr, mensûh dediği bu âyeti, başka bir konu olan şahitlerin sayısının tespitinde temel delil olarak getirmektedir. O halde, hâlen delil olarak kullanılan bu âyet için hükmü tamamen ilğâ olunmuş anlamında bir neshten söz edilemez. Devamındaki âyette, fahşa işleyen erkeklere verilecek ceza, kadınlara mahsus olan hapis cezası dışında bir ceza olan ezâ’dır. Ezâ’dan kasıt, ağır söz, sövme ve ayıplamadır, denilmiştir. İbn Abbas’a göre bu, sözlü kınama ve terlikle vurmadır.⁷⁸

İbn Âşûr’a göre, İslam öncesi cahiliye döneminde cezası olmayan bazı suçlar için İslâmın ilk dönemlerinde söz konusu âyette de geçtiği üzere bir takım cezalar öngörülmüştür. Bu cezalar, daha sonraları celde gibi daha ağır cezaların konulmasıyla nesh edilmiştir. Çünkü zinâ edene verilen ömür

74 Nisa, 4/15-16.

75 Nur, 24/2.

76 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 269

77 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 270

78 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 273

ile savaştan kaçmayı yasaklayan *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا* /Ey müminler! Toplu halde kâfirlerle karşılaştığınız zaman onlara arkanızı dönmeyin. (Korkup kaçmayın),⁸⁵ âyetinin manâ içeriğini kapsamaktadır.⁸⁶

Bu itibarla, o gün Müslümanların sayısal olarak azlığını ve kâfirlerin çokluğunu gerektiren bu haber, zor ve ağır bir hüküm idi. İbn Âşûr'a göre, Müslümanların kendi gazvelerinde böyle bir durumla amel etmeye ihtiyaç duyduklarına dair bir bilgiye sahip değiliz. En fazla Bedir gâzvesinde olduğu gibi kendilerinin üç katı olan düşman ordusuna karşı sebat ettiklerini bilmekteyiz.⁸⁷ Tertip sırasına göre hemen ardından gelen bu âyetin, kendinden önceki âyetten bir müddet sonra nâzil olduğu ifade edilmektedir. Nitekim ez-Zemâhşeri, iki âyet arasında uzun bir zaman diliminin olduğu görüşündedir. Enfâl sûresi tamamen nâzil olduktan sonra bu âyetin müstakil olarak indiği de söylenmiştir. Enfâl sûresindeki bu yere konulup hükümünü nesh ettiği âyete bitişik olması, anlam açısından daha uygundur.⁸⁸

İbn Âşûr'a göre *الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا* /Şimdi Allah, yükünüzü hafifletti sizde zayıflık olduğunu bildi⁸⁹ ifadesindeki gerekçelendirilmede şöyle bir manaya delalet bulunmaktadır. Bu durumda Müslümanlardan birinin, müşriklerden on kişiye karşı sebat göstermelerinin, İbn Atiyye'nin bazı âlimlerden aktardığı mendubiyetin aksine, azimet ve vacip olduğu hükmü ortaya çıkmaktadır. Çünkü mendup olan bir emir, emr olunan mükelleflere ağır gelmez. Yine meşruiyeti mendup olan zor bir hükmün geçersiz kılınması, tâhîf diye isimlendirilemez. Diğer taraftan *وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا* " ifâdesi de önceki âyetin hükmünde var olan meşakkatin tahfifine bir illettir. Çünkü bu meşakkat, onlardan zorluğun kaldırılıp, durumlarını düzeltmeyi gerektiren bir meşakkattir.⁹⁰ İbn Âşûr'a göre bazı âlimler, bu iki ayet arasındaki mana ilişkisini şu şekilde de yorumlamışlardır: Müslümanlar, sayısal olarak artınca kendilerinde bir zayıflık ve güçsüzlük görüldü. Bunun üye-

85 Enfâl, 8/15.

86 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 68.

87 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 68.

88 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 69.

89 Enfâl, 8/66.

90 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 70.

rine Allah onların bu güçsüzlüğünü sonraki âyetle hafifletti. İbn Âşûr'a göre bu yorum, hakikatten uzak bir yorumdur. Çünkü zayıflık ve güçsüzlük, sayıca az olduğu durumlarda daha çok ve daha ağırdır.⁹¹

İbn Âşûr'a göre, ikinci ayette Allah Teâlâ, Müslümanların sayıca kendilerinin iki misli olan müşriklere karşı direnç göstermelerini, aynı sayı formuyla ile getirdi ki, nâsîh olan hüküm mensûh olan hükme uygun düşsün. Yirmi müslümanın iki yüz kâfire karşı duruşu hükmünün, iki yüz'e karşı yüz ile nesh edilip kâfirlerin sayısı önceki âyette olduğu gibi aynen bırakılmıştır. Buna göre tahfifi gerektiren amilin, müşriklerin azlığı değil; Müslümanların çokluğu olduğu ortaya çıkmaktadır.⁹² Kanaatimizce, burada İbn Âşûr'un da belirttiği gibi iki farklı durumun arasını belirleyen temel illet, Müslümanların çokluğudur. O halde illete mebni olan bir hüküm, illetin tekrarıyla hüküm âvdet eder. Dolayısıyla birinci (mensûh iddia edilen) hüküm, kendisiyle bir daha amel edilmeyecek şekilde, hükmün ilgası anlamında olmaması daha doğru olur. Çünkü Müslümanların yaşadığı hayat diliminde, nicelik açısından az olduğu durum ve şartlarda aynı hükmün tekrardan yürürlüğe girmesi muhtemel ve mümkündür.

İlk dönemlerde Müslümanların, fazla olan düşman kuvvetlerine karşı sayısal azlığı neticesinde doğal olarak bir müslümanın birden fazla düşman askeriyle savaşmak zorunda kalıyordu. Ancak sonraki dönemlerde Müslümanların güçlenmesi ve sayıca çoğalmalarından dolayı artık bir müslümana önceki durumdan daha az sayıda düşman askeri düşmekteydi. İbn Âşûr'a göre Müslümanların gazvelerinde, böyle bir durumla amel etmeye ihtiyaç duyduklarına dair bir bilgiye sahip değiliz. En fazla Bedir gâzvesinde olduğu gibi kendilerinin üç katı olan düşman ordusuna karşı sebat ettiklerini biliyoruz.⁹³ Bu açıklamadan hareketle ilgili iki ayet arasında herhangi bir nesh olayının kabul edilmesi halinde Tâhir b. Âşûr'un yapmış olduğu nesh tanımıyla çelişecektir. Çünkü bu tanıma göre bir hüküm neshe konu edilebilmesi için o hükümle belli bir süre amel edilmesi gerekmektedir.

91 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 70.

92 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 71.

93 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, X, 68.

Kocası Vefat Eden Kadının İddeti

Kocası vefat eden kadının iddetini konu edinen aşağıda sunacağımız iki ayet arasında nasıl bir nesh ilişkisinin bulunduğu ilgili eserlerde ele alınmaktadır. İbn Âşûr da bu bağlamda söz konusu ayetleri incelemektedir. Birinci ayet: “Sizden ölüp de (dul) eşler bırakan kimseler, zevcelerinin, evlerinden çıkarılmadan, bir yıla kadar bıraktıkları maldan faydalanmaları hususunda (sağlıklarında) vâsiyet etsinler. Eğer o kadınlar, (kendiliklerinden) çıkıp giderlerse, kendileri hakkında yaptıkları meşru şeylerden size bir günah yoktur. Allah azîzdür, hakîmdir.”⁹⁴ İkinci ayet: “Sizden ölenlerin, geride bıraktıkları eşleri, kendi başlarına (evlenmeden) dört ay on gün beklerler. Bekleme müddetlerini bitirdikleri vakit, kendileri hakkında yaptıkları meşru işlerde size bir günah yoktur. Allah yapmakta olduklarınızı bilir.”⁹⁵

İslam öncesi cahiliye döneminde Araplarda câri olan uygulamada, kadın bir yıl boyunca elbiselerini ters giyerek süslenmekten ve güzel kokulardan uzak durarak en kötü evde kalırdı. İslam geldiğinde bu tür aşırılıkları ortadan kaldırarak kadın için ölüm iddetini ve yas tutmanın sınırını belirlemiştir. Adetlerin değiştirilmesi, başlangıçta insanlara ağır geldiğinden Allah erkeklere eşleri için evlerinde bir yıl kalmaları ve malından kendilerine infak etmeleri için eşlerine vâsiyet etmelerini istemiştir. Bu vâsiyet, kocanın bunu ölüm vaktinde yapmasına ve eşinin de kabul etmesine bağlıydı. Eğer koca, vâsiyet etmemiş veya kadın bunu kabul etmemiş olsaydı kocasının evinde oturamazdı ve evinden çıkarılırdı.⁹⁶ Ancak İbn Âşûr, İbn Atiyye’den şu bilgiyi aktarmaktadır: İçlerinde İbn Abbas, Dahhâk, Âtâ ve Rebi’ gibi selef ülemasının kabul ettiği bir görüşe göre, bu âyetteki vâsiyet, Allah’tan eşlere bir yıl boyunca zorunlu kalmaları için bir emirdir. Dolayısıyla ölünün vâsiyetine veya kadınların kabulüne bakılmaksızın uygulamaya konulması gereken bir hükümdür.⁹⁷ Müellifimizin de kabul ettiği görüşe göre daha sonra bu vâsiyet ve infak etme hükümleri, mîrâs âyetiyle nesh edilmiştir.⁹⁸

Kocasının vefatından dolayı iddet bekleyen kadının, kocasının evinde

94 Bakârâ, 2/240.

95 Bakârâ, 2/234.

96 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 472.

97 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 473.

98 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 472.

iddet sûresince bekleme vucubiyetini bildiren hüküm, Bakârâ sûresindeki iddet âyetinden alınmamıştır.⁹⁹ Çünkü bu âyetteki bekleme, zamansal olup bu durum mekânın gerekliliğine delâlet etmez. İbn Âşûr'a göre cumhur, kadının kocasının evinde bekleme hükmünü, Bakara sûresindeki bir yıl kalmalarını vasiyet eden ve mensûh olduğu iddia edilen ayetten çıkarmıştır.¹⁰⁰ Yine cumhur'a göre bu âyet, iddet âyetiyle nesh edildiği zaman nesih işlemini yalnızca bir yıl olan müddet üzerine vârid olmuştur. Yoksa âyetin ifâde ettiği hükmün tamamı neshin kapsamına dahil edilmemiştir.¹⁰¹

İddeti belirleyen ve nâsîh olarak görülen ikinci âyet, nüzul sırası itibariyle önce olup konulduğu yer itibariyle sonra getirilmiş bir âyettir. Cumhur, birinci âyetin eşi ölen kadının, kocasının evinde bir (1) yıl kalma hükmünü getirdiği ve daha sonra bu hükmün vefat iddeti ve mîrâs âyetleriyle nesh edildiği görüşündedir.¹⁰² İbn Âşûr, Buhârî'de konuyla ilgili geçen bir hadiste Mücâhidin şöyle dediğini aktarmaktadır. "Allah, kocası vefat eden kadının iddet bekleme süresini 4 ay 10 gün olarak teşri kılmıştır. Kadın kocasının ailesi (ehli) yanında bu iddetini beklemesi zorunluydu, daha sonra ise وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذُرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ" "âyeti nâzil oldu. Böylece Allah, bir senenin tamamını kadın için vâsiyet olarak belirledi. Yani kadın, bu konuda muhayyerdir. İsterse vâsiyetine tabi olur ve evde kalır; isterse çıkar gider. O günlerde kadınlar için kocalarının terekesinden belirli bir mîrâs payı olmadığından, kadınların bir sene kalmaları, kocalarının mîrâsından aldıkları bir hak idi. Bu hüküm yani bir yıl bekleme hükmü, daha sonra mîrâs âyetiyle nesh edildi.¹⁰³ Dolayısıyla Mücâhid'ten aktarılan bu bilgiye göre, iddet âyetiyle mensûh olmuştur denilen Bakârâ sûresinin 240. âyeti, iddet âyetiyle bir çelişiklik arz etmemektedir. Başka bir hükmü açıklamaktadır ki, o da kadın isterse bir yıl boyunca yaşadığı evde kalması vâsiyetinin gerekliliğidir. İbn Âşûr'a göre, Mücâhid'in bu konuda söyledikleri, en açıklayıcıdır ve kabul edilmeye en uygun olandır.¹⁰⁴

99 Bakara, 2/234.

100 Bakara, 2/240.

101 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 448.

102 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 471.

103 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 471.

104 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 472.

Vefat Anında Ebeveyn ve Akrabalara Vâsiyetin Durumu

“Birinize ölüm geldiği zaman, eğer bir hayır bırakacaksa anaya, babaya, yakın-
lara uygun bir biçimde vâsiyet etmek Allah’tan korkanlar üzerine bir borçtur.”¹⁰⁵

Âyette geçen (خَيْرًا) kelimesi, mal anlamındadır. Bazı âlimler, bu kelimenin çok mal anlamını ifâde eder demişse de; cumhura göre, vâsiyet az malda da çok malda da meşrudur.¹⁰⁶ İbn Âşûr’a göre, ayette geçen (بِالْمَعْرُوفِ) kavramından anlaşılan ise adalettir. Akrabalar arasında kıskançlık ve zarar ortaya çıkmayacak bir tarzda, kendisine en yakın olanı veya çok muhtaç olanı tercih etmek sûretiyle vâsiyetin yapılmasıdır. Âyet, vâsiyeti, teşvik etmek için bu davranışı müttakilere has kılmıştır. Âyetteki bu vucubiyetin başkalarına değil de sadece müttakilere has olduğuna dair bir delil yoktur. Aslında bu hitabın muhatabı herkes olup, bu hükmü yerine getirmenin takvâ eylemi olduğu ifade edilmektedir.¹⁰⁷ İbn Âşûr’a göre, vâsiyet etme olgusu, İslam öncesi Arap toplumunda da bilinmekteydi. Vâsiyet, teşri edildiğinde, bilinmeyen yeni bir hükmün ihdâsı değildi. Dolayısıyla vâsiyet hükmünün kabulü için fazla bir uyarıya ihtiyaç duyulmuyordu. Cahiliyye Arap toplumunda ölüye yakın olan bazı fakirler, mevtânın malına vâris olmak için akrabasının ölümünü istiyor zannıyla mîrâstan mahrum bırakılıyordu. Binaenaleyh, âyet akrabalar arasında adaleti sağlamaya yönelik bir mesajda vermektedir.¹⁰⁸

İbn Âşûr’a göre, bu âyette geçen (كُتِبَ عَلَيْكُمْ) ifâdesiyle vâsiyetin vacip olduğu apaçıktır. Âlimlerin çoğunluğuna göre ebeveyn ve akrabalara vâsiyet etme hükmünün vacipliği, bu âyetle sabit olmuştur. Nisâ sûresindeki mîrâs âyeti, vâsiyet âyetini mücmel bir tarzda nesh etmiştir. Kendisine mîrâs düşen yakın akrabaların mîrâs paylarını da ölünün vâsiyetine ve rızasına bırakmadan belirlemiştir. Dolayısıyla belirlenen mîrâs paylarıyla, vâsiyet âyetinin gerektirdiği vaciplik hükmü nesh edilince, vacip olan vâsiyet hükmü, mendupluğa dönüşmüştür. Müellifimiz İbn Âşûr’a göre, muhakkik cumhur ülemasından Hasan Basrî, Katâde, en-Nehâî, Şa’bî, İmam

105 Bakârâ, 2/180.

106 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 147.

107 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 148; Vâsiyet, vâsiyet eden ve edilenin faydasına olmak üzere, kişinin hayatta iken yokluğu durumunda veya öldükten sonrası için bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını emretmektir. (İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 147.)

108 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 147.

Mâlik, Ebu Hânife, Evzâî, İmam Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel gibi âlimler de bu görüştedir.¹⁰⁹

Bu âyetin neshini kabul eden bir kısım âlimlere göre ise vâsiyet âyetinin vâris durumunda olanların dışındakiler için vücubiyeti devam etmektedir.¹¹⁰ Vâsiyet âyetinin mensûh olmayıp muhkem bir âyet olduğunu savunanlara göre ilk nâzil olduğunda bu âyetin ifâde ettiği manâ, vâsiyetin kâfir ve köle olan ebeveyn ile kendisine mîrâs düşmeyen akrabalara yönelik olduğudur. Bu görüşte olanlar ise Dâhhâk, bir rivâyete göre Hasan Basrî ve Tâvûs'tur. et-Tâberî'nin tercihi de bu yöndedir. Dolayısıyla bunlara göre, iki âyet arasında yani vâsiyet âyetiyle mîrâs âyeti arasında bir nesh olayından bahsedilemez. Ancak İbn Âşûr'a göre, doğru olan cumhurun görüşüdür ki, yakın akrabalara ve başkalarına vâsiyetin mendup olduğudur.¹¹¹

Ayrıca mîrâs paylaşımı yapıldığında hazır bulunan birtakım grupların bu mîrâs payından faydalandırılmasını ifâde eden aşağıdaki âyeti de nesh bağlamında ele almayı uygun gördük. "وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ / *Mîrâstan payı olmayan yakınlar, yetimler ve yoksullar mîrâs taksiminde hazır bulunursa bundan, onları da rızıklandırın ve onlara güzel söz söyleyin.*"¹¹² İbn Abbas, Ebu Musa el-Eş'âri, Said b. Müseyyib ve Ebu Salih'e göre mîrâs âyetleri inmeden önce bu âyetin ifâde ettiği hüküm farz idi. Daha sonraları mîrâs âyetleriyle bu hüküm nesh edilmiştir.¹¹³ Ancak ilk dönem selef ülemasının nesh kavramını kullanırken sonraki dönemlerde kavramsallaşan nesh kavramının anlamından daha geniş bir manâda kullandıklarını unutmamak gerekir.

Mensûh olduğu iddia edilen bu âyetteki "فَارْزُقُوهُمْ" ifâdesi, cumhur ülemaya göre, öncelikle nedbe yorumlanır. Çünkü zekât dışında vacip mali yükümlülük yoktur. Hz. Peygamber, bedevî bir A'rabî'ye zekât emrini bildirdiğinde A'rabi: "Ya Rasulallah, bunun dışında üzerimde bir yükümlülük var mı?" Hz. Peygamber: "Hayır, kendi gönlünden verisen o başka, dedi." Bundan hareket eden İmam Mâlik, Ebu Hanife ve

109 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 149.

110 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 151.

111 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 150.

112 Nisâ, 4/8.

113 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 251.

Mısır fâkihleri “فَارَزُوهُمْ” emir fiilinin muhatabı, kendi malına sahip olan vârisler olduğunu söylemişlerdir. Dolayısıyla cumhur’a göre, bu âyet nedb ifâde etmekte olup mensûh değil, muhkem bir âyettir. İbn Âşûr, cumhurun bu görüşünü bildirdikten sonra bunun sahih bir te’vil olduğunu benimsemektedir.¹¹⁴

İçki ile Alâkalı Bazı Âyetler Arasındaki Nesh İlişkisi

Tâhir b. Âşûr’a göre içkinin içilmesi, eskiden beri insanlık âleminde devam edegelen ve kökleşmiş bir durumdur. İslam dışında hiçbir şeriât, -gerek sarhoşluk miktarınca gerekse bu miktarın altında- içkiyi haram kılmamıştır. İçkinin bütün dinlerde haram olan bir eylem olduğu şeklinde bazı âlimlerin sözleri, hiçbir delile dayanmamaktadır. Aksine bunun tersi örnekler bulmak mümkündür.¹¹⁵ Ancak İslam âlimlerini bu düşünceye götüren şeriâtın küllî kâideleridir ki, bunlar; dinin, nefsin, aklın, nesebin, malın ve ırzın korunmasıdır. Bütün şeriâtlar bu ilkelerde ittifâk etmişlerdir. İbn Âşûr’a göre bunun manâsı, bütün dinler kendi şeriâtlarında bu işlerin korunmasına önem vermeleridir. Fakat diğer bütün dinlerin bunu önemsemeleri birbirinden farklı olmuş ve İslam şeriâtında olduğu gibi düzenli bir hale sokulmamıştır. Çünkü ehl-i kitabın eserlerinde içkinin haramlığı veya içilmesini yasaklamaya yönelik herhangi bir hüküm yoktur.¹¹⁶ İslam öncesi cahiliye döneminde de içkinin, insanın saygınlığını zedelemesinden dolayı bazı Araplar, içki içmeyi kendilerine yasaklamışlardı. Ancak İslam, içkinin haramlığını açık bir şekilde ortaya koyan tek şeriât olması yönüyle diğer bütün şeriâtlardan ayrılmaktadır.¹¹⁷ İçkinin haramlık hükmüne yönelik İslamın tedrici bir metod takip ettiği aşağıdaki ayetlerde açıkça görülmektedir.

*“Sana, şarap ve kumar hakkında soru sorarlar. De ki: Her ikisinde de büyük bir günah ve insanlar için bir takım faydalar vardır. Ancak her ikisinin de günahı faydasından daha büyüktür.”*¹¹⁸

*“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söyledığınızı bilinceye kadar-namaza yaklaşmayın.”*¹¹⁹

114 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, IV, 251.

115 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 338.

116 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 339.

117 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 344.

118 Bakârâ, 2/19.

119 Nisâ, 4/43.

“Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.”¹²⁰

İbn Âşûr'a göre birinci ayette içki ve kumar hakkında soranlar, müslümanlardır. Vâhidî'nin bildirdiğine göre bu âyet, Hz. Ömer, Muaz b. Cebel ve En-sardan bir grup hakkında inmiştir. Bunlar Hz. Peygambere gelerek; “Bize içki hakkında fetva ver, çünkü akli gideren ve malı telef eden bir şeydir,” dediler. Bunun üzerine yukarıda manasını verilen Bakârâ sûresindeki 19. âyet indi. Bu âyet indiğinde insanların bir kısmı içki içmeyi terk ettiler, diğ-erleri ise içmeye devam ettiler.¹²¹ Bakârâ sûresinde nâzil olan âyet, içkinin (hamr) haramlığının illetini bildiren ilk âyettir. Bildirildiğine göre bu âyet nâzil olduğunda Hz. Peygamber, “Allah, içkinin haramlığına başladı, yani haramlığını hazırlamaya başladı,” buyurdu. Ayrıca müfessirlerin cum-huruna göre Bakârâ sûresindeki ilgili âyet, Nisâ ve Mâide sûrelerindeki âyetlerden önce nâzil olmuştur.¹²²

Nisa sûresindeki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ /Ey iman edenler! Siz sarhoş iken namaza yaklaşmayın.”¹²³ âyeti, içkinin neredeyse tamamen haram kılınacağını bildirmektedir. Fakat insanların içkiye olan aşırı düşkünlüklerinden ve Allah Teâlâ'nın kendilerine olan merhametinden dolayı, insanların içkinin haramlığını kabul edecek bir yetkinliğe tedricen getirilinceye kadar içki tamamen haram kılınmadı. Çünkü bazı Müslümanlar, hâlen içki içiyordu. Günde beş vakit kılınan namazların sıklığından dolayı içkinin içilme alanı iyice daraltılmıştı.¹²⁴ Bu âyetin inişinden sonra Müslümanlar namaz vakitlerine yakın içemiyorlardı. Ancak sabah ve yatsı namazlarından sonra içebiliyorlardı. Çünkü bu namazların bir sonraki vaki-tele aralarındaki mesafe daha uzundu.¹²⁵

Hiç şüphesiz İslam dini, toplumda kök salmış olan içkinin haramlığı konusunda tedrici bir yöntem takip etmiştir. Mekke'de nâzil olan Nahl sûresinde, hurma ve üzümden yapılan güzel rızık ve içkiden bahsedil-

120 Maide, 5/90.

121 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 338.

122 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, II, 340.

123 Nisa, 4/43.

124 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 60.

125 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, V, 61.

mekte ancak içkiyi güzel rızık diye nitelendirilmeyerek,¹²⁶ zihinlerde içkiye karşı bir soru işareti uyandırılmıştır.¹²⁷ İbn Âşûr'a göre, İslam âlimlerinden gelen muteber anlayışa göre içkinin (hamr) yasaklanması üç aşamalı tedrici bir metodla gerçekleşmiştir. Bunun ilk aşaması, Bakârâ sûresinde içki hakkında fetva sorulan âyettir. Bu ilk aşamadan itibaren sahabîden Hz. Ömer gibi ileri derecede takvâya sahip olanlar, içki içmeyi terk etmişlerdir. Hz. Ömer, içkinin tamamen haram kılınmasının beklentisi içerisindeydi ki, şöyle dua ediyordu: "اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا" /*Allahum, içki konusunda gönülleri yatıştıran ve rahatlatan bir açıklamayı bizlere beyan et!*" Daha sonraları "sarhoş iken namaza yaklaşmayın"¹²⁸ âyeti nâzil olunca Hz. Ömer, aynı duasını tekrar etmiştir. Ancak Mâide sûresinde içkinin kesin haramlığını bildiren âyet inince Hz. Ömer, "انتهينا" /*sonuca vardık/gönüllerimiz yatıştı*" demiştir.¹²⁹ Ebu Dâvud'un İbn Abbas'tan rivâyet ettiğine göre, İbn Abbas, "Mâide sûresinde içkinin haramlığını kesin bir şekilde bildiren âyet, kendinden önceki içkiyle alâkalı iki âyeti nesh etmiştir" demektedir.¹³⁰

İbn Âşûr, her üç âyeti de tedrici bir yöntemle ele almaktadır. İlk âyetten itibaren nefisler/benlikler, bu işin haramlığı konusunda eğitilerek onun haramlığını kabul edecek bir konuma getirilmeye çalışılmıştır. İbn Âşûr, bu âyetlerin birbiriyle neshi konusunda sadece İbn Abbas'tan gelen ve önceki paragrafta aktarılan görüşü bildirmekte ve bu görüş hakkında herhangi bir yorum yapmamaktadır. Ancak bilindiği gibi Sahabî'nin nesh kelimesinden kastettikleri manâ, sonraki dönemlerde kavramsallaşan ve anlam daralmasına uğrayan nesh kavramından farklıdır. Zira Sahabî ve tabiûn, mutlâkın takyidine, âmmin tahsisine, mübhemin beyanına ve hatta istisnaya dahi nesh diyorlardı.¹³¹ Dolayısıyla İbn Abbas'ın ayetin neshiyle ilgili söylediği şeyi bu bağlamda değerlendirilmesi daha doğru olur.

Sonuç

Nesh olgusu erken dönemden itibaren Kur'an araştırmacılarının ilgisini çekmiş ve günümüze kadar da bu alanda araştırmalar devam etmiştir.

126 Nahl, 16/67.

127 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 21.

128 Nisa, 4/43.

129 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 22.

130 İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, VII, 22.

131 eş-Şâtibi, *el-Muvafakat*, III, 99.

Tefsir literatüründe gerek nesh kavramının tanımlanması gerekse nesh çeşitlerini belirleme noktasında farklı yaklaşımları görmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında her âlimin kendi içtihiyatıyla Kur'an'daki nasih ve mensûh ayetlerin sayısını belirlemeye çalıştığı görülmektedir. Tâhir b. Âşûr, nesh olgusunu konunun temel sacayağını oluşturan nesh, nesî ve nisyân kavramları ekseninde ele almaktadır.

Bu üç kavramdan hareketle farklı şeriatlar veya aynı şeriatın hükümleri arasında nesh olayının oluş şekillerini kategorize ederek maddeler halinde sunmaktadır. İbn Âşûr'a göre, nesh olayında, -ister şeriatlar arasında olsun, isterse aynı şeriatın kendi hükümleri arasında olsun- nesh ayetinde ifade edildiği gibi, ikinci hükmün daima ilk hükümden daha hayırlı olma veya onunla aynı değerde olma zorunluluğu vardır. Müellifin farklı açılardan yapmış olduğu nesh çeşitlerinde sürekli "*daha hayırlı ve misli olma*" ilkesine uyduğu görülmektedir.

Tâhir b. Âşûr, usulcülerin nesh tanımına, ziyade bir kayıt koyarak yeni bir nesh tanımlaması yapmıştır. Buna göre neshi, "*وهو رفع الحكم الشرعي المعلوم / دوامه بخطاب يرفعه / Yürürlükte belli bir süre kaldığı bilinen şer'i bir hükmün, nâsîh olan bir hükümle kaldırılmasıdır*" şeklinde tanımlamış ve bu tanımın bir neticesi olarak da nesh edilen hükmün, belli bir süre devam etmiş olması gerektiği sonucuna varmıştır. Aksi halde belli bir gaye ile sınırlandırılmış olan veya tekrar ettiğine dair bir delil bulunmayan herhangi bir hükmün nesh edilmesi gibi durumlar, nesh tanımının kapsamı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla ona göre bir hükmün nesh'e konu edilebilmesi için belli bir süre o hükümle amel edilmesi şarttır. Ancak İbn Aşur'un neshle ilgili yaptığı tanıma, -makalenin içinde de uygulamalı bir biçimde sunulduğu gibi- bazen uymadığı görülmektedir. Cumhuriyet nesh anlayışını genel anlamda benimseyen İbn Âşûr'un, pratik nesh uygulaması bölümünde verilen örneklerle ortaya konulduğu üzere zaman zaman cumhurdan farklı düşündüğü noktalar da söz konusudur.

