



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

SAYI / ISSUE 1 - CİLT / VOLUME 28

ISSN: 1304-639X



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Firat University Journal Of The Faculty Of Theology

e-ISSN 2757-5616
Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023)

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki defa yayımlanan hakemli akademik bir dergidir. Firat University Journal Of The Faculty Of Theology is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (550-600 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir. Articles contain an English title, abstract (550-600 words), keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with The ISNAD Citation Style.

Yazarlar, Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Authors publishing with Firat University Journal Of The Faculty Of Theology retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinin tüm giderleri Firat Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of Firat University Journal Of The Faculty Of Theology are covered by the Firat University Journal Of The Faculty Of Theology. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
TR Dizin

EBSCO-Academic Search Elite
EBSCO-Academic Search Premier
EBSCO-Academic Search Ultimate
EBSCO-Academic Search Main Edition
EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)
İndeksleri tarafından taranmaktadır.

Firat University Journal of Theology Faculty is indexed in
TR Dizin

EBSCO-Academic Search Elite
EBSCO-Academic Search Premier
EBSCO-Academic Search Ultimate
EBSCO-Academic Search Main Edition and EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS)
international indexes.

EDİTÖRYAL İLETİŞİM/ EDITORIAL CONTACT
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 23200, Merkez/Elazığ
Fırat University Faculty of Theology, 23200, Merkez/Elazığ
e-mail: ilahiyatdergisi@firat.edu.tr Tel: +90 424 237 00 00

KAPSAM | SCOPE

Sosyal ve Beşeri Bilimler, Dini Araştırmaları | Social and Human Sciences, Religious Studies

PERİYOT | PERIOD

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) | Biannually (30 June & 31 December)

YAYIN DİLİ | LANGUAGE PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça | Turkish & English & Arabic

YAYINCI / PUBLISHER

Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Elazığ, 23200, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Elazığ, 23200, Turkey

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazığ, Turkey
vozdemir@firat.edu.tr

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazığ, Turkey
mustafa.tas@firat.edu.tr

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Elazığ, Türkiye
Firat University, Faculty of Theology, Basic İslamic Sciences, Elazığ, Turkey
nsaylan@firat.edu.tr

EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS

Arş. Gör. Ersin AKDAĞ
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazığ, Turkey
eakdag@firat.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Cemal URAL
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazığ, Turkey
cural@firat.edu.tr

ÖN KONTROL EDİTÖRÜ / PREVIEW EDITOR

Arş. Gör. Ersin AKDAĞ
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazığ, Turkey
eakdag@firat.edu.tr

ETİK EDİTÖRÜ / ETHICS EDITOR

Arş. Gör. Ersin AKDAĞ
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazığ, Turkey
eakdag@firat.edu.tr

DİZİNLEME EDİTÖRÜ / INDEX EDITOR

Arş. Gör. Dr. Cemal URAL
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazığ, Turkey
cural@firat.edu.tr

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

İngilizce/ English

Öğr. Gör. Mustafa Çağrı GÜNDAY
Firat University, School of Foreign Languages,
Department of Basic English,
Elazig, Turkey
mcgunday@firat.edu.tr

Arapça/ Arabic

Prof.Dr.Atef İsmail AHMED İBRAHİM
Firat University, Faculty of Theology, Department
of Basic Islamic Sciences,
Elazig, Turkey
aiaibrahim@firat.edu.tr

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe MEYDANOĞLU

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
ameydanoglu@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Erdoğın SARITEPE

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
esaritepe@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ALİMOĞLU SÜRMEİ

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
zasurmeli@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Murat GÖKALP

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
mgokalp@firat.edu.tr

Doç. Dr. Enver DEMİRPOLAT

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
edemirpolat@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Zuhul DAĞ

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
zdag@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Rahime ÇELİK

Felsefe ve Din Bilimleri/ Philosophy and Religious
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
rkavak@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TAŞ

Temel İslam Bilimleri / Basic Islamic Sciences,
Firat University, Faculty of Theology,
Elazig, Turkey
mustafa.tas@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÖZTÜRK

İslam Tarihi ve Sanatları Bilimleri / Islamic History
and Arts Sciences
Firat University, Faculty of Theology,
Elazig, Turkey
hozturk@firat.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. İskender OYMAK

Philosophy And Religious Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
ioumak@firat.edu.tr

Prof. Dr. Erkan YAR

Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
eyar@firat.edu.tr

Prof. Dr. Veli ATMACA

Basic Islamic Sciences
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of
Theology
Burdur, Turkey
vatmaca@mehmetakif.edu.tr

Prof. Dr. Veysel ÖZDEMİR

Basic Islamic Sciences
Firat University, Faculty of Theology
Elazig, Turkey
vozdemir@firat.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
History of Islamic Sects
Kastamonu University, Faculty Of Theology
Kastamonu, Turkey
matalan@kastamonu.edu.tr

Prof. Dr. Muhammed ESVED
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in
Dammam, Department of Islamic Studies ,
Saudi Arabia
Maswad@iau.edu.sa

Doç. Dr. Nesrişah SAYLAN
Firat University, Faculty of Theology,
Basic İslamic Sciences,
Elazig, Turkey
nsaylan@firat.edu.tr

Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM
Chadli Bin Jadid University,
Faculty of Social and Human Sciences
Al-Tarf , Algeria
bellkar23@yahoo.com

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH
Bingol University, Faculty Of Theology
Bingol, Turkey
samirhatemle@gmail.com

Dr. Abderrahman ETHMANE
UNİVERSİTY OF MALAYA
Moritanya

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Adem TUTAR
Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of
Theology
Osmaniye/ Turkey
ademtutar@osmaniye.edu.tr

Prof. Dr. Kamil ÇAKIN
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara/ Turkey
kmlckn@hotmail.com

Prof. Dr. Veli ATMACA
Mehmet Akif Ersoy University, Faculty Of
Theology
Basic Islamic Sciences
Burdur, Turkey
vatmaca@mehmetakif.edu.tr

Prof. Dr. Ömer DUMLU
Dokuz Eylül University, Basic Islamic Sciences
Izmir, Turkey
omer.dumlu@ege.edu.tr

Dr. Abderrahman ETHMANE
UNİVERSİTY OF MALAYA
Moritanya

Prof. Dr. İsmail Hakkı ÜNAL
Ankara University, Faculty Of Theology
Department Of Basic Islamic Sciences
Ankara, Turkey
unal@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU
Istanbul 29 Mayıs University
Faculty Of Theology
Istanbul, Turkey
abardakoglu@29mayis.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet ATALAN
Kastamonu University, Faculty Of Theology
History of Islamic Sects
Kastamonu, Turkey
matalan@kastamonu.edu.tr

Prof. Dr. Safi ARPAGUŞ
Marmara University, Faculty Of Theology,
Istanbul, Turkey
sarpagus@marmara.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet DAĞ
Ataturk University, Faculty Of Theology,
Erzurum, Turkey
mehmet.dag@atauni.edu.tr

Doç. Dr. Bellil ABDELKARİM
Chadli Bin Jadid University
Faculty of Social and Human Sciences
Al-Tarf , Algeria
bellkar23@yahoo.com

Prof. Dr. Muhammet TASA
Necmettin Erbakan University Ahmet Keleşoğlu
Faculty Of Theology
Konya, Turkey
mtasa@erbakan.edu.tr

Doç. Dr. Thamer HATAMLEH
Bingol University, Faculty Of Theology
Bingol, Turkey
samirhatemle@gmail.com

Prof. Dr. Muhammed ESVED
Imam Abdul Rahman bin Faisal University in
Dammam Department of Islamic Studies ,
Saudi Arabia
Maswad@iau.edu.sa

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers, Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Usame İhtiyar

Kur'an'da "Meselühü Kemeseli" Terkibiyle Teşbih Belagatinin Psikolojik Oluşumu
The Psychological Formation of the Rhetoric of Analogy with the Composition of
"Mathaluh Kamathal" In the Qur'an.....1-17

Fevzi Yiğit

Ebû Hâmid İsfizârî'nin Metafizik Görüşleri ve Tanrı Kanıtlaması
Ebu Hamid Isfizârî's Metaphysical Theory and Proof for the Existence of God.....19-33

Necmettin Çelik

Din Nasihattir Hadisinin Çok Boyutlu Gerçekliği
The Multidimensional Reality of the Hadith "Religion is Advice"35-54

Enas Baubes, H. Merve Çalışkan Başer

Kur'an'ın ve İslam'ın Kays b. Mülevvah'ın "Leyla ile Mecnûn" Divanındaki Etkileri
The Influence of The Qur'an and Islam on The Divan of Kays B. Mulevvah "Leyla and
Majnun"55-77

Ramazan Çöklü

Fıkıh Usûlü Kelâm ve Belâgat İlişkisi: Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının
Analizi (Râzî, Sekkâkî ve Âmidî Mukayesesi)
The Relationship between Fiqh Methodology, Kalâm and Rhetoric: Analysis of Khabar
Definitions by Mu'tazilites and Ash'arî Methodists (Comparison of al-Râzî, al-Sakkâkî and
al-Âmidî).....79-96

Akın Tercanlı

Demirkazık ile Öldürülen Bir Komutan: Tevrat İkonografisine Göre Barok Resim
Sanatı'nda Jael ve Sisera Tasvirleri
A Commander Killed By Peg: the Depictions of Jael And Sysera In Baroque Painting at
Torah Iconography.....97-118

Fatih Karataş

Hanefî Usûlünde Hissî-Şer'î Fiil Ayrımının Mahiyeti Üzerine
On the Structure of the Sentimental (Hissî)-Religious (Shar'i) Act Distinction in Hanafi
Method.....119-137

Amer Aldershevi

Fıkıh Kitaplarındaki Namaz Bölümlerinde Depremle İlgili Hükümler
The Islamic Jurisprudential Rulings Related To The Earthquake In The Book Of Prayer
الأحكام الفقهية المتعلقة بالزلازل في كتاب الصلاة139-154

Mustafa Kınağ

Alfred North Whitehead'in Organizma Felsefesinde Dinamik Benlik Kurgusu
The Dynamic Self in Alfred North Whitehead's Philosophy of Organism.....155-173

Muhammed Pilgir

DİB Mushafında Kullanılan ﷲ Alametinin Karakteristik Özellikleri ve Bu Alametin Gerekliği
Hususu: Bakara Sûresi Örneği

The Characteristics of the ﷲ Symbol Used in the DIB Muşhaf and the Matter of the Necessity
of This Symbol: the Example of Sûrat al-Baqara.....175-194

İsmail Polat

İslam'da Temel Hak ve Özgürlüklerin İlkesel Dayanakları

Principles of Fundamental Rights and Freedoms in Islam.....195-211

Ramazan Aydemir, Erdoğan Sarıtepe

Begavî'nin İbadet Konularında Dört Mezhebe Muhalefeti (Abdest ve Namaz Örneği)

Begavi's opposition to the four islamic sects about worship (sample of ablution and
prayer).....213-230

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucularımız;

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergimizin 2023 yılının ilk sayısını yayımlamış bulunmaktayız. TR Dizin, EBSCO-Academic Search Elite, EBSCO-Academic Search Premier, EBSCO-Academic Search Ultimate, EBSCO-Academic Search Main Edition, EBSCO-Central & Eastern European Academic Source (CEAS) gibi hem ulusal hem de uluslararası indexler tarafından taranmakta olan dergimiz yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuş ve farklı alanlardan birçok makale gelmiştir. Dergimize gönderilen makalelerin benzerlik oranı, yazım ve yayın ilkelerine uygunluğu gibi açılardan ön kontrolü yapıldıktan sonra ilgili alan editörleri tarafından incelenmiş ve akabinde çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirilmesinden geçirilmiştir. Yapılan değerlendirmeler ve 07.06.2023 saat 15.00'de yapılan yayın kurulu toplantısında alınan kararlar sonucunda biri İngilizce, ikisi Arapça olmak üzere 12 makale yayınlanmıştır. Bilimsel araştırmalarından dolayı dergimize makale gönderen bütün araştırmacılara, bu çalışmalarını inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize sundukları katkıdan ötürü hakemlerimize çok teşekkür ediyoruz.

Dergimizin bu sayısının zamanında yayımlanabilmesi için büyük bir özveriyle çalışan değerli alan editörleri, yabancı dil editörleri, editör yardımcıları hocalarımıza, yayın ve danışma kurullarında yer alan kıymetli hocalarımıza ve ayrıca dergimizin daha iyi hale gelmesi için destekleriyle her zaman yanımızda olan Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanımıza çok teşekkür ediyoruz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle...

DOÇ. DR. NESRİŞAH SAYLAN

BAŞ EDİTÖR



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 1-17

Kur'an'da "Meselühü Kemeseli" Terkibiyle Teşbih Belagatinin Psikolojik Oluşumu

التشكيل النفسي لبلاغة التشبيه بالتركيب (مَثَلَةٌ كَمَثَلٍ) فِي الْقُرْآنِ

The Psychological Formation of the Rhetoric of Analogy with the Composition of "Mathaluh Kamathal" In the Qur'an

Usame İHTİYAR

Doç. Dr. Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü, Arapça Mütercim ve Tercümanlık Ana Bilim Dalı
Assistant Prof., Bingol University, Faculty of Art and Sciences, Department of Arabic Translation and Interpretation Bingöl /Türkiye
uhtiyar@bingol.edu.tr **ORCID:** 0000-0002-3010-8261

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Ocak/January 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atf / Cite as

İhtiyar, Usame."Kur'an'da "Meselühü Kemeseli" Terkibiyle Teşbih Belagatinin Psikolojik Oluşumu". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 1-17.

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Usame İHTİYAR).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Psychological Formation of the Rhetoric of Analogy with the Composition of "Mathaluh Kamathal" In the Qur'an

Abstract: In this study we look into the psychological motives of the simile made with the combination of "mathaluh kamathal" in the Qur'an. In this sense, this article aimed to establish that rhetoric is related to psychology in many ways. The most obvious of these aspects is the fact that the speech creates a psychological effect on the interlocutor and that there are various types of this effect

on the soul of the person. However, since psychology as a science has a breadth beyond the scope of our study, the focus here is on psychological motives as a matter of psychological epistemology, and the role of psychological motives, which are also related to morality in terms of regulating human behavior in the Qur'an, is scrutinized. It is possible to observe the effect of rhetoric on human motivation, and to reach this goal in this issue of simile, which is made with the combination of "*mathaluh kamathal*" in different verses, we chose this rhetorical structure as a basis in terms of being the most eloquent and persuasive in speaking of Arabic as an application area in the Qur'an. This composition "*mesalühû kemeseli*" has a great importance especially in the psychological formation of the image created by the Qur'an, thus we sought to examine the referential and functional importance of using this rhetoric in terms of its relationship with psychological motives. The influence of psychological significance in shaping that pattern of analogy was clarified. The connections between psychology and the eloquence of psychological simile were analyzed in the context of the use of the compound "*mathaluh kamathal*" in the Qur'an, and this analysis is based on three dimensions. First of all, avoiding the negative opposite to encourage positive psychological motivation; secondly, to strengthen the psychological motive of knowledge and the third is to exclude the psychological motive of imitation in human situations in which reason should be applied. The positive motive is encouraged by reference to the representative simile, which includes two opposing motives. So that the positive motive eliminates the negative motive. For this reason, it is excluded from the field of behavior by avoiding negative motivation through representative simile. Next, positive motivation is encouraged through another representative simile. In the construction of the aesthetic image, two or more representative similes are common in order to influence the addressee for the correction of human behavior. Sometimes simile takes place in the way of describing one thing with various adjectives of another thing due to diversity in representation. This diversity coincides with the identification of needs that are the source of the motives. Essentially, it is known that needs arise because of something that man lacks, and this leads people to achieve or realize that thing in order to ensure their psychological stability, and so on the behavior is affected as it is a tool of this process. This issue is clearly seen in the representative similes made in the Qur'an by the combination of "*mathaluh kamathal*" and aim to encourage the instinct of knowing together with motive of ideal behavior. Thus, it has been determined how to construct the simile used to express the effect of the psychological motivation of imitation on the individual and society. We also tried to provide a deep analysis of the signs of aesthetic similarity of the psychological image in the scene of the imaginary simile that was created through the representation of the metaphor with the combination of "*mathaluh kamathal*" one after the other.

Keywords: Arabic Rhetoric, Psychological motivation, Positive motivation, Negative motivation, Analogy, Representation.

Kur'an'da "Mesalühû Kemeseli" Terkibiyle Teşbih Belagatinin Psikolojik Oluşumu

Öz: Bu çalışmada, Kur'an'da "*mesalühû kemeseli*" terkibiyle yapılan bir teşbihin psikolojik güdülerini ele alınmıştır. Bu anlamda, belagatin birçok yönden psikoloji ile bağlantılı olduğu hususunun temellendirilmesi amaçlanmıştır. Konuşmanın muhatap üzerinde psikolojik bir etki alanı oluşturması ve insanın ruhu üzerindeki bu etkinin muhtelif çeşitlerinin olması, söz konusu yönlerden en bariz olanlarıdır. Bununla birlikte bir bilim olarak psikoloji, çalışmamızın sınırlarını aşan genişliğe sahip olduğu için, burada psikolojik epistemolojinin bir meselesi olan psikolojik güdüler konusu odak

noktası olarak alınmıştır. Bu bağlamda, insan davranışlarını düzenlemesi itibarıyla ahlakı da ilgilendiren psikolojik güdülerin Kur'an'da hitabın inşasındaki rolü mercek altına alınmıştır. Böylelikle, insanın motivasyonu üzerinde belagatin etkisini tespit etme imkânı yakalanmıştır. Bunun için, bu çalışmada öncelikle bir uygulama alanı olarak da Arapçanın en belîğ ve fasih kitabı olması açısından Kur'an ve farklı farklı âyetlerde "*meselühü kemeseli*" terkihiyle yapılan bir teşbih meselesi esas alınmıştır. Bu terkip "*meselühü kemeseli*" özellikle Kur'an'da oluşturduğu imgenin psikolojik teşekkülünde büyük bir önemi haizdir. Bu bakımdan, psikolojik güdülerle ilişkisi açısından bu belâği kullanımın referansal ve işlevsel öneminin incelenmesi amaçlanmaktadır. Böylece, imgenin oluşumunun inşasında o terkihin psikolojik delaletinin etkisi belirlenmektedir. Bu çerçevede, Kur'an'da "*meselühü kemeseli*" terkihinin kullanımı bağlamında psikoloji ile psikolojik teşbihin belâgati arasındaki bağlantılar analiz edilmiştir. Bu analiz de üç boyutta temellendirilmiştir. Birincisi, pozitif psikolojik güdüyü teşvik etmek için negatif zittan kaçınmak; ikincisi, bilginin psikolojik güdüsünü güçlendirmek; üçüncüsü ise taklidin psikolojik güdüsünü dışlamaktır. Pozitif bir güdü, iki zıt güdüyü kapsayan temsili teşbihte zikredilerek teşvik edilmektedir. Öyle ki, pozitif bir güdü negatif bir güdüyü eler. Bunun için, temsili teşbih yoluyla negatif güdüden kaçındırılarak davranış alanının dışında bırakılmaktadır. Daha sonra da, başka bir temsili teşbih aracılığıyla pozitif güdü teşvik edilmektedir. Böylece, estetik imgenin inşasında insan davranışının düzeltilmesi için muhatabı etkilemek amacıyla iki veya daha fazla temsili teşbih ortak olarak bulunur. Bazen teşbih, temsilde çeşitlilik gereği bir şeyi başka bir şeyin çeşitli sıfatlarıyla anlatmak tarzında gerçekleşmektedir. Bu çeşitlilik, bu güdülerin kaynağı olan ihtiyaçların teşhis edilmesiyle uyumaktadır. Esasen ihtiyaçların, insanın yoksun olduğu bir şeyden dolayı meydana geldiği bilinmektedir. Bu da psikolojik istikrarını sağlamak için insanı o şeyi elde etmeye veya gerçekleştirmeye sevk etmektedir. Bunun sonucunda ise, bu sürecin bir aracı olması itibarıyla davranış etkilenmektedir. İşte Kur'an'da "*meselühü kemeseli*" terkihiyle yapılan bu temsili teşbihlerin tümü, bilme güdüsünü ve onunla birlikte davranış güdüsünü teşvik etme amacını taşımaktadır. Bu yüzden, konuyla bağlantılı olmaları açısından bilgi ve amel faktörleri de ele alınmıştır. Bilgiye yönelik bu psikolojik güdü, doğrudan merak ile ilgilidir. Merak da bilinmeyen bir şeyin hakikatinin bilgisine sahip olma arzusundan ortaya çıkmaktadır. Bu ise, Kur'an'da "*meselühü kemeseli*" terkihiyle yapılan temsillerin delalet ettiği psikolojik güdülerden biridir. Bu bağlamda, teşbih yoluyla insan nefsinin fitratındaki doğru bilgiye sevk ederek bilme güdüsünün harekete geçirilmesinin amaçlandığı görülmektedir. Son olarak, temsil yoluyla körü körüne taklit etme güdüsünün dışlanması olgusu ele alınmıştır ki, bu, Kur'an-ı Kerim'de "*meselühü kemeseli*" terkihi kullanılarak temsil etmek yoluyla yapılan bu teşbihlerin temelinde yatan psikolojik güdülerin amaçlarından bir diğeridir. Bu teşbih, o güdünün birey üzerindeki etkisini artırmak için kullanılmıştır. Çünkü birey, bu grubu bilgisizce takip ederek gerçeği araştırmadan da taklit edebilmektedir. Bunun arkasında çoğu zaman sürü psikolojisi yatmaktadır. Bu olgu ele alınırken, Kur'an'ın âyetlerinden alıntılarımız delillere dayanılmıştır. Böylelikle, taklidin bu psikolojik güdüsünün birey ve toplum üzerindeki etkisini ifade etmek için kullanılan teşbihin nasıl kurulacağı saptanmış ve "*meselühü kemeseli*" terkihiyle temsil etme yoluyla inşa edilen imgesel teşbihin sahnesinde, bilgisiz taklitçi imgesinin psikolojik benzetmesinin sanatsal ve estetik teşbihin delaletleri tek tek ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Belagati, Psikolojik güdü, Pozitif güdü, Negatif güdü, Teşbih, Temsil.

التشكيل النفسي لبلاغة التشبيه بالتركيب (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) فِي الْقُرْآنِ

ملخص البحث: نتناول في هذه الدراسة الدوافع النفسية للتشبيه المصوغ بالتركيب (مثله كمثل) في القرآن الكريم، وما يهمننا هنا هو أن ترتبط البلاغة بعلم النفس من جوانب كثيرة، لعل أبرز جانب منها أن الكلام هو ميدان لتأثير النفسي في المخاطب، وهذا التأثير له وجوه متعددة في النفس الإنسانية؛ ونسعى من خلال هذه الدراسة التي نحن بصدددها إلى فهم أثر الدوافع النفسية في بناء الخطاب القرآني، بوصف الدوافع عاملاً مؤثراً في النفس يشمل كلا من نظرية المعرفة الإنسانية، ونظرية

العمل التي تناقش موضوع ضبط السلوك الإنساني والتحكم به، وتعرض لعلاقة ذلك بطريقة صياغة الخطاب من جهة بلاغية لتحديد أسلوب التأثير البلاغي في الدافع الإنساني، ورغبة منا في حصر مجال البحث فقد اخترنا من علم النفس موضوع الدوافع الإنسانية وعلاقتها بالمعرفة والسلوك والعمل، كما جعلنا مضمار التطبيق قائماً على النص القرآني، واختارنا جانباً بلاغياً محدداً منه هو التشبيه في آيات القرآن المشتعلة على التركيب (مثله كمثل) بأنماط تشكيلاته اللغوية الواردة، ونعالج في هذا البحث إشكالية الدلالة المرجعية والدلالة الوظيفية لذلك الاستعمال البلاغي من جهة ارتباطه بالدوافع النفسية، والغاية من ذلك أن نحدد أثر الدلالة النفسية لهذا التركيب في بناء التشكيل الصوري للتشبيهات التي اشتملت عليه، ونعرض التحليل الموضوعي لهذه القضية تبعا لثلاثة محاور هي: تثبيط الضد السلبي تحفيزاً للدافع النفسي الإيجابي، وتعزيز الدافع النفسي للمعرفة، وإقصاء الدافع النفسي للتقليد. سوف نناقش تثبيط الضد السلبي تحفيزاً للدافع النفسي الإيجابي يجري تعزيز الدافع الإيجابي بذكره في سياق من التشبيه التمثيلي الجامع لكل من دافعين متضادين، يدفع الإيجابي منهما السلبي، فيقصبه عن مجال السلوك بالتنفير من طريق تشبيه التمثيل، ثم يُحَقِّقُ الدافع الإيجابي من طريق تشبيه تمثيلي آخر، فيتشارك تشبيهان تمثيليان أو أكثر في بناء صورة جمالية الغاية منها محاولة التأثير في المتلقي بغية تغيير السلوك الإنساني، وفيه نجد أن التشبيه يرتبط بحكاية شيء بصفات متعددة من صفات غيره، وهذا يأتي من وجوه التعدد بالتمثيل، وهذا التعدد يلائم تجسيد الحاجات التي تنشأ بسببها الدوافع، ومن المعلوم أن الحاجات تنشأ من افتقار الإنسان إلى شيء مما يدفعه إلى محاولة تحقيقها لأجل توفير الاستقرار النفسي والتوازن الذاتي والركيزة الاجتماعية، مما يؤثر سلباً أو إيجاباً في سلوكه من جهة أن السلوك الإنساني مدفوع بتحقيق تلك الحاجات، واللافت للنظر أن ما جاء من التشبيه التمثيلي بالتركيب (مثله كمثل) في القرآن الكريم استقل كله بغرض تمثيل الدوافع النفسية، تعزيز دافع المعرفة مع لزوم اقترانه بدافع العمل بها. من ثمَّ نناقش المعرفة والعمل بوصفهما موضوعان مهمان في فلسفة علم النفس، بما لهما من ارتباط وثيق يرتبط الدافع النفسي إلى المعرفة بالفضول، وهو الرغبة في معرفة حقيقة ما نجهل أو نتوهم، وهذا من الدوافع النفسية التي نجرى لها تحليلاً عميقاً يسر دلالات التشبيه في سياق التمثيل بالتركيب (مثله كمثل) في القرآن الكريم، وتشريح مقاصد التشبيه المتعلقة بإثارة دافع المعرفة في النفس الإنسانية بدفع ما انحرف منها إلى ما يجب أن تكون عليه المعرفة النفسية في حال فطرها السليمة. أخيراً سوف نتعرض لدراسة ظاهرة إقصاء دافع التقليد الأعمى بالتمثيل، وهو من أبرز موضوعات الدوافع النفسية التي نجد أمثلتها في سياق التشبيه بالتمثيل باستعمال التركيب (مثله كمثل) في القرآن الكريم، ونناقش في بحثنا هذه الظاهرة بالأدلة التي نسوقها من آيات القرآن الكريم، مع التنبيه على أن المتوخى من الأدلة التي نسوقها أن تقودنا إلى الوقوف على الأسلوب الذي يأتي به تشبيه التمثيل المستقل بالتركيب (مثله كمثل) بهدف التأثير في الدوافع النفسية الإنسانية وتوجيهها من خلال رسم صورة نفسية لحالة الاستلاب الجماعي للفرد ممثلة بدافع التقليد الأعمى، ولملاحظة الغايات الدلالية من التشبيه المستعمل بالطاقة الإيحائية الفنية الجمالية للمحاكاة النفسية لصورة المقلد على غير بصيرة في مشهد تصويري من التشبيه بطريق التمثيل بالتركيب الذي هو موضع دراستنا.

الكلمات المفتاحية: البلاغة، الدافع النفسي، الحافز الإيجابي، الحافز السلبي، التشبيه، التمثيل.

1. الدافع النفسي في سياق التركيب (مثله كمثل)

لكي ندرك مقاصد استعمال التركيب (مثله كمثل) في معرض التشبيهات القرآنية يلزم أن نعرِّج على أهمية الدلالة النفسية لهذا التركيب في بناء التشكيل الصوري للتشبيهات التي اشتملت عليه، ويبدو من استقصاء دلالة هذا التركيب في القرآن الكريم أنه اختص باستعماله في سياق تشبيه التمثيل في معرض الدوافع النفسية تحديداً، وسنبي مسار البحث على ما أقره علماء النفس من حقيقة الارتباط الوثيق بين السلوك الإنساني والدوافع النفسية، إذ لا تخفى العلاقة بينهما في مضمار علم النفس¹ تهدف من ذلك أن نصل من خلال ذلك إلى أسلوب القرآن الكريم في محاولة تغيير السلوك الإنساني السلبي بتثبيط الدوافع النفسية السلبية، وتعزيز السلوك الإيجابي بتحفيز الدوافع الإيجابية، وذلك من خلال توظيف التركيب اللغوي (مثله كمثل) في معرض تشبيه التمثيل لحكاية مشهد تصويري مؤثر في الدوافع الإنسانية، وهذا يطرح سؤالاً يتعلق بخصوصية هذا الاستعمال، وإشكالية الدلالة المرجعية والدلالة الوظيفية لذلك الاستعمال، بالإضافة إلى محاولة فهم الدلالات المتعددة التي ترشَّح من دراسة أثر التركيب (مثله كمثل) في بناء الصورة التمثيلية، ولا سيما أننا وجدنا بعد إحصاء كل آيات القرآن التي اشتملت على ذلك التركيب أنه قد اختص في كل سياقاته القرآنية بموضوع الدوافع النفسية ومحاولة التأثير فيها من طريق التمثيل وباستعمال ذلك التركيب على وجه الخصوص، فمن ذلك ما تجده في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ﴾² فهذه الآية الكريمة تعزز دافع الإنفاق لتحقيق التكافل الاجتماعي، وتضبط دافع التملك بضوابطه الشرعية القائمة على حماية حق الفرد بالتملك مع القيام بفريضة الزكاة وسنة الصدقة، وهنا يأتي التشبيه لغرض التأثير في السلوك الدافع إلى التملك، وهو دافع تميل إليه

¹ مصطفى فهمي، الدوافع النفسية، مكتبة مصر، القاهرة، 3، 1955، 16.
² البقرة، 2: 261

النفس الإنسانية بالفطرة، فيجري بتشبيه التمثيل المذكور في الآية تعزيز الرغبة في الإنفاق من دافعين آخرين على صلة بالدافع الأول، أولهما: الدافع إلى الرغبة في زيادة المال بالبركة التي يطرحتها الله في مال المتصدقين، وثانيهما: الدافع إلى حصول الثواب بالامتثال لأمر الله بالصدقة، وتحفيزاً لهذا السلوك سبق التشبيه في معرض النفقة مرضاةً لله على مقتضى التمثيل له بالحبة التي ينبغي أن لا يستهان بقدرها؛ لأن الله تعالى يزيد فيها، فتبت سبغ سنابل، في كل سنبل مئة حبة، ومما زاد في جمال هذا التمثيل أن أصل التشبيه هو (مثل صدقة الذين ينفقون)، فلما حذف المضاف تصور المتلقي المؤمن في صورة البركة التي عليها تلك الحبة المباركة، والأصل أن الحبة تمثل لصدقة المؤمن، كذلك يظهر لنا جمال البناء اللغوي للتشبيه في بعث الحافز إلى الدافع النفسي للإنفاق من طريق التكرير بذكر العدد (مئة)، وهذا معروف في لغة العرب، قال أبو حيان الأندلسي: "وظاهر قوله: مئة حبة العدد المعروف، ويُحتمل أن يكون المراد به التكرير، كأنه قيل: في كل سنبل حبة كثير؛ لأن العرب تكثر بالمئة"³ فجاء التمثيل استئثاراً للدافع النفسي للإنفاق بما يكون من ثواب مضاعفة المال الذي جُلبت فيه الأنفس على دافع آخر مناقض للدافع الأول الذي هو التملك الذي يفضي إن سيطر وحده على النفس إلى الشح، وكان التشبيه بالتركيب (مثل كذا كمثل كذا) جملةً اسميةً لإفادة معنى الاستمرار والثبوت، وهذا أوقع تأثيراً في النفس، كذلك جاء الفعل في درج التشبيه مضارعاً للدلالة على التجدد (ينفقون) إثارة للدافع النفسي من جهة تجدد الفعل، في حين جاء التمثيل للمنطق في الصورة المنتزعة من متعدّد فعلاً ماضياً (كمثل حبةً أنبتت...) للدلالة على الجزاء المعدّ مسبقاً للذين ينفقون، وهذا أضعف تأثيراً في النفس المؤمنة لبعثها على ملازمة فعل الإنفاق في سبيل الله (ينفقون) بما أعده للمنطق سلفاً من الأجر (أنبتت)، ثم جرى تفريع الإنبات في سلسلة من الصورة الجزئية المنتزعة من متعدّد سابق لها، على نحو من التصوير الحسي ذي الدلالة النفسية الجمالية لصورة الحبة التي أنبتت تلك السنابل التي تكاثر الحُب فيها، والهدف من هذا التصوير تنبيط الدافع النفسي الذي جُلبت عليه النفس، أي الشح، لإثارة دافع نفسي آخر يحل محلّه يوجج الرغبة في الإنفاق ويبعثها في النفس المؤمنة، وهذا الدافع هو الرغبة في الجزاء الذي ينتظره المنفق المحسن، وتشير إليه صورة مال الحبة إلى سبع سنابل في كل سنبل مئة حبة، بذلك تحتمل الحبة معنى المال الذي يضاعفه الله للمنفق الدنيا، وكذلك تحتمل معنى الحسننة التي يضاعفها الله له في الآخرة أيضاً، وبهذا البناء الجمالي جاء التشكيل النفسي لصورة إثمار النفقة قائماً على موضوع الدوافع النفسية من جهتين، إقصاء دفع الدافع النفسي السلبي (الشح)، وبعث دافع نفسي إيجابي مناقض للأول هو الرغبة في الإنفاق طمعاً في زيادة المال وحصول الثواب كليهما، ثم إننا نلمح الدلالة الضمنية للدافع السلبي على نحو خفي في البنية العميقة للتشبيه التمثيلي، ونلمس الدلالة الظاهرية للدافع الإيجابي على نحو جلي في المعادل الموضوعي للمظهر الجمالي لصورة الحبة التي أنبتت تلك السنابل بأوصافها المذكورة في الآية، وعلى هذا المبدأ -نعني مبدأ الدوافع النفسية - تجري كل الآيات القرآنية التي جاء فيها التشبيه التمثيلي مستهلاً بالتركيب (مثله كمثل)، ولم يخرج على هذا الحكم أي من الشواهد القرآنية كما سنرى في تضاعيف هذا البحث.

هذا يقتضي منا أن نفهم مقاصد استعمال ذلك التركيب في بناء التشكيل اللغوي لتشبيه التمثيل في القرآن الكريم، ولاسيما من جهة اقتصاره على الدوافع الإنسانية ومن جهة تأثيره في نظرية المعرفة ونظرية العمل في علم النفس، وبما يتضح أن لذلك التركيب من القدرة التواصلية في إبلاغ الرسالة التي تحملها الصورة القرآنية ما يهيئ ذهن المتلقي ويحثه على ترقب ما يشتمل عليه التركيب من صورة مبنية على التشبيه الذي هو أقرب ما يكون إلى مشهد تمثيلي، يتضمنه حدثان، الأول: مثال المشبه، وهو المنفق في سبيل الله من غير من ولا أذى وإن قلّ ما ينفقه، والثاني: مثال المشبه به، وهي الحبة، وإن قلّ شأنها في عين زارعها، غير أن الله بمشيئته أنبت منها سنابل عظيمة كثيرة الحب، تحقيقاً لبركة الإنفاق، ومن امتزاج المثالين يتصور المتلقي ما في التشبيه باستعمال ذلك التركيب من الدلالات المتعددة الظاهرة بالجزاء الحاصل في الدنيا والجزاء المؤجل إلى الآخرة، وفي هذا التشبيه بعث لدافعية الإخلاص في النفقة بأن تكون خالصة لله، وتظهر لنا العناية بطرفي التشبيه في بناء الصورة إمعاناً في التأثير النفسي، مع العناية بالنسيج اللغوي لأزمة الأفعال المصطفاة لخدمة المعاني المستحقة لها، ومن ذلك كله تتشكل القيم الجمالية التي يبعثها هذا التمثيل باستعمال ذلك التركيب في نفس المخاطب المؤهل للتفكير والتدبر فيه، لتثمر تلك المعرفة فتنسج الرغبة النفسية في ذلك العمل.

هنا يجب أن نشير إلى أن اصطفاء التركيب (مثله كمثل) ليكون عنواناً لمقالتنا لم يأت اعتباطاً، ولا يُستبدل أو يُعوّض بعنوان (التشبيه التمثيلي) لأن التشبيه التمثيلي ليس من شرطه أن يشتمل على التركيب (مثله كمثل)، أما في التشبيهات القرآنية فإنه باشتغالها على ذلك تكون تشبيهات تمثيلية دائرة في موضوع الدوافع النفسية، وهذا ما نرمي إلى الاستدلال عليه، فإن لم يأت التشبيه القرآني بالتركيب (مثله كمثل)، فقد يكون تمثيلاً، لكنه لن يكون في موضوع الدوافع النفسية، ويغلب فيه في هذه الحالة أن يكون في موضوع الانفعالات النفسية، وهذا حقل آخر من حقول علم النفس لا علاقة له بموضوع بحثنا هنا، ولعلنا نفرّد له مقالة أخرى لاحقة تختص به، ولأنه ليس موضع دراستنا فإننا نكتفي هنا بمثال واحد دال

³ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420 هـ، 2: 657.

عليه لبيان الفرق بين الدافع النفسي المرتبط بالتركيب (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) في المثال السابق، والانفعال النفسي الذي قد نجده في شواهد من التشبيه التمثيلي في القرآن الكريم، نحو قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا وَيَلَّتَا أُعْجِزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَهُ أَحْيَى فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾⁴ إذ نجد هنا حكاية تمثيلية للمشبه والمشبه به، لكنها لا تشمل على التركيب الذي بنينا عليه دراستنا (مثل كذا كمثل كذا)، فهل ثمة خصوصية في الاستعمال بين التشبيه التمثيليين في المثالين السابقين؟

في الصورة تمثيل لحال ولد آدم الذي قتل أخاه، ثم عجز عن معرفة كيف يوارى جنمانه، حتى تحققت له تلك المعرفة بالغراب فأدركها، إن فقدان تلك المعرفة ثم تحصيلها من الحيوان هو دليل حرمان عظيم وامتهان للمجرم، ودليل تفضيل للحيوان عليه، للدلالة على النقصان في العقل، وهذا ما أوجع في نفس قابيل انفعالين هما: الحسرة والندم، وقد جاء التشبيه تمثيلاً ليرسم صورة حسية تنضح بألم الندم والشعور بالحسرة، وهذان باهما الانفعال النفسي، لا الدوافع النفسية، في حين أن كل ما جاء في القرآن من التشبيه التمثيلي باستعمال التركيب (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) أو ما في مقامه كان في باب الدوافع النفسية، وهذه خصوصية في الاستعمال تقتضي تأويلاً مفصلاً لهذه الظاهرة، ويبدو لنا أن ذلك التركيب قد اختص بحقل الدوافع الإنسانية من علم النفس، مثلما اختص بتشبيه التمثيل من علم البيان في البلاغة، وهذا ما يقوم به التركيب في دلالاته السياقية.

ذكرنا أنه ليس من شرط تشبيه التمثيل في القرآن أن تكون دلالاته في موضوع الدوافع الإنسانية، لكن تشبيه التمثيل المشتغل على التركيب (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) يقتصر في القرآن كله على ذلك الموضوع من موضوعات علم النفس، ومع أن الأداة التي يبني عليها التشبيه في التركيب (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) هي الكاف، لكن سببها في تركيبها جاء في معرض الدلالة النفسية على الدوافع كل مرة، ولهذا مقاصد دلالية نفسية، كذلك نجد أن لهذا التركيب من جهة بنائه اللغوي أثراً في شحذ الذهن ولفت انتباه المخاطب للكلام المسوق في معرض مضرب المثل، ومهما اختلف إعراب الكاف في التركيب، سواء أكانت حرفاً للتشبيه، أم اسماً بمعنى (مثل) فإن التركيب كله مسوق في جملة اسمية، والجملة الاسمية تفيد الاستمرار والثبوت كما نعلم، فتكون أوقع في النفس وأثبت في الاستمرار، ومحجج الكاف في نسق التركيب (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) له في النفس من الأثر ما ليس لمعنى الكاف فيما لو جاءت وحدها، أو معنى (كان)، أو غير ذلك من أدوات التشبيه، فذلك التركيب يوحى بالحكاية المبنية على الدافع النفسي كلما ورد في القرآن الكريم، ولو جاءت الكاف محله اسماً بمعنى (مثل)، وكانت مستقلة، غير مضافة إلى (مثل) التي بعدها في صيغة التركيب، كان ذلك أقل في اللفظ والمعنى مما يشتمل عليه التركيب المذكور كله، كذلك نلاحظ أن جميع ما ورد من التشبيهات بهذه الصيغة (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) في القرآن جاء في معرض التمثيل، في حين أن استقلال التشبيه بأحد جزئي التركيب (مثل) لم يفض إلى تلك النتيجة، فلا يشترط أن يكون تشبيهاً تمثيلاً من جهة نوعه البلاغي، ولا يشترط أن يكون في موضوع الدوافع النفسية من جهة موضوعه النفسي، غير أننا لاحظنا أنه لا يشترط في هذا التركيب (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) أن يكون مسوقاً على الجوار، فقد يأتي مفرق الطرفين، كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾⁵ ولنا وقفة في درج هذا البحث لتفصيل ذلك في هذه الآية في موضع الاستشهاد بها. ونشير هنا إلى أن التركيب في كلتا الحالتين يرد في موضع ضرب المثل على الحكاية، أي النظر والمثيل، فكأن المشبه يحاكي ما يساق له في معرض التشبيه؛ لأن "الميم والثاء واللام أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء"⁶.

يمكننا أن ندرك الفوارق والاختلافات بين (كمثل) و(الكاف) في النسيج اللغوي للتشبيه من خلال ملاحظة أن (الكاف) تقتضي تشبيه صفة بصفة أخرى، كقولك: زيد كالأسد، فالمراد من التشبيه صفة الشجاعة، في حين أن التشبيه باللفظ (كمثل) يحمل دلالات أعمق وأوسع، على مستوى البنية اللغوية الألفية، أي: سطح الدلالة، ومستوى البنية اللغوية العمودية، أي: الدلالة العميقة، وهي دلالة خفية تقتضي قراءة دقيقة تسير غور المعاني الخبيثة في البناء اللغوي للتشبيه، في حين أن التماثل يعني التصور ذاتاً وهيئة وصفات، وشاهده اللغوي قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾⁷ أي: تصوّر لها كذلك، فهذا للشبه في كل صفة، ونحو ذلك نفي الشبه في كل صفة، كقوله تعالى عن ذاته سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾⁸ أي: في كل صفة من الصفات، وكل هيئة من الهيئات، فهذا نفي من كل وجه، ولا يحل محله في معناه قولك: ليس مثل الله شيء، بل لا يجوز ذلك في حقه تعالى؛ لأن هذا المعنى أقل مما ذكر في الآية الكريمة التي فيها نفي للشبه المتصوّر في الذات والصفة، وعلى هذا نرى أنه في القرآن الكريم لا تأتي (كمثل) محذوفة أو مستبدلة بالكاف حين يكون المشبه به محمولاً على دلالة التصور في كل صفة من صفات كثيرة، أو دلالة تصوّر الذات والصفات والهيئات معاً، وسوف نرى أدلة ذلك في درج بحثنا الذي اختص بهذا التركيب (مثل كمثل) وتأثيره في الدوافع الإنسانية.

كذلك نجد أن محجج (مثل) مدرجة في سياق التركيب المذكور (مَثَلُهُ كَمَثَلِ) زيادة في المبنى تقتضي الزيادة في المعنى، سواء في ذلك محجج كلمة (مثل) مجموعة أم مفروقة في سياق التركيب مع اللفظ (كمثل)، ثم يستقل ذلك التعبير كله في

⁴ المائدة، 5: 31.

⁵ الجمعة، 5: 62.

⁶ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، دمشق، 1979، 5: 296.

⁷ مريم، 19: 17.

⁸ الشورى، 42: 11.

سياق كل آية يرد فيها لياتي بمعنى خاص هو بعث الدافع النفسي في ذهن المتلقي أو تثبيطه بوساطة تحريض مخيلة المتلقي للتشبيه في الخطاب القرآني ليجري إدراك المعنى المراد في نسق حكاية شيء بشيء آخر، وهذا مظهر من مظاهر الارتقاء بالجمال اللغوي من طريق الخيال في مساق تشبيه التمثيل؛ لأنه محل المشبه به المنتزَع من متعدد، كما نجد في بعضه الخيال من الجمال في نفس المتلقي لصورة زراعة النفقة التي جرت محاكاتها بالحببة التي أنبتت سنبلة تعددت أوصافها الجمالية في سياق الآية الكريمة بعثاً لدافع إيجابي ظاهر في النص هو (الإنفاق)، وصرفاً لدافع آخر خفي ومناقضي للأول تشتمل عليه الدلالة العميقة للنص، هو دافع (الشُّح)، مما يشير إلى أن التشكيل النفسي للتشبيه التمثيلي المقترن بالتركيب (مثله كمثل) في آيات القرآن الكريم يرد للتأثير على نحو جمالي في الدوافع النفسية للمخاطب، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، وهذا ما سوف نعرضه في الإجراء التحليلي للكشف عن القيم الجمالية التي يشتمل عليها هذا التركيب في سياق تشكيل الصورة البلاغية للدوافع النفسية من خلال دراسة ثلاث نقاط تتمحور حول هذا الموضوع، وهي: تثبيط الدوافع السلبية بتحفيز الدافع النفسي الإيجابي من طريق تشبيه التمثيل باستعمال التركيب (مثله كمثل)، وتعزيز دافع المعرفة مع لزوم اقتترانه بدافع العمل بها، ثم إقصاء دافع التقليد الذي يقوم على غريزة القطيع الاجتماعي، والجامع بين محاور دراسة هذه النقاط أنها تشكل فنياً وجمالياً في بناء لغوي يقوم على الاستعانة بالتركيب مثله كمثل في معرض التشكيل النفسي للتشبيه البلاغي.

2. تثبيط الضد السلبي تحفيزاً للدافع النفسي الإيجابي

نقصد من دفع المقابل السلبي أن يجري تعزيز الدافع الإيجابي بذكره في سياق من التشبيه التمثيلي الجامع لكل من دافعين متضادين، يدفع الإيجابي منهما السلبي، فيقصيه عن مجال السلوك بالتفجير من طريق تشبيه التمثيل، ثم يُحَقِّقُ الدافع الإيجابي من طريق تشبيه تمثيلي آخر، فيتشارك تشبيهان تمثيلين أو أكثر في بناء صورة جمالية الغاية منها محاولة التأثير في المتلقي بغية تغيير السلوك الإنساني.

قبل دراسة ارتباط التركيب (مثله كمثل) بالتشبيه التمثيلي المقترن بالدوافع النفسية (Motives) يجب أن نقف على مفهوم (الدافع) بوصفه الباعث الذي يحث الإنسان على القيام بالفعل، أو يدفعه إلى اجتناب الفعل، ونظير ذلك معروف في نظرية الحجاج بما يمكن أن يُسمى الفعل الكلامي، بذلك يكون الدافع عاملاً أساسياً مؤثراً في السلوك الإنساني⁹ ومن هنا تأتي عناية علم النفس بالدوافع، لكننا يجب أن نفرق بين المعنى اللفظي العام للدافع من حيث أنه يرتبط بالباعث والمثيرات والمحفزات أو المتنبطات، والمعنى الاصطلاحي النفسي الذي يرتبط بفكرة تغيير السلوك أو تعديله بإخضاع الإنسان لعمليات معينة تسمى التعريف الإجرائي (Operational Definition)، وبه تكون للدوافع النفسية أهمية كبرى، ليس من جهة الظرف المحيط بالإنسان فحسب، بل من جهة سعي علم النفس إلى التحكم في الدوافع ونشاطها لتعزيز الإيجابي منها، وتثبيط غير الإيجابي؛ لذلك يفرق علم النفس بين نوعين من الدوافع، الدافع الفطري، والدافع النفسي المكتسب¹⁰، وتكون الدوافع الفطرية غالباً عضوية (Organic) كالجوع والعطش والرغبة الجنسية، وعدم تحقيق هذه الحاجات يفضي إلى هلاك الكائن الحي، سواء في ذلك الإنسان والحيوان، وهذه الدوافع الفطرية ليست محل دراستنا في هذا البحث. أما الدوافع النفسية فهي اجتماعية مكتسبة بالتعلم والخبرة، مؤثرة في السلوك الإنساني الاجتماعي في سياقات معقدة ومتعددة¹¹ مثل الحاجة إلى الأمن والانتماء والتملك والتفوق وتأكيد الذات، ما يهمننا هنا هو أن فهم هذه الدوافع النفسية يُعدُّ وسيلة لتحليل السلوك الإنساني والتحكم به والتأثير فيه، لكن ذلك يرتبط بالطاقة البلاغية القادرة على التأثير في المتلقي للنص الذي تناط به مهمة إطلاق مخيلته ليتصور ويدرك الدلالات التي ينضح بها التشبيه المصوغ على ذلك النحو المخصوص من البناء اللغوي الجمالي بهدف التأثير في الدافع النفسي للمتلقي.

بالنظر إلى أسلوب القرآن الكريم في تعزيز الدوافع الإيجابية باستعمال التشبيه التمثيلي المصوغ بالتركيب (مثله كمثل) نجد أن التشبيه يرتبط بحكاية شيء بصفات متعددة من صفات غيره، وهذا يأتي من وجوه التعدد بالتمثيل، وهذا التعدد يلائم تجسيد الحاجات التي تنشأ بسببها الدوافع، ومن المعلوم أن الحاجات تنشأ من افتقار الإنسان إلى شيء مما يدفعه إلى محاولة تحقيقها لأجل توفير الاستقرار النفسي والتوازن الذاتي والركيزة الاجتماعية، مما يؤثر سلباً أو إيجاباً في سلوكه من جهة أن السلوك الإنساني مدفوع بتحقيق تلك الحاجات، واللافت للنظر أن ما جاء من التشبيه التمثيلي بالتركيب (مثله كمثل) في القرآن الكريم استقل كله بغرض تمثيل الدوافع النفسية.