Kaynakça

- Ahmet Hasan, İlk Dönem İslam Hukuk Biliminin Gelişimi, Rağbet Yay., (Çev. Haluk Songur) İstanbul, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulu*, T.D.V. Yay., Ankara, 1997.
- el-Hallaf, Abdulvahhab, *İlmu Usûli'l-Fıkh, Daru'Muttehide*, Dimeşk, 1962.
- el-Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-ihdiyâr li Te'lili'l-Muhtar*, Çağrı Yay., İstanbul, 1991.
- el-Ûmri, Nâdiye Şerif, *En-Nesh fi Dirâsatı'l-Usuliyye*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1985.
- er-Râzi, Ebu Bekir Abdu'l-Kadir, *Muhtâru's-Sihah*, Müessesetu'r-Risâle, Lübnan, 2001.
- es-Sabûnî, Muhâmmmed Ali, *et-Tibyan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Dersâdet Yay., İstanbul, Trz.
- es-Suyûtî, Celalüddin, *el-İtkan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Daru İbni Kesir, Beyrut, 1997.
- eş-Şâtibi, Ebu İshak, *el-Muvafakat Fi Usuli's-Şeri'a*, Beyrut, Daru'l-Marife, 2001.
- ez-Zerkâ, Ahmet, *Şerhu'l-Kevâidu'l-Fıkhıyye*, Daru'l-Kâlem, Dimeşk, 2007.
- ez-Zerkani, Muhâmmmed Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, Daru'l-Fikr, Trz.
- ez-Zerkeşi, *el-Burhan Fi Ulumi'l-Kur'ân*, Beyrut, 1994.
- Gezgin, Ali Galip, "Kur'ân'da "Nesh Problemi"ne Eleştirel Bir Yaklaşım", İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt. 14, Sayı:1, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-Tahrîr ve't-Tenvir*, Dâru's-Sahnun, Tunus, 1997.
- İbn Manzur, Ebu'l fadl Cemaluddin Muhâmmmed b. Mükrim, el-İfriki el-Misri, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1968.
- İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferac, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Daru'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut, 1992.

Komisyon, (Ahmet Hasan ze-Zeyyat, Hamit Abdulkadir, İbrahim Mustafa, Muhâmmmed Ali Neccar), *el-Mu'cemul Vâsît*, Çağrı yay., İstanbul, 1989.

Rağib el-İsfahanî, *el-Müfredât*, Beyrut, Trz.

Seminu'l-Halebî, *Ûmdetu'l-Huffaz Fi Tefsiri Eşrefi'l-Elfâz*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

Şimşek, Sait, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, Yöneliş yay., İstanbul, 1997.

Zekiyyüddin Şa'ban, *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l Fıkh)*, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), T.D.V. Yay., Ankara, 2000.

Necmeddin Kübra'nın "On Esas"ında Tevhid Düşüncesi

Abdurrahman Celil AKÇAM *

Özet

Bu makalede İslâm'da vahdet inancının, tasavvuf geleneği ve onun usullerine ne şekilde yerleştiği ve bu usuller çerçevesinde İslâm itikadının temeli olan vahdet inancının kişi de oluşturacağı nefsanî, ahlakî etkileri gösterilmeye çalışılmaktadır. Tevhid anlayışının sadece bir inanç olarak bilinmesinin yeterli görülemeyeceği, aynı zamanda tecrübe edilmesi gerektiği fikriyle oluşturulan esasların, bu inancı nasıl tecrübe edilmesi gerektiğini öğretmesi hususu makalenin ana konusudur. Her türden Müslüman davranışında aranılması gereken temel inanış tevhiddir. Davranışlarımız, inancımızın tecrübesiyle yoğrulmuş ve onun etkisinde olmalıdır. İnanıldığını söylediği şekilde yaşayabilmenin gereği için ne türden bir yol izlenmelidir? Tasavvuftaki on esas vahdet inancının kişinin içine yerleşmesi için izlenmesi gereken yollardır.

Anahtar Kelimeler: Tevhid, Vahdet, Tasavvuf, Necmeddin Kübra, Yunus Emre, İslam Düşüncesi

Tawhid Thought in the Ten Principles of Najmuddin Kubra

Abstract

In this article, it is trying to state how the oneness belief at Islam and Sufism placed in the Sufi tradition and its methods and show the sensual and moral implications of "Oneness" faith on individual with considering "oneness belief" the basic of the Islamic faith in the framework of these procedures. The main subject of article is that it is not enough to know Tawhid as a belief but how teach this belief with experience that principles created with a belief of Tawhid needed belief. The main belief that should be sought in each type of Muslim behavior is Tawhid. Our behaviors must be mixed with the experience of our belief and under its influence.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı, [abdurrahmancelil@gmail.com]

What kind of way should individual follow to live as he believe? The ten principles of Sufism are the ways followed that settle into the oneness belief.

Keywords: Tawhid, Sufism, Najmuddin Kubra, YunusEmre, Islamic Thought

Giriş

Tüm kültürel ve geleneksel oluşumlar, devamlılıklarını varlıkla kurdukları ilişkiye, hayatın tüm alanına bu ilişkinin yansıtılmasına borçludurlar. Kadim dinlerde ve toplumlardaki gelenek ve görenekler o toplumların dünya görüşünün fiili yönleridir. Tasavvuf da aynı şekilde bir varlık düşüncesi çerçevesinde oluşturulmuş, bu varlık düşüncesine uygun bir şekilde kişinin kendini geliştirmesinin yollarını öğretmiştir. Dünya malından ve var olanlardan, fani olan her şeyden yüz çevirmesini böylece kendisine ve rabbine yüzünü dönmelerini amaçlamaktadır. Kişinin bu dünyada Rabbine kavuşabilmesi için hedeflenen usulleri belirlemeye çalışmaktadır. Bu amaç mutasavvıfların Allah bilincini esas alıp ona uygunluk göstermesi ile mükelleftir.

Tasavvuf kişinin kendisini bulması ve bilmesi için izlemesi gereken yoldur. Ehl-i Tasavvuf arasında, tasavvufi eğitim süreci ve manevi yolculuğu boyunca yaptığı faaliyetler, yani Seyr-ü sulûk¹ sürecinde kişinin belirli usul ve erkâna uygun davranması da kendi inancını ve varlık anlayışını tecrübe edebilmesi için gereklidir. Hint, Eski Yunan, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki mistik öğretilerin tasavvufla ilişkilendirilmesindeki asıl sebep bu usuller ve varlık anlayışı arasındaki benzerliklerdir. Vahdet-i Vücut², Panteizm ve Eski Hint inanışlarının benzerliğinde olduğu gibi. Tasavvufun bu sebeple insan tabiatının bir sonucu olduğu ve bütün çağlarda binlerce şekilde görüldüğü³ sonucuna da sebep olan temel faktör bu inanış ve ona uygun

1 Hayri Karaca, *Tasavvufta Sefer Kavramı*, Dokuz Eylül Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2005, s. 5.

2 Vahdet-i vücûd düşüncesi varlığı (vücûd), mümkün ve zorunlu kısımlarına ayrılmadan önce kendinde bir hakikat şeklinde ele alıp zorunlu ve mümkünü onun iki kutbu saymak suretiyle Hak ile halkı (yaratılmışlar) izâfet ilişkisiyle birbirine bağlar. Böylece Tanrı-insan ilişkileri başta olmak üzere birlik-çokluk sorunu, insan iradesi ve özgürlüğü, âlemdeki kötülük problemi, sebeplilik vb. metafizik konularla iman ve akîdenin anlamı, ahlâk konuları ve çeşitli dinî bahisler hakkında kapsamlı ve sistematik bir düşünce ortaya koyar. Bu düşünceyi kabul edenlere vahdet-i vücûd ehli, vücûdiyye denir. Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", *Türki İslam Ansiklopedisi*, 2012, 42/431.

3 Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2000, s. 32.

gelişen usullerdir.

İmam Gazali (ö.505/1111), Kimya-ı Saadet aslı eserinde iki tür seferden söz etmektedir. Biri fiziksel olarak yapılan yolculuk, diğeri ise kalp ile yapılan seferdir. İman ehlinin yapacağı sefer budur. Bedenleri bir yerde bulunurken yedi kat arzdan ve yerden geniş cennetlerde gezinmektedirler ve bu yolculuklar tarikatlara göre değişiklik göstermektedir.⁴ Amaç kişinin güzel ahlak sahibi olarak, kemale erişmesidir. Bu inanç ve varlık düşüncesiyle ilişkisi olduğu kadar, toplumun şartlarıyla da ilintilidir. Çünkü çağ ve şartlara göre kişinin huyu, meyilleri değişiklik göstermektedir. Kişinin kemale ermesi için sıyrılması gereken hayvani huyları, beşeri sıfatları ve nefsanî iddialarının farklılaşması seyr-ü sulûk'ün farklı olmasının en yalın açıklamasıdır.⁵

Tasavvuf bir yol olup, başı ve sonu ihtiva etmektedir. Kişi öncelikle gaflet uykusundan uyanarak yola koyulacak, sırasıyla makamlardan geçerek, olgunlaşacaktır. Bu sefer sırasında kadim topluluklarda da, Tasavvufta da yolculuğun varlıkla sağlam bir ilişkisi vardır.⁶ Mesela, müzik iradenin ve içgüdünün terbiye edilmesi için ahengin ve ölçünün dışı vuruluşudur. Bu ölçünün ve düzenin evrenin temelini oluşturduğuna inanan Pisagorcuların müzikle hemhal olmaları bu ölçüyle (logos – logic) alakalıdır. Aynı şekilde tasavvufta da müzik benzer amaçla kullanılmıştır. Evreni oluşturan temel ilkenin yani maddeyi oluşturan tözün, arkenin sayı olduğuna görüşüne⁷ müziğin ölçüleri ve o ölçülerden yola çıkarak ulaştıkları aritmetikte varmışlardır. Ruhani gelişimlerini de bu aritmetikte yani evrenin tözü olan sayılara uygunluk gösterecek şekilde, müzik üzerinden yapmışlardır.

Varlık nasıl var olanlar için birer vakit tayin etmiş ise, kişi de kendi iç yolculuğunda bu vakti esas almalı ona uygun bir yol izlemelidir. Sufinin seyr-ü sülûkte ruhi gelişimini düzgün bir seviyede devam ettirmesinin yolu, vakitle iyi ilişki kurmasıyla mümkündür.

Vakit kulun üzerine gelen ilahi varidat ve Rabbani tecelliyatın zamanı-

4 Servet Altıntaş, *Gazali'de Tasavvuf Felsefesi*, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Ana-bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 32.

5 Karaca, *a.g.e.*, s. 5.

6 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, İletişim Yayınları, 8. Baskı, İstanbul 2010, s. 335.

7 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 5.Baskı, 2013, s. 149.

dır ki, o varid gelince, kulu tasarrufu altına alır.⁸ Varidat kişinin içine doğan hislerdir. Bu hisler ve gelen durumlar varid ise, kul buna rıza gösterir ve teslim olur. Bu teslim oluş aynı zamanda tasavvufun makamlarından biridir.

Vakit tasavvufta seyr-i sülük için şart olduğu gibi İslam'da tüm ibadetler için şarttır. "...Namazı dosdoğru kılın, şüphesiz ki namaz, müminlere belirli vakitlerde farz kılınmıştır." (Nisa, 103) Ayetinde belirtildiği gibi namaz vakte tabi bir ibadettir.⁹ Sufi de namazdaki gibi, hayatının her evresinde vaktini kullanmasını bilmelidir. Bu varlığın kendisini göstermesi ve varlığın usulüne uygun kendini düzenlemesi ile ilgilidir ki, Sufi böylece kendisini Allah'a teslim etmiş olur.

Vaktini en iyi ve en uygun şekilde kullanmakla yükümlü olan insan, Allah'a varma yolunda da buna uygun davranmalıdır ve ona varmak için tasarruf etmesi gereken en önemli şey de vakittir. Necmeddin Kübra; "On Esas" isimli eserinde "Her ne kadar Allah'a varmak için kul sayısınınca yol mevcut olsa da bunların en uygun ve tasarrufusunu açıkladığını" ifade etmiştir.¹⁰

Bu yollardan ilkinin zahiri amelleri (namaz, oruç, hac, cihat vb.) çokça yapmak olduğunu söyler ve bu yolla vuslata erenlerin çok az olduğunu ifade eder.

İkinci yol ise, "Tarik-ı Ebrar"¹¹ denen, ahlakı tebdil, nefsi tezkiye, kalbi tasfiye, ruhu cilalama ve batını imar ve ihya etme uğrunda mücadele edenlerin, yoludur ki, bu diğer yola göre daha fazla kişiyi vuslata erdirse de yine de azdır.¹²

Üçüncü yolu ise, Allah'a doğru seyr edenlerin, uçanların yolu olarak

8 Tekin Yürektürk, *Tasavvufta Vakt Kavramı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Yüksek Lisans Tezi, Van 2010, s. 70.

9 Karaca, *a.g.e.*, s. 17.

10 Necmeddin Kübra, *Tasavvufta On Esas*; Haz. Süleyman Gökbulut, İnsan Yayınları, 1. Bası, İstanbul 2010, s. 54.

11 Mücadele ve riyazet sahiplerinin yoludur. Bu kişiler iyi huylar edinmek, kalbi tasfiye etmek, gönül âlemini berraklaştırmak ve iç dünyanın imar ve ihyası için gayret gösterirler. Bu yolla Hakk'a erişenler, riyazet ve mücadelede takılıp kalmaları, asıl hedef olan fenafillâh'ı unutmaldırlar. Kübra, *a.g.e.* s. 24

12 Karaca, *a.g.e.*, s. 30.

niteler ve peygamberin ölmeden önce ölünüz hadisinde işaret edilen iradeye bağlı bir ölüm üzerine kurulduğunu ifade ederek bu yolla vuslata erenlerin çok daha fazla olduğunu ifade etmiştir ve bu yolun prensiplerini on esasta toplamıştır.¹³

1. Tevbe

Söz konusu esasların üzerine kurulduğu temel olarak nitelendirilen "ölmeden önce ölünüz" anlayışında ilk esas Tevbedir. Bu esas gereğince kişi nefsi davranışlardan ve kendisini ibadetten alıkoyan boş işlerden uzaklaşması gerekmektedir. Amaç Allah'tan ve onu düşünmekten alıkoyacak her türlü işten uzak durmaktır. Kişinin tüm dünyevi uğraşlardan yüz çevirmekle mükellef olması ve bir daha bu dünyevi işlere dönmek üzere ayrılması ilk esasın temelidir. Bu bir tür ölüm gibi kişinin tüm dünyadan uzaklaşmasıyla taçlanır. Kişi tüm günahlardan ve dünyadan yüz çevirdiğinde bunu sonuna kadar sürdürmelidir. Öyle ki, tövbe bile bir süre sonra ifadesiyle günahı hatırlatmaktadır, bu sebeple ondan bile tövbe gerekmektedir. Böylece tamamıyla günahın varlığını yitirmesi sağlanmalıdır. Çünkü günah düşüncesi de vaktin sefasını bozar.¹⁴ Kişi kendi teninden geçmelidir ve bu şekilde dünyadan yüz çevirmelidir. Burada "O, senden razı; sen de O'ndan hoşnut olarak dön rabbine" (Fecr, 28) ayetinde zikredilen rızaya uygun bir şekilde dünyadan geçerek kulun Allah'a dönmesi beklenmektedir.

Bu esasta, tasavvufun kulun varlığa dair düşüncesini içselleştirmek ve keşfetmesi için gitmesi gereken bir yol olarak belirlenmesi çok açıktır. Bu var olanlardan, hatta bir var olan olarak kendisinden dahi yüz çevirmesiyle mümkün olabilir. Tövbe bu sözün ifadesi olarak yolun başında bunu özümsemek için ihtiyaçtır. Çıkılan yolun sonu daha en başında çizilmiş ve sonuna doğru yolculuğun tüm kaidelerine dair söz verilmiş olunur.

Kişiden öncelikle çıkılacak yolun nasıl bir yol olduğunu keşfetmesi istenmektedir, böylece kişi kendisinden, tüm dünyevi arzulardan, isteklerden, maldan, mülkten, itibardan ve kendisini Allah yolundan alıkoyacak her tür işten uzaklaşmayı göze aldığı göstermiş olur.

Tövbe aynı zamanda kişinin özrüdür. Feridüddin Attar'ın *Mantık Al-*

13 Kübra, *a.g.e.*, s. 40

14 Kübra, *a.g.e.*, s. 95.

Tayr isimli eserinde, Hüthüt yola çıkmak için diğer kuşları davet ettiğinde hepsi özürlerini dile getirmişlerdir. Bu özrün dile getirilmesi tövbeden başka bir şey değildir. Buna yüz çevirmek ve tekrar anmamak üzere özrünü açıklamak tövbedir. Yani kuşlar arzularını açıkladıkça kendilerinin bu arzularla yanıp tükenmekten ötürü yola çıkmaya kudretlerinin bulunmadığını ifade ettikleri özürlerine, Hüthüt Yunus Emre (ö.720/1321)'nin;

Sen canından geçmeden

Canan arzu kılarırsın

Belden zünnar kesmeden

İman arzu kılarırsın¹⁵

Şiirinde ifade ettiği gerçeği kuşlara söyleyerek onları yola çağırmaktadır. Hüthüt, Tavuskuşu'nun özrüne şu şekilde cevap vermektedir, "Ersen, adamsan tamamıyla tüm kesil... Tüm iste, tüm ol, tümü gör!". Dudunun abı hayat isteğini dile getirip, yola çıkmaya kudretinin bulunmadığını ifade ettiği özrüne ise, şöyle cevap vermektedir "Abıhayat istiyorsun, fakat canını da seviyorsun... Yürü be... İçin yok senin, bir deriden ibaretsin, Canı ne yapacaksın? Ver sevgiliye! Sevgilinin yolunda erler gibi can feda et!"¹⁶ Diyerek çağrısını dile getirmektedir. Tövbe esası da böyle bir candan geçmenin dil ifadesidir, tövbesidir. Bu aşk ateşine kendini atabilmenin ilk ifadesidir.

2. Zühd

Tövbe kapısından geçerek yola koyulan kişi için ikinci durak Zühd'dür. Zühd, insanın ister az, ister çok olsun mal ve makam cinsinden fayda gördüğü ve meylettığı şeylerin hepsinden ölmüşçesine sıyrılmasıdır.¹⁷ Tövbe ederek günahlarına yüz çeviren kul, tüm dünyevi meylinden uzaklaşmalıdır. Yiyecek-içecek, evlilik, mevki, mal sevgisini terk etmeli ve dünyaya rağbeti bırakarak, geçici fani her şeyden yüz çevirerek, ahirete ve baki olana yönelmelidir. Bu seyri tamamlamasının ardından, Allah'ın yanında ahiretin de noksan olduğu bilincine ererek, yalnız Allah'a

15 Abdulkaki Gölpinarlı, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2005, s. 172.

16 Feriduddin Attar, *Mantik Al-Tayr*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 7. Baskı, 2014, s. 56.

17 Kübra, a.g.e, s. 65.

yönelmek için ahirete olan rağbetini de terk etmelidir. Hakiki Zühhd ikincisidir. Yani nefsanî olan ve dünyevî olandan sıyrılmak ve yerine ahiret rağbetini getirmek, aslında bir tür rağbettir ve bunu devam ettirdiği için kişi hala zühd'ü tamamlamış değildir. Çünkü kişi bir şeylere rağbet etmeye devam etmektedir.¹⁸

Var olan, dünyada mevcut cinsinden bir şey değildir ama rağbet edilen ahirete ait şeyler yine bir var olandır ve Allah değildir. Kişi rağbetini yalnız Allah'a yönelterek, fani veya baki olsun her türlü faydadandan arınmadıkça, Zühdünü gerçekleştirmiş olmaz. Burada açıkça, yönelişin tamamen aşka ve aşkın, rağbetin kişinin kendisini bir şeye yönelmiş olmasından çıkması zorunluluğu irdelenmiştir. Yöneliş her türlü var olandan ve ifade bulacak, tasavvur edilir olan şeylerden arınmakla, salt bir yönelim haline getirilmektedir. Bu tasavvur edilebilenin, bir şey olarak var olanın Allah olamayacağındandır. Böylece kişi kendisini hem ölüme yaklaştırmış, yönelişini tüm mevcut tasavvurlardan ve mevcuttan uzaklaştırmış olacaktır. Aşk ateşinin kişiyi tamamen kontrolü altına alması beklenecektir. Böylece kişi Allah'a olan rağbeti ve arzusundan başka bir isteği kalmayınca kadar her türlü terk ediş devâm edecektir.¹⁹

Mutlak ki, aklına gelecek ve zihninde canlanacak herhangi bir şeye duyacağı rağbeti terk etmeli ve bir ölü gibi hiçbir şeye dair istek duymamalıdır. Bu tasavvuf ehlinin varlık ve inançlarına uygun olandır. Çünkü Allah, var olanlardan biri değildir ve tasavvur edilecek her şey Allah'a uzaktır. Haliyle ondan başkasına duyulan rağbet kişiyi yolundan uzaklaştırır.

3. Tevekkül

Üçüncü esas tevekküldür. Tevekkül kişinin tüm sebep ve vasıtalarından arı olarak tüm işlerini Allah'a havale etmesidir.²⁰ "Allah'a güvenip yalnız O'na dayanan kimseye o yeter" (Talak 65/3) ayetinde belirtilen gibi bir yönelim aranmaktadır.

Dünyaya yönelmekten vaz geçen kişi, bir süre sonra bu rağbetten arınmakla, dünya uğraşından el etek çeker. Bu durum tevekkülün başlangıcı-

18 Kübra, *a.g.e.*, s. 127.

19 Sadreddin Konevi, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, Çev. Demirli Ekrem, Kapı Yayınları, 1. Baskı, 2014, s. 34.

20 Kübra, *a.g.e.*, s. 97.

dır. Böylece kişi arzuyu tamamen bırakır ve Allah'a kendisini teslim eder. Tüm rağbet ve arzudan arınan kişi sebepleri de görmezden gelmeye başlar ki, bu her fiili ve işi her tür arazdan uzak olarak tecrübe etmeyi getirir. Böylece kişi tüm yapılan ve olanı Allah'tan bilir ve bunu tecrübe eder. Burada amaç asla bilinenle yetinmek değil, tecrübe ve kalben keşf olduğu için izlenilmesi gereken yollar bu keşfe sufiyi sürüklemektedir. Rağbetini ve yönelimini yalnız Allah'a çeviren kişi bunun ardından açmış olduğu tevekkül kapısında tüm işlerde Allah'ı görmeye ve kendini ona teslim olmaya bırakır. Böylece tüm evrenin işleyişindeki asli hikmeti keşfetmiş olur.²¹

4. Kanaat

Dördüncü esas ise, kanaattir. Kişi yeme, içme ve giyinme gibi hususlarda artık israftan uzak durmalı ancak zaruri olduğu kadarıyla yetinmeyi öğrenmelidir. Her işini Allah'a bırakan kişi, artık yalnız var olanla yetinmektedir. O'na kanaat etmekte, hiçbir talep ve arzuda da bulunmamakla, var olanların Allah'tan gelenler olduğu bilgisi kendi teslimiyetinin zaruri bir sonucu olmaktadır.²²

5. Uzlet

Beşinci esas uzlettir. Uzletin manası halktan uzaklaşmak ve yalnızca Allah'la kalmaktır. Bu süreçte şeyhine faydalı işler yapmaya devam eden kişi, şeyhinin kendisine verdiği işleri yapmakla da mükelleftir. Bu işler onun nefsinin temizlemek amacıyla her türlü bela ve fitneden uzak tutmak için gereklidir. Nefsani arzu ve isteklerden uzak durmalı ve duyularının bu arzuların içine onu çekmesinden uzaklaşmalıdır.²³ Bu arzu ve isteklerin pençesine düşmekten kurtulmak için tüm bedeni ve ruhu ile uzlete çekilmesi gereklidir. Bu bir tür temizlenme işlemidir. Uzlette beden ve ruhen kişi, arzu, istek ve ihtiraslarından arınır ve temizlenir. İçinde evvelce yerleşmiş ihtirasları, istekleri yok edinceye ve dünyevi, tüm şehvani isteklerinden kurtuluncaya kadar uzlette kalır. Bu beden ve ruhun ölümle erişeceği dinginliğe erişmek için gerekli bir temizlenmedir. Böylece kişi yönelimini tamamlamaya başlamıştır.

21 Kübra, *a.g.e.*, s. 66, 67.

22 Kübra, *a.g.e.*, s. 99.

23 Kübra, *a.g.e.*, s. 95.

Temizlenen kişi artık sıhhatli mizacına dönecek, Allah'a teveccühe ve onun ahlakıyla ahlaklanmaya yönelme isteği için kaplayacaktır. İsteklerimiz ve arzularımız bizim putlarımızdır. Onlardan arınmadıkça ve yalnızca Allah'ı arzulamadıkça tamamen kemale ermiş olamayız. İnsani duyularımız bizi belirli şeylerle ilgilenmeye ve onlara yönelmeye teşvik etmektedir. Kişi uzlet ile bu duyularını çevresindeki şeylerden uzak tutarak temizlemeye çalışmaktadır.²⁴ Duyuların var olanlarla ilişkisi ve onları tanımlaması, bilmesi bilginin ve algının bir şeye yönelmesi anlamına gelmektedir ki, bu bizim zihnimizi de belirli şeylerle meşgul etmektedir.

Zihnimiz, bedeni arzularımız ve ruhumuz da bunların etkisiyle Allah'tan uzaklaşmaktadır. Çevresindeki insanlardan uzaklaşan kişi suskunlaşmakta ve bu ıssızlıkta rabbine yanaşmaktadır. Asli gayesi Allah'a varmak ve onu bilmek olan kişinin, O'nu duyularıyla kavradığı şeylerle meşgul, onlara duyduğu istek ve arzuda görmesi mümkün değildir. Bu sebeptir ki, tasavvuf ehli Allah bilincine uygun olarak kişiyi terbiye etmeye onu çevresinden ve çevresini ondan uzak tutarak koyulmaktadır. Bu temel tasavvufi yönelimin yegâne yoludur.

6. Zikir

Altıncı esas ise zikre devamdır. Zikir her şeyi unutarak Allah'ı anmak demektir. Yönelimin dille sürekli tekrarı olan zikir, çıkılan yolun asli gayesini ve sonuçta ulaşılabilecek keşfi tekrardır. Kişi sürekli "La ilahe İllallah" diyerek nefsinin temkinli tutmaya gayret etmektedir.²⁵

Çevresindeki her şeyi unutarak uzletteki gibi çevresinden arınan kişi, Allah'ı anarak tevbe ve terk ettiği şeylere yöneliminden kendini sürekli kurtarma gayesinde olmaktadır. Tasavvuf düşüncesinde kişinin peşinden gittiği şeyler onun ilahıdır.

Bu kişiden kişiye değişiklik göstermektedir. Mal, mülk, ilim, hayvanlar, oyunlar, heyecanlar, şöret gibi türlü şeylerden oluşabilmektedir. Tüm bunlar kişinin meylini ortaya çıkarmaktadır. Kişinin nefsanî olarak arınması için; Allah'a yönelmesi, tüm bu ardına düştüğü şeylerden sıyrılması, onları unutmaması ve terk etmesi gerekmektedir. Zikrin ana gayesi bu terkin gerçekleşmesini sağlamaktır. "La ilahe İllallah" sözündeki hakikat de bu-

24 Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2015, s. 83.

25 Kübra, *a.g.e.*, s. 70.

dur. Tüm ilahları terk ile Allah'a yönelmekten başka bir şey söylenmemektedir. Nefsin peşine düştüğü şeylerden uzaklaşmak ve sürekli Allah'ı zikir, kişiyi tümüyle Allah'a ait hale getirmektedir. Kişi zikriyle hem zihnen, hem arzuyla, hem de bedenlen rabbine aidiyetini vurgulamaktadır.²⁶ Bu da tasavvuf düşüncesinin temeline dair bir fikrin, keşfin tezahürüdür.

7. Teveccüh

Yedinci esas teveccühtür. Teveccüh, kişinin tüm zihni ve bedeniyle Allah'a yönelmesidir. Kişinin kendisini Allah'tan gayrı bir şeye çağırarak her türlü şeyden uzaklaşması ve kurtulmasıdır. Tüm amacı ve yönelimi Allah'a olmalıdır. Ne olursa olsun, cennete dahi gözlerini kapamalı ve tüm arzusundan sıyrılmalıdır. Teveccüh için kişinin kendisinden sıyrılmaması ve benliğini unutmaması gerekmektedir.²⁷

Zikrin neticeleriyle bu seviyeye ulaşan Sufi, bu seviye sonrasında ancak teveccüh için yeterli mertebeye ulaşmış olur.