يظهر لنا بالاستقراء والتحليل لذلك النمط من التشبيه في سياق الآيات التي ورد فيها أن من أساليب القرآن الكريم تثبيط الدوافع الضدية السلبية من طريق التمثيل، وذلك لتعزيز دافع نفسي إيجابي من خلال تثبيط المقابلات الضدية التي تخالفه في الفعل وتعارضه في النتائج، أي أن التشكيل النفسي للتشبيه التمثيلي المستهل بالتركيب التمثيلي (مثله كمثل) يقوم على مبدأين، مبدأ تثبيط دافع سلبي مضاد بإقصائه والتفجير منه بالخطاب البلاغي ذي الأبعاد الفنية الجمالية المؤثرة في المتلقي والمستوحاة من سياق الصورة التمثيلية، ثم مبدأ تحفيز الدافع النفسي الإيجابي الحال محل الأول من جهة العناية به

⁹Alberto Acosta, Psychology Motivation, Nova Science Publishers, New York, 2007, 9.

¹⁰ مصطفى فهمي، الدوافع النفسية، 32-33.

¹¹ Russell Geen, Human Motivation, Cengage Learning, USA, 1994, 3.

مقارنة بين الدافعين ونتائجهما. هذه عملية نفسية دقيقة بمعايير التأثير في السلوك النفسي باستخدام الخطاب المناسب للحال، وهي أيضا عملية بلاغية راقية تهدف إلى استثمار العامل المؤثر في النفس الإنسانية المرهفة من خلال التشكيل التمثيلي الجمالي للتشبيه الذي يخاطب العقل من جهة الروح للتأثير في المتلقي، بذلك يحصل التأثير إن صادف قلبا متبصرا بمجال الخطاب القرآني وعظيم دلالاته، ويعتمد القرآن لأجل ذلك أسلوبا يقوم على إعادة تشكيل الدافع النفسي في ضوء المقابلة بين ضدين متوسلا بالتأثير النفسي للطاقة الجمالية للتشبيه التمثيلي.

نضرب مثلا لدفع المقابل السلبي بتعزيز الدافع الإيجابي من موضوع الصدقة في القرآن، وفيه دافعان، الأول سلبي يظهر في دافع الرياء، والثاني إيجابي نجده في دافع الإخلاص، وتتناول ذلك في موضع واحد توالت فيه تشبيهات بُنيت كلها على نوع واحد هو تشبيه التمثيل في معرض استعمال التركيب (مثله كمثل) على سبيل الحكاية للدافعين والتمثيل لهما، وقد أشرنا سابقاً إلى أن هذا الأسلوب من التشبيه الحكائي يعمل في تحفيز خيال المتلقي مما يبعثه على ترقب ما بعد عبارة التمثيل من حكاية حال بأحوال أخرى وبأوصاف متنوعة منتزعة من متعدد.

وجدنا في مثال درسناه سابقاً في صدر هذه المقالة أن دافع التملك جرى ضبطه في القرآن الكريم بتعزيز دافع الإنفاق بالصدقة والزكاة، وتعزيزاً لدافع الإنفاق سرد القرآن مشهداً تصويرياً تمثيلاً لحبة أُنبت سبع سنابل، في كل سنبل مئة حبة، وقرأنا ذلك التشبيه التمثيلي في سياق دلالتين، دلالة ظاهرة هي الرغبة في الثواب على الإنفاق في الآخرة، ودلالة خفية هي الرغبة في البركة في المال بزيادته في الدنيا من جهة الصدقة، وبمطالعة ما توصل إليه علم النفس في دراسة الدوافع نجد أن علماء النفس يجمعون على أن النفس الإنسانية قد يجتمع في قرارها خليط من الدوافع¹² في حقل موضوع واحد، وهذا يماثل ما نجده هنا من اجتماع دافع الإنجاز في الحياة الدنيا (الرغبة في البركة في المال) والحياة الآخرة (الرغبة في الثواب) وهذا ما تحققه الآية الكريمة للنفس المؤمنة من جهة تعزيز دافعين للإنفاق يحفزان المؤمن على الصدقة.

هنا نجد مقابلاً لهذا التشبيه يتجلى في أسلوب التمثيل القرآني في توجيه الدافع النفسي للصدقة بشرط الإخلاص لله، مع الدلالة على أن حضور الغاية من توجيه الدافع النفسي في سياق تمثيل حكاية بحكاية أريد به إقصاء دافع سلبي ليحل محله آخر إيجابي، أي إقصاء الدافع إلى الرياء لإرادة الاشتهار بين الناس إقصاءً ودفعاً لشهوة التصدّر التي لجبل عليها الإنسان، بدافع إيجابي حالّ محلها هو الإخلاص الذي يُراد به عدم انتظار المثوبة من الخلق بل من الخالق، هنا يحضر الدافعان السلبي والإيجابي في سياق التمثيل لهما بالتركيب الحكائي (مثله كمثل) في قوله تعالى: ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أذىً وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْتَغُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأذى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ ثُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلاً لا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ * وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيئاً مِنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أَكْثَلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطُلٌّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾¹³ تبدأ الآيات بالتحذير من الصدقة يتبعها الأذى بالمنّ، والدافع للمنّ هو الرياء رغبة في الشهرة بين الخلق بالجود والإنفاق على الفقراء، وقد دفع القرآن هذا الدافع بتصويره في تشبيه تمثيلي مصدر بالتركيب (مثله كمثل) لحكاية الحال بالحال، حال المرابي الذي يمن على الفقير بحال صخرة وقع عليها تراب، فلما أصابها مطر ذهب ما عليها من التراب، فلا هي تُسْتَنْبَت ولا تصلح لنبات، ثم جعل الله المنّ والرياء من صفات الكافر إمعاناً في تحذير المؤمن منه، ثم جاء القرآن بالصورة الضدية المقابلة للصورة الأولى تعزيزاً لدافع إيجابي يُدفع به حُلُقُ الرياء، وهو دافع الإخلاص، وعزز الله هذا الدافع النفسي الإيجابي في نفس الإنسان المؤمن من خلال أسلوب التصوير بالتشبيه التمثيلي لحكاية حال المؤمن المنفق ابتغاء مرضات الله بحال ربوة خصيبة أصابها وابل من المطر فأثمرت ضعفي ثمرها المعتاد، فإن لم يصبها ذلك الوابل أصابها الطلّ، إن في هذا الاستثناء في معرض التشبيه التمثيلي زيادة في تفرغ وجه الشبه الذي يدل على حتمية الخير لا محالة، إن لم يكن كثيره الوابل فلا بد من حصول قليله المتمثل له بالطل، والعرب تسمي المطر الكثير القَطْرَ وابلًا وتسمي المطر القليل الدَائِمَ طَلًا¹⁴، ولا ريب أن في كل منهما خير، وإن تفاضلا، وهذا التفاضل الذي فتح القرآن بابّه بالاستثناء في معرض التشبيه التمثيلي غايته تعزيز الإخلاص ليبلغ أعلى مراتبه من إخفاء الصدقة حتى لا يُعلم صاحبها، وانتظار المثوبة عليها من الخالق، وتبرئتها من المن والأذى حتى تستقر نفس المتصدق عليه، فلا يقع عليه منها سوء أو حرج، ولذلك جاء لفظ (ابتغاء) في الآية مصدرًا لتعزيز الدافع الإيجابي الذي هو محل موضوع الآيات، وقد سبقه تصوير نقيضه السلبي ليمتنع المتلقي في دلالات الموازنة والمقابلة بينهما، وبهذا التصوير الأمثل أثار التشبيه التمثيلي في الآيات شعورين، الأول فيه صورة القحط التي جاءت في معرض التصوير وسياق العجز بعد القدرة (لا يقدرُونَ عَلَى شَيْءٍ)، والثاني فيه صورة الخصب وما يتبعها من الإثمار والخير، وبهذه القيمة الجمالية للصدقة المبرأة من كل عيب جرى تعزيز القيم الأخلاقية للإنفاق تحفيزاً لدافع الإخلاص لله فيها، ودفعاً لدافع الرياء المراد به شهوة المدح بدفع ما للمنفق من مئة على المنفق عليه، فترك تقابل الصورتين التمثيليتين في معرض التشبيه أثرًا فنياً جمالياً بارزاً في الدلالة على

¹² سوزان كويليام، الدوافع المحركة للبشر الدليل الكامل لأنماط الشخصية، مكتبة جرير، الرياض، 2004، 9.

¹³ البقرة، 2: 263-265.

¹⁴ محمد بن مكرم بن علي بن منظور الأنصاري الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1993م، (وابل)، 11: 720.

المعنيين، وجاء تكرار استعمال التركيب (مثله كمثّل) مجموعاً في معرض التشبيه التمثيلي الأول، ثم مفترقاً (ومثّل... كمثّل) في معرض التشبيه التمثيلي الثاني إشارة إلى اختلاف الحالين، حال المرائي، وحال المخلص، واختلاف دوافعهما النفسية مما اقتضى اختلاف بناء التركيب اللغوي الذي تصدر به كل تشبيه للحالين المختلفتين، وجاء ذلك في سياق إضافة التخصيص تصريحاً بصفة المؤمنين (الذين ينفقون أموالهم لا ابتغاء مرضات الله)، وجاءت إضافة تلك الصفة إلى (مثّل) إظهاراً لقدرهم بذكرهم تصريحاً، فأفاد التصريح بصفته في بناء التشبيه بالموصول مع صلته دلالة الثناء عليهم والتلذذ بذكر خصالهم، ومما يؤكد ما ذهبنا إليه هنا أن هذه الآيات قد سُبقت بتشبيه تمثيلي مصوغ بالتركيب (مثّل... كمثّل) بالأسلوب نفسه أي بإضافة التخصيص تصريحاً بصفة المؤمنين (الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله) فقد جاءت أيضاً مضافة إلى (مثّل) إظهاراً لقدرهم، ووجدنا ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سَنَابِلٍ مِائَةٌ مِائَةٌ حَبَّةٌ﴾¹⁵ فتلك تشبيهات تمثيلية ثلاثة جاء المعنى فيها مصوغاً بتشبيه التمثيل توجيهاً للدافع النفسي للإنفاق الذي دفع به القرآن الكريم دافعاً آخر سلبياً وضمينياً، هو دافع شهوة التملك التي تحث النفس الإنسانية على الشح وخرن الثروة طلباً للزيادة، ويبدو أن ذكر الموصول مع صلته في هذا الموضع سبب فصل التركيب، فجاء مفترقاً (مثّل... كمثّل) لا مجموعاً، والغاية من ذكر الموصول في معرض التشبيه الثناء، وقد تكرر هذا الأسلوب في قوله تعالى بعد ذلك بأربع آيات من السورة نفسها: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ حَبَّةٍ بَرِيَّةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَاتَتْ أَكْطُهَا ضِعْفَيْنِ فَإِنْ لَمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾¹⁶ فلما دُكر المراءون اختلف أسلوب بناء التركيب في معرض التشبيه التمثيلي، فصيغ التشبيه التمثيلي بالتركيب (مثله كمثّل) مجموعاً لا مفترقاً، وجيء بضمير الغائب في التركيب تحقيراً للمنفق رياء الناس: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ﴾¹⁷ ولم يأت التركيب في الآيات على وجه واحد من الصياغة، والداعي لهذا الاختلاف في هذا الموضع من القرآن دفع الرتب من التكرار، ناهيك عما يتضمنه التنوع في صياغة تركيب التمثيل من الإشارة إلى تعدد الدوافع واختلافها بين الفريقين، فكان لا بد من اختلاف البناء اللغوي لتركيب التمثيل لتنبه على اختلاف الدوافع، إذ كان منها دافع إيجابي وآخر سلبي، لأجل ذلك ورد تركيب التمثيل مجموعاً تارة، ومفترقاً تارة أخرى في البناء اللغوي لتشبيه التمثيل في الآيات، مع ملاحظة أن اصطفاً تشبيه التمثيل من دون غيره إنما كان لِمَا له من طاقات جمالية في إبراز الصفات المنتزعة من وجوه متعددة، ولحكاية الحال بالحال الموافقة لها إمعاناً في التأثير النفسي في السامع أو المتلقي للتأثير في دوافع النفسية وتوجيهها بما يثير في مخيلته من حالة شعورية قد تقضي إلى تغيير دوافعه الآنية الدنيوية لتصبح دوافع مثالية سامية إذا تفكر بالحالين الممثلين بهما في معرض الآيات، ويبدو أن علماء التفسير الأقدمين قد رصدوا شيئاً من الدوافع النفسية في معرض التمثيل في أسلوب القرآن الكريم، وإن كان ذلك تلميحاً، فمن ذلك ما نجده لدى أبي حيان الأندلسي في تعقيبه على التمثيل في الآيات السابقة بقوله: "وهذا المثل يتضمن التحريض على الإنفاق في سبيل الله"¹⁸، وهذا ما نصفه في علم النفس ببعث الدافع النفسي الإيجابي وتعزيزه، لإحلاله محل الدوافع النفسية السلبية، كدافع البخل الذي يقتضي إمساك المال عن ذوي الحاجة، أو دافع الرياء الذي يقتضي الإنفاق على المحتاجين بدافع حب الظهور والاشتهار به بين الناس.

إن بناء التركيب اللغوي للتشبيهات المشتملة على التمثيل بالتركيب (مثله كمثّل) قد أثرى سياقها بأفق واسع من الدلالات التي يجدها المتمعن في الآيات، على سبيل المثال في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾¹⁹ نجد أن لاستهلال التشبيه بالتركيب (مثّل) ما يُنْفِقُونَ... كمثّل ريح... (مثّل ما ينفقون... كريح...) هنا نغف على ما هو أبعد من القول إن الزيادة في مبنى الجملة زيادة في معناها، وما نقصده هنا يتجاوز حدود اللفظ والتركيب إلى آفاق الرسم اللغوي للوحة تصويرية يقوم فيها التشبيه على إجراء التمثيل لمشهد ما يتوخاه الكافرون في حياتهم الدنيا مما أنفقوه من أموالهم في مسالك ما يظنون فيه الخير لهم بمشهد آخر هو مشهد حرث قوم ظلموا أنفسهم أصابته ريح فيها صر فأفسدته وأهلكته فلا يُنتفع به، فالجمع بين (مثّل كذا كمثّل كذا) يستحث خيال المتلقي فينطلق ليرسم مشهدين تتعدد فيهما الأجزاء لكنهما يتكاملان ليرسما لوحة واحدة يعدل فيها كل مشهد مثاله ونظيره في الدوافع والنتائج، كذلك لا تغفل أن طريقة بناء التركيب اللغوي للتشبيه في صورته التمثيلية بما يشتمل عليه من عناصر علم المعاني، من مثل تقديم ما حقه التأخير، قد أفضى على التشبيه ملامح جمالية ودلالية أخرى، فمن ذلك ما نجده من تقديم النتيجة على السبب؛ لأنها محل العناية لتثبيط دوافع الضد السلبية وتحفيز الدوافع النفسية الإيجابية، ذلك أنه بمراعاة أصل النسق اللغوي للتركيب يكون المعنى: (كمثّل حرث قوم ظلموا أنفسهم)، فهذا السبب الذي نتيجته (فأصابته ريح صرّ)، وجاء تقديم النتيجة في الآية: (كمثّل ريحٍ فيها صرّ) للعناية بالنتيجة استنفاراً للخيال وهيئة له ليتصور

¹⁵ البقرة، 2: 261.

¹⁶ البقرة، 2: 263-265.

¹⁷ البقرة، 2: 264.

¹⁸ أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، 2: 653.

¹⁹ آل عمران، 3: 117.

ما تقول إليه حال الكافر حين يدرك أنه لم ينتفع بقربانه لأنه أجراه من غير اعتقاد خالص بوحداية الله، هذا التصور يحفز الدافع الإيجابي للصدقات ممثلاً بالتوحيد والإخلاص، ويقصي نقيضها السلبي من جهة تصور حال الرُّزاع الذين ظلموا أنفسهم فأهلكك ربح الشرك أو الكفر حرثهم، وهكذا يجري القرآن في محاولة التأثير في النفس الإنسانية لضبط الدوافع النفسية للعمل ببوصلة النية الخالصة لله التي ينبغي أن تقتدي بها الأعمال، بذلك ينضبط الدافع إلى العمل في الإسلام بخلوص النية التي عليها مجرى الاعتقاد كله، ويأتي ذلك التأثير في مساقات من التشبيهات التي تحفز الإيمان بالله وحده بتصوير ما عليه حال المخالفين في مشهدين منتظمين في سياق لوحة تصويرية واحدة الجامع بين عناصرها اتساق الدوافع النفسية للعمل بنتائجه، ويكون ذلك من طريق التأثير النفسي للتشبيه الذي تجمع الرؤية الواحدة بين أطرافه المنتزعة من متعدد على وجه واحد من ائتلاف عناصر التصوير لتحقيق مقاصد الدوافع التي ترشد إليها الآيات في تشبيهات تتلون للمتلقي بكل ما فيها ألوان الحركة التي تنبض بالحياة حتى يعايشها بكل أحاسيسه كأنه يراها رؤية العين، ليدركها من بعد ذلك بعقل البصيرة، فيأتمر بمقاصدها وينتهي عن مناهيها.

3. تعزيز دافع المعرفة مع لزوم افتترانه بدافع العمل بها

المعرفة والعمل موضوعان مهمان في فلسفة النفس، لذلك نجد ارتباط وثيقاً بين علم المعرفة وعلم العمل في البحث الفلسفي، ويرتبط الدافع إلى المعرفة بالفضول، وهو الرغبة في معرفة حقيقة ما نجعل أو نتوهم، وهو من الدوافع النفسية التي نجدها في سياق التشبيه التمثيلي بالتركيب (مثله كمثل) في القرآن الكريم، فمن شواهد ذلك قوله تعالى: ﴿مَثَلُ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾²⁰ ففي هذا السياق تثبت الآية الكريمة قول الحق في عيسى عليه الصلاة والسلام، تنزيهاً لله سبحانه وتعالى عن أن يتخذ ولداً، بذلك تحفز الآية الدافع إلى المعرفة لدى من زعموا غير ذلك، لأن مواجهتهم بغير ما يعتقدونه يكون من قبيل الصدمة النفسية لهم باعتقادهم الباطل، وهذا تحفيز معرفي نفسي لمن توهم غير حقيقة عيسى، فادعوا له الألوهية، وتبني هذه المعرفة الدليل على مبدأ القياس بالمثل، أي الحالة الشبيهة، وهي أن الله تعالى قد خلق عيسى من غير أب، مثلما خلق آدم من غير أم ولا أب، فيكون الخلق الثاني بالقياس إلى الخلق الأول أعظم من جهة القدرة عليه ومن جهة احتمال الوجود، وقد أدرك المفسرون الأقدمون الأثر النفسي لهذا التشبيه التمثيلي في استئثار دافع المعرفة في ذهن المتلقي، فذكر صاحباً تفسير الجلالين أنه من ضرب من "تشبيه الغريب بالأغرب ليكون أقطع للخصم وأوقع في النفس"²¹، وعلى ذلك يكون المراد "فليس خلق عيسى من غير ذكرٍ بأعجب من هذا"²² ويكون هذا الجدل بدفع الحجة الباطلة بالدليل والقياس تحفيزاً للدافع المعرفي من جهة نفسية قوامها استئثار عنصر الفضول المعرفي، وبذلك تحصل المعرفة بهذه الحقيقة القرآنية لدى المتلقي المتدبر في دلالات التشبيه المذكور، وقد جاء نسيج الصورة فيه على تشبيه التمثيل، وهذا خلاف ما يتوهم من أنه تشبيه مفرد بمفرد، فالأمر ليس كذلك وإن ذكره بعض المفسرين، قال الألوسي: "التشبيه قيل من تشبيه المفرد بالمفرد"²³، وقوله: (قيل) صيغة تمريض، فلا يُظنُّ أنه تشبيه شخص (عيسى) بشخص (آدم)، فهذا الظن مدفوع؛ لأن سياق الدلالة في التشبيه مرتبط بالحال، أي أن الله تعالى لم يُرد الشخص، بل أراد الحال أو الهيئة، فحال عيسى عند الله تعالى له كحال آدم، كلاهما عبد لله، مخلوق، وإن لم يتوافر لعيسى أب في الخلق، فإنه لم يتوافر لآدم أب ولا أم، وهذا أعظم، فالله يخلق ما يشاء كيف يشاء، فيجعل للعادة سُنةً تجري عليها، مثل خلقه تعالى للإنسان من ذكر وأنثى، ثم يخرج عن تلك العادة بقدرته تعالى فيخلق إنساناً من دون أحدهما، أو من دونهما. قال ابن السعود: "الأظهر أنه تشبيه للهيئة المنتزعة"²⁴ يعني تشبيه حال بحال، والكاف سواء أكانت اسماً أم حرفاً هي على معنى التشبيه، أما الممثل فهو على معنى المتصور من كليهما، أي أن "الممثل الذي تتصوره النفوس والعقول من عيسى هو كالمُتصور من آدم"²⁵ والمراد من التشبيه إثارة دافع المعرفة في النفس الإنسانية بدفع ما انحرف منها إلى ما يجب أن تكون عليه المعرفة النفسية في حال فطرتها السليمة، والعقول الراجحة في حال الموازنة بين أعظم الخلقين، خلقه تعالى لآدم، ثم خلقه لعيسى، وفي التشبيه استدعاء لحال المعرفة بصحة القياس على قدرة الله تعالى في خلق ما هو أغرب من خلقه لعيسى عليه الصلاة والسلام.

لم يقتصر الأمر في القرآن الكريم على تعزيز الدافع إلى المعرفة من طريق التشبيه التمثيلي، بل اقترن دافع المعرفة بدافع العمل بها في كثير من مواضع التمثيل، حقا إن النفس الإنسانية يدفعها الفضول وحب الاطلاع والسعي إلى معرفة العالم الأصغر (النفس الإنسانية) من خلال علاقتها بحقائق ما يدور في العالم الأكبر (الكون)، غير أن ذلك الدافع المعرفي يغدو

20 آل عمران، 3: 59.

21 جلال الدين محمد بن أحمد المحلي وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين، تقديم مروان سوار، دار المعرفة، بيروت، 2002، 1: 238.

22 محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تفسير القرآن، تحقيق سعد محمد السعد، دار المآثر، المدينة المنورة، 2002، 1: 255.

23 محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، 9: 115.

24 محمد بن محمد العمادي أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، 3: 293.

25 عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، 1: 460.

غير ذي قيمة إن لم يقتزن بدافع آخر هو دافع العمل بمقتضى تلك المعرفة؛ لذلك نجد أن الفلسفة تقرن نظرية المعرفة بنظرية العمل كما ذكرنا، كذلك نجد أن علم النفس المعرفي يرتبط بالسلوك، أي العمل، فدافع المعرفة، الذي يقتضى الإدراك، يرتبط بدافع العمل الذي يعني السلوك بما تقتضيه تلك المعرفة، ومن هذا المنطلق ربط القرآن الكريم بين المعرفة والعمل في كثير من آياته، وجاء ذلك في مواطن كثيرة منه في سياق استعمال تشبيه التمثيل بالتركيب (مثله كمثل)، فمن ذلك التمثيل لِمَنْ آتَاهُ اللَّهُ آيَاتَهُ فَعَرَفَهَا غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ بِهَا، فَشَبَّهَ حَالَهُ النَّفْسِيَةَ بِالْكَلْبِ تَجَدُّهُ مَرَهَقًا يَلْهَثُ فِي كُلِّ حِينٍ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِثْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ* وَكَوْ شَتْنَا لِرَفَعْنَا بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾²⁶ فجاء استعمال (المثل) بعد الكاف التي للتشبيه لاستحضار صورة الحال تشبيهاً لها بحال أخرى، وقد ذكر القرطبي أن: "كل شيء يلهث فإنما يلهث من إعياء أو عطش، إلا الكلب فإنه يلهث في حال الكلال وحال الراحة، وحال المرض وحال الصحة، وحال الرِّبِّ وحال العطش، فضربه الله مثلاً"²⁷ والمراد باسم الموصول (الذي) كل من عرف آيات الله ثم انسلخ منها، وهم قوم من اليهود وقوم من النصارى وأهل الحنيفية في الجاهلية كأقنية بن أبي الصلت الذي قرأ صحف الأحرار وعلم ما فيها من وحدانية الله حين الفترة قبل التكليف، ثم لَمَّا بُعِثَ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يُؤْمَرْ بِرَسُولَاتِهِ حَسَدًا لَهُ أَنْ يَكُونَ هُوَ النَّبِيُّ مِنْ دُونِهِ، فَلَمْ يَعْمَلْ بِمَقْتَضَى الْمَعْرِفِ حِرْصًا عَلَى الدُّنْيَا بِدَفْعِ هَوَى النَّفْسِ، وَلَمَّا كَانَ الْفَصْلُ بَيْنَ الدَّافِعِينَ، دَفْعَ الْمَعْرِفَةِ وَدَفْعَ الْعَمَلِ يُؤَدِّي إِلَى ذَلِكَ الْاضْطِرَابِ الَّذِي يَعْتَلِجُ فِي النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَةِ، فَقَدْ جَاءَ هَذَا التَّشْبِيهُ التَّمثِيلِيَّ لِحَاكِيَةِ حَالَةِ حَسِيَّةٍ ظَاهِرَةٍ فِي صُورَةِ الْكَلْبِ الَّذِي يَلْهَثُ كُلَّ حَالٍ بِحَالٍ ذَلِكَ الْمَعَانِدُ الْمُنْكَرُ لِلْحَقِّ، فَإِنْ تَطَرَّدَ يَلْهَثُ، وَإِنْ تَتْرَكَ يَلْهَثُ، لَا يَدْرِكُ رَاحَةَ النَّفْسِ مِنْ شِدَّةِ الْقَلْقِ، وَهَذِهِ الْحَالَةُ الْحَسِيَّةُ الظَّاهِرَةُ هِيَ حَاكِيَةُ لِحَالِ نَفْسِيَّةٍ يُرَادُ بِهَا التَّمثِيلُ لِاضْطِرَابِ الْعَارِفِ الَّذِي لَا يُوَافِقُ سَلُوكُهُ مَعْرِفَتَهُ، فَجَاءَ هَذَا الْوَصْفُ النَّفْسِيَّ دَقِيقًا فِي سِيَاقِ انْفِصَالِ الْمَعْرِفَةِ عَنِ الْعَمَلِ لِلتَّبَعِيَّةِ عَنِ ذَلِكَ الْاضْطِرَابِ، فَهَذِهِ صُورَةٌ نَفْسِيَّةٌ لِذَلِكَ الْإِنْسَانِ الْقَلِقِ سَيَقَتْ فِي مَوْضِعِ التَّمثِيلِ بِصُورَةٍ حَسِيَّةٍ مَنزَعَةٍ مِنْ حَالِ الْكَلْبِ، وَهَذِهِ الْحَالُهَا تَفْسِيرُهَا الْعِلْمِيُّ الْمَادِي (الْفَيْسِيُولُوجِي) الَّذِي تَبَّهَ عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ، فَفِي تَفْسِيرِ أَبِي السَّعُودِ تَعْلِيلُ مَادِي عِلْمِيٍّ لِلْهَاتِ الْكَلْبِ، وَهُوَ أَنَّ الْهَاتِ فِي الْكَلَابِ طَبِيعَةٌ؛ لِأَنَّهَا: "لَا تَقْدِرُ عَلَى نَفْضِ الْهَوَاءِ الْمُنْسَجَّنِ، وَجَلْبِ الْهَوَاءِ الْبَارِدِ بِسَهُولَةٍ؛ لِضَعْفِ قَلْبِهَا وَانْقِطَاعِ فُؤَادِهَا، بِخِلَافِ سَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ، فَإِنَّهَا لَا تَحْتَاجُ إِلَى التَّنْفِيسِ الشَّدِيدِ، وَلَا يَلْحَقُهَا الْكَرْبُ وَالْمُضَابِقَةُ إِلَّا عِنْدَ التَّعَبِ وَالْإِعْيَاءِ"²⁸ لكن هذا التعليل المادي هو ظاهر الدلالة على الحقيقة، في حين أن المراد في الآية في سياق ما قبلها من الآيات التعبير عن الحال النفسية التي تولد الاضطراب النفسي بسبب من انفصال المعرفة عن العمل، وذلك الاضطراب هو صورة نفسية تعبيرية للمشاهد التصويري في الآية الكريمة في ذرَج التشبيه التمثيلي بالحيوان باستعمال التركيب (مثله كمثل) حكايةً لحالين تجمع بينهما أمور لها منزعتها النفسية.

ومن تشبيه التمثيل بالحيوان باستعمال التركيب (مثله كمثل) في القرآن في سياق الفصل بين دافع المعرفة والعمل بها، ما نجده في سورة الجمعة من تمثيل لصورة من عرف الحق بقراءته في الكتب ثم عدل عنه ولم يعمل به بصورة الحمار الذي يحمل الكتب العظيمة على ظهره ويسير بها في الناس غير منتفع بما فيها، فكأنه لم يقرأها، وكأنها لم يدر أو يعرف الحق الذي فيها، فهما في الحال سواء. قال تعالى: ﴿مِثْلُ الَّذِينَ حَمَلُوا الثُّورَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمِثْلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مِثْلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾²⁹ المتفكر في هذا التشبيه يجد أن الغاية منه التأثير النفسي في المتلقي من جهة توجيه الدافع إلى المعرفة بوجوب اقتراحها بالعمل، ولذلك جاء التمثيل بصورة الحمار في هيئة منتزعة من متعدّد صفاته، فللحمار صبر على أن يحمل، إنما من غير أن يعقل، وتلك هيئة حامل المعرفة غير السالك مسالك العمل بها، وإلى ذلك أشار الزركشي: "إن الغرض تشبيه حال اليهود في جهلها بما معها من التوراة، وآياتها الباهرة بحال الحمار الذي يحمل أسفار الحكمة وليس له من حملها إلا النقل والتعب"³⁰ ومن لطائف هذا التشبيه أن اصطفاً لفظ (الأسفار) في بناء الصورة جاء أدقّ للمعنى من لفظ (الكتب) لو كانت محله؛ لأن الأسفار دالة على الكتب العظيمة في العدد، الثقيلة في الحمل، من جهة المعنى الأولي، وهي مُسْفَرَةٌ عما فيها من غير لبس أو غموض، من جهة معنى آخر، وعليه فإن لفظ (الأسفار) أنسب لمقتضى الصورة في الخيال من لفظ (الكتب)، كذلك جاء لفظ (الحمار) بالألف واللام لإرادة التعميم على الجنس بأنه فرد غير معين، ودليل ذلك ما جاء من إسناد حمل الأسفار إليه، وإنما جاء هذا الاصطفاً اللفظي في نسج الصورة إمعاناً في التأثير في نفس السامع تعزيراً للدافع النفسي لوجوب اقتزان المعرفة بالعمل، كذلك كان استحضار

²⁶ الأعراف، 7: 175-176.

²⁷ محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق هشام سميح البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 2003، 7: 322.

²⁸ محمد بن محمد العمادي أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، 3: 293.

²⁹ الجمعة، 5: 62.

³⁰ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، مصر، 1957، 10: 2.

صورة الحمار في حق الموصوفين بتلك الصفات أنسب لنسيج الصورة لأجل محاكاة الهيئة التي هم عليها بما عُرف عن الحمار من جهة الصبر على الحمل مع الصبر على الجهل، وإذا كان المراد من تشبيه التمثيل هنا تهجين حال من يفصل بين العلم والعمل، والمعرفة والسلوك، فإن بناء هذا التشبيه على المشبه به (الحمار) بصفاته المنتزعة من أحواله غائبها رسم صورة نفسية لمن كانت حاله على تلك الصفات، لذلك جاء بناء التشبيه على التركيب (مثل... كمثل) حكاية لمشهد نفسي ترسمه الكلمات، مما ينفر للعقل من أن يكون في مثل تلك الحال، ويأتي ذلك من جهة بناء الصورة على المؤثرات المعنوية في النفس الإنسانية من خلال التصوير الفني الذي يدخل إلى العقل من طريق التأثير في النفس.

يعالج القرآن الكريم في موضع آخر سببا من أسباب التعارض بين المعرفة والعمل، وهو النفاق، ويأتي العلاج نفسياً من جهة تصوير ما تؤول إليه حال المنافق من الاضطراب النفسي والقلق والخوف من انكشاف حقيقة حاله للناس، ويأتي بناء النسيج النفسي اللغوي للصورة على أساس التشبيه التمثيلي أيضاً، ومن طريق استعمال التركيب (مثله كمثل) وقد أشرنا إلى ما له من أثر في تحفيز السامع على معرفة ما يكون بعده من حكاية التمثيل التي سبق أن وجدناها في المشهد التصويري الذي يحكي صورة حال في نسيج صورة حال أخرى، نجد ذلك في قوله تعالى يصف الحال النفسية للمنافقين الذين يعملون بغير مقتضى الدافع المعرفي، فترى لهم حالين من السلوك، حال حسنة في الظاهر إذا حضر الناس، ثم تنقلب إلى السوء إن خلوا إلى شياطينهم، قال تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ * صُمُّ بُكْمٌ عُمٌّ قُمْحٌ لَا يُرْجَعُونَ * أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَنُقُورٌ يُجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾³¹ فقد اثنى وجه الشبه في هذه الصورة من الحال النفسية التي يكابدها المنافق، فهو حين يبدي للناس ضد الذي يخفيه في صدره، إنما يورث صدره مرض القلق، فتراه يستوقد بظاهر عمله الحسن نارا يستضيء بنورها، فلما أمن المؤمنون ظاهر ما يبدية المنافق من حسن العمل على غير حقيقة سريره، ذهب الله بضوء تلك النار بأن كشف للمؤمنين حقيقة ما يخفيه من التناقض بين المعرفة والعمل، وبين القول والفعل، وجاء الفعل (استوقد) مفرداً في سياق التشبيه مناسبة للموصول قبله، مع حمل معناه على الجمع، قال الشنقيطي: "أي: الذين استوقدوا"³² يدل عليه قوله بعد ذلك: (ذهب الله بنورهم) وفيه دلالة على أن حال الفرد من المنافقين مثل حال جميعهم، فحمل الفرد منهم في (استوقد) على معنى الجمع لانفاقهم في الحال في ذهاب نورهم واضطراب أنفسهم خوفاً من انكشاف حقيقة سرائرهم للنبي وللمؤمنين، وفي الألف والسين والتاء استدعاء الإيقاد، فطلب الفعل لا يقتضي بالضرورة حصول حدته، فلا يُشترط في دلالة حصول المقصود منه؛ لأنه لم يتم لهم المراد من إيقاد النار، لذهاب ضوئها، وفي نسيج الاستعمال الصرفي لهذه الصيغة الفعلية (استعمل) تصوير نفسي دقيق للحال النفسية للمنافق، فلما كان منه أنه لم يجمع بين دافع المعرفة والعمل بها، فكذلك لم يجمع له بين الضوء والنار التي استوقدها لأجله، فحالت نفسه إلى ذلك الخوف والاضطراب في الظلمات، ثم فرغ القرآن من التشبيه التمثيلي تشبيهات أخرى على مقتضى دلالة التشبيه التمثيلي الأول توكيداً للمعنى المراد الذي هو تصوير الاضطراب النفسي الذي يعالج في صدر المنافق، وحمل حرف العطف (أو) الوظيفة اللغوية لذلك التفرع، فشبه اضطراب حالهم وفرعهم بحال الذي يمشي في ليلة مطيرة اجتمعت فيها الظلمات، فيها صوت الرعد الذي يبعث الخوف في نفسه المضطربة، وفيها البرق الذي لا يُنتفع بنوره؛ لأنه لا ثبات له ولا دوام لينير له الطريق، بل إن فيه من الخوف الذي يبعثه في النفس أكثر مما يُنتفع من ضوئه الذي ما يكاد يظهر حتى يغيب، وللزخمشري تعقيب لطيف على فن التصوير في سياق تشبيه التمثيل لحال المنافقين في الآيات السابقة، إذ اختزل دلالات المقاصد المعنوية، وكشف خفي القيم الجمالية الحاضرة فيها، فقال: "لما جاء بحقيقة صفتهم أعقبها بضر المثل زيادة في الكشف وتتميماً للبيان، ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأنٌ ليس بالخفي في إبراز حقيقت المعاني"³³ إن إبراز المعاني الخفية يأتي من جانب الكشف عن أستار حقيقة الحال النفسية للمنافق، وما يكون عليه من الاضطراب، مما ينفر من سلوكه الشاذ؛ لأن الشيء يُعرف بضده، لذلك جاءت الآيات التي تصف حال المنافقين تحفيزاً للمتلقي العاقل على أن لا يكون كأمثالهم بما وقعوا فيه من الاضطراب النفسي بسبب من نقضهم القول بالعمل، وسلكت الآيات لبيان ذلك مسالك التصوير النفسي لنتائج التفریق بين دافع المعرفة ومقتضى العلم بها.

4. إقصاء دافع التقليد الأعمى بالتمثيل

بعد دافع التقليد من أبرز موضوعات الدوافع النفسية التي نجد أمثلتها في سياق التشبيه بالتمثيل باستعمال التركيب (مثله كمثل) في القرآن الكريم، وقد جرى توظيف تشبيه التمثيل للتعبير النفسي عن ذلك الدافع وأثره في الفرد، ولا سيما حين ينساق الفرد وراء الجماعة على سبيل التبعية من دون التبصر بحقيقة المتبوع الذي يقلده على جهالة.

³¹ البقرة، 2: 17-19.

³² محمد الأمين بن محمد بن المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1995، 6: 362.

³³ محمود بن عمرو جار الله الزخمشري. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، 3، 1407هـ، 1: 72.

التقليد دافع نفسي لا تخفى خطورته على الفرد والمجتمع، ولا سيما حين يكون الباعث له نتيجةً لغريزة القطيع، فيكون الفرد إمعةً في سلوكه وأفعاله الصادرة عنه ظاهراً، المحاكية لسلوك مجتمعه حقيقةً، على غير تدبر لصحة القضية التي يقلد فيها الفرد جماعته، وإن دافع التقليد في علم النفس قسم منه فطري، إذ يبدأ في مرحلة مبكرة من حياة الإنسان في مستوى التقليد في المراحل الأولى من حياة الطفل قبل مرحلة الإدراك التام³⁴ فيكون الفعل حينئذٍ ردّ فعل للمسموع أو المرئي، وعلى هذا النحو يتطور التقليد من كونه دافعاً فسيولوجياً فطرياً إلى أن يصبح دافعاً اجتماعياً مكتسباً تنتج منه مستويات أخرى مختلفة، أخطرها ما يبقى في حدود التقليد غير الواعي للجماعة على نحو ينأى بالعقل عن التفكير السليم، فيصبح حالة من الاستلاب الجماعي للفرد البالغ، تشبه حالة غريزة القطيع الحيوانية، ومثال هذه الحالة ما كان عليه أهل الجاهلية من العادات الاجتماعية السلبية الموروثة، ولا سيما عبادة الأوثان التي تبع فيها المشركون آباءهم عن تقليد ينافي العقل ويتحكم به دافع هوى النفس.

نناقش هنا هذه الظاهرة بالأدلة التي نسوقها من آيات القرآن الكريم، مع التنبيه على أن المتوخى من هذه الأدلة أن تقودنا إلى الآلية التي يعمل بها تشبيه التمثيل المستقل بالتركيب (مثله كمثل) بغية التأثير في الدوافع النفس الإنسانية وتوجيهها من خلال رسم صورة نفسية لحالة الاستلاب الجماعي للفرد ممثلة بدافع التقليد الأعمى، لملاحظة الغايات الدلالية من التشبيه المستهل بالطاقة الإيجابية الفنية الجمالية للمحاكاة النفسية لصورة المقلد على غير بصيرة، تلك الطاقة التي نلاحظ أنها تحمل تأثيراً نفسياً في السامع على نحو يدفعه إلى إدراك خطورة الحالة المشابهة بإدراك كل الظروف السياقية المحيطة بها في مشهد تصويري تمثيلي بديع، فمن أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾³⁵ تعالج هذه الآية التقليد الأعمى الذي يفرضه (سيكولوجية القطيع) المعروفة في علم النفس، وقد ضرب علماء النفس مثلاً للانجذاب إلى غريزة القطيع بحال الفرد المتأثر بجمهور هائج على نحو يصبح فيه عقل المرء مشلولاً وتصرفاته لا واعية ومنساقاً وراء الجمهور الهائج³⁶ وهذا يشبه جري الحيوان وراء القطيع وإن أودى به إلى الهاوية، وسمه هذا التقليد أنه على غير هدى أو بصيرة من المقلد، تحكمه العادات الموروثة عن الآباء، على نحو توارث عبادة الأوثان اعتقاداً بنفعها، وقد حملت الآية الكريمة هذا المعنى في صورة المقلد على ضلالة في معرض استخدام التركيب (مثل كذا كمثل كذا) تشبيهاً للمنعوق به الذي لا يدرك من النعيق سوى التصويت، فجاء التشبيه في الجملة المستأنفة بعد الواو لبيان الحال النفسية للمشركين الذين يعبدون الأوثان ظناً منهم أن تنفعهم بالحيوانات التي لا تدرك ما يعقل من اللغة أو الكلام سوى الزجر، وجاء الاستثناء في سياق التشبيه كيلا ينتفي عنها أنها تسمع، بل ينتفي عنها أنها تعقل ما تسمع، سوى أنه زجر أو دعاء، وتلك حال المشرك لا يدرك أو يعقل ما يقوله الداعي، ولا يتدبر أسباب زجره له عن عبادة الوثن، والناعق هو الداعي أو الرسول، لأن التقدير: "ومثل واعظ الذين كفروا"³⁷ والمراد بالتأثير النفسي من التشبيه ليس الناعق، وإنما المنعوق به، ولذلك لم يذكر الرسول في السياق تأذبا، لعناية الآية بوصف حال المشرك التي تضارع حال البهيمة في صفات عدم الانتفاع بالعقل؛ لأن المشركين لا يعقلون الكلام ولا ينتفعون بمقاصد اللغة، ولذلك جاءت فاصلة الآية محتومة بوصفهم بأهم (لا يعقلون)، فنفرت الآية بهذا التشبيه من دافع التقليد الأعمى؛ لأن حال من لا ينتهي عن عبادته للأوثان حال الحيوان حُرْمَ نعمة إدراك ما يسمع من اللغة لحرمانه من نعمة العقل، وحرمة نعمة الحواس (صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ) التي وهبها الله له ليسخرها وسائل للمعرفة، فلما أهملها انعدم انتفاعه بها، والغاية من تمثيل المنعوق به في وجوه منتزعة من متعدد في سياق التركيب (ومثل... كمثل...) أنه محل مقاصد التشبيه في حكاية حاله بحال البهيمة، وبذلك يكون نسيج التصوير التمثيلي للحالين (حال البهيمة وحال المشرك) أبلغ تأثيراً في نفس السامع المدفوع بدافع التقليد الأعمى الحاصل من اتباع الهوى، وإن تعدد تأويل الناعق والمنعوق به في التفاسير، وليس هذا محل تفصيلها لأنها مذكورة في مظان التفاسير، فإننا نرى أن هذا التعدد في وجوه تأويل الناعق والمنعوق يقوم على جامع بينها كلها، هو تحقيق التأثير النفسي في المتلقي ليعرف عن التقليد الأعمى، بوصفه أحد الدوافع النفسية التي تقترن بتأثير جماعة القطيع في الفرد باستلاب إرادة التفكير على النحو الذي نوهنا إليه باتباع واحد الحيوان للقطيع وإن أورد القطيع المهالك، وهذا سلوك نرى صوراً له في بعض المجتمعات الإنسانية التي يندفع فيها الفرد بغريزة التقليد على الهوى، حتى يسيطر الدافع عليه، ثم يلتمس له كل دعوى باطلة لا يقوم بها العقل.

ونظير تلك الدلالات ما نجده في آيات أخرى من التصوير النفسي لأثر دافع التقليد الأعمى في النفس الإنسانية وأثره في هلاكها، نحو قوله تعالى ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾³⁸ فقد جعل القرآن حال من اتخذ أهله من دون الله ركناً إليها واعتماداً عليها كحال العنكبوت ركنت إلى نسيجها، فجعلته مسكنها، مع أنه أوهن البيوت، فكذلك حال المشركين في اعتقادهم بغير الله

³⁴ N. Miller and J. Dollard, *Social Learning and Imitation*. Yale University Press, London, 1947.

³⁵ البقرة، 2: 171.

³⁶ غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991، 59.

³⁷ بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 3: 429.

³⁸ العنكبوت، 29: 41.

وتوكلهم على آلهتهم، حتى يعلموا أن ما يدعون من دون الله ليس بشيء، وهذا من أروع التمثيل الذي يتحقق به تصور الشيء على الحكاية، فيحكي بالتركيب (مثل كذا كمثل كذا) حالين يتصورهما المتلقي في مخيلته على الجامع بين الصورتين، وهو الركون إلى ما لا ينفع عند الحاجة إليه، وما لا يصح التوكل أو الاعتماد عليه، وهذا الأسلوب من أساليب التوجيه النفسي للدوافع النفسية من طريق التمثيل لتبليغ النهج الصحيح الذي ينبغي أن تسير عليه، ومن مقاصد التمثيل هنا التأثير في النفس من طريق القياس دفعاً للجدل والخصومة في القضية المتنازع عليها، بأن جرى تصوير القضية في حكاية التمثيل التي أظهرت المعاني غير الحسية للمتلقي في صورة حسية ماثلة للعيان وصولاً إلى الحقيقة التي بنيت عليها دلالات التشبيه باستعمال ذلك التركيب (مثل الذين اتخذوا... كمثل العنكبوت اتخذت...) تشبيها للمفرد بالمركب الذي ينتزع من أشياء مجموع بعضها إلى بعض، وجاء التشبيه من طريق التمثيل للحال المعنوية وحكايتها بالصورة الحسية، وورد المحسوس هنا للقياس الذي يرد به الوصول إلى المعقول، مع الاستعانة بالتأثيرات البصرية ذات المنزع النفسي لوصف حال من ركن في هذه الحياة المضطربة إلى ما يشبه بيت العنكبوت، والغاية من ذلك أن تؤثر الصورة الحسية بإيجائها النفسي في توجيه السامع لانتزاع إقراره بالحق، إن أعمل عقله وتدبر، ولذلك ختمت الآية بقوله: (لو كانوا يعلمون)، وينبغي هنا أن ندرك أن المراد ضعف بيت العنكبوت من جهة ما يدركه عامة الناس لأنه ضعيف عن الثبات واهن الأركان، ولا نذهب إلى غير ذلك من التأويل الذي لا يدركه العرب قديماً بفطرتهم، كالقول بما تفعله أنثى العنكبوت من قتلها للذكر، وأن خيط العنكبوت من أقوى الخيوط الطبيعية³⁹ ولا نذهب إلى الأخذ بهذا القول، وهذا الزعم تنفيه حقيقة الحال، وإنما جرى الخطاب على ظاهر حقيقة ضعف النسيج الذي اتخذته العنكبوت بيتاً؛ لأن لا بقي من كل محوف، كذلك لا يغني عن العنكبوت شيئاً حين يدهمها الخطر، وعليه قول جمهور المفسرين الأقدمين، ونراه الصواب؛ ودليلنا على ذلك أن المخاطب بهذه الصورة في المقام الأول هم أهل الجاهلية، وكلهم مدرك لحقيقة وهن بيت العنكبوت على ظاهر الصورة البصرية، وكلهم غني بفطرته عن تأويلات لا يحتملها السياق ولا يذهب مذهبها العلم الحديث، فليس في كل أنواع العنكبوت تقتل الأنثى الذكر، ولا سيما أن الألف واللام هنا للجنس، لكن لا ينكر أحد أن كل أنواع العنكبوت نسجها واهن ضعيف، والمراد من الآية سوء تدبيرها في اتخاذ ذلك النسيج بيتاً لها لا يعصمها من مُعتدٍ أو ريح، وقد ذكر صاحب اللباب ذلك فقال: "واعلم أنه تعالى مثل اتخاذهم الأوثان أولياءً باتخاذ العنكبوت نسجها بيتاً ولم يمثل نسجها؛ لأن نسجها له فائدة لولاه لما حصل، وهو اصطفاها الذباب"⁴⁰ ولا يحتاج الأمر إلى تعسف في تأويل ذلك الوهن بقتل الأنثى للذكر أو غير ذلك مما لم يذكره جمهور المفسرين ويناقضه العلم بهذا الحيوان في عصرنا، إنما المراد ما يتحصل من الحقيقة البصرية من أن ذلك النسيج الذي اتخذته بيتاً ضعيف لا يشتمل على خصائص البيت الذي يلوذ به العاقل حين الشدائد، فالتمثيل للتأثير النفسي في المتلقي على نحو يوجه دوافعه الإنسانية بأن تعمل تلك الصورة البصرية في نفس المتلقي فتدفعه عن اتخاذ الآلهة معتصماً في الشدائد، ودفعه إلى الاعتقاد بالله الواحد العاصم لعباده المستجيرين بقدرته، ومن تلك الصورة البصرية للعنكبوت التي اتخذت نسجها بيتاً يأتي التأثير النفسي في أهل الجاهلية لينصرف من تدبر الآية منهم عن تقليد الآباء في الاعتصام بالأوثان، فيذهب التمثيل الجمالي مذاهب النفس التي لا يخفى تأثيرها في العقل، فيختصر التشبيه بالتركيب (مثل كمثل) حكاية الحالين وما بينهما من الاتفاق في السيرة والصيرورة، والمراد من تذييل التشبيه (وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت) بيان المقصود من حكاية التمثيل لاستشارة الدافع النفسي الذي يدفع السامع المتدبر إلى تجنب شعور الندم الذي يقع فيه من لاذ بما هو أعجز من يكون معتصماً أو ملاذاً له.

الخاتمة والنتائج

خلص البحث إلى الارتباط الوثيق بين السلوك الإنساني والدوافع النفسية في معرض التشبيه بالتركيب (مثله كمثل) في القرآن الكريم، وتحددت الدلالة العامة الناظمة لهذه التركيب في سياقه في الآيات الواردة فيه بموضوع الدوافع تحديداً، سواء أكان الدافع الإنساني سلبياً أم إيجابياً، وتحددت المقاصد الدلالية لأسلوب القرآن الكريم في محاولة تغيير السلوك الإنساني السليبي بتثبيط الدوافع النفسية السلبية، وتعزيز السلوك الإيجابي بتحفيز الدوافع الإيجابية، ليس من طريق الإرشاد المباشر، بل من طريق التوجيه الجمالي المؤثر بالنفس، وقد لاحظنا في معرض تشبيه التمثيل الآفاق الدلالية والجمالية لحكاية المشهد التصويري المؤثر في توجيه الدوافع النفسية الإنسانية، مما كشف لنا عن الشمولية الإنسانية لمقاصد التركيب في سياقه القرآني لالتفاتة إلى المؤمن وغير المؤمن للتحكم بالدوافع النفسية التي تميل إليها النفس الإنسانية، وبذلك اتضح لنا القدرة التواصلية النفسية لذلك التركيب البلاغي في إيصال الرسالة التي تحملها صور التشبيه القرآنية القائمة عليه، مما أسهم في تهيئة ذهن المتلقي لحنه على ترقب ما يشتمل التشبيه الذي هو أقرب ما يكون إلى مشهد تمثيلي يحكي موقفاً يتضمنه حدثان بينهما جامع لهما، وقد ظهر لنا أن التركيب (مثله كمثل) اختص بحقل الدوافع الإنسانية من علم النفس، مثلما اختص أيضاً بتشبيه التمثيل من البلاغة، مع أن الأداة التي يبنى عليها التشبيه في التركيب (مثله كمثل) هي الكاف، لكن سبكها في

³⁹ أحمد شوقي إبراهيم، موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي، مطبعة نضرة مصر، القاهرة، 2006، 6: 108.

⁴⁰ عمر بن علي بن عادل الدمشقي، اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، 15: 356.

تركيبها جاء في معرض الدلالة النفسية على الدوافع كل مرة، وكانت له مقاصد دلالية نفسية متعددة أبرزها أثره في شحذ ذهن (المتلقي)، إذ جاء التماثل للتصوُّر ذاتاً وهيئةً وصفاتٍ، على النحو الذي عرضناه في الإجراء التحليلي للكشف عن القيم الجمالية التي يشتمل عليها التشبيه باستعمال ذلك التركيب على وجه الخصوص، لغرض تعزيز دافع نفسي إيجابي من خلال تثبيط المقابلات الضدية التي تخالفه في الفعل وتعارضه في النتائج، وقد اعتمد القرآن لأجل ذلك أسلوباً قام على إعادة تشكيل الدافع النفسي في ضوء المقابلة بين ضدّين متوسلاً بالتأثير النفسي للطاقة الجمالية للتشبيه التمثيلي، كذلك أسهمت بعض التشبيهات المشتملة على ذلك التركيب في إقصاء دافع التقليد الأعمى من طريق التمثيل، فقد جرى توظيف تشبيه التمثيل للتعبير النفسي عن التقليد وأثره في الإنسان المدفوع بغريزة القطيع لتقليد المتبوع، وقد فاضت تلك التشبيهات بالطاقة الجمالية الإيجابية المستمدة من خصوصية التركيب في سياق عرض المحاكاة النفسية للدوافع الإنسانية.

المصادر والمراجع

- إبراهيم، أحمد شوقي. موسوعة الإعجاز العلمي في الحديث النبوي. القاهرة: مطبعة نخضة مصر، 2006.
- الألوسي، أبو الفضل محمود. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د.ت.
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان. البحر المحيط في التفسير. تحقيق صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1420 هـ.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- الزنجشيري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. بيروت: دار الكتاب العربي، ط3، 1407 هـ.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد بن المختار. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1995.
- ابن عادل الدمشقي الحنبلي، أبو حفص عمر بن علي. اللباب في علوم الكتاب. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق بن غالب. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1993.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. دمشق: دار الفكر، 1979.
- فهيمي، مصطفى. الدوافع النفسية. القاهرة: مكتبة مصر، ط3، 1955.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق هشام سمير البخاري. الرياض: دار عالم الكتب، 2003.
- كويليام، سوزان. الدوافع المحركة للبشر الدليل الكامل لأنماط الشخصية. الرياض: مكتبة جرير، ط1، 2004.
- لوبون، غوستاف. سيكولوجية الجماهير. ترجمة هاشم صالح. بيروت: دار الساقية، ط1، 1991.
- المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد. والسيوطي. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تفسير الجلالين. تقديم مروان سوار. بيروت: درا المعرفة، 2002.
- ابن المنذر النيسابوري، أبو بكر محمد بن إبراهيم. تفسير القرآن. تحقيق سعد محمد السعد. المدينة المنورة: دار المآثر، 2002.

Kaynakça | References

- Acosta, Alberto. *Psychology Motivation*. New York: Nova Science Publishers, 2007.
- ed-Dımeşkî, İbn Âdil. *el-Lübâb*. nşr. Adil Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Ebu's-Suûd, İmâdî. *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- el-Elûsî, Ebû'l-Fadl Mahmûd. *Rûhu'l-maânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.
- el-Endülüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. nşr. Sıdkı Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1420.
- el-Endülüsî, İbn Atiyye. *el-Muharraru'l-Vecîz*. nşr. Abdüsselam Abdüşşafi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Fehmî, Mustafa. *ed-Devâfiu'n-nefsâniyye*. Kahire: Mektebeü Mısır, 1955.
- Geen, Russell. *Human Motivation*. USA: Cengage Learning, 1994.
- İbn Fâris. *Mucemu makâyisi'l-lüğa*. nşr. Abdüsselam Harun. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- el-Kurtubî. *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*. nşr. Hişam Buhari. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- Kviliyam, süzan. *ed-Devâfiu'l-muharrike li'l-beşer*. Riyad: Mektebetü Cerîr, 2004.
- Lobon, Gustav. *Saykolojiyyetü'l-cemâhîr*. çev. Haşim Salih. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1991.
- Miller, N. – Dollard, J. *Social Learning and Imitation*. London: Yale University Press, 1947.
- en-Nisâbü'rî, İbnü'l-Münzir. *Tefsîru'l-Kur'ân*. nşr. Sad Muhammed Sad. Medine: Dâru'l-Meâsir, 2002.
- es-Suyûtî, Celaledîn. *Tefsîru'l-Celâleyn*. nşr. Mervan Suvar. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2002

eş-Şenkîti, el-Muhtâr. *Edvâu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
Şevkî, İbrahim Ahmed. *Mevsû'etü'l-i'câzi'l-ilmî fi'l-hadîsi'n-nebevî*. Kahire: Matbaatü'n-Nahda, 2006.
ez-Zemahşerî, Cârullah. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407.
ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed İbrahim. Mısır: Dâru
İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 19-33

Ebû Hâmid İsfizârî'nin Metafizik Görüşleri ve Tanrı Kanıtlanması
Ebu Hamid Isfizârî's Metaphysical Theory and Proof for the Existence of God

Fevzi YİĞİT

Doç. Dr, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.

Associate Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Sivas/Türkiye

fevziyigit@cumhuriyet.edu.tr **ORCID:** 0000-0001-9420-5186

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Yiğit, Fevzi. "Ebû Hâmid İsfizârî'nin Metafizik Görüşleri ve Tanrı Kanıtlanması". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 19-33.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1263823

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fevzi Yiğit).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Ebu Hamid Isfizārī's Metaphysical Theory and Proof for the Existence of God

Abstract: Notion of the present article is metaphysical theory and the proof for the existence of God in Ebū Hāmid Isfizārī's book *Fi mesāilū'l-umuri'l-Ilāhiyye*, the ultimate book of his we have. To our knowledge, as there is no academic study in Turkey about the philosopher, there is no article title about him in DIA. The purpose of the article is to make an attempt on making the philosopher receive recognition. Although he is one of the most outstanding philosophers of his own age, we have little to no information about Isfizārī's life. Avicenna criticized some of his views regarding to ethics by addressing his name. Hanafī theologian Ebu'l-Yusr Pezdevī strongly opposed Isfizārī's and Kindī's general opinions regarding the tawhid. Isfizārī who is a competent mathematician and physicist, besides mentioning ancient philosophers such as Platon, Aristoteles, Ptolemy, Galen, Proclus and John Philoponus, he basically philosophizes along the lines of Peripatetic philosophy and Neo-Platonism in his aforesaid work. He sorts the disciplines in terms of their value like; theology, mathematics and physics, and in terms of learning; -from the most known to the least known- physics, mathematics and theology. According to Isfizārī, subjects of theology split in two groups; theoretical and practical subjects and both of them aim to reach the good. Isfizārī describes the metaphysics discipline as tawhid discipline and determines its fundamental issue as the proof for the existence and oneness of God. God is the ultimate reason and truth in which everything ends in and the genuine entity and the divine light. Isfizārī seems to be woolly-minded about whether God is substance or not. In addition, the relation between God and the universe is not similar to the relation between a building and its constructor rather God is the doer that compounds all the matter and forms. God's existence can merely be proven through the universe and ontological obligation. However, God can't be pointed at and the man is restricted thus God's entity is transcendental. In other words, one cannot show evidence about God and He only can be known through negation method. Isfizārī proves God's existence by using motional evidence. Namely, all horizontal and perpendicular movements are dependent and connected to other reasons and movements. Eventually, movements of orbits, in vertical size, rely on God himself. In other words -as Aristo accepted too- orbits move because they desire to reach the First Cause. This desire is different from the wish that contains lust, rage and willpower and it develops towards reaching the divine part and eternity. Isfizārī tries to show the invalidity of infinite regress in order to prove that in vertical size, every movement relies on the first driving power. And he mentions renowned evidence called "bilateral". According to this evidence, the chain of regular reasons has to have initial, final and central aspects. Initial first reason and central ones are; in one regard a reason and in another regard have reasons. Isfizārī describes the idea of creating out of nothing as "presence of non-existent things in divine knowledge even before they exist". Accordingly, God is similar to an artist that unveils hidden forms. He diverges from Plato who thinks that things consist of "absolute forms and self-perpetuating kinds" and from Aristo who advocates "things exist with selves in external world". Creation is further a nascence that occurs from unseen to seen and the Muslim philosophers mention it as the concept of "ibdā". Moreover, creation is not an outcome of an Olympian willpower which is similar to human willpower, in fact it is the sum of God's external generosity but this situation does not necessarily make the universe eternal. At this point, he criticizes John Philoponus for misunderstanding Proclus. The soul emerges at the end of the external world and the intellect is given to it after the human soul emerges. Isfizārī bases all the information to a priori information; compares intellect's light to divine light, says everything can be known with God and accepts human soul as a bridge between abstract and concrete universe. In conclusion even though Isfizārī was a strong follower of Aristo, he describes First Driving Power as the one creates and generates.

Key Words: Islamic Philosophy, Ebū Hāmid Isfizārī, Metaphysics, God, Motion Evidence.

Ebû Hâmid İsfizârî'nin Metafizik Görüşleri ve Tanrı Kanıtlaması

Öz: Bu makalenin konusu, Ebû Hâmid İsfizârî'nin elimize ulaşan nihai kitabı *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*'deki metafizik görüşleri ve Tanrı kanıtlamasıdır. Bildiğimiz kadarıyla filozof hakkında Türkiye'de yapılan akademik bir çalışma olmadığı gibi Diyanet İslâm Ansiklopedisinde de madde başlığı yoktur. Makalenin amacı filozofun ülkemizde tanınması yönünde girişimde bulunmaktır. Devrinin önemli filozoflarından birisi olmasına rağmen İsfizârî'nin hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgi yoktur. İbn Sînâ ismini vererek onun ahlaka dair bazı görüşlerini eleştirmiştir. Hanefî kelamcı Ebû'l-Yüsr Pezdevî ise Kindî'yle birlikte onun ismini anarak filozofların tevhit hakkındaki genel görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır. Yetkin bir matematikçi ve fizikçi olan İsfizârî, ismi geçen eserinde Eflâtun, Aristoteles, Batlamyus, Galen, Proclus ve Yahya en-Nahvî gibi antik filozofların adını anmakla beraber temelde Meşşâî ve Yeni Eflâtuncu bir çizgide felsefe yapar. O, değeri açısından ilimleri ilahiyat, matematik ve fizik; öğrenim açısından ise -en iyi bilinenen en az bilinene doğru- fizik, matematik ve ilahiyat şeklinde sıralar. İsfizârî'ye göre ilahiyat/hikmet konuları nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır ve her ikisinin gayesi de iyi olana ulaşmaktır. İsfizârî metafizik ilmini tevhit ilmi olarak tanımlar ve temel konusunu Tanrı'nın varlığı ve birliğini ispat etmek olarak belirler. Tanrı, gerçek mevcut ve nur olarak bütün her şeyin kendisinde sona erdiği nihai sebep ve gerçektir. İsfizârî'nin, Tanrı'nın cevher olup olmadığı meselesinde kafası karışık gibidir. Ayrıca Tanrı ile âlem arasında bina ile ustası arasındaki gibi bir ilgi yoktur bilakis Tanrı madde ve sûreti birleştiren tam faildir. Tanrı'nın varlığı ancak âlem ve ontolojik zorunluluk vasıtasıyla ispat edilebilir. Bununla beraber Tanrı işaretlerle gösterilemediği, insan da sınırlı olduğu için Tanrı'nın mâhiyeti insanın bilgi alanının dışındadır. Yani Tanrı üzerine burhan getirilemez ve o, ancak olumsuzlama yöntemiyle tanıtılabilir. İsfizârî Tanrı'yı hareket delili üzerinden ispat eder. Şöyle ki, yatay ve dikey bütün hareketler, başka nedenlere ve hareketlere bağlı ve muhtaçtır. Feleklerin hareketleri nihayetinde dikey boyutta Tanrı'ya dayanır. Başka bir deyişle -Aristoteles'in de kabul ettiği gibi- felekler İlk Nedene ulaşmayı arzuladıkları için hareket ederler. Bu arzu şehvet, öfke ve iradenin meydana getirdiği istekten farklı olarak ilâhî payı ve sonsuzluğu elde etme yönünde gelişir. İsfizârî, dikey yönde bütün hareketlerin ilk muharrike dayandığını ispatlamak için teselsülün geçersizliğini göstermeye çalışır ve bunu meşhur taraf/uç delilini zikrederek yapar. Buna göre sıra düzenli nedenler zincirinin baş, son ve orta taraflarının olması gerekir. Baştaki ilk neden, ortadakiler bir açıdan neden bir açıdan nedenli iken zincirin son tarafında bulunan sadece nedenlidir. İsfizârî, yoktan yaratma fikrini "madum şeylerin varlıklarından önce ilâhî ilimde mevcut olmaları" şeklinde yorumlar. Buna göre Tanrı, katında saklı sûretleri ortaya çıkaran bir sanatkâr gibidir. O, bu düşüncesiyle şeylerin "mücerret sûretler ve zâtlarıyla kaim türlerden" oluştuğu fikrine sahip olan Eflâtun'dan ve "şeylerin dış dünyadaki şahıslarıyla kaim olduğunu" savunan Aristoteles'ten ayrılır. Yaratma daha çok müslüman filozofların ibdâ kavramıyla karşıladıkları gaybdan şehadete doğru gerçekleşen bir meydana geliştir. Ayrıca yaratılış insan iradesine benzeyen Tanrısal bir iradenin ürünü değil, Tanrı'nın ezeli olarak cömert olmasının bir sonucudur ancak bu durum âlemin ezeli olmasını gerektirmez. Bu noktada o; Yahya en-Nahvî'yi Proclus'u yanlış anladığı için eleştirir. Nefis, zamanla meydana gelen fizik dünyanın sonunda ortaya çıkar ve akıl, insanî nefsin meydana gelmesiyle ona dışarıdan verilir. İsfizârî bütün bilgileri apriori bilgilere dayandırır; aklın nurunu ışığa benzetir, bütün düşünülürlerin Tanrı'yla bilinebileceğini söyler ve insan nefsinin soyut ile somut evren arasında bağlantı kurucu olarak kabul eder. Hâsılı İsfizârî, güçlü bir Aristoteles takipçisi olsa da o İlk Muharriki varlık veren ve meydana getiren olarak yorumlar.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Ebû Hâmid İsfizârî, Metafizik, Tanrı, Hareket Delili.

Giriş

Bu çalışmanın amacı, Ebû Hâmid Ebî Ahmed b. Ebî İshak Muhammed İsfizârî'nin (Esfizârî) metafizik görüşleri ve Tanrı kanıtlanmasını araştırmaktır. Bu araştırma filozofun elimize ulaşan tek eseri *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye (Metafizik Meseleler Hakkında Sorular)* üzerinden yapılmıştır. Makaleyi önemli kılan şey filozof hakkında Türkiye'de yapılan ilk çalışma olmasıdır. Muhtemelen filozofun tanınmaması, eserlerinin elimize ulaşmaması ve biyografik eserlerde hakkında fazla bir bilginin olmamasından kaynaklanmaktadır.

İsfizârî'nin *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye* adlı kitabından anlaşılacağı üzere o, felsefeyi metafizik (ilâhiyye) kavramıyla karşılamaktadır. Ancak onun bu kelimeyi daha çok teolojik felsefe veya tevhit ilmi şeklinde anladığını söyleyebiliriz. Yani onun metafiziğinin merkezinde Tanrı ve birliği meselesi vardır. O, Tanrı'yı hareket delili üzerinden ispatlamaya çalışır ki belki de İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) dışında hareket deliline bu kadar önem veren başka bir filozof bulmak oldukça zordur.

Ebû Hâmid İsfizârî'nin hayatı hakkında fazla bir bilginin olmadığını söylemiştik. Onun hakkında bilinen şeylerden birisi dördüncü/onuncu yüzyılda yaşamış olduğudur. Onun tahminen hicri 340-355/955-960 yılları arasında Saffârîler sarayında ilmi bir toplantıya katıldığı söylenir.¹ Saffârîler dönemi sürekli iktidar mücadelelerinin olduğu bir dönemdir. Saffârî emirlerinin felsefeye düşkün olduğu ve özellikle Emir Ebû Ca'fer Ahmed'in, Ebû Süleyman Sicistânî (ö.391/1001) gibi filozofları himaye ettiği bilinmektedir.² Ebû Süleyman Sicistânî'nin (ö.391/1001) *Sıvânü'l-Hikme*'de İsfizârî'den bahsetmemesi ilginçtir. Zâhirüddin Beyhakî (ö. 565/1169), Sicistânî'nin eserine yazdığı tetimmede ondan kısaca bahseder. Ona göre İsfizârî, muttaki ve seçkin bir filozoftur; matematik ve akledilirler hakkında eserleri vardır, eserlerindeki dili gayet özenli ve berrak olup zayıflık yoktur.³ Beyhakî'yi tekrar eden Şemsüddin Şehrezûrî (687/1288), İsfizârî'nin "tertemiz bir bilge ve seçkin bir filozof" olduğunu söyler. Ona göre İsfizârî güçlü bir anlatıma sahip olup eserlerindeki sözleri kusursuzdur.⁴

Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye'yi başarılı bir şekilde tahkik eden Daniel Gimaret, İsfizârî'nin kitabının sonunda dile getirdiği "Harezmi'de sıkıntılı bir durumda oluşunu" hapishanede olduğu şeklinde yorumlar.⁵ Oysaki ilgili yerde İsfizârî'nin vaktin darlığından söz ettiğini söylemek daha makuldür. Bu da onun ya bir takım önemli işlerle meşgul olduğunu veya kendisini siyasi bir karışıklık içerisinde bulduğunu gösterir. Zira hapishanede olanın eser yazmak için oldukça bol zamanı olur. Hatta eserden anlaşıldığı kadarıyla İsfizârî kitabını tekrar okuma ve gözden geçirme fırsatı bulamamış gibidir.

Onun sıkıntılı bir dönem ve mekânda yaşadığını gösteren diğer bir şey Hanefî âlimi Ebü'l-Yüsr Pezdevî'nin (ö. 493/1100) filozofları eleştirirken onun adını da zikretmesidir. Pezdevî, Yakup b. İshak Kindî (ö. 252/866) ve beraberinde İsfizârî'nin ismini anarak filozofların tevhit hakkında yazdıklarının doğru yoldan dışarıda olduğunu, onların doğru dini zayı ettiklerini, filozofların kitaplarına bakmanın caiz olmadığını ve onların kitaplarının şirke dolu olduğunu söyler.⁶

İsfizârî, İbn Sînâ'nın *Kitabü'l-mubâhasât*'ında adı geçecek kadar tanınan ve etkili bir filozoftur. İbn Sînâ, İsfizârî'yi (*el-Hikmetü'l-ameliyye* kitabından hareketle) ahlakî ortamın gerekliliğini hoş karşılamadığı, ahlaki eylemlere dair bilginin fazlasını bir tür kusur olarak değerlendirdiği, ahlakî

¹ Elvira Wakelnig, "al-İsfizârî, Abû Hâmid", *Encyclopaedia of Islam, Three*, (Erişim 11 Ocak 2023).

² Erdoğan Merçil, "Saffârîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/465.

³ Zâhirü'd-din Beyhakî, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, thk. Muhammed Kürd Ali (Şam: Matbuatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1365/1946), 83.

⁴ Şemsüddin Eş-Şehrezûrî, *Nüzhetu'l-Ervâh*, çev. Eşref Altaş, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 702.

⁵ Daniel Gimaret, "Un Traité Théologique Du Philosophe Musulman, Abû Hâmid Al-İsfizârî", *Mélanges De l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), 210. Gimaret'in tahkik ettiği İsfizârî'nin *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye* adlı eseri "İsfizârî, *FMU*" şeklinde kısaltılacaktır.

⁶ Ebü'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyyeti Li't-Türâs, 1424/2003), 13.

faziletleri hikmet, yiğitlik ve iffet olmak üzere üç tane kabul edip ilk ikisinin ortasının olduğu ancak hikmetin ortasının olmadığını ileri sürdüğü için eleştirir.⁷

İsfizârî, geniş bir birikime sahiptir. Şöyle ki ilgili eserinde o; Platon (ö. MÖ 347), Aristoteles (ö. MÖ 322), Batlamyus (ö. 170), Galen (ö. 216), Proclus (ö. 485) ve Yahyâ en-Nahvî (John Philoponus) dahil olmak üzere şaşırtıcı sayıda filozofa atıfta bulunur. Onun hiçbir İslâm filozofunun adını anmaması ilginçtir. İsfizârî, Yahyâ en-Nahvî'nin hareket ettiren tarafından hareket ettirilene uygulanan kinetik kuvvet sayesinde hafif şeylerin yükselmesini ve ağır şeylerin düşmesini açıklayan "impetus" teorisini, biliyor olsa gerektir. Ayrıca onun en-Nahvî'nin *Proclus'a Karşı Dünyanın Sonsuzluğu Üzerine* kitabının artık mevcut olmayan Arapça çevirisini de bildiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte en önemlisi, İsfizârî kitabında Platonik bir diyalogun şimdiye kadar bilinen en uzun Arapça alıntısını bize vermesidir.⁸ Bu alıntı, İsfizârî'nin eserinin iki nüshasından birisi olan Şam nüshasında geçer.⁹ İstanbul'daki ikinci nüsha çok iyi bir durumda olup iyi korunmuştur.¹⁰

İsfizârî'nin *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye* kitabı hakkında şu değerlendirmeleri yapabiliriz: Öncelikle bu kitabın temel konusu Tanrı ve onun birliğini ispatlamaktır. Kitap yirmi sekiz soru ve bu soruların cevaplardan oluşmaktadır. Bu yönüyle kitap orijinal bir görünüme sahiptir. Soruların birden beşe (1-5) kadarı metafizik ilmine dair genel bir giriş, altıdan on ikinci (6-12) soruya kadar olanlar hareket deliline, on üçten on altıncı (13-16) soruya kadarı İlk Muharrik ve niteliklerine, on yediden yirmi birinci (17-21) soruya kadarı yaratılışı ilgilendiren meselelere ve yirmi ikiden yirmi sekizinci (22-28) soruya kadar ise Tanrı'yı bilmeye dairdir. Ayrıca kitapta bazı tekrarların olduğu görülür.¹¹ Son olarak İsfizârî, kitabında şu eserlerine atıflarda bulunmuştur: *el-Hikmetü'l-ameliyye (Ahlak)*, *Taarrüfü'l hâl bade'l-mevt (Ölüm Sonrasının Tanıtılması)*¹² ve *Hudûsü'l-âlem (Âlemin Meydana Gelişi)*.¹³

1. İsfizârî'nin Metafiziğe Dair Genel Görüşleri

İsfizârî'nin metafiziğe dair genel görüşlerine ilim tasnifiyle başlamak istiyoruz. İsfizârî, değerli olandan daha az değerli olana doğru ilimleri metafizik/ilahiyat, matematik ve fizik şeklinde sıralar. O, öğrenim açısından ise ilimleri, en iyi bilinenden daha az bilinece doğru fizik, matematik ve metafizik şeklinde sıralar. Matematik ara bir ilim olarak kişinin soyut konuları öğrenmesine bir vesiledir.¹⁴ İsfizârî'ye göre ilahiyat/hikmet konuları nazarî ve amelî olmak üzere ikiye ayrılır. Her iki felsefe çeşidi de iyi olana ulaşmayı hedefler ki nazarî felsefede iyi olan; akledilirleri tasavvur ederek Hakk'ı bilmektir. Amelî felsefede iyi olan, eylem yaparken en doğru şekilde hareket etmektir. Bu ise ancak Hakk'ın fiillerine, hikmette emrine, ihsan etmede cömertliğine ve genel anlamda iyiliğine uymakla gerçekleşir.¹⁵ İsfizârî'ye göre düşüncenin bittiği yerde amel başlar. Dolayısıyla düşüncenin sonu amelin başıdır ve bu, tabii ki pratik akla dair konularda böyledir. Düşüncenin başında elde edilen şeye eylemin sonunda ulaşılır. Örneğin usta öncelikle zihninde bir ev tasarlar sonra evin yapı malzemelerini toplar, daha sonra temeli ve duvarları yapar, en sonunda da çatıyı çatar. Usta işleri bittiğinde zihninde tasarladığı şeye ulaşmış demektir.¹⁶ İsfizârî'nin ilimler tasnifinden sonra

⁷ Ebû Alî İbn Sînâ, *el-Mübâhasât*, thk. Muhsin Bidarfer (Tahran: Müessesesi-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396), 189 (570 paragraf).

⁸ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 221-225 (VI. 506d-509b).

⁹ Birinci nüsha Şam Zahiriy Kütüphanesinde MS 4871'de kayıtlıdır. Wakelnig, "al-İsfizârî, Abû Hâmid". Bu nüshaya ulaşmak için yaptığımız girişimde kütüphanenin geçici olarak taşındığı ve restorasyonda olduğunu öğrendik.

¹⁰ Wakelnig, "al-İsfizârî, Abû Hâmid".

¹¹ Wakelnig, "al-İsfizârî, Abû Hâmid".

¹² Ebû Hâmid Ebî Ahmed b. Ebî İshak Muhammed İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye* (İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1463), 32a; İsfizârî, *FMUİ*, 219.

¹³ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 39a; İsfizârî, *FMUİ*, 234.

¹⁴ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 33a; İsfizârî, *FMUİ*, 220.

¹⁵ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 33a; İsfizârî, *FMUİ*, 219.

¹⁶ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 41b; İsfizârî, *FMUİ*, 239.

metafizik konular hakkındaki görüşlerine geçebiliriz. Onun metafiziğinin merkezinde mevcut/varlık soruşturması vardır.

İsfizârî'ye göre aklen cisimlerden başlayarak mevcutları, nedenleri yönünden yaratılışın başlangıcına doğru götürdüğümüzde en sonunda mutlak varlığa, genel olana ve salt bilgiye ulaşırız. Genel olan tikel olandan öncedir ve birinci ikinciye meydana çıkartır. Örneğin mutlak insan, ferdi insandan öncedir. Yine varlık zincirinin başında basit olan varlığı buluruz ki varlık hayata, hayat ise ilme neden olur. Şöyle ki, her âlim canlıdır ancak her canlı ilim sahibi değildir. Hatta insan bedeni canlanmadan önce topraktır sonra canlanır ve en sonunda ilim sahibi olur. Bunun gibi basit olan mutlak varlık, her şeyden öncedir.¹⁷ İsfizârî; “mevcut/varlık” kavramı hakkında açık ve net olarak konuşmaz ancak insanın onu, düşünce vasıtasıyla “bütün her şeyin kendisinde sona erdiği nihai gerçek” şeklinde kavradığını dile getirir.¹⁸ Onun varlık kavramı yerine kullanıldığı nihai kavram nurdur.

Eflâtuncu sayılabilecek olan İsfizârî, nur kavramını mevcut kavramından daha sık kullanır. Bunda nurun hem ontolojik hem de epistemolojik yönden daha kolay anlaşılır olması etkindir. Nur ismi ışıktan benzetmedir; yatağın direklerinin ayaklara ve dağın alt kısımlarının eteklere benzetilmesi gibi gözün eşyaları kendisiyle gördüğü şeye “ışık” denmiştir. Buradan hareketle kendisiyle akledilenlerin akledildiği şey, nur diye isimlendirilmiştir. Bu nur, sadece hakikat ve doğrunun değil aynı zamanda ahlakî iyinin de ortaya çıkmasının sebebidir. Nur kavramıyla ilgili İslâm filozoflarına ilham veren bir âyette şöyle buyrulur: “Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali içinde lamba bulunan bir kandil gibidir.”¹⁹

İsfizârî'ye göre Allah İlk Nur'dur ve O, gerçekten mevcut olan, akledilir âlemi bilen, bizatihi kaim, bütün şeylere malik, hepsini ayırt edici ve hepsine gücü yetendir.²⁰ İsfizârî, İlk Nurun cevherinin mahiyetine kolaylıkla vakıf olamadığımızı ve bu yüzden onun hakkında ancak niteleme yoluyla konuşabileceğimizi söyler. O, Eflâtuncu felsefesinin etkisi altında akledilirleri, hissedilirlerin varlık nedeni olarak görür. Buna göre tümel insan, tikel insanın varlık nedenidir.²¹ Ontolojik anlamda tümel olana mutlak, nuranî olana da iyi denir. Mutlak iyi, en üstün idea olarak bütün ideaların ve mevcutların varlık nedenidir.

İsfizârî, Eflâton'dan yaptığı uzun alıntıda mutlak iyiyi, gerçek nur olarak değerlendirirken izafî iyiyi ise bu nurun bir sonucu olarak takdim eder. Tıpkı ışığın gözün görme sebebi olması gibi “mutlak iyi” de aklın düşünüp anlayabilmesi için gerekli nihai şeydir.²² Akıl, bilen özne olması açısından Tanrısal ve nurânî bir şeydir. Nur ise bilinen ve akledilen olması açısından ilk akledilirdir ve aklın onu bilmeden diğer akledilirleri bilmesi mümkün değildir.²³ Varlık ve nur metafiziğinin konusu iken cevher ve araz ise metafiziğin temel meselelerinden birisidir.

İsfizârî, Meşşâî felsefenin temel ayrımlarından birisi olan cevher ve araz ayrımına dair önemli bir güçlüğü dile getirir. Buna göre o, on dokuzuncu meselede şöyle sorar: “Niçin mantık ilmiyle ilgili konuşmalarımızda “Cevher kendi başına kaimdir”, metafiziğe dair konuşmalarımızda ise “Cevher ve araz olan her şey sadece Allah'ın kudretiyle kaim ve sabittir, dedik?” O, cevher ile araz arasındaki ayrıma, insanın eşyayı gözlemlemek yoluyla rahatlıkla ulaşabileceğini ancak yine de bu ayrımın mutlak bir ayrım olmadığını dile getirir. Zira gerek cevher gerekse araz olsun âlemi var ve kaim kılan Tanrı'dır.²⁴

¹⁷ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 41b; İsfizârî, *FMUİ*, 239.

¹⁸ İsfizârî, *FMUİ*, 239.

¹⁹ en-Nûr 24/35; İsfizârî, *FMUİ*, 244.

²⁰ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 43a; İsfizârî, *FMUİ*, 242.

²¹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 44a; İsfizârî, *FMUİ*, 244.

²² İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 44a; İsfizârî, *FMUİ*, 244-245; Platon, *Devlet*, 224 (VI. 508c).

²³ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 43b; İsfizârî, *FMUİ*, 243.

²⁴ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 39b; İsfizârî, *FMUİ*, 234.

İsfizârî'ye göre, Tanrı ile âlem arasında, bina ile ustası arasındaki gibi bir ilgi kurmak, kişiyi Tanrı'nın âlemin faili olup olmadığı meselesinde şüpheye götürür.²⁵ Oysaki Tanrı tam faildir ve bütün âlem onun bir örneğidir/meselidir.²⁶ O, cevherleri cevher kılandır lakin kendisi cevher değildir. Bunun en güzel örneği güneşin dünyadaki hayvan ve bitkileri oluşturmakla birlikte kendisinin hayvan ve bitki olmamasıdır.²⁷ Bununla birlikte İsfizârî'nin Tanrı'nın cevher olup olmadığı meselesinde kafası karışık gibidir. Çünkü o, bir yerde Allah Teâlâ'nın cevher olduğunu ancak diğer cevherlere benzemediğini söyler.²⁸

İsfizârî, cevherleri cismanî olan ve olmayan diye ikiye ayırır. Cismanî olmayanlar içerisinde her yönden hareket etmeyen tek cevher olarak Tanrı'yı kabul eder. Zira akıl ve nefis gibi soyut cevherler bile düşünmek gibi nefsanî hareketler yaparlar ve bu da bize bütün cevherlerin Hareket Etmeyen Cevhere doğru hareket ettiklerini gösterir. Akledilir olanlardan bazıları insanın onları bilmesi ve düşünmesiyle akledilir olur. Tanrı gibi soyut varlıklar ise böyle değildir. Tanrı ve diğer soyut cevherler ayrık, kendilerinde yeterli ve "araz ve cismanî hallerden uzak olan" cevherlerdir.²⁹ Cevherden sonra metafiziğin diğer önemli meselesi nedenselliklerdir.

İsfizârî nedensellik meselesine dair bazı değerlendirmelerde bulunur. Buna göre ilk ve gerçek neden Tanrı iken nedenli olan âlemdir. Tanrı âlemin fail nedeni olduğu gibi aynı zamanda onun gaye nedendir. Şu hâlde Tanrı, her hareket edenin kendisiyle, kendisinden ve kendisine doğru hareket ettiği İlk Muharriktir. Âlemde varlık, birlik, iyilik ve kalıcılık gibi şeyler Tanrı'dan gelirken yakınlık ve uzaklık hasebince öncelik ve sonralık mertebelerine göre sıralanmak mevcutlardan gelir. Bu yüzden varlık, kalıcılık, birlik ve iyilik payına eriştiğini gördüğümüz cisim olmayan cevherler, iyilik payına erişmeye cisimsel cevherlerden daha layıktır.³⁰ Tanrı İlk neden olarak Aristoteles'in kabul ettiği gibi sadece hareket değil aynı zamanda varlık verendir. Çünkü mutlak hareket; fiziksel ve metafiziksel bütün hareketleri içerir. Dolayısıyla "Her hareket edenin bir hareket ettiricisi vardır" felsefi kaidesi yokluktan ve var olmamaktan (leys) varlığa çıkışı ifade eder. Şu hâlde her oluşun ve her mevcudun bir sebebi olmalıdır.³¹ Ayrıca illet bütün şeylerin kalıcılığının nedenidir.³² Aşağıda hareket delilinden uzunca bahsedilecektir.

İsfizârî'ye göre âlemin kalıcılık nedeni olarak ilk heyûlâyı görmek doğru değildir zira heyûlâ sûret olmaksızın bilfiil mevcut olamaz. Yine ilk heyûlâ, hâdis şeylerin bekası için sebep olsaydı sûretten hali olarak kendi nefsinin kaim kılması mümkün olurdu. Şu hâlde ilk heyûlânın sûret ile birleştirilmesi ve bu bileşkenin kıvamı da İlk Muharrik tarafından gerçekleştirilmektedir. Zira heyûlâ, sûret, akıl, nefis ve cisim şeklinde sayılan bütün cevherler, varlıklarının devamı için İlk muharrike muhtaçtır. Tanrı, heyûlâyı ve onda sûretleri ihdas ederek cisimleri mevcut kılar.³³ Cismanî cevherleri oluşturan madde ve sûretin dış dünyada bilfiil olarak birbirlerinden ayrılmaları mümkün değildir. Buna göre herhangi bir cismanî formun bozulması diğerinin meydana gelmesine sebep olur veya tersi gerçekleşir.³⁴

2. Kozmolojiye Dair Görüşleri

İsfizârî, Tanrı'nın ezeli olarak cömert olmasının âlemin ezeli olmasını gerektirmediğini düşünür. Bu noktada o Proclus'un görüşlerini yorumlar. Yahya en-Nahvî'yi onu yanlış anladığı için eleştirir. Ona göre Tanrı, âlemin illetidir tersi değil. Yani âlemin sonradan olması, illetinin sonradan olmasını

²⁵ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 39b; İsfizârî, *FMUİ*, 235.

²⁶ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 40a; İsfizârî, *FMUİ*, 236.

²⁷ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 44b; İsfizârî, *FMUİ*, 245.

²⁸ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 32a; İsfizârî, *FMUİ*, 218.

²⁹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 45a; İsfizârî, *FMUİ*, 246.

³⁰ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 32b; İsfizârî, *FMUİ*, 219.

³¹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 33a; İsfizârî, *FMUİ*, 220.

³² İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 40b; İsfizârî, *FMUİ*, 239.

³³ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 41a; İsfizârî, *FMUİ*, 238.

³⁴ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 39a; İsfizârî, *FMUİ*, 234.

gerektirmez çünkü malul illete bağlıdır, illet malule değil.³⁵ Yine de İsfizârî'nin tartışmayı aktardığı yerde yaptığı açıklamalarının karışıklıktan hali olmadığı söylenmelidir.

İsfizârî, Kindî'yi takip edencesine kozmolojisini Tanrı merkezli bir anlayışla teşkil eder. Madde ve sûret öğretisini esas alan İsfizârî, sudûr teorisinden bahsetmez fakat felsefesinde Yeni Eflâtuncu unsurlara yer verir. Buna göre âlem, âlem olması açısından kendinde madum bir şey iken Tanrısal kökeni açıdan ilâhî ilimde mevcuttur. Şöyle ki mevcut sûretler; çokluktan önce, çoklukla beraber ve çokluktan sonradır. Çokluktan önce ve sonra olan Tanrı katındadır. Çoklukla beraber olan ise onun yanında ve sûretlere sahip mevcutlardadır. Bu durum sanatkarın katında mevcut olan sûretlere benzer. O, bu düşüncesiyle şeylerin "mücerret sûretler ve zâtlarıyla kaim mevcut türlerden" oluştuğu düşüncesine sahip olan Eflâtun'dan ve "şeylerin dış dünyadaki şahıslarıyla kaim olduğunu" savunan Aristoteles'ten ayrılır.³⁶ İsfizârî on sekizinci soruda bu mesele hakkında şöyle sorar: "Biz her şeyin Allah tarafından mevcut bir şeyden yaratıldığını kabul etmişken niçin "Allah şeyleri bir şey olmayandan (Lâ min şey) ibdâ ile var kıldı" dedik?" İsfizârî ibdâya ulaşmak için yatay nedenlerden dikey nedenlere varmaya yani "oluşumları tersine çevirmek yoluyla ilkelerine kadar" yükseltmeye çalışır. Buna göre örneğin insan meniden, meni kandan, kan unsurlardan, unsurlar madde ve sûretten ve bu ikisi ise bir şey olmayandan yaratılmıştır.³⁷ Şu hâlde mevcut ilk şey mevcut olmayandan meydana getirilmiştir ki işte bu yaratılışa ibdâ denir.

İbdâyı esas alan İsfizârî yoktan yaratmayı felsefi temelde anlamlandırmak için Tanrı'nın insan biçimci bir iradeyle hareket ettiği düşüncesine karşı gelir. O, Tanrı'nın âlemi niçin yarattığı ve O'nu buna iten sebebin ne olduğuyla ilgili olarak sorduğu soruya mealen şöyle cevap verir: Tanrı'nın âlemi yaratmasının, Tanrı'nın kendisi dışında bir sebebi olamaz. Eğer Tanrı'nın zâtı dışında başka bir sebebi devreye sokarsak onun İlk Muharrık olması söz konusu olamaz. Öyleyse âlemin yaratılması Tanrı'nın varlığının yetkinliğinin, ilâhî zenginlik, kuvvet ve cömertliğinin üstünlüğünün zorunlu bir sonucudur.³⁸ Bu cömertlik canlı cansız türleri ve bunların eylemlerini meydana getirir. O, bunu yaparken meydana çıkardığı güçleri, organ ve aletleri âlemin mevcut olmasında etkin kılar. Yine hikmetiyle işlerin oran, orantı ve zamanını meydana getirir; felekleri hareket ve unsurlarının canlılığı ile, canlıları ise çoğalmayla kalıcı kılar. İsfizârî bu noktada Allah Teâlâ'nın irade, cömertlik, hüküm verme gibi sıfatlarının gerçekten var olduğunu dile getirir. Bu yönden Allah, iradesiyle yokluğu varlığa dönüştürür ve dilediği zaman onu sûret ihdas etmekle cevher kılar. Ona göre Yahya en-Nahvî ve Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925) konuyla ilgili görüşleri yanlıştır.³⁹ Hâsılı âlemin meydana gelişi Tanrısal bir kuvvetin güç yetireceği bir durumdur.

İsfizârî âleme nüfuz eden bu Tanrısal kuvvetin bütün şeylere yayıldığını dile getirir. Bu Tanrısal güç -tıpkı ülkeyi yöneten kral, gemiyi yöneten kaptan ve toplumu yöneten töre gibi- acze düşmediği gibi yorgunluk da hissetmez.⁴⁰ Ayrıca bu güç, sayılan örneklerde olduğundan daha kuvvetli bir biçimde bitiştiği her şeyi bir tür tabiata dönüştürür. Örneğin bitki ve hayvanlar aldıkları gıdaları kendi tabiatlarına dönüştürürler. Dönüştürme yanında bu gücün, ateşin bitiştiği şeyi ısıtması, buzun bitiştiği şeyi soğutması ve güzel kokulu şeylerin bitiştikleri şeylere güzel koku vermesi gibi, bitiştiği şeylere sirayet ettiği görülür.⁴¹ Hâsılı bu güç, âlemdeki oluş ve bozuluş, varoluş ve yok oluşun etken sebebidir.

Âlemdeki oluş ve bozuluşun edilgen sebebi ise unsurlardır. Unsurlar tabiatı zayıf olan maddeden meydana geldikleri için sabit bir hal üzere kalmaları ve bir türü muhafaza etmeleri mümkün değildir.

³⁵ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 45b-46a; İsfizârî, *FMUİ*, 247-248.

³⁶ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 41a; İsfizârî, *FMUİ*, 238.

³⁷ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 39a; İsfizârî, *FMUİ*, 233.

³⁸ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 40a; İsfizârî, *FMUİ*, 236.

³⁹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 40b; İsfizârî, *FMUİ*, 236-237.

⁴⁰ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 39b-40a; İsfizârî, *FMUİ*, 235-236.

⁴¹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 40b; İsfizârî, *FMUİ*, 237.

Şu hâlde madde birbirinden zıt şeylere doğru dönüşür ancak dönüşümünü kademeli bir şekilde gerçekleştirir. İşte bu kademeli oluşum zamanı ortaya çıkartır. Oluş ve bozuluş âlemi ve bilhassa bitki ve hayvanlar zıt unsurlardan meydana geldikleri için göz açıp kapama süresince dahi bir hâlde sabit kalmaları mümkün değildir. Başka bir deyişle fiziksel ve kimyasal yasalar onları değişim, dönüşüm, çözülme ve ölüme götürür. Bununla birlikte soyut ve ilâhî bir güç; bütün hayvan ve bitki türlerini üreme yoluyla, unsurları dönüşüm ve değişim vasıtasıyla ve semavî cirimleri sürekli hareket ettirmekle bozulmaktan korur.⁴²

Değişim ve dönüşüm sıra düzenli bir yaratılışı gerektirir. Konuyla ilgili olarak İsfizârî niçin yaratılmışların bazısının bazısından önce olduğunu, Allah'ın insan gibi bazı mevcutları neden sonda ortaya çıkarttığını ve Tanrı'nın niçin hepsini bir defada var kılmadığını soruşturur? Bunun cevabı bahsi geçtiği üzere maddede gizlidir. Zira madde tabiatının zayıflığı nedeniyle zıt ve karşıtları aynı anda kabul edememektedir. Bu da dönüşümü ve sırasıyla var olmayı gerektirir. Yine daha basit, latif ve yalın olan semavî unsurlar varlıkta birleşik olanlardan önce gelmektedir. Bunu tespit etmek için çevremizde bazı gözlemler yapmak yeterlidir. Örneğin insan basit tahtaları kullanarak birleşik olan gemiyi inşa eder.⁴³ İsfizârî bu örnekle yani görüneni görünmeyene şahit tutarak bizi iknaya çalışmaktadır. Ancak yine de denilebilir ki "bütün yaratılışın basit olana dayanması gerektiği" aklî bir ilkedir.

Cismanî âlem basit iki ilkeye yani heyûlâ ve sûrete dayanır. Ona göre, heyûlâ zaman açısından önce iken sûret ise bilgi, yaratılan şeylerin aslını ve tabiatlarını oluşturması açısından öncedir. Yokluğu da dikkate aldığımız zaman *sûret*, *heyûlâ* ve *yokluk* (adem) olmak üzere üç şey ortaya çıkar ki bunlar tabiatların başlangıcıdır.⁴⁴ İsfizârî yokluktan ne kast ettiğini açıklamamaktadır. Heyûlâ Tanrı'nın yarattığı ilk şeydir. Sûret ise bütün şeylerin kendisiyle tabiatını elde ettiği şeylerdir ve her bir tür, gayrından onunla ayırt olunur. Sûret heyûlâda bir misal olarak mevcuttur. Öte taraftan sûretlerin heyûlâda hudûsu, rastgele değil tam aksine Tanrı'nın ezeli ilmiyledir. Bu ilmin sûretlere konumu, ustanın zihninde binanın sûretinin binaya konumu gibidir ki Eflâtun bunu mücerret türler diye isimlendirmiştir. Sûret heyûlâyla birleşince uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi uzamlı cisim ortaya çıkar ve sonunda zorunlu olarak kütle ve hacim meydana gelir. Sonra tabiatıyla hareket eden cisimler gelir ki bunların hareketleri zâtî olup sebepleri ise tabiattır.⁴⁵

İsfizârî tabiatın oluşumunu kendi zamanındaki ilmi verileri kullanarak ortaya koymaya çalışır. Evrenin oluşumunun temelinde sıcaklık ve soğukluk vardır. Gök cisimleri zamanla soğuyarak gezegenleri oluşturmuştur. Dünyada suyun ortaya çıkmasıyla birlikte havanın oluşumu canlılığın oluşmasına imkân tanımıştır.⁴⁶ Canlılığın oluşumunda etkin olan diğer üç etken şunlardır: Gezegenlerin hareketi, yeryüzünde meydana gelen sıcak iklim kuşağı ve maddenin letafetiyle birlikte kabul yeteneğinin artması. Nefsin varlığı konusunda Eflâtuncu felsefeye karşı gelen İsfizârî'ye göre madde saflaşır kabul yeteneği arttıkça öyle bir seviyeye gelir ki sonunda nefis meydana gelir. Aracı olmaksızın bir zıttan diğer bir zıttı intikal etmek tabiata uygun bir iş değildir ve bu yüzden cansızlıktan canlılığa ancak nefis sayesinde geçiş yapılır.⁴⁷

Cansızlıktan canlılığa geçişte ilk olarak meydana gelen canlı, heyet itibariyle taş ve kayaya benzeyen yer mantarıdır. Bu mantar toprağın üstüne çıkamaz ancak içerdiği rutubetli yapıyla bitkilere benzer. Bundan sonra kökü olmayan bağ sarmaşığı, fasulye ve en sonunda ağaçlar gelir. Ağaçlardan hayvanlara en çok benzeyen hurmadır. Zira o, döllenerek çoğalır, başı kesilince ölür ve hayvanlarda kalbin fonksiyonuna benzeyen bir öz suyuna sahiptir. Hayvanların en aşağı seviyesinde

⁴² İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 40b; İsfizârî, *FMUİ*, 237.

⁴³ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 41a,41b; İsfizârî, *FMUİ*, 237-238.

⁴⁴ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 41b; İsfizârî, *FMUİ*, 239.

⁴⁵ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 41b, 42a; İsfizârî, *FMUİ*, 239-240.

⁴⁶ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 42a; İsfizârî, *FMUİ*, 240.

⁴⁷ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 42b; İsfizârî, *FMUİ*, 241.

sünger gibi bir dokuya sahip olanlar gelir. Süngeri, istiridyeye ve kurtçuk gibi hayvanlar takip eder. Sonra bazı duyuları gelişmemiş köstebek ve sağır yılan gibi hayvanlar ortaya çıkar. Hayvanlar yetkinleştikçe beşere yaklaşır. Beşer cinsinin bir kısmı nâtık nefsi ve akli kabule hazır hale gelir. Nâtık nefse sahip olanların zirvesinde ise nebi ve filozoflar yer alır. Bunlar müstefâd akla sahiptirler. Bu akıl, beden yok olmasından sonra yok olmaz ve bedensiz kendi başına eylemlerini gerçekleştirir.⁴⁸ Onun bu düşüncesinde Fârâbî'nin etkisi olduğu aşikârdır. Şimdi onun epistemolojiye dair görüşlerini incelemek istiyoruz.