Teveccühün neticesi; keşfedilmesi beklenen kişinin, tüm varlığı ile Allah'ın nurunun bir yansıması olduğudur. Sadreddin Konevi teveccühünü şöyle izah etmiştir. "Teveccühlerin şekli şöyledir. Zahirî ve batınî kuvvetleri çeşitli tasarruflardan alıkoyduktan ve hatırı her türlü ilmî ve itikadî, belki de Hakkın dışındaki her şeyden boşalttıktan sonra, Hz. Hakk'a, malum olduğu yani gerçekte olduğu şekilde teveccüh edebilirsin. Yani kısaca, söz konusu sıfatın özü ve itikadlardan temizlenmek ve her şeye uygun hale gelmektedir. Buna göre, her zaman ve çoğu kere tam bir durgunluk zahir olur."²⁸

Teveccühteki kişi kimseden bir şey almamaya özen gösterir. Kimseden bir şey almayarak, kendisine bir tek sunu verecek kişi bırakır. Aşkını ve arzusunu yönelttiği Allah'la içini doldurmaya gayretindedir.

Al gider benden benliği

Doldur içime senliği

Bu dünyada öldür beni

26 Mehmet Ildırar, *Tasavvuf ve Nefis Terbiyesi*, Semerkand Yayıncılık, 1. Baskı, 2010, s. 23.

27 Kübra, *a.g.e.*, s. 135.

28 Kübra, *a.g.e.*, s. 109.

*Varıp anda ölmeyeyim*²⁹

diyerek Yunus Emre'nin izah ettiği teveccüh durumudur.

8. Sabır

Sekizinci esas sabırdır. Sabır kişinin çalışıp, çabalayarak nefsinin tüm arzularından kendi isteğiyle kurtarması ve alıştığı, sevdiği şeylerden uzak tutmakta sebat etmesidir. Nefsi terbiye etmek için sabır gösterilir ve onu söndürmek gayesiyle bu yolda devam edilir. Allah'ı bilmek ve kalben ona duyulan yakınlığı asla kaybetmemek için sabır gereklidir.³⁰ Sabır sayesinde amaç kişinin kalbini ve nefsinin, her türlü şeye yönelik rağbet ve arzu-
dan temizlemektir. Sabır iki türden olmaktadır. Bunlar sevdiğin şeylerden uzak durmakta sabır ve sevmediğin şeylere katlanmakta sabırdır. Sabırın kişiye öğrettiği şey Allah'a sebat etmektir.

9. Murakabe

Dokuzuncu esas, murakabedir. Kişinin kendi kuvvet ve fiili gücünü bir tarafa bırakması murakabedir. Böylece Allah'tan gelecek her türlü rahmeti gözetler ve ondan gelecek lütufları umar, bekler. Rabbinin arzusu ve onu görmenin isteği kalbine dolar. Başka bir şey düşünmez ve başka şeyle meşgul olmaz.³¹

Her kaçan anarsam seni

Kararım kalmaz Allah'ım

Senden gayrı gözüm yaşın

Kimseler silmez Allah'ım

Sensin ismi baki olan

Sensin dillerde okunan

Senin aşkına tutulan

Kendini bilmez Allah'ım

29 Gölpinarlı, a.g.e., s. 192.

30 Süleyman Gökbulut, *Necmeddin-i Kübra*, İnsan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2010, s. 90.

31 Kübra, a.g.e., s. 115.

Şiirinde Yunus Emre bu durumu izah etmektedir.³² Sabır ve murakabe-deki kişinin halini anlatmaktadır. Zikir ve aşk ile kendini kaybeden kişi, söz konusu vecd halindedir. Bu Allah'a duyulan arzu ile kişinin aşkla dolmasıdır. Bu, Allah'ı bilmenin yegâne yoludur. Her var olandan arınarak; arzu, isteğin yöneldiği tek şeyin Allah olmasıyla varılan bir makamdır. Böylece, kişi Allah aşkıyla ona yakınlaşmaya gayret etmektedir. Böylece kişi artık tüm kalbiyle yakınlaştığı ve başka hiçbir şeyi aklına getirmedeği maşukundan razı olmaktadır.

10. Rıza

Bu onuncu ve son esastır. Kişinin kendi varlığıyla, tüm bir var olandan ve tüm hükümlere rıza göstererek, boyun eğmesi gerekmektedir. Böylece O'nun da rızasını kazanmaktadır.

Rıza, gelecekte olanları ise Allah'a havale ederek onun hükmüne itirazdan sakınmaktır. Kendi nefsinin hoşnutluğundan sakınarak Allah'ın rızasına mazhar olmak gerekmektedir. Olan ve olacak her şeyin O'ndan olduğunu, O'nun her şeyin aslını ve iyisini bilen olduğuna imanla oluşacak rıza, Allah'a duyulan aşk ile harmanlanması gereklidir.

Tüm varlık Allah'ın ve kemale ermiş kulun bir yansımasıdır. Bunu böylece kavrayan kul bunun gereği olan rızayı göstermekle makam edinmiş olunur. Hz. Ali "Kim rıza sofrasına oturursa, ona hiçbir kötülük ulaşmaz." demişlerdir.³³

O esastaki temel gaye ve yönelim Allah inancına ve o inancın kişide yerleşmesi için seyredilmesi gereken yoldan başka bir şey değildir. Allah'ı nasıl bildiğimiz ve bu bilginin tecrübeyle harmanlanması, içselleştirilmesi, kişide yerleşmesi için izlenmesi gereken yoldur. Böylece yolun her bir makamı tamamen Allah inancının ve varlık algısının bir tezahürüdür. Allah'ın var olan tek hakikat olduğuna inanan birinin, var olanların hepsinin ve olmakta olanları ondan bilmesi gerekmektedir ama var olana yönelim onu bu bütünlük ve teklik algısından uzaklaştıracaktır.

Haliyle kişi tüm bu yönelimleri ve duyularından ötürü algısının ve zihninin alabileceği her parçadan uzaklaşmalıdır. Her tür tasavvur onu

32 Gölpınarlı, a.g.e., s. 188.

33 Kübra, a.g.e., s. 126.

bu bütünlük ve birlikten uzaklaştıracak, var olan tek hakikatin bütünlüğü görülemeyecektir. Vahdet, sonsuz kesrette her birine takılıp kalan kulun algısı ve ufku nedeniyle unutulacaktır.³⁴ Bu unutkanlığın önüne geçmenin yolu tasavvuftur. Tasavvuftaki esaslar ve yollar, kişiyi bu unutkanlıktan kurtarmak ve bu birlik içinde kendini ve rabbini öğrenmesini sağlamaktır.

Kişinin bu bilince ulaşması ancak tecrübeyle mümkündür. Bu birliği sadece dil ile bilmek, yeterli değildir. Çünkü bu bilginin kendisi ifade edildiği derece basit ve yalınlıkla kavranılmaya müsait değildir. Kavramak ve bilmenin nesnesi olacak şey, bir şey olarak, ancak kesret hükmünde olacaktır. Var olanlara, yani bilinebilir ve hissedilir olan şeylere yönelen kişi için, peşine düşeceği var olanlar veya tasavvurlar onun bilişinin bir nesnesi olarak şirke tekabül eder. Kişinin tüm bu var olanların ve tasavvurlarının ardına düşmekten kurtulmasının yolu, tasavvufta olduğu gibi bir usulle terbiye edilmesini gerekli kılar.

Sonuç

Necmeddin Kübra'nın "On Esas"ında tevhid inancının tecrübe edilmesi için gerekli yollar sırasıyla esaslara yerleştirilmiştir. Bu esaslarla amaçlanan kişinin her türlü var olanla, ilişkisini kesmesi ve tüm meylini Allah'a yöneltmesidir. Esaslar dünyalıklara yüz çevirerek başlar ve sırasıyla bu tutumu adım adım yükseltir. İlkten tevbe ile geçmişte kişinin dünyalıklarla ilişkisinden pişmanlık duyması, sonrasında ise tüm dünyaya ait tasavvuru zihninden silmesi istenilmektedir. Vahdet inancının gereğince, zihnimizde ve duyularımızda var olanların birer birer yok olup, kaybolup gitmesini bekleyinceye kadar yahut kalbimize bir his doğup bu duyuların güdümünden arınıncaya kadar kendimizi sakındırma haline girmeliyiz ki, her şeyden arı olanla hissi olarak bir bağ kurabilelim. Necmeddin Kübra "On Esas"ta tasavvuf yoluna giren kişiyi tüm dünyevi düşünce, fikir, arzudan uzaklaştırıp, zihnini ve bedenini boşaltarak; kişinin tevhid inancını tecrübe etmesini sağlamaya çalışmaktadır. Kişinin, nefsinden kurtulup, tasavvur ve algısının sığılındaki iyi ve kötüden de kurtularak Allah'a tamamıyla teslim olmasını sağlar. Netice olarak bütün kadim öğretiler gibi tasavvuf öğretisi de bir bütünlük içinde yegâne düşüncenin keşfi için oluşmuş bir yoldur. Necmeddin Kübra "On Esas" ta bu yolu tarif etmiştir.

34 Uluç, a.g.e., s. 135.

Kaynakça

- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 5.Baskı, 2013.
- Attar, Feriduddin, *Mantık Al-Tayr*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 7. Baskı, 2014.
- Altıntaş, Servet, *Gazali'de Tasavvuf Felsefesi*; Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ayni, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Kitapevi Yayınları, İstanbul 2000.
- Ayni, M. Ali; Ferit Kam, *İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi*, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 1992.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi 1*, İletişim Yayınları, 8. Baskı, 2010.
- Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1985.
- Gökbulut, Süleyman, *Necmeddin-i Kübra*, İnsan Yayınları, 1. Baskı. İstanbul 2010.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Yunus Emre Hayatı ve Bütün Şiirleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Karaca, Hayri, *Tasavvufta Sefer Kavramı*; Dokuz Eylül Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Ildırar, Mehmet, *Tasavvuf ve Nefis Terbiyesi*, Semerkand Yayıncılık, 1. Baskı, 2010.
- İbn Arabi, *Günümüz İnsanı İçin Fususu'l Hikem*, Hazırlayan. Kılıç Hamza, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2009.
- Konevi Sadreddin, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, Çev: Demirli Ekrem, Kapı Yayınları, 1. Baskı, 2014.
- Kübra, Necmeddin, *Tasavvufta On Esas*; Hazırlayan: Süleyman Gökbulut, İnsan Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2010.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabi'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 2015.
- Yürektürk, Tekin, *Tasavvufta Vakt Kavramı*; Yüziüncü Yıl Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, Van 2010.

İslam'ın Din Adamlarına Bakışı *

Aydın Mülayimov **

Özet

Dinlerin zamanla hem tahrif edilmelerinde hem de korunmasında din adamlarının rolü büyüktür. Bu sebeple İslam'ın din adamı konusundaki algısını irdelememiz önemlidir.

Makalemiz, bütün dinlerin mensuplarının, özellikle ehl-i Kitab'ın, kendi din bilgilerini mevcut konumlarından çıkararak, onlara, Allah'a ait yetkileri, özellikleri vermelerinden, yeryüzünde Allah'ın ve dininin temsilcileri gibi bakılmalarından bahsetmektedir. Kur'an-ı Kerim, insanların din adamları ile ilgili böyle bir bakış tarzını eleştirmekle birlikte ehl-i Kitab örneği üzerinden onların din adamları konusunda nasıl bir yanlış içerisindedir olduğunu göstermektedir. Çalışmamızda Kur'an-ı Kerim'in verileri, peygamberimizin hadisleri ve bu konuda çalışma yapmış şahısların görüşlerine yer verilmiş, Kur'an'da örnekleri verilen bu din adamlarının bir başka örneğini İslam'ın onaylayıp onaylamadığını delillendirmeye çalıştık.

Anahtar Kelimeler: İslam, Din, Din adamı, ehl-i Kitab, Kur'an.

Scholars of the Islamic Perspective

Abstract

The role of the Scholars in the protecting and falsifying of religion is major. Therefore, it is important that we examine the religion of Islam's perceptions about muslim scholars. Accordingly, the issue is discussed in our article overview of the scholars of Islam.

Our article refers, all of the members of all religions, especially who is given the Book, by removing their own scholars from their own positions, giving them

* Bu makale, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimleri Anabilim Dalı. Tefsir Bilim Dalında yapılan "Kur'an'da Din Adamları" İsimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi.

power which belongs to God and regarding them as representatives of God and His Religion. Quran, criticizes this kind of viewpoint towards Scholars and offers us the example of Scholars of People who is given the Book. We have tried to prove that all the other kind of Scholar whether the samples in Islam as a base of Quran end It's Prophet's Hadis.

Key words: religion, scholar, ahl-al kitab, people of the Book, people of the Scripture, Qur'an, Quran.

GİRİŞ

Dinlerin tarihi seyri ve kaderi, din adamlarının konum ve fonksiyonlarıyla oldukça yakın bir ilişki içerisinde. Çünkü onlar dini geleneğin oluşmasının öncüleridirler. Başka bir anlatımla teoloji, metafizik, ahlak ve diğer alanlarda dini tefekkürün inşa edicileridirler. Aynı zamanda eğitim ve öğretim yoluyla, dini entellektüel birikimin sonraki kuşaklara taşıyıcılarıdır. Kutsal metinlerin bulunduğu her yerde bu durum söz konusudur.¹

Kur'an-ı Kerim son ilahi kitap olarak dünyanın içine düştüğü tüm bunalımlara cevap verecek yapıda ve kapasitededir.² O'nun bu özelliği kıyamete kadar devam edecektir. Dolayısıyla insanlığın yaşadığı olumsuzlukların en büyük sebebinin, onların Kur'an'a karşı tavırları ve yanlış algıları olduğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Kur'an'ın şöyle bir uyarısı ile karşılaşmaktayız:

“Kim Rahman'ın Zikrini (Kur'an'ı) bulanık görürse başına bir şeytan sararız. O, onun arkadaşı olur. Onlar bunları yoldan çevirirler ama bunlar doğru yolda olduklarını hesap ederler.”³

Çalışmamız, Kur'an ve sünnet ışığında herhangi bir mezhep, grup, cemaat önyargısına kapılmadan din adamlarının dine olumlu veya olumsuz katkılarından bahsetmeyi amaçlamaktadır. Çünkü yıllardır din adamlarının

- 1 Karşlı, İbrahim Hasan, Kutsal Kitaplara göre Din Adamları, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2010, s. 17.
- 2 Polat, Fethi Ahmet, Kur'an'a Göre Ruhbanlık ve Rabbânîlik, Yüks., Lis.,Tezi., Konya, 1995., s. 7.
- 3 Zuhurf, 43/36-37.

anladığı ve ortaya koyduğu uygulamalar, yaşayan dinin bizzat kendisini oluşturmaktadır. Din ancak din adamlarının penceresinden bakılarak izlenebilmektedir.⁴

Makalemizde, “*din adamı*” ve “*din adamı kurumu*”nu Kur’ân-î Kerîm ekseninde açıklamaya çalıştık. Aynı zamanda Kur’ân’dan önceki Tevrat ve İncil gibi ilahi kitapların konuya bakışını da özetlemeye gayret ettik. Konumuzun iyi anlaşılması için din adamlığı kurumunu iki bölümde ele almayı uygun bulduk. İlk önce, “*din*” ve “*din adamı*” kavramının tanımlarını sunmaya, sonra ise “*din adamı*” kavramının doğuşu, tarihi süreç içerisindeki algılanışlarından bahsettik. Daha sonra ise Kur’ân’da geçen din adamlarının kimler olduğu ve Müslümanlarla din adamları arasındaki farklılıkların neler olduğu anlatılmıştır.

İkinci bölümde ise, “*İslam’da Din Adamı*” başlığı altında; Kur’ân’ın din adamı sınıfı önerip önermediği, Allah’ın dininde din adamı sınıfının olup olmadığı, dini görevleri yürüten Müslümanlarla din adamları arasındaki farklılıkların neler olduğu ele alındı. Son kısmında dinlerin tahrifinde din adamlarının rolüne de kısaca temas edilmeye çalışıldı.

1.DİN ve DİN ADAMLARI

A) Din

“*Din adamı*” kavramını anlama açısından öncelikle din kelimesinin ne anlama geldiğinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Arapça, “- *دَان* *dâne*” den gelen *دين* “- *din*” kelimesi “*ceza*”, “*mükafat*”, “*âdet*”, “*şeriat*”, “*hesap*”,⁵ “*itaat*”⁶ gibi birçok anlamlara gelir. Mastarı “*دَيْن* - *deyn*”,⁷ şeklinde kullanıldığı zaman “*borç almak ve ya vermek*” anlamlarına gelmektedir.⁸ Dolayısıyla bu

4 Öztürk, Alparslan Emin, Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm’de Din Adamları, Yüks., Lis., Tezi, Van, 2010, s.7.

5 İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrrem (v. 711/1311), Lisânü'l-Arab, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1990, 'Din' md., s. 169.

6 el-İsfâhânî, Ebu'l-Kasım el-Huseyin b. Muhammed Râgıb, el-Müfredat fi Çaribi'l-Kur'ân, thk., Muhammed Seyyid Keyhani, Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuh Yay., Mısır, 1961/1381, 'Din', md., s. 569.

7 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, s. 169; Ayrıca bkz., Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman, Dinler Tarihi, Ocak Yay., 2002, s. 2.

8 el-İsfâhânî, el-Müfredat, "Din" md., s. 565-569.

kelime hem Allah'ı ilgilendiren (“دين - *din*”) hem de insanları ilgilendiren (“دين - *deyn*”) boyutuyla ele alınabilir. Çoğulu “*edyan*” şeklinde gelir.⁹

Kur'an-ı Kerim herkesin dinin bir ferdi olduğunu vurgulamaktadır. Peygamberlerin, onlara uyanların ve uymayanların, peygamberleri olan ve olmayan bütün toplum veya fertlerin, herkesin bir dini vardır. Dinin varlığı insanın varlığından daha kadimdir.¹⁰ Elde edilen tarihi verilere¹¹ ve Kur'an'a göre dinin ulaştırılmadığı bir toplum var olmamıştır.¹²

B) Din Adamı Kavramı

Din adamı kavramının ilk defa Tevrat'ta geçtiğini söyleyebiliriz. İbrahim (a.s.) döneminde Melkisedek adında bir şahıstan “Yüce Tanrının Kâhini” diye bahsedilir.¹³

Din adamı tâbirinin, halk dilinde ve İslami uygulamalara uzak kesimlerde daha fazla kullanıldığı görülmektedir. Türkçe'de Osmanlı'dan sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır.¹⁴ Türkiye'de din adamı veya din görevlisi tabiriyle, din hizmetlerinde bulunan imam, müftü, molla, rahip, keşiş, papaz, haham vs. kastedilir. Bunların, resmi veya gayri resmi bir şekilde cami ve mescitlerde, halkın dinî ve ahlâkî konularda bilgilendirilmesi ve cemaatle gerçekleştirilen ibadetlerin yapılmasında rehberlik eden görevliler olduğu söylenir.¹⁵

Din adamları ile ilgili farklı dinî kültürlerin verdiği tanımlamaların en önemlilerinden birkaçı şöyledir:

Eski dinlerde, Mısır ve Çin geleneklerinde din adamları şöyle tanım-

9 İbn Manzûr, Lisânu'l-Arab, 'Din' md., 3/169; Ayrıca bkz. Tümer; Küçük, Dinler Tarihi, s. 2.

10 Rum, 30/30.

11 Tümer; Küçük, Dinler Tarihi, s. 1.

12 Nahl, 16/36.

13 Eski Ahit, Yaratılış, 14/18-20. “Yüce Tanrının kâhini olan Melkisedek ekmek ve şarab getirdi. Avram'ı (İbrahim'i) kutsayarak şöyle dedi: “Yeri göğü yaratan yüce Tanrı Avram'ı kutsasın”.

14 Karşlı, İbrahim Hilmi, Kutsal Kitaplara Göre Din Adamları, Türkiye Diyânet Vakfı Yay., Ankara 2010, s. 27.

15 Karşlı, Din Adamları, s. 26.

lanır: “Tanrı veya tanrıların hizmetine giren, insanlarla, onlar arasında aracılar olarak hareket eden kimselerdir.”¹⁶

Eski Ahit'te din adamlarından şöyle bahsedilir: “Rabb Mûsa'ya şöyle dedi: Harun'a mukaddes giysileri giydireceksin; bana kahinlik etmesi için onu mesh edip takdis edeceksin ve oğullarını da aynı şekilde mesh edeceksin; ve bu onlara nesillerince ebedi kahinlik için olacaktır.”¹⁷

Yeni Ahit'te Pavlus şöyle demektedir: “İnsanlar arasından seçilmiş olan her başkahin, günahlara karşılık adaklar ve kurbanlar sunmak üzere Allah'la ilgili konularda insanları temsil etmek için atanır”.¹⁸ Buna göre Pavlus'un din adamları tanımlaması şudur: “Din adamları Allah'la ilgili konularda insanlara aracı rolünü üstlenirler.”

İslam'da dinle ilişkisi olmayan bir sahanın veya mesleğin varlığından bahsedilmediği için, İslam âlimleri arasında ‘din adamı’ ile ilgili özel bir tanımlama müşahede etmedik. Günümüzde bu kavramın yaygınlaşmasına paralel olarak ‘din adamı’ için bazı tanımlamalar yapılmıştır. Örneğin, bu konuyla ilgili birkaç tanımlama şöyledir:

“Din adamı, resmi olsun veya olmasın dini ayin ve ibadetleri yöneten, mesleği dinle ilgili olup, bu konuda uzmanlaşmış bilgin manalarına gelmektedir.”¹⁹

“Ruhbanlık dünyevi yaşam ile dini yaşam arasında aracılık işlevini yerine getiren kurumdur.”²⁰

Yapılan farklı tarifleri dikkate alarak “din adamı”nı: “Mensup olduğu dinin kurallarını öğrenen, anlatan, onunla amel eden, törenleri, ibadetleri yönetmeyi vazife edinmiş, ibadethanelere bağlı, kendilerini özel konuma getiren veya getirilmiş kişilere din adamı denilir.” şeklinde tarif edebiliriz.

Günümüzde en çok sorulan sorulardan biri de İslam'da din adamının olup olmaması ile ilgilidir. Bu soruya cevap bulmak için Kur'an'ın din adamlarına bakışını ele almamız uygun olacaktır.

16 Karşlı, Din Adamları, s. 34.

17 Eski Ahit, ‘Çıkış’, 40/14,16.

18 Yeni Ahit, Pavlus'un İbrânilere Mektubu, 5/1, 8/3.

19 Karşlı, Din Adamları, s. 26.

20 Polat, Fethi Ahmet, Kur'an'a Göre Ruhbanlık ve Rabbânîlik, Yüks., Lis., Tez., Konya, 1995., s. 6.

C) Kur'ân'da Geçen Din Adamları Sınıfı İle İlgili Kavramlar

Kur'ân-ı Kerîm bize dört farklı din adamı kavramından bahsetmektedir. Bunların ikisi Yahudi din adamları ile ilgili, diğer ikisi ise Hıristiyan din adamları ile ilgilidir.

1. Rabbânîler

"*Rabbâniyyun*", kelime olarak aslı Süryanice olan bir lafızdır.²¹ "*Ken-disini ilimle terbiye edip yetiştiren, geliştiren kişi anlamında*"²², "*Rabbe ibadet eden*", "*Rabbin öğrettiği ilme sahip olan âlimler*" demektir.²³ Aslı "*Rabb*" olan ve Kur'ân'da Allah lafzından sonra en çok geçen bu kelimenin çoğulu '*erbab*'dir.²⁴ '*Elif*' ve '*nun*' un ilavesiyle oluşturulan '*Rabbâni*' kelimesi ise, Rabb bilgisine sahip olma ve Rabbe itaat etme özellikleriyle nitelenen kişi ifade eder.²⁵ Bu kelime, dinî emirlere son derece bağlı, itaatte mükem-meli yakalama çabası içerisinde olan kimse anlamına gelmektedir.²⁶ Allah Teâlâ, Rabbani'lerle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de şu öğütte bulunur:

"Allah'ın kendisine kitap, hikmet ve nebilik verdiği bir kimsenin, insanlara "Allah'ı bırakıp bana kul olun!" demesi mümkün değildir. Aksine onun diyeceği şudur: "Kitabı öğrettiğinize ve okuduğunuza göre sadece Rabbâniler (Rabbe kulluk edenler) olun"."²⁷

Muhammed ibn Ali ibn Hanefi, Abdullah b. Abbas öldüğü zaman: '*Bu gün bu ümmetin Rabbânisi öldü*' diye ibn Abbas'a olan övgüsünü dile getirmiştir.²⁸ Ali (r.a.)'den şöyle rivayet edilmiştir: '*İnsanlar üç türlü olmalı; âlimler, rabbâniler ve kurtuluş yolundaki öğrenciler.*'²⁹

"Rabbi" ibaresinin zamanla Yahudi din liderlerin hemen hepsinin is-

21 el-İsfahânî, el-Müfredat, 588.

22 el-İsfahânî, el-Müfredat, s. 588.

23 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 1/404.

24 el-İsfahânî, el-Müfredat, s. 589.

25 el-İsfahânî, el-Müfredat, s. 376.

26 ez-Zemahşerî, Ebü'l Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed (v. 538/1144), el-Keşşâf an-Hakâikit-tenzil ve uyunü'l-ek'avıl fi vücûhi't-te'vil, thk., Şeyh Adil Ahmet abdu'l- Mevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavvız, Ubeykan Yay., 1997, 1/574; Ayrıca bkz., Karslı, Din Adamları, s. 98.

27 Ali İmrân, 3/79.

28 el-Kurtûbî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, el-Cami'li Ahkâmî'l-Kur'ân, Daru'l-Küttübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, 4/79; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 1/404.

29 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 1/404.

minin başına lakap olarak eklenen bir terim olduğu görülmektedir. Şunu da belirtelim ki, yukarıda sunduğumuz âyetteki '*Rabbani*' kelimesi Yahudi din adamlarıyla ilgili değil, âyetlerden de anlaşılacağı gibi; '*Rablerine kulluk eden*' ve '*O'nun öğretilerini öğrenen*' insanlar olun şeklindedir.

Kur'an-ı Kerim, Yahudilerin zamanla bu ayrıcalıklı din adamı vasfını bir makama dönüştürerek insanları kandırdıklarından ve Allah'la kendi aralarındaki araçlar yerine koyarak dinlerini tahrif ettiklerinden birçok yerde bahseder.³⁰ Fahrüddin Râzî şöyle der: Beni İsrail'in bu rab edinme işi nasıl oldu diye Ebu'l Aliye'ye sordum. Şöyle cevap verdi: "Allah Teâlâ'nın kitabında ahhâr ve ruhbanın sözlerine aykırı nice hükümler buluyorlar ama yine de onların sözlerini kabul ediyorlardı. Allah'ın kitabındakini kabul etmiyorlardı."³¹

Kendi din adamlarını "*erbab*", edinmeleri Hıristiyanlara da sirayet ettiği için, Allah Teâlâ ehl-i Kitâb'a dinlerinin aslına dönmeleri için ortak çağrıda bulunmuştur:

"Yahudiler Allah'ı bırakıp Ahbârlarını; Hıristiyanlar da rahiplerini rabler edindiler..."³²

Bu âyeti duyan Adiy ibni Hatim Resulullah'ın yanında itiraza kalkışmış; "*Ben de bir Hıristiyanım fakat biz ahhâr ve ruhbanlarımızı Rab edinmiyoruz ve onlara ibadet etmiyorduk*" demişti. Bunun üzerine Resulullah şöyle buyurdu: '*Allah'ın haram kıldığını helal, helal kıldığını da haram kıldıklarında onların dediklerini kabul etmiyor musunuz?*' Adiy ibni Hatim "*Evet, kabul ediyoruz, çünkü onlar dini konularda yetkili kişilerdir*" dedi. Bunun üzerine Resulullah: "*İşte bu onları Rab edinme değil de nedir?*" buyurdu.³³

Hz. İsa (a.s.) Yahudi din adamlarını eleştirirken havarilerine şu tavsiye-

30 el-Bakara, 2/165, 174; Tevbe, 9/31; Maide, 5/44, 46.

31 er-Râzî, Fahrüddin, et-Tefsiru'l-Kebir li'l-İmam el-Fahrü'r-Râzî (Mefâtihi'l-Ğayb), Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut-Lübnan, 1999/1420, 6/31; Ayrıca geniş bilgi için bkz: Özkan, Ercümen Tasavvuf ve İslam, Yenişehir-Ankara, Baskı: 3, s. 246; Hamdi Yazır, Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, Sadeleştirilmiş, Zehraveyn Yay., İstanbul, 4/318.