3. Epistemolojiye Dair Görüşleri

İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye* kitabındaki üçüncü soruyu bilgi meselesine tahsis eder. Soru şöyledir: "Metafizik varlıklar hakkında konuşmak diğer ilimler hakkında konuşmaktan niçin daha zordur?" Bu zor sayılabilecek soruya verdiği yanıtta o, heyûlâ ve cisimler âlemine aşırı ilgi ve bağlılığın insanı metafizik hakikatlere karşı kör ettiğini dile getirir. Ayrıca dilin, doğal olandan hareketle teşkil olunması metafizik gerçekleri ifade etmede insanı acze düşürmektedir.⁴⁹ Diğer bir sebep insanların genelinin vehim seviyesinde bir algıya sahip olmasıdır. O, ikinci soruda bunu mesele edinir ve insanlar için, "niçin akledilirlerin hissedilirlerden daha gizli ve idrak edilemez geldiğini" sorar. Bu sorunun cevabı bağlamında o, insanların çoğunluğunun akıllarının zayıf olduğunu ifade eder. Örneğin gözde ortaya çıkan hastalık ve sorunlar nedeniyle görme bozukluklarının yaşanması gibi insanların maddî ve hissedilir şeylere karşı aşırı bağlılığı, akledilirleri anlamaktan onları perdeler. Bu durumda insanlar güneş karşısındaki yarasalar gibidir.⁵⁰

İnsanlardan çok azının görüşü ve nazarı olması gerektiği biçimde gelişir. Şöyle ki, yükseliş hareketinin sonunda yeryüzünde meydana gelen en son şeyin insan nefsi olduğu söylenmişti. İnsanın yetkinleşme hareketi belirli bir noktaya gelince akıl meydana gelir ki buna müstefâd akıl denir. Bu akıl, kabul edici ve istidat sahibi insan nefsi hazır bulununca ona dışarıdan verilir. Bu yüzden insanın bedeni yok olsa da bu akıl yok olmaz.⁵¹

İnsan nefsi, başlangıçta bilkuvve akıl sahibidir ve bu açıdan o, hissedilir âlem ile akledilir âlem arasında bir bağ gibidir. O, zamanla olgunlaşarak akli kabul edebilecek seviyeye ulaşır. İsfizârî bütün bilgilerimizin kendisine dayandığı "Bir şeye eşit olan şeylerin hepsi birbirine eşittir; bütün parçadan büyüktür" gibi ilk bilgilerin burhan ve kıyasa başvurmaksızın apriori olarak bizde bulunduğunu dile getirir. Sonrasında insan yetkinleşerek tabii şeylerden makulleri soyutlama gücüne ulaşır. İsfizârî, bir keresinde soyutlama işini akla, diğer keresinde ise vehim gücüne verir. Akıl her şeye nüfuz eder ve zâtı gereği bütün heyûlânî şeyleri soyutlar. Aklın bu işi yapmasını sağlayan nuru, dış dünyadaki ışığa benzer. Nasıl ki ışık sayesinde göz, renkli şeyleri görebiliyorsa aklın bu nuru sayesinde insan akledilirleri idrak edebilir.⁵² İsfizârî, vehim gücünü andığı yerde soyutlama işini nefse atfeder. Buna göre nefis şeylerin sûretlerini heyûlâlarından soyutlayarak cins ve türlerden oluşan makulleri elde eder.⁵³ İsfizârî, meseleyi olanca açıklığıyla ortaya koymasa da onun vehim gücüne vurgusu önem ifade eder.

İsfizârî marifet ile ilim arasında fark olduğunu dile getirir. Şöyle ki "marifet kendisine işaret edilen bir şahsa veya bir türün şahıslarına yapılan işaretin tekrarıyla sabit olur." Yani marifette ispat etmek istediğimiz şeyi göstermekten başka bir iş yapmayız. Mevcutlar "Bu gezegen aydır", "Şu Utarit'tir", "Bu içecek dün içtiğimiz içecektir" denerek ispat edilir. İlim ise şeyin sebeplerini bilmekle elde edilir. Örneğin "Ay falanca gün doğar", "Utarit dönüşünü şu günde tamamlar", "Sakamonya safrayı bozar"

⁴⁸ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 42b; İsfizârî, *FMUİ*, 241-242.

⁴⁹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 32a; İsfizârî, *FMUİ*, 218.

⁵⁰ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 31b; İsfizârî, *FMUİ*, 217.

⁵¹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 38b; İsfizârî, *FMUİ*, 232-233.

⁵² İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 43a; İsfizârî, *FMUİ*, 242-243.

⁵³ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 41a; İsfizârî, *FMUİ*, 238.

denir.⁵⁴ Acaba Tanrı marifetin mi yoksa bilginin mi konusudur? Bu noktada İsfizârî'nin net bir şey söylemediğini görmekteyiz.

4. Tanrı Kanıtlanması: Hareket Delili

4.1. Tanrı'nın Varlığının Bilinmesi

İsfizârî Tanrı'yı bilme ve tanıma tartışmalarının odağını teşkil eden isim ve sıfatlar konusunu tartışır. Ona göre Hakk'ın sıfatları eş anlamlı olarak ve aynı manada yaratılmışlar için kullanılamaz. Eğer böyle bir yola girilirse bu açıkça şirk koşmak anlamına gelir. Hakk'ın sıfatları istiare ve uzlaşılıyla yaratılmışlara verilirse bu durumda halledilmesi daha zor bir durumla karşılaşılır ve ayrıca bu durum mugalataya neden olur.⁵⁵ Tanrı'nın yüze yakın ismi olmasının nedenini araştıran İsfizârî aslında onun tek bir fiilinin olduğunu ancak bu fiile bitişik birçok fiilin ortaya çıktığını ve her bir fiilin özel bir isimle isimlendirildiğini dile getirir. Bununla birlikte bazı dillerde Tanrı'ya özel isimler konduğunu, örneğin Arap dilinde Allah, Fars dilinde Hüda isminin kullanıldığını ifade eder.⁵⁶

İsfizârî, Tanrı'nın sıfatlarının üç yönü olduğunu ifade eder. Birincisi zâtî yön ki bu yönde hiçbir şey Tanrı'nın zâtıyla iştirak içerisinde değildir. İkincisi fiili yöndür ki Tanrı bununla diğerlerinden ayırt olunur. Üçüncüsü izafet/ilgi yoludur ki bu yönden Tanrı diğer mevcutlarla bağlantılıdır.⁵⁷ Tanrı'nın mevcut, diri ve kalıcı olması zâtî sıfatlarına; Yaradan ve cömert olması ise zâtî olmayan sıfatlarına örnek olarak verilebilir. Yine insanın konuşan ve düşünen olması onun zâtî sıfatına, göz rengi veya burun çeşidi fiili sıfatlarına kategorik durumları ise izafî sıfatlarına misal getirilebilir.⁵⁸

İsfizârî'ye göre Tanrı'yı tanıtmak az sözle olur çünkü çok söz ilmin yokluğuna işarettir.⁵⁹ O, yirmi üçüncü meselede Allah'ın zâtının tanım ve burhanla bilinmeyeceği üzerinde durmuştur. Buna göre bir şey cins ve ayrımlarıyla tanımlandığında onun üzerine sebep ve nedenleriyle burhan getirilmiş olur. Oysaki Tanrı, bütün mevcutların ilke ve nedenidir. Kendisi başka bir şeyin sebeplisi olmadığından onun üzerine bu tür bir burhan getirilmesi mümkün değildir. Öyleyse Tanrı ancak iki yolla bilinir: Birincisi farklı türden yaratılmışların sahip olduğu şaşırtıcı ontolojik haller, ikincisi ontolojik zorunlulukla.⁶⁰

İsfizârî yirmi ikinci soruda Tanrı'nın âlem vasıtasıyla mı yoksa âlemin Tanrı vasıtasıyla mı bilineceğini sorar. Bazen bu iki durumun da savunulduğunu ve bu durumun bir çelişkiye neden olup olmadığını tartışır. O, insanın bütün şeyleri kendisiyle bilindiği ilk bilgileri, dış dünyayı aydınlatan ışığa benzeter.⁶¹ Öte yandan İsfizârî'ye göre Tanrı'yı sanatının eserlerini düşünmekle tanırız;⁶² ancak akledilirleri de Tanrı sayesinde biliriz. Başka bir deyişle hissedilir ve akledilirlerin hem var oluşları hem de bilinmeleri Tanrı vasıtasıyla.⁶³

Aslında insan, ilâhî bir güç sayesinde Hakk'ı tanıyabilir lakin insan bu tanımının sonuçlarını aktarmakta acizdir. Çünkü insan konuşurken kategorilere bağlı kalmak durumundadır; oysaki Tanrı kategorilerle sınırlı kalınarak tanıtilamaz. Bu, Tanrı'nın kategorik durumlardan bağlantısız olduğu anlamına gelmez tam aksine Tanrı, ilâhî fazlının gücü, galibiyetinin şiddeti, genişliği ve nüfuzu sayesinde her şeye iştirak eder.⁶⁴ Tanrı'nın rasyonel bilgi vasıtasıyla bilinip marifet vasıtasıyla bilinmeyeceğini savunan İsfizârî, doğal olarak Tanrı'yı duyulur evren sayesinde tanıma yolunu

⁵⁴ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 46b; İsfizârî, *FMUİ*, 250.

⁵⁵ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 32a; İsfizârî, *FMUİ*, 218.

⁵⁶ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 46a; İsfizârî, *FMUİ*, 249.

⁵⁷ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 45a; İsfizârî, *FMUİ*, 246.

⁵⁸ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 46a-46b; İsfizârî, *FMUİ*, 249-250.

⁵⁹ Beyhakî, *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*, 83.

⁶⁰ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 44b; İsfizârî, *FMUİ*, 245.

⁶¹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 42b; İsfizârî, *FMUİ*, 242.

⁶² İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 43b; İsfizârî, *FMUİ*, 243.

⁶³ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 44b; İsfizârî, *FMUİ*, 245.

⁶⁴ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 32b; İsfizârî, *FMUİ*, 219.

kapatır. Başka bir deyişle marifet hisle elde edilirken ilim akıl vasıtasıyla elde edilir.⁶⁵ İrfan ve tasavvuf düşüncesinde ise Tanrı his ve hissedilir evren aracılığıyla tanınır.⁶⁶

Hâsılı ona göre, Tanrı zâtı itibariyle bilinmez. Âlemden hareketle Tanrı'yı bilmek noktasında ince bir ayrıma işaret eden İsfizârî, bir şeyi eylem ve davranışlarından hareketle tanımaya "bilmek", o şeyin eser ve ürünleri aracılığıyla tanımaya "marifet" der. Örneğin kapının marangoza, âlemin Tanrı'ya işaret etmesi marifettir. Oysaki mantık ilminde buna İnnî burhan denir ve bu burhan bize varlığı verir. Öte taraftan mahiyeti yönünden Tanrı'yı bilmek mümkün olmadığından insanlar Tanrı'nın varlığında ittifak ederken mahiyetinin ne olduğunda ihtilaf ederler. Bunun için Tanrı'nın cevher, cisim, insan sûretinde ve benzeri olduğunu söylerler. Duyu ve vehmin sultanı altında akıllarını kullanmaya fırsat bulamayanlar, Tanrı'yı inkâr eder ki bunun nedeni onların onu hissedilir bir varlık gibi hayal etmeleridir. Oysaki nefsi tezkiye edip aklını kullanan kişiler ilâhî nuru kabul edecek seviyeye ulaşırlar. Tanrı'yı tanımak nefsi ve aklı güçlendirir, insana sevinç ve güç katar, insan psikolojisini iyileştirir. Özetle İsfizârî Tanrı'nın bilgi veya marifete konu olup olması ve onun ne derece bilinip bilinmeyeceği konusunda net değildir. Ancak Ona göre Tanrı'ya delil getirmek mümkündür ve bu delillerin en güçlüsü hareket delilidir.⁶⁷

4.2. Hareket Delili

İsfizârî Tanrı'yı hareket delili üzerinden ispat eder. Hareket oluş ve bozulmuş gibi cevherde, büyüme ve küçülme gibi nicelikte, intikal gibi mekân ve zamanda ve nihayetinde dönüşüm gibi nicelikte olur. Ama metafizik ilminde hareketten asıl anlaşılması gereken şey yokluktan varlığa çıkıştır.⁶⁸ İsfizârî hareket deliline verdiği önemden dolayı onu kitabın birinci meselesi olarak inceler. Birinci meseleyi ortaya koyan sorusu şöyledir: "Biz hareket ettirileni hissettiğimiz ve hareket ettiren hareket ettirilenden daha güçlü olduğu hâlde niçin hareket ettireni hissetmiyoruz?" İsfizârî'nin cevabının temelinde İlk Muharrikin akledilirdir olduğu ve değişimin ise yavaş gerçekleştiği için ancak sonuçları itibariyle duyumsandığı bulgusu bulunmaktadır.⁶⁹ Cevabın yetkinliğine rağmen cevaptaki ayrıntılandırmanın yetersiz olduğu söylenmelidir.

İsfizârî yedi, sekiz, dokuz ve onuncu sorularda feleğin hareket nedenini sorgulayarak Tanrı ispatlamasına destek vermeye çalışır. Bu çok önemli sorgulamanın temelinde Aristoteles'in feleğin hareket nedenine dair verdiği farklı cevapların telif edilmesi gayreti bulunmaktadır. Ona göre Aristoteles'in cevapları arasındaki farklılıklar araştırma yöntemindeki farklılıklardan kaynaklanır. Buna göre bir şeyi araştırmak ve o şeyden bahsetmek üç şekilde olur: sıradan, özel ve bu ikisinin karışımından oluşan araştırma biçimi. Bilginin en kolay elde edildiği araştırma yöntemi olan sıradan bahis aracılığıyla basit seviyedeki anlayış sahiplerine hitap edilir. Özel bahis ise en sağlam ve en güçlü sonuç çıkarma yöntemi olup seçkinlere aittir. Örneğin "Bu gelen hayvandır" çıkarsaması "Bu gelen insandır" çıkarsamasından daha güçlü ve daha anlaşılırdır. Yine "O, insandır" sözündeki bilgi, "O, falancadır" sözünden daha açıktır. Bu sebeple Aristoteles sıradan bahsi özel bahse önceler ve eşyanın tabiatlarını araştırırken özel bahis yöntemini kullanır.⁷⁰

İsfizârî yedinci soruda İlk Muharrikin varlığını ispatlamak için Aristoteles'in *es-Semâ'ü* kitabından destek almaktadır. Soru şöyledir: "Niçin feleğin hareketiyle Allah'ın birliğine delil getirmek diğer bütün hareketler vasıtasıyla delil getirmekten daha güvenilirdir?" Cevap olarak İsfizârî, feleğin hareketi dışındaki diğer hareketlerin başka hareket ve nedenlere bağlı olduğunu, oysa feleğin hareketinin gerisinde Tanrı'dan başka bir sebebin olmadığını dile getirir. Anlaşılan İsfizârî, feleğin

⁶⁵ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 46b; İsfizârî, *FMUİ*, 250.

⁶⁶ Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 329.

⁶⁷ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 47a; İsfizârî, *FMUİ*, 251.

⁶⁸ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 33a; İsfizârî, *FMUİ*, 220.

⁶⁹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 31b; İsfizârî, *FMUİ*, 217.

⁷⁰ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 35b; İsfizârî, *FMUİ*, 225.

döngüsel hareketini, dikey düzlemde gerçekleşen bir hareket olarak değerlendirir; yani bütün felekî hareketleri en uzak felek vasıtasıyla ilk hareket ettiriciye bağlar.⁷¹

İsfizârî feleklerin hareket etmelerinin olabilecek nedenlerini ayrıntılı olarak inceler: O, Meşşâf felsefeyi takiple feleğin hareketinin cevherden kaynaklanmadığını düşünür. Feleğin hareketinin nedeni cisim de olamaz çünkü eğer böyle olsaydı her cisim, felek gibi hareket ederdi. Feleğin hareketinin nedeni tabîî mekanlara doğru duyulan arzu da olamaz. Eğer böyle olsaydı felekler kesintisizce hareket etmezdi. Yine feleğin beslenme, korunma veya intikam alma gibi durumlardan dolayı hareket ettiği söylenemez. Zira bunlar maddî unsur ve nefse sahip varlıkların gözettiği hedeflerdir. Ayrıca nefsanî hareketler yani şehvet, gazap ve irade sonlu gayelere sahip varlıkların sahip olduğu niteliklerdir. Oysa felekler bir yönden ebedî varlıklardır. Geriye feleğin hareketinin ya kendiliğinden ya da harici bir nedenle olması seçeneği kalmaktadır. Feleğin hareketi kendiliğinden olamaz çünkü bu durumda onun ezelden beri mevcut ve hareketli olması gerekirdi. Öyleyse feleğin hareketi kendi dışında bir sebepten kaynaklanmakta olup o da İlk Muharriktir. İlk Muharrik, illetin malulünü ve aşğın maşukunu hareket ettirdiği gibi en uzak feleği, o da diğer felekleri hareket ettirmektedir.⁷² Özetle İsfizârî Aristoteles'i takiple feleğin kendisi açısından hareketini İlk İllete karşı duyduğu aşka bağlar. Bu aşk; arzu, öfke ve iradenin meydana getirdiği şevkten farklı olarak ilâhî payı yani sonsuzluğu elde etme isteğini doğurur.⁷³

İsfizârî, on birinci soruda hareketin yatay ve dikey nedenlerini sorgulamakla İlk Muharrikin varlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Buna göre yatay yönü oluşturan cisimler âleminde şeyler birbirinin hareket etmesinin nedeni olabilmektedir. Bu açıdan nesnelere hem hareket ettirilen hem de hareket ettiren oldukları görülmektedir. Oysaki dikey yönde bütün hareketlerin ilk muharrike dayandığı görülür.⁷⁴ Konuyla ilgili önemli sorulardan birisi de on ikinci sorudur: "İlk Muharrikin hiçbir şekilde hareket etmediğine neyle delil getirilir?" İsfizârî cevabında, teselsülün iptalinde kullanılan taraf/uç delilini kullanır. Buna göre sıra düzenli bir zincirin baş, son ve orta tarafının olması gerekir. Baştaki ilk neden, ortadakiler bir açıdan neden bir açıdan nedenli iken zincirin son ferdi ise sadece nedenlidir. Kendisi hareket ettirmeyip sadece başkası tarafından hareket ettirilen son unsur zincirin ilk unsuru olan İlk Muharrike delildir. Örneğin insan, öküzü hareket ettirirken öküz ise tekerleği hareket ettirir.⁷⁵

İsfizârî İlk Muharrikin cisim olmadığına dair ikinci şeklin birinci moduna ait şu kıyası kurar:

İlk Muharrik hareket ettirilen değildir.

Her cisim hareket ettirilendir.

Sonuç, İlk Muharrik cisim değildir.⁷⁶

İsfizârî İlk Muharrikin ezeli olduğuna dair bazı kıyaslar oluşturur. Onun bu konudaki delilleri mantıkla sınırlı olduğu için çok güçlü olduğu söylenemez. Örneğin o şöyle bir kıyas kurar:

İlk Muharrik hareket ettirilen değildir.

Her oluşum içerisinde olan sonradan ortaya çıkan ve hareket ettirilendir. Çünkü oluşum ve sonradan ortaya çıkma bir tür harekettir.

Sonuç: İlk Muharrik sonradan ortaya çıkan ve oluşan değildir.⁷⁷ Aslında İlk Muharrikin hareketsiz olması gerektiğinin en güçlü kanıtı hareketin sonsuzca geriye gidemeyeceğidir. Çünkü bunun söz konusu olması durumunda hudûsun ortaya çıkması söz konusu olamaz.

⁷¹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 33a-33b; İsfizârî, *FMUİ*, 220-221.

⁷² İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 33b-34a; İsfizârî, *FMUİ*, 221-223.

⁷³ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 35b; İsfizârî, *FMUİ*, 225.

⁷⁴ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 36a-30b; İsfizârî, *FMUİ*, 226-227.

⁷⁵ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 36b; İsfizârî, *FMUİ*, 228.

⁷⁶ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 36b; İsfizârî, *FMUİ*, 228.

⁷⁷ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-îlâhiyye*, 37a; İsfizârî, *FMUİ*, 228.

İsfizârî ilk muharrikin bileşik değil basit oluşunu, bu iki kavramın çelişik olması üzerinden ispatlamaya çalışır. Şöyle bir kıyas kurar:

İlk Muharrik hareket ettirilen değildir.

Her bileşik şey hareket ettirilendir. Birleşmek de ancak hareketle olur.

Sonuç: İlk Muharrik birleşik değildir.⁷⁸

İsfizârî İlk Muharrikin bir olması meselesiyle daha çok ilgilenir. Onun konuyla ilgili üç argüman geliştirdiği görülür. Birincisi İlk Muharrik cins, tür ve ayrıma dâhil olmadığından unsur ve şahıs yönünden ayrıma tâbi değildir. Yukarıda değinildiği üzere basit olan bir varlığın bir olmaktan başka bir seçeneği yoktur.⁷⁹ İkincisi eğer feleklerin hareketleri tek bir olan muharrikten değil de çok olan muharriklerden kaynaklansaydı hareketlerinde düzensizlikler, kargaşa ve anlaşmazlık meydana gelirdi. Eğer ilk muharrik çok olsaydı aralarındaki anlaşma, nöbetleşme ve yardımlaşma seçenekleri etrafında gelişen ilişkiler ağı nedeniyle evrende mevcut intizam, düzen ve güzelliğin meydana gelmesi mümkün olmazdı.⁸⁰

Üçüncüsü İlk Muharrik bir binanın inşasını tasarlayıp yöneten müteahhit gibidir. Dolayısıyla İlk Muharrikin bütün işleri yapmasına gerek olmayıp o, ilk hareketi veren, süreci yöneten, sebep ve araçlar vasıtasıyla gerçek anlamda fail olandır. Başka bir örneğe göre İlk Muharrik savaş emrini veren komutana benzer ki onun bir emriyle binlerce iş gerçekleşir.⁸¹ Özetle İsfizârî, İlk Muharriki mutlak anlamda hareket ettirici yani var kılma, oluşturma, meydana getirme, oluş, bozulmuş, büyüme, eksiklik, dönüşüm, intikal ve benzeri ne varsa hepsinin ilk sebebi olarak kabul eder.⁸²

Sonuç

İsfizârî'nin elimize ulaşan biricik eserinden hareketle söylemek gerekirse o, felsefesinde varlık araştırmasından ziyade Tanrı ispatlamasında bulunur. Bu durum onun Kindî'yle birlikte İslâm düşünce tarihinde kelamdan felsefeye geçiş dönemi filozoflarından birisi olduğunu gösterir. Şöyle ki o, cevher araz ve madde sûret öğretisi gibi birçok felsefî meselede Aristoteles'i takip etmesine rağmen metafiziğin temel araştırma konusunun ne olduğu meselesinde ondan ayrılır. Ayrıca onun Eflâtuncu felsefeden etkilendiği hatta sıkı bir Eflâtuncu olduğu söylenebilir. Öyle ki onun varlık kavramına kıyasla nur kavramına daha çok atıfta bulunduğu ifade edilmelidir. Bununla birlikte o, doğrudan sudûr teorisinden bahsetmez fakat kozmolojik görüşlerinde Eflâtuncu bazı argümanları kullanır.

İsfizârî, esas gayretini, tevhit ilmine yani Tanrı'nın varlığı ve birliğini ispat etmek için hareket delilini geliştirmeye harcar. İsfizârî'nin anlatımlarında bilfiil ve bilkuvve ayırımına başvurmaması ilginçtir. Çünkü Aristoteles'in hareket delili daha çok bu ayrıma dayanmaktadır. Bu noktada onun Eflâtuncu argümanlara yöneldiği görülür. Yani âlem Tanrısal bilgi seviyesinde mevcut iken dış dünyada bilfiil bulunması yönünden yokluk içerisindedir. İsfizârî'nin Tanrı'nın basit olması gibi felsefi olarak nitelenebilecek sıfatlarını öne çıkarması ve konuyla ilgili taksimi orijinal bir çıkış görünümündedir. Hâsılı İsfizârî İlk Muharriki yoktan var eden ve varlık veren anlamında hareketi başlatan olarak görür.

İsfizârî, Tanrı'nın marifete değil ilme konu olduğunu çünkü ancak maddî ve gösterilebilir şeylerin marifete konu olabileceğini dile getirir. Ona göre Tanrı maddî ve işaret edilebilir bir varlık değildir. Öyleyse Tanrı ilmin konusudur ancak ilim de onu tam olarak bilinir kılmaz. Çünkü ilim tasavvur, tanım ve tasdikten ibarettir. Oysa Tanrı'nın cinsi, türü ve ayırımı yoktur. Şu hâlde o, Tanrı'nın bilinmesini yine Tanrısal nura yani akla bağlar. Anlaşılan akıl hem kendisi hem de mevcutlar aracılığıyla Tanrı'yı bilir. Meşhur örnekte olduğu üzere göz nasıl ki fiziksel ışık vasıtasıyla

⁷⁸ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 37a; İsfizârî, *FMUİ*, 229.

⁷⁹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 37a; İsfizârî, *FMUİ*, 229.

⁸⁰ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 37a-37b; İsfizârî, *FMUİ*, 230.

⁸¹ İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 38a-38b; İsfizârî, *FMUİ*, 231-232.

⁸² İsfizârî, *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*, 38b; İsfizârî, *FMUİ*, 233.

görebilmekteyse akıl da şeyleri Tanrısal nur vasıtasıyla idrak edebilmektedir. Ancak yine de insanın mahdut oluşu ve dilin yetersizliği Tanrı'yı tanıtmaya yetmez.

İsfizârî, eserlerinin günümüze ulaşmaması dolayısıyla görüşleri hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmadığımız unutulmuş bir filozoftur. *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye* eserinden hareketle söylemek gerekirse onun İbn Sînâ'nın yetişmesini hazırlayan sürecin önemli aktörlerinden birisi olduğu söylenebilir. İslâm filozofları içerisinde Eflâtuncu sayılabilecek filozofların başında gelmesi, Aristotelesçi tutumu, referansta bulunduğu filozofların fazlalığı, felsefesinin temel konusu olarak Tanrı'yı esas alması, hareket deliline yaptığı aşırı vurgu ve nur kavramını kullanıyor olması gibi sebeplerle onun önemli bir filozof olduğu ileri sürülebilir.

Kaynakça | References

Beyhakî, Zahîrî'd-din. *Târîhu Hukemâi'l-İslâm*. thk. Muhammed Kürd Ali. Şam: Matbuatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Arabi, 1365/1946.

Filiz, Şahin. *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Gimaret, Daniel. "Un Traité Théologique Du Philosophe Musulman, Abû Hâmid Al-İsfizârî". *Mélanges De l'Université Saint-Joseph* 50 (1984), 207-252.

İbn Sînâ, Ebû Alî. *el-Mübâhasât*. thk. Muhsin Bidarfer. Tahran: Müessese-i Pejûheşha-yı Hikmet ve Felsefe-i İnan, 1396.

İsfizârî, Ebû Hâmid Ebî Ahmed b. Ebî İshak Muhammed. *Fî mesâilü'l-umûri'l-İlâhiyye*. İstanbul: Ragıp Paşa Kütüphanesi, 1463, 31a-47b.

Merçil, Erdoğan. "Saffârîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35/464-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr. *Usûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: El-Mektebetü'l-Ezheriyyeti Li't-Türâs, 1424/2003.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu-Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 32. Baskı, 2017.

Eş-şehrezûrî, Şemsüddin. *Nüzhetü'l-Ervâh*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Wakelnig, Elvira. "al-İsfizârî, Abû Hâmid". *Encyclopaedia of Islam, Three*. Erişim 11 Ocak 2023. http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_32549.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 35-54

Din Nasîhattir Hadisinin Çok Boyutlu Gerçekliği The Multidimensional Reality of the Hadith "Religion is Advice"

Nizamettin ÇELİK

Dr. Öğretim Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve
Kırâat İlmi

Asst. Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Department of Quran Reading
and Recitation Science, Elazığ/Türkiye

nizamettin.celik@firat.edu.tr **ORCID:** 0000-0003-3804-2604

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 20 Ocak/January 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atf / Cite as

Çelik, Nizamettin. "Din Nasîhattir Hadisinin Çok Boyutlu Gerçekliği". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1
(Haziran 2023), 35-54.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1239706

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada
belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and
writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nizamettin Çelik).

Yayıncı / Published by

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Multidimensional Reality of the Hadith "Religion is Advice"

Abstract: In this study, the multidimensional semantic reality of the hadith "Religion is advice." which is thought to identify religion with advice, is examined. In this respect, along with this hadith, we sought to reveal the meaning dimensions of the judgement on religious advice by considering the other hadiths in which the concept of advice appears. In the study, we examined what religion being advice would mean for Allah, the Book, the Prophet, rulers and all Muslims. It is seen that the expression 'advice' contained in this hadith includes many dimensions of meaning such as sincerity, truth, adherence to the rules, and the lack of deception and betrayal. The field of existence of religion is based on the principle of adherence to the laws and the rule of the law. The emphasis on legal order in Islam started with Hz. Adam. The first suhûf, the first written legal documents, started with the first prophet. The emphasis on 'religion is advice' is clear proof that the rules and principles of Islam are binding for everyone and that no one is given a privilege in this regard. In this respect, legal laws that will not turn into privileges in the hands of the strong are needed. This requires the law to be binding and valid for everyone. The hadith in question emphasizes this fact. Religion has laws. Almighty Allah and Hz. The prophet also adhered to them. On the other hand, the hadith 'Religion is advice' reveals the existence of a communication network between the basic elements of religion. It is seen that the commentators prioritized the meanings of admonition and sincerity when interpreting this hadith. Since Hattâbî, the evaluations of the commentators about this hadith have always been on the same level. However, from the point of view of the integrity of the hadiths, it is understood that there is a dimension of meaning that exceeds these two important meanings. Ahmet Önkâl and Mehmet Görmez previously evaluated this hadith. Ahmet Önkâl, in his book *The Messenger of Allah's Invitation Method to Islam* and Mehmet Görmez in the article titled 'A Definition of Religion of the Prophet included in the Journal of Religious (Diyanet) Science' made evaluations about the hadith by stating that the concept of 'advice' does not only mean 'advising', but that the main meaning expressed is 'sincerity'. When Hz. Prophet said, 'Religion is advice' the fact that the Companions asked the question of '*limen*' gives the impression that they understood this expression narrowly. In other words, while the Companions were referring to a certain group by asking questions about "*men*" as used for intelligent beings, it is understood that Hz. Prophet responded from a wider angle, from the owner of the religion to his followers and the written text by saying, 'Advice is to Allah, the Book, His Messenger, rulers and all Muslims.' In the study, after the nahvî, lugavî analysis and narration kirith of the concept of advice are made, the interpretations of the hadiths will be examined. Finally, in the context of the hadith 'Religion is advice' and what it brings to mind, we tried to present data on its multidimensional reality of meaning. As a result, it seems more appropriate to say that this hadith emphasizes legal duties and responsibilities, rather than individual duties and responsibilities, and calls to adhere to the laws of religion. Almighty Allah and the Prophet were bound by these laws. Almighty Allah remained faithful to the laws preached; the punishments and rewards promised. The Prophet himself complied with the rules of Islam before anyone else and was the first to implement it. In this respect, the universal rule of Islam "Religion is advice" is a clear proof that no privilege is given to anyone. It is understood from this hadith that the rules of religion bind everyone and give assurance. A doctrine the rules which everyone adheres to can offer reassuring opportunities for life.

Keywords: Hadith, Religion, Advice, Religious Norms, Order.

Din Nasîhattir Hadisinin Çok Boyutlu Gerçekliği

Öz: Çalışmada dini nasîhatle özleştiren "Din nasîhattir..." hadisinin çok boyutlu anlam gerçekliği incelenmektedir. Bu itibarla bu hadisle beraber nasîhat kavramının geçtiği diğer hadisleri de ele alarak "Din nasîhattir." yargısının anlam boyutunu ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmada dinin; Allah, kitap, Peygamber, yöneticiler ve tüm Müslümanlar için nasıl bir nasîhat olduğu hususunu

inceleyeceğiz. Bu hadisin içinde barındırdığı “nasihat” ifadesinin irşâd, samimiyet, doğruluk, adâleti tesis, zulm etmeme, kurallara bağlılık, aldatma ve ihanetin olmaması, maslahatı gözetme gibi birçok anlamı içerdiği görülmektedir. Nasihat kavramının nahvî ve lugavî tahlili yapıp konuyla ilgili rivâyetler verildikten sonra şârihlerin hadisle ilgili yorumları incelenecektir. Son olarak “Din nasihattir.” hadisi ve düşündürdükleri bağlamında onun çok boyutlu anlam gerçekliği üzerinden veriler sunmaya çalışılacaktır. Dinin varlık sahası, yasalara bağlılık ve hukukun üstünlüğü ilkesi üzerine kurulmuştur. İslam’da hukukî düzen vurgusu Hz. Âdem’le başlamıştır. İlk suhuf, ilk yazılı hukukî belgeler, ilk peygamberle başlamıştır. “Din nasihattir.” vurgusu, İslam’ın kural ve ilkelerinin herkes için bağlayıcı olduğu ve bu konuda hiç kimseye bir imtiyaz tanınmadığının açık kanıtıdır. Bu itibarla güçlünün elinde imtiyaza dönüşmeyecek hukukî yasalara ihtiyaç vardır. Bu da hukukun herkes için bağlayıcı ve geçerli olmasını gerektirmektedir. Söz konusu olan hadis bu gerçeği vurgulamaktadır. Dinin yasaları vardır. Bunlara Yüce Allah da Hz. Peygamber de bağlı kalmıştır. Diğer taraftan “Din nasihattir.” hadisi, değerler manzumesi etrafında dinin temel unsurları arasında karşılıklı güçlü bir ilişki ağının varlığını ortaya koymaktadır. Zira sahabîlerin “Nasihat kimin içindir” sorusuna verilen kapsayıcı cevap, bu güçlü ilişki ağının varlığını desteklemektedir. Ancak Hattâbî’den bu yana şârihlerin bu hadisle ilgili değerlendirmeleri, hep aynı düzlemde olmuştur. O da Allah’a, kitaba, Peygamber’e yöneticilere ve Müslümanlara karşı tek yönlü ferdî görevlerin sıralanmış olmasıdır. Şârihler, Allah’a ve Peygamber’e nasihatın olmayacağı ön kabulünden hadise yaklaştıklarından hadisin içinde sıralanan her bir unsur için tek yönlü ferdî görevler sıralamışlardır. Bu itibarla Allah, kitabı, Resûlü, yöneticiler ve tüm mü’minler için nasihat sıralamasıyla ilgili bilgiler, hemen hemen aynen tekrarlanmıştır. Ancak hadislerin bütünlüğü açısından bakıldığında bu ferdî görevleri de aşan kapsayıcı bir boyutunun da olduğu anlaşılmaktadır. “Din nasihattir.” hadisinin kapsam olarak samimiyeti barındırmakla beraber herkesi dinin değerler manzumesinde birleştirmeyi hedefleyen bir tarzda geldiği görülmektedir. Hz. Peygamber’in kelâmının söyleniş tarzına baktığımızda sahabîlere belli bir kavramı kavratmaktan ziyade onları dinin değerler manzumesi etrafında birleştirme gibi kapsamlı bir bakış açısı sağladığı ve nasihat mefhumuna geniş bir çerçeve çizdiği anlaşılmaktadır. Öte yandan yöneticilerle ilgili “nasihat” kavramının geçtiği başka rivâyetlerde ilgili hadisi şerh eden şârihler, devlet başkanının nasihat ilkesine uyması kriterini, adaleti icra etme, zulm etmeme gibi yönetim ilkeleri bağlamında açıklayarak farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu hadisle ilgili daha önce Ahmet Önkal ve Mehmet Görmez değerlendirmelerde bulunmuştur. Ahmet Önkal, *Resûlullah’ın İslâma Davet Metodu* adlı kitabında; Mehmet Görmez de *Diyanet İlimi Dergisi*’nde yer alan “Hz. Peygamber’in Bir Din Tanımı” adlı makalesinde “nasihat” kavramının sadece “öğüt vermek” anlamına gelmediği, asıl ifade ettiği anlamın “samimiyet” olduğunu dile getirerek hadisle ilgili değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber’in “Din nasihattir.” buyurduğunda sahabîlerin *‘limen’* sorusunu sormaları bu ifadeyi dar bir manada anlamış oldukları izlenimini vermektedir. Başka bir ifadeyle sahabîler, akıllı varlıklar için kullanılan *‘men’* ile soru sorarak belli bir zümreyi kastederken Hz. Peygamber “Nasihat Allah’a, kitabına, Peygamber’ine, yöneticilere ve tüm Müslümanlardır.” diyerek dinin sahibinden yazılı metnine ve müntesiplerine varıncaya kadar daha geniş açıdan cevap vermiştir. Zira hadiste Yüce Allah, vahyin muhatabı Hz. Peygamber, yazılı metin, yöneticiler ve kolektif akıl diye ifade edebileceğimiz Müslüman toplumu şeklinde dinin tüm değerleri nasihat ortak mefhumunda birleşmişlerdir. Söz konusu hadisin dinin değerler manzumesi etrafında ilkeli bir toplum oluşturmanın kurallarını belirlediğini ve toplumsal düzeni tesis etmede dinin tüm unsurlarının sorumluluk almalarını ifade ettiğini göstermektedir. Bu yönüyle İslam’ın “Din nasihattir” külli kaidesi, hiç kimseye bir imtiyaz tanınmadığının açık kanıtıdır. Herkesin kurallara bağlı olduğu bir doktrin, yaşama dair güven verici imkânlar sunabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Din, Nasihat, Dini Normlar, Düzen.

Giriş

Hız. Peygamber (s.a.s.) bir gün “Din nasîhattir.” dedi: (Nasîhat) “Kimin için?” diye sorduk. O da. “(Nasîhat) Allah’a, kitabına, Resûlüne, Müslümanların yöneticilerine ve bütün Müslümanlardır.”¹ buyurdu. Bu hadis, Hz. Peygamber’in “Cevâmiu’l-kelim” sözlerindedir ve İslam’ın medârı olan bir hadistir.² Bu hadis, nasîhatin, dinin temel ilkesi olduğunu göstermektedir. Din tamamıyla nasîhatle ifadesini bulmaktadır. “Din nasîhattir” hadisi, dinin temel ilkelerinden sayılmakta ve dinin temel unsurları olan Yüce Allah’ı, kitabı, Peygamberi, yöneticileri ve Müslüman toplumunu nasîhat ortak mefhumu etrafında birleştirmektedir. Öyle ki Allah, vaz ettiği dinin yasalarına bağlı kalmış, Peygamber ilahi vahye sadık kalmış, Kur’an da doğruyu ve yanlışını ayırt etmedeki kılavuzluğuyla insanların hidayetine sebep olmuştur. Ayrıca “Din nasîhattir.” hadisi, Müslüman yöneticilerin ve toplumun dinin yasalarına bağlı olmaları gerektiğini göstermektedir. Bu hadis, dinin bir düzeni olduğunu, bu dinin kurucusundan müntesiplerine kadar herkesin bu ilke ve kurallara bağlı kalması gerektiğini telkin etmektedir. Zira nasîhat, toplumu istikamet caddesine (doğruya) ulaştırma ve toplumda fesadı önleme kararlılığıdır.³

Bu çalışmada çok geniş bir anlam boyutu olan “nasîhat” kavramının içinde yer aldığı “Din nasîhattir” hadisinde kastedilen manalara bir kapı aralanmaktadır. Nasîhat mefhumu, zamanla anlam daralmasına uğramış, bir kısım anlamlarını yitirerek vaaz irşat manası ön plana çıkmıştır. Bu itibarla bu çalışmada “Din Nasîhattir.” hadisini yeniden farklı bir perspektiften ele alma zorunluluğu oluşmuştur. Söz konusu hadis ile ilgili şârihlerin değerlendirmeleri, Hattâbî’den bu yana genelde aynı yaklaşım tarzında olmuştur. Bu da kişinin, Yüce Allah’a, kitaba, Peygamber’e, yöneticilere ve Müslümanlara karşı ferdî görevleridir. Daha sonraları nasîhat kavramı, birçok anlamını zamanla yitirerek vaaz ve öğüt olarak özel anlama geçmiştir. Son bilimsel çalışmalarda bu kavramın karşılığının “Samimiyet” olması gerektiği hususunda veriler sunulmuştur. Çalışmanın amacı bir yönden nasîhat kavramının geniş anlamını; diğer yönden dinin değerler manzumesi arasında karşılıklı bir ilişki ağının varlığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışma, tamamıyla önceki çalışmalardan farklı bir perspektifte ele alınmıştır. Çalışmada nasîhat kavramının nahvî-lügavî tahlili yaparak şârihlerin açıklamalarına yer verilmiştir. Son olarak “Din Nasîhattir.” hadisi ve düşündükleri bağlamında yeni veriler sunulmuştur. Bu itibarla çok boyutlu bir anlam gerçekliği olan bu hadisi, tek anlam boyutuna (vaaz, öğüt) indirgemek anlamında bir daralmaya sebebiyet verebilir. Zira Arap kelâmında nasîhat kelimesinin çok boyutlu anlam gerçekliğini ifade eden başka müfred bir kelime yoktur.⁴

Şârihlerin açıklamalarına geçmeden önce nasîhat kavramının nahvî-lügavî tahlilini yapmamız ve kapsamını ele almamız, konumuzun anlaşılması açısından önemi haizdir.

1.Hadisın Nahvî ve Lügavî Tahlili

“Din nasîhattir.”⁵ hadisinde geçen الدين kelimesi mübteda النصيحة ise haberdir. الله ve ondan sonra gelen atıflar, mukadder bir mübtedanın mahallen merfû’ haberdir. Mübteda ise النصيحة takdirinde mahzuftur. O halde قال filinden sonra gelen “li’llâhi”, car-mecrur olarak mahallen merfu’ haberdir. Cümle şöyle oluşmaktadır:

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’l-müsnedü’s-şâhîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasrî’n-Nâsir (Beyrut: Dâru Tevkî’n-Necat, 1422/2000), “İmân”, 42; Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’l-şâhîh*, thk. Muhammed Fuat Abdulkakî (Beyrut: Dâru’l-Kütubi’l-İlmiyye, 1991), “İmân”, 56.

² Ebû Zekeriyâ Yahya Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi şâhîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1930), 2/37; Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Şâhîhi’l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife 1379/1959), 1/138.

³ Ali b. Muhammed eş-Şerîf Cürcânî, *et-Ta’rifât* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 2007), 332.

⁴ Ebû Süleymân Ahmet b. Muhammed el-Hattâbî, *A’lâmü’l-hadîs fi şerhi Şâhîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahmân (Mekke: Camiatü Ümmü’l-Kurâ, 1988), 1/190; İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/63.

⁵ Buhârî, “İmân”, 42; Müslim, “İmân”, 56.

”النصيحة لمن قال: النصيحة لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم“

Nasihat “Kime veya kimin içindir.” sorusuna, Hz. Peygamber (s.a.s), “Nasihat, Allah, kitabı, Peygamberi, yöneticiler ve tüm Müslümanlaradır.”⁶ buyurmuştur.

“Nasihat” kavramı, hem ism-i fail hem de ism-i meful anlamına gelebilecek “feilâtun” kalıbındandır.⁷ Bu da dinin temel unsurları arasında çift yönlü bir ilişkinin varlığını destekler mahiyettedir. Ayrıca “limen” sorusundaki *lam*, hem *ta’lil*, *ta’diye* hem de *istihkak*, *ihtisâs* anlamlarını içermektedir.⁸ Dolayısıyla “Nasihat kimin içindir/kimedir?” sorusuyla nahvî açıdan çift yönlü bir ilişki ağının uygunluğu ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber “Din nasihattir.” buyurduğunda sahabîlerin “limen” sorusunu sormaları bu ifadeleri dar manada anlamış oldukları izlenimini vermektedir. Bu durum “Müflîs kimdir?” sorusuna karşılık sahabîlerin cevabı farklı iken Hz. Peygamber’in “müflîs” kavramını farklı bir anlam gerçekliğiyle açıklamasına benzemektedir.⁹ Nitekim Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kimi zaman “nasihat” ve “müflîs” kavramlarında olduğu gibi herkesin doğal olarak farklı anlayabileceği hususlarda zihinlerde oluşan dar anlam boyutunu değiştirmek için “Uslubu’l-hakim”¹⁰ yöntemiyle onların dikkatlerini çekerek beklemedikleri bir anlam ve kapsamda kimi kavramları açıkladığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle sahabîler, akıllı varlıklar için kullanılan ‘men’ ile soru sorarak belli bir zümreyi kastederken Hz. Peygamber, dinin sahibinden müntesiplerine ve yazılı metne kadar daha geniş açıdan cevap vermiştir. Zira “Din nasihattir.” hadisinde vahyin sahibi, vahyin muhatabı Hz. Peygamber, yazılı metin, yöneticiler ve kolektif akıl diye ifade edebileceğimiz Müslüman toplumu şeklinde dinin tüm değerlerinin sıralandığı görülmektedir.

“Din Nasihattir.” kavramıyla onun din işlerinde temel dayanak olduğu ve dinin onunla süreklilik sağlayacağı anlaşılmaktadır.¹¹ Zira nasihat, ihanet ve tuzak kurmaktan tamamen arınma “النصيحة” anlamına gelmektedir.¹² “نصح الشيء” denildiğinde “kusursuz, katışıksız oldu” anlamına gelir. “النصح” ihanet ve hilenin zıttıdır.¹³ “أَنْصَحْتُ فَلَانًا” “falan kişiden nasihat dinledim.” ifadesi “أَعْتَشَشْتُهُ” onun tarafından ihanete uğradım ifadesinin zıt anlamıdır.¹⁴ “نَصَحْتُهُ” kelimesi “صَدَّقْتُهُ” anlamında “Ona karşı doğru oldum, dürüst davrandım, güvenilir ve samimi oldum.” şeklinde bir anlam barındırmaktadır. “en-Nasîha”, nasihat edilen kişi hakkında (*mensûn leh*) için her çeşit iyiliği irade etme anlamına gelmektedir.¹⁵ “رجلٌ ناصحٌ الجيب” dendiğinde emin, güvenilir, hiçbir hile ve aldatmanın olmadığı pak ve arı kalpli anlamına gelir.¹⁶ “نَصَحَ الْغَيْثُ الْبِلَادَ” denildiğinde ülkenin bitki örtüsünde hiçbir boşluk ve yarığın olmadığı anlamındadır.

Aynı şekilde “التوبة النصوح” nasûh tövbe “وهي الصادقة” doğru/güven veren tövbe anlamına gelmektedir. Kelime sıfat olunca tövbe etikten sonra içinden o günaha asla dönmemeye azmetme

⁶ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekfûrî, *Tuĥfetü’l-aĥvezi şerĥu Câmi’i’t-Tirmizî* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, ts.), 6/52.

⁷ Mecdüddin İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi’l-eser*, thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmut Muhammed et-Tanâcî (Beyrut: Dâru İhya-i Tûrasi’l-Arabî, ts.), 1/369; 3/225.

⁸ Çalışmada “lam” harfinin *ta’lil* ve *istihkak* anlamları dikkate alınmıştır. Yapılan araştırmada sadece Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin “lam” harfine *ihtisâs* ve *istihkak* anlamlarını verdiği anlaşılmıştır.

⁹ Müslim “Birr”, 59; Tirmizî, Muhammed b. İsâ, *Sünen*, thk. Halit Abdulġanı Mahfûz (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), “Sıfatü’l-Kiyâme”, 2.

¹⁰ Bk. Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 81.

¹¹ Hüseyin b. Mes’ûd Begavî, *Şerĥu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnautî (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 13/64.

¹² Muhammed b. Abdilhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü’s-Sindî ‘alâ Şaĥîhi’l-Buhârî* (Kahire: Dâru’l-Fikr, ts.), 1/13.

¹³ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 3/369.

¹⁴ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.) “abd”, 6/4438.

¹⁵ İbnü’l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/63; İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “abd”, 6/4438.

¹⁶ İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “abd”, 6/4438. “رجل ناصح الجيب : نقي الصدر ناصح القلب لا غش فيه.”

anlamını taşımaktadır. فحول vezni ise müzekker-müennes için ortak kullanılan mübalağa sığasında gelen bir kelimedir.¹⁷ Katâde b. Diâme'ye (öl. 117/735) göre “nasûh tövbe” “doğru ve nasihat edici tövbe” anlamındadır.¹⁸ Yani kişinin hatasından dönerek hayatında oluşturduğu doğru ve samimi bir yöneliş, başkaları için doğruyu hatırlatan nasihat verici bir konumuna yükseltiyor.¹⁹ Müberred (öl. 286/900), “Yüce Allah, nasûh tövbeden öğüt verici tövbeyi irade etmiştir.”²⁰ diyerek bu bağlamda görüşünü açıklamıştır. Tövbe sahibi tövbe ettiğinden diğer insanları da tövbesine davet eder. Çünkü tövbenin eseri kendisinde meydana gelmiş ve gereği gibi hareket etmede gayret sarf etmiştir.²¹ Nitekim kandırılıp bir terör örgütüne katılan biri, günün birinde pişmanlık duyup güvenlik birimlerine kendiliğinden teslim olabilmektedir. Bu pişmanlığı, diğer terör örgütü üyeleri için nasihat ve öğüt olsun diye televizyondan aile sıcaklığının ne kadar güzel olduğunu, pişmanlıkla yeni hayat elde ettiğini anlatmaktadır. Böylece bu onlar için nasihat verici bir pişmanlık olur ve kendileri de o yanlışlıktan dönebilirler.