32 Tevbe 9/31.

33 İbn Kesir, Tefsiru'l Kur'âni'l Azim, thk. Seyid Muhammed Seyid, Tuzi Yay., Kahire, 2005, 4/208; Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, el-Camiu's-Sahih: Sünenü't-Tirmizi, Daru'l-Fikr. Tarih ve yer yok, "Kitabu'l-Kıraa 47", 5/259; er-Râzî, Mefâtihi'l-Ğayb, 4/144; et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir, (v. 310) Câmiu'l-Beyan fi Tevili'l-Kur'an, Dâru'l Kutubu'l İlmiyye Yay., Beyrut, 1992., 6/354; Râzî, Mefâtihi'l-Ğayb, 6/31.

de bulunmaktadır: “Onlar, insanlar tarafından Rabbi diye çağrılmaktan kıvanç duyarlar. Ama sizler Rabbi diye çağrılmayın. Çünkü Öğretmeniniz (Rabbiniz) tektir, hepiniz de kardeşsiniz.”³⁴

Râzî, bu hastalığın Müslümanların bir kısmına nasıl bulaştığının örneğini vermekte ve kendi hocasının dilinden şu sözünü nakletmektedir: “Fakihleri taklit eden bir topluluğu gördüm. Bazı konularla ilgili olarak pek çok âyet okudum. Mezhep görüşleri bu âyetlere tersti. Bu âyetleri kabul etmediler ve hiç iltifat göstermediler. Şaşkın vaziyette bana başkaldırdılar. “Ecdadımız şöyle dediği halde bu âyetlerin zahiriyle nasıl amel edilir?” dediler. Artık bu hastalığın pek çok dünyaya ehlinin damarlarına sirayet ettiğini görürsün.”³⁵

2. Ahbâr

Ahbâr kelimesi sözlükte “mürekkep” demektir.³⁶ Bu sebeple kitap, din mevzularında hokka, divit ve mürekkep kullanarak yazılar yazan kişilere de zamanla din âlimi veya ahbâr denmiştir.³⁷ Aslı, Hibr veya Habr olan bu kelimenin çoğulu ‘ahbâr’dır. Bu kelime Müslüman veya zimmi âlim için de kullanılır.³⁸

Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe tefsir ve meallerinde Ahbâr terimine, farklı anlamlar verilmiştir: ‘Bilgili âlimler’,³⁹ ‘Âbidler’,⁴⁰ ‘Zâhitler’⁴¹ vb. ‘Hibr’, çoğulu ‘Ahbâr’ olan bu kelimelerin hepsi Kur’ân’da Yahudi din adamlarını ifade etmektedir. Ahbâr, Rabbânî’lerden bir alt mertebede yer alırlar.⁴² Rabbâniler, Yahudi din adamlarının müctehitleri, Ahbâr ise sıradan âlimleri konumdadırlar.⁴³

Kur’ân-ı Kerim’de Maide suresinin 44. âyetine göre ahbârın görevleri,

34 Matta, 23/7-8.

35 Râzî, Mefâtiḥul-Ġayb, 6/31; Bkz. Abduh, Şeyh Muhammed; Rıza, Muhammed Reşid, Menar Tefsiri, Çvr: Temel, Ali Rıza; Erdoğan, Mehmet, Ekin Yay., İstanbul, 2012., 12/150.

36 İbn Manzûr, Lisânü’l-Arab, 4/157; el-İsfâhânî, el-Müfredat, s. 362.

37 Mâide, 5/44.

38 Râzî, Mefâtiḥul-Ġayb, 6/30.

39 Bilmen, Ömer Nasûhî, (1885-1971), Türkçe Meal Âlisi, Akçağ Yay., Ankara, 1993; Elmalılı H., Kur’ân Dili, 3/249.

40 Bayraklı, Bayraktar, Kur’ân Meali, Bayraklı Yay., İstanbul, 2011.

41 Taberî, Câmîu’l-Beyan, 4/589

42 Abduh; Rıza, , Menar Tefsiri, 6/398; et-Taberî, Câmîu’l-Beyan, 4/590; Polat, Fethi, Ruhbanlık ve Rabbânîlik, s. 9.

43 Râzî, Mefâtiḥul-Ġayb, 12/4.

diğer Yahudi din adamlarıyla Tevrat'ı koruma ve gözetme sorumluluklarından ibaret olduğundan bahsedilmektedir:⁴⁴“..Allah'ın Kitab'ını korumaları kendilerinden istendiği için Rablerine teslim olmuş zâhidler ve bilginler de (onunla hükmederlerdi)..” Fakat ahbâr'ın, Kur'ân-ı Kerim'de genelde Yahudi şeriatını ve dinî ilimleri bildikleri halde onları gizleyen,⁴⁵ insanların mallarını haksız yere yiyip onları Allah yolundan uzaklaştıran, Tevrat'taki hükümlerini kendi küçük menfaatleri karşısında değiştiren şahıslar olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Yahudilerin kendi kitaplarına yabancı kaldıklarını, fırsat bilen ahbâr, halkı kendi istedikleri gibi yönetmeyi, dini kendi törelerine ve törenlerine uymaktan ibaret bir dine dönüştürmeyi istemekte, böyle bir din algısını kabul etmemenin ve karşı gelişin ise küfür olduğunu söylemektedirler.⁴⁷

3. Râhib

Kur'ân'da Hıristiyan din adamlarını ifade etmek üzere kullanılan kelimelerden birisi de 'rahîp'tir.⁴⁸ R-h-b kökünden türeyen kelime, 'korkmak' manasına gelmektedir⁴⁹. Rahbe, 'korkup çekinmek, derin dini endişelerden dolayı ızdırap çekme' anlamındadır. Râhib de, 'Allah'tan korkan ve uzlet halinde ibadet eden kişi'yi ifade eder.⁵⁰Bu kelime Kur'ân-ı Kerim'de fiil ve sıfat halleriyle birçok âyette zikredilmektedir.⁵¹ Örneğin, Allah Teâlâ İsrailoğullarına hitaben şöyle buyurmuştur: “Ey İsrail oğulları! Sizlere verdiğim nimetleri hatırlayınız. Siz benim ahdimе vefa gösteriniz ki, ben de sizin ahdinize vefa göstereyim. Sadece benden korkun”⁵²

Ruhbanlık kurumu oluşumundan günümüze kadar, dünyevi yaşamla dini yaşam arasında aracılık işlevini yerine getirmeyi amaçlamaktadır.⁵³ Katolik hiyerarşisine göre Râhib yetkisini piskopostan alır ve piskoposlar

44 Karşlı, age., s. 102.

45 Bakara, 2/159, 174.

46 Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (DİA), TDV., Yay., Ankara, 2003, 'Ahbar', md., s. 486; Tevbe, 9/31-34.

47 Yeni Ahit, Matta, 23/15, 34.

48 Tevbe, 9/31, 34; Maide 5/82; Hadid, 57/27.

49 el-Âlûsi, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Seyyid Mahmud el-Bağdadi, Rûhu'l-Meâni, thk. Seyyid İmran, Dâru'l-Hadis: Kahire, 2005/1426., 5/379; İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 1/436

50 Âlûsi, Rûhu'l-Meâni, 5/379.

51 El-Bakara, 2/40; Araf 7/116-154; Enfal, 8/60; Nahl 16/51; Enbiya, 21/90; Kasas, 28/32

52 El-Bakara, 2/40.

53 Polat, Fethi, Ruhbanlık ve Rabbânilik, s. 6.

da papa tarafından seçilir.⁵⁴ Râhipler Hıristiyanlarca din adamlarının en alt tabakalarında yer alır.⁵⁵

Hıristiyanlıkta sonradan oluşan ve böyle bir tanımlamaya ve göreve yeltenen bu tip ruhbanlık kurumunun varlığı, yeryüzünde Tanrılığı simgelemektedir. Kur'ân-ı Kerim'de Ruhbanlığın, Hıristiyanlıkta sonradan ortaya çıkmış bir bidat olduğu ifade edilmektedir:

“Sonra onların ardından da Elçilerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da onların ardından gönderdik ve ona İncili verdik. Ona uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duyguları koyduk. Ruhbanlığı ise kendileri uydurdular. Biz onu kendilerine yazmadık.”⁵⁶

4. Kıssîs

Arapça'da '*kıssîs*' kelimesi, '*akıllı*', '*zeki*', '*dedikodu edenler*' manasına gelen '*kasse*' den türemiştir. Tekil ve çoğul olarak da kullanılır.⁵⁷ Yahudi bilginlerine '*Ahbâr*' denildiği gibi, Hıristiyan bilginlerine de '*kıssîs*' denmektedir.⁵⁸

Kur'ân-ı Kerim'de '*kıssîs*' kelimesi sadece bu âyet'te geçer ve olumlu anlamda kullanılır:

“Göreceksin, insanlar arasında müminlere ileri derecede düşman olanlar Yahudiler ile şirk koşanlar olacaktır. Yine göreceksin, müminlere en yakın olanlar da biz Nasranîyiz diyenler olacaktır. Bunun sebebi içlerinde büyüklük taslamayan kıssîs'lerin (araştırmacı âlimlerin) ve ruhbanların (din adamlarının) bulunmasıdır.”⁵⁹

Anlaşıldığı kadarıyla kıssîsler, alçakgönüllü olup, hiç olmasa gerçeklerin önünde durmayan, kendi hallerinde olan insanlardır.

Bütün dinlerin kendi tarzında keşişleri vardır. Ancak Kur'ân-ı Kerim'de Kıssîs diye ifade edilenler Hıristiyanların keşişleridir. Bütün keşişlerin uy-

54 Katolik Kilisesinin din adamlarının yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşisi şöyledir: 1. Papa. 2. Kardinal. 3. Piskopos. 4. Patrik. 5. Rahib. 6. Papaz. (Karlı, Din Adamları, s. 197.)

55 Abduh, Şeyh Muhammed; Rıza, Muhammed Reşid, Menâr Tefsiri, Çevirenler: Temel, Ali Rıza; Erdoğan, Mehmet, Ekin Yay., İstanbul, 2012, 12/150.

56 Hadid, 57/27

57 İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 6/173.

58 Polat, Fethi, Ruhbanlık ve Rabbânîlik, s. 11.

59 Maide, 5/82.

ması gereken kuralların en önemlileri; yoksulluk, alçak gönüllülük, teslimiyet, bekarlık ve nefis gibi ihtirasları kırmayı amaçlayan hususlar gelir. Hayat tarzı açısından keşişleri iki sınıfa ayırmamız mümkündür. Bunlardan biri: Tek başına çölde, dağda, mağaralarda kalanlar. Diğeri ise Manastırlarda yaşamını sürdürenlerdir.⁶⁰

2. İSLAM'DA DİN ADAMLIĞI

Yukarıda sunduğumuz din adamlarının isimleri, anlamları ve görevleri, onlara yapılan eleştiri ve övgüler hakkında kısa bilgi ve alıntılardan sonra, tanımladığımız din adamları örneklerini İslam'a aktarırsak, İslam'da din adamı olup-olmadığı daha iyi anlaşılacaktır.

A) Kur'an'ın Din Adamı Sınıfına Bakışı

İnsanların farklı sınıflardan oluştuğunu kabul edenler onları "*Kutsal olanlar ve olmayanlar*" diye iki sınıfa ayırmaktadırlar. Halbuki, bütün kutsal kitaplar insanları bu tip sınıflandırmalardan uzak tutmuş ve herkese aynı sorumluluklar yüklemiştir.⁶¹ Özellikle Kur'an, yukarıda işaret ettiğimiz gibi böyle bir sınıflandırmayı Allah'ın değil, insanların kendi istekleriyle oluşturduklarını beyan ediyor: "**...Ruhbanlığı ise kendileri uydurdular. Biz onu kendilerine yazmadık...**"⁶²

Toplumda cehaletin artması ve insanların bir kısmının dinden uzaklaşması sonunda bazı kimseler kendilerinden daha bilgili veya dine daha çok bağlı şahısları ön plana çıkararak onlara bir takım olağanüstü vasıflar vermişlerdir.⁶³ Neticede tabiatüstü güce sahip insan tipleri, mukaddes

60 Gündüz, Şinasi, (DİA), "Keşiş" md., s. 322.

61 Eski Ahit, "Levililer 19, Adalet ve Kutsallık Yasaları" 1-37. "Rab Mûsa'ya şöyle dedi: "İsrail topluluğuna de ki, kutsal olun, çünkü ben Tanrınız Rab kutsalım. Herkes kurallarımın, ilkelerimin tümüne uyacak ve onları yerine getireceksiniz."

Yeni Ahit'te ise şöyle denir: "Kim Rabb'inin buyruklarından en küçüğünü bile bozar ve insanlara öylece öğretirse, ona Gökler Hükümrânlığında (Allah katında) en küçük deneyecektir." Yahya kendi döneminin din adamlarına şöyle der: "Kendi kendinize, "Atamız İbrahim'dir" diye düşünmeyin. Çünkü size diyorum ki, Tanrı İbrahim'e şu taşlardan da çocuk yaratabilir! İşte balta şimdiden ağaçların köküne dayanmış. İyi ürün vermeyen her ağaç kesilip ateşe atılır." (Matta, 3/9-11; 5/18-19.)

Kur'an'da aynen buna benzer ifadeler vardır: Hucurat, 49/13.

62 Hadid, 57/27

63 Yunus, 10/18-19; Casiye, 45/23; Râzî, Mefâtihi'l-Ğayb, 6/31, 229.

yerler, objeler ve bunların dahili gücünün olduğunu iddia eden toplumlar oluşmuştur. Dinde ise, Allah'ın gönderdiği peygamberlerinin bile tabiatüstü güce sahip olmadıkları, gösterdikleri mucizelerin Allah'a ait olduğu ve aynı zamanda kutsallık verilen yerlerin ve objelerin hiçbir olağanüstü güce sahip olmadıkları ifade edilmektedir:

“Belki kendilerine yardımları dokunur diye Allah’ın yakınından tanrılar edindiler. Ama onların yardıma güçleri yetmez. Oysaki kendileri onlar için hazır askerdirler.”⁶⁴

Allah'ın bütün insanları aynı fitrat üzere yaratması sebebiyle, hepsi Allah'ın huzurunda aynı sorumluluğu taşımaktadır. İnanç ve amel konusunda bütün insanlardan istenen, O'nun ilkelerine inanıp teslim olmalarıdır. Bu durum sadece belli şahıslar, din adamları için değil, bütün insanlar için geçerlidir. İndirilen kitabı herkesin okuyup anlaması gerekiyor ki, başkalarına kul olmasın.⁶⁵ Böyle yapılmadığı takdirde, ‘*şu din adamı*’, ‘*bu Allah adamı*’ gibi söylemler icat edilir. Veya ‘*şu dünyevi*’, ‘*bu uhrevi*’, ‘*dünyevi kanunlar*’, ‘*şer’i kanunlar*’ vs. gibi kavramlar kullanılmaya başlanır ki, bu da toplumun din konusundaki cehaletini göstermektedir. Bu dünyada yaşayan herkes dünyevidir. Kur’ân-ı Kerim, Allah tarafından konulan kuralların, insanlar için bu dünyada geçerli olduğunu ve her kesimin bu kurallardan sorumlu olduğunu söylemektedir.⁶⁶

1. İmamlarla Din Adamları Arasındaki Fark

İslam açısından günümüzdeki uygulamaları itibarıyla şu önemli noktanın ayırt edilmesi gerekmektedir: Başka dinleri temsil eden din adamlarından farklı olarak, İslam’da imamlık, vaizlik, müftülük yapanlar Allah’ın hizmetçileri ve insanlara inançta, kullukta hizmet etmek için Allah’la insanlar arasındaki görevli şahıslar değildir. Biz, Allah’ın dininde özel ‘*din adamı*’ sınıfına yer verilmediği kanısındayız.⁶⁷ İslam’da din adamı olmadığına göre, din görevlilerine, ilâhiyatçılara, cemaat önderlerine “*din adamı*” demek “meşhur olmuş yanlışlardan birini teşkil eder.”⁶⁸

64 Yasin, 36/74-75.

65 Hud, 11/1-2.

66 İbrahim, 14/1; Nur, 24/54.

67 Polat, Fethi, Ruhbanlık ve Rabbanilik, s. 149.

68 Karaman, Hayreddin, Laik Düzendeki Dini Yaşamak-4, İz yayıncılık, İstanbul, 2006, internet baskısı. Bölüm 9, Din Adamı Adaylığı.

Şeyhülislamlık makamı için söylenen bu cümlelere biz de katılmaktayız:

“Şeyhülislamlığı din adamlarından oluşan bir dini kurum sayanlar olabilir. Şeyhülislamlık Kilise gibi bir dini kurum değildir. Bunun Kur’ân’a ve sünnete dayandırılan bir tarafı yoktur. O, ihtiyaç duyulduğu için ihdas edilmiş bulunan ilmi ve hukuki bir kurumdur. Şeyhülislam siyasi bir otoriteye bağlı idi. Göreve gelmesi ve görevden ayrılması siyasi otoritenin emri ile olurdu. Nitekim bir kanunla varlığına son verilmiştir. Ama devletler yüzlerce kanun çıkarsa Kilisenin oligarşik varlığını sona erdiremez. Eskiden Câmide görevli imam ve müezzin bile bulunmazdı. Cemaatten biri ezan okur, ehliyetli biri de namaz kıldırırdı. Sonraları sadece Câmilerin düzenli olarak açılması, ezanın zamanında okunması, Câmi bakımlarının yapılıp eşyasının korunması gibi ihtiyaçlar Câmi görevlilerin ihdasına sebep olmuştur. İslam eskiden gelen tehlikeleri gördüğü için hem ruhbanlık sınıfına hem de Kilise teşkilatı yapılanmalarına ve hakimiyetine yer vermemiştir. Câmiler kilise teşkilatı gibi örgütlenmemiştir.”⁶⁹

Aynı zamanda manastır ve Câmi kelimeleri de birbirlerine zıt anlamlıdır. Manastır kelimesi, “tek, yalnız” manasına gelen Grekçe monostan türetilen ve münzevi hayat tarzını benimseyenlerin (monachos) yaşadığı mekanları ifade eden monasterionun Türkçedeki şeklidir.⁷⁰ Câmi ise insanların hem ibadet, hem de günlük hayatını ilgilendiren konularda bir araya geldikleri mekan, anlamında kullanılır. Ancak Kilise Hıristiyanlara göre tüm inananların imanını taşır ve onların anasıdır. Anası Kilise olmayanın Babası Tanrı olamaz.⁷¹

Günümüzde imam-hatip olarak da nitelenen Câmi görevlisi bir Müslüman ile din adamı arasında önemli farklar vardır:

Mesela Câmi görevlisi, devletin veya bir toplumun tayin ettiği, devlet ve toplumla kendi arasındaki görevleri yürüten şahıslar için kullanılırken, din algısı tahrif olunmuş insanların bakış açılarına göre; Din adamı,

69 Bayındır, Abdülaziz,, Din ve Devlet ilişkileri, Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul, 1999 s. 110.

70 Guran, Kemal, (DİA), “Manastır”, md., 27/558.

71 Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri, Tercüme, Pamir, Dominik, İstanbul, 2000, par., 181. (Papa 14.Lui’nin emriyle 1986’da Kardinal Joseph Ratzinger başkanlığında kurulan 12 kişilik bir heyetin altı yıllık çalışmasıyla meydana getirilmiş ve Vatikan Kilisesi tarafından kabul edilmiş öğretileri içerir.

Allah'la toplum arasındaki görevli şahıs olarak nitelenebilir.⁷²

2. Elçilerle Aracılar Arasındaki Fark

Elçilerle aracılar arasındaki farkı daha kolay anlamamız için, Kur'ân-ı Kerîm'in örneklerini ele alarak şöyle özetleyebiliriz: Allah tarafından gönderilen elçilerin görevleri insanları kendileri ile Allah arasındaki engelleri, aracıları kaldırmak ve bütün bunların şirk olduğunu bildirmek, dolayısıyla bunların insanları Rablerinden alıkoyduğunu iletmeğdir.⁷³ Aracılar ise, Allah'la insan arasında aracılık yapar, Allah'a ait görevleri ve özellikleri taşıdıklarını ima ederler. Aynı zamanda Allah'la insan arasında bir engel teşkil ederler.⁷⁴

İster Resul (elçi), ister âlim, ister imam veya isterse din bilginleri olsun bütün bu kimseler insanla Allah arasındaki görevleri yerine getiren değil, Allah'ın verdiği görevleri insanlara ileten kişilerdir.⁷⁵ Bunlara elçi, âlim, bilgili şahıs da denir. Eğer tersinden alıp bu görevliler insanlarla Allah arasındaki aracıya, yetkiliye dönüştürülür veya ilah yerine konur elçi olmaktan çıkarılırlarsa o zaman şirk koşulmuş olur.⁷⁶

Bütün bu görevlilerin hepsini kapsayacak şekilde ifade edilen "*din adamı*" tabiri ise, halk dilinde ve İslamî uygulamalara uzak kesimlerde daha fazla kullanıldığını söylemek mümkündür.⁷⁷ Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm'deki şu âyet kendilerine kitap indirilen herkese şu çağrıyı yapmaktadır:

"De ki: "Ey Kitap ehli! Size göre de bize göre de doğru olan söze gelin; Allah'tan başkasına kul olmayalım. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Hiçbirimiz, Allah'tan önce birilerini rabler edinmesin". Eğer yüz çevirirlerse deyin ki: "Şahit olun, biz teslim olmuş kimseleriz.""⁷⁸

Birçok din mensubu Kur'ân'ın⁷⁹ ve Kur'ân'dan önceki ilahi kitapların

72 Güc, Ahmet, Dinlerde Mabet ve İbadet, Esra Yay., İstanbul 1999, s. 288-289; Katolik Kilişesi, Din ve Ahlak İlkeleri, par., 1539.

73 Furkan, 25/57; Fussilet, 41/6.

74 el-Bakara, 2/165; Tevbe, 9/31.

75 Maide, 5/67; Cin, 72/21-23.

76 Yunus, 10/66; Âraf, 7/30.

77 Karşlı, Din Adamları, 27.

78 Âli-İmrân, 3/64.

79 Âli-İmrân, 3/64.

bu tip uyarılarına rağmen, din adamlarının bir kısmını kendilerine rabler edinmiş, bunlara uyanların gerçeklere sahip olduğunu ve sadece kendileri gibi olanların kurtulacağını söylemişlerdir.⁸⁰ Bu sebeple kendi dinlerine mahsus ibadet yerleri, kıyafetler, ibadetler ve kurallar ihdas etmişlerdir. Peygamberimiz zamanında bile sahâbilerden bazıları dinin ruhuna uyum olmayan şeyleri yapacaklarını söylediklerinde böyle bir şeye yeltenmeye çalışınca, Allah Resulü onları uyarmıştır.

Enes İbn Mâlik'ten: Resûlullah (s.a.v.)'in nâfile ibadetlerini öğrenmek üzere, sahâbeden üç kişilik bir grup, Peygamber hanımlarının evlerine geldiler. Kendilerine Resûlullah'ın (sav.) ibadetleri bildirilince, onlar bunu azımsadılar ve Allah'ın Resulü nerede biz neredeyiz? Onun günahlarını Allah bağışlamıştır dediler. İçlerinden biri: "Ben ömrümün sonuna kadar, bütün gece uyumaksızın namaz kılacağım" dedi. Bir diğeri: "Ben de hayatım boyunca gündüzleri oruç tutacağım ve oruçsuz gün geçirmeyeceğim" dedi. Üçüncü sahâbî de: "Ben de sağ olduğum sürece kadınlardan uzak kalacak, asla evlenmeyeceğim," diye söz verdi. Bir müddet sonra Resûlullah (s. a. v.) onların yanına geldi ve kendilerine şunları söyledi: "Şöyle şöyle diyen sizler misiniz? Sizi uyarıyorum! Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkanınızım. Fakat ben bazen oruç tutuyor, bazen tutmuyorum. Gece hem namaz kılıyor, hem de uyuyorum. Kadınlarla da evleniyorum. Benim sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir."⁸¹

Kendilerini başkalarından farklı, ayrıcalıklı veya üstün görme anlayışı, din adamı veya sınıfını ortaya çıkaran etkenlerden biridir. Bu anlayış; özel statü, özel kişilik, sınıf ve kuruluşları beraberinde getirmiştir. Bu özelliklere sahip olmayanlar din adamları tarafından mazlum, mahkum, günahkâr ve kendilerine her zaman ihtiyaç duyulan insanlara dönüştürülmüştür.⁸² Onlara göre insanların günahlardan arınması, hakikata kavuşması, Allah'a yaklaşması, kurtuluşu ve cennete kavuşması ancak kendi dinleri ve din adamları sayesinde mümkündür.

80 el-Bakara, 2/111, 135.

81 Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Küşeyri en-Nişaburi (v. 261/875), Sahihu Müslim, thk., Muhammed Fuad Abdülbaki, Dâru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabi: Beyrut-Lubnan, 1991/1412. 2/1020; en-Neysaburi, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyri (ö. 261 h.), Sahih-i Buhârî, Muhtasarı Tecridi Sarih, Nikâh b., Çeviren, Tahrir ve Notlar, Abdullah Feyzi Koçer, Yeni Şafak Yay., Ankara, 2004, 2/671.

82 Katolik Kilisesi, Din ve Ahlak İlkeleri, par., 1263.

B) Dinlerin Tahrifinde Din Adamlarının Rolü

İbn Kesir, tefsirinde Resulullah'a nisbet edilen şöyle bir rivayet nakleder: İbn Mes'ud şöyle demiştir: "Peygamber bana:

-Ey İbn Mes'ud, dedi,

-Buyur, ey Allah'ın Elçisi, dedim.

-“İsrailoğullarının yetmiş iki fırkaya ayrıldığını bildin mi? dedi, onlardan yalnız üç fırka kurtuldu. Bir fırka Meryem oğlu İsa'dan sonra kralların, zorbaların karşısına dikildiler, Allah'ın dinine Meryem oğlu İsa'nın dinine çağırdılar. Zorbalarla savaştılar, öldürüldüler. Bunlar sabrederek kurtuldular. Sonra başka bir fırka kalktı, savaşıcak güçleri olmayan bir fırka, kralların ve zorbaların arasında insanları Allah'ın dinine ve Meryem oğlu İsa'nın dinine çağırdılar. Bu yüzden öldürüldüler. Hızarlarla kesildiler, ateşte yakıldılar. Bunlar da sabredip kurtuluşa erdiler. Sonra başka bir fırka kalktı, bunların ne savaşımağa ne de adaleti yerine getirmeğe güçleri yoktu. Dağlara çekildiler, kendilerini ibadete, ruhbanlığa verdiler. İşte yüce Allah'ın 'icat ettikleri ruhbanlığı biz onlara yazmamıştık, yalnız Allah'ın rızasını kazanmak için kendiliğinden uyguladılar' sözüyle ifade ettiği hadise budur.”⁸³

Tarih boyunca din adamlarının iyi ve kötü yanlarının, onların gerçek konumlarının doğru analiz edilememesi sonucu insanlarda yanlış din algısının oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın yeni kitaplar, elçiler gönderdiğini ve onlarla tashihler yapıldığını ve insanlara gerçeklerin yeniden öğretildiğini görüyoruz. Kur'an-ı Kerim'in Mâide 3 ve Ahzâb 40 ayetinin ifadesine göre de artık bir daha kitap ve elçileri gönderilmeyeceği için son kitabının ve elçisini bütün insanlığın iyi algılaması gerekmektedir.⁸⁴

Toplumun birçok kesimi, Allah'ın dini adına kendi din adamlarının oluşturdukları kurallardan ve kutsal şahıslarının öğretilerinden beslenmektedir. Her toplumun din adamları ve kutsalları farklı olduğu için aralarındaki anlaşmazlık, kavga, düşmanlık böylece devam etmektedir.⁸⁵ Böylesi toplumlar kendi kutsalını korumak için karşı tarafın ve kutsalının yok olmasına çalışmakta ve hakkın, Tanrının kendi tarafında olduğuna

83 İbn Kesir, Tefsiru'l Kur'âni'l Azim, 4/216; Râzî, Mefâtihi'l-Ğayb, 10/475.

84 Mâide, 5/3; Ahzab, 33/40.

85 En'am, 6/108.

inanmaktadır.⁸⁶ “Din adamlığı, tanrısal otoritenin paylaşılma çabasının bir sonucu olarak meydana gelmektedir. Din adamları, diğer insanlardan farklı tutulmuş ve kendilerine beşer-üstü birtakım ilâhî güç ve nitelikler izafe edilmek suretiyle, Allah'ın haricinde olaylara yön veren kutsal varlıklar olarak kabul edilmişlerdir. İslâm, insanları ruhânî olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye bölüp ruhânî olanlara kutsal birtakım nitelikler atfedip; ancak bunlar aracılığıyla Yüce Allah'a kulluk yapılabileceği inancını kaldırmıştır.”⁸⁷

Diğer din mensuplarında olduğu gibi, Müslümanların da birçoğunun dine bakış tarzının şahıslar üzerinden oluştuğu görülmektedir. Bu tip bakış tarzlarının Kur'ân'ın eğitim metodu ile değiştirilmesi gerekmektedir. Böylece aralarındaki sorunu; ihtilafları, parçalanmaları, mezhep ve tarikat kavgalarını Allah'ın kitabıyla ve O'ndan çıkarılacak hikmetlerle çözmüş olurlar.⁸⁸ Nitekim Ku'rân-ı Kerim de bunu önermektedir.⁸⁹

86 Yahudi din adamları buna örnek verilebilir. Geniş bilgi için: Yeni Ahit, Matta, 23/5-36.

87 Karşlı, Din Adamları, s. 38.

88 Örneğin: Ehl-i sünnet ile ehl-i Şia'nın din anlayışı arasındaki asıl farkın kökünde, İslam tarihindeki olaylara her birinin kendi metodu ile bakmasından kaynaklanmaktadır. Siyasi anlayışın formalaşmasında da bu faktör yatıyor. Biri tarihe yücelik ve ihtişam yönüyle baktığı halde, diğeri adalet ve dindarlık yönüyle bakmaktadır.

Ehl-i Sünnet'e göre İslam tarihi ihtişam, övünç ve adalet tarihidir. Tasvip edilemeyecek birçok olayları oldu bittiye götürerek, tarihe mahkûm etmiş, bunları kurcalamanın ehemmiyet ve faydasının olmadığını ifade etmişlerdir. Aynı zamanda idarecilerinin zâlim de olsa onlara itaatın vacib olduğunu söylemelerindedir. Ehl-i sünnetin böyle bir görüşü savunmasının bir sebebi de, idare makamının siyasi bir makam olarak görmelerindedir. Ehl-i Şia'ya göre ise, İslam tarihi, zülüm ve haksızlıklar tarihidir. Anarşi, kan, gözyaşı, dinsizlik ve dini istismar tarihidir. İktidar sahiplerinin ve servet toplayanların gökyüzüne uzanan saraylarının altına bastırılmış olan isimsiz kurbanların tarihidir. Ehl-i Şia bu konuda sadece menfi suretleri olarak bir değerlendirme yapmıştır. Ve bütün bunların olması da adil imanlarının haklarının çiğnenmesinden kaynaklandığını iddia ederler. Bu sebeple idare makamının dini bir makam olduğunu ve bu makama da en layık olanlarının peygamber torunları olduğunu söylerler. Bu inanç, ehl-i şia'da din adamlarının oluşumundaki en büyük etkenlerden biridir. (Muhammed Mescidi Câmii, Ehl-i Sünnet ve Şiada Siyasi Düşüncenin Temelleri, İnsan Yay., Çeviren: Ejder Okumuş İstanbul, 2012., s. 1.)

Her iki mezhep, tarihi ve şahısları kendi çerçevelerinden tek taraflı değerlendirdikleri için bu sonuca varmışlardır. Örneğin şia; İdarecilığe doğru, İslamî bir çerçevede bakmakla birlikte, devlet idareciliğinin dini bir makam olma şartına bağlamasında ise hatalıdır.

89 Nisa, 4/59.

SONUÇ ve DEĞERLENDİRME

Kur'ân-ı Kerîm, her kesimden insana hitap eden bir kitaptır. Sunduğu bilgiler farklı dinlerle, kabilelerle, şahıslarla ilgili olmakla birlikte, O'nun muhatabı bütün bir insanlıktır. Kur'ân'ın bu bildirilerinden herkesin örnek, ibret ve ders alması gerekmektedir. İnsanlar bunu önemsemedikleri takdirde tarihteki hatalarını tekrarlamış olurlar. Kaynağı Allah'tan gelen, fakat sonradan farklı isimlerle varlıklarını sürdüren bütün dinlerin asıllarında din adamlığı yoktur. Din adamlığı, sonradan insanların din konusunda cehaletleri, uydurmaları sonucu ortaya çıkmış ve zamanla Allah'la kul arasındaki direkt bağı engelleyen araçlara dönüşmüşlerdir. Allah tarafından hiçbir konuma ve vazifeye sahip olmadıkları halde Tevrat, İncil ve Kur'ân'da birçok olumsuzluklarından bahsedilen bu din adamları ve kurumlarının, sonradan insanlar tarafından ortaya çıkarılan ve dine ilave edilen bir bidat olduğu görülmektedir. Örneklerini verdiğimiz "Rabbânilik" ve "Ruhbanlık" kurumunun aynı zamanda Peygamberimiz (s.a.v.)'in dinî eğitim metodu ile de çelişmektedir. Söylediğimiz bu hususların genelinde İslam âlimlerinin birçoğu ve din adamları ile ilgili çalışmalar yapmış araştırmacılarımız da müttefikdir.⁹⁰

Ruhbanlık uygulaması (din adamı kisvesi) hemen hemen her dönemde ve her dinde ortaya çıkan bir sapmanın adıdır.⁹¹ Din adamlarının Allah katında özel statüsünün, yaşam tarzının ve ibadet şekillerinin olmadığını "*İslâm'da ruhbanlık yoktur*" hadisi de teyit etmektedir.⁹²

Allah'ın dininde din adamı diye bir sınıfın olmadığı bilakis bunun yerine; dini ayrıntılara vâkıf, ayetler arasındaki ilişkileri kavramış din bilginlerinin (râsîhûnefi'l-ilim) varlığı görülmektedir.⁹³ Allah'ın dininde din adamı sınıfının olmadığını en belirgin ifade eden ayette *şöyle buyurulmaktadır*:

"Sonra bunların izinden art-arda peygamberlerimizi gönderdik. Meryem oğlu İsa'yı da arkalarından gönderdik, ona İncil'i verdik ve ona

90 İbn Kesir, Tefsiru'l Kur'âni'l Azim, 7/579; Fahreddin Râzî, Mefatihul-Çayb, 10/474; Rıza, Reşid, Menâr Tefsiri, s. 149-150; Karaman, H., Dini Yaşamak-4, bölüm:9; Karşı, Din Adamları, s. 258; Polat, Fethi, A., Ruhbanlık ve Rabbanilik, s. 149, 172.

91 Polat, Fethi, Ruhbanlık ve Rabbanilik, s. 171.

92 Ahmed, b. Hanbel, (ö. 241.) thk., Ahmed Muhammed Şakir, Hamza ez-Zeyn, el-Müsned, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 2005/1426, s. 6/226.

93 Âl-i İmrân 3/7.

uyanların yüreklerine bir şefkat ve merhamet koyduk. Uydurdukları ruhbanlığa gelince onu, biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar. Ama buna da gereği gibi uymadılar. Biz de onlardan iman edenlere mükâfatlarını verdik. İçlerinden çoğu da yoldan çıkmışlardır.”⁹⁴

Aslında sadece bu âyet Allah'ın dininde özel din adamının ve ruhbanlığın olmadığını kendi başına bir kanıttır.

Makalemizde sunduğumuz deliller ışığında din adamları ile ilgili şu sonuçlara ulaşabiliriz:

Din adamları tabiri, peygamberlerin sevmediği⁹⁵ ve doğru din kültürü, bilgisi olan toplumların kullanmadığı bir tabirdir. Bu yüzden peygamberlerin eğittiği, oluşturduğu ve dini doğru algılamış toplumlarda din adamı ve sınıfına yer verilmez. Dolayısıyla, Allah'ın insanlara indirdiği kitaplarda ve peygamberlerin tebliğ ettiği tevhit dininde, din adamı diye bir sınıf ve görevliye yer verilmezken, tahrif olunmuş ve dinin gerekleri yerine getirilmeyen toplumlarda din adamı vazgeçilmez bir özneye dönüşmüştür.

Din adamları kendilerinin oluşturdukları ve isimlendirdikleri dinlerinden, bu dinin kurallarından bahsetmektedirler. Fakat Kur'an, din adamlarının Yahudilik ve Hıristiyanlık diye isimlendirdikleri bir dinlerinin olmadığına işaret etmekte, bilakis tüm peygamberlere tek bir dini, İslam dinini gönderdiğini haber vermektedir.⁹⁶ Bu sebeple Allah, onlara dinlerine verdiği isimle değil, kendisinin verdiği kitaba atıfla 'Ehl-i Kitab' diye hitap etmektedir. Kur'an-ı Kerim bir bütün olarak ele alıp değerlendirildiğinde, Allah Teâlâ'nın ehl-i Kitab tabiriyle muhatap olduğu grubun genelde bilgili şahıslar, din adamları, kanaat önderleri ve rehberleri olduğu görülmektedir.

İslâm, ilâhi lütfu mazhar olmaları açısından insanlar arasında herhangi bir ayırma gitmez. Aynı zamanda İslamiyet, insanları ruhânî olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye bölerek, ruhânî olanlara kutsal birtakım nitelikler atfetmekle; ancak bunlar aracılığıyla Yüce Allah'a kulluk yapılabileceği inancını kaldırmıştır. Bunun yerine, her ferдин manevi yetenek ve potansiyelini harekete geçirip gerek cemaat hâlinde gerekse tek başına,

94 Hadid, 57/27.

95 Yeni Ahit, Matta, 23/5-6.

96 Âli-İmrân, 3/19.

yüce Allah'a kulluk edeceği ilkesini benimsemiştir.⁹⁷ Dolayısıyla insanlar, ancak Allah'a karşı böyle bir sorumluluk bilinci (*takva*) nispetinde değerlidirler.⁹⁸ Saf, katıksız Tevhit dininde, Allah'ın hizmetçileri ve insanlara hizmet etmek için Allah'la insanlar arasındaki görevli şahıslar yoktur. Allah Teâlâ kendisiyle insanlar arasında bir mesafenin olmadığını söylemiş ve gönderdiği peygamberler vasıtasıyla, insanları, şirke götürecek bu tür ibadet ve inançlardan uzak tutmuştur.⁹⁹ Gerçek inanç ve kulluk bu tevhit anlayışıyla oluşabilir. Fakat insanlar kendileriyle Allah arasına mesafe koyunca, aradaki mesafeyi kapatmak için araçlar oluşturmakta ve bu araçların büyüklerinden biri de din adamları olmaktadır. Bu yüzden Kur'an'da Allah Teâlâ, kendilerine kitap indirilen tüm din mensuplarına şu çağırışı yapmaktadır:

“De ki: “Ey Kitap ehli! Size göre de bize göre de doğru olan söze gelin; Allah'tan başkasına kul olmayalım. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Hiçbirimiz, Allah'tan önce birilerini rabler edinmesin”. Eğer yüz çevirirlerse deyin ki: “Şahit olun, biz teslim olmuş kimseleriz.”¹⁰⁰ “

Kur'an-ı Kerim, dinle ilgili kuralları Allah'ın belirlediğini açıklamakta ve bu kuralları beğenmeyenleri, gizlemeye ve değiştirmeye çalışanları şiddetle eleştirmektedir. Özellikle Yahudi ve Hıristiyanların, bu konuda uydurdıkları ve yetkili gördükleri din adamı ve kurumlarını kınamakta onları Rab edinmelerini ve böyle bir konuma getirmelerini şirk olarak nitelemektedir:

“Hahamlarını ve rahiplerini, Allah'ın yakınından rabler edindiler. Meryem oğlu Mesih'i de öyle. Oysa onlara verilen emir, sadece tek bir Tanrıya kul olmaları idi. Ondan başka ilah yoktur. Allah onların şirkinden uzaktır.”¹⁰¹

Görüldüğü gibi, Kur'an-ı Kerim aracı konumundaki din adamlarını ve görevlilerini Rab edinmeyi hoş karşılamamakta, dini sırf Allah'a has kılmayı öğütlemektedir. Dolayısıyla yukarıda örnekleri verilen ve aracı konumuna yükseltilecek din adamlarını İslam'ın tasvip etmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

97 Karşlı, age., s. 299.

98 Hucurat, 49/13.

99 Fatıha, 1/5.

100 Âli-İmrân, 3/64.

101 Tevbe, 9/31.

Kaynakça

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Sadr: Beyrut, 1990.
- el-İsfâhânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb, *el-Müfredat fi Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani, Mustafa el-Bâbi el-Halebi ve Evlâduh Yay., Mısır, 1961/1381.
- TDV *İslam Ansiklopedisi*, (DİA) TDV., Yay., Ankara, 2003.
- Tümer, Günay ve Küçük, Abdurrahman, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 2002.
- Karşılaştırmalı Dinler Tarihi*, Ders Kitabı, MEB. Yay., İstanbul, 2010.
- Karslı, İbrahim Hasan 'Kutsal Kitaplara göre Din Adamları, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2010.
- Yeni Ahit*, Pavlus'un İbranilere Mektubu.
- İbn Kesîr, *Tefsîru'l Kur'âni'l Azim*, thk. Seyid Muhammed Seyid, Tuzi Yay., Kahire, 2005.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf an-Hakâikit-tenzîl ve uyunü'l-ek'avîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk., Şeyh Adil Ahmet Abdu'l-Mevcud, Şeyh Ali Muhammed Muavviz, Ubeykan Yay., 1997.
- Unal, Harun, *Mevzuat*, Basiret Yay., İstanbul, 2011.
- Özkan, Ercümen *Tasavvuf ve İslam*, Anlam Yay., Baskı: 3, Ankara, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Türkçe Meal Alisi*, Akçağ Yay., Ankara, 1993.
- Bayraklı, Bayraktar, *Kur'ân Meâlî*, Bayraklı Yay., İstanbul, 2011.
- et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed İbn Cerir, *Câmiu'l-Beyân fi Tevili'l-Kur'ân'*, Dâru'l Kutubu'l İlmiyye Yay., Beyrut-Lubnan, 1992.
- Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir li'l-İmam el-Fahru'r-Râzî*, Dâru'l-İhyâit-Turâsi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan, 1999/1420.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk., Ahmed Muhammed Şakir, Hamza ez-Zeyn, Dâru'l-Hadis, Kâhire, 2005/1426.

Polat, Fethi Ahmet, *Kur'ân'a Göre Ruhbanlık ve Rabbânilik*, Yüks., Lis., Tez., Konya, 1995.

Güc, Ahmet, *Dinlerde Mabet ve İbadet*, Esra Yay., İstanbul, 1999.

el-Kurtubi, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Cami' li Ahkâmî'l-Kur'ân*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.

Bayındır, Abdülaziz, *Din ve Devlet ilişkileri*, Süleymaniye Vakfı Yay., İstanbul, 1999.

Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri, Tercüme, Pamir, Dominik, İstanbul, 2000.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ, *el-Camiu's-Sahih: Sünenü't-Tirmizi*, Daru'l-Fikr. Tarih ve yer yok.

Muhammed İkbâl, *Uydurulan Din ve Kur'ândaki Din*, İstanbul Yay., 2011.

Muhammed Mescidi Camii, *Ehl-i Sünnet ve Şiada Siyasi Düşüncenin Temelleri*, İnsan Yay., Çeviren: Ejder Okumuş İstanbul, 2012.

en-Neysabûrî Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Buhârî, Muhtasarı Tecridi Sarih*, Çeviren, Tahric ve Notlar, Abdullah Feyzi Kocacı, Yeni Şafak Yay., Ankara, 2004,

el-Âlûsî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Seyyid Mahmud el-Bağdadî, *Rûhu'l-Meânî*, thk. Seyyid İmran, (Dâru'l-Hadis: Kahire, 2005/1426.)

Abduh, Şeyh Muhammed; Rıza, Muhammed Reşid, *Menâr Tefsiri*, Çevirenler: Temel, Ali Rıza; Erdoğan, Mehmet, Ekin Yay., İstanbul, 2012.

Karaman, Hayreddin, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak-4*, İz Yay., İstanbul, 2006.

Yazır, Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili*, Sadeleştirilmiş, Zehraveyn Yay., İstanbul, Tarihsiz.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nişabûrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Dâru'l-İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut-Lubnan, 1991/1412.)

Nasîruddîn et-Tûsî'den Molla Sadrâ'nın Hikmet-i Mütealiyesi'ne (Aşkın Hikmet) İmâmiyye Kelâmının Değişim Süreci *

Yazan: Ali A. Bedaştî **
Farsçadan çeviren: Naim Döner ***

Özet

İmamiyye kelamını araştıran pek çok araştırmacı, şu görüş hususunda hemfikirdir: "İmamiyye kelamı hatta İslam kelamı, Nasîruddîn et-Tûsî (ö. 672/1274) eliyle değişmiş ve kendi felsefî rengini almıştır." Gerçi bu görüş, doğru olsa da tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. Şu açıdan bu görüş, isabetlidir: Tûsî, pek çok varlık bilim konusu ile ilgili bahisleri, özel anlamda Allah'ın ve tevhidin ispatı, Tanrı'nın ebediliği ve O'nun selbî sıfatları gibi konuları felsefî bir metotla işlemiş; Hakk'ın cemal sıfatlarının varlığının vacip oluşunu ispatlamış ve noksan sıfatları da O'ndan selb etmiştir. Fakat Tûsî, kudret, irade ve kelam gibi bazı konuları ise mütekellimlerin metoduyla ele almıştır. Sonuç olarak Hace Nasîruddîn Tûsî, metot bakımından kelam ilminde özellikle ilahiyat bahislerinde değişim meydana getirmiş ve yeni bir çıkış açmıştır. Açtığı bu değerli çıkış, Şirazlı Molla Sadrâ'nın eli ve hikmet-i mütealiye/aşkın hikmet takipçileri vasıtasıyla kemale/yetkinliğe ulaştı ve bütün metafizikle ilgili konular, İslam felsefesi esasına göre şekillenmeye başladı. Bu durum, İslam kelamını, felsefî okullar aracılığıyla Avrupa Rönesans'ından sonra ortaya çıkan bazı kuşkulara cevap vermeye hazır hale getirdi. Bunun semeresi, Molla Muhsin Feyz Kaşanî (1091/1670), Molla Ali Nurî, Molla Abdullah Zenûzî ve çağımızda Allame Tabâtâbaî, Şehid Mutahharî ve benzeri filozofların ortaya çıkışı oldu. Bunlar, Felsefe usulü, realizm metodu, tevhidî dünya görüşü, peygamberlik

* Bu makale, Şirâz Üniversitesi Felsefe ve Kelam Tarihi tarafından Haziran 2014 yılında yapılan "Nasîruddin Tusî Ulusal Konferansı"nda bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Kum Üniversitesi Felsefe ve Kelam Bölümü.

*** Yrd. Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı.

ve ahiret gibi konularda eserler ortaya koydular; felsefe ve İslam kelimasında ve özel anlamda ilahiyat meselelerinde yeni bir kapı araladılar.

Anahtar sözcükler: Hacı Nasîruddîn Tûsî, Kelam, Hikmet-i mütealiye/aşkın hikmet, Molla Sadrâ.

Giriş

Hâce Nasîruddîn Tûsî, hicri yedinci asırda (ö. 672/1274) İslam dünyasının büyük bilginidir. O, yenilikçi düşünen büyük bir kelimacı, güçlü bir filozof, öncü bir matematikçi, söz sahibi bir astronomi bilgini, adalet ekseninde yürüyen bir siyaset bilimci ve İslam ahlakı ile ahlaklanan bir ahlakçıydı.

Gerçi onun şahsiyetinin her bir boyutunu anlatmak başlı başına bir risale gerektirse de, biz bu makalede, kendi asrının yenilikçi düşünürü eliyle gerçekleşen kelimâ düşüncelere ve gerçekleştirilen yeniliklere dikkati çekeceğiz.

Nasîruddîn Tûsî'nin şahsiyeti/kelimâ görüşleri, onun *Tecridü'l-İ'tikad* adlı kitabı ile giriftir. Bu eser, daha sonra gelen mütekellimler üzerinde yüze yakın şerh ve haşiye yazacak derece etkili olmuştur.¹

Hâce Nasîruddîn Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikad* kitabını yazarak metot bakımından İmamiyye kelimasında yeni bir temel attı; cedelci bir sanat olan ve bir takım öncüllere dayanan eskilerin kelimasını burhan/delil esaslı bir yöne sevk etti. Bu değerli başlangıç, İmamiyye kelimasında öyle bir değişim meydana getirdi ki, Doktor Daverî'nin ifadesiyle muhakkik âlimler, öncekilerin/mütekaddimin kelimâ ilmini, yenilikçilerin/müteceddidin kelimâ ilminden ayırmış ve her biri için ayrı ayrı tarifler ve vasıflar zikretmişlerdir.² Müteahhir ulema, her ne kadar mütakaddim ulema ile konu ve gaye bakımından ortak olsalar da müteahhirinin kelimâ metodu, günden güne felsefeye daha da yaklaştı ve burhana dayalı metoda daha yakın hale geldi. Öyle ki, Mir Dâmâd (ö. 1041) ve Molla Sadrâ (ö. 1050/1641)'nın özel öğrencisi olan Molla Abdurrezzak Lahicî (ö. 1072/1661)'nin *Şevâriku'l-İlham Şerhine*³ ulaştığımız zaman onu, kelimâ ile ilgili bir kitap olmaktan ziyade,

1 Daverî, 1378, *Felsefe der İrân, Mekâle-i ,Peydayiş ve Best-i İlm-i Kelam*, s. 119.

2 Daverî, aynı yer, s. 119.

3 Eserin tam adı, *Şevâriku'l-İlham fî Şerhi Tecridü'l-kelâm'dır. Şevâriku'l-ilhâm*, Arapça yazılmış olup Nasîruddîn-i Tûsî'nin *Tecridü'l-İ'tikad'ına* (Tecridü'l-kelâm) yapılmış geniş ve orijinal bir şerhtir. (Ömer Mahir Alper, "Lâhicî, Abdürrezzâk b. Ali", DİA, 2003, XXVII, 52-5352-53.)

felsefeye daha yakın bir kitap olarak görürüz.

Hâce Nasîruddîn'in, bu değişimin öncüsü olduğunu ispatlamak için ondan önce mütekellimlerin yazdıkları metoda ve kendisinden önce kelâmî kitaplara kısaca bakmak yeterli olacaktır.

1. Tûsî Öncesi Mütekellimlerin Metodu

Eski mütekellimler, genel olarak kelimelerin bahislerini, bilginin gerekliliği ve Bari Teâlâ'yı bilmenin vücubü gibi bilgi kuramının bazı meselelerinden başlayarak anlatmış, daha sonra cisim, cevher ve arazın hâdis oluşunu anlatmaya girişmişlerdir. Onlar, Sübhan olan Allah'ın varlığını ispat etme konusunda genelde âlemin hâdis oluşunu temel esas/delil kabul etmişleridir.⁴ İbn Nevbaht (ö. 311/924)'ın cevher, araz ve âlemin hâdis oluşu konusunu bir sayfa kadar işledikten sonra varlık ve adem/yokluktan bahsettiği söylenir. Diğer bir nokta da şudur: Şeyh Saduk (ö. 381/991)'tan sonraki kelimciler, İmâmîyye kelâmını nassçılıktan⁵ tevîlî akılcılığa doğru sevk etmiş⁶ ve inanç esaslarını tanıma konusunda aklın rolüne önemle vurguda bulunmuşlardır. Dolayısıyla bu alanda zihinsel bir değişime tanık olmaktayız. Fakat Hâce Nasîruddîn de İmâmîyye kelâmını, te'vîlî akılcılıktan felsefî akılcılığa dönüştürmüştür. Binaenaleyh, o, itikadî veriler için gücü yettikçe felsefî esaslara ve felsefî metoda göre istidlalde bulunmuş ve muhaliflerin şüphelerini de bu yöntemle savmıştır.⁷ Bu iddiayı doğrulamak için Hâce'nin kelâmî eserlerini incelememiz gerekir.

Burada Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210)'nin Ehl-i Sünnet kelâmını felsefîleştirme konusunda daha önde olduğunu da zikretmek gerekmektedir. Macid Fahrî'nin ifadesiyle "o, Gazzâlî (ö. 505/1111)'den daha çok kelâm ve felsefeyi tamamıyla birbirine katmıştır. Dolayısıyla, birini diğerinden tefkik edip ayırmak oldukça zordur. Bu konu, diğer eserlerine nispetle onun *Mesail-i meşrikiyye/el-Mesailu'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilahîyyat ve't-tabiiyyat*

4 eş-Şerif el-Murtaza, *Almu'l-Huda*, 1381, el-Mulahhas fi usûli'd-din, I, 41-70; et-Tûsî, Muhammed b. Hasan, 1358, *Temhidu'l-Usûl*, 3-25; İbn Nevbaht, Abû İshak, el-Yakût, s. 27-35.

5 Nassçılıktan maksat, itikadî esasları açıklama konusunda Kur'an ve hadis rivayetlerine vurguda bulunmaktır. Şeyh Saduk, *Kitabu'l-i'tikad*'da böyle ifade etmiştir.

6 Nassçılığa karşılık bu tür bir akılcılık, felsefî bir akılcılıktır. Te'vîle dayalı akılcılıkta, dinî esasları anlamada hedef, irfanî ve felsefî düşüncelerden etkilenmeksizin aklî kaide ve naklî eserlerden (Kitab ve Sünnet) istifade etmektir. (bkz. Cebriî Muhammed Safer, 1389, *Seyr-i Tatavvur-i Kelâm-yi Şia*, s. 158).

7 Cebriî, aynı yer. 290.

adlı eserinde daha çok ve daha açık bir şekilde hissedilmektedir.⁸

2. Hâce'nin Kelamî Metodu

Biz burada Hâce'nin kelama dair *Tecridu'l-i'tikad* ve *Kavaidu'l-Akaid* adlı iki eserini araştırmanın kaynağı kabul ediyoruz:

2.1. *Tecridu'l-i'tikad*: Hâce, bu eserine ilahiyat konularına dair kendi felsefî ilkelerini açıklayarak başlamakta ve onları iki maksatta yani genel konular, cevherler ve arazlar şeklinde incelemektedir. Birinci maksatta genel konuları üç fasılda ve yetmiş beş meselede aşağıdaki şekilde işlemektedir: Birinci fasılda varlık, adem, imkân ve vucubu, kırk yedi meselede; ikinci fasılda mahiyeti, vahdet, kesret, tekabül gibi onun ilintilerini on bir meselede; üçüncü fasılda ise illeti, malul ve bunlara dair illetin kısımlarını, illetlerde ve cismanî kuvvelerin sonlu olmasında kısır döngünün geçersizliği gibi konuları on yedi meselede incelenmektedir.

Tûsî, ikinci maksatta cevherleri ve arazları, beş fasıl ve yetmiş meselede aşağıdaki gibi açıklamaktadır. Birinci fasıl, Cevher ve kısımlarının genel konularını; ikinci ve üçüncü fasıl, cisimler ve hudûsun sonlu olması gibi onun hükümleri; dördüncü fasıl, akıl ve nefis gibi soyut cevherleri; beşinci fasıl, araz, kemiyet, keyfiyet ve bunların kısımları ile başka ek konuları içerir.

Hâce Nasîruddîn'in varlıkbilim ile ilgili bu esasları, onun felsefî ilkeler konusunda daha çok Meşşâilerin görüşlerini esas alarak adım attığı anlamına gelmektedir. Gerçi heyulanın nefyi gibi bazı konularda onlardan ayrılmakta⁹ ve işrâk felsefî kurucusu Sühreverdî (587/1191)'ye yaklaşmaktadır.¹⁰ O, değişik konularda temel meseleler ile ilgili takip ettiği kendi yolunu Mu'tezilî ve Eş'ârî kelamcılardan ayırmaktadır. Vücut ile bir araya gelmeden önce mahiyetin sübut ve hali, madumun iadesi ve cismin, cüz-i la yetecezza'dan teşkili gibi konularda mütakellimleri eleştirmektedir.

Sözün özü, Hâce Nasîruddîn'in, özgürlükçü düşünen bir filozof ve kelamcı olduğunu, ulaştığı özel düşünce sistemine ve bunun temel esasına göre hareket ettiğini, ne filozofların ve ne de kelamcılarının mukallidi

8 Macid Fahrî, *Seyr-i Felsefê der cihân-i İslâm*, s. 342.

9 Hillî, 1407, *Keşfu'l-murâd*, s. 150.

10 Bkz. Sühreverdî, 1367, *Hikmetu'l-işrâk*, s. 157.

olduğunu bilmemiz gerekir. O, bazen filozofların fikirlerini, bazen de kelamcıların görüşlerini kabul eder. Neticede o, kendi bu ontolojik, felsefî antropolojik esasına göre itikadî meseleleri inceler.

Hâce Tûsî, itikadî meseleleri, dört maksatta, dördüncü maksattan altıncı maksada kadar açıklar. Üçüncü maksatta Sanî'n/Yaratıcının ve Allah Teâlâ'nın sıfatlarının ispatını, dördüncü maksatta nübüvveti, beşinci maksatta imameti, altıncı maksatta ise meadî işler.

Özelde Hâce, ilahiyat bahislerinde bazen filozofların, bazen de mütekellimlerin metoduna göre hareket eder. Bu savı ispat etmek amacıyla onun Bari Teâlâ ve sıfatlarının ispatı konusuna, nübüvvet, imamet ve mead konularına dikkatlerimizi çekmemiz yerinde olur. O, kendisinden önceki mütekellimlerin aksine Yüce Barî'nin ispatı konusunda vücut ve imkân esasına üzere inşa edilen "felsefî burhan"ı ortaya koymaktadır. Hâlbuki onlar, bu hususta âlemin hadis oluşu burhanına dayanıyorlardı.

O, ilim konusunda iki felsefî delil zikretmekte ve bir tecrübî delil getirmektedir. Tûsî, sermediyet/ebedilik, cûd, kayyumîyet, hayriyyet, mülk... gibi bazı subutî sıfatları, yine şirk koşma, Allah'ın misli olduğunu kabul etme, ona mekan izafe etme, hulül, ittihad, dert ve lezzet mizacı gibi selbî sıfatları, zatına ilaveten sıfatlarını kabul etmeyi, Allah'ın görülebilmesi gibi konuları vücudun vacip olması ve vacibu'l-vücüd/varlığı zorunlu olan zatın masivadan müstağni olması prensibine göre ispatlar. Binaenaleyh, bu kanıtları sunmak, bizzat felsefî rasyonalizm/filozofların rasyonalizmidir.