Nasihat, veciz isimlerden ve özlü kelimelerdendir. Arap kelâmında nasihat kavramının içerdiği geniş anlamı içeren başka bir kelime yoktur.²² “Felâh” kavramının da içinde dünya ve ahiret iyiliğini bir araya toplayan bir kelime olmakla ona yakın bir anlam zenginliğini barındırdığı zikredilmiştir.²³ Nasihatın ayrıca “نصح الرجل ثوبه” “Adam elbisesini dikti.” sözünden alındığı da nakledilmiştir.²⁴ Şu halde nasihatçının nasihat verdiği kimsenin (mensuhun leh) iyiliğini isteme hususundaki gayreti, elbisenin yırtıklarını diken kişinin durumuna benzetilmiştir veya “Günahla yırtılan dinin tövbe ile yeniden dikilmesidir.”²⁵ Nasihatın “Balı mumdan süzdüm.” ifadesinden alındığı söylenmiştir. Bu durumda nasihat, söz ve eylem olarak hıyanet ve yalan girdabından arınma, balın mumdan arınmasına benzetilmiştir.²⁶ İstilahî anlamda ise nasihat, “İnsanları yararlı olan şeylere çağırma; fesat ve bozulmaya götüren yollardan nehyetme” anlamına gelmektedir.²⁷

2.Nasihatın Kapsam ve Mefhumu

Hz. Peygamber'in “Nasihat Allah'a, kitabına, Resûlüne, Müslümanların yöneticilerine ve bütün Müslümanlardır.”²⁸ diyerek çizdiği çerçeveye dinin temel unsurlarının nasihatın dışında kalmadığı görülmektedir. Hadiste geçen Allah, kitabı, Resûlü, Müslümanların idarecileri ve Müslüman toplumu nasihat alıcı, yani mensuh lehu/lehum olarak zikredilmişlerdir. Yüce Allah'tan yazılı metnine ve müntesiplerine varıncaya kadar dinin temel değerlerinin aitik lamından sonra gelmesi ile hepsinin nasihate bağlı ve nasihat kapsamında olduklarına işaret vardır. İyiliği onaylama, iyiliğin karşılığını verme, sünnetullah gereği hareket etme, vaad edilene muhalefet etmeme gibi ilkelerin dinin tüm değerler manzumesinin ortak niteliği olduğu görülmektedir. Bu hadis ile nasihatın mekân ve zaman mefhumunu aşan evrensel kurallar bütünlüğü olup herkesi kapsadığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in Medine Antlaşması'ndaki emân maddesi, dini ilkelerin kapsayıcı olduğunun temel

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/63; İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, “abd”, 6/4438.

¹⁸ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Mektebetu'l Faysaliyye, ts.), 28/168.

¹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28/168. “هي الصَّادِقَةُ النَّاصِحَةُ”

²⁰ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 18/199.

²¹ Mahmûd b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf An hakâiki't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'l-Arabi, 2012), 4/432. “ويجوز أن يراد ”توبة تنصح الناس أي تدعوهم إلى مثلها لظهور أثرها في صاحبها واستعماله الجد والعزيمة في العمل على مقتضياتها”

²² Hattâbî, *A'lâmü'l-âdîs*, 1/190; Begavî, *Serhu's-Sünne*, 13/94; Nevevî, *el-Minhâc*, 2/37.

²³ Hattâbî, *A'lâmü'l-âdîs*, 1/190.

²⁴ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/37.

²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* 1/138; Görmez, “Bir Hadisin Semantik Tahlili”, 333.

²⁶ Hattâbî, *A'lâmü'l-âdîs*, 1/190-191.

²⁷ Ebû Mensûr Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sünne*, thk. Mehdi Basullumî (Beyrut: Dâru Kutübi'l-İlmiyye 2005), 4/470.

²⁸ Buhârî, “İmân”, 42; Müslim, “İmân”, 56.

göstergesidir.²⁹ Nasihat, dinin dayandığı kapsayıcı ve önemli bir rükün olup bu sebeple peygamberlerin de aslı vazifelerinden biri olmuştur. Şârihler nasihat mefhumunu hac farızasının temel rükünü olan Arafat vakfesine benzetmişlerdir. Zira Arafat vakfesi haccın önemli bir rükünü olduğundan Hz. Peygamber (s.a.s.) “Hac Arafat’tır.”³⁰ buyurmuştur. Nasıl ki Arafat haccın temel rükünü olmuşsa, nasihat de dinin temel rükünü olmuştur.³¹

Bu itibarla geniş çerçeveli bir anlam zenginliği olan nasihat mefhumunu, irşâd veya samimiyet boyutuna indirgemek hadise geniş perspektiften bakmayı engellemektedir. Zira nasihat çok yönlü bir gerçekliğini ve anlam zenginliğini barındırmaktadır.³² Nasihatın lügavî anlamları içerisinde davranışlarda ortaya çıkan samimiyet ve ihlas, kişinin iç âlemine yöneliktir. Nasihati, sadece samimiyetle açıklama, çok boyutlu gerçekliğinde bir anlam daralmasına sebebiyet verebilmektedir. Zira samimiyet, insanın iç dünyasında başkalarına karşı oluşan içtenlikli bir duygudur. Abdülhak Şinasi Hisar’ın (öl. 1963) “Herhangi bir samimiyet bile mutlaka hakikat demek değildir.”³³ sözünde dile getirdiği gibi samimiyet mutlak manada hakikati ifade etmeyebilir. Nasihate sadece içtenlik ve samimiyet anlamı verildiği takdirde bunun zımında hakların karşılıklı olarak korunması anlamına gelmiş olsa da her zaman geçerli olan bir kural değildir. Zira birçok çevresel faktörden dolayı kişi, bazen içinde barındırdığı samimiyetin zıddına hareket edebilir. Öte yandan niyet hadisinde olduğu gibi samimiyetle ilgili onlarca hadis rivâyet edilmiştir. “Din nasihattir” hadisinin kapsam olarak samimiyeti barındırmakla beraber insanın iç âleminden öte, dinin tüm unsurlarını onun değerler manzumesinde birleştirmeyi hedefleyen bir formatta geldiği görülmektedir. Hz. Peygamber’in kelâmının söyleyiş tarzına baktığımızda sahabîlere belli bir kavramı kavratmak yerine, onları değerler manzumesinde birleştirme gibi geniş boyutlu bir çerçeve çizdiği anlaşılmaktadır.

“Din nasihattir.” düsturunun birey ve toplumun ıslahı, düzen ve asayişin sağlanması ve Allah’ın korumasını istediği beş dinî zaruretin korunması gibi hususları içeren bir ilke olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda hukukun herkes için bağlayıcı ve geçerli olması gerekirken bazen kimi uluslararası hukukî imtiyazlar ve kanunî boşlukların, güçlü devletler lehine bir fırsata dönüşebilmektedir. Misal olarak uluslararası hukukta diplomatik paket gibi kimi hukukî imtiyazlar, güçlü devletler lehine bir fırsat aracı olurken zayıf devletler için bunların menfi tesirleri olabilmektedir. Bu diplomatik paketler, “*küçük gönderilerden dev gemi yüklerine kadar farklı ölçeklerde olabilmektedir.*”³⁴ Bu paketler gizli ve dokunulmaz olduğundan kötü niyetli güçlü devletlerin elinde yasa dışı malların aktarımında bir fırsata dönüşebilmektedir.³⁵ Diğer taraftan diplomatik temsilciler de dokunulmazlık haklarını kimi zaman casusluk faaliyetleri gibi kötü araçlarına alet edebilmektedir. Zira ev sahibi ülke onları sınır dışı edebilir; ancak yargılayamaz. Bu itibarla gücünün elinde imtiyaza dönüşmeyecek hukukî yasalara ihtiyaç vardır. Bu da hukukun herkes için bağlayıcı ve geçerli olmasını gerektirmektedir. Söz konusu hadis, söz ve eylem olarak ilkeli hareket etme gerçeğini vurgulamaktadır. O halde İmam Nevevî’nin (öl. 676/1277) dinin temel

²⁹ İbn Mâce, “Diyât”, 31.

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31: 64; Tirmizî, “Hac”, 57; İbn Mâce, “Menâsik” 57.

³¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/138; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *‘Umdetü’l-kârî fî şerhi sahihi’l-Buhârî*, thk. Abdullah mahmud muhammed Ömer (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 1/498.

³² Selçuk Coşkun, Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 12/35 (2008), 41-42.

³³ Türk Dil Kurumu (TDK), “Samimiyet” (Erişim 15 Nisan 2023)

³⁴ Nizamettin Çelik, *Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri* (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022), 30-31.

³⁵ Joshua S. Goldstein, Jon C. Pevehouse, *Uluslararası İlişkiler*; çev: Haluk Özdemir (Ankara: BB101 Yayınları, 2015), 347; Şinasi Kara, *Uluslararası Politika* (İstanbul: Met/Er Matbaası, 1989), 343.

medarı ve dayanağı olduğunu söylediği “Din nasîhattir.” rivâyetinin³⁶ hukuk karşısında imtiyazlı bir sınıfın olmadığını deklare eden cevâmî’u’l-kelim bir hadis olduğunu söyleyebiliriz.

“Din nasîhattir.” hadisi, yeni yeşeren bu dinin değişmez dinî ve hukukî sorumluluğunu hatırlatan bir ilkedir. Şârihler, “Din nasîhattir.” hadisi çerçevesinde Allah’a/Allah için nasîhatin caiz olmadığını, dolayısıyla hadiste kastedilen nasîhatin kulun kendisine dönük olarak kula nasîhat şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgulamak suretiyle Allah’a, Peygamber’ine, kitabına, yöneticilere ve topluma karşı tek yönlü bireysel ödevler sıralamışlardır. Bu çalışmada ise “Din nasîhattir.” hadisinin lugavî hakikat ve mecaz anlam boyutunu da göz önüne alarak hadisin kapsamına aşağıdaki iki hususun da alınması uygun görülmüştür. Birincisi; nasîhat mefhumu, dinin temel unsurları arasında karşılıklı bir ilişkiler ağının varlığını ortaya koymaktadır. İkinci anlam vurgusu ise dinin yasalarına bağlılığı ifade etmesidir. Bu yasalara Yüce Allah da onun Peygamberi de bağlı kalmıştır. Bu çalışmada bu iki hususa özellikle dikkatler çekilmiş ve hadisin böyle bir anlam boyutunu da barındırdığı belirlenmiştir.

Bu hadis ile ilgili daha önce Ahmet Önkal ve Mehmet Görmez değerlendirmede bulunmuşlardır. Ahmet Önkal, *Resûlullah’ın İslâma Davet Metodu* adlı kitabında “nasîhat” kelimesinin Arap dilinde en kapsamlı kelime olduğunu dile getirmiş ve “Allah’ın nasîhate ihtiyacı mı var? şeklinde bir soruyla konuya giriş yapmıştır. Nasîhat kavramının sadece “öğüt vermek” anlamına gelmediği, asıl ifade ettiği anlamın “samimiyet” olduğunu dile getirerek hadisle ilgili şârihlerin yorumlarına yer vermiştir.³⁷ Mehmet Görmez de *Diyanet İlimi Dergisi’nde* yayımlanan “Hz. Peygamber’in Bir Din Tanımı” adlı makalesinde “nasîhat” kavramını ele almıştır. Bu kavramının yaygın iki anlamının olduğunu vurgulamıştır. Birincisi ihlas, sadakat ve samimiyet; ikincisi ise vaaz, öğüt, tavsiye gibi başkasının iyiliğini istemektir. Türkçeye daha çok bu ikinci anlamın geçtiğini dile getirmiştir. “Nasîhatin” sadakat, samimiyet manalarını ihtiva etmesinin daha uygun olduğuna dair makale boyunca hadisin anlam bütünlüğü açısından hadisleri hadislerle açıklama yöntemini kullanmıştır.³⁸ Görüldüğü gibi gerek *Resûlullah’ın İslâma Davet Metodu* kitabında gerekse söz konusu makalede nasîhat kavramının karşılığının “samimiyet” olacağı vurgusu yapılmıştır. Ancak hadislerin bütünlüğü açısından bakıldığında bu duygu/samimiyet boyutunu da aşan bir anlam gerçekliğinin olduğu anlaşılmaktadır. Samimiyet, insanın iç dünyasında başkalarına karşı oluşan içtenlikli bir duygu olduğundan nasîhat kavramının çok boyutlu anlam zenginliğini tam olarak karşılayamaz.

3.Hadislerde Nasîhat Kavramı

Buhârî, “Din nasîhattir.” hadis metninden bab başlığı açarak; Allah, kitabı, Resûlü, yöneticiler ve tüm mü’minler için nasîhat sıralamasında “kitabı” kelimesine yer vermemiştir.³⁹ Buhârî dışında musanniflerin hadis kitaplarında bu sıralamada “kitabı” kavramını da zikrettikleri görülmektedir.⁴⁰ Bu hadisin farklı rivayetlerinde “Din nasîhattir.” sözünün üç defa tekrarlandığı görülmektedir.⁴¹ Buhârî’nin “Kitabu’l-İman”ın son babında zikrettiği “Din nasîhattir.” hadisi ve bab başlığı altında tahrîc ettiği iki hadis ile ilgili yorumlarından nasîhat mefhumunun nasîhat edilen kişi (mensuhun leh) için dünya ve ahiret iyiliğini isteme eylemi olduğu anlaşılmaktadır. Buhârî, “nasîhat” kavramını aşağıda zikredeceğimiz tarihi bir olay bağlamında yer vermiştir. Şöyle ki; Muğire b. Şu’be’nin ölümü üzerine Cerîr b. Abdillâh’ın mescitte yaptığı konuşma ve rivayet ettiği hadisten; “Din nasîhattir.”

³⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/37.

³⁷ Ahmet Önkal, *Resûlullah’ın İslâma Davet Metodu* (Konya: Esra Yayınları, 1993), 32-36.

³⁸ Mehmet Görmez, Hz. Peygamber’in Bir Din Tanımı –Bir HadisHadisin Semantik Tahlili-, Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav), Özel Sayı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 331-338.

³⁹ Buhârî, “İman”, 42.

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvutî, Adil Murşîd (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1999), 13: 335, 28: 138, 140, 141, 146, 148; Ebû Davûd, Sünen, “Edeb”, 67.

⁴¹ Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş’as, *es-Sünen*, thk. Yasir Hasan vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2013), “Edeb”, 67.

mefhumunun düzeni koruma, kurallara uyma, hak ve ödevleri hatırlatma şeklinde ilkeleri içerdiğini anlamaktayız.⁴² Zira Cerîr b. Abdullah, Muğire'nin ölümü üzerinde yeni emir tayin edilinceye kadar büyük ihtimalle fitne ve karışıklığa sebebiyet verilmemesi için (Kufelilere) sükûnetle beklemeleri gerektiğini söylemiş ve ölen emire dua etmelerini tembihlemiştir.⁴³ Ardından da şöyle demiştir: "Ben Peygamber'e (s.a.s.) gidip İslam üzere size biat edeceğim dedim. Bunun üzerine her Müslümana karşı nasihat edici olmayı da şart koştu. Bu şart üzerine ona biat ettim." Cerîr, bu hadisi zikrettikten sonra "Bu mescidin Rabbine yemin olsun ki; ben sizin için nasihat ediciyim." diyerek hutbeden inmiştir.

Cerîr b. Abdullah'ın hadisin metnini farklı yer ve zamanda farklı şekillerde rivayet ettiği anlaşılmaktadır. Hadisin diğer aktarımları şöyledir: "Resûlullah'a namazı kılmak, zekâtı vermek ve her Müslümana karşı nasihat edici olmak üzere biat ettim."⁴⁴ "Resûlullah'a işitip itaat etmek (canı gönülden itaat etmek) ve her Müslümana karşı nasihat edici olmak üzere biat ettim."⁴⁵

Buhârî, "Büyü" bölümünde "Şehirli, ücret almadan köylünün malını satabilir mi? Ona yardımcı ve ona nasihat edici olabilir mi?" şeklinde bir bab başlığı belirledikten sonra munkatı' olarak "Sizden biriniz (bir mü'minden) nasihat dilediği zaman o da ona nasihat edici olsun." hadisini rivayet etmiştir.⁴⁶ Burada Buhârî, şehirlinin köylünün malını satmada ona yardımcı olma, onu aldatmama, zarar etmemesini sağlama gibi onun iyiliğini isteme girişimini nasihat kavramıyla ifade etmiştir. Ayrıca o, "Ahkâm" bölümünde, "İmam insanlardan nasıl biat alır?" bâbı altında da bu hadisi tahrîc etmiştir.⁴⁷ Biat mefhumunun hukukî sorumluluk gerektiren vatandaşlık görevi olduğu hususunu düşündüğümüzde Buhârî'nin nasihat mefhumunu "Sorumluluk üstlenme, vatandaşlık görevlerini yerine getirme" anlamlarını yüklediğini söyleyebiliriz.

Bu bağlamda lafızları farklı fakat anlamları aynı olan üç hadis rivayet edilmiştir. Birinde (الغش), diğerinde (النصيحة) kelimesi geçmektedir: "Eğer bir kişi Müslümanların yönetim işini üstlenir; sonra onlar için çalışıp gayret göstermez ve nasihat edici olmazsa o kimselerle cennete giremez."⁴⁸ "Allah'ın bir topluma yönetici yaptığı bir kul, toplumuna hıyanet etmiş halde ölürse Allah ona cenneti haram kılar."⁴⁹ "Yüce Allah bir kulu halkı görüp gözetmek üzere yönetici yapar da o kimse insanları nasihatle koruyup gözetmezse, cennetin kokusunu alamayacaktır."⁵⁰

Bu hadisleri Müslim (öl. 261/875), peş peşe sıralamıştır. Görüldüğü gibi hadislerin ilki "kim hıyanet ederse", diğerinde "kim nasihat edici olmazsa" veya "nasihatle koruyup gözetmezse" şeklindedir. Hadislerde ilkeli bir yönetim tarzının vurgulandığı anlaşılmaktadır. İlerde yöneticiler için nasihat kısmında açıklanacağı üzere bu hadisleri açıklayan şârihler, bu üç hadisi yönetim ilkeleri bağlamında izah etmişlerdir. Şârihler, bu hadislerde geçen nasihati; sorumluluk, güvenliği tesis, adaleti icra etme ve zulmetmeme anlamında açıklamışlardır.⁵¹ Burada (الغش) kelimesi (النصح) kelimesinin zıttı anlamındadır.⁵² Bu da "وهو غاش" insanın kerametine yakışmayan zulüm üzerine ilkesiz bir yönetim kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu itibarla nasihat kelimesi, yöneticinin halka ihanet

⁴² Buhârî, "İman", 42.

⁴³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/139.

⁴⁴ Buhârî, "İman", 42; Müslim, "İman", 56; Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahih*, thk. Şuâyb Arnavutî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 4/13.

⁴⁵ İbn Hibbân, *Sahih*, 10/412.

⁴⁶ Buhârî, "Buyû", 68.

⁴⁷ Buhârî, "Ahkâm", 43.

⁴⁸ Müslim, "İman", 142. "مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَّةً فَلَمْ يَحْطُهَا بِنَصِيحَةٍ".

⁴⁹ Müslim, "İman", 142. "مَا مِنْ عَبْدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ".

⁵⁰ Buhârî, "Ahkâm", 8. "مَا مِنْ أَمِيرٍ يَلِي أَمْرَ الْمُسْلِمِينَ ثُمَّ لَا يَجْهَدُ لَهُمْ وَيَنْصَحُ".

⁵¹ Geniş bilgi için bk. Ali b. Halef b. Abdulmelik b. Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 1/130; Nevevî, *el-Mihâc*, 2/166.

⁵² Muhammed b. İsmail es-San'ânî, *Sübülüs-Selâm Şerhu Bulûğu'l-Merâm*, thk. Muhammed Nasiruddin Elbanî (Riyad: Mektebetü'l-Mea'rif, 2006), 4/546.

etmemesi, onların hak ve hukuklarını koruması, yönetiminde şeffaf olması anlamındadır. Yönetici, milletin haklarını gözetmez; kanunları tatbik etmezse hadiste geçen “ğışş” tabiri ile “Nasihat edici olmama” kapsamına girdiği anlaşılmaktadır. Bu üç farklı hadisten de anlaşılan Müslümanların işlerini üstlenen yöneticiden Türkçeye geçmiş şekliyle halka öğüt vermesi veya samimi olması beklenmeyeceğidir. Yöneticiden devleti yönetirken hukukun üstünlüğünü gözetmesi, ehliyet ve liyakati esas alarak adâleti tesis etmesi beklenmektedir. Şârihler de bu hususu vurgulamışlardır.⁵³ Onlar bu hadislerde geçen nasihat mefhumunu, samimiyet ve öğüt yerine yönetim ilkelerini bağlamında açıklamışlardır. Zira yöneticilik, öğüt verme değil kanunları uygulama makamıdır. Dolayısıyla dinî ve hukukî norm ve kuralları göz ardı ederek devleti yönetenlerin cehennemle tehdit edildiğini söyleyebiliriz.

İslam’ın medarı olan “Din nasihattir”, hadisinin açıklaması konumunda olan bu hadisler, “Din nasihattir” hadisinin çok boyutlu anlam zenginliği hakkında bilgi sunmaktadır. Zira devlet başkanının halka zulmetmesi, ihanet etmesi, iktisadî ve güvenlik boyutta onları ihmal etmesi, adaleti tesis etmemesi vb. yönetim zaafı nasihati yerine getirmeme olarak anlaşılmaktadır.⁵⁴ Müslümanların sınırlarını muhafaza etmeyen, toplumun maslahatını gözetmeyen, onları himaye etmeyen, düşmana karşı savaşmayan veya adalet ilkesini terk eden yönetici, nasihat edici olmamış olur.⁵⁵ Bu hadislerin şerhinde “nasihat” kavramı, öğüt verme veya samimiyet manasında değil; yöneticinin kanunlara harfiyen uyması, adaletle hükmetmesi gibi toplumun maslahatı için gayret sarf etmesi anlamında geçmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla bu hadisler, “Din nasihattir.” hadisinin hem yöneticiye nasihat hem de nasihat mefhumunun anlaşılmasında yeteri bilgi vermektedir.

4.Şârihlerin Hadisle İlgili Yorumları

Bu kısımda nasihat hadisinde vurgulanan unsurları, şârihlerin yorumları perspektifinden kısaca ele almamız uygun olacaktır. “Nasihat” kelimesinin içeriğinde “samimiyet, doğruluk, adâleti tesis, zulm etmeme, kurallara bağlılık, maslahatı gözetme; aldatmama ve ihanet etmeme” gibi birçok anlam boyutunu barındırdığı hususuna daha önce de değinilmişti.

Şârihler, Allah’a ve Peygamber’e nasihatın olmayacağı ön kabulünden hadise yaklaştıklarından hadisin içinde sıralanan her bir unsur için tek yönlü ferdî görevler sıralamışlardır.⁵⁷ “Nasihat, Allah’a Peygamber’e ve kitabdır...” kısmında Allah’a, Peygamber’e ve kitaba karşı her Müslümanın ferdî görev ve sorumluluklarını tek tek sıralayarak tek yönlü yorumladıkları görülmektedir. “Nitekim Allah’a nasihat ifadesinde Hattâbî ve ondan sonra gelen şârihler, “Allah için nasihatın aslında kula dönen yönüyle kulun kendisine nasihattir; zira Allah, nasihat edicinin nasihatinden müstağnidir.”⁵⁸ demişlerdir. Birçok şârih bu ifadeyi Hattâbî’nin sözü olarak aktarıırken bazıları belirtmeden bunu kullanmıştır.⁵⁹

⁵³ Muhammedü'l-Emin b. Abdullah el-Uremî el-Alevî el-Hererî, *el-KevkEbü'l-Vehhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (Mekke: Dâru'l-Minhâc, 2009), 4/18. “فغش الإمام الرعية بتضييعه حدودهم وحقوقهم، وتركه سيرة العدل فيهم.”

⁵⁴ es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, 4: 546-547; Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Saîd el-Mağribî, *Bedrüt-temâm şerhu Bulûğî'l-merâm*, thk. Ali b. Abdullah ez-Zebîn (Riyad: Dâru Hicr, 2007), 10/284.

⁵⁵ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/166; Muhammedü'l-Emin b. Abdullah el-Uremî el-Alevî el-Hererî, *el-KevkEbü'l-Vehhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (Mekke: Dâru'l-Minhâc, 2009), 4/18; es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, 4/546. Nevevî'nin konuya ilişkin ifadesi şöyledir: “فاذا خان فيما أوتمن عليه فلم ينصح فيما قلده اما بتضييعه تعريفهم ما يلزمهم من دينهم وأخذهم به واما بالقيام بما يتعين عليه “ من حفظ شرائعهم والذب عنها لكل متصد لا دخال داخلة فيها أو تحريف لمعانيها أو اهمال حدودهم أو تضييع حقوقهم أو ترك حماية حوزتهم ومجاهدة عدوهم أو ترك سيرة العدل فيهم فقد غشهم”

⁵⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/166.

⁵⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/138; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/499.

⁵⁸ Begavî, *Serhu's-Sünne*, 13: 94; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 63; Nevevî, *el-Minhâc*, 2/38; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/499. Begavî'nin konuya ilişkin cümlesi şu şekildedir: “و حقيقة هذه الإضافة راجعة إلى العبد في نصيحة نفسه لله ، والله غني عن نصح ”كل ناصح

⁵⁹ Hattâbî, *A'lâmü'l-hadîs*, 1/191.

Çok boyutlu anlam gerçekliği olan nasihat kavramının Allah için kullanılmasının uygun olmadığı hususunda bütün şârihler neredeyse hemfikirdir. Bu itibarla bu hadis ile ilgili Allah, kitabı, resûlü, yöneticiler ve tüm mü'minler için nasihat sıralamasıyla ilgili bilgiler, hemen hemen aynen tekrarlanmıştır. Dolayısıyla Allah için nasihat, ona iman etme, sağlam bir inanç, ibadetlerde ihlaslı olma, emirlerine yapışma nehyettiklerinden sakınma, ona itaat edenleri dost; düşmanlarını düşman edinme, nimetin şükürünü edâ etme şeklinde ferdî boyutta bireyin hemen hemen tüm görevleri sıralanmıştır.⁶⁰ Birçok şârih birbirinden naklederek aynı ifadeleri kullanmışlardır. Öte yandan şârihler kelimenin dilsel tahlilini yaparken "Nasihat" kelimesinin dinin temel dayanağı olduğu ve çok boyutlu bir anlam gerçekliğini içerdiğini de söylemişlerdir.⁶¹ Ancak hadis şerh edilirken kulun Allah'a karşı ödevleri sıralanmıştır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) aşağıda aktarıldığı gibi bu hadise farklı bir açıdan yaklaşarak Allah'a nasihatın caiz olduğunu ifade etmiş ve şöyle demiştir: Allah için nasihat, kıyamet gününde kulun şefaet ediciliği kabul edilerek kurtuluşuna vesile olduğuna bir işarettir. Zira kul, günahlarından ötürü muâheze edildiğinde Yüce Allah'a, "Ey Rabbim! Siz, dünyada kullarını affa teşvik etmiş ve affetmenin ceza vermekten daha iyi olduğunu, affi güzel ahlaktan sayarak affedenleri mükâfatlandıracağınızı vaad etmişsiniz. (Rabbim) siz affetmeye daha layıksınız." diyerek iltica etmekte; bu diyalogun neticesinde Yüce Allah da o kulu affetmektedir.⁶²

Peygamber için nasihat ise nübüvveti ve Allah'tan getirdiği emirleri tasdik, emir ve yasaklarına boyun eğme, herkes ve her şeyden daha fazla onu sevmek şeklinde anlaşılmaktadır.⁶³ Şerhlerde Peygamber için nasihat boyutu her Müslümanın ferdî görev ve sorumluluklar bağlamında ele alınmıştır. Öte yandan şârihler Allah'a nasihatın caiz olmadığını söylerken Peygamber için aynı ifadeyi kullanmamışlardır.⁶⁴

Kitap için nasihat; kitaba tabi olmak, Allah'ın kelâmı, vahyi ve indirdiği kitabı olduğu, hiçbir mahlûkun onun bir benzerini getiremeyeceğine inanma; vaat ve vaadine inanma, öğütlerini dikkate alma gibi anlamlar yüklenmiştir.⁶⁵

Devlet başkanına nasihat; hukukî çerçevede onlara itaat etmedir; ancak zulmettikleri takdirde onlara karşı çıkmada bir beis görülmemiştir.⁶⁶ Devlet başkanının arkasında namaz kılma, onunla cihada çıkma, zekâtını verme, yanlış yapmaktan sakındırma, yalancı medhu senalarla onu aldatmama ve ona doğru olanı telkin etme nasihatten sayılmıştır.⁶⁷ Görüldüğü gibi şerhlerde yöneticiye bir sorumluluk yüklenmemiş, ona karşı görevler sıralanmıştır.

Bütün Müslümanlar için nasihat ise din ve dünya işlerinde onların maslahatına uygun olan hususlara onları irşâd etmektir.⁶⁸ Onlara Eziyet vermekten sakınma, bilmediklerini öğretme, iyiliği emretme kötülükten nehyetme,⁶⁹ büyüklerine saygı küçüklerine sevgi gösterme⁷⁰ gibi daha çok

⁶⁰ Hattâbî, *A'lâmü'l-ĥadîs*, 1/190; Begavî, *Serhu's-Sünne*, 13: 94; Nevevî, *el-Minhâc*, 2/38; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/499.

⁶¹ Hattâbî, *A'lâmü'l-ĥadîs*, 1/190; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/63; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/138; Bedrüddin Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/497.

⁶² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 8/330.

⁶³ Begavî, *Serhu's-Sünne*, 13/94-95; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 63; el-Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî, *Zahîretü'l-ukbâ fi şerhi'l-Müctebâ* (Mekke: Dâru'l-Mi'rac, 2003), 32/309.

⁶⁴ Begavî, *Serhu's-Sünne*, 13: 94; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 63; Nevevî, *el-Minhâc*, 2/38; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/499.

⁶⁵ Begavî, *Serhu's-Sünne*, 13/94; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5: 63; Muhammed el-Hadır b. Seyyid Abdullah b. Ahmed eş-Şenkîfî, *Kevseru'l-meânî'd-derârî fi keşfi habâyâ sahihi'l-Buhârî* (Beyrut: Müssetü'r-Risâle, 1995), 27/437; Mustafa Çağrıçı, "Nasihat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 32/408.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, 5/63.

⁶⁷ Hattâbî, *A'lâmü'l-ĥadîs*, 1/193; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 1/499.

⁶⁸ Begavî, *Serhu's-Sünne*, 13/95.

⁶⁹ es-San'ânî, *Sübülü's-Selâm*, 4/211.

⁷⁰ Begavî, *Serhu's-Sünne*, 13/95.

ahlakî görev ve sorumluluklar, öğüt ve irşâd çerçevesinde açıklanmıştır. Sonuç olarak “Din nasîhattir.” hadisi çerçevesinde Buhârî’nin ilk şârihî olan Hattâbî⁷¹ (öl. 388/998) ile başlayan “Allah, kitabı, peygamberi, yöneticiler ve tüm Müslümanlar için nasîhat” mefhumu, aynı şekilde veya yakın ifadelerle şerh edilmiştir.

5.Din Nasîhattir Hadisi ve Düşündürdükleri

“Din nasîhattir” hadisinin dinin dört medarından biri olduğunu söyleyen Muhammed b. Eslem et-Tûsî (öl. 242/856) gibi âlimlerin⁷² görüşlerinin aksine Nevevî, “Hayır onların söyledikleri gibi değil; bilakis dinin temel medarıdır”, demiştir.⁷³ Nasîhat dinin bütün amacını tek başına karşılayan bir kelimedir.⁷⁴ “Din nasîhattir” hadisi, ümmeti oluşturmamanın ilkelerini belirlediğini söyleyebiliriz. Toplumsal düzeni tesis etmede dinin tüm unsurlarının sorumluluk almalarını ifade etmektedir. Nitekim bu bağlamda hak ve adalet çerçevesinde sorumluluk üstlenen erdemli bir toplumun inşası için nasîhatnâme türü kitaplar yazılmıştır.⁷⁵

Bulduğu toplumda kimi görevlerde verimli bir katkı sağlayamayan özel gereksinimli bireyler, nasîhat sorumluluğunu yerine getirmeleri durumunda bir kısım görevlerden muaftırlar. “Güçsüzlere, hastalara ve bir şeyi bulunmayanlara, Allah ve Peygamber’ine bağlı kaldıkları müddetçe “إِدًّا نَصْحُوا”⁷⁶ sorumluluk yoktur...”⁷⁶ Özel gereksinimli bireylerin nasîhati, buldukları toplumda iç güvenliği sarsan yalan haber ve fitne çıkarma gibi hususlardan uzak durmalarıdır.⁷⁷ Dolayısıyla iç güvenliğin tesisi, nasîhatla ifadesini bulduğunu söyleyebiliriz. “Din nasîhattir.” hadisinin güvenlik, adâlet gibi dinin değişmez hukukî ve ahlakî ilkelerini telkin ettiğini söyleyebiliriz. Nasîhat, ümmeti hak ve sorumluluklar üzerinde birleştirip ayrılık, şiddet ve çatışmadan koruyan kuşatıcı bir zırhtır. Nasîhat, entelektüel ve üst sınıfların ellerinde bir güç unsuru olarak bulundurduğu bir dayatma aracı değildir. Bilakis herkese dinî ve hukukî sorumluluğu hatırlatan bir ilkedir.

“Din nasîhattir.” hadisinde Allah’a ve peygamber’ine onlar için nasîhat vurgusu, dinin yasalarına bağlılığı hatırlatan, hukukun üstünde imtiyazlı bir sınıfın olmayacağını bir belgesidir. İslam dininde hukukî düzen vurgusu Hz. Âdem’le başlamıştır. İlk suhuf, ilk yazılı hukukî belge ilk peygamberle başlamıştır. Müslümanlar, samimiyetlerini dinin yasalarıyla içselleştirip yer kürede rol-model bir yaşam sürmüşlerdir. Nasîhati, sadece samimiyetle açıklama, çok boyutlu gerçekliğinde bir anlam daralmasına sebebiyet verebilmektedir. Zira samimiyet, insanın iç dünyasında başkalarına karşı oluşan duygusal boyuttur.

5.1.Allah İçin Nasîhat

Yukarıda değindiğimiz gibi Hattâbî’den bu yana Allah için veya Allah’a nasîhat mefhumunun, kulun kendisine dönük olan nasîhattir. Zira Allah’a nasîhatın mümkün olmadığı, vurgusu hep yapılmıştır. Öte yandan şârihler nasîhatın çok boyutlu anlam gerçekliğine sahip bir kavram olduğu hususunda hemfikirdirler. Yüce Allah için emir kipini kullandığımız gibi nasîhat kavramını da kullanabilir miyiz? Allah’a nasîhat şeklinde bir ifade hadis metninden anlaşılabilir mi? “Nasîhat” hadisi şu şekilde de yorumlanabilir:

Birincisi; Yüce Allah’ın peygamberleri aracılığıyla insanlar için yeryüzünde yasalar vazetmiştir. Allah, vazettiği yasalara bağlıdır, imtiyazlı bir sınıf yoktur. İlk insan ve ilk peygamberden itibaren tarihin akışında Yüce Allah’ın sünnetullah gereği, hiç kimseye bir imtiyaz tanımadığı Kur’an’ın açık

⁷¹ Salih Karacabey, “Hattâbî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/491

⁷² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/138.

⁷³ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/138; es-San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, 4/210. “ليس الأمر كما قالوه بل عليه مدار الإسلام.”

⁷⁴ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/138. İbn Hacer’in konuya ilişkin ifadesi şöyledir: “بل هو وحده محصل لغرض الدين كله.”

⁷⁵ İskender Pala, “Nasîhatnâme”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 32/409-410.

⁷⁶ et-Tevbe, 9/91.

⁷⁷ Razi Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi, *Tefsîru’l-kebîr* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1981), 16/164.

nassıdır.⁷⁸ İkincisi; insan, Allah'a karşı kulluk görevini yerine getirirken (nasihat) Yüce Allah da kulunun nasihatini (dua ve yakarışını) duymuş karşılık vermiştir. "Musa: Rabbim! Doğrusu kendime zulmettim (başıma iş açtım). 'Beni bağışla dedi', Allah da onu bağışladı."⁷⁹

Nasihat kelimesinin lugavî bağlantılarına baktığımızda bu iki anlam da anlaşılmalıdır. Nasihatle ilgili şu hususu ifade etmeliyiz ki; Allah'a nasihat, bir çeşit dua makamıdır. Zira dua bir emir kipidir. Emir, üstünlük yoluyla muhatabın bir işi yapmasını istemektir.⁸⁰ Ancak bazen emir kipi, aslı manasından çıkarak dua, iltimas, irşâd, temenni, ibâha ve tehdîd gibi mecazî anlamlarda kullanılabilir. ⁸¹ Sigası yönüyle dua, bir emir kipidir; ancak özünde içten bir yakarış olan bir arz üslubudur.⁸² Dolayısıyla Allah'a nasihatın, bir arz ve dua makamı olduğunu ifade edebiliriz. Mağaraya sığınan ve orada mahsur kalan üç arkadaşın gönülden sırf Allah rızası için yaptıkları iyilikleri ona arz etmeleri nasihat kapsamına girmektedir. Allah o kullarının nasihatini dinlemiş ve icabet etmiştir.⁸³

Nasihat, kul ile yaratıcısı arasında en güzel iletişim vasıtalarındandır. İletişim karşılıklıdır. Allah ile kulun nasihati karşılıklıdır. Bir hadis-i kutsî de Yüce Allah'ın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Kulumun bana ibadet ettiklerinin en sevimsisi bana nasihatidir."⁸⁴ Bu hadiste geçen nasihat ifadesi, kulun söz ve eylem olarak ilkeli duruşunu, hayat felsefesini simgelemektedir.⁸⁵ Her mü'min namaz kıldığında rükûdan kalkınca kesin bir inanç ile Allah'a vekâlet adına "Allah, kendisine hamd edeni duymaktadır." anlamında "سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ" demektedir. Nitekim müfessirlerin bu bağlamla ilgili açıklamalarına bakıldığında Matûridî, Allah, kendisine hamd edene icabet eder, demiştir.⁸⁶ Allah, dua edenin duasını işitir ve icabet eder. Nehhâs, "Allah kendisini hamd edenin hamdini kabul eder." anlamını vermiştir.⁸⁷ Razî ve Kurtubî de "Allah kendisini hamd edenin hamdini kabul ve icabet eder." demişlerdir.⁸⁸ Nitekim Allah, Hz. Peygamber'in ümmeti için olan taleplerini kabul etmiş ve şöyle buyurmuştur: "قُلْ يُسْمِعْ، وَسَلِّ تَعْظِيمًا" "Söyle, sözün dinlesin; iste, isteğin verilsin."⁸⁹ Bu itibarla Allah'ın kullar üzerindeki hakkı, kulluk görevlerini yerine getirmeleri; kulların Allah üzerindeki hakkı ise mahza rahmeti ve vaâdi gereği kendisine şirk koşmayanları edebi olarak azaba mahkûm etmemesidir. Allah'ın doğru vaâdi aklen değil; şer'an vacip olduğu söylenmiştir.⁹⁰ Bu bağlamda kelâmî tartışmalara girmenin bir faydasının olmadığı açıktır.

⁷⁸ Bk. en-Nisâ, 4/122-124.

⁷⁹ el-Kasas, 28/16.

⁸⁰ Seyyid Ahmed el-Hasimî, *Cevâhiru'l-belâğa fî'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedi'* (Beirut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 2014), 56; Mehmet Şirin Çıkar, Taha Mohamad Abdulfettah, *Teshîlu'l-belâğali'n-nâtikînbiğayri'l-'Arabiyye* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversite Yayınları, 2016), 108.

⁸¹ Enes Erdim, *Arap Dili Söz Dizimi Belagatinde Cümle ve Halleri* (Ankara: İlahiyât, 2021), 114-117; el-Hasimî, *Cevâhiru'l-belâğa*, 56-57.

⁸² Erdim, *Arap Dili Söz Dizimi Belagatinde Cümle ve Halleri*, 114.

⁸³ Buhârî, "Hars ve'l-müzârea" 13.

⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36: 529.

⁸⁵ Geniş bilgi için bk. Zeynuddin Muhammed Abdurraûf Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâgîr* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1972) 4/486.

⁸⁶ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünnæ*, 6/64; 8/63; 10/44.

⁸⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali Sabûnî (Mekke: Camiatu Ummü'l-Kurâ, Merkezi İhyâ-i Tûrâsi'l-İslâmî, 1988), 306.

⁸⁸ Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî, *Tefsîru'l-kebîr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 24: 22; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/255.

⁸⁹ Buhârî, "Tevhîd", 19.

⁹⁰ Muhammedü'l-Emin b. Abdullah el-Uremî el-Alevî eş-Şâfi, *el-Kevkebü'l-Vehhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (Mekke: Dâru'l-Minhâc, 2009), 2/272. "هو ما وجب لهم شرعًا بوعده الصادق لا بالعقل"

Kulların Allah üzerindeki hakkı hususunda kastedilen mana, Allah'ın kesin sözü ve vaâdidir. O da sâlih kullarını cennete dâhil edeceğine dair verdiği sözü yerine getirmesidir.⁹¹ Zira Allah, vaâdine muhalefet etmez. Onun vaz ettiği yasalar vardır. Yüce Allah, bu yasalara bağlı kalmıştır. Mağaraya sığınan üç arkadaşın hikâyesini,⁹² bu bağlamda değerlendirebiliriz. Üç arkadaş da sırf Allah için yaptıkları eylemleri, Yüce Allah dinlemiş ve onları içinde buldukları sıkıntıdan kurtarmıştır. Yüce Allah, anne babasına ihsanda bulunan; Allah için zina etmekten sakınan ve fakirin hakkını yıllarca koruyup teslim eden kişilerin nasihatini dinlemiş ve onları o sıkıntıdan kurtarmıştır.

Aynı şekilde aktaracağımız şu vaka da bu bağlamda değerlendirilebilir: Hz. Ebû Bekir bir gün Yahudilerin eğitim gördüğü bir mekâna girdi ve bir grup Yahudî'nin etrafında toplandığı Yahudî âlimi Finhâs'a "Allah'tan kork ve Müslüman ol dedi." O da, "Bizim Allah'a ihtiyacımız yoktur. Onun bize ihtiyacı vardır. Onun bizden istekte bulunduğu gibi biz ondan istekte bulunmuyoruz. Biz ondan zenginiz ve bizim kendisinden daha zengin olduğumuz (Allah'a) ihtiyacımız yoktur..." cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir ona şiddetli bir tokat vurdu. Finhâs, olayı Hz. Peygamber'e intikal ettirdi. Hz. Peygamber, ona "Sizi bunu yapmaya sevk eden nedir?" diye sordu. Hz. Ebû Bekir de olayı olduğu gibi anlattı. Finhâs aralarında geçeni inkâr edince Yüce Allah Hz. Ebû Bekir'i tasdik etti ve şu ayet nazil oldu:⁹³ 'Şüphesiz Allah, 'Allah fakir; biz zenginiz' diyenlerin sözünü iştirmiştir."⁹⁴ Ayrıca Yüce Allah, Hz. Ebû Bekir'in ona karşı şiddet uygulamasını da onaylamadığını Âl-i İmrân Sûresinin 186. ayetinde bildirmiştir.⁹⁵ Dolayısıyla Yüce Allah kendi yasalarına bağlı kalmıştır. Ele aldığımız hadisin bu bağlamda anlaşılması daha uygun görünmektedir.

5.2. Peygamber İçin Nasihat

Cevâmiu'l-keîm olan bu hadisin Peygamber'e/ Peygamber için nasihat kavramının ifade ettiği anlam gerçekliği iki şekilde anlaşılabilir: Birincisi; Hz. Peygamber'in, dinin yasalarına bağlı kalması ve kendisini hukukun üstünde imtiyazlı bir statüde görmemesi hususudur. Nitekim Hz. Peygamber, dinin bütün hukukî kurallarının bir özü olan ve onlarla iç içe geçmiş bulunan ahlaki temsil etmede zirve konumundadır.⁹⁶ O, ibadet, muâmelat gibi dinin emirlerin ilk uygulayıcısı olmuştur. "*Peygamber, Rabbinden kendisine indirilene iman etti; mü'minler de.*"⁹⁷ Dinin kurallarının ilk uygulayıcısı, Hz. Peygamber olmuştur. O halde dinin yasaları ve hukukî ilkeleri vardır ve bunlar herkesi bağlamıştır. Dini vaz eden Yüce Allah ve onu bize ulaştıran Hz. Peygamber'in dinin yasalarına bağlı kalmaları, İslam'ın insanlık için en güven verici bir din olduğunu göstermektedir. Hakkâ Sûresi 44-46. âyetlerde Hz. Peygamber'in Kur'an'ın hükümlerine harfiyen uyduğunu göstermektedir.⁹⁸ Söz konusu âyetler, Hz. Peygamber'in daima ilkeli hareket ettiğini belgelemektedir.

"*Nasihat Peygamber'edir.*" ifadesinin ikinci anlam bağlantısı ise Hz. Peygamber'in de nasîhati dinlemiş olmasıdır. Hz. Peygamber, dine ve akla uygun olan önerileri hemen uygulamaya koyduğu anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.) vahiy inmediği durumlarda sahabîlerle istişare etmiştir. Hz. Peygamber'in bazen eksiltme bazen de artırma şeklinde gerçekleşen namazdaki sehivlerini sahabîler düzeltmiş, Hz. Peygamber de bu namazları tamamlamıştır.⁹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkîyye* adlı kitabında bu hususları Hz. Peygamber'e nasîhat babında ele almıştır.¹⁰⁰ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) Bedir, Uhud, Hendek savaşlarında ve Hudeybiye Antlaşması'nda sahabîlerin önerilerini

⁹¹ Ebü'l-Hasan Ali b. Halef, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/51.

⁹² Buhârî, "Hars ve'l-Müzârea" 13; Enbiyâ 53; Müslim, "Zikr ve Dua" 100.

⁹³ Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, 4/194.

⁹⁴ el- Âl-i İmrân, 3/181.

⁹⁵ Taberi, *Câmi'u'l-beyân*, 4/194-195.

⁹⁶ el-En'âm, 6/153; el-Yâsîn, 36/3-4; el-Kalem, 68/4.

⁹⁷ el-Bakara, 2/285.

⁹⁸ el-Hâkka, 44-45.

⁹⁹ Buhârî, "Salât" 31; Müslim, "Mesâcid" 89, 94.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkîyye*, 8/331.

dikkate almıştır. Bedir Savaşı'nda konum olarak karargâhın yerini tespitinde Hz. Peygamber, yapılan öneriyi kabul ederek uygulamıştır. Bedir Savaşı öncesi Hubâb b. Münzîr b. el-Cemûh, "Ya Resûlallah burası Yüce Allah'ın belirlediği bir mevzilenme yeri midir? Yoksa görüş, harp ve taktik gereği görüşünüz müdür?" diye sordu. Hz. Peygamber de "Evet bu rey, harp ve taktik gereğidir." buyurmuştur. Hubâb da bu konumun savaş stratejisine uygun olmadığına dair önerisini sundu. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de bu stratejiyi aynen uyguladığı anlaşılmaktadır.¹⁰¹

Hz. Peygamber, Uhud Savaşı'nda düşmanı karşılama mekânı hususunda yapılan teklifi kabul etmiş ve düşmanı Medine dışında Uhud mevkiinde karşılamıştır.¹⁰² Hendek Savaşı'nda Selman Fârisî'nin sunduğu teklifi kabul ederek aynen uygulamıştır. Hüdeybiye'de Hz. Peygamber ihramdan çıkmayla ilgili sahabîlerin davranışı hususunda endişesini izhar edince Hz. Ümmü Seleme'nin sunduğu öneriyi uygulamıştır.¹⁰³ Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.s.) yapılan nasîhati dinlemiştir. Burada Peygamber'e nasîhat ifadesinin, yukarıda değindiğimiz gibi meânî ilminin önemli konularından olan inşâî cümlelerde emir kipinin ifade ettiği anlam bağlantılarından bir arz makamı olduğunu ifade edebiliriz.

"*Nasîhat Peygamber içindir.*" boyutu hususunda İbn Battâl (öl. 449/1057), Peygamber için nasîhat ifadesinin iki boyutu olduğunu Ebû Bekir el-Âcurrûmî'den (öl. 360/970) şu bilgileri aktararak sunmaktadır: "Ebû Bekir el-Âcurrûmî, Peygamber için nasîhatin, Peygamberi gören sahabîler ve onu dünya gözüyle görmeyen diğer Müslümanlar için söz konusu olduğunu ifade etmiştir."¹⁰⁴ Sahabîlerin Hz. Peygamber için nasîhati, ona yardım etme, ona karşı görevlerini yerine getirip ona saygı gösterme, onun için uzakta ve yakında olan düşmanlarına düşmanlık besleme, onu emirlerini işitip itaat etme, her Müslümana karşı görevlerini yerine getirme şeklinde dile getirilmiştir. Onlar bu emirleri yerine getirerek vefâ göstermişlerdir ve Allah onların bu vasıflarını övmüştür. Hz. Peygamber'i görmeyenlerin Hz. Peygamber için nasîhati ise onun sünnetini muhafaza edip onu insanlara nakletmeleri, onun şeriatını ve dinini insanlara öğretmeleri, iyiliği emredip kötülükten alıkoymaları şeklindedir. Onlar da bu emirleri yerine getirdiklerinde işte o zaman peygamberlerin varisleri olma makamına ulaşırlar.¹⁰⁵

İbnü'l-Arabî, söz konusu hadisi, "lam" harfine *istihkâk* ve *ihtisâs* anlamı vererek yorumlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonrası için *li ecli*h manasını vermiş ve şu anlamı yüklemiştir. "Terzinin dikişle beden ile elbisenin yen kısmını birleştirmesi gibi nasîhat edici de Hz. Peygamber'in (emri, rızası) ile (dini) maslahat içeren söz (fiil ve eylemi) birleştirilmesidir." Yani düşüncesini Peygamber'in emrine uygun hale getirmeye çalışmasıdır.