Bu arada şu soru akılda kalmaya devam etmektedir: Acaba neden Hâce Nasîruddîn, hayat, ilim irade gibi Hakk Teâlâ'nın esas zatî sıfatlarını, vücut esasına göre ispatlamamış ve özellikle "kudret" ve "irade"nin ispatı konusunda mütekellimler gibi oluşmuştur? Kudreti, âlemin hadis oluşu esasına ve iradeyi de mümkün varlıkları kendi özel zamanlarında yaratılmaya tahsis etme esasına üzerine ispatlamıştır.¹¹

Hâce, ilahi fiiller konusunda, kendisinden önceki İmamiyye ve Mu'tezile mütekellimlerin metoduna göre davranmıştır. O, ilahi adalet konusunu, Mu'tezile kelamcıları gibi husn'un ve kubh'un aklî olması ilke-

11 Fahreddin er-Razî, *el-Mesâiu'l-meşrikiyye*, II, 490.

sine göre ispatlamıştır. Böylece o, istiğna ve ilim delili ile vâcib Teâla'dan çirkin işlerin sadır olmasını muhal görür. O, Allah'ın, fiillerinde garaz taşınması konusunda Eş'arî filozof ve kelimcilerin aksine söz söylemektedir. Dolayısıyla garazı nefyetmenin abesi gerektireceği görüşündedir. Nitekim çağdaş ilahiyatçılar, bu sözü, "failin garazı" ve "filin garazı" şeklindeki bir taksimle düzeltilmişleridir. Yani Tanrı'nın fiili, abes değildir ve her bir fiil hikmet dolu bir gaye için sadır olmuştur. Fakat Tanrı kasıtlı fail değildir/ fail-i bi'l-kasd değildir. Kendi zatı dışında bir gayesi yoktur.¹²

Hâce, nübüvvet konusunda kelimciler ile filozofların delillerini bir arada kullanmıştır. Özellikle nübüvvetin faydaları konusunda bir taraftan İbn Sinâ'nın (ö. 428/1037) *Şifâ'*da konuştuğu gibi konuşmakta¹³ ve bi'setin faydasını insan türünü koruma hususunda zorunlu görmekte, diğer taraftan da mütekellimler gibi nübüvvetin yararını husun ve kubuh, sevap ve ikab, faydalı ve zararlı işleri bilme olduğunu ifade etmektedir. Lütuf olması açısından yükümlülüklerde, bi'setin, aklî bir zorunluluk olduğu görüşündedir.¹⁴ O, imamet konusunda kelimcilerin "lütuf" kaidesine göre söz söylemektedir.¹⁵ Gerçi onun çağdaşı İbn Meysem,¹⁶ imamet için kelimî delillere ek olarak felsefî deliller de getirmektedir.¹⁷ Hâce, imamet-i hasse konusunda naklî deliller zikreder ki bu, felsefenin değil, kelamın konusudur. Zira felsefe, tikel meselelerde iç açıcı değildir. O, mead konusunda da kelam kaidelerine göre konuşmuştur. Her ne kadar Hâce Nasıruddîn'in İmamiyye kelamını metot olarak felsefîleştirdiği meşhur ise de bu söz tam olarak doğru değildir. İzah ettiğimiz gibi, o, *Tecridu'l-i'tikad* adlı eserinde kelam esaslarını gündeme getirmede Vacibu'l-vücut'un isbatı, ilahi sıfatlar ve daha pek çok meselede filozofların metoduna göre konuşmuş; fakat nübüvvet, imamet, mead gibi diğer itikâdî konularda ise onun kelimî üslubu ağır basmaktadır.

12 Bkz. Tabatâbâî, 1432, *Nihâye*, II, 59.

13 İbn Sinâ, 1376, *el-İlâhiyyât min kitabi's-Şifâ'*, s. 476.

14 Hillî, 1407, s. 364.

15 Hillî, 1407, aynı yer, s. 364

16 697-699'da vefat eden ve İbn-i Meysem diye meşhur olan Kemaluddin Meysem b. Ali b. Meysem Bahrani, 7. yüzyılın başlarında Bahreyn'de dünyaya gelmiştir. İlim ve fakih beşiğinde, köklü ve meşhur bir ailede yetişmiş Şii bir din âlimidir. <http://www.islamquest.net/> (çev.)

17 İbn Meysem, *en-Necât fi'l-kıyâme fi tahkiki emri'l-imâme*, s. 45.

2.2. Kavâidu'l-Akaid: Bu kitap, Hâce Nâsiruddîn'in diğer kelimelerinden birisidir. O, bu eserde metafiziğin en önemli konularını işlemiş, fakat kelâmın temel konularını kısa bir şekilde açıklamıştır. Gerçi o, burada da konuya varlık bilim ile başlar. Fakat metafizik konularına gelince o, daha çok kelimacıların/mütellimler verdiği bilgileri ve onların filozoflarla olan ihtilâflı konularını anlatır. Selbî sıfatlar gibi bazı konuları da Vacibu'l-vücud'un varlığı ilkesine göre işlemiştir. Kısaca Hâce'nin *Tecridu'l-İ'tikad'ı*, *Kavâidu'l-Akaid'* inden daha fazla felsefî metoda dayanmaktadır. Bu açıdan onun eserleri birkaç gruba ayrılabilir. Nitekim Rabbanî üstad Gulpaygânî, tashih ettiği *Kavâidu'l-Akaid'in* mukaddimesinde Hâce'nin metafiziğe dair kitaplarını, makalelerini ve risalelerini aşağıdaki şekilde tasnife tabi tutmuştur:

2.2.1. Hâce'nin metafizik ile felsef-i ulâ/ilk felsefeyi birleştirdiği ve felsef-i ulâyı metafiziğe mukaddime yaptığı eserler. *Tecridu'l-İ'tikad* gibi. Bu alanda en iyi teliflerinden biri sayılmaktadır.

2.2.2. *Kavâidu'l-Akaid'* gibi metafiziğin en önemli meselelerini anlattığı, sadece felsefinin bazı konularına işaret ettiği ve ilahiyat bahislerine mukaddime kıldığı eserler.

2.2.3. *Risaletu'l-muknia fi evveli'l-vacibat* gibi kısaca Şia İmamiyye inanç esaslarına göre dinin esaslarını açıkladığı bazı risaleler.

2.2.4. *Risaletu'l-emane ve'l-ba's havle efali'l-ibâd* gibi sadece kelâmî bir konuya ilişkin olan eserler.¹⁸

2.2.5. Ayetullah Hasanzade Âmulî'nin mukaddime, şerh ve ta'lik ettiği *Risale-i âğaz ve encâm/Başlangıç ve Bitiş* Risalesi¹⁹

Netice itibariyle akılcı kelâmın (te'vilî akılcılık) felsefî kelama (felsefî akılcılık/felsefî rasyonalizme) dönüşmesine neden olan kitap, *Tecridu'l-İ'tikad'* dir. Bu kitap ile felsefî bir yönü bulunan Fahreddin Râzî'nin *Mebahisu'l-meşrikiyye* kitabı,²⁰ daha sonra gelen kelimacılar üzerinde derin

18 Tûsî, *Kavâidu'l-akaid'*, mukaddime, s. 8.

19 Hasan Alizade'nin verdiği bilgiye göre *Risale-i Ağaz ve Encam*, aşkın hikmet ile ilgili en ilmî kaynak eserlerden birisidir ve Sadru'l-mütellihin'in seferleri diye meşhurdur. (bkz. Hâce Nasiruddîn Tusî, *Ağaz ve Encâm*, Hasan Ali'nin mukaddimesi).

20 Mian Muhammed Şerif, 1389, *Tarih-i Felsefê der İslâm*, II, 84; Macid Fahrî, 1372, *Seyr-i Felsefê der Cihân-ı İslâm*, s. 342.

tesirler bırakmış, kelim ilminde metodik olarak düşünmeyi filozofların düşünce metoduna yaklaştırmıştır. Gerçi mütekellimler ile filozoflar arasında meselelerde ihtilaflar devam etmiştir. Hâce'nin kendisinden sonraki kelimciler üzerinde derin etkiler bıraktığını ispatlamak için onların eserlerine bakmak yeterli olmaktadır.

Hâce'nin eserlerini şerh eden ünlü talebesi Allame Hillî (ö. 726/1325) kelama dair meşhur muhtasar eserinde on birinci bapta Tanrı ve sıfatlarını ispat hususunda Hâce'nin ispat metodunu olduğu gibi almıştır. Şu farkla ki o, sadece bilginin vücubunu başlangıçta açıklamış, varlık bilim konularına işaret etmekle yetinmiştir. Sonra Allame Fazıl Mikrad, *Levâmiu'l-ilahiyye*'de bilginin vücubundan sonra Hâce gibi varlık bilim meselelerini açıklamaya girişir. Ardından Vâcib olan Tanrı ve sıfatlarına yer verir

Celeleddin ed-Devvânî, Sadreddin Muhammed Deştaki ve oğlu Ğıyaseddin Mansûr, Hâce Nasîruddîn'den etkilenen diğer büyük âlimlerdir.

Mian Muhammed Şerif'in ifadesiyle "Hâce Nasîruddîn, Moğol döneminde felsefî bilimler geleneğini ihya etti, Devvânî de Osmanlılar döneminde bu işi yerine getirdi. Devvânî'nin Vâcib hakkında *er-Risale fi İsbatil-Vacibi'l-kadime ve er-Risale fi İsbati'l-Vacibi'l-hadise* adlı iki risalesi bulunmaktadır. Onun diğer kelim eserinin adı ise *el-Mesâilu'l-asr fi İlmi'l-kelam'dır*."²¹

Deştakîler Şîrâz'da ilim, fazilet ve teşeyyu ile bilinen bir aileydi. Fetret döneminde "*Şîrâz Okulu*" olarak bilinen Şîrâz havzası, sadece aydınlık saçı çıra ve kuşatıcı durumdaydı. Böylece Şîrâz, üç asır boyunca, yedinci, sekizinci ve dokuzuncu asırlar boyunca kelimî ve felsefî konuların konuşulduğu aslî merkez konumundaydı. Celeleddin Devvânî (ö. 908/1502) ile Sadreddin Deştakî (ö. 949/1542) (seyyid-i sened) arasında cereyan eden tartışma, bunun örneklerinden birisidir. Buna ek olarak metafizik ile ilgili yazılan kitaplar ve Hâce'nin *Tecridu'l-i'tikad*'ına yazılan çok sayıdaki şerh, hem Şîrâz'da bu dönemdeki parlak kelimî bahislere delalet etmekte hem de Hâce'nin kendisinden sonraki kelimciler ve filozoflar üzerindeki tesirine delalet etmektedir. Muhakkik Devvânî'nin ve Sadreddin Deştakî'nin haşiyeleri, Şîrâz havzasında yapılan şerhler ve haşiyeler cümlesinden isim olarak vermek mümkündür.

21 Mian, 1389, *Târih-i felsefê der İslâm*, II, 84.

Molla Sadrâ (ö. 1050/1640'nun verdiği bilgiye göre Devvânî, Seyyid-i Sened (Deşteki'nin, tevhidin gerekliliğine dair ortaya koyduğu burhana bir takım eleştirileri/işkaller getirmiştir. Fakat Molla Sadrâ, onun irat ettiği eleştirileri belirtmemiş ve onun burhanını hak metoduna yani Sadrâî aşkın hikmete yakın olduğunu belirtmiştir. Sonunda ondan es-Seyyidu'l-a'zam olarak bahsetmiştir. Hasılı her iki muhakkikin karşılıklı münazara, münakaşa ve atışmaları altı haşiye kadardır ve Kuşcî'nin, Hâce'nin *Tecridu'l-İ'takad*'ına yaptığı şerhe eklenmiştir. Dokuzuncu asrın bu iki mütekellim ve filozofu, eserleri ve karşılık tartışmaları ile kendi çağlarında keliminin gelişmesinde önemli rol oynamışlardır.

Dokuzuncu asrın ünlü Şirâzlı kelimcisi ve kelim alanında önemli bir eser olan *el-Mevâkıf*'ın sahibi Kadı Aduddîn Abdurrahman İcî (ö. 756/1355), Fahreddin Razî (ö. 606/1210) ve Hâce Nasiruddîn Tûsî'nin felsefî kelimından etkilenen mütekellimlerden bir diğeri sayılabilir. Onun bu eseri, ilim havzaları ve üniversitelerde kelim alanı araştırmalarında öğrenimin eksenini oluşturur. Onların felsefî kelimından etkilenen bir diğeri de *el-Mevâkıf*'ı şerh eden Mîr Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413)'dir. Bu iki ünlü Eş'arî kelimcisi, "*Şîrâz Okulu*"na bağlıdır. İcî, Şîrâz halkındandır. Mîr Seyyid Şerif de yıllarca Şirâz'da tedaris ile meşgul olmuş ve burada vefat etmiştir.²²

el-Mevâkıf, tıpkı Hâce'nin *Tecridu'l-İ'takad*'ı gibi onuncu asırda ilahiyat alanının en önemli kitaplarından birisi, filozofların ve mütekellimlerin araştırmalarına konu olmuştur.

Onuncu asrın mütekellim ve filozoflarından Seyyid Sadreddin Deşteki'nin oğlu Ğıyaseddin Mansûr (ö. 949/1542), Vacib'in ispatı konusunda iki müstakil eser ve pederinin *İsabat-ı Vâcib* risalesine bir şerh yazmıştır. O da babası gibi Celâleddin ed-Devvânî ile kelim münazaralara girişmiştir. Buna ilaveten onun *Muhakemât* gibi bazı eserleri, babasının Tecrid'in şerhine yaptığı haşiye ile Devvânî'nin Tecrid'e yaptığı haşiyeye şahitlik etmiştir.²³ Molla Sadrâ, *Esfâr-ı Ebaa*'da onun tevhit konusu ile ilgili Devvânî'ye karşı babasını müdafaa eden görüşlerine yer vermiştir. Molla Sadrâ, onu "*Ğıyas e'azimu's-sadaât ve'l-ulya ve el-mansur el-müeyyed min âlemi'l-melekût* gibi sıfatlarla anmış ve onun müdafaalarını yerinde

22 İshak Hüseyinî Kuhsârî, *Tarih-i Felsefe-i İslâmî*, s. 194-195.

23 Tehranî, Ağa Bozorg, *Tabakât-i A'lam-ı Şia*, IV, 254; Hüseyin Kuhsârî, *Tarih-i Felsefe-i İslâmî*, bs. 207.

ve haklı bulmuştur.²⁴ Onuncu asırda Hâce'nin *Tecrid'*ine şerh veya haşiye yazan âlimler, Cemâleddin Mahmud Şîrâzî ile Molla Habibullah Bağnevî Şîrâzî'dir.²⁵ Her biri edebî zevkine göre *Tecrid'*in şerhine haşiye düşmüştür. Hâce Nasîruddîn'in eserlerine şerh düşmek ya da haşiye yazmak birinci derecede onun kendisinden sonraki âlimler arasındaki ilmi büyüklüğünü göstermekte, ikinci derecede ise şerh ve haşiye yazarların ilmî düzeylerini açıklamaktadır.

3. Molla Sadrâ ve İlahiyatın/Kelam Değişimi

İşaret edildiği gibi, Hâce Nasîruddîn Tûsî'den sonra İmamiyye kelamının felsefî rengi, her gün giderek daha da arttı ve artık itikadî bahisler, hikmet/felsefe esaslarına göre işlendi. Böylece İlahî marifetlerin derinliklerine ulaşma konusunda cedel'e dayalı kelamı hala yeterli görmeyen ve arzu edilen gaye için de felsefî bahse karar kılmayan Şirazlı Molla Sadrâ'ya ulaşıyoruz. Tam tersi o, Allah Teâlâ'yı tanımayı, ahiret bilgisini ve ahiret yolunda yürüme-yi *yakîn*'e ulaşmada görüyordu. Bu *yakîn* de kuds âlemine ulaşma, riyaset sevgisini ve dünya dostluğunu meydana getiren cehalet ve kötü ahlak-tan kurtulma ve sıyrıлма vasıtasıyla müminin kalbinde meydan gelen bir nurun sonucudur. O, te'lifatının önemli hacmini, Allah'ı, isimlerini ve sıfatlarını tanıma, felsefî antropoloji, mead, Kur'an tefsiri, *Usul-i Kâfi*'nin şerhi gibi dinî düşüncenin ve ilahiyatın esas meselelerine ayırmıştır. Başka bir ifade ile kelam ilminin esas meseleleri, yani mebd ve mead tanımayı mütekellimlerin mücadeleleri dışında daha derinlemesine ve daha ince bir şekilde bahsetmiştir. Bu amaçla *el-Mebde' ve'l-mead*, *el-Arşîyye*, *el-Meşâir*, *el-Mezahiru'l-ilahîyye*, *eş-Şevâhidu'r-rububîyye ve'l-hikmetu'l-mütealiyye fi'l-esfari'l-akliyyeti'l-Erbaa* (es-sefer es-salis ve's-seferu'r-rabi)... gibi çok değerli eserler meydana ortaya koymuştur. Böylece O, Tanrı'yı tanıma, kaza ve kader, hayır ve şer, felsefî antropoloji ve mead gibi önemli ilahiyat bahislerinde köklü bir değişim meydana getirdi. Molla Sadrâ'nın hikmet ve felsefesinin İmamiyye âlimleri üzerinde özellikle İran'da bir asır kadar tesirinin devam ettiği söylenir.

24 Sadru'l-müteellihîn 1410, *Esfâr*, VI, 86.

25 Molla Habibullah Bağnevî Şîrâzî, Mirzacan Şîrâzî olarak da meşhurdur. Mantık, usul, felsefe, tıp gibi alanlarda çok sayıda eser vermiştir. Bunlardan birisi de Allame Devvanî'nin, Molla Sadrâ'nın *Tecrid'*ine yaptığı şerhin haşiyesidir. 994 veya 995 yılında Hindistan'da vefat etmiştir. <http://rasekhoon.net/article/print-25570.aspx> (çev.)

Öncelikle Molla Sadrâ kendi muasırı olan bazı ulamanın aksine eserlerini kendi döneminin iktidar sahipleri adına yazmamış ve iktidar sahiplerini övücü sözler söylememiştir.²⁶ İkincisi ise onun görüşleri ve söyledikleri öncekilerin görüşlerini tekrar etme mahiyetinde değildir. Tam tersine o, hikmet konusunda özellikle ilahiyat meselelerinde yeni söylemler, özgün fikirler, yeni yorum ve çözümler ortaya koymuştur.

Bu durum, zahirîlerin muhalefet etmesini de tetikliyordu. Dolayısıyla Molla Sadrâ'nın genel olarak burada tam kabul görmesi için bir süre geçmesi gerekiyordu. Muhakkik Sadûkî'nin ifadesiyle hikmet-i mütealiye/aşkın hikmet en azından özel anlamıyla tesis edilen bir sistemdi. Böyle bir sistem, uzun bir zaman geçmeden tam anlamıyla ortaya çıkamazdı. Şu halde bu sistemin kimlik bulması için belli bir sürenin geçmesi gerekirdi.²⁷

4. Molla Sadrâ Sonrası İlahiyat Alanında Düşünce Seyri

Öncelikle Molla Sadrâ'nın aşkın hikmet metodu, öğrencilerinin eserlerinde özellikle Abdurrezzak Feyyaz Lahicî (ö. 1091/1680) ve Sadrâ'nın damadı olan Feyz ve Feyyazmend olarak meşhur olan Molla Muhsin Feyz Kaşânî (ö.1090/1679)'nin eserlerinde müşahede etmekteyiz. Her ne kadar Lahicî Hekim Lahicî olarak şöhret kazanmışsa da ondan geriye kalan eserlerin çoğu kelama dairdir. Bunların en önemlisi, Hâce Nasîruddîn Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikad*'nın şerhi olan *Şevâriku'l-ilham*'dır. Bu, *Tecrid*'in en mufassal ve en meşhur şerhleri arasında yer alır.

Lahicî'nin tasnif ettiği bir diğer eseri *Gevher-i murâd*'dir. Eser bilgi kuramını içeren bir mukaddime ile birlikte bir dizi itikadî esasları, bilişsel özü, ahlâk ilmi ve irfana dair bir sonucu içerir. O, bilgiyi elde etme yolunun, zahir yol yani akıl olduğu görüşündedir. Bilgi tahsil etme yolunun burhan yolu/delili ile sınırlı olduğunu; ister hikmet, ister kelim olarak adlandırıl-sın delillerin temelini *yakîn*'e dayalı öncüller olduğunu yazar.²⁸ O, yakîn olmayan kaynaklara dayalı Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmını, bilgileri elde etme konusunda itimada kabil ve doğruya götürücü görmemektedir; fakat hikmet yolunun, doğruya götürdüğü kanaatindedir. Ama bunun da sadece en seçkinlere/hass-ı havasa yani muhakkik olan filozoflara ve akli kâmil

26 bkz. Manucher Sadukî Suha, *Tarih-i hükema ve urefa-yı müteahhir*, s. 93.

27 Sadukî Suha, aynı yer. s. 94.

28 Bkz. Lahicî, 1383, *Gevher-i Murâd*, s. 38-42.

olanlara özgü olduğu görüşündedir.

Bu nedenle o, avam halk için alegorik bir metod üzere inşa edilmiş hikmeti önermektedir. Bundan amacı da makul hakikatleri, somut ayân suretinde tasvir etmek ve tümel anlamları, tikel örneklerle açıklamaktır.²⁹

Feyz-i Kaşânî de üstadı Molla Sadrâ gibi doğru yolu bulma konusunda kelimâ cedel'i doğru bulmayarak kitap, sünnet ve burhana dayalı aklın yolunu vurgulamaktadır. Bu amaçla *İlmu'l-yakîn fi usûli'd-dîn* kitabını bu metod üzere tanzim etmiştir.³⁰

Yetmiş yıla yakın Molla Sadrâ'nın eserlerini tedris edip talik eden Molla Ali Nurî,³¹ Molla Abdullah Zenuzî ve oğlu Ağa Ali Müderris Zenûzî gibi başka âlimler ve metafizikçiler, Sadru'l-mütellihin'in ilahiyat bahisleri konusundaki metodunu takip etmişlerdir. Binaenaleyh, onlar, itikadî meseleleri, felsefenin temel esaslarına göre ve aklî burhanlarla ispat etmiş; vahiy ışığından, ilahî sırların kaynak kavramlarından, rabbanî ilimlerden olan Nebevî hadisleri, Hz. Ali, Cafer Sadık, İmam Rıza'nın sözlerinden burhanî deliller doğrultusunda yararlanmış ve aklî burhanlara oldukça zenginlik katmışlardır. Bu iddianın doğruluğu için Molla Abdullah Zenûzî'nin *Lemeatu'l-İlahiyye*'sini ve metafizikçi filozof Ağa Ali Müderris'in *Badâiyu'l-hikem*'ini incelemek gerekir.³²

Sözün özü şudur: Molla Hâce Nasîruddîn'in sekizinci asırda temelini attığı yapı, zamanın geçmesiyle kemale ulaştı ve on birinci asırda Molla Sadrâ'nın gayretiyle asırmıza kadar filozofların ve İmamiyye kelamcılarının burhana dayalı ilahiyatın ve ilahi hikmetin esası haline geldi. Bu güzel ağaç, aynı zamanda muhteşem ve bereketlidir, zira ilahî hüccetlere yani akla, kitaba ve sünnete dayanır. İlahiyata dayalı bu tefekkürü ile gayet zengindir. Böylece Allame Tabatâbâî³³ ve talebesi yenilikçi düşünür Mur-

29 Lahicî, *Gevher-i murâd*, s. 49.

30 Feyz-i Kaşânî, s. 3. 5.

31 Aştıyanî, Seyyid Celeleddin, *Mukaddime-i Şevahid-i Rububiyye*, s. 104; Hüseyin Kuhsarı, s. 278.

32 Bkz. Molla Abdullah Zenûzî, 1381, *Lemeatu'l-İlahiyye*; Ali Müderris, 1376, *Badâiyu'l-hikem*.

33 Allame Tabâtâî, Tefsiru'l-mîzan'ı, onda müstakil fasıllar halinde metafiziğe ve kelama dair felsefî bahislerle, *Usûl-i Felsefe*, *Risâle fi't-tevhid* ve *Risale fi ilmin-nebî Risale-i der mebd'e' u mead...* gibi eserleriyle asrın şüphelerini de dikkate alarak yeni bir dil ile kelam ilminde bir değişim meydana getirdi. Ve kendi ilahî mesajını ilahî meseleler arasında verdi.

taza Mutahharî³⁴ gibi çağımızın hikmet sütunları, felsefe usulü, realizm metodu, tevhidî dünya görüşü ve ahiret bahislerine dair eserler yazarak materyalist felsefeye karşı durabildiler ve İslam'ın dünya görüşünü müdafaa edebildiler.

Sonuç

1. İmamiyye mütekellimleri, Hâce Nasîruddîn'den önce kelam meselelerinde tevilî akılclığa dayanıyordu. Hâce Nasîruddîn Tûsî, ise Felsefî Rasyonalizmi ortaya koydu.

2. Hâce'den sonra İmamiyye mütekellimleri, hatta *el-Mevakıf*'ın sahibi İcî gibi Eş'arî ekolüne mensup âlimler, onun kelâmî, metodundan etkilenmiş, onlar kendi kelâmî eserlerinde onun metoduna göre konuşmuşlardır.

3. Hâce Nasîruddîn'in *Tecridul-İ'tikad*'ı, imamiyye'nin kelâm tarihinde felsefî kelâm metoduyla yazılmış en önemli kelâm kitaplarından birisidir. Bu zamana kadar bu eser yüzüne yüze yakın şerh, haşiye ve talik yazılmıştır.

4. Hâce, kelâm konularında bazen filozofların metodunu bazen de mütekellimlerin metodunu kabul eder. Bu, Hâce'nin özgür düşündüğünü göstermektedir.

5. Molla Sadrâ-yı Şirazî, ilahiyat alanında İmamiyye düşünce tarihinde dönüm noktası sayılmaktadır. Bu nedenle ondan sonra Allame Tabatâbâî'ye varıncaya kadar Feyz Kaşanî, Molla Abdullah Zenûzî ve Ağa Ali Müderris gibi kelâmcıların ve filozofların metafizik ve inanç esasları alanında yazdıkları eserler, Molla Sadrâ'nın felsefî metodundan etkilenmiştir.

34 Murtaza Mutahharî, Tahran'da üniversiteye geçtikten sonra orada kelama ve metafiziğe dair şüphe seliyle karşılaştı. O, bilimsel ve akademik bir dil ile bütün çabasını bunlara cevap vermeye harcadı. Bu alanda öğrencilere yönelik sayısız konferansa ilaveten tevhidî dünya görüşü, nübüvvet, mead, fıtrat, ilahî adalet, İslam ve zamanın gerektirildikleri ve benzeri konularla ilgili eserler ortaya koydu. Tüm bunlar, ilahiyat alanında İslam'a dönük o çağın fikrî sorunları ve şüpheleriydi. Böylece o, kelâm ve çağdaş insanın ihtiyaçlarına İslam'ın cevabını ispat konusunda başka bir değişim meydana getirdi.

Kaynakça

- Daverî, 1378, *Felsefe der İrân, Mekâle-i Peydayış ve Best-i İlm-i Kelam*.
- Alper, Ömer Mahir, "Lâhîcî, Abdürrezzâk b. Ali", *DİA*, 2003, XXVII, 52-53.
- Şerif el-Murtaza, Almu'l-Huda, 1381, *el-Mulahhas fî usûli'd-din*.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, 1358, *Temhidu'l-Usul*.
- İbn Nevbaht, Abu İshak, *el-Yakût*.
- Cebriî Muhammed Safer, 1389, *Seyr-i Tatavvur-i Kelam-yi Şia*.
- Macid Fahrî, *Seyr-i Felsefé der cihân-i İslâm*, s. 342.
- Hillî, *Keşfu'l-murâd*.
- Sühreverdî, 1367, *Hikmetu'l-işrâk*.
- Fahredden er-Razî, *el-Mesâiu'l-meşrikiyye*.
- Tabatabaî, *Nihâye*, 1432.
- İbn Sinâ, 1376, *el-İlâhiyyât min kitabi's-Şifâ*.
- İbn Meysem, *en-Necât fi'l-Kıyâme fi Tahkiki emri'l-imâme*.
- Hace Nasîruddîn Tûsî, Ağaz ve Encâm, mukaddime-i Hasan Ali,
- Mian Muhammed Şerif, 1389, *Tarih-i Felsefé der İslâm*.
- Macid Fahrî, 1372, *Seyr-i Felsefé der cihân-ı İslâm*.
- İshak Hüseyinî Kuhsârî, *Tarih-i Felsefe-i İslâmî*.
- Tehranî Ağa Bozorg, *Tabakât-i A'lam-ı Şia*,
- Hüsyin Kuhsârî, *Tarih-i Felsefe-i İslâmî*.
- Sadru'l-müteellihîn 1410, *Esfâr*.
- Manucher Sadukî Suha, *Tarih-i hükema ve urefa-yı müteahhir*.
- Aştıyanî, Seyyid Celaledin, *Mukaddime-i Şevahid-i Rububiyye*.
- Molla Abdullah Zenûzî, *Lemeatu'l-İlahiyye*.
- Ali Müderris, *Badâiyu'l-hikem*, 1376.