Peygamberler, Allah'tan aldıkları emirleri kavimlerine iletmeleri için gönderilmişlerdir. Peygamberlerin milletleriyle muameleleri nasîhat eksenli olmuştur. Onlar asla keyfi olarak hareket etmemişlerdir. Peygamberlerin ilahi emirleri, içinde buldukları topluma iletmeye ve ilahi emirlere uymalarını sağlama azim ve gayretlerinin toplamı, nasîhat olarak ifade edilmiştir. Nitekim Hz. Nûh, Hûd ve Sâlih kavimlerine şöyle hitap etmişlerdir: "...Ben Ancak Âlemlerin Rabbinin peygamberiyim, Rabbimin sözlerini size bildiriyor, nasîhat ediyorum..."¹⁰⁶ Hûd peygamber: "Size Rabbimin vahyettiklerini iletiyorum ve ben sizin için güvenilir bir nasîhat ediciyim." dedi.¹⁰⁷ "Salih de onlardan yüz çevirdi ve Ey kavmim Andolsun ki ben size Rabbimin vahyettiklerini tebliğ ettim ve size nasîhat

¹⁰¹ Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişam el-Himyârî, *es-Siretü'n-Nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sekâ, vd. (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2005), 523.

¹⁰² İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebevîyye*, 652.

¹⁰³ Abdurrahmân b. Abdillâh es-Süheylî, thk. Mecdî b. Mansûr, *er-Ravzü'l-ünûf fi şerhi's-Sireti'n-nebevîyye li'bni Hişâm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 4/54.

¹⁰⁴ İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 1/130.

¹⁰⁵ İbn Battâl, *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*, 1/130

¹⁰⁶ el-A'râf, 7/61-62.

¹⁰⁷ el-A'râf, 7/68.

ettim; fakat siz nasihat edicileri sevmiyorsunuz.” dedi.¹⁰⁸ Bu ayetler muvacehesinde nasihatın toplumsal bir görev ve sorumluluk olduğu anlaşılmaktadır. Nasihat, toplumu doğruya ulaştırma, kötü yol ve gidişatı önleme söz ve eylem planıdır. Nasihatın peygamberlerin ümmetleriyle en güçlü iletişim aracı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla nasihat, içinde bulunan toplumu yaşam sağlayacak olan ilkelere çağırma; toplumu yokluğa sürükleyen fesat ve bozulmaya götüren yollardan nehyetmedir. Bu durumda nasihat, inanan inanmayan herkes için geçerliliği olan bir ilke olmaktadır.¹⁰⁹ Zira nasihat, doğruluğun ve istikametın zirvesidir.¹¹⁰ Nasihat, insana ilkeli bir yaşam alanı oluşturduğu için inanan ve inanmayan için de geçerli olan bir ilkedir.

5.3.Kitap İçin Nasihat

Kitap için nasihat vurgusu, nazil olan kitabın kayyimen vasfına sahip olmasıdır. Kitabın kayyimen olması, doğruyu ve yanlış ayırt etmedeki kılavuzluğuyla insanların hidayetine sebep olması anlamına gelmektedir. Zira “kayyimen”, başkasının maslahatına olan şeyleri yerine getirendir. Dolayısıyla kitaba nasihat, Kur’an’ın âyetleri arasında bir çelişki ve tenâkuzun olmadığı, ilkeli bir kitap olduğu olgusudur. Bildirdiği her şey, haktır, doğruluğundan şüphe yoktur.¹¹¹

Kitap, hem kendi içinde bir ahenk ve uyumluluğa hem de dosdoğru hükümler içeren istikamet ve doğruya ulaştıran bir kılavuzluğa sahiptir.¹¹² Haktan asla meyletmeyen, içinde bir ahenk ve uyumluluk bulunup ihtilaf ve çelişkinin olmadığı istikamet kitabıdır.¹¹³ Böyle bir kitaba inananların da hukukî, ahlakî ve insanî ilkeler içeren bu kitabın gereklerini, hayatlarına yansıtmaları kitap için nasihat anlamına gelmektedir. Razî, Kehf Sûresi 1 ve 2. ayetlerde geçen “Onda hiçbir eğrilik kılmadı” ifadesiyle Kur’an’ın zâtı itibarıyla mükemmel olduğunu; “kayyimen” ifadesiyle başkasını kemale/mükemmelliğe ulaştıran anlamı içerdiğini söylemiştir.¹¹⁴ Zira bir şey kendi zatında mükemmel olacak ki başkalarını da o mükemmelliğe götürebilsin. Yine aynı şekilde Bakara Sûresi 2. ayette “Onda hiçbir şüphe yoktur.” ifadesiyle hiçbir insanın onun güven veren bu istikamet rehberliğinden asla şüphe etmeyeceği bir doğruluk makamında olduğunu göstermektedir“ O muttakiler için hidayettir.” vurgusundan, onun doğruluk kılavuzu olduğu, insanlarda değişim ve dönüşüm oluşturup kemâlete ulaştıran bir kitap olduğu anlaşılmaktadır. “Din nasihattir.” hadisinde “Nasihat kitap içindir veya nasihat kitabıdır.” ifadesinden kitabın insanlar için ilkeler barındıran tam ve mükemmel bir kitap olduğu, dünya ve ahiret güvenliğinin tesisinde vazgeçilmez bir rehber olduğu anlaşılmaktadır. Kitap için nasihat ise değindiğimiz gibi bu ilkeli kitabın gereklerini hayatlarına yansıtmaları anlamına gelmektedir.

Dünyada Kur’ân ile kurduğumuz münasebete göre ahirette bir muamele göreceğiz. “...Kur’ân, senin lehine veya aleyhine bir hüccettir...”¹¹⁵ Kur’an, insanlardan hak ve hakikate uyumlu yaşayanların bu ilkeli yaşam felsefelerini onaylayan, ebedi bir saâdete ulaşmalarını sağlayan bir hakîm; ilkesiz bir yaşam sürenlerin aleyhinde de bir hüccettir.¹¹⁶

5.4.Yöneticiler İçin Nasihat

Devlet başkanının nasihat ilkesine uyması, kendisini imtiyazlı bir statüde görmemesi dinin yasalarına harfiyen uyararak hukukun üstünlüğü ilkesini gözetmesi anlamına gelmektedir. Hukukun icrası da adalet, ferdî maslahatları toplumun maslahatının önüne geçirmeme, halkın refahı için

¹⁰⁸ el-A'râf, 7/79.

¹⁰⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, 4/470.

¹¹⁰ Mâturîdî, *Te'vilâtü Ehl-i Sünne*, 4/470.

¹¹¹ Razî, *Tefsîru'l-kebîr*, 21/75.

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/190; Razî, *Tefsîru'l-kebîr*, 2/18.

¹¹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/190.

¹¹⁴ Razî, *Tefsîru'l-kebîr*, 21/75.

¹¹⁵ Tirmizî, “Daavât”, 86.

¹¹⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 3/102; Münâvî, *Feyzü'l-ğadîr*, 4/291-292.

çalama, iç ve dış güvenliği tesis etme şeklinde olmaktadır.¹¹⁷ “Nasihat yöneticidir.” ilkesi ve gerçekliği için ilmî derinlik, faal bir akıl, salim bir fikir, güzel ve kapsamlı bir bakış, itidal ve tedbir gibi hayati anlamlandıran, doğru ve istikamet üzere olmayı sağlayan fikrî ve fiili süreçler gerekmektedir.¹¹⁸

Hadisin rivâyet kritiği başlığı altında yöneticiyle ilgili serdedilen rivayetlerde yasalara bağlı kalmayan, fikri ve zihni süreçleri doğru kullanmayıp keyfî hareket edenlerin azapla tehdit edildiği kanaatine yer verilmişti. Bu itibarla hukukun üstünlüğü ilkesini gözeten, adalet ilkesi çerçevesinde hareket eden yöneticilerin ilahi azaptan emin olduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla *yönetici kimse için nasihat*; hukukun üstünlüğü ilkesini gözetmesi gerekliliğini hatırlatmaktadır. Hukukun icrası da onun halka karşı adlî olması, ehliyet ve liyakati esas alarak keyfî hareket etmemesi, halkın refahı için çabalaması ve halkını koruyup gözetmesi şeklinde anlaşılmalıdır. *Halkın idareciye/devlet başkanına yönelik nasihatı ise*, onun emirlerini dinlemesi, iç huzuru bozmaması, hukuki kuralların dışına çıkmamasıdır. Devlet yöneticilerinin uyması gereken nasihat düsturu, uluslararası arenada İslam ve insanlık düşmanlarını dost edinmeme, Müslümanların yer altı ve yer üstü zenginliklerini doğru kullanma ve dinin evrensel yasalarına bağlı kalma gibi hususları da içine alır diyebiliriz. Şârihlerin değerlendirmelerine baktığımızda yöneticinin halka nasihatının devleti hukukî norm ve ilkelere göre yönetmesi şeklinde açıklandığı anlaşılmaktadır.¹¹⁹ Ancak şârihler, bu açıklamaları, “Din nasihat” hadisinde değil; yöneticilerle ilgili nasihat ifadesinin geçtiği diğer rivayetlerde değinmişlerdir.¹²⁰ Şârihlerin yöneticiye nasihat bağlamındaki ifadelerinin, makale boyunca veriler ışığında dile getirilen çok boyutlu anlam gerçekliğini destekler mahiyette olduğu görünmektedir.

5.5. Müslümanlar İçin Nasihat

Müslüman toplumu, İslam tarihi sürecinde dini emirlerin yaşanır kılınmasında temel yapı olduğu gibi, dinî ve kültürel mirasın aktarımında da merkezi bir rol üstlenmiştir.¹²¹ Kolektif akıl olarak ifadesini bulan Müslüman toplumu, nasihate konu olan dinin temel değerler manzumesinden biridir. “Nasihat... Müslüman toplumdur.”¹²² nebevî mesajı, ilkeli bir Müslüman toplumunun varlığını gerektirmektedir. Müslümanların nasihat ilkesine uyması, dinin emir ve yasaklarını gözetme, yasalarına bağlılık ve bu bağlılığı söz ve eyleme dökerek uygulama anlamına gelmektedir. Bu itibarla Müslümanlara nasihat bağlamında “Din nasihattir.” hadisini değerlendirdiğimizde dinin yasalarının her bir Müslüman için bağlayıcı olduğunu, onların dinin hukukî ve ahlakî normlarına uymalarının gerekliliğini ifade etmektedir. Söz konusu hadis, her bir Müslümanın içinde bulunduğu toplumda rol-model bir kişilik portresine sahip olmasını öngörmektedir. Bu rol-model kişiliğin gerektirdiği sorumluluklar vardır. Bunları kişinin Allah’a, kendisine, topluma ve devlete karşı ödevleri şeklinde kategorize edebiliriz. Diğer bir deyişle nasihat, insanın bulunduğu toplumda ilkeli bir yaşam sürmesidir. Kur’an, iman edip topluma karşı sorumlulukları yerine getirmeyi, iyiliğin toplumda yerleşip kökleşmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması gibi hayati ilkeleri her Müslüman için zorunlu toplumsal görevler arasında saymaktadır.¹²³ Müslümanlar için nasihat¹²⁴ ise uluslararası ölçekte insan kerametine yakışır en ideal yaşam kalitesini onlar için oluşturmaktır. Yaşam kalitesi ise fiziksel, güvenlik, sosyal, sağlık, saygı görme gibi temel gereksinimlerde ideal koşullarla mevcut koşulların

¹¹⁷ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/166; es-San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, 4/546-547; el-Mağribî, *Şerhu bulûğî’l-merâm*, 10/284.

¹¹⁸ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 8/333.

¹¹⁹ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/166; el-Hererî, *el-KevkEbü’l-Vehhâc*, 4/18; San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, 4/546-547; el-Mağribî, *el-Bedrü’t-temâm şerhu Bulûğî’l-merâm*, 10/284.

¹²⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, 2/166; es-San’ânî, *Sübülü’s-Selâm*, 4/546-547.

¹²¹ Özcan Hıdır, *Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi, İslam Geleneğinde ve modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 247.

¹²² “lam” harfinin istihkâk manası dikkate alınmıştır.

¹²³ el-Bakara, 2/25; el-Âl-i İmrân, 3/ 57, 104, 110, 114; en-Nisâ, 4/57; el-Mâide, 5/9; Hac, 22/41.

¹²⁴ “lam” harfinin ta’lil manası dikkate alarak değerlendirme yapılmıştır.

uyumlu hale getirilmesiyle sağlanmaktadır.¹²⁵ Netice itibarıyla nasihat, bazen kişinin iç âlemini; bazen de söylem ve eylemlerini kapsamaktadır. Nasihatın lügavî anlamları içerisinde davranışlarda ortaya çıkan samimiyet ve ihlas, kişinin iç âlemine yöneliktir. Müslümana karşı doğru olma ve iyiliği telkin etme, söylem düzeyinde bir nasihat iken onun için rol-model olma ise eylem türünden bir nasihattir.

Sonuç

Nasihat, söz ve eylem olarak ilkeli bir yaşamla dini temsil etme misyonudur. İlkeli olma ve sorumluluk üstlenme, nasihatın temel gereklerindendir. “Din nasihattir.” hadisi; dini vazeden Allah’ı, peygamberi, kitabı, yöneticileri ve Müslümanları bu dinin değerler manzumesi etrafında birleştirmektedir. Çalışmada nasihat kavramının ihlas, sadakat ve samimiyet; vaaz, öğüt, tavsiye gibi başkasının iyiliğini isteme şeklinde iki anlam boyutunu da aşan bir gerçekliğinin olduğu vurgulanmıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) kelâmındaki söyleyiş tarzı, sahabîlere belli bir mefhumu kavratmak yerine onları değerler manzumesinde birleştirme gibi geniş boyutlu bir gerçekliği ifade etmektedir. Dinin medârı kabul edilen bu hadisin ferdî görev ve sorumluluk yerine herkesi dinin değerler manzumesine uymaya, dinin yasalarına bağlı kalmaya çağırma gibi bir perspektif sağladığını söylemek daha uygun görünmektedir. Sahabîlerin “النَّصِيحَةُ لِمَنْ” dar çerçeveli sorularına verilen kapsayıcı cevap, dinin temel unsurları arasında güçlü bir ilişki ağının varlığını ortaya koymaktadır. O da nasihatın karşılıklı olduğu hususudur. Diğer bir nokta ise hadis, dinin sahibinden müntesiplerine kadar herkesin dinin yasalarına bağlı kaldığını ve kalması gerektiğini ifade etmektedir. Yüce Allah, vaz ettiği kanunlara; vaâd ettiği ceza ve sevaplara bağlı kalmıştır. Hz. Peygamber de İslam’ın hükümlerine herkesten önce kendisi uyararak bunların ilk uygulayıcısı olmuştur. Söz konusu hadiste böyle bir anlam boyutunun da var olduğuna işaret edilmiştir. Bu yönüyle “Din nasihattir.” külli kaidesi, hiç kimseye bir imtiyaz tanınmadığının açık kanıtıdır. Söz konusu hadisin kapsayıcı boyutu, dinde imtiyazlı bir sınıfın olmadığı, dinin kurallarının herkes için bağlayıcılık ifade ettiği ve güven verdiği hususunu ortaya koymaktadır. Şârihlerin açıklamalarıyla ilgili bir analiz yaptığımız zaman diyebiliriz ki onlar; nasihat; Allah’a, Peygamber’e, kitaba, yöneticilere ve Müslümanlardır rivâyetinde onlara karşı ferdî görev ve sorumlulukları sıralamışlardır. Nitekim şerhlerde bu hadis bağlamında yöneticiye bir sorumluluk yüklenmemiş, ona karşı sorumluluklar sıralanmıştır. Öte yandan şârihler, yöneticilerle ilgili “nasihat” kavramının geçtiği başka rivâyetlerde ise (Yönetici nasihat edici olmazsa ifadesi gibi) yönetim ilkeleri bağlamında adaleti icra etme anlam boyutunda açıklamışlardır.

Çalışmada ise “Din nasihattir.” hadisinin Allah’a ve Peygamber’e nasihat vurgusundan dinin yasalarına bağlılığı ve hukukun üstünde imtiyazlı bir sınıfın olmayacağını hatırlatan cevâmiu’l-kelîm bir hadis olduğu anlaşılmaktadır. Kitaba nasihat vurgusuyla; onun kendi içerisinde bir tenâkuzun olmadığı, ilkeli bir kitap olduğu görülmektedir. Kitap için nasihat ise, inananların hukukî, ahlakî ve insanî ilkeler içeren bu kitabın gereklerini hayatlarına yansıtmaları anlamına gelmektedir. Yöneticilere nasihat mefhumu, onların yasalara bağlı kalıp hukukun üstünlüğü ilkesini gözetmeleri, hukukun icrası boyutunda ise ehliyet ve liyakati esas alarak halka karşı adil olmaları, ferdî maslahatları toplumun maslahatının önüne geçirmemeleri, halkın refahı için çabalamaları ve devleti iç ve dış tehditlere karşı korumaları şeklinde yönetim ilkeleri sıralanabilir. İslam toplumunun yöneticilere karşı nasihati, hukukî çerçevede devlete karşı vatandaşlık görevlerini yerine getirmeleridir.

Sonuç olarak; konu edindiğimiz “Din nasihattir.” rivâyeti, dini nasihatle özleştiren, çok boyutlu bir anlam gerçekliği olan, üzerinde düşünülmesi ve yoğunlaşması gereken bir hadistir. Bu hadisi tek anlam boyutuna indirgemek verilen mesajın anlaşılmasına sebebiyet vermektedir. Nasihat

¹²⁵ Geniş bilgi için bk. Ayfer Aydın Boylu & Bahar Paçacıoğlu, Yaşam Kalitesi ve Göstergeleri, Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi 8/15 (Aralık 2016), 137-138.

kavramı için ferdî boyutta samimiyet ifadesinin kullanımı uygun düşerken hukukî boyutta bu kavram, herkesi, dinin değerler manzumesinde birleştiren ve yasalara bağlılığı hatırlatan bir misak/sözleşme izlemine vermektedir. Çalışmada nasihatın çok boyutlu gerçekliğine vurgu yapılması onun insanın hem iç âlemini; hem de söylem ve eylemlerini kapsamasıdır. Davranışlarda ortaya çıkan samimiyet ve ihlas, kişinin iç âlemine yöneliktir. Müslümanlara karşı doğru olma ve iyiliği telkin etme kötülükten sakındırma, söylem düzeyinde bir nasihat; ilkeli bir yaşamla onlar için rol-model olma, eylem türünden bir nasihat olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça | References

Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnautî, Adil Murşîd. 50 cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risale, 1999.

Aydiner Boylu Ayfer & Paçacıoğlu Bahar. Yaşam Kalitesi ve Göstergeleri. Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi 8/15 (Aralık 2016), 137-150.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd. *Serhu's-Sünne*. thk. Şuayb el-Arnautî. 16 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamî, 1983.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîh*, 9 cilt. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasîrî'n-Nâsîr. Beyrut: Dâru Tevkî'n-Necat, 1422/2000.

Coşkun, Selçuk. Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -. 12/35 (2008), 33-48.

Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.

Çağrı, Mustafa. "Nasihat". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çelik, Nizamettin. *Hız Peygamber'in (s.a.s.) Yönetiminde Dış İlişkilerin Temel İlkeleri*. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2022.

Çıkar, Mehmet Şirin-Abdulfettah, Taha Mohamad. *Teshîlu'l-belâğali'n-nâtikîn bi ğayri'l-'Arabîyye*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversite Yayınları, 2016.

Ebû Dâvûd. Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. thk. Yasir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013.

Ebu'l-Hasan Ali b. Halef, b. Abdulmelik, *Serhu sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

el-Hererî, Muhammedü'l-Emin b. Abdullah el-Uremî el-Alevî eş-Şâfiî'. *el-Kevkebü'l-Vehhâc Şerhu Sahîhi Müslim*. 26 cilt. Mekke: Dâru'l-Minhâc, 2009.

Erdim, Enes. *Arap Dili Söz Dizimi Belagatinde Cümle ve Halleri*. Ankara: İlahiyat, 2021.

Görmez, Mehmet. Hz. Peygamber'in Bir Din Tanımı –Bir Hadisin Semantik Tahlili-. Peygamberimiz Hz. Muhammed (sav), Özel Sayı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Haşimî, Seyyid Ahmed. *Cevâhiru'l-belâğâ fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-Sekâfiyye, 2014.

Hattâbî, Ahmed b. Muhammed, *A'lâmü'l-ħadîs fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahmân. 4 cilt. Mekke: Camiatü Ümmü'l-Kurâ, 1988.

Hıdır, Özcan. Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi. İslam Geleneğinde ve modern Dönemde Hadis ve Sünnet. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.

İbn Battâl, Ali b. Halef b. Abdulmelik b. Battâl. *Serhu sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.

İbn Hacer, Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulazîz b. Abdillâh b. Bâz. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 1379/1960.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân. *Sahîh*. thk. Şuayb Arnautî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.

- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişam. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2005.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbnü'l-Esîr, Necmuddin. *en-Nihâye fî garîbi'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî, Mahmut Muhammed et-Tanâcî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhya-i Tûrasi'l-Arabî, ts.
- Kara, Şinasi. *Uluslararası Politika*. İstanbul: Met/Er Matbaası, 1989.
- Karacabey, Salih. "Hattâbî", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 16/489-491, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mağribî, Şerefeddin Hüseyin b. Muhammed b. Saîd. *Bedrü't-temâm şerḥu Bulûği'l-merâm*. thk. Ali b. Abdullah ez-Zebîn. 10 cilt. Riyad: Dâru Hicr, 2007.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehl-i Sünne*. thk. Mehdi Basullumî. Beyrut: Dâru Kütübi'l-İlmiyye 2005.
- Mübârekfûrî, Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuḥfetü'l-aḥvezi şerḥu Câmi'i't-Tirmizî*. 10 cilt. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, ts.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuat Abdulbakî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer, *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ali Sabûnî. Mekke: Merkezi İhyâ-i Tûrâsi'l-İslâmî, 1988.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref. *el-Minhâc fî şerḥi saḥîhi Müslim b. el-Haccâc*. 13 cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Tûrasi'l-Arabî, 1930.
- Önkâl, Ahmet. *Resûlullah'ın İslâma Davet Metodu*, 9. Baskı. Konya: Esra Yayınları, 1993.
- Pala, İskender. "Nasihatnâme". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32/409-410. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razî. *Tefsîru'l-kebîr*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- S. Goldstein, Joshua-C. Pevehouse, Jon. *Uluslararası İlişkiler*. Çev: Haluk Özdemir. Ankara: BB101 Yayınları, 2015.
- San'ânî, Muhammed b. İsmail. *Sübûlü's-Selâm Şerhu Bulûğu'l-Merâm*. thk. Muhammed Nasiruddin Elbanî. Riyad: Mektebetü'l-Me'arif, 2006.
- Sindî, Ebû'l-Hasen Nûruddin Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiyetü's-Sindî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.
- Süheylî, Abdurrahmân b. Abdillâh. thk. Mecdî b. Mansûr. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerḥi's-Sireti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şenkîtî, Muhammed el-Hadır b. Seyyid Abdullah b. Ahmed. *Kevseru'l-meânî'd-derârî fî keşfi habâyâ saḥîhi'l-Buhârî*. 14 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 30 cilt. Mekke: Mektebetü'l-Faysaliyye, ts.
- TDK, Türk Dil Kurumu. Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 15 Nisan 2023. <http://sozluk.gov.tr/>
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünen*. thk. Halit Abdulğanî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-İtyûbî. *Zahîretü'l-uḡbâ fî şerḥi'l-Müctebâ*. 42 cilt. Mekke: Dâru'l-Mi'rac, 2003.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2012.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 55-77

Kur'an'ın ve İslam'ın Kays b. Mülevvah'ın "Leyla ile Mecnûn" Divanındaki Etkileri

The Influence of The Qur'an and Islam on The Divan of Kays B. Mulevvah "Leyla and Majnun"

Enas BOUBES

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Assist Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Eloquence, İzmir/Türkiye

ORCID: 0000-0001-9358-7186

H. Merve ÇALIŞKAN BAŞER

Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Assist Professor, İzmir Kâtip Çelebi University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, İzmir/Türkiye

ORCID: 0000-0003-0877-7757

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atf / Cite as

Boubes, Enas –Çalışkan Başer, H. Merve . "Kur'an'ın ve İslam'ın Kays b. Mülevvah'ın "Leyla ile Mecnûn" Divanındaki Etkileri". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 55-77.

DOI:10.58568/firatilahiyat.1268633

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Enas Baubes- H. Merve Çalışkan Başer).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Influence of The Qur'an and Islam on The Divan of Kays B. Mulevvah "Leyla and Majnun"

Abstract: When Islam came, it brought about radical changes in the Arabian Peninsula regarding beliefs, ideas and to complete good morals "I was sent to complete good morals" hadith can be seen as a reflection of this. With Islam, people have been given a mission and their questioning about the meaning of life has changed. This change has been effective in human behavior and transforming knowledge into action. Thus, it has a function that affects life. One of the areas where the effects of Islam are seen is the Arabic poetry. Poets have benefited from the eloquence of the Qur'an in their poems. Various influences on the meaning and style of the Qur'an were reflected in their poems. Especially the rich concept content and anecdotal narratives in the Qur'an are the reasons for this effect. While literary heritage, history and myths from ignorance before Islam constituted the sources of poetry, with Islam, poetry had a new and eloquent source. In addition, with the influence of Islam, subjects such as jihad, praise, and worship were also included in the poems, thus enriching the field and making it even more important. We see that Islamic influences are reflected in poetry, both in terms of meaning and style. The poems of "Uzri poetry", which express chaste love, are among the works where Islam's words about morality are seen in the clearest and most beautiful way. It takes its name from a desert tribe where such poems were mostly written clearly which praised virtues such as avoiding sins and protecting chastity. In this article, the story "Leyla and Majnûn" was chosen because it is one of the most important examples of this type of poetry and because Kays b. Mülevvah (d. 70/690 [?]), was a poet who wrote uzri poems. Because this poet lost his mind due to the love he lived or because he was confused/half-intelligent, he was given the nickname "Mecnûn". Since he was one of the best and most influential poets of his time, many poems that did not belong to him were attributed to him. The diwan in question is the expression of his love for Leyla. From place to place this love, the pains he suffered from love, what he felt; He explained them with the principles set by Islam and the concepts it brought or transformed. The subject of this study is the examination of Kays b. Mülevvah's diwan through the Qur'an and Islamic narratives. With this study, it is aimed to reveal the influence of Islam and the Qur'an on the poet's "Leyla and Majnun" diwan. This type of poetry has been chosen to show how this poem, which had already contained moral elements even before Islam, undergone a transformation under the influence of Islam. Qualitative research method was used in this study. With the content analysis technique, the poem was scanned from beginning to end and the findings were classified. In this context, in the diwan of Kays, which is an example of uzri poetry, some ideas and words that were influenced by Islam were revealed. The words in question were examined under two separate headings, meaning and style. Concerning the meaning, the creeds such as prayer, fasting, pilgrimage, worship, dhikr and morality; In terms of style, it was found that compensation, quotations and compositions are used in his poetry. According to the study, it was seen that the poet was not only influenced by the Qur'an but also had knowledge and competence about Islam with the use of stories, concepts and styles about the Qur'anic themes.

Keywords: Islamic literature, Leyla and Majnun, Kays b. Mülevvah, Uzrî poetry, Tadmîn, Qur'anic quotation, Composition.

Kur'an'ın ve İslam'ın Kays b. Mülevvah'ın "Leyla ile Mecnûn" Divanındaki Etkileri

Öz: İslamiyet geldiğinde Arap yarımadasına inanç, fikir ve ahlak noktasında köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Bu değişikliklerin neticesinde daha sağlam ahlaka sahip bir nesil ortaya çıkmıştır. Zira "Ben güzel ahlakı tamamlamak için gönderildim." sözü de bunun bir yansıması olarak görülebilir. İslam ile insanlara bir misyon yüklenmiş ve onların hayatın anlamına ilişkin sorgulamaları değişmiştir. Değişim hem insan davranışlarında hem de insanın bilgiyi eyleme dönüştürmesi noktasında etkili olmuştur. Böylelikle hayata etki eden bir fonksiyona sahip olmuştur. İslamiyet'in etkilerinin görüldüğü yerlerden biri de Arap şiiridir. Çünkü şiir Araplarda özellikle o dönemde oldukça önemli bir yere sahiptir. Şairler,

şairlerinde Kur'an'ın belagatinden yararlanmışlardır. Gerek Kur'an'ın anlamı gerekse üslubu noktasında çeşitli etkiler şiirlerine yansımıştır. Özellikle Kur'an'daki zengin kavram içeriği, kıssa anlatımları bu etkinin nedenlerindedir. İslam'dan önce cahiliyeden gelen edebi miras, tarih ve efsaneler şiirin kaynaklarını oluşturur iken, İslam ile birlikte şiir yeni ve belâğ bir kaynağa daha sahip olmuştur. Ayrıca İslam'ın da etkisiyle cihad, medh, ibadet gibi konular da şiirlere girmiş böylelikle zenginleşen alan daha da önemli bir konuma yerleşmiştir. İffetli aşkı ifade eden “*Uzrî aşk*” şiirleri, İslam'ın ahlaka dair söylediklerinin en açık, en güzel şekilde görüldüğü yerlerdendir. Adını bu tarz şiirlerin çokça yazıldığı bir çöl kabilesinden almaktadır. Konusunu günahlardan kaçınma, iffeti koruma gibi erdemlere dayanan aşkı içermektedir. Bu makalede de “*Leyla ile Mecnûn*” hikâyesi bu tarz şiirin en önemli örneklerinden olduğu için tercih edilmiştir. Zira “*Leyla ile Mecnûn*” divanının şairi olan Kays b. Mülevvah (ö. 70/690 [?]), Uzrî şiirler yazan bir şairdir. Bu şairin yaşadığı aşktan ötürü aklını yitirdiği ya da aklı karışık/yarım akıllı olduğu için ona “*Mecnûn*” lakabı verilmiştir. Döneminin en iyi ve etkili şairlerinden biri olmasından ötürü ona ait olmayan pek çok şiir kendisine atfedilmiştir. Söz konusu divan onun, Leyla'ya olan aşkının anlatımıdır. Yer yer bu aşkı, aşktan çektiği acıları, hissettiklerini; İslam'ın koyduğu ilkeler ve getirdiği ya da dönüştürdüğü kavramlarla anlatmıştır. Çalışmanın konusu Kays b. Mülevvah'ın divanının Kur'an ve İslam anlatımları üzerinden incelenmesidir. Şairin “*Leyla ile Mecnûn*” divanındaki İslam'ın ve Kur'an'ın etkilerini ortaya koymak ise bu çalışmayla amaçlanmıştır. İslam'dan önce de zaten ahlaki unsurlar içeren bu şiirin, İslam etkisiyle nasıl bir dönüşüm geçirdiğini göstermek adına bu şiir türü seçilmiştir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. İçerik analizi tekniği ile şiir baştan sona taranmış ve bulgular tasnif edilmiştir. Bu bağlamda Uzrî şiir örneği olan Kays'ın divanında İslam'dan etkilendiği bazı fikir ve lafızlar ortaya konmuştur. Söz konusu lafızlar anlam ve üslup olmak üzere iki ayrı başlıkta incelenmiştir. Anlam ile ilgili olarak namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin, zikir ve ahlak gibi konuların; üslup olarak ise “şairin Kur'an'ın anlamını çevirerek alıntı yapması” anlamına gelen tazmin, “Kur'an'daki bir ifadeyi şiirine yerleştirmesi” anlamında iktibas ve “kelime grupları anlamına gelen Kur'an ifadeleri”ni anlatmak için kullanılan terkiplerin şiirinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Bu doğrultuda akide ile ilgili olarak kaza ve kader, öldükten sonarr dirilme, kıyamet, Allah'a ve meleklerle iman konuların yanı sıra, hac, dua, salat gibi kavramlara yer vermiştir. Ayrıca farklı sosyal meseleler ve tövbe, yemin gibi Kur'an terkipleri de bu divanda ele alınmıştır. Beyitlerinde kullandığı ifadelerden hareketle şairin Kur'an ilkelerini benimsediği ve İslam'ın konularına hâkim olduğu görülmektedir. Her ne kadar durum böyle olsa da söz konusu konuları zaman zaman aşkının ve çektiği acının büyüklüğünü göstermek için İslam'ın ilkelerine ters bir biçimde kullanmıştır. Çalışmaya göre şairin sadece Kur'an'dan etkilenmekle kalmayıp Kur'an'a dair kıssa, kavram, üslup kullanımıyla İslam'a dair bilgisinin ve yetkinliğinin olduğu da görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslam Edebiyatı, Leyla ile Mecnûn, Kays b. Mülevvah, Uzrî şiir, Tazmin, İktibas, Terkip.

Giriş

İslamiyet'ten önce Arap yarımadasında farklı millet ve devletlerle siyasi, ekonomik, sosyal yönden çeşitli ilişkilerin yaşandığı bir hayat söz konusu olmuştur. Bu dinamik süreçte onlar, belli değerlere sahip olsalar da bunların bazılarının anlamını yitirdiği, bazılarının ise deforme olduğunu görmekteyiz.¹ İslam'ın gelişi bu coğrafyada sadece dini anlamda değil, fikir ve ahlak alanında da köklü değişiklikler meydana getirmiştir. Zira Hz. Muhammed'in; “Ben güzel ahlaki tamamlamak için gönderildim.”² sözü de bunun bir örneğidir. İslam ile insanlara bir misyon yüklenmiş ve hayatın anlamına ilişkin sorgulamalar değişmiştir. Bu değişim sadece insan davranışlarında olmamıştır. Zamanla inanmanın getirdiği bilgi ve onun eyleme dönüşmesi, hayatın içine de sirayet etmiştir. Böylece hayatın içindeki pek çok olgu bu değişime adapte

¹ Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (Ensar Neşriyat, 2016), 105-128.

² Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale'l-Sahihayni* (Mısır: Dârü'l-Harameyn, 1997), 2/720.

olmuştur. Söz konusu değişimin en etkili olduğu alanlardan biri de onu bizlere yansıtan önemli araçlardan olan şiiirlerdir. O dönemde Araplarda oldukça önemli bir konuma sahip olan şiire, İslam'ın da etkisiyle ibadet, cihad, medh gibi bazı konular da girince alan daha da zenginleşmiş ve önemli bir yer teşkil etmiştir.³ Kur'an'ın kıssalar, kavramlar açısından zengin bir içeriğe sahip oluşu da bu etkinin nedenlerindedir. İslam'dan önce şiirin kaynağı cahiliyeden gelen edebi miras, tarih ve efsaneler iken, İslam'ın gelişiyle şiir yeni ve beliiğ bir kaynağıa daha sahip olmuştur. Yine de bu etkinin yansımadığı kasideler de bulunmaktadır.

Uzrî şiir; ismini Uzre adında bir çöl kabilesinden alan daha çok iffetli aşkın anlatıldığı bir şiir türüdür. Bu kabilede bu tarz şiirler çokça yazıldığı için onun ismiyle anılmıştır. Günahlardan uzak durma, namusu koruma gibi erdemlere yer verilen aşkı kapsamaktadır. Bu aşk, beşere duyulan bir aşkı anlatsa da topluma ait bazı dini ve ahlaki değerleri de dikkate aldığı için iffetli aşk olarak anılmıştır. Namusu korumak adına çekilen aşk acısından ölmek anlatılmaktadır. Nitekim "Leyla ile Mecnûn" hikâyesi bahsi geçen şiirin en önemli temsillerinden kabul edilmektedir.⁴ İnsan çevresinden etkilenen bir varlıktır. Çöl hayatı da farklı açılardan insanı etkisi altına almıştır. Bu bölgelerde kabileler halinde yaşayanlar, birlikteliğin verdiği etkiyle değerlerine daha derinden bağlı, daha sakin yapıdalarındır. Kur'an'ın emir ve yasakları, ahiret inancı onları -bu yaşayışlarının da getirdiği etkiyle- kendilerini koruyarak günaha girmemek için (kadının vücudundan bahsetmemek gibi) daha ahlaklı şiirler yazmaya teşvik etmiştir.⁵ Zira ayette "Evlenmeye güçleri yetmeyenler de Allah kendilerini lütfuyla zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar."⁶ denilmektedir. Bu ayet de bu yaklaşıma etki eden unsurlardan biri olarak düşünölmüştür. Uzrî şiirin dini, siyasi, psikolojik pek çok sebepten yazıldığına dair görüşler vardır.⁷ Araştırmada bu etkilerden biri olan İslam'ın şiire nasıl yansıdığını ortaya koymak amaçlanmıştır.

Kays b. Mülevvah (ö. 70/690 [?]), "Leyla ile Mecnûn" divanının şairidir ve Uzrî şiirler kaleme alan bir isimdir. İsmi, soy ismi, nesebi ile alakalı pek çok görüş bulunmaktadır.⁸ Benî Âmir b. Sa'saa ya da Benî Ukayl kabilesinden olduğuna dair farklı görüşler vardır. Aklı karışık/yarım akıllı olduğu ya da yaşadığı aşktan dolayı aklını kaybettiği için ona "Mecnûn" lakabı verildiği söylenmiştir. Döneminin en etkili şairlerinden biridir. Bu nedenle ona ait olmayan pek çok şiirin kendisine atfedilmesi söz konusu olmuştur. Leyla ile Mecnûn'un çocukken beraber koyunlara çobanlık ettikleri ve yetişkin olduklarında birbirlerine âşık oldukları da rivayet edilmektedir.⁹ Söz konusu şiir, mana ve lafız yönünden incelenmiştir. Çalışma için şiirin tamamı gözden geçirilmiş ve dîni muhtevaya dair aşağıda incelediğimiz temel konular ile çalışmamız sınırlandırılmıştır. Mana yönünden;

Akideyle ilgili olanlar; Allah'a, meleklerle, öldükten sonra dirilmeye, kıyamete, kaza ve kadere iman vb.

İbadetlerle ilgili olanlar; namaz, oruç, hac vb.

Allah'ı zikretmekle ilgili olanlar; tövbe ve istiğfar, dua vb.

Ahlak ve ahkam-ı şer'iyye ile ilgili olanlar; iffet, yetimlere ihsan vb.

farklı başlıklarla incelenecektir. Üslup yönünden ise;

Tazmin; "şairin Kur'an'ın orijinal anlamını çevirerek alıntı yaptığı yerler"

³ Enas Boubes, "Hz. Peygamber'in (sav) Medine-i Münevver'e de Verdiği İlk Hutbe: Dini Öğüt Hutbeleri Bağlamında Bir İnceleme", *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 14 (2022), 229.

⁴ İsmail Durmuş, "Uzrî Aşk", *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/259-260.

⁵ Şükri Faysal, *Tetavvur'l-Gazel Beyne'l-Cahiliyyeti ve'l-İslam* (Lübnan: Darü'l-İlmi li'l-Melâyin, 1982), 280.

⁶ Nür 24/33.

⁷ Abdulkâdir Kit, *fi 'ş-Şi'ri'l-İslâmi ve'l-ümevi* (Lübnan: Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 1987), 77-78.

⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Muhammed Abdullâh İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-Suarâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakîr (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1967), 1/220-223; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Ağâni* (Mısır: Darü Kütübü'l-Misriyye, 1928), 2/8-11; Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetü'l-edeb ve'lübbü'lübâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Absüsselâm Hârûn (Mısır: Matbaatü'l-Medenî, 1997), 4/229-233; Muhammed Bellühî, *eş-Şi'ru'l-Uzrî fi Davi'n-Nakdi'l-Arabiyyi'l-Hadis* (Dimeşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 2000), 18-19; Tâhâ Hüseyin, *Taklid ve Tecdid* (Beyrut: Darü'l-İlmi li'l-Melâyin, 1979), 30-31.

⁹ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve 'ş-Suarâ*, 2/563-564.

İktibas; “Kur’an’dan veya hadisten alınan bir ifadeyi şiirine yerleştirdiği yerler”
Terkeb; “Arapçada kelime grupları anlamına gelen Kur’an ifadeleri”
şeklinde üç başlıkla şiir-ayet ilişkisi ortaya konacaktır.

1. Leyla ile Mecnûn Divanının Anlam Yönü

1.1. Akide ile İlgili Beyitler

1.1.1. Haşr ve Kıyamet Günü

Haşr ve kıyamet konuları, Müslüman olan şairlerin şiirlerinde İslam’ın etkisinin en açık görüldüğü hususlardandır. Mecnûn’un şiirinde de buna çokça işaret edilmiştir. Örneğin;

1 عَلَيكَ سَلَامُ اللَّهِ يَا غَايَةَ الْمُنَى وَقَاتِلْتِي حَتَّى الْقِيَامَةِ وَالْحَشْرِ¹⁰

[الطَّوِيل]

1. Allah’ın selamı sana olsun en önemli dileğimsin, kıyamet ve haşre kadar katilimsin.

11 يَا مَنْ شَغَلْتُ بِهَجْرِهِ وَوَصَالِهِ هَمَمَ الْمُنَى وَنَسِيتُ يَوْمَ مَعَادِي

[الكامل]

1. Bir geliyorsun bir gidiyorsun bununla meşgulüm, tüm dilek ve azmimi buna harcadım ahiretimi unuttum.

12 فَيَا حُبَّهَا زَنْبِي جَوَى كُلِّ لَيْلَةٍ وَيَا سَلَاةَ الْأَيَّامِ مَوْعِدُكَ الْحَشْرِ¹²

[الطَّوِيل]

1. Ey Leyla’nın aşkı! Her gece acımı arttır, ey ömür boyunca hasret çektiğim, kavuşma günümüz haşr günüdür.

Bu dizelerde şairin kıyamet gününe inandığını ve o gün için hazırlığın gerektiğini biliyoruz. Ancak bunu bilmesine rağmen Leyla’nın aşkının şiddetli acısı onu eyleme geçmekten alıkoymuştur. Bu ruh halini şair, kıyamet olgusuyla ilişkilendirmiştir.

1.1.2. Kaza ve Kader

Kaza ve kadere, hayır ve şerrin Allah’tan olduğuna inanmak imanın esaslarından kabul edilir. Bu inanca göre hayatta iyi ve kötü ne oluyorsa bunlar Allah’ın yetkisiyle gerçekleşmektedir. Hayatta insanın bazı şeyler elinde ve iradesinde değildir. Bu da onu yılgınlığa götürebilir. Her şeyin Allah’tan olduğu düşüncesi bu hususlarda insanı rahatlatmıştır. Bunun Uzrî şiire yansımaları oldukça belirgindir. Buna göre aşkın başa gelmesi de onun beraberinde getirdiği acı da Allah’tan gelen bir kaderdir. Nitekim Mecnûn da şiirinde bunu Allah’ın bir imtihanı kabul etmiştir;

1 خَلِيلِي لَا وَاللَّهِ لَا أَمَلِيكَ الْآنَ قَضَى اللَّهُ فِي لَيْلِي وَلَا مَا قَضَى لِيَا

2 قَضَاهَا لِغَيْرِي وَإِبْتَلَانِي بِحُبِّهَا فَهَلَا بِشَيْءٍ غَيْرِ لَيْلِي ابْتِلَانِيَا

3 قَضَى اللَّهُ بِالْمَعْرُوفِ مِنْهَا لِغَيْرِنَا وَبِالشَّقِيقِ مِنِّي وَالْغَرَامِ قَضَى لِيَا¹³

[الطَّوِيل]

1. Dostlarım! Yemin ederim elimde değil, Allah’ın ne Leyla’ya ne de bana yazdığı kader,

¹⁰ Kays İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, thk. Yusrî Abdü’l-Ğanî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1999), 63.

İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 77.

¹² Kays İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, (Mısır: Mektebetü’l-Âdâb, 1988), 40.

¹³ İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 113-115.

2. Onu başkasına yazdı, aşkını bana, keşke imtihanım başka bir şey olsa,

3. Leyla'nın güzelliği başkasına, hasreti ve acı aşkı yazıldı bana.

1 فَوَاللَّهِ مَا أَبْكِي عَلَى يَوْمٍ مِثِّي وَلَكِنِّي مِنْ وَشَاكِ بَيْنِكَ أَجْرُعُ

2 فَصَبْرًا لِأَمْرِ اللَّهِ إِنْ حَانَ يَوْمُنَا فَلَيْسَ لِأَمْرِ حَمَّهٗ اللَّهُ مَدْفَعٌ¹⁴

15

[الطَّوِيل]

Mecnûn'un kadere ve kazaya inandığını bir başka örneği de şu beyitte görülmektedir;

1. Vallahi öldüğüm gün ağlamayacağım ama mahvoluyorum senden ayrılmaya korkusuyla,
2. Hayatım bitene kadar Allah'ın emrine sabredeceğim, Allah'ın takdirine karşı yapılabilecek bir şey yok.

Burada Mecnûn, Leyla'nın aşkını, seçme şansının olmadığı bir imtihan olarak görmektedir. Bu yüzden elinden bir şey gelmeyeceği için başına gelen bu ıstıraplı duruma sabretmek zorundadır.

1.1.3. Meleklerle İman

Meleklerle iman İslam'ın akidelerinden biri olarak kabul edilir. Kur'an'a göre melekler insanların işlerini yazmakla, onları korumakla ve canlarını almakla görevlendirilmiştir. Nitekim ayette; "De ki: 'Sizin için görevlendirilen ölüm meleği canınızı alacak, sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.'"¹⁶ buyrulmaktadır. Bir hadise göre ise Cebrail Hz. Muhammed'e insan suretinde gelerek imanın ne olduğunu sormuş, o da cevaben Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahirete, kaza ve kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmak demiştir. İslam'daki iman konusu Mecnûn'un şiirinde şöyle yer almaktadır;

1 فَلَا مَلَكَ الْمَوْتِ الْمُرِيحِ يُرِيحُنِي وَلَا أَنَا دُوَّ عَاشٍ وَلَا أَنَا دُوَّ صَبْرٍ¹⁷

[الطَّوِيل]

1. Bana ümit veren rahatlatıcı ölüm melekleri yok ki, yaşam ve sabır sahibi de değilim.

Burada Mecnûn'un Leyla'ya duyduğu aşkın acısından dolayı melekten canını almasını temenni ettiğini görüyoruz. Buradan hareketle onun, meleklerin varlığına inandığını ve onların can almakla görevli olduğunu bildiğini görmekteyiz.

1.1.4. Gayba İman

İnsan edindiği birikim ile fikri, tarihi pek çok yönden kendisini sürekli geliştirir. Bu meşguliyet onu boşluğa düşmekten kurtarır ve hayatta tutar. İnsanı meşgul eden şeylerden biri bilinmeyen âleme duyduğu meraktır.¹⁸ Gayb, gözlerden saklanan şey demektir. Hayatta gözle göremediğimiz pek çok şey için bu kelime kullanılabilir. ¹⁹ Kur'an'da "gayb" şeklinde yer alan bu âleme inanmak müminlerin sıfatlarından biri olarak zikredilmektedir.²⁰ Ayrıca Kur'an'da gaybın bilgisinin Allah katında olduğu ve her şeyin onun kudreti dâhilinde gerçekleştiği belirtilmiştir.²¹ Gayba ilişkin İslam ile aktarılan bilgilerin Mecnûn'un şiirine girdiğini görmekteyiz;

¹⁴ İbnü'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 49.

¹⁵ İbnü'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 49.

¹⁶ es-Secde 32/11.

¹⁷ İbnü'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 39.

¹⁸ Kays Nûrî, *el-Esâtîr ve ilmu'l-ecnâs* (Bağdat: Camiatu Bağdat, 1981), 36.

¹⁹ Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrût: Daru'l-Fikr, 1979), 4/403.

²⁰ el-Bakara 1/1-3.

²¹ el-En'âm 6/59.

1 بَلَىٰ وَالَّذِي لَا يَعْلَمُ الْغَيْبَ غَيْرُهُ بِقُدْرَتِهِ تَجْرِي السَّفَائِنُ فِي الْبَحْرِ²²

[الطَّوِيل]

1. Yemin ederim kendisinden başkasının gaybı bilmediği Allah'a, yürüyor gemiler denizde, O'nun gücü ve takdiriyle.

1 أَمَا وَالَّذِي تَتْلُو السَّرَائِرَ كُلَّهَا وَيَعْلَمُ مَا تُبْدِي بِهِ وَتَغِيبُ

2 لَقَدْ كُنْتَ مِمَّنْ تَصْطَفِي النَّفْسَ خُلَّةً لَهَا دُونَ خِلَانِ الصَّفَاءِ حُجُوبُ²³

[الطَّوِيل]

1. Yemin ederim bütün sırları bilene, gizliyi de açığı da bilene yemin ederim ki,
2. Ey Leyla! Nefsim nefsinı dost seçti, bu dostluk başka dostluklara perde oldu.

İlk beyitte En'âm suresi 59. ayette geçtiği şekilde şairin, gaybı yalnızca Allah'ın bildiğine inandığını görmekteyiz. Her iki mısradan da “gaybı bilen”, “tüm sırları bilen”, “gizli açık her şeyi bilen” şeklinde Allah'ın sıfatları ile yemin etmiştir.²⁴ Ayetlerde yer alan bu ibareleri kullanması O'nun Kur'an bilgisine sahip olduğunun bir göstergesidir.

1.2. İbadetler ve Dini Şiâr ile İlgili Beyitler

Araplar Cahiliye döneminde atalarından dilsel, edebi bilgilerin yanı sıra kurban verme, Kâbe'yi tavaf etme gibi bazı ibadet şekillerini de miras olarak almışlardır. Söz konusu birikim onlarda cömertlik, kardeşlik gibi birtakım değerlerin öne çıkmasına imkân vermiştir. Ancak zamanla bu değerlerin bir kısmı farklı anlayış ve zaafların neticesinde asıl anlamını yitirmeye ve anlam saplamalarına konu olmaya başlamıştır. İslam geldiği zaman asli özelliğini kaybeden değerleri yeniden düzenlemiş ve dönüştürmüştür.²⁵ Örneğin “kurban vermek”, Cahiliyede putlar için yapılırken, sadece Allah'a ibadet etmenin vurgulanmasıyla İslam'da “Allah için kurban vermeye”; “Mümin, kâfir” gibi başka anlamlar ihtiva eden kavramlar farklı terimlere dönüşmüştür.²⁶ Bu anlatılanlar Cahiliye döneminde iyi hiçbir şey yok anlamına gelmemelidir. O dönemde pek çok değer ve davranışın izleri bulunmaktaydı. İslam ile birlikte bunlar ortaya çıkarılmış bir anlamda hayat yeniden düzenlenmiş ve sistematik hale getirilmiştir. Elbette bu değişim hemen olmadığı gibi, her insan için de etkileri olumlu olmamıştır. Yeni bir medeniyete uyum süreci, eski ve yeni arasında gidip gelmeler süreç içerisinde normaldir.²⁷ Neticesinde Hz. Muhammed'e inananlar olduğu gibi ona şiddetle karşı gelenler de bulunmuştur. İnananlar nezdinde de davranışı değiştirmek ve buna uyum sağlamak zaman almıştır. Zira Mekke döneminde henüz İslam'ın etkileri güçlü değilken Hz. Muhammed'e inananlar adalet, kardeşlik, tevhid gibi duygular ile birbirine bağlanmış ve süreçte çeşitli sıkıntılar çekmişlerdir. Medine döneminde ise insanların alışkanlıklarının ve belki rahavetinin yarattığı durumlar zaman zaman eski âdetin sürmesi isteğini farkında olmadan meydana getirebilmiştir. Bu durum da Kur'an'da “cahiliyye zannı, cahiliyye hükmü”²⁸ gibi tamlama şeklinde yer almıştır. İnsanlar zaman zaman eski alışkanlıklarını sürdürebilmişlerdir. Burada adaletsizlik içeren istek,

²² İbnü'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 48.

²³ İbnü'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 107.

²⁴ Fâtır 35/38; el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/78; en-Nahl 16/19.

²⁵ Hatice Merve Çalışkan Başer, “Kur'an Söylemi Örneğinde Bugünün Gerçekliğini Okuma: Duyarlı Görünerek Duyarsızlaşma”, *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 17/4 (2022), 350.

²⁶ Celâleddin es-Süyûfî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luga*, thk. Muhammed Câdü'l-Mevlâ Bek (Lübnan: Menşürâtu'l-Mektebeti'l-Asriyya, 1986), 1/294.

²⁷ Kit, *fi 'ş-Şi'ri'l-İslâmi ve'l-ümevi*, 128.

²⁸ Âl-i İmrân 3/154; el-Mâide 5/50.

küçük görme, yanlış zan da söz konusu olmuştur. İslam'ın getirdiği düzenleme ve değişimden sonra, eleştirilen davranışı yineleme, Kur'an'da eskinin kötü davranışı olduğu vurgulanarak eleştirilmiştir.²⁹

Bu dönüşümlerden birini Cahiliyede kullanılan lafızlarda görmektediriz. Bu kelimeler, Cahiliyeden kullanılan sözlük anlamlarından yola çıkarak İslam'ın gelişile terim halini almıştır. Bu haliyle önceki anlamının da etkisiyle İslami bir forma bürünmüştür. Örneğin “salat” kelimesinin sözlük anlamı “dua”dır. İnsanlar o dönemde dua ediyor ve hatta başını öne eğme şeklinde farklı bir secde yapıyorlardı. Ayrıca insanlar vefat eden birine “salat etti” derlerken aslında dua ettiler demiş olurlar. Kur'an ile bu kelime bugün kullandığımız secde ve rükû biçimlerini içeren “namaz” halini almıştır. Yine “siyam” kelimesi tutmak anlamına gelir ve istenmeyen şeylerden kendini alıkoymak anlamının yanında yemeyi ve konuşmayı bırakmak için de bu kelime kullanılmıştır. İslam ile bugün belli bir zamanda yeme, içme gibi birtakım bedensel ihtiyaçlardan uzak durmayı içeren “oruç” halini almıştır. “Hac” ise sözlükte “kastetmek, bir yola yönelmek, birinin birine gelmesi” demek iken İslam buna bazı şartlar ekleyerek bugün bildiğimiz “hac ibadeti” biçimini kazandırmıştır. Aynı şekilde sözlük anlamı “arınmak, temizlenmek, büyütmek” olan “zekât” kelimesine belirli şartlar ile malın kırkta birini vermek anlamında maddi arınma da eklenerek bir ibadet biçimi kazandırılmıştır.³⁰ Aynı zamanda kıyamet, cennet gibi yeni kelimeler şiire girerek anlamını zenginleştirmiştir.³¹ Kays, divanında Kur'an'dan istifadeyle bu terimleri kullanarak şiirinin anlamını güzelleştirmiştir. Salat kelimesi için;

1 أرَانِي إِذَا صَلَّيْتُ يَمَمْتُ نَحْوَهَا بِوَجْهِي وَإِنْ كَانَ الْمُصَلَّى وَرَائِيَا
2 وَمَا بِي إِشْرَاكَ وَلَكِنْ حُبَّهَا وَعُظْمَ الْجَوَى أَعْيَا الطَّيِّبِ الْمُدَاوِيَا³²

[الطَّوِيل]

1. Yüzümü Leyla'ya çeviririm namaz kılmak istediğimde, ona bakarım kible arkamda olsa bile,
2. Ben müşrik değilim ama onun aşkı beni hasta etti, hiçbir doktor beni iyileştiremedi.

İlk dize okunduğunda Kays'ın namazın şartlarını bildiği anlaşılmaktadır. Onlardan biri olan kibleye yönelmek gerektiğinin farkında olsa da Leyla'yı kible gibi düşünmektedir. Bunun yanlış olduğunu bildiğini, 3. dizede bu eyleminden ötürü müşrik olmadığını vurgulamasından anlıyoruz. Zira yaptığı şeyin şirk sayıldığını düşünse de kendini çaresi olmayan bir hastalıktan mustarip sayarak elinden bir şeyin gelmediğini söylemektedir. Diğer bir örnek oruç kavramıyla ilgilidir;

1 أَظَلُّ أَمَّنِّي النَّعْسَ إِيَّاكَ خَالِيَا كَمَا يَتَمَنَّى بَارِدَ الْمَاءِ صَائِمًا³³

²⁹ Mukâtil b. Süleyman b. Beşir el-Ezdi İbn Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Ahmed Ferîd (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/252-253; Ebu Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Lübnan: Âlemu'l-Kütüb, 1983), 3/68; Ebû'l-Huseyin b. Hüseyin Zeyd b. Ali, *Tefsîru Garibi'l-Kur'âni'l-Mecid* (Hindistan: Troop Baza, 2001), 237; Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1984), 4/134-136; Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an* (Beirut: Dâru's-Şûrûk, 1972), 6/904-905.

³⁰ Halil b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/411, 423, 1/286; Ahmed b. Zekeriyyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Daru'l-Fîkr, 1979), 3/300, 323, 2/30; H. Mehmet Soysaldı, “Kur'an Semantiği Açısından Salat Kavramı”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), 2-5; Şehmus Demir, “Kur'an'da Zekat Kavramının Etimolojik Ve Semantik Analizi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007), 12-14; Ayrıca bk. H. Mehmet Soysaldı, “İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumları* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011); es-Süyûfî, *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luga*, 1/295.

³¹ Boubes, “Hz. Peygamber'in (sav) Medîne-i Münevvere'de Verdiği İlk Hutbe: Dinî Öğüt Hutbeleri Bağlamında Bir İnceleme”, 229.

³² İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 115.

³³ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 53.

[الطَّوِيل]

1. Yalnızken seninle kavuşma umudu taşıyorum, oruçlunun soğuk suya kavuşma arzusundaki gibi.

Burada sıcak günlerde oruç tutanın soğuk suya kavuşmak için iftar vaktini beklemesindeki arzusunu, sevgiliyi beklerken duyduğu hasret ile benzetmektedir. Bu da oruç kavramındaki zorunlulukları edebi bir şekilde şiirine yansıttığını göstermektedir. Diğer bir örnek hac kelimesi ile ilgilidir. Bu ibare, diğerlerine nazaran oldukça fazla kullanılmıştır. Bunlardan bazıları;

1 ذَكَرْتُكَ وَالْحَجَّ يَجُ لُهُمْ ضَجِيحٌ بِمَكَّةَ وَالْقَلْبُوبُ لَهَا وَجِيحٌ³⁴

[الْوَأْفِر]

2. Benim andığım sensin Hacıların sesleri yükselirken, kalpler heyecan içindeyken Mekke'de.

diğer bir örnek;

1 خَلْفْتُ بِمَنْ صَلَّاتِ فُرَيْشٍ وَجَمَّرَتِ لَهُ بِمِنَى يَوْمَ الْإِفَاضَةِ وَالنَّحْرِ

2 وَمَا خَلَّفُوا مِنْ رَأْسِ كُلِّ مَأْبِيٍّ صَبِيحَةَ عَشْرِ قَد مَضَيْنَ مِنَ الشَّهْرِ³⁵

[الطَّوِيل]

1. Kureyş'in kendisi için namaz kılınanına ve rızası için taş atılanına, yemin ederim kurban keserken Mina'da, yevmu'l-İfâda'da,³⁶
2. Her hacı başını tıraş ettiğinde, sabahleyin, aydan on gün geçtiğinde.

Şair ilk dizede hacıların ibadet sırasında Allah'ı birlikte anmalarının coşkusu anlatmaktadır. Diğer dizelerde ise Allah'ın ismini değil onun sıfatını kullanarak hacıların şartlarını saymaktadır. Mina'da kılınan namaz, şeytan taşlama ve kurban, saçları tıraş etme ve Zilhiccenin 10. günü telbiye için gitmeyi şiirinde kullanmıştır.³⁷ Başka bir örnek;

1 وَأَمَّ أَرْ لَيْلَى غَيْرَ مَوْقِفِ سَاعَةٍ بِبَطْنِ مَنَى تَرْمِي جِمَارَ الْمُحَصَّبِ³⁸

[الطَّوِيل]

1. Hacdayken Leyla'yı gördüm sadece bir an; Mina'da³⁹ taş attığı zaman.

Başka örnek;

1 عَسَىٰ إِنْ حَجَجْنَا وَعَتَمَرْنَا وَحَرَمَتِ زِيَارَةَ لَيْلَىٰ أَنْ يَكُونَ لَنَا الْأَجْرُ⁴⁰

[الطَّوِيل]

1. Umarım, hac ve umre yaparsak Leyla'ya ziyaretim de haram olursa sevap alacağız.

³⁴ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 9.

³⁵ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 46.

³⁶ Yevmu'l-İfâda, Hacıların Arafat'ta vakfe yaptıktan sonra oradan dönmeleri anlamına gelmektedir. İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, 3/21.

³⁷ Sâmî Mekki 'Âni, *el-İslâm ve's-şi'r* (Kuveyt: Âlemu el-Ma'rifeti, 1996), 175.

³⁸ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 62.

³⁹ Minâ; Hacıların şeytan taşlama yaptığı vadinin yamacında bulunan yerdir. Orada kurban kesildiği için kanamaktadır ve Arapça'da bunun için "yumna/kan akmak" anlamına gelen fiil kullanılır. Kelime bu fiilden gelmiştir. Diğer taraftan Hz. Âdem bu yerde cenneti temenni ettiği için "temenna/istemek" anlamındaki fiilden türediği de söylenmiştir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân* (Lübnan: Dâru Sâdir, 1977), 5/198.

⁴⁰ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 68.

1 أَحْجَاجَ بَيْتِ اللَّهِ فِي أَيِّ هَوْدَجٍ وَفِي أَيِّ خَدْرِ مِنْ خُدُورِكُمْ قَلْبِي⁴¹

[الطويل]

1. Ey Allah'ın evini haccedenler, kalbim (Leyla) hangi devenin üstünde söyler misiniz?

Bu şiirde belki de Mecnûn tüm insanlar uhrevi şeylerle meşgulken, Leyla'nın dünyevi aşkıdan kurtulamadığının mesajını vermiş olabilir. Hac ile ilgili bu tarz söylemler onun şiirinde çokça görülmektedir. Tüm bunlar aslında bir anlamda İslam'ın etkisini yansıtmaktadır. İslam ile halkın gündelik hayatına giren bu kavramların şiire yerleştiğinin güzel bir örneği olarak karşımızda durmaktadır.

1.3. Zikir ile İlgili Beyitler

1.3.1. Tövbe ve Mağfiret

Tövbe ve mağfiret İslam gelmeden önce insanlar arasındaki affi içeren birer eylem iken, İslam'ın gelişi ile Allah'a bağlı bir anlam da kazanmıştır. Tövbe hem niyet hem de eylem içeren bir davranıştır. Bir anlamda da Allah'ın yol göstermesi ve insanlara tanıdığı bir imkândır. İslam dininde Müslüman bir suç işlediğini düşündüğünde affa çağırılmıştır. Zira ayette “Allah sizin tövbenizi kabul etmek ister” demektedir.⁴² Hadiste ise; “Tüm insanlar hata yaparlar. Ancak hatayı en iyi yapanlar tövbe edenlerdir.” buyrulurken af dilemenin önemine dikkat çekilmiştir.⁴³ Mecnûn'un şiirinde tövbe ve mağfiret İslam'ın kelimeye yüklediği anlam ile yer almaktadır.

1 أَتُوبُ إِلَيْكَ يَا رَحْمَنُ مِمَّا عَمِلْتُ فَقَدْ تَظَاهَرَتِ الذُّنُوبُ⁴⁴

[الوافر]

1. Çokça yaptığım günahlarımdan, sana tövbe ediyorum Ya Rahman.

Bu dizede yapılmaması gereken eylemlerden ötürü Allah'tan af dilemek vardır. Diğer bir dizede;

1 فَأَمَّا مِنْ هَوَى لَيْلَى وَتَرْكِي زِيَارَتَهَا فِإِنِّي لَا أَتُوبُ

2 وَكَيْفَ وَعِنْدَهَا قَلْبِي رَهِيْنٌ أَتُوبُ إِلَيْكَ مِنْهَا أَوْ أُنِيْبُ⁴⁵

[الوافر]

1. Leyla'nın aşkıdan tövbe etmiyorum ve ziyaretini bırakmıyorum, onda esirken kalbim, sana nasıl tövbe edebilirim?

Mecnûn tövbeyi burada da terim olarak kullanmış ancak Leyla'nın aşkının mahkûmuyken ve bundan vazgeçmek istemiyorken tövbe edemeyeceğini söylemiştir. Bir diğer beyit;

1 وَإِنْ أَعْطَ لَيْلَى فِي حَيَاتِي لَمْ يَتُبْ إِلَيَّ اللَّهُ عَبْدٌ تَوْبَةً لَا أَتُوبُهَا

[الطويل]

1. Hayatımda Leyla'yı verirse bana, kimsenin etmediği gibi tövbe edeceğim Allah'a.

Önceki beyit bağlamında Allah'a tövbe etmeyi Leyla'nın aşkına kavuşma şartına bağlamıştır. Başka bir beyitte çok istiğfar etmiş olsaydı günahlarının kalmayacağını söylemiştir;

⁴¹ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 50.

⁴² en-Nisâ 4/27; Ayrıca bk. en-Nisâ 4/116; ez-Zümer 39/53.

⁴³ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi u's-sahih*, thk. İbrahim Atvah Avad (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdihi, 1962), 4/659.

⁴⁴ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 9.

⁴⁵ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 9.

1 وَلَوْ أَنَّ نَفْسِي أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ كَلَّمَا ذَكَرْتُكَ لَمْ تُكْتَبْ عَلَيَّ ذُنُوبٌ⁴⁶

[الطويل]

1. Seni andığım her an tövbe etseydim Allah'a, kalmayacaktı hiçbir günahım.

Yukarıdaki beyitte Leyla'yı anmasının günah sayıldığını değil ve sürekli aklına geldiğinin vurgusu söz konusudur. Bir diğer örnek;

1 خَلِيلِي إِنْ ضَلُّنَا بِإِلَهِ فَقَرِّبَا لِي النِّعَشَ وَالْأَكْفَانَ وَإِسْتَعْفِرَا لِيَا⁴⁷

[الطويل]

1. Arkadaşım, yaklaştırım Leyla'yı vermezlerse bana, kefenimi ve tabutumu; Allah'tan af dileyin bana.

Bu beyitlerde açık bir şekilde Kays'ın tövbe ve mağfiret terimlerini İslam'dan aldığı ve bunları Leyla'ya olan aşkı ifade etmek için şiirinde kullandığını göstermektedir.

1.3.2. Dua

Dua, İslam'dan önce de kullanılan, yine yaratıcıya yakarmayı içeren bir terimdir. İslam'da tek olan Allah'tan istemek vurgulanmıştır. Bununla birlikte şairler retorikçe uygun bir şekilde şiirlerinde duaya yer vermişlerdir. Dua, meylettiğin, istediğin bir şeyi almak için yapılan konuşma demektir.⁴⁸ Dua sadece bir şeyin olmasını değil olmamasını istemek için de yapılmaktadır. Bu anlamda dua yalvarmayı da şikâyeti de kapsayıcı bir yapıdadır.⁴⁹ Ayrıca hem hayır hem de şer için edilmektedir. Bu bağlamda Mecnûn, duaya da beddua da şiirinde yer vermiştir. Hayır dualarına örnek;

1 وَنَادَيْتُ يَا رَحْمَنُ أَوْلُ سُؤْلَتِي لِنَفْسِي لِيَا، ثُمَّ أَنْتَ حَسْبِيهَا⁵⁰

[الطويل]

1. Ya Rahman! Sana sesleniyorum; ilk istediğim şey, Leyla'dır, sonra ne istersen bana onu ver.

Bu beyitte Allah'a özel olan Rahman ismiyle seslenmiştir ki bu kavram çok derin bir manaya sahiptir. Sadece Allah için kullanılır ve merhameti en geniş olandan istemeyi içerir.⁵¹ Başka bir örnek;

1 يَا رَبِّ إِنَّكَ ذُو مَنِّ وَمَغْفِرَةٌ بَيِّتٌ بِعَافِيَةٍ أَيْلَ الْمُحِبِّينَا

2 يَا رَبِّ لَا تَسْأَلْنِي حُبَّهَا أَبَدًا وَيَرْحَمُ اللَّهُ عَبْدًا قَالِ آمِينَ⁵²

[البسيط]

1. Sen iyilik ve mağfiret sahibisin Ya Rabbi! sevenlerin gecesi afiyetle geçsin,
2. Onun aşkını bana asla unutturma Ya Rabbi! Âmin diyenlere Allah merhamet eylesin.

Burada hem Allah'a aşkını unutturmaması için yalvarıyor hem de âmin diyenler için rahmet isteğinde bulunuyor. Gelecek diğer örnekte ise kendisine çektiği aşk acısı için Leyla'nın affedilmesini istiyor;

⁴⁶ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 5.

⁴⁷ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 118.

⁴⁸ Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, 2/31; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, 2/280.

⁴⁹ 'Ânî, *el-İslâm ve 'ş-şi'r*, 177.

⁵⁰ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 5.

⁵¹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa* (Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922), 1/330.

⁵² İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 9.

1 عَفَا اللَّهُ عَن لَيْلَى وَإِنْ سَفَكَتَ دَمِي فَيَا لَيْلَى وَإِنْ لَمْ تَحْزَنِي غَيْرُ عَاتِبٍ⁵³

[الطَّوِيل]

1. Allah Leyla'yı affetsin benim kanımı dökse de ben şikâyetçi değilim, Leyla özür dilemese bile.

Bir diğer şiir;

1 تَحَمَّلْ هَذَاكَ اللَّهُ مِنِّي رِسَالَةً إِلَى بَلَدٍ إِنْ كُنْتَ بِالْأَرْضِ هَادِيًا⁵⁴

[الطَّوِيل]

1. Allah hidayet etsin bir mektup al benden, götür başka bir şehre yolları iyi bilersen.

Hayır duasını insanların mektuplarını onlara dağıtan elçiler için yapmıştır. Bir başka dua da şer duasıdır ki buna beddua da denilmektedir. Bunun bir örneği;

1 أَلَا قَاتِلَ اللَّهُ الْهَوَى مَا أَشَدَّهُ وَأُضْرَعُهُ لِلْمَرْءِ وَهُوَ جَلِيدٌ⁵⁵

[الطَّوِيل]

1. Allah aşkı kahretsin ne güçlü, babayiğitleri yere seriyor.

Şiirde Allah'tan Leyla'nın aşkının bitirilmesi isteniyor. Çünkü aşk Mecnûn'u hasta etmiştir, doğru yanlışı ayırt etme yetisini aşk nedeniyle yitirmiştir. Bir başka örnek;

1 دَعَا بِاسْمِ لَيْلَى أَسْحَنَ اللَّهُ عَيْنَهُ وَلَيْلَى بِأَرْضِ الشَّامِ فِي بَلَدٍ قَفِيرٍ⁵⁶

[الطَّوِيل]

1. Allah onun gözünü yakсын! İsmi söyledi Leyla'nın. Leyla uzak, ıssız bir yerde, Şam'dadır.

Bu şiirin önceki kısımlarında anlatılanlara göre Kays, Mina'da olduğu bir zamanda birisinin "Leyla" dediğini duymuştur. O kişi, (kendini Leyla'sına seslenmiyor olsa da) Leyla'nın ismini duymak bile bayılmasına yetmiştir. Tüm insanlar çevresine toplanmış, babası da bu duruma oldukça üzülmüştür. Bu nedenle uyandığında Leyla'nın adını anan kişiye beddua etmiştir. Başka bir örnekte;

1 كَرِهْنَا أَنْ نُفْرَعَهَا فُقُلْنَا أَثَلَّ اللَّهُ كَفَّ فَتَى رَمَاهَا⁵⁷

58

[الوافر]

1. Biz ceylanı korkutmak istemedik, ok atan kişinin eli felç olsun, dedik.

Kays'ın divanının çeşitli yerlerinde Leyla ceylana benzetilmektedir. Bir gün Mecnûn avcının ceylanı avlarken korkuttuğunu görmektedir. Ceylan ile Leyla'yı özdeşleştirdiği için onu korkutan bu avcıya yukarıdaki dizelerde beddua etmiştir. Genelde de divanda yapılan beddualar da aşk ile ilgili olarak yapılmıştır. Bir başka örnekte Allah'a Leyla'nın aşkının kalbinden kaldırılması için yalvarmaktadır;

1 يُنَادِي الَّذِي فَوْقَ السَّمَوَاتِ عَرْشُهُ لِيَكْسِفَ وَجْهًا بَيْنَ جُنْدِيهِ تَأْوِيًا

⁵³ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 28.

⁵⁴ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 41.

⁵⁵ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 88.

⁵⁶ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 6.

⁵⁷ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

⁵⁸ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

2 يَبِيْتُ ضَجِيعَ الْهَمِّ مَا يَطْعَمُ الْكَرَى يُنَادِي إِلَهِي قَدْ لَقِيتُ الدَّوَاهِيَا⁵⁹

[الطَّوِيل]

1. Semaların üstünde arşı olan Allah'a sesleniyor; "İçimde kalan acı aşkı çıkar."
2. Yattığımda yanında dert var, uyumaktan tat alamıyor, "Rabbim büyük felaket(aşk) başıma geldi" diye yalvarıyor.

Bunlara ek olarak "Allah'a şikâyet etme (إِلَى اللَّهِ أَشْكُو)" Kur'an'ın bir lafzıdır⁶⁰ ve bu ibare Kays'ın şiirinde çokça tekrar etmiştir. Aşağıdaki beyitler buna örnek gösterilebilir;

1 إِلَى اللَّهِ أَشْكُو صَبَوْتِي بَعْدَ كُرَيْتِي وَنِيرَانَ شَوْقِي مَا بِهِنَّ فُتُورُ⁶¹

[الطَّوِيل]

1. Allah'a şikâyet ediyorum hüznümü sonra aşkı, sönmüyor özlem ateşleri.

1 فَيَا أَسْفَا حَتَّامَ قَلْبِي مُعَدَّبٌ إِلَى اللَّهِ أَشْكُو طُولَ هَذِي الشَّدَائِدِ⁶³

[الطَّوِيل]

1. Ne yazık ki nereye kadar azap çekecek kalbim, Allah'a şikâyet ediyorum uzunluğunu musibetlerimin.

1 إِلَى اللَّهِ أَشْكُو مَا أَلَاقِي مِنَ الْهَوَى بَلِيلَى فَفِي قَلْبِي جَوَى وَحَرِيْقُ⁶⁵

[الطَّوِيل]

1. Allah'a şikâyet ediyorum aşktan gelen kötü şeyleri, Leyla yüzünden acı ve yanmış bir aşk var kalbimde.

1 إِلَى اللَّهِ أَشْكُو حُبَّ لَيْلَى كَمَا شَكَا إِلَى اللَّهِ فَقَدَ الْوَالِدِينَ يَتِيمُ⁶⁷

[الطَّوِيل]

1. Allah'ım şikâyet ediyorum Leyla'nın sevgisini, yetimin anne babasının kaybettiği gibi.

Örneklerde azabın uzun sürdüğünü, bu sebeple kalbi aşktan yandığı için adeta yetimin anne babasını kaybettiğinde hissettiği gibi derin acılar duyduğunu Allah'a yakınarak ifade etmektedir. Bunlar bir anlamda Mecnûn'un Leyla'nın aşkıyla duayı farklı biçimlerde ilişkilendirerek kullandığını göstermektedir. O, Leyla kendinden uzak oldukça kendini mutsuz hiss ediyor. Bu sebeple ona kavuşmak için hayır duası ve yalvarma; kavuşmaya engel olanlar için ise beddua ediyor ve onları Allah'a şikâyet ediyor. Uzrî şiirde rivayet eden kişiler çokça şiir ve hikayeler aktarmışlardır. Bu durum aynı beytin bazen farklı iki divanda yer almasına sebep olmuştur.⁶⁹ Zira üçüncü beytin ilk kısmı Kays ibnu Zerîh'de aynı şekilde yer almaktadır. Son beyitte ise ufak farklılıklara rağmen oldukça benzer ifadelerin bulunduğunu görmekteyiz. Kays ibnu Zerîh'e ait

⁵⁹ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 13.

⁶⁰ Yûsuf 12/86.

⁶¹ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 82.

⁶² İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 22.

⁶³ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 29.

⁶⁴ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 22.

⁶⁵ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 44.

⁶⁶ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 22.

⁶⁷ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 105.

⁶⁸ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûnı Leylâ*, 22.

⁶⁹ Şevkî Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabiyyi -el-Asru'l-İslâmi-* (Mısır: Dârul-Maârif, ts.), 361.

olan divanda “Leylâ” yerine “Lubna” ismi, “حُبّ/sevgisi” yerine “فَقْدَ/kaybı” kelimesine yer verilmiş diğer kısımlar aynı şekilde kalmıştır. Her iki kelime de aruz olarak aynıdır.⁷⁰

1.4. Ahlak ve Ahkâm-ı Şer’iye ile İlgili Beyitler

İslam gelince hayatı çeşitli yönlerden düzenlemiştir. İlk olarak insanın Allah ile sonra insanın insan ve evren ile ilişkisi olmak üzere bir etkileşim biçimi ortaya koymuştur. İslam’ın talimatları ve hükümleri Kur’an ve sünnet kanalıyla bizlere ulaşmıştır. Daha sonra fıkıh, akide ve diğerleriyle daha da zenginleşmiştir. Müslümanlar İslam’ın bu zenginleşen birikimini hayatlarının pek çok alanına yerleştirmişlerdir. Bunların helal-haram, kadın-erkek ilişkileri, hak konusu, anne-babaya davranma gibi konuların ilgili bağlamda Mecnûn’un şiirine etki ettiğini görmekteyiz.

1 يَجِيشُونَ فِي لَيْلَى عَلَيَّ وَكَمْ أَنُلَّ مَعَ الْعَذْلِ مِنْ لَيْلَى حَرَاماً وَلَا جَلًّا⁷¹

[الطَّوِيل]

1. Leyla yüzünden bana kızıyorlar ben ondan bir şey kazanmadım, beni azarlıyorlar ben ondan ne helal ne haram almadım.

Bu beyitte İslam ile kavramlaşan helal ve haram kelimeleri kullanılmıştır. Kays, bunlara dair hiçbir eylem gerçekleştirmediği halde, Leyla’nın ailesinin sanki yasaklı bir şey yapmış gibi ona kızmalarına şaşırılmaktadır. O’nun kullandığı başka İslami terim evli kadınlara atılan “iftira suçu/kazf”, zinâ yapana verilen “taşlama/recm” cezası ve “kötü eylem/fuhs” ile ilgili olanlardır;

1 عَلَى مَنْ يَقُولُ الزُّورَ أَوْ يَطْلُبُ الْخَنَا وَمَنْ يَقْذِفُ الْخَوْدَ الْحَصَانَ وَلَا يَدْرِي⁷³

[الطَّوِيل]

1. (Ne yazık), yalan yere şahitlik ediyorlar, kadınlardan zinâ istiyorlar, iftira ediyorlar evde şerefiyle oturan kadına, (sanki) bilmiyorlar.

1 أَجَلْ، وَعَلَيَّ الرَّجْمُ إِنْ قُلْتُ حَبًّا غُرُوبٌ تَنَائِيَا أَمْ عَمْرٍو وَطَيْبُهَُا⁷⁵

[الطَّوِيل]

1. Evet, eğer iltifat edersem recmedileyim, dişlerine, güzel kokusuna Ummu Amr’ın (Leyla’nın).

1 لَقَدْ أَصَبَتْ مِنِّي حَصَانًا بَرِيئَةً مُطَهَّرَةً لَيْلَى مِنَ الْفُحْشِ وَالنُّكْرِ⁷⁷

[الطَّوِيل]

1. Benden ötürü masum ve şerefliydi, Leyla tüm kötülüklerden temizdi.

Tüm bu örneklerden görüleceği üzere İslam fıkının kavramlarından olan kazf, zinâ, recm, fuhs Mecnûn’un şiirine etki etmiştir. Bu terimleri çoğu zaman Leyla’nın aşkına karşı yanlış bir eyleme girdiği takdirde cezalandırılmak için kullanarak, kavramın kazandığı anlama uygun bir yaklaşım sergilemiştir. Öte yandan başka beyitlerde takvanın yanı sıra hakkını almayı ahirete havale etmenin vurgulandığını

⁷⁰ *Divanu Kays İbnu Zerîh*, thk. Abdurrahman Mustâvî (Beyrût: Dârul-ma’rifa, 2004), 111.

⁷¹ İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 32.

⁷² İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

⁷³ İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 46.

⁷⁴ İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

⁷⁵ İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 107.

⁷⁶ İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

⁷⁷ İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 46.

⁷⁸ İbnu’l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

görmekteyiz. Bu da ahiret inancının hem varlığına hem de onun mutlak adalet timsali olduğuna inanmanın şiiire yansımalarıdır. Çünkü İslam gelmeden önce zalimler ve onların zulmettiği mazlumlar vardır. İslam geldikten sonra bu dünyada hakkını alamayanların haklarını alacağı, zalimlerden hesap sorulacağı söylenmiştir. Kays da kendini Leyla'nın aşkının ıstırabından, onu elde edememesinden dolayı mazlum hissetmiştir. Onun bu hali hakkında kötü konuşanları da ahirete havale etmiştir;

1 أَنَا الْوَامِقُ الْمَشْغُوفُ وَاللَّهُ نَاصِرِي وَمُنْتَقِمِي مِمَّنْ يَجُورُ وَيَظْلِمُ⁷⁹

[الطَّوِيل]

1. Ben âşık ve mazlumum Allah bana yardım edecek, Allah intikamımı alacak bana zulmedenlerden.

1 أَلَا أَيُّهَا الْقَوْمُ الَّذِينَ وَشَّوْا بِنَا عَلَى غَيْرِ مَا تَقْوَى الْإِلَهَ وَلَا بِزِرِّ

2 أَلَمْ يَنْهَكُمُ عَنَّا تَقَاكُمْ فَتَتَّبِعُوا أَمَ أَنْتُمْ أَنْاسٌ قَدْ جُبِلْتُمْ عَلَى الْكُفْرِ

3 تَعَالُوا نَقِفْ صَافِّينَ مِنَّا وَمِنْكُمْ وَنَدْعُو إِلَهَ النَّاسِ فِي وَضْحِ الْفَجْرِ⁸¹

[الطَّوِيل]

1. Ey bize iftira edenler! Siz takvasız, Allah'tan korkmayansınız,
2. Hakkımızda konuşmayı yasaklamadı mı ahlakınız? Ya da siz küfür üzerine mi yaratıldınız,
3. Gelsenize iki sıra duralım biz ve siz, Allah'a fecr vakti (hakemlik için) sesleneceğiz.

Ahlaka dair bir başka konu anne-babaya iyi davranmaktır;

1 أَلَا حُجِبَتْ لِيَلَىٰ وَآلَىٰ أَمِيرُهَا عَلَيَّ يَمِينًا جَاهِدًا لَا أُرُورُهَا

2 وَأَوْعَدَنِي فِيهَا رَجَالٌ أَبْرَهُمُ أَبِي وَأَبُوهَا خُشِّتَتْ لِي صُدُورُهَا⁸²

[الطَّوِيل]

1. Velisi Leyla'yı sakladı benden ziyaret etmeyeceğime ettirdi yemin,
2. Beni tehdit ettiler bazı adamlar babalarıyla beraber benim babam ve Leyla'nın babası bana çok kaba davrandılar.

Yine adaletli hüküm ile adam öldürme veya yaralama durumunda mağdur tarafa ödenen diyet de beyitlerde yer almaktadır;

1 فَفِيمَ دِمَاءِ الْعَاشِقِينَ مُطْلَأَةً بِإِلَاقَةِ عِنْدَ الْحِسَانِ وَلَا عَقْلٍ

2 وَيَقْتُلُنَّ أَبْنَاءَ الصَّابِيَةِ عَنوَةً أَمَا فِي الْهَوَىٰ يَا رَبِّ مِنْ حَكْمٍ عَدْلِ⁸³

[الطَّوِيل]

1. Âşıkların kanları niçin gidiyor boşa, güzel kadınlar onların ödemiye diyetlerini,
2. Öldürüyorlar aşkın oğullarını bilerek ve zorla aşkta adil bir hâkim yok mu Ya Rabbi?

Yukarıdaki örneklere baktığımızda Mecnûn'un, İslam'ın öğretilerine, aşkını anlattığı beyitlerde yer verdiğini görmekteyiz. O, hayatın içinden ve gerçek hayatı şiiirlerine yansıtan bir ruha sahiptir.

⁷⁹ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 51.

⁸⁰ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

⁸¹ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 45.

⁸² İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 4.

⁸³ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 32.

2. Üslup ile İlgili Beyitler

2.1. Şiirde Tazmin

Şairlerin anlamını daha iyi ortaya koymak, sözü daha edebi bir şekilde söylemek adına başkasının beytinden kavramları dizelerine eklemelerine tazmin denilmiştir.⁸⁴ Bu şekilde Kur'an'dan yapılan alıntılar için de bu kavram kullanılmaktadır.⁸⁵ Kur'an dilsel bir mucize olarak gelmiştir. Geldiği dönemde Araplar belagat yönünden oldukça iyi bir durumda olmalarına rağmen Kur'an'ın üslubu onları şaşırtmıştır. Her ne kadar inkâr yoluna gitseler de inkârcılar da Kur'an'ı duyduklarında yüksek belagatinden ötürü onun tesiri altında kalmışlardır. Yine de Allah kelamı olmasıyla ilgili şüpheleri söz konusu olmuştur. Bu nedenle Kur'an onların iddialarına karşılık bir benzerinin getirilmesi ile onlara meydan okumuştur. Daha sonra bunu on sure ile sınırlamıştır.⁸⁶ İnanmayanlar buna da cevap veremedikleri için “Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!”⁸⁷ diyerek meydan okumayı bir sureye indirmiştir. Özellikle onun bu yönü Müslüman şairlerin şiirleri için önemli bir kaynak mertebesinde olmuştur. Tazmin kullanımını şairlerin dizelerinde çokça görmekteyiz. Bu noktada onun terkip ve ifadeleri, kıssa anlatımları önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin Kur'an'da Allah ile Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'nda aracısız konuşmasına⁸⁸, Hz. Yûsuf'un kuyudan kurtulmasına⁸⁹, Hz. Dâvûd'un ve Hızır'ın kıssalarına yer verilmektedir. Bunlar Kays'ın şiirinde aynı beyit içinde yer almıştır;

1	بَلَىٰ وَالَّذِي نَادَىٰ مِنَ الطُّورِ عَبْدَهُ	وَعَظَّمْ أَيَّامَ الذَّبْحِ وَالنَّخْرِ
2	بَلَىٰ وَالَّذِي تَجَّىٰ مِنَ الْجَبِّ يَوْسُفًا	وَأَرْسَلَ دَاوُدَ وَأَوْحَىٰ إِلَى الْخَضْرِ ⁹⁰

[الطَّوِيل]

1. Tûr'da kuluna seslenen Allah'a yemin ederim, kurban günlerini yücelten Allah'a yemin ederim,
2. Evet, yemin ederim Yûsuf'u kuyudan çıkarana, Dâvûd'a gönderene ve Hızır'a vahyedene.

Peygamber kıssalarının yanı sıra Kur'an'da cennet ve cehennem ehlinin anlatılarına da yer verilmektedir. Örneğin ayette; “A'râftakiler, simalarından tanıdıkları birtakım adamlara da seslenir ve şöyle derler: ‘Ne çokluğunuz ne de taslamakta olduğunuz kibir size bir yarar sağladı!’” denilmektedir.⁹¹ Burada bahsedilenlerin Kays'ın şiirine yansıdığını ve yine onları Leyla'ya olan aşkıyla ilişkilendirildiğini görmekteyiz;

1	لَوْ سِيلَ أَهْلِ الْهَوَىٰ مِنْ بَعْدِ مَوْتِهِمْ	هَلْ فُرِّجَتْ عَنْكُمْ مُذْمُومُ الْكُرْبِ؟
2	لَقَالَ صَادِقُهُمْ أَنْ قَدْ بَلَىٰ جَسَدِي	لَكِنَّ نَارَ الْهَوَىٰ فِي الْقَلْبِ تَلْتَهِبُ
3	جَفَّتْ مَدَامُ عَيْنِ الْجِسْمِ حِينَ بَكَى	وَإِنَّ بِالْذَّمِّ عَيْنَ الرُّوحِ تَتَسَكَّبُ ⁹²

[الْبَسِيط]

⁸⁴ İsmail Durmuş, “Tazmin”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/204-205.

⁸⁵ Aydın Temizer, “Arap Dilinde Tazmin”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Şubat 2010), 88, 96.

⁸⁶ et-Tûr 52/34; Hûd 11/13.

⁸⁷ el-Bakara 2/23.

⁸⁸ el-A'râf 7/143.

⁸⁹ Yûsuf 12/19.

⁹⁰ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 48.

⁹¹ el-A'râf 7/48.

⁹² İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 23.

1. Şayet sorulursa öldükten sonra aşk erbabına hakkında, dertleriniz bitti mi, gitti mi vefat ettikten sonra?
2. Vücudum çürüdü der; en dürüst olan, fakat aşkın ateşi kalbimde hala yanıyor,
3. Bedendeki gözyaşları kurudu, artık gözyaşlarında ruhun kendisi dökülmekte.

1 وَهَارُوتُ لَاقَى مِنْ جَوَى الْحُبِّ سَطْوَةً وَمَارُوتُ فَاجَأَهُ الْبَلَاءُ الْمُصَمَّمُ⁹³

[الطويل]

1. Harut aşkın ateşinden çekti acı, Marut bir anda musibete uğradı.

Sonraki örnek Hz. İsa ile ilgilidir. Kur'an'da anlatılanlara göre O, mucizesi ile ölüleri canlandırmış ve görmeyen ve cüzzamlı kişileri iyileştirmiştir.⁹⁵ Şiirde ise şöyle geçmektedir;

1 فَلَوْ أَنَّهُمَا تَدَعُوا الْحَمَامَ أَجَابَهَا وَلَوْ كَلَّمْتِ مَيْتًا إِذَا لَتَكَلَّمَا⁹⁶

[الطويل]

1. Güvercinler cevap verecek eğer onları çağırırsa (Leyla), ölüler söz söyleyecek eğer onlarla konuşursa.

1 وَلَوْ مَسَّحَتْ بِالْكَفِّ أَعْمَى لَأَذْهَبَتْ عَمَاهُ وَشَيْكًا ثُمَّ عَادَ بِلا عَمَى⁹⁸

[الطويل]

1. Eğer kör bir kişiye avcu ile dokunursa, hemen iyileşir ve görür gözleri.

Kur'an'dan önceki dönemlerde şiirlerde cansız bir varlığın konuşması daha çok mecaz olarak yer almaktadır. Ancak Kur'an onların Allah'ı tesbih ettiklerini ve ona hamd ettiklerini söylemektedir. Örneğin; "Göklerdeki ve yerdeki her şey, mülkün sahibi, mukaddes, mutlak güç sahibi, hüküm ve hikmet sahibi olan Allah'ı tesbih eder.", "Göklerde ve yeryüzünde bulunan kimselerle, sıra sıra (kanat çırparak uçan) kuşların Allah'ı tesbih ettiğini görmez misin? Her biri duasını ve tesbihini kesin olarak bilmektedir. Allah, onların yapmakta olduğu şeyleri hakkıyla bilendir." ve "Görmedin mi ki şüphesiz, göklerde ve yerde olanlar, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu Allah'a secde etmektedir."¹⁰⁰ İlk ayette "ما" edatı kullanılmıştır ve sadece cansızları, ikinci ayette "مَنْ" kullanılmıştır ki o da bütün varlıkları içine almaktadır. Yani canlı cansız varlıklardan ne kadarı varsa Allah'ı kendi dilleri ile anmakta ve kutsamaktadır. Söz konusu özellikle cansız âlemlerin teşbihi Kays'ın şiirlerinde yer almaktadır;

1 وَأَجْهَشْتُ لِلتَّوْبَانِ جِيبَ رَأْيْتُهُ وَهَلَّلَ لِلرَّحْمَنِ جِيبَ رَأْيِي¹⁰¹

[الطويل]

1. Hıçkıra hıçkıra ağladım gördüğümde Suban'ı (Mekke'de bir dağ), dağ beni gördüğünde sevinçle andı Rahman'ı.

⁹³ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 51.

⁹⁴ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/49.

⁹⁶ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 71.

⁹⁷ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

⁹⁸ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 71.

⁹⁹ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

¹⁰⁰ el-Cuma 62/5; Nûr 24/41; el-Hac 22/18.

¹⁰¹ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 41.

¹⁰² İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

1 أَيَا جَبَّالِي نَعْمَانَ بِاللَّهِ خَلِيَا سَبِيلَ الصَّبَا يَخْلُصَ إِلَيَّ نَسِيْمُهَا¹⁰³

104

[الطَّوِيل]

1. Ey Nâman dağları Allah rızası için bırakın, meltemi bana gelsin Leyla'nın.

Diğer taraftan en-Nisâ suresi 56. ayette; “Şüphesiz âyetlerimizi inkâr edenleri biz ateşe atacağız. Derileri yanıp döküldükçe, azabı tatmaları için onların derilerini yenileyeceğiz. Şüphesiz Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” buyrulmaktadır. Bu ayetten hareketle beyitlerde şöyle geçmektedir;

1 دَعُونِي دَعُونِي قَدْ أَطَلْتُمْ عَذَابِيَا وَأَنْصَجْتُمْ جِلْدِي بِحَرِّ الْمَكَوِيَا¹⁰⁵

[الطَّوِيل]

1. Beni bırakın beni bırakın azabımı uzattınız, cildimi pişirdiniz ve sıcakla dağladınız.

1 فَلَوْ كَانَتْ إِذَا احْتَرَقَتْ تَعَانَتْ وَلَكِنْ كَلَّمَا احْتَرَقَتْ تَعُودُ

2 كَأَهْلِ النَّارِ إِذْ نَضِجَتْ جُلُودُ أَعِيدَتْ لِلشَّقَاءِ لَهُمْ جُلُودُ¹⁰⁶

[الْوَافِر]

1. Keşke tükense kalpleri yandığında onların, fakat yenileniyor her yanışında,
2. Cehennem ehli gibi ciltleri yandığında, azap için yeni ciltler veriliyor.

Kadr suresinin üçüncü ayetinde Kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı olduğu söylenmektedir. Bu ayetteki anlam da bir beyitte yer almaktadır;

1 لَقَدْ فُضِّلَتْ لَيْلَى عَلَى النَّاسِ مِثْلَ مَا عَلَى أَلْفِ شَهْرٍ فُضِّلَتْ لَيْلَةُ الْقَدْرِ¹⁰⁷

[الطَّوِيل]

1. Leyla insanlar arasında en üstündür, bin aydan hayırlı Kadir Gecesi gibi.

Mecnûn burada ayette geçen “bin aydan hayırlı Kadir Gecesi” ifadesini Leyla'nın diğer insanlardan üstünlüğünü anlatmak için temsili teşbih olarak kullanmıştır. Tüm örneklerden hareketle Kays'ın Kur'an'ın ifadelerini Leyla'nın aşkıını ifade etmek için anlamlarını değiştirerek şiirinde yorumladığını görmekteyiz.

2.2. İktibas

Şairin bazı ayet veya hadislerin tamamı ya da bir kısmını kaynak göstermeden şiirine koymasına iktibâs denilmiştir.¹⁰⁸ Özellikle kültürel birikimi, kelime hazinesinin zenginliğini göstermek ve manayı daha etkili bir şekilde sunmak için bu yöntem şiirde çokça kullanılmıştır.¹⁰⁹ İslam'ın geldiği dönemde ve Kays'ın yaşadığı Emevi dönemlerinde şairler Kur'an ve hadisten istifade etmişler, onların üsluplarını taklit etmişler ve kalemlerini güçlendirmek için ayetlere iktibas yöntemini kullanmışlardır. Mecnûn'un divanında da bu örneklerin olması onun önemli bir şair olduğunu göstermektedir.

¹⁰³ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 64.

¹⁰⁴ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 22.

¹⁰⁵ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 16.

¹⁰⁶ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 99.

¹⁰⁷ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 48.

¹⁰⁸ İsmail Durmuş, “İktibas”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/52.

¹⁰⁹ Mehmet Şirin Aladağ, “Âyetlerin İktibasında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde”, *Bahkesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021), 96.

1 وَتَزْعُمُ لَيْلَى أَنْنِي لَا أَحِبُّهَا بَلَى وَاللَّيَالِي الْعَشْرَ وَالشَّفْعَ وَالْوَتْرَ¹¹⁰

[الطَّوِيل]

1. Leyla iddia ediyor ki sen beni sevmiyorsun, hayır! Yemin olsun on geceye; çift ve tek olana.

Şiirde el-Fecr suresini 2 ve 3. ayetlerini Kur'an'da geçtiği haliyle kullanarak Leyla'yı sevdiğine yemin etmektedir. Bu ayette yemin edilenlerin ne olduğuna ve önemine dair oldukça fazla yorum bulunmaktadır.¹¹¹ Bu da belki de sözünü kuvvetlendirmek için bu ayeti seçmesinin nedeni olabilir. Mecnûn Leyla'yı ikna etmek, sözünün önemini göstermek için yemini ayetteki haliyle kullanmıştır. Bu yöntem sanatta ileri bir seviyedir. Başka bir örnek;

1 أَنْتِ طَبِيبُ الْإِنْسِ شَيْخاً مُدَاوِيَا بِمِغَّةَ يُعْطِي فِي الدَّوَاءِ الْأَمَانِيَا

2 فَقُلْتُ وَمَرْضَى النَّاسِ يَسْعَوْنَ حَوْلَهُ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مِنْكَ مُدَاوِيَا¹¹²

[الطَّوِيل]

1. Geldim beni tedavi eden doktora, hocaya, umut ilacı veriyordu Mekke'de,
2. Dedim ki dört dönerken insanlar doktorlar etrafında, tedavi eden senden “sığınırım insanların Rabbi'ne!”.

Bu dizedeki iktibas Nas suresinin ilk ayetinden alınmıştır. İslam'ın Mekke döneminde müşriklerin Müslümanları inandıklarından döndürmek için yaptıkları telkinler, laf taşımalar söz konusuydu. Dolayısıyla bu ayette Müslümanların, müşriklerin yaptıkları bu davranışlardan Allah'a sığınmaları söylenmiştir.¹¹³ O da bu bağlamda, “umut vererek insanları iyi etmeye çalışandan Allah'a sığınmayı” ayetteki ifadeyi kullanarak yapmıştır.

2.3. Kur'an Terkipleri

Yemin etmek Kur'an'dan önce Arapların çokça kullandığı bir unsurdur. Kelime sözlükte “sağ, güç, bereket” gibi anlamlara gelmektedir. İki kişi yemin ettiklerinde sağ el ile ellerine dokundukları için sağ kelimesi kullanılmıştır.¹¹⁴ Özellikle değerli ve kutsal kabul edilen varlıklara; bir konuya verdikleri önem ve kararlılığı göstermek için, sözlerini pekiştirmek için yemin etmişlerdir.¹¹⁵ O dönemden günümüze şiirde yemin kullanımının örnekleri bulunmaktadır.¹¹⁶ Kur'an'da yeminler önemli bir yer tutmaktadır. Ayetlerde Allah'ın varlığı ve birliğine dikkat çekmek, evrendeki olayların işleyişini göstermek için yeminler kullanılmıştır.¹¹⁷ İslam ile yeminlere bazı kurallar gelmiş ve biçimlerinde değişiklikler olmuştur. Örneğin

¹¹⁰ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 48.

¹¹¹ Muhammed Coşkun, “Aksâmu'l-Kur'an 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 58-61.

¹¹² İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 101.

¹¹³ Hanefi Palabıyık, “Felak ve Nâs Surelerinin Nüzul-Siyer İlişkisi Bağlamında Mekki ve Medeni Okunmasının Anlamı/Yorumu”, *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, 1/310-311.

¹¹⁴ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lüğa*, 6/158-159.

¹¹⁵ Muhsin Aydın, *Terkip ve Tertip Açısından Kur'an-ı Kerim'de Mef'ûller* (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 12.

¹¹⁶ M. Faruk Toprak, “Klasik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/7 (2002), 74.

¹¹⁷ Abdülbâki Turan, “Kur'an-ı Kerimdeki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'an)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 2 (1986), 102.