İlk Heyûlâ ve Detayındaki Tartışmalar*

Fahreddîn er-Râzî

Çev. ve Notlar: Mehmet Sami BAGA **

Giriş: Cismin Mahiyeti Hakkında

Bilginlerin çoğunluğu, algılanacak büyüklükteki bütün cisimlerin bir heyûlâsının (ilk madde) olması gerektiği konusunda fikir birliği etmişler, ancak bu heyûlânın ne olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. [1] Parçalanmayan parça (el-cüz'ü lâ yetezezâ) fikrini savunanlar, cisimleri meydana getiren maddenin parçalanmayan bu parçalar olduğunda müttefiktirler. [2] Cevherlerin ve cisimlerin hudûsunu savunanlar ise Yüce Allah'ın bu cevherleri yarattığı, onları bir araya getirdiği ve birleştirdiği; bu

* Araççadan çevirisi sunulan bu metin, Fahreddîn er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, Beyrut, Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407/1987) isimli eserinin "Heyûlâ" başlıklı altıncı kitabının "el-Kelâm fi'l-heyûle'l-ûlâ ve fi tefârî'ihâ" adlı IV. makalesidir (VI/198-214). Râzî'nin bu eseri hakkında detaylı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Metâlibü'l-Âliye", *DİA*, Ankara 2004, XXIX/402-403; eserin Râzî müellefatındaki kronolojik yeri için bkz. Eşref Altaş, "Fahreddin er-Râzî'nin Eserlerinin Kronolojisi", *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker, İstanbul 2013, s. 138-140. Çeviride eseri neşreden paragraf tercihleri genel olarak korunmakla birlikte muhakkikin çeviriye doğrudan katkısı olmayan tahkike ait dipnotları ihmal edilmiştir. Okuyucuya metnin kavramsal şemasını vermek amacıyla tercüme edilen bazı kavramların orijinali parantez içinde zikredilmiştir. Tercümede açıklama ihtiyacı duyulan yerlerde gerekli açıklamalar dipnotta verilmiştir. Aksi belirtilmedikçe bu dipnotlar ile metin içinde köşeli parantez içinde verilen ifadeler ve tartışmaların takibini kolaylaştırmak amacıyla yapılan numaralandırmalar mütercime aittir. Çeviriye katkıları için Öğr. Gör. Abdullah Bedeva'ya, çeviriye gözden geçirme nezaketleri için Öğr. Gör. Nurettin Yakışan ve Arş. Gör. Süleyman Taşkın'a müteşekkirim.

Başlıkta yer alan "ilk heyûlâ" ifadesi filozofların heyûlâ kavramını mutlak olarak kullanırken kastettikleri şey ile aynı anlamı ifade etse de Râzî'nin altıncı kitabın mukaddimesinde sunduğu dördü tasnife göre snâî, tabîi ve küllî heyûlâ ile birlikte heyûlânın türlerinden birini oluşturmaktadır. Bu tasnifin ayrıntıları için bkz. Mukaddime (VI/5-6).

** Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü (Arş. Gör.), (samibaga@hotmail.com)

bir araya getirme ve birleştirmenin neticesinde ise büyük cisimlerin¹ ortaya çıktığı hususunda ittifak etmişlerdir. [3] Bu parçaların kadîm olduğunu savunanlar ise [kendi aralarında] farklı fikirler ortaya koymuşlardır. [3a] Bunlardan bir kısmı, ezelden Allah'ın onları bir araya getirdiği vakte kadar bu parçaların birbirlerinden ayrı olarak boşlukta bulduklarını ve âlemin bunlardan yaratıldığını söylemişlerdir. [3b] Bir kısmı ise, bunlar bir arada idiler, Allah onları ayırıp farklılaştırmış ve bir kısmını felek bir kısmını ise ateş, hava ve diğer şeyler kılmıştır. Yüce Allah'ın Kur'an'daki şu ifadesi de bunu bildirmektedir: "İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken bizim onları ayırdığımızı...görmüyorlar mı?" [Enbiya:31]. Yine Tevrat'ın baş tarafındaki ifade² de buna işaret etmektedir. Bu sebeptendir ki, göklerin ve yerin terkip ve şekil sebebiyle muhdes, heyûlâ bakımından ise kadîm olduğunu savunan herkes bu görüşü tercih etmiştir.

Ancak Aristoteles ile Ebu Nasr el-Fârâbî ve İbn Sînâ gibi onun muteber eski ve yeni takipçilerinin çoğu, hacimlilik ve yer kaplamanın (tehayyüz) kendileriyle kaim zatlar olmadıkları, bunların bir mahalle yerleşen vasıflar oldukları konusunda hemfikirdirler. İşte bu mahal heyûlâdır, yer kaplama ise bu mahalle yerleşen sûrettir. Bu sûretin bu heyûlâyâ yerleşmesi ile de cisim meydana gelmektedir.

Benim tercihime göre heyûlânın ispatı yönündeki ifadeler –buradaki yorum çerçevesinde- geçersizdir. Ancak öncelikle heyûlânın varlığını savunanların delillerini zikretmemiz, ikinci olarak bunlara itirazlarımızı dile getirmemiz, üçüncü olarak da bu iddianın imkânsızlığına dair kesin deliller getirmemiz gerekmektedir.

Birinci Bölüm: Heyûlânın Varlığını Savunanların Delilleri

Heyûlânın varlığını savunanlar bu [fikrin] doğruluğuna dair çeşitli deliller getirmişlerdir.

Kendisine dayandıkları ve onunla [muarızlarına] hücum ettikleri *birin-*

- 1 Burada büyüklük ile kastedilen şey, algı sınırlarında olma büyüklüğüdür, başka bir deyişle fiziksel olarak parçalanamayacak derecedeki küçük olmayı ifade eden "atom" olmamaktır.
- 2 Tevrat'ın başlarındaki ifade şöyledir: "Başlangıçta göğü ve yeri yarattı. Yer boştu ve yer şekilleri yoktu. Yeryüzü engin bir karanlıkla kaplıydı. Tanrı'nın ruhu suların üzerinde dalgalanıyordu. Sonra Tanrı 'Işık olsun' dedi ve ışık oldu..." Yaratılış I:1-3. (Muhakkik)

ci delil şöyledir: Basit cismin tıpkı algıda olduğu gibi kendinde tek bir şey olduğu, ister sonlu ister sonsuz sayıda olsun, onun parçalanmayan parçalardan oluştuğu iddiasının ise geçersiz olduğu kesin delil[ler]le ortaya konmuştur. Cismin bitişik olmasından kasıt da işte budur.

Bu durum açıklığa kavuştuğuna göre şöyle deriz: Cisim kendinde bitişiktir, ancak şüphe yok ki o, bölünmeyi de kabul edicidir (kâbil). O halde şöyle deriz: Bölünmeyi kabul eden şey ya bu bitişiklikte ya da bundan başka bir şeydir. İlki batıldır, çünkü kabul edici olanın kabulle birlikte baki kalması gerekirken bölünmeyle birlikte bitişiklik kesinlikle baki kalmaz. Dolayısıyla bölünmeyi kabul eden şeyin bitişiklik olması imkânsızdır. Bu durumda ortaya çıkan (târî) bu bölünmeyi ve ortadan kalkan (zâil) bitişikliği kabul eden, bitişiklik dışında bir şeyin varlığını kabul etmek gerekir. O halde cismin bitişiklik ve bu bitişikliği kabul eden başka bir şeyden oluştuğu kesinleşmektedir ki, zaten amaçlanan da budur.

İkinci delil: Şeyh [İbn Sînâ] *eş-Şifâ'*da başka bir delil zikretmektedir: “Hiç şüphesiz cisim bilfiil mevcuttur ve hem sûretleri hem de arazları kabul eder. Ancak ‘basit bir şeyden iki eser çıkmaz’ ilkesi gereğince bir tek şeyin hem fiil hem de kuvvenin birlikte müessiri olması mümkün değildir. O halde cisim, birincisi kuvve, ikincisi ise fiil olan iki cüzden oluşmuş olmalıdır. Kendisinde kuvve bulunan heyûlâ, fiil bulunan ise sûrettir. Öyleyse cismin heyûlâ ve sûretten oluşması zorunludur.” Şeyh Ebû Ali [Sînâ]'nın ifade ettiği ve heyûlânın ispatı konusunda dayandığı deliller, [zikrettiğimiz] bu ikisidir. Ancak ben burada onların lehine başka deliller de zikredeceğim.

Üçüncü delil: Bilginler, cismin tanımı olarak iki şeyden söz etmektedirler. Bunlardan birincisi “o, uzun geniş ve derin şeydir”; ikincisi ise “o, kendisinde üç boyutun –yani uzunluk, genişlik ve derinliğin– varsayılabildiği cevherdir” şeklindeki ifadedir. Bu iki tarif de ancak heyûlâ iddiasının [kabulüyle] geçerli olabilir.

İlk tarife gelince; uzun, geniş ve derin [olmak]; uzunluk, derinlik ve genişlikle nitelenmekten ibarettir. Hiç kuşkusuz, nitelenen şey (mevsûf) nitelikten (sıfat) başkadır. O halde uzunluk, genişlik ve derinlikle nitelenen şeyin bu niteliklerden farklı olması gerekmektedir. Bu niteliklerden farklı olan şey ise; zatında hayyizden, mekândan ve yönden (cihet) mücerred

bir cevherdir. Çünkü mekânda ve hayyizde bulunan her şeyin yönlerde gidişlerinin (zehâb) ve hayyizlerde uzamlarının (imtidâd) olması gerekir. Bu vasıflar ve uzamlarla nitelenen şey bu niteliklerden arındığında, onun hayyizlerde ve yönlerde bulunması imkânsız olur. O halde şurası kesindir ki; uzunluk, genişlik ve derinlik bu mahalle yerleşmiş şeylerdir ve bu nitelikler ne zaman bu mahalle yerleşirse cisim meydana gelir. Dolayısıyla cismin heyûlâ ve sûretten oluşması zorunludur.

“Cisim, kendisinde üç boyutun varsayılabilirdiği cevherdir” diyenlerin sözüne gelince, bu söz de aynı şekilde üç boyutun cevherde var olduğunu ve onda meydana geldiğini açıklamaktadır. Bu durumda üç boyut sûrettir, [üç boyutun kendisinde bulunduğu] bu cevher ise heyûlâdır. İnsanların bu tanımın geçerliliği hakkında görüş birliği içerisinde oldukları ve bu tanımın da cismin heyûlâ ve sûretten oluşmasını gerektirdiği kesindir. Zaten amaçlanan da budur.

Dördüncü delil: Şayet cisim heyûlâ ve sûretten oluşmasaydı, gök cisimleri (felekler) ayrılma-birleşme ve oluş-bozuluşu kabul ederlerdi ki, bu bâtıldır. [Önermenin] ikinci kısmında (tâlî) ifade edilen geçersizlik, felsefecilerin üzerinde ittifak ettikleri bir husustur.³ Burada şart koşulan şeyin (şartıyye) ispatı konusunda ise şu delili sunarız: Cisimler cisim olmak bakımından eşittirler. O halde feleğin cisimliğinin ayrılmayı kabul etmemesi [1] ya cisimliliğin kendisi sebebiyle [2] ya cisimlikte ortaya çıkan bir şey sebebiyle [3] ya cisimliğe mahal olan bir şey sebebiyledir [4] ya da ne cismaniyete yerleşen ne de ona mahal olan bir şey sebebiyledir. Üçüncü seçenek dışındakiler geçersizdir. [Üçüncü seçenek ise, sözü edilen] bu imkânsızlığın cismaniyetin kendisine yerleştiği bir şey sebebiyle olmasıdır. Bu durum ortaya çıktığına göre cismin heyûlâ ve sûretten oluşması zorunlu olmaktadır.

[1] “Bu imkânsızlığın cisimliliğin kendisi sebebiyle olması imkânsızdır” diyoruz, çünkü eğer durum böyle olsaydı, bu hükmün tüm cisimler için verilmesi gerekirdi ki, bu geçersizdir (batıl). [2] “Bu imkânsızlık cisimliğe

3 Metnin aslında “kümûn” şeklinde geçen ifade metnin akışına ve birlikte kullanıldığı diğer kavramlara uygun olmadığından bir yazım hatası olarak değerlendirilmiş ve söz konusu ifade “kevn” (oluş) şeklinde çevrilmiştir.

4 Yani feleklerin burada sayılan ayrılma-birleşme ve oluş-bozuluşu kabul etmesinin imkânsızlığı hususunda filozoflar hemfikirdir.

yerleşen bir şey sebebiyle değildir” dememizin sebebi ise şudur: Yerleşen bu şey şayet cisimliliğin gereklerinden (levâzım) biri olmasaydı, onun gereklerinden biri olan bu hükmün sebebi olması imkânsız olurdu. Onun gereklerinden biri olmayınca da soru şu [şekle] dönerdi: Bu cisim neden *olduğu şey* ile özelleşmiştir?⁵ Şayet bu [özelleşme] başka bir nitelik sebebiyle olursa, bu durumda da kısır döngü (teselsül) lazım gelir.

[4] “Bu imkânsızlık cismaniyetten, cismaniyete yerleşen⁶ veya ona mahal olan şeylerden başka bir sebepten ötürüdür” dememizin sebebi ise bu ayrık (mübâyin) şeylerin tüm cisimlere nisbetinin eşit olmasıdır. Öyleyse bu şeylerin belirli bir cismin bu vasıflar gereğince özelleşmesinin sebebi olmaları imkânsızdır. Bu üç [seçenek] geçersiz olup geriye sadece bu cismin bu muayyen cisimliğe mahal olan şey sebebiyle [bu şekilde özelleşmiş] olması kaldığına göre bu [seçeneğin] geçerliliği kesin bir zorunluluk haline gelir. Bu durum şöyle açıklanabilir (takrîr): Bu fiilin muayyen bir maddeyi vardır ve bu madde sadece belirli bir sureti ve belirli bir şekli kabul eder. İşte tam da bu sebeple bu cismaniyetin bu şekil ve bu konum (vad') ile özelleşmesi zorunludur ki, amaçlanan da budur.

Beşinci delil: Biz boşluk (halâ) hakkında deliller getirerek boşluğun sırf yokluk (“adem-i mahz) ve sırf olumsuzluk (nefy-i sırf) olmadığını, tam tersine boyutlar ve uzamlar (imtidâd) olduğunu ispatlamıştık.⁷ [Buna dayanarak] deriz ki, şayet cisim sadece boyutlar (bu'd) ve uzamlardan ibaret olsaydı, boşluğun da cisim olması zorunlu olurdu. Böyle bir durumda ise cismin boşlukta ortaya çıkmasıyla (husûl) cisimlerin girişimli olması (tedâhül) gerekirdi ki, bu imkânsızdır. Öyleyse geriye ancak şöyle demek kalır: “Cisim, maddeye yerleşen, boşluk ise maddeden soyutlanmış boyutlardır. Dolayısıyla da cismin heyûlâ ve sûretin terkibiyle oluşması zorunludur.”

Cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğunun ispatı hakkında söyleyeceklerimizin tamamı işte bunlardan ibarettir.

5 Başka bir ifade ile, bu cismin şu anda olduğu hal üzere olmasını sağlayan şey nedir?

6 Metindeki “...ğayra mâ dûne hâlen fihâ...” ifadesi, bağlama uygun olarak “...ğayra mâ yekûnu hâlen fihâ...” şeklinde tercüme edilmiştir.

7 Râzî bu konuyu “Zaman ve Mekân” başlıklı beşinci kitabın mekân konusunu ele aldığı ikinci makalesinde işlemektedir. Bkz. II. makale 2. fasıl (V/115-119).

İkinci Bölüm: Heyûlânın Varlığını Savunanların Delillerine İtirazlar

[1] İlk delile çeşitli itirazlar yöneltilmiştir.

[1a] *İlk itirazda* şöyle deriz: Sizin deliliniz cevher-i ferd'in reddi üzerine kurulmuştur. Ancak bu meselede red ve ispat yönünde değerlendirmeler daha önce geçmişti.⁸

[1b] *İkinci itiraz*: Cismin kendinde bitişik tek bir şey olduğunu kabul etsek bile şöyle deriz: Biz cismin bitişik olmasından, onun kendinde tek bir şey olması; ayrılma meydana gelmesinden (vürûd) ise onun iki şey olması dışında bir şey anlamıyoruz. Böyle bir durumda ortadan kalkan şey birliktir, ortaya çıkan şey ise çoğalma (teaddüd) ve ikiliktir. Ne var ki filozoflar, birlik ve çokluğun (aded) cisimle kaim olduğu hususunda fikir birliği etmişlerdir.

Oysa sizin dile getirdiğiniz bu delil, birlik ve çokluğun cisimle kaim iki araz olmasını gerektirir; cismin mahiyeti, zâtı ve kurucu unsurlarında (mukavvimât) bir terkinin meydana gelmesini gerektirmez. Bu itirazı (suâl) destekleyen bir şey de şudur: "Kendisinde ayrılma meydana geldiğinde cismin bitişikliği ortadan kalkmaz, zira her iki cüz de tıpkı daha önce oldukları gibi bitişik olarak kalır. Ortadan kalkan şey (zâil)⁹ ise sadece birliktir." İşte bu bizim söylediklerimizi desteklemektedir. Bunun makul ve yerinde bir itiraz olduğu bilinmelidir.

Bu itirazı [heyûlâ taraftarı olan] kimselere yönelttiğimizde, onların bu konuda yeterli bir cevapları olduğunu göremiyoruz. Ancak bu itiraza cevap olabilecek üç şey olduğunu görmekteyiz.

[A] Bu kimseler için *ilk cevabı* şöyle özetleyebiliriz: Ayrılma ile birlikte ilk cisim yok olur ve ortaya başka iki cisim çıkar. Bu durumda cisimliliğin varlıktan sonra yok olduğu ve yokluktan sonra var olduğu [iddiası] geçerli olur. Durumu böyle olan şeylerin ise bir maddesinin olması gerekir.

8 Burada cevher-i ferd fikrinin reddinin müsellemler bir şey olarak alınmasına itiraz edilerek bu konunun leyhte ve aleyte delillerle tartışılan bir konu olduğuna dikkat çekilmektedir. Râzi bu delilleri "Heyûlâ" başlıklı altıncı kitapta zikretmektedir. Cevher-i ferd lehine deliller için bkz. I. makale, 4-8. fasıllar (VI/29-82), aleyhte deliller için II. makale, 1-10. fasıllar (VI/85-122).

9 Metinde "zâid" (fazlalık) olarak yer alan ifadenin bir yazım hatası olduğu düşüncesiyle bağlama uygun olarak "zâil" (ortadan kalkma) şeklinde çevrilmiştir.

*İlk mukaddimeye*¹⁰ gelince, bunun geçerliliğinin delili şudur: Basit cisim bölünmeden önce kendinde tek bir şeydir. Bölünmeden sonra ise ortaya iki cisim çıkmaktadır. Bölünme sonrasında ortaya çıkan bu iki cisim için [1] ya onların bölünme öncesinde de mevcut oldukları [2] ya da mevcut olmadıkları söylenecektir. Bunlardan *ilki* geçersizdir, zira bu iki cisim şayet bölünme öncesinde de mevcut olsaydı, cisim bu ikisinden oluşmuş olacak ve bölünme meydana gelmeden önce tek bir şey olmayacaktı. Ne var ki biz onun tek bir şey olduğunu varsaymıştık. Bu ise bir çelişkidir. *İkinci kısım* ise bu iki cismin bölünme öncesinde mevcut olmayıp bölünme sonrasında ortaya çıkmış olmalarıdır. Bu durum ise şunu demeyi gerektirir: “Bölünme öncesinde tek bir şey olarak mevcut olan cisim yok olmuş ve meydana gelen bu iki cisim bölünme sonrasında ortaya çıkmıştır.”

Böylece cismin yokluktan sonra var olabileceği ve var olduktan sonra yok olabileceği ortaya çıkmaktadır.

İkinci mukaddimenin açıklaması ise şöyledir: Ortadan kalkma ve sonradan ortaya çıkmaya (zevâl ve hudûs) konu olan her şeyin bir maddesinin olması gerekir. Bunun delili şudur: “Sonradan ortaya çıkan her şey, ortaya çıkmadan önce ‘sonradan ortaya çıkma imkânı’ ile öncelenmiştir. Bu imkânın bir mahallinin olması gerekir ki, bu da heyûlâdır.” Bu mukaddimenin açıklamasını (takrîr) “Kıdem ve Hudûs” kitabının ‘Sonradan Var Olan (Muhdes) Her Şeyin Bir Maddesinin Olması Gerekir’ başlığında zikretmiştik.

Bu cevabın açıklaması olarak söylenebilecek şeyler bundan ibarettir.

Bir kimse buna şöyle itiraz edebilir: “Ayrırma (tefrîk), ilk cismin yok olması ve bölünme sonrasında ortaya çıkan iki cismin meydana gelmesidir” şeklindeki iddianın akla oldukça uzak olduğunu [daha önce] söylemiştik. Çünkü böylesi bir iddia, bir kimse parmağını denize batırduğunda ilk denizin yok olup yeni bir denizin ortaya çıkmasını gerektirir ki, bunu akıllı bir kimse iddia edemez. Yine aynı şekilde bu [iddia], bir kimse gök cisminin (felek) bir tarafına işaret ettiğinde bu işaretle böyle bir ayrılmanın meydana gelmesinin zorunluluğu doğar ki, bu durumda gök cismine işaret edildiğinde gök cisminin yok olup başka bir [gök cisminin] ortaya çıkması zo-

10 Burada ilk mukaddime, ayrılma ile birlikte cismin yok olduğu ve başka iki cismin ortaya çıktığı yargısıdır.

runlu olur. Bu ise akli başında bir kimsenin iddia edeceği bir şey değildir.

[B] Bahsi geçen itiraza cevap vermenin *ikinci bir yolu* da bazı kimse-lerin dile getirmekten çekinmedikleri şu sözlerdir: “Şurası kesindir ki, basit cisim kendinde tek bir şeydir. Ancak onun, sonrasında bölünmenin olamayacağı bir küçüklük sınırında sona ermeme manasında sonsuzca bölünmeye de elverişli olduğu (kâbil) gözlenmektedir. Ayrıca bu sonsuz bölünmelerin [tamamının] bilfiil gerçekleşmesinin mümkün olmadığı¹¹ da kesindir. Bu bölünmelerin tamamı (mecmu’), cisimliliğin bitişikliği zorunlu kılmasını gerektirir. Bunun anlamı ise, ne kadar küçük olursa olsun, [bölünme sonrasında] geriye kalan şeyin de bitişik olacağıdır.¹² O halde bu bitişiklik cisim olmanın gereklerinden (levâzım) biridir. Bunun yanı sıra cisim bölünmeyi de kabul etmektedir. Bir tek olan şey hem bir şeyi gerektirip sonra da onun zıddını kabul edemez. Bu durumda cismin iki şeyden mürekkep olması zorunlu olur ki, bunlarda biri bitişikliği gerektiren cisimlidir, diğeri ise bölünmeyi kabul eden heyûlâdır. Böylece cismin biri diğeri yerine yerleşen iki şeyden oluşması gerektiği kesin olarak ortaya çıkmaktadır.”

[Söz konusu itiraza verilebilecek] bu cevabın da aynı şekilde zayıf olduğu bilinmelidir. Bu çeşitli şekillerde açıklanabilir.

İlk olarak, şöyle demek neden mümkün olmasın: “Cisim olmak bakımından cismin yapısı, herhangi bir zorlayıcı olmadığına bitişik olmayı gerektirir; ancak bir zorlayıcı ortaya çıktığında o, ayrılmayı¹³ da kabul etmektedir. Zira tek bir şeyin farklı şartlara göre zıt iki şeyi kabul etmesi akla uzak bir durum değildir. [Örneğin] tabiatın, cisim tabii mekânında bulunduğu durduğunda durağanlığı (sükûn) gerektirdiğini, yakın bir hayyizde bulunduğu ise hareketi zorunlu kıldığını görmüyor musun? Burada da bu cisim herhangi bir etki altında olmadığına onun cisimliliği bitişik olmayı gerektirir, ancak herhangi bir zorlama altında olduğunda ayrışma ve bölünmeyi kabul eder (kâbil).”

11 Bunun anlamı şudur: Varsayılan sonsuz bölünmelerin tamamı bilfiil bölünme olmayıp bir yerden sonra bölünme akli ve sonrasında vehmî bölünme şeklinde devam eder.

12 Yani bölünme sonrasında ortaya çıkan parça ne kadar küçük olursa olsun, o parça da cisim olduğundan, cisimlik o parçanın da bitişik olmasını gerektirir.

13 Metinde “bitişiklik” (ittisâl) şeklinde geçen ifade, metnin akışına uymadığından bir yazım hatası olarak değerlendirilmiş ve “ayrılma” (infisâl) olarak çevrilmiştir.

İtirazdaki *ikinci yön* şudur: Onların iddialarının odak noktası (medâr) tek bir şeyin hem bir şeyi gerektirip hem de o şeyin zıddını kabule elverişli olmamasıdır. Ancak bu [itiraz] aynen onlara da yöneltilebilir. Çünkü heyûlâ sûreti, sûret ise bitişikliği gerektirmektedir. Gerektireni gerektiren de gerekli olduğuna göre bu durumda heyûlâ hem bitişikliği gerektirmekte hem de ayrılmayı kabul etmektedir. Böylece bizzat onların iddialarındaki kurala göre bu imkânsızlık durumunun kaçınılmaz olduğu ortaya çıkmaktadır.

Üçüncü yön ise şudur: Onlar cisimliğin bitişikliği gerektirdiğini, heyûlânın ise bölünmeyi kabul edici olduğunu iddia etmektedirler. Ancak bu, bizzat onların kendi iddialarındaki kurala göre geçersizdir. Çünkü bölünme, iki kısımdan her birinin boş bir hayyiz tarafından bağlantılarının kesilerek ortaya çıkmasından ibarettir. Bu mananın meydana gelmesi, bir hayyiz ve yönle özelleşmiş olan bir şeyde akledilebilir. Ancak onlara göre heyûlâ ne hayyizde bulunur ne de bir yönle özelleşir, dolayısıyla onun bölünmeyi kabul edici olması da imkânsız olmaktadır. Şayet heyûlânın kendine has özelliği gereği (fî haddi zâtihâ el-mahsûsâ) hayyizde bulunmasını ve bir yönle özelleşmesini zorunlu görürlerse, bu durumda heyûlâ [dedikleri şeyin aslında] cisim olduğunu söyleriz. Zira cismin manası, bir hayyizde bulunmak ve bir yönle özelleşen şey olmaktan başka bir şey değildir.

Dördüncü [yön]: Siz, “Bölünme, özelliği bitişme olan şeyde bitişikliğin olmamasıdır” iddiasında bulunmaktasınız. Buna göre bölünme ile nitelenen şeyin cisimlik olması gerekir. Bölünmeyi kabul edici olan şeyin cisim olduğunu kabul ettiğinizde ise sizin delilinizin esası ortadan kalkar. Çünkü bu delilin odağı, bölünmeyi kabul edici olanın bitişiklik olmadığıdır.

[C] Sözü edilen itirazı cevaplamanın *üçüncü yolu* olarak şöyle denir: “Cisim, cisim olarak bilfiil mevcut iken diğer nitelik ve arazlarıyla bilkuvve mevcuttur. Tek bir şey tek bir itibarla hem bilfiil hem de bilkuvve olmayacağına göre cisimde bir terkinin bulunması zorunludur.” Bizim bu kimselerden naklettiğimiz ikinci delil işte budur.

Buna şöyle itiraz edilmiştir: Bu [delil] “birden ancak bir çıkar” ilkesine dayanmaktadır. Ancak bu ilkenin zayıf olduğuna daha önce değinilmişti.¹⁴

14 Râzî, filozofların sudur teorisi ile ilgili temel kabulü olan “birden ancak bir çıkar” ilkesini

Ayrıca şöyle deriz: Çeşitli meselelerde sizin için şu problemler (işkâl) ortaya çıkmaktadır:

Birincisi: Heyûlâ ya mevcut bir şeydir ya da değildir. [1] Eğer onun kendinde bir varlığı olmazsa, var olan cismin mahiyetinin bir parçası olması da imkânsız olur. Çünkü yok olan (ma'dum), var olanın (mevcûd) bir parçası olamaz. [2] Eğer onun kendinde bir varlığı söz konusu ise onun bilfiil var olduğu ve sûretler ile arazları kabul edici olduğu doğru olur. Bu durumda söz, onların zikrettiği [ilk iddiaya] döner¹⁵ ve dolayısıyla sonsuza gidecek şekilde¹⁶ heyûlânın başka bir heyûlâya ihtiyacı zorunlu olur. Bu ise geçersizdir.

İkincisi: İnsani nefis (nefs-i nâtika) heyûlâ ve sûretten [oluşmuş] olur ki, bu geçersizdir.

Üçüncüsü: Bârî Teâlâ'nın zâtı, mümkün varlıkların sebebidir ve O küllîleri de bilmektedir. Sizlere göre ilim, bilinenlere uygun (mutâbık) sûretlerin bilenin zihninde meydana gelmesidir. Bu durumda Allah Teâlâ'nın zâtının bu sûretlerin hem sebebi olup hem de onları kabul edici olması ve böylece de heyûlâ ve sûretten oluşması zorunlu olur. Bu ise geçersizdir.

Dördüncüsü: Hareket, durağanlık (sükûn), renk ve şekli kabul eden tek başına heyûlâ değil, cisimdir. Bu [tespite dayanarak] şöyle deriz: Cisimsel suretin heyûlâyı bilfiil öncelemesi ve bu arazları kabul etmesini zorunlu olur. O halde sûretin kendisinin de heyûlâ ve sûretten oluşması gerekir ki, bu geçersizdir.

Bütün bu sebeplerden sonra [cismin madde ve sûretten oluştuğu] iddiasının geçersiz olduğu ortaya çıkmaktadır.

[3] *Üçüncü delile* gelince: Her ne kadar uzunluğun mahal ile kaim bir nitelik olduğu zannedilse de cevher-i ferd düşüncesini savunanlar "uzun"

"Hudus, Kıdem ve Dehr ile Ezelin Sırrı" başlıklı dördüncü kitabın dördüncü makalesinin dördüncü bölümünde tartışmaktadır. Bkz. IV. makale 4. fasıl (IV/381-389).

15 Yani eğer heyûlânın bilfiil mevcut olduğu ve sûretleri, arazları kabul ettiği söylenirse, onun da heyûlâ ve sûretten oluştuğu sonucu ortaya çıkacaktır ki, bu meselenin başına geri dönmek anlamına gelir.

16 Metnin aslı "lâ ilâ ğayrı'n-nihâyeti" şeklindedir. İki tane olumsuzluk ifade içeren bu ifade anlamı metnin akışını bozduğundan iki olumsuzluktan biri hafzedilerek tercüme edilmiştir.

lafzı için şunu iddia etmektedirler: “Uzunun anlamı, iki cevherin bir araya gelmesi ve tek bir yerde (semt) birleşmelerinden başka bir şey değildir.” O halde bu lafız her ne kadar uzunluğun bir sıfat olduğunu bildirse de bu açıklamadan sonra şüphe (iştibâh) ortadan kalkmaktadır.

İlaveten şöyle deriz: Şayet cevher-i ferd fikrinin reddini kabul etsek dahi bu iddia, büyüklüğün (mikdâr) cismin zatına eklenen bir araz olduğuna delalet etmektedir ve bunun doğruluğu da kesindir (müsellemlen). Ancak bu, cismin zâtında ve mahiyetinde bir terkibin meydana gelmesini gerektirmez.

[4] *Dördüncü delile* gelince: Bu delil gök cisimlerinde (felek) birleşme ve ayrılmanın imkânsız olduğu esasına dayanmaktadır. Ancak ilgili konu etrafında çok çeşitli tartışmalar (bahs) söz konusudur.

Özetle, bizim bu konunun ispatı için o kimselerin lehine zikrettiğimiz deliller, onların dile getirdiklerinden daha iyidirler. Aynı şey [onların] beşinci delili için de geçerlidir.

Bu, heyûlâyı savunanların delillerine yöneltilen itirazlarla ilgili sözlerin sonudur.

Üçüncü Bölüm: Heyûlânın Reddine Dair Deliller

Heyûlâyı kabul etmeyen kimseler çeşitli deliller öne sürmüşlerdir.

Birinci delil: Şayet cisim mahiyeti bakımından iki parçadan oluşsaydı, her birinin yekdiğerinden ayırt edilmek bakımından kendi hakikat ve mahiyeti olurdu.

Bu durum bilindiği zaman deriz ki, kendileri olmaları bakımından [1] ya her iki parçanın da hacmi vardır [2] ya sadece birinin hacmi varken diğèrininki yoktur [3] ya da ikisinin de hacmi yoktur. Bu üç seçenek de geçersiz olduğuna göre cismin heyûlâ ve sûretten oluştuğu iddiası da geçersizdir.

[1] Her iki parçanın da hayyizde hacimli ve uzamlı olmasının imkânsızlığının sebebi şudur: Şayet bu şekilde [hacimli ve uzamlı] olsalardı, boyutlardan birinin diğèrinin içine geçmiş olması (dâhil) gerekirdi ki,

böyle bir şey onlara göre de geçersizdir. Aynı şekilde ikisinden biri diğere mahal olduğunda bu mahallin kendi zatıyla kaim bir cevher olması zorunlu olur ve bu takdirde hacim de kendisiyle kaim bir cevher olurdu. [2] İki [parçadan] sadece birisinin hacim sahibi olması şeklindeki ikinci kısmın [imkânsızlığına] gelince, şayet “kendi zatında hacim olan şeyler mahaldir”¹⁷ dersek, bu şeklin cevher-i ferdi ispat iddiasını geçersiz kıldığımızı anlarız.

İkinci delil: Köşegenin (kutru) kenardan (dıl') farklı (mübâyin) olduğu hendesi delillerle kesin olarak ortaya konulmuştur. Şayet köşegen ve aynı şekilde kenar parçalanmayan parçalardan oluşsaydı, köşegenin kenara nisbeti bir sayının diğer bir sayıya nisbeti gibi olurdu ve böylece bu ikisi farklı (mübâyin) değil ortak (müşterek) olurlardı. Böylece dörtgenin cevher-i ferdden oluşmasının imkânsız olduğu kesin olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak en iyisini Allah bilir.

Üçüncü delil: Öklid [*Elementler* adlı kitabındaki] ilk makalede,¹⁸ aynı taban üzerinde, aynı yönde ve aynı paralel çizgiler arasında bulunan paralelkenar düzlemlerin birbirlerine eşit olması gerektiğini ispatlamıştır.¹⁹ Bu durumun kesinliği ortaya konulduğunda şöyle deriz: Bu [delil] cevher-i ferdi iddiasını geçersiz kılmaktadır. Zira iki düzlemden biri yüz birim olup diğer düzleme on'a on, toplamda yüz birim olacak şekilde değer verdiği-

17 Metinde “kendi zatında hacim olan şey üçgenlerin mertebeleridir (ve mâ hüve hacmün fi zâtihî merâtibu'l-müsellesât)” şeklinde devam eden ifadenin ikinci kısmı, delilin genel yapısı ile uyumlu olmayıp sehven eklenmiş izlenimi verdiği için ihmal edilmiştir.

Buradan itibaren bölüm sonuna kadarki kısımda bölüm başlığının aksine heyûlâ fikrini çürüten deliller değil, ilgili konuda cevher-i ferdi iddiasını reddeden deliller sadedinde zikredilen üçüncü ve dördüncü delil aynen tekrarlanmıştır. Bu durumun tahkikten veya baskı hatasından kaynaklanabileceği düşüncesiyle eserin yazma nüshasına (Konya Karatay Yusufpaşa Ktp., 42Yu682, 336a-337a) müracaat edilmiş ve söz konusu tekrarı yazma nüshada da mevcudiyeti tespit edilmiştir. Bu delillerin ilk zikredildiği yer olarak bkz. “Heyûlâ” başlıklı altıncı kitap III. makale 8. fasıl (VI/153-157).

18 Râzî'nin sözünü ettiği eser, Öklid'in Yunan geometrisinin sistematik bir sentezi niteliğinde olan ve Türkçede *Elementler* veya *Öğeler* (İslam dünyasında *Usûlu'l-hendese*) adıyla bilinen eserdir. Eserin önemi, içeriği ve İslam dünyasındaki etkileri için bkz. Hüseyin Gazi Topdemir, “Öklid”, *DİA*, Ankara 2007, XXXIV/24-25.

19 Burada bahsi geçen ispat, Öklid'in I. kitapta yer verdiği 36. teoremdir. Teoremin detayları için bkz. Euclid, *Euclid's Elements of Geometry*, Greek text: J.L.Heiberg, Ed. and modern Eng. trans.: R.Fitzpatrick, 2007, pp. 37-38.

mizde, bu düzlemde ortaya çıkan parçaların toplamının yüz eşit olması lazım gelir ki, bu imkânsızdır.

Şayet “Bu imkânsızlık aynı şekilde Öklid için de lazım gelmektedir, zira eğer düzlemlerden birisi bir bire zira’ iken diğèrinin uzunluğu doğudan batıya kadar olursa, birinin diğèrine eşit olduğu nasıl düşünülebilir?” [şeklinde bir itiraz] dile getirilirse, [cevaben] şöyle deriz: Paralel olan iki düzlemden biri kendi kaidesinde duruyorken diğèri eğik ise ve bunların hepsi paralel iki çizgi/doğru arasında tek bir kaide üzerinde iseler, eğik yüzeyin/düzlemin uzunluğu artırıldığı oranda (mikdâr) genişliği azalır. İmkânsızlık ise ancak eğik yüzeyin/düzlemin genişliğinin ortak kaide miktarınca olması durumunda lazım gelir. Ancak durum böyle değildir, zira o, uzunluk bakımından artmış, genişlik bakımından ise eksilmiştir. Böylece problem de ortadan kalkmaktadır. Ancak en doğrusunu Allah bilir.

Cevher-i ferdin reddi konusunda üçgen ve dörtgenlerden çıkarılabilecek (istanbât) ilkelerin (vech) tamamı işte bunlardır.

Bu ilkelerin (vech) çok güçlü olduğu ve bunlara cevap vermenin zor olduğu bilinmelidir. Buna karşılık olarak ancak şöyle bir şey söylenebilir: Öklid’in kitabında ortaya koyduğu nazariye iki temel ilke üzerine kurulmuştur. Bunlardan birincisi dairenin ispatı, ikincisi ise iki büyüklükten (mikdâr) birinin diğèrine tatbikidir.²⁰ Bunun sebebi, ilk makaledeki şekillerin çoğunun çözümünün dördüncü şekle dayanmasıdır. Bu şekil onu dairenin ispatı temelinde değil de [burhan-ı] tatbik çerçevesinde ispatlanmaktadır. Bu durum anlaşıldığına göre daire hakkındaki tartışma ile ilgili olarak şunu deriz: Onun ispatına dair getirdikleri deliller oldukça zayıf iken bizim bunun reddi ile ilgili delillerimiz yeterince güçlüdür. Dolayısıyla bu ilkenin güvenilirliği ortadan kalkmıştır.

Geriye ikinci ilke kalır ki, bu da [burhân-ı] tatbikidir. Şöyle deriz: Bu ilkeye itiraz etmek oldukça zordur. Bu ilkenin geçerli olduğu kesinleşince, bu delillerden ona bağlı olanların (teferrea’) da geçerliliği kesinleşmekte-

20 Bu delil felsefi literatürde “burhan-ı tatbik” olarak bilinmektedir. Alemin sonlu olduğu, teselsülün imkansızlığı ve bu imkansızlığa bağlı olarak yaratıcının tek olması gerektiği gibi birçok temel ilkenin kanıtlanmasında bu delilden istifade edilmiştir. Bu delilin ayrıntıları ve birlikte kullanılan diğèr deliller için bkz. Osman Demir, “Teselsül”, DİA, Ankara, 2011, XL/536-538.

dir. Oldukça zor olduğunu itiraf edebileceğimiz konuda ise şöyle denir: “Doğrunun/çizginin doğruya/çizgiye, yüzeyin/düzlemin yüzeye/düzleme tatbikini kabul etmiyoruz. Bunun delili şudur: Bir doğruyu/çizgiyi başka bir doğruya/çizgiye tatbik ettiğimizde ya onun bir kısmıyla ya da onun tamamı ile karşılaşır/örtüşür (yulkâ). İlk durum doğrunun/çizginin uzunluk bakımından bölünmesini gerektirir ki, bu imkânsızdır. İkincisi ise doğrulardan/çizgilerden birinin diğerine işaret edecek şekilde onunla bir olmasını (teferrüd) zorunlu kılar ki, bu da imkânsızdır. Çünkü böylesi bir nüfuz meydana geldiğinde kendisiyle ayrımın (imtiyâz) gerçekleştiği şey ya baki kalır ya da kalmaz. Bunlardan ilki geçersizdir, zira ayrımın ne mahiyetin kendisiyle gerçekleşmesi mümkündür –çünkü iki doğru/çizgi mahiyet bakımından tamamen müşterektir– ne de mahiyetin gerekleriyle (levâzım) mümkündür –çünkü mahiyetin ayrılmazları onun fertleri arasında müşterektir ve müşterek olunan şey, ayrımı zorunlu kılmaz. Aynı şekilde bu [bu ayrım] ayrı kuzlarla da mümkün değildir. Çünkü ikisinden birine iliştiği varsayılan her ârızın diğerine de ilişmesi gerekir. Zira o ikisi birbirine girişken olup (tedâhül) herhangi bir şekilde ayrıştırılmadıklarında (temâyüz), ârız olan her şeyin onlardan birine nisbeti diğerine nisbeti gibi olur. Böylece ârız olan bu şey onlarda ortak olmuş olur.²¹ Ortak olunan şey ise imtiyazın sebebi olamaz. O halde doğrulardan/çizgilerden birinin kendinde (nefsü'l-emr) diğerinden ayrıştırılmasının imkânsız olduğu kesin olarak ortadadır. Ayrışmanın baki kalmaması [şeklindeki ikinci ihtimalinde] ise ya iki şeyin bir tek şey olması (ittihâd) gerekir ki, bu imkânsızdır ya da sadece birinin birlikte kalması [gerekir] ki, bu daha çok imkânsızdır. Böylece tatbik iddiasının bu geçersiz ihtimalleri içerdiği ortaya çıktığına göre bu iddianın kendisinin de geçersiz olması zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.”

Şayet, “Sizin zikrettiğiniz şey, bir şeyin bir şeye temas etmemesi ve onunla örtüşmemesidir/karşılaşmamasıdır” denirse, [cevaben] şöyle deriz: Temas ve örtüşme/karşılaşmaya dayanan delillerde iki şeyin temasının manasının, aralarında boş bir hayyiz veya başka bir şey olmayacak şekilde iki şeyin iki [ayrı] hayyizde bulunmaları olduğunu belirtmiştik. Temas ve karşılaşmanın/örtüşmenin diğer manaları ise zannî ve vehmî şeylerden ibarettir. Dolayısıyla bunun reddi hakkında kesin ve zorunlu deliller geti-

21 Yani ârız olan bu şey, onların ikisine de ârız olmuş demektir.

rildiğine göre zannî ve hayali şeylere değer vermemek gerektiği ortaya çıkmıştır. Biz felsefi tartışmalar (bahs) içerisinde [heyûlânın ispatı] hakkında pek çok örnek zikrettik. Aynı şekilde cevher-i ferd hakkında zikrettiğimiz deliller asla ihtimal içermeyen kesin delillerdir. Zikredilen hendesi deliller ise bu iki ilkeye yani dairenin ve tatbîkin ispatına dayanmaktadır. Ancak bu [iki ilkeye] vehimden uzak bir şekilde itirazlar (ta'n) yöneltilmiştir. Dolayısıyla bu kesin delilleri karalama ve itirazlardan korumak için [cevher-i ferd hakkındaki] delilleri tercih etmek gerekmektedir.²²

Bu konuda bizim araştırmamızın ulaştığı sonuç işte budur. Ancak hiç şüphesiz Allah en iyisini bilendir.

22 Râzî hem heyûlâ lehindeki delilleri hem de cevher-i ferd hakkındaki delillerin gücünün farkındadır ve ikinci gruptaki delillere yöneltilen eleştirilerden söz etmeden sadece ilk guruptakilere yöneltilen eleştirilerden yola çıkarak tercihini cevher-i ferd yönünde kullanmaktadır.

“Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi” Kenan DEMİRAYAK, Erzurum, Fenomen Yayınları, 2009, 312 s.

Muhammed ÇETKİN *

Bu yazıda Kenan Demirayak'ın Arap Dili ve Edebiyatının doğuşu ve tarihi gelişimini ele aldığı serinin *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi* adlı kitabı tanıtılacaktır. Türkiye'de Arap Edebiyatı Tarihi ile ilgili olarak, çeşitli Üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitülerinde birçok Yüksek Lisans ve Doktora çalışması hazırlanmış, ancak bunların okuyucuyla buluşma imkânını bulmadığı gerçeğini ortaya konulmaya çalışıldığı kitap dikkat çeken bir çalışmadır. Çalışmasının amacını *Önsöz*'de; “Bu çalışmanın amacı, gerek Doğu Dilleri ve Edebiyatları alanında öğrenim gören Lisans ve Lisansüstü eğitim öğrencilerine, gerek Arap Dili ve Edebiyatı alanına ilgi duyan okuyuculara Türkçe yazılmış bir Arap Edebiyatı Tarihi sunmaktır.” (s. 6) şeklinde ifade eden yazar kitabını bir giriş ve üç ana bölüm olarak düzenlemiştir.

Giriş bölümü dört başlık olarak düzenlenmiştir. *Giriş* bölümünün ilk başlığı *Cahiliye Dönemi* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde cahiliye dönemi tanıtılmaya çalışılmış ve bu dönemin iki devre içerisinde mütalaa edildiği belirtilmiştir. Bu bölümden sonra *Arap Edebiyatının Devreleri* başlıklı bölüm gelmektedir. Bu bölümde Arap Edebiyatının beş ayrı devrede incelendiğine kısaca değinilmiştir. *Şairlerin Tasnifi* başlıklı bölümde de bir bütün olarak Arap Edebiyatının çeşitli devreler taksim edilmesi gibi eski müelliflerin birbirini takip eden devirleri ve nesilleri göz önüne alarak, şairleri tabakalara, dolayısıyla şiir tarihini devirlere ayırdıkları belirtilmiştir.

* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı, muhammedcetkin@gmail.com

Şairler burada dört tabakada kısaca incelenmiştir. *Giriş* bölümünün son başlığı olarak da *Arap Edebiyatı Tarihi ile İlgili Çalışmalar* şeklindedir. Burada Arap Dili ve Edebiyatı alanındaki ilk çalışmaların batılı doğu bilimciler tarafından başlatıldığı ve sistemleştirildiği vurgulanmaktadır. Burada Arap Edebiyatı Tarihi ile İlgili Çalışmalar yapan batılı bilimcilere ve eserlerine yer verilmiştir. Ardından da Doğuda yapılan çalışmalar tespit edilmiştir.

Girişten sonra İslamiyet'ten önce Arabistan'ın tarihî, siyasî sosyal, dînî ve kültürel ortamını içeren *I. Bölüm*, *şîir* başlığını taşıyan *II. Bölüm* ve *Nesir* başlığını taşıyan *III. Bölüm* gelmektedir.

Birinci Bölüm *İslam Öncesi Arap Yarımadası ve Araplar* ana başlığı altında sekiz başlık olarak düzenlenmiştir. Birinci Bölümün ilk başlığı *Samiler* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Samilerden bahsedilmekte ve Arapların da mensup oldukları Samilerin anayurdunun neresi olduğu hususunun belirginlik kazanmadığı, bu konuda farklı görüşlerin ileri sürüldüğü belirtilmektedir. Bundan sonra Araplardan bahsedilmiş ve tarihi açıdan iki büyük kısma ayrıldıkları belirtilmiştir. Bu bilgilerin ardından da Arap Dili ve Arap Yazısı hakkında doyurucu bilgiler sunulmuştur.

Birinci Bölümün beşinci başlığı *Arap Yarımadasında Kurulan Devletler* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Arabistan'ın Güney ve Kuzeyinde kurulan devler hakkında bilgiler sunulmuştur. Daha sonra Arap Yarımadasında Dini Durum hakkında değerli bilgiler verilmiştir.

Arap Yarımadasında Sosyal Durum başlığı altında ise Kabile sistemi, Asabiyyet, Adet ve gelenekler, Sosyal sınıflar, Aile, Arap Sosyal Hayatında kadın ve Eyyâmü'l-Arab (Arap Savaşları) hakkında bilgi sunulmuştur.

Son olarak da Arap Yarımadasında Kültürel Duruma değinilmiştir. Arapların yarımadanın, çok sınırlı olan yerleşik hayata ve ziraata elverişli yerleri hariç, genel olarak göçebe hayatı süren bir kavim olmaları itibarıyla, cahiliye çağında yarımadanın pek çok yerindeki kültür hareketleri, tamamıyla bu göçebe hayatın zaruretlerinden doğan tecrübe, adet ve geleneklerin geliştirdiği bilgilerden ibaret olduğu belirtilmektedir.

İkinci Bölümde Cahiliye toplumunun günlük hayatıyla yakından ilgili ve vazgeçilmez edebi bir unsur olan *şîir*, bütün özellikleri, onu teşvik eden

faktörleri, konu ve temalarıyla birlikte ele alınıp işlenmiş ve her şiir türü örneklendirilerek Türkçeye çevirisi yapılmıştır. Bu bölüm *İslam Öncesi Arap Şiiri* ana başlığı altında dokuz başlık olarak düzenlenmiştir. Bu bölümün ilk başlığı *Arap Şiirinin Tarihi* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde resim, musiki, heykelcilik vb. güzel sanatlardan biri olan şiirin Arap Edebiyatında çok köklü bir tarihi olduğu belirtilmektedir. Arap şiirinin tarihi başlangıcı ne olursa olsun, İslamiyet’ten önce Arapların büyük bir şiir birikiminin olduğu, bugün güvenilir olarak kabul edilebilecek en eski Arap şiirlerinin m. V. asrın sonları ve daha ihtiyatlı bir tahminle m. VI. asrın başlarına kadar çıktığı söylenmektedir.

Ardından Eski Arap Toplumunda Şiir ve Şairin Önemine değinilmiştir. Cahiliye şiirinin kısmen de olsa üç asır hafızalarda yaşayabilmesi, her şeyden önce, cahiliye devri şiirlerinin hayata, topluluğun müşterek duygularına sıkı sıkıya bağlı olmasının sağladığı vurgulanmıştır. Şairin hissiyatı ile yaşadığı çevrenin hissiyatının birleştiği noktalar şairin şiirinin kaynağını oluşturuyordu. Şairler memleketin âlimi, tarihçisi, kâhini, sihirbazı, namus koruyucusu olup, herkesin üstünde bir itibara sahipti.

Yazar daha sonra da *Şiiri Teşvik Eden Amiller* başlığı altında panayırlar, kabileler arası savaşlar ve mücadeleler, şairlerin teşvik ve himaye edilmesi, edebi tenkit ve şiirin bir kazanç vasıtası olarak görülmesi hakkında bilgiler sunmuştur. Bu bilgilerden sonra Eski Arap Şiirinin İntikali hakkında bazı malumatlar verdikten sonra da Eski Arap Şiirinin İntikalini sağlayan eserlere değinmiş, bu eserleri şekil, tarz ve mahiyetlerine göre yedi guruba ayırmıştır.

İkinci Bölümün altıncı başlığı *Eski Arap Şiirinin Güvenirliği Problemi* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, eski Arap şiirinin güvenirliliği problemine değinmiş, Basra ve Kûfe ekollerinin şiir tedvininde ayrı metotlar uyguladıklarını belirtmiştir. Yazar, Basra ekolü rivayet ve rivayet edilen şiirlerin kabul edilmesinde ihtiyatlı ve sıkı davrandığını, Kûfe ekolünün ise daha müsamahakâr davranıp güvenirliliğine yahut içerisinde gramer hatası, uydurma veya yanlış isnat bulunup bulunmamasına bakmaksızın ne rivayet ediliyorsa aldıklarını ve derlediklerini ortaya koyar.

İkinci Bölümün yedinci başlığı *Eski Arap Şiirinin Özellikleri* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Eski Arap Şiiri şekil, kelime ve üslup açısından

ele alınmış ve hayal ve mana bakımından değerlendirilmiştir.

İkinci Bölümün sekizinci başlığı *Eski Arap Şiirinin Belli Başlı Mevzuları* başlığını taşımaktadır. Bu bölümde Eski Arap Şiirinin Medih (övgü), Hiciv (yergi), Mersiye (ağıt), Gazel (aşk), Vasef (tasvir), Fahr (övünme), Hamase (kahramanlık), İtizâr (özür dileme), İtâb (serzeniş) Su'lûk (yağmacı), Dini ve ahlaki şiirler şeklinde ele alınmış her bir türe ait şiirlere örnekler verilmeye çalışılmıştır. Son olarak bu bölümde Muallaka şairleri tanıtılmış, sonra muallakalarından örnekler verilerek Türkçe çevirileri yapılmıştır.

Üçüncü Bölümde ise Cahiliye döneminde şiirden sonra Araplarca önemli olarak görülen hitabet, vasiyet, atasözleri, hikmetli sözler ve kâhinlerin seçili sözleri incelenmiş, verilen nesir örneklerinin tamamı Türkçeye çevrilmiştir. Ayrıca Arap nesrinin tarihi ele alınmış ve İslam öncesi Arap nesrinin güvenilirliği probleminde değinilmiştir.

Yazar bu çalışmaya başlarken, Arap Edebiyatının bütün evrelerini, yani Cahiliye, Sadru'l-İslâm, Emeviler, Endülüs, Abbasiler, Osmanlı Dönemi ve Modern Dönem olarak müstakil birer çalışmada ele alıp her dönem için bir Arap Edebiyatı Tarihi hazırlamayı hedeflemiştir. Neticede yazar, bu hedeflerinin neredeyse tamamına yakını neşretmiş bulunmaktadır.

Sonuç olarak değerli hocamız Kenan Demirayak'ın Arap Dili ve Edebiyatının doğuşu ve tarihi gelişimini ele aldığı serinin *Arap Edebiyatı Tarihi-1 Cahiliye Dönemi* adlı kitabı bu alanda çalışma yapacak araştırmacılar için ve konuya ilgi duyanlar için çok önemli bir çalışmadır.

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri

1. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.

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

4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki tercüme, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, kongre, sempozyum, panel vb. tanıtımları, kitap ve tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.

5. Yayımlanması istenen yazılar, aşağıdaki yazışma adresine CD ortamında ve bilgisayar çıktısı olarak posta yoluyla veya eposta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.

6. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.

7. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.

8. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.

9. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi ya-

pıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakemden birinin olumsuz değerlendirmede bulunması halinde makale üçüncü hakeme gönderilerek yazı o hakemin olumlu raporu doğrultusunda dergide yayımlanır.

10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.

11. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

12. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.

13. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.

14. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden üç adet gönderilir.

15. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.

16. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV *İslam Ansiklopedisi*'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.

2. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Sayfa ölçüsü, yazı karakteri, satır aralığı ve paragraf aralığı şu şekilde olma-

lıdır: Üst: 5.4 cm; Sol: 4,5 cm; Alt: 5,4 cm; Sağ: 4.5 cm; Karakter: Palatino Linotype (Ana metin: 10; dipnot: 8 punto); Satır aralığı: Tam, Değer: 14 nk; Paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 3 nk kullanılmalıdır.

3. Arapça ve Osmanlıca makalelerde Traditional Arabic yazı tipi (ana metin 16, dipnot 14 punto) kullanılmalıdır. Türkçe makalelerdeki Arapça ibarelerde ise Traditional Arabic yazı tipi (ana metin 14, dipnot 12 punto) kullanılmalıdır.

4. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 9 punto Palatino Linotype ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir.

5. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.

6. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, yayın kurulunun vereceği karar geçerlidir.

7. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını taşmaması gerekir.

8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.

9. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:

a) **Kıtap** (yayımlanmış eser): Yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (*italik*), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.

b) **Tek yazarlı**: Ş. Teoman Duralı, *Çağdaş Küresel Medeniyet*, Dergâh Yay., İstanbul 2000, s. 101.

c) **Çok yazarlı**: İsmail E. Erunsal v.dğr., *İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu 1*, İSAM Yay., İstanbul 2008, s. 68.

d) **Çeviri**: Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yay., İstanbul 2010, s. 113.

e) **Tez örneği**: Bilal Aybakan, *İslam Hukukunda Vekalet Sözleşmesi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1990, s. 56.

f) **Yazma eser:** Yazar adı, eser adı (*italik*), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Abdülcelil b. Ebî Bekr er-Rebî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 20, vr. 15^a.

g) **Makale:** Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı: ss. 35-52)

h) **Telif makale örnek:** İbrahim Çapak, “*The Formation of Knowledge and Disputation (al-Jadal) in Gazali’s Logic*”, *Journal of Islamic Research*, v 3, no 2 December 2010. p. 129-142.

i) **Çeviri makale örnek:** Riccardo Pozzo, “Kant’ın Mantık Felsefesi İçin Mirası” (çev. Burhanettin Tatar), *Bilimname*, sayı: VI, 2004/3, s. 187.

j) Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

l) Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Râzî, *el-Mahsûl*, II, 62.

l) Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır.

m) Âyetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.

n) Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, “İman”, 1.

o) İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.

p) Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

10. Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/ Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA’nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.