Allah dışındaki varlıklara yemin etmenin doğru olmayacağı düşünülmüştür.¹¹⁸ Bunlar neticesinde her şey için yemin etmenin önüne geçilmiştir. Kur'an'ın yeminleri kullanma biçimi şairlerin şiirlerinde de etkisini göstermiştir.¹¹⁹ Ayette yemin etmek hakkında; “Allah, sizi kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığınız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah, çok bağışlayandır, halimdir. (Hemen cezalandırmaz, mühlet verir.)”¹²⁰ buyrulmuştur. Burada bilinmeyerek yapılanlar hariç yemin etmenin belli bir sorumluluk getirdiği söylenmiştir. Cahiliye döneminde alışkanlık olarak olur olmaz her şeye yemin etmek söz konusu için bu istisna gelmiştir. Bu sebeple yemin etmek niyetlere bağlanmıştır. Kötü niyet içeren yeminlerin azap getirebileceği de belirtilmiştir.¹²¹ Yemin etmek İslam'ın terkiplerinden biridir. Şairler bu ifadeleri kullanarak şiirlerine yeni bir soluk getirmişlerdir.¹²² Mecnûn, divanında yemin ifadesi kullanırken bazı yerlerde Allah'ın ismini açık bir şekilde kullanmıştır;

1 فَوَاللَّهِ ثُمَّ اللَّهُ إِنِّي لَدَائِبًا أَفْكَرُ مَا ذَنْبِي إِلَيْكَ فَأَعْجَبُ¹²³

[الطَّوِيل]

1. Allah'a yemin ederim sonra yine yemin ederim, eriyorum, düşünüyorum sana ne günah yaptım, şaşırıyorum (benim günahım ne).

1 فَوَاللَّهِ وَاللَّهِ الْعَزِيزِ مَكَائِنُهُ وَقَدْ كَادَ رُوحِي أَنْ يَزُولَ بِمَا أَمْرِي¹²⁴

[الطَّوِيل]

1. Aziz Allah'a yemin ederim sonra yine yemin ederim, ruhum neredeyse çıkacak, kontrol edemiyorum.

Bazı yeminlerde ise Allah'ın ismi açık bir şekilde zikredilmemiş, sıfatları ile şiirde yer almıştır;

1 أَمَا وَالَّذِي أُعْطَاكَ بَطْشًا وَقُوَّةً وَصَبْرًا وَأُزْرِي بِي وَتَقْصُ مِنْ بَطْشِي

2 لَقَدْ مَحَضَ اللَّهُ الْهَوَى لَكَ خَالِصًا وَرَكَّبَهُ فِي الْقَلْبِ مِنِّْي بِمَا غَشَّ¹²⁵

[الطَّوِيل]

1. Sana çokça güç verene yemin olsun ve sana sabır verene, benim gücümü eksiltene,
2. Bütün aşkı sadece vermiş sana, senin aşkını saf bir şekilde yerleştirdi kalbime.

1 خَالِيَّ هَيَّا فَاسْعِدَانِي عَلَى الْبُكَاءِ فَقَدْ جَهَدْتُ نَفْسِي وَرَبِّ الْمَتَانِيَا¹²⁶

[الطَّوِيل]

Sonuç

İslam bir din olarak gelmesinin yanı sıra Arapların hayatlarına bir düzen de getirmiştir. Şairler bu değişimden etkilenmiş ve şiirleriyle edebi birikime katkı sağlamışlardır. Özellikle daha çok çöl hayatında var olan Uzrî şairler, sosyal çevre olarak İslam'ın getirdiklerine daha yakın oldukları için, onun değişiminden daha çok etkilenmişlerdir. Bu değişimi de şiirlerine anlam ve üslup olarak edebi bir şekilde

¹¹⁸ es-Süyûtî Ebü'l-Fazl Celâlüddîn, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1974), 53-54.

¹¹⁹ Mey Halîf, *et-Teyyaru'l-İslami fi kasideti el-umeviyyeti* (Mısır: Dâru Sakâfeti, 1993), 82.

¹²⁰ el-Bakara 2/225.

¹²¹ en-Nahl 16/92, 94.

¹²² 'Ânî, *el-İslâm ve's-şi'r*, 174.

¹²³ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 109.

¹²⁴ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 86.

¹²⁵ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 99.

¹²⁶ İbnu'l-Mülevvah, *Divânü Mecnûni Leylâ*, 18.

yansıtmışlardır. Kays b. Mülevvah bu şairlerden biridir. O çağda Kays gibi Uzrî şiirler yazan şairler çoktur. Kays ibnu Zerih bunun bir başka örneğidir. Onların divanlarına bakıldığında birebir aynı beytin kullanıldığı gibi aynı aruz sahip farklı kelimelerin tercih edildiği benzer beyitlerin de bulunduğu görülmektedir. Rivayet edenler şairleri karıştırmaları ya da sonraki dönemde bazı şairler meşhur olma isteğiyle “Mecnun böyle söyledi” diyerek buna yer vermeleri sebebiyle bu durum yaşanmıştır denilebilir.

İslam’ın fikirleri ve Kur’ân’ın üslubu insanın sosyal ilişkilerini inşa etmiştir. Zira İslam’ın akideleri, terimleri önce hayatlarına girmiş ve zihinlerine işlemiştir. Sonra dillerinde bunu kullanmaya başlamışlar dil de şiirlerine geçmiştir. Kays b. Mülevvah’ın divanı okunduğunda onun İslam’ın fikirlerinden ve Kur’ân’ın üslubundan etkilendiği ve şiirlerinde bu etkileri başarılı bir şekilde yansıttığı görülmüştür. Aslında bu divan onun, Leyla’ya olan aşkının anlatımıdır. Zaman zaman bu aşkı, aşktan çektiği acıları, hissettiklerini; İslam’ın koyduğu ilkelerle ve getirdiği ya da dönüştürdüğü kavramlarla anlatmıştır. Söz konusu dizelerde kader, ahiret gibi konulara; salat, dua, hac gibi dini kavramlara; güzel ahlak, kadın-erkek ilişkileri gibi sosyal meselelere; ayet referanslarına; yemin, tövbe gibi Kur’ân terkiplerine yer vermiştir. Beyitler incelediğinde Kays’ın İslam’ın konularına iyi hâkim olduğu ve Kur’an’ın ilkelerine inandığı görülmektedir. Nitekim akideyle ilgili olan meleklerle, kıyamet gününe iman gibi konular şiirine yansımıştır. Aşkının acısından kurtulmak için ölüm meleğinden canını almasını istemesi ya da Leyla’ya olan aşkının kıyamet gününe yapacağı hazırlığa engel olduğunu söylemesi şiire bunu yansıtmaya örnek olarak gösterilebilir. Diğer taraftan cennet ve cehennem anlatımları, Kur’an kıssalarına yer veriş de Leyla’ya duyduğu aşktan çektiği acı ya da ona kavuşma arzusu ile yakarışını göstermekte ve zaman zaman bunların şiddetini anlatmak için yeminler etmektedir. Ancak her ne kadar bunları kabul etse de bazen dini ilkeleri şiirinde ters bir şekilde kullanmıştır. Örneğin namazda kibleye yönelme, oruçlunun iftarı beklemesi gibi ibadete dair hususları Leyla’ya dönme ve ona kavuşma isteği için; tövbe ve dua gibi kavramları da ona duyduğu aşkı ve acıyı göstermek için kullanmıştır. Bu onların aslını bilmediğini değil, aşkının büyüklüğünü ve duyduğu acının şiddetini göstermek içindir. Zira bu tarz kullanımlarının olduğu yerde müşrik olmadığını söyleyerek durumun bilincinde olduğunu hatırlatmıştır.

İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi/ <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Fırat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi’ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır. <i>An application for ethical approval was made to Fırat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması Design of Study: EB (%50), HMÇB (%50) Veri Toplanması Data Acquisition: EB (%50), HMÇB (%50) Veri Analizi Data Analysis: EB (%50), HMÇB (%50) Makalenin Yazımı Writing up: EB (%50), HMÇB (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision: EB (%50), HMÇB (%50)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar(lar) Author (s): Enas Baoues – H. Merve Çalışkan Başer

Kaynakça | References

- Aladağ, Mehmet Şirin. “Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde”. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 13 (2021).
- ’Ânî, Sâmî Mekki. *el-İslâm ve ‘ş-şi’r*. Kuveyt: Âlemu el-Ma’rifeti, 1996.
- Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. Ensar Neşriyat, 2016.
- Aydın, Muhsin. *Terkip ve Tertip Açısından Kur’ân-ı Kerim’de Mef’ûller*. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bağdâdî, Abdülkâdir. *Hiżânetü’l-edeb ve lübbü lübâbi lisâni’l-‘Arab*. thk. Absüselâm Hârun. Mısır: Matbaatü’l-Medenî, 1997.
- Bellûhî, Muhammed. *eş-Şi’ru’l-uzrî fi davi’n-nakdi’l-Arabiyyi’l-Hadis*. Dimeşk: İttihâdu’l-Kuttâbi’l-Arab, 2000.
- Boubes, Enas. “Hz. Peygamber’in (sav) Medîne-i Münevvere’de Verdiği İlk Hutbe: Dinî Öğüt Hutbeleri Bağlamında Bir İnceleme”. *Mizanü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 14 (2022).
- Coşkun, Muhammed. “Aksâmu’l-Kur’ân 89/Fecr, 1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014).
- Çalışkan Başer, Hatice Merve. “Kur’an Söylemi Örneğinde Bugünün Gerçekliğini Okuma: Duyarlı Görünerek Duyarsızlaşma”. *Turkish Studies-Comparative Religious Studies* 17/4 (2022).
- Dayf, Şevkî. *Târîhu’l-Edebî’l-Arabiyyi -el-Asru’l-İslâmi-*. Mısır: Dâru’l-Maârif, 7. basım., ts.
- Demir, Şehmus. “Kur’an’da Zekat Kavramının Etimolojik Ve Semantik Analizi”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2007).
- Durmuş, İsmail. “İktibas”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “Tazmin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. “Uzrî Aşk”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Divanu Kays İbnu Zerîh*. thk. Abdurrahman Mustâvî. Beyrût: Dâru’l-ma’rifa, 2004.
- Ebü’l-Fazl Celâlüddîn, es-Süyûtî. *el-İtkân fi ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1974.
- Faysal, Şükri. *Tatavvur’l-Gazel Beyne’l-Cahiliyyeti ve’l-İslam*. Lübnan: Darü’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1982.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü’l-ayn*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebu Zekeriyya Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni’l-Kur’ân*. Lübnan: Âlime’l-Kütüb, 1983.
- Halîf, Mey. *et-Teyyarü’l-İslami fi kasideti el-umeviyyeti*. Mısır: Dâru Sakâfeti, 1993.
- Hamevî, Yâkût. *Mu’cemü’l-buldân*. Lübnan: Dâru Sâdir, 1977.
- Hüseynî, Tâhâ. *Taklîd ve Tecdîd*. Beyrut: Darü’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1979.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru’t-Tunusiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyyâ. *Mu’cemu mekâyisi’l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrût: Daru’l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh. *eş-Şi’r ve ‘ş-şuarâ*. thk. Ahmed Muhammed Şakîr. Mısır: Dâru’l-Maârif, 1967.
- İbnu’l-Mülevvah, Kays. *Dîvânü Mecnûni Leylâ*. Mısır: Mektebetü’l-Âdâb, 1988.
- İbnu’l-Mülevvah, Kays. *Dîvânü Mecnûni Leylâ*. thk. Yusrî Abdü’l-Ğanî. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- İsfahânî, Ebü’l-Ferec. *el-Ağânî*. Mısır: Darü Kütübi’l-Mısriyye, 1928.

- Kit, Abdulkâdir. *fi 'ş-Şi'ri'l-İslâmî ve'l-ümevî*. Lübnan: Dârü'n-Nahdatü'l-Arabiyye, 1987.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü's-Şürûk, 1972.
- Mukâtîl b. Süleymân, İbn Beşir el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtîl b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferîd. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım., 2003.
- Nisâbü'rî, Hâkim. *el-Müstedrek ale'l-sahihayni*. Mısır: Dârü'l-Harameyn, 1997.
- Nürî, Kays. *el-Esâtîr ve ilmu'l-ecnâs*. Bağdat: Camiatu Bağdat, 1981.
- Palabıyık, Hanefî. “Felak ve Nâs Surelerinin Nüzul-Siyer İlişkisi Bağlamında Mekkî ve Medenî Okunmasının Anlamı/Yorumu”. *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017.
- Soysaldı, H. Mehmet. “İslam Öncesi Mekke Toplumlarında Namaz, Zekat, Oruç ve Hac Uygulamaları”. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumları*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı-Kültür Müdürlüğü, 2011.
- Soysaldı, H. Mehmet. “Kur'an Semantiği Açısından Salat Kavramı”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996).
- Süyûtî, Celâleddin. *el-Müzhir fi 'ulûmi'l-luga*. thk. Muhammed Câdü'l-Mevlâ Bek. Lübnan: Menşûrâtu'l-Mektebeti'l-Asriyya, 1986.
- Temizer, Aydın. “Arap Dilinde Tazmin”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (Şubat 2010).
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi 'u's-sahih*. thk. İbrahim Atvah Avad. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi el-Halebî ve Evlâdihi, 1962.
- Toprak, M. Faruk. “Klasik Arap Şiir ve Nesrinde En Sık Rastlanan Yeminler”. *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 2/7 (2002).
- Turan, Abdülbâki. “Kur'an-ı Kerimdeki Yeminler (Aksâmu'l-Kur'an)”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 2 (1986).
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd. *Esâsu'l-belâğa*. Mısır: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1922.
- Zeyd b. Alî, Ebû'l-Huseyin. *Tefsîru garîbi'l-Kur'âni'l-Mecid*. Hindistan: Troop Baza, 2001.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 79-96

Fıkıh Usûlü Kelâm ve Belâgat İlişkisi: Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Râzî, Sakkâkî ve Âmidî Mukayesesi)

The Relationship between Fiqh Methodology, Kalâm and Rhetoric: Analysis of Khabar Definitions by Mu'tazilites and Ash'arî Methodists (Comparison of al-Râzî, al-Sakkâkî and al-Âmidî)

Ramazan ÇÖKLÜ

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı

Assist Professor, Çanakkale University, Faculty of Divinity, Department of Arabic Language and Eloquence, Çanakkale/Türkiye
ramazancoklu55@hotmail.com ORCID: 0000-0002-3639-1600

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Çöklü, Ramazan. "Fıkıh Usûlü Kelâm ve Belâgat İlişkisi: Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Râzî, Sakkâkî ve Âmidî Mukayesesi)". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 79-96.

DOI: 10.58568/firatahiyat.1271017

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ramazan Çöklü).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Relationship between Fiqh Methodology, Kalām and Rhetoric: Analysis of Khabar Definitions by Mu'tazilites and Ash'arī Methodists (Comparison of al-Rāzī, al-Sakkākī and al-Āmidī)

Abstract: Khabar, which is one of the basic ways of acquiring knowledge, has been the subject of different scientific disciplines such as tafsir, ḥadīth, fiqh, kalām and rhetoric. In particular, the fact that the Qur'ān is a collection of Khabars that was revealed to Hz. Muḥammad by Allāh (c.c.) has led to khabar being the common share of Islamic sciences. Even though khabar is mentioned somehow in all Islamic sciences, scholars of fiqh and kalām have examined it in depth in terms of definition, nature, quality and quantity. So much so that, besides trying to create definitions that could cover all individuals, the methodologists and theologians also took into account some theological concerns and tried to reflect this in the definition of khabar they adopted. This situation can be seen very clearly in the Mu'tazilī and Ash'arī methodists. Although there are studies examining the opinions of Mu'tazilī and Ash'arī methodists about the content and parts of the khabar, their definitions of khabar have not been examined as a scientific term. In this research, the khabar definitions of Fahreddin er-Rāzī, Sekkākī and Seyfeddin al-Āmidī, who were Mu'tazilite and Ash'ari methodists living in the 12th and 13th centuries, were analyzed and the theological and linguistic aspects that they observed in these definitions were tried to be determined. In the previous centuries, three khabar definitions were popular among Mu'tazilite and Ash'ari scholars. With the exception of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī, Mu'tazilī and Ash'arī scholars in the mentioned period generally defined the khabar as "the word that can be called true and false" and tried to use expressions that support or reject the view that the Qur'ān was created. It is seen that the methodologists try to shape their views by discussing whether the conjunction to be used in the definition should be "and" or "or". In this research, the khabar definitions of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, al-Sakkākī and Sayf al-Dīn al-Āmidī, who were Mu'tazilī and Ash'arī methodists living in the 6th/12th and 7th/13th centuries, were analyzed and the theological and linguistic aspects that they observed in these definitions were tried to be determined. One of them belongs to Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī. The other two definitions are various forms of the definition of "the word that can be called true and false". In these definitions, besides the expressions of "approve" and "deny", it was discussed which of the conjunctions "and" and "or" should be used, and it was criticized for the reasons such as not being able to include all the individuals, not being able to remove some individuals that it did not cover, explaining it with unknown concepts and causing a vicious circle. In this research, the criticisms of al-Rāzī, al-Sakkākī and al-Āmidī, on the aforementioned definitions are conveyed, and then the view or definitions of khabar adopted by each of them is explained. The views of the methodologists on the subject were discussed in order of death and under separate headings, and as a result of this, the approach of al-Rāzī first, then the views of al-Sakkākī, and finally al-Āmidī was examined. Again, the views of the three methodologists, whose names are mentioned in these titles, are explained in the same way as in their works, as well as the people and sects they criticize and the method they use are tried to be determined. In addition, in the study, the approach of al-Rāzī, al-Sakkākī and al-Āmidī on the subject was compared and it was determined what concerns they had in the background and how they affected each other and the methodists after them. Thus, the views of al-Rāzī, al-Sakkākī and al-Āmidī regarding the definitions of khabar are examined together with the period before and after them, and they offer a broad perspective to the reader. One of the most important goals of the research, which emphasizes the relationship between fiqh method, kalām and rhetoric, is to reveal the relationship between Islamic sciences with regards to their definition of khabar. The fact that the scholars whose views we have explained have deepened in more than one field is the most important motive that makes it possible to achieve this goal. So much so that al-Rāzī and al-Sakkākī are scholars who have examined the definitions of khabar by the methodologists and theologians even in their rhetoric works and formed their opinions on this subject according to their own understanding of knowledge, not according to

the branch of science to which the work they wrote belongs. Moreover, due to the discussion of a concept in the works written in the 6th/12th and 7th/13th centuries, there are also examples of the use of logic in the fiqh method in the research. Thus, the relationship between the disciplines of al-fiqh, kalām and rhetoric is shown through concrete examples, which can be a khabar field of research for today's researchers. Just for this reason, in addition to the fiqh method and rhetoric works of al-Rāzī, al-Sakkākī and al-Āmidī, the usūl works written in previous centuries and some kalām works were also used. The research consists of an introduction and five chapters. In the introduction, the dictionary meaning of the khabar, its special position in Islamic sciences and the content of the research are mentioned. In the first part, al-Rāzī's, in the second part al-Sakkākī's, and in the third part al-Āmidī's views, criticisms and solutions about the definition and nature of the khabar are explained. In the fourth chapter, the views and methodology of the three methodists mentioned on the subject were compared with a general evaluation, and in the last part, their effects on the later periodists were tried to be revealed.

Keywords: al-Fiqh, Usūl al-fiqh, Mu'tazilite, Ash'ariyya, Khabar, al-Rāzī, al-Sakkākī, al-Āmidī.

Fıkıh Usūlü Kelām ve Belâgat İlişkisi: Mu'tezilî ve Eş'arî Usūlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Râzî, Sekkâkî ve Āmidî Mukayesesi)

Öz: Temel bilgi edinme yollarından biri olan haber tefsir, hadis, fıkıh, kelām ve belâgat gibi farklı ilmî disiplinlerin konusu olmuştur. Özellikle Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Allah (c.c.) tarafından vahiy yoluyla indirilen haber topluluğu olması, haberin İslâmî ilimlerin ortak payesi olmasına yol açmıştır. İslâmî ilimlerin tamamında haberden bir şekilde söz edilse de fıkıh usūlü ve kelām âlimleri onu tanım, mahiyet, nitelik ve nicelik bakımından derinlemesine incelemişlerdir. Öyle ki usūlcüler ve kelâmcılar bütün fertlerini kapsayabilecek tanımlar oluşturmaya çalışmanın yanında birtakım itikâdî kaygıları da gözetmişler ve bunu benimsedikleri haber tanımına yansıtmaya çalışmışlardır. Mu'tezilî ve Eş'arî usūlcülerde bu durum çok net bir şekilde görülmektedir. Mu'tezilî ve Eş'arî usūlcülerin haberin içeriği ve kısımlarıyla ilgili görüşlerini inceleyen çalışmalar bulunmakla birlikte onların haber tanımları ilmî bir terim olarak incelenmemiştir. İşte bu araştırmada 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usūlcülerden Fahreddin er-Râzî, Sekkâkî ve Seyfeddin el-Āmidî'nin haber tanımları analiz edilmiş ve onların bu tanımlarda gözettiği itikâdî ve dilbilimsel hususlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Daha önceki yüzyıllarda Mu'tezilî ve Eş'arî usūlcüler nezdinde genel itibariyle üç haber tanımı şöret bulmuştur. Bunlardan biri Eb'ül-Hüseyn el-Basrî'ye aittir. Diğer iki tanım ise "Kendisine doğru ve yalan denilebilen söz" şeklindeki tanımın çeşitli formlarıdır. Bu tanımlarda "onaylama ve "yalanlama" ifadelerinin yanı sıra "ve" ve "veya" bağlaçlarından hangisinin kullanılmasının gerektiği tartışılmış ve çoğunlukla ilgili tanımın bütün fertlerini kapsamına alamaması, bazı fertleri kapsamı dışına çıkaramaması, bilinmeyen kavramlarla açıklanması ve kısır döngüye yol açması gibi nedenlerle eleştirmiştir. Araştırmada Râzî, Sekkâkî ve Āmidî'nin sözü geçen tanımlara yönelttikleri eleştiriler aktarılmış, sonra da her birinin benimsediği görüş yahut haber tanımı açıklanmıştır. Usūlcülerin konuyla ilgili görüşleri vefat sırasına göre ve ayrı başlıklar altında ele alınmış, bunun bir sonucu olarak önce Râzî'nin, sonra Sekkâkî'nin en sonunda da Āmidî'nin yaklaşımı incelenmiştir. Yine bu başlıklarda adı anılan üç usūlcünün görüşü tıpkı eserlerindeki gibi maddeler halinde açıklanmış, yanı sıra eleştirdiği kişi ve fırkalar ile kullandığı yöntem de tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca araştırmada Râzî, Sekkâkî ve Āmidî'nin konuyla ilgili yaklaşımı mukayese edilmiş, arka planda hangi kaygıları taşıdıkları, birbirlerini ve kendilerinden sonraki usūlcülerini ne şekilde etkiledikleri tespit edilmiştir. Böylece Râzî, Sekkâkî ve Āmidî'nin haberin tanımı özelinde görüşleri, kendilerinden önceki ve sonraki dönemle birlikte incelenmiş olmakta ve okuyucuya geniş bir bakış açısı sunmaktadır. Fıkıh usūlü, kelām ve belâgat ilişkisinin vurgulandığı araştırmaların en önemli hedeflerinden biri, haberin tanımı dolayısıyla İslâmî ilimler arasındaki

ilişkiyi ortaya koymaktır. Görüşlerini açıkladığımız âlimlerin birden fazla alanda derinleşmiş olması bu hedefi gerçekleştirmeyi mümkün kılan en önemli sâiktir. Öyle ki Râzî ve Sekkâkî, belâgat eserlerinde dahi usûlcülerin ve kelâmcıların haber tanımlarını incelemiş ve bu konudaki görüşünü yazdığı eserin ait olduğu ilim dalına göre değil, kendi bilgi anlayışına göre oluşturmuş âlimlerdir. Dahası, 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda kaleme alınan eserlerdeki bir kavramın tartışılması nedeniyle araştırmada mantık ilminin fıkıh usûlündeki kullanımından misaller de bulunmaktadır. Böylece fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat disiplinleri arasındaki ilişki somut misaller üzerinden gösterilmiş olmaktadır ki bu, günümüz araştırmacıları için yeni bir araştırma sahası olabilir. Sırf bundan ötürü araştırmada Râzî, Sekkâkî ve Âmidî'nin fıkıh usûlü ve belâgat eserlerinin yanında önceki asırlarda yazılan usûl eserleri ile bazı kelâm eserlerinden de faydalanılmıştır. Araştırma giriş ve beş bölümden oluşmaktadır. Girişte haberin sözlük anlamından, İslâmî ilimler içindeki özel konumundan ve araştırmanın içeriğinden söz edilmiştir. Birinci bölümde Râzî'nin, ikinci bölümde Sekkâkî'nin, üçüncü bölümde ise Âmidî'nin haberin tanımı ve mahiyeti hakkındaki görüşleri, eleştirileri ve sundukları çözümler açıklanmıştır. Dördüncü bölümde sözü geçen üç usûlcünün konuyla ilgili görüşü ve metodolojisi genel bir değerlendirmeyle mukayese edilmiş, son bölümde ise sonraki dönemlerdeki usûlcülere etkisi ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Mu'tezile, Eş'ariyye, Haber, Râzî, Sekkâkî, Âmidî.

Giriş

Haber sözlükte, bir şeyi bilmek,¹ aktarılan şey,² herhangi bir konuda nakledilen bilgi³ ve benzeri anlamlara gelen “حَبْرٌ” ve “خَبْرَةٌ” köklerinden türetilmiş bir isimdir.⁴ Başta Kur'an ilimleri olmak üzere⁵ hadis,⁶ kelâm,⁷ fıkıh,⁸ dil ve belâgat⁹ gibi farklı ilim dallarında incelenen ve tartışılan bir kavram olan haber özellikle fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat eserlerinde kelâmın kısımlarından biri olarak incelenmiştir.¹⁰ Usûlcüler, kelâmcılar ve dilciler genel itibarıyla konuya haberi tanımlayarak başlamışlar ve efrâdını câmi, ağıârını da mâni birer tanım oluşturabilmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Onların bu tanımları oluştururken arka planda birtakım kelâmî, aklî ve dilbilimsel endişeler taşıdıkları görülmektedir.¹¹

¹ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî Kürâunnehl, *el-Münecced fi'l-lüga*, thk. Ahmet Muhtar Ömer - Dâhî Abdülbakî, (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1409/1988), 186.

² Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fi garîbi'l-şerhi'l-kebîr*, nşr. el-Mektebetü'l-İlmiyye (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts), 1/162.

³ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 31.

⁴ Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 50; Mustafa İrmak, *Haber ve İnşa (Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri)* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 61-62.

⁵ Kur'an, Hz. Peygamber'e Allah'tan (c.c.) vahiy yoluyla indirilen haberlerden oluşan bir kitaptır. Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/346.

⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Alkan, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 182-188, 133-138.

⁷ Mesela bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 15/317-410.

⁸ Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 2/73-133.

⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Bîşr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1409/1988), 1/48; Ebü Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd., (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts), 1/12-63.

¹⁰ Mesela bk. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru Ferâiz Şitâyiz, 1400/1980), 444; Basrî, *el-Mu'temed*, 1/16; Ebü Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 164.

¹¹ Çalışma boyunca bu iddiayı destekleyen bilgilere sıklıkla yer verilecektir.

6./12. ve 7./13. yüzyıllarda yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haber tanımlarını incelemeyi hedefleyen araştırmamızda Mu'tezilî bir dil bilgini olmanın yanında usûlcü de olan Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) ve Eş'arî usûlcülerden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ile Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) haberin tanımı ve mahiyeti hakkında görüşleri incelenecek ve mukayese edilecektir. Râzî, Sekkâkî ve Âmidî aynı asırda yaşamış ve yaşadığı döneme damga vurmuş âlimlerdir.¹² Onların eserleri ve görüşleri birer kaynak olmanın yanında dönemin ilmî ve aktüel hayatına ayna tutan vesikalarlardır. Haberin tanımı da adı anılan üç âlimin ayrıntılı bir şekilde incelediği meselelerden biridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla literatürde haber kavramını kelâm, fıkıh usûlü ve belâgat ilişkisi çerçevesinde teknik bir terim olarak inceleyen bir çalışma bulunmamaktadır. Bu konudaki ilk girişimlerden biri olan araştırmamız İslâmî ilimler arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Araştırmada önce Râzî, Sekkâkî ve Âmidî'nin haberin tanımıyla ilgili görüşleri analiz edilip incelenecek, ardından mukayese yoluyla değerlendirme yapılacaktır. En sonunda da sözü geçen üç usûlcünün haberin tanımı kapsamında kendisinden sonraki usûlcüleri ne şekilde etkilediği ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

Konuya başlamadan önce haberin Râzî, Sekkâkî ve Âmidî öncesi dönemde yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcüler tarafından da fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat ilişkisi çerçevesinde tanımlandığını ve tartışıldığını ifade edelim. Çalışma içerisinde yeterli ölçüde yer vereceğimiz için söz konusu tanımları ve tartışmaları burada özel olarak açıklamayacağız.

1. Râzî: Fıkıh Usûlü ve Belâgatın Ortak Bir Kavramı Olarak Haber

Râzî, *el-Mahsûl*'de haberin söz cinsine özel hususî bir kelâm olduğunu ve söz dışındaki bilgi aktarım yollarından işaret ve delaletle mecazen haber denildiğini ifade ettikten sonra kendisinden önce şöhret bulan şu üç haber tanımına yer verir:¹³

1. Haber "Kendisine doğru veya yalan bitişebilen söz/الْكَذِبُ أَوْ الصِّدْقُ أَوْ الْكَلِمَةُ"dür. Başta Bâkullânî (ö. 403/1013)¹⁴ olmak üzere *Telhîs* isimli eserinde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085)¹⁵ ve Gazzâlî (ö. 505/1111)¹⁶ gibi Eş'arî usûlcüler haberi bu şekilde tanımlamıştır. Onlara göre sâdikun li-nefsihî olduğu için kendisinden asla yalan sâdir olmayan Allah'ın (c.c.) kelâmının, hadislerin ve bedîhî gerçeklerin tanıma dâhil olması için doğru ve yalan kavramlarıyla açıklanan haberin "veya" bağlacıyla tanımlanması gerekmektedir.¹⁷ Râzî bu tanımı kısır döngüye yol açtığı için meramı ifade etmede yetersiz bulmaktadır. Şöyle ki tanımda haber doğru ve yalan kavramlarıyla açıklanmaktadır. Oysa haber, bu ikisini de kapsamına alan bir cins isim olup türleri (nev') olan doğru ve yalandan daha çok bilinen bir terimdir. Bu yüzden haberin doğru ve yalan kavramlarıyla değil, doğru ve yalan kavramlarının haberle açıklanması gerekmektedir. Bunun tam aksine olması, Râzî'ye

¹² Râzî, 543/1149'da doğup 606/1210'da, Sekkâkî, 555/1160'da doğup 626/1229'da, Âmidî ise 551/1156'da doğup 631/1233'te vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/89; İsmail Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", 36/332; Emrullah Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/57.

¹³ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 4/215-217.

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *Temhîdül-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1408/1987), 433-434.

¹⁵ Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulah Cevlim en-Nebâlî - Beşir Ahmed el-'Umerî, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts), 2/275.

¹⁶ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi, (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 105-106.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Cüveynî, *Telhîs*, 2/275-277; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 105-106.

göre tanımın devre, yani kısır döngüye yol açtığını göstermektedir.¹⁸ Görüldüğü üzere Râzî haberin bu tanımını mantık ilminin kavramlarını ve ilkelerini kullanarak eleştirmektedir.¹⁹

Râzî daha sonra bu tanımın şu üç yönden daha eleştirildiğini açıklamaktadır.

A. Tanımda terdîd anlamına delalet eden, daha açık bir ifadeyle sözü doğru ve yalandan birine ihtimalli kılan “veya” bağlacına yer verilmiştir. Eleştiri sahiplerine göre terdîd anlamı tarife zıttır. Ayrıca tanıma göre kendisine haber denen her bir söz doğru ya da yalan olma durumunda kalmaktadır. Fakat haber-i vâhidlerin aynı anda beraberce doğru ve yalana ihtimalli olmaları söz konusu değildir. Bu da tanımın meramı ifade etmede yetersiz olduğunu göstermektedir.²⁰ Râzî’ye göre bu eleştiriye tanımda haberin mahiyeti itibariyle doğru ve yalandan biriyle nitelenen bir kavram olarak tek yönden tarif edildiğini ve bu açıdan bakıldığında onda terdîd anlamının bulunmadığını ileri sürerek karşılık verilebilir.²¹

B. Allah’ın (c.c.) kelamının hiçbir şekilde yalan ihtimali taşıması söz konusu değildir. Bu da tanımın Allah’ın (c.c.) kelamını kapsayıcı nitelikte, yani efrâdını câmi olmadığını göstermektedir.²² Yine Râzî’ye göre bu eleştiriye tanımda bir hitaba haber denebilmesi için sözün doğru veya yalandan biriyle nitelenebilmesinin yeterli görüldüğünü, dolayısıyla Allah’ın (c.c.) her zaman doğru olan haberlerinin tanımın kapsamına girdiğini söyleyerek karşılık vermek mümkündür.²³ Daha önceki asırlarda Mu’tezilî usûlcülerden Kādî Abdülcebâr (ö. 415/1025) da kendi benimsediği haber tanımına yöneltilen benzer bir eleştiriye bu şekilde karşılık vermiştir.²⁴ O halde Râzî’nin Kādî Abdülcebâr’ın bu açıklamasını makul bulduğu söylenebilir.

Aslında bu iki eleştirinin ilk muhatabı Bâkılânî, Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş’arî usulcüler değildir. Aksine haberi “Kendisine doğru ve yalan denilebilen kelâm/الْكَلَامُ الَّذِي يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ” olarak, yani “ve” bağlacıyla tanımlayan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ve Kādî Abdülcebâr gibi Mu’tezilîlerdir.²⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mu’tezilîlerin haber tanımını bu gerekçelerle ilk eleştiren Bâkılânî’dir. O, haberin “veya” bağlacıyla tanımlanması durumunda söz konusu sorunun çözüleceğini iddia etmiş, daha sonraki asırlarda Cüveynî sadece *Telhîs*’te Gazzâlî de *el-Müstasfâ*’da aynı geleneği devam ettirmiştir.²⁶ Ne var ki Bâkılânî’nin görüşü birtakım usûlcüler tarafından kabul görmemiş, dahası onlar aynı sorunun Bâkılânî’nin “veya” bağlaçlı tanımı için de söz konusu olduğunu iddia etmişlerdir. Öyle ki Bâkılânî’ye yöneltilen eleştirileri güçlü bulan Mâlikî usûlcü Kādî Abdülvehhâb (ö. 422/1031) haberi “Sığası doğru veya yalana ihtimalli olan söz/مَا احْتَمَلَتْ صِبْغَتُهُ الصِّدْقَ أَوْ الْكَذِبَ” olarak yeniden tanımlamıştır.²⁷ Râzî’nin “ve” bağlaçlı haber tanımından hiç söz etmeyip doğrudan “veya” bağlaçlı tanıma yöneltilen eleştirilerden bahsetmesi, onun da doğru ve yalan kavramlarıyla tanımlanan iki tanımı benzer içerikte ve sözü edilen şekilde eleştirilmeye elverişli gördüğünü gösterebilir.

¹⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/217-218.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. M. Naci Bolay, “Beş Küllî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/545-546.

²⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/218.

²¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/218.

²² Râzî, *el-Mahsûl*, 4/218.

²³ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/218.

²⁴ Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/320.

²⁵ Adı geçen Mu’tezilîlerin haber tanımı için bk. Kādî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/319; Ebü’l-Hasen (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Afifî, (Beyrut: el-Mektebû’l-İslâmî, ts), 2/6.

²⁶ Ebü’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü’rî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1418/1997), 1/215; a.mlf., *Telhîs*, 2/275-277; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 105-106

²⁷ Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî, *İzâhu’l-mahsûl min Burhâni’l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, ts.), 416-417.

B. Tanım sıfatları haberin kapsamından tam olarak çıkarabilecek nitelikte, yani ağyarını mâni' değildir. Söz gelimi "Hayvân-ı nâtık yürüyor/ الْحَيَوَانُ النَّاطِقُ يَمْشِي" ifadesindeki "Hayvân-ı nâtık" terkinde hayvan sözcüğü nâtık lafzına nispet (izafe) edilmiştir. Fakat bu terkip haber değildir. Bu da tanımın ağyârını mâni' olmadığını göstermektedir.³⁶

C. Tanımda geçen "نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا" ifadesi devre, yani kısır döngüye yol açmaktadır. Şöyle ki nefiy, bir şeyin mevcut olmadığını, ispat ise bir şeyin mevcut olduğunu ihbâr etme/haber vermedir. Haberi bu iki terimle tanımlamak, bir şeyi kendisiyle ve bilinmeyen bir başka şeyle açıklamak kabilinden kısır döngüye yol açar.³⁷

Bütün bu eleştirilerden sonra Râzî, *el-Mahsûl*'de haberin mahiyeti düşünüldüğünde tanıma (had ve resme) ihtiyaç duyulmayacak kadar açık ve anlaşılır bir kavram olduğunu iddia etmiş, bunun bir sonucu olarak da haberi tanımlamamıştır. O, görüşünü şu iki delille temellendirmeye çalışmaktadır:

1. Haberin mahiyeti iktisabî olarak değil, aklen zaruri olarak bilinir. Şöyle ki bütün insanlar haberin mevcut olup ma'dûm olmadığını ve bir şeyin aynı anda hem mevcut hem de ma'dûm olamayacağını zaruri olarak bilir. Mutlak haberin has haberin bir cüzü/parçası olduğunu ve küllün/bütünün ancak cüzün/parçanın bilinmesiyle öğrenileceğini belirten Râzî, cüzî habere itibarla küllî haberin de zaruri olarak bilineceğini savunmaktadır. Başka bir ifadeyle Râzî'ye göre has haber nasıl iktisabî olarak öğrenilmiyorsa aynı şekilde mutlak haberin mahiyeti de iktisabî olarak öğrenilmez.³⁸ Görüldüğü üzere Râzî burada mantık ilminin yöntemlerini ve terimlerini kullanarak hem tikel haberlerin hem de genel/küllî haberin zorunlu olarak bilindiğini savunmaktadır.

2. Râzî, herkesin aklen haberi emirden ve haberin hüsün olduğu yer ile emrin hüsün olduğu yeri birbirinden zaruri olarak ayırabileceği kanaatindedir. Ona göre haberin varlığı gibi haber ile emir arasındaki ayırım da bedîhî tasavvurdur.³⁹ Şayet burada haberlerin lafız olduğu ve lafızların tasavvurlarının bedîhî olamayacağı ileri sürülürse, Râzî, haberle ister zihindeki hüküm isterse o hükümün mahiyetine delalet eden lafız kastedilsin her iki durumda da haberin aklen bedîhî olarak bilineceğini iddia etmektedir. Zira ona göre mana bedîhî tasavvur olunca, o manaya delalet eden lafız da bedîhî tasavvur olur.⁴⁰ Görüldüğü üzere Râzî, ikinci delilde de görüşünü mantık ilkelerini kullanarak temellendirmektedir. Râzî burada haber ile emir arasındaki farka değinerek, Kâdî Abdülcebbar gibi haberi kelâmın diğer kısımlarından ayırmak için tanımladıklarını iddia edenlere cevap vermeyi kastetmiş olabilir.⁴¹

el-Mahsûl'de haberin manası açık ve anlaşılır olduğu için tanıma ihtiyaç duymayan bir kavram olduğunu belirten Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz* adlı belâgat eserinde haberi: "Nazmı, bilinen bir şeyin yine bilinen bir şeye nispetini nefiy veya ispat yoluyla gerektiren kelâm / هو الممتضى بصريحه نسبة معلوم على / معلوم بالنفي أو الإثبات" olarak tanımladığını görmekteyiz. Râzî *Nihâyetü'l-îcâz*'da daha sonra haberin "Doğru ve yalana ihtimali söz/المَحْتَمِلُ لِلصِّدْقِ وَالْكَذْبِ" ve "Doğrulamaya ve yalanlamaya ihtimali

Mısrî el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 6/2785; Ebû Abdillâh Safiyüddîd Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *el-Fâ'ik fi usûli'd-dîn*, thk. Mahmûd Nassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/138; a.mlf., *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleymân Yûsuf – Sa'd b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996), 7/2704.

³⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/220; Urmevî, *et-Tahsîl*, 2/92; Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 6/2785.

³⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/220; Urmevî, *et-Tahsîl*, 2/93; Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 6/2786.

³⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/221-222.

³⁹ Bedîhî tasavvur, insan zihninde herhangi bir çaba göstermeksizin meydana gelen bilgi demektir. "Varlık mevcuttur" sözündeki varlığın tasavvuru, soğuk ve sıcakın tasavvuru buna misal verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Adem Evmeş, "Hillî'de Kavramlar Mantiği", *Mantık Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2021), 8; M. Naci Bolay, "Bedîhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/322-323.

⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/222; Urmevî, *et-Tahsîl*, 2/93; Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 6/2786-2787.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbar'ın görüşü için bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/74-75.

söz/المِحْتَمِلُ لِلتَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ” şeklindeki tanımlarını kısır döngüye neden oldukları için eleştirmiştir.⁴² Zira birinci tanımdaki sıdk ve kizb kavramları haberin bilinmesiyle, ikinci tanımdaki tasdik ve tezkib kavramları ise sıdk ve kizbin bilinmesiyle bilinebilir. Bu ise bir şeyin yine kendisiyle veya bilinmeyen başka bir şeyle tanımlanması kabilinden bir tür kısır döngüdür.⁴³

Netice itibariyle Râzî'nin kendisinden önceki asırlarda yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin genelinin benimsediği haber tanımlarını meramı ifade etmede yetersiz bulunduğunu söyleyebiliriz. Eserleri incelendiğinde onun haberin tanımıyla ilgili iki farklı görüşünün bulunduğu, *el-Mahsûl*'de haberin tanımlanmasına şiddetle karşı çıkarken *Nihâyetü'l-İcâz*'da onu tanımladığı görülmektedir. Râzî'nin haber tanımı daha önceki tanımlardan farklı orijinal içerikli bir tariftir.

2. Sekkâkî: Geleneğe Sert Eleştiri

Râzî ile aynı dönemde yaşayan Mu'tezilî⁴⁴ dil bilimci Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî de haberin tanımı hakkında görüş beyan eden meşhur âlimlerden biridir. O, haber ve talep konusuna ilgi gösteren iki fırka bulunduğunu aktardıktan sonra onların bir kısmının haber ve talebi tanımladığını, bir kısmının ise buna gerek duymadığını belirtir. Sekkâkî'nin kendisi de mezkûr iki kavramın tarife gerek duyulmayacak kadar açık ve anlaşılır olduğunu düşünmektedir. Ona göre had ve resim konusunda bilgisi olmayan bütün akıl sahipleri, hatta azıcık bir temyiz (muhakeme) gücüne sahip olan çocuklar bile doğru ve yalan söyleyen kişileri bilirler.⁴⁵

Sekkâkî daha sonra o dönemde şöhret bulan üç farklı haber tanımını aktarıp eleştirmektedir. Birinci tanıma göre haber: “Doğru ve yalana ihtimalli söz/الكَلَامُ الْمُحْتَمِلُ لِلصِّدْقِ وَالْكَذْبِ” veya “Doğrulamaya ve yalanlamaya ihtimalli söz/الكَلَامُ الْمُحْتَمِلُ لِلتَّصْدِيقِ وَالتَّكْذِيبِ”dür. Bu tanımlar Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin daha önceki asırlarda benimsediği meşhur haber tarifleridir. Sekkâkî, Râzî'nin de aktarıp eleştirdiği bu tanımları tıpkı onun gibi⁴⁶ devre/kısır döngüye yol açtığı ve bir şeyin bilinmeyen başka bir şeyle açıklanmasını gerektirdiği için hatalı bulmaktadır.⁴⁷

İkinci tanıma göre haber: “Nefiy (onaylama) veya ispat (reddetme) bakımından bir emri diğerine eklemek suretiyle kendi başına kastedilen manayı ifade eden kelâm/كَلَامٌ يُفِيدُ بِنَفْسِهِ إِضَافَةَ أَمْرٍ مِنَ الْأُمُورِ /إلى أمرٍ مِنَ الْأُمُورِ نَفْيًا أَوْ إِثْبَاتًا”dır. Araştırmanın ilk başlığında bu tanımın Mu'tezilî usûlcü Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye ait olduğunu açıklamıştık. Sekkâkî bu tanımın sıfatı haberin tanımından çıkarmaması nedeniyle, yani ağyârını mâni olmadığı için hatalı bulmaktadır. Söz gelimi “Zeyd'in çocuğu/العَلَامُ الَّذِي” ifadesi çocuğun Zeyd'e ispat yoluyla izafe edildiği, “Zeyd'in olmayan çocuk/لَيْسَ لِزَيْدٍ” ifadesi ise çocuğun Zeyd'e nefy yoluyla izafe edildiği iki ifadedir. Bu iki ifade Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin haber tanımının kapsamına girmekle birlikte haber değildir. Çünkü sözü geçen iki ifade haberin gereği/lâzımı olan doğru ve yalan sıfatlarıyla nitelenmeye elverişli değildir. Sekkâkî'ye göre bu durum Basrî'nin haber tanımının meramı ifade etmede yetersiz olduğunu göstermektedir.⁴⁸ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin haber tanımı daha önce aynı gerekçeyle Râzî tarafından da eleştirilmiştir.⁴⁹ Sekkâkî'nin mezkûr tanımdaki kusuru belâgat terimlerini (lâzım-ı haber) kullanarak eleştirmesi ise buradaki diğer inceliklerdir.⁵⁰

Sekkâkî'nin eleştirdiği üçüncü tanıma göre haber: “Nazmı, bilinen bir şeyin yine bilinen bir şeye nispetini nefiy (reddetme) veya ispat (onaylama) yoluyla gerektiren kelâm/هُوَ الْمُقْتَضَى بِصَرِيحِهِ نِسْبَةً”

⁴² Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî dirâyeti'l-İcâz*, thk. Nasrullah Hacimüftüoğlu (Beirut: Dâru Sâdır, 1425/2004), 74.

⁴³ Bu meselenin detaylarını önceki paragraflarda Râzî'nin *el-Mahsûl*'deki görüşünü açıklarken aktarmıştık.

⁴⁴ Durmuş, “Sekkâkî, Ebû Ya'kûb”, 36/332-334.

⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 164.

⁴⁶ Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz*, 74.

⁴⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 164-165. Tanımların hangi sebeple kısır döngüye yol açtığını daha bir önceki bölümde ayrıntılı olarak açıkladığımız için burada kısaca aktardık.

⁴⁸ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 165.

⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/220.

⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 165.

الإنباتِ معلوم على معلوم بالتفني أو الإنباتِ"dir. Sekkâkî, Râzî'ye ait olan bu tanımı meramı ifade etmede yetersiz bulduğu için eleştirmektedir.⁵¹ Görüldüğü üzere haberin tanıma ihtiyaç duymayan ve manası doğrudan anlaşılır bir kelâm olduğunu belirten Sekkâkî, hem daha önceki asırlarda Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin benimsediği haber tanımlarını hem de kendisiyle çağdaş olan Râzî'nin haber tanımını eleştirmiştir.

3. Âmidî: Tanımların Analizi ve Tashih

6/12. ve 7/13. yüzyıllarda Râzî ve Sekkâkî gibi mevcut haber tanımlarını analiz eden âlimlerden bir diğeri Eş'arî usûlcü Seyfeddin el-Âmidî'dir. Âmidî'ye göre haber kelimesiyle bazen delalet ve işaret yoluyla aktarılan bilgiler bazen de hususi sözler kastedilmektedir. Mesela "Gözlerin bana şunu bildiriyor (söylüyor)/بَكَدَا عَيْنَاكَ تُخْبِرُنِي بِكَدَا" ve "Karga şunu bildiriyor (söylüyor)/بَكَدَا الْعُرَابُ يُخْبِرُ بِكَدَا" cümlelerinde işaret ve delalet yoluyla aktarılan bilgi haber "يُخْبِرُ" kelimesiyle ifade edilmiştir. "Zeyd kalktı/قَامَ زَيْدٌ" ve "Amr oturdu/قَعَدَ عَمْرٌ" gibi sîgalara ve sîgalarla ifade edilmekle birlikte nefiste kaim olan manalara haber denmesi ise hususi sözlerin haber olarak isimlendirilmesine misaldir. Âmidî, haber denildiğinde akla ilk olarak sîgalardan oluşan kelâmın gelmesi nedeniyle haberin hususi sözler için kullanımının hakikat, işaret ve delalet yoluyla aktarılan bilgi için kullanımın ise mecaz olduğunu söyler.⁵²

Âmidî haberin mahiyeti hakkındaki bu kısa bilgiden sonra onun tanımıyla ilgili yaklaşımları açıklamaya ve mevcut haber tanımlarını incelemeye başlamaktadır. Söz gelimi birtakım usûlcüler haberi ilmî bir terim olarak tanımlarken bazıları da onun akılla zarurî olarak bilindiğini, bu yüzden tanımlanmaya ihtiyaç duymadığını iddia etmişlerdir. Âmidî, haberin tanıma ihtiyaç duymayan bir kavram olduğunu iddia edenlerin görüşlerini şu iki delille temellendirmeye çalıştıklarını aktarmaktadır:

1. Herkes haberin mevcut olup ma'dûm olmadığını ve bir şeyin aynı anda hem mevcut hem de ma'dûm olamayacağını aklen zaruri olarak bilir.

2. Herkes haber ve emrin hangi konumlarda hasen olduklarını aklen zaruri olarak bilir.

Âmidî görüş sahibini açıklamasa da bu iddianın ve delillerin Râzî'ye ait olduğunu araştırmanın ilk kısmında açıklamıştık.⁵³ Âmidî'ye göre haberin aklen zaruri olarak bilinen bir kavram olduğu iddiası sağlam bir temele dayanmayan bir görüştür. Bu konuda ileri sürülen deliller ise aynı görüşün tam aksini savunmak, yani haberin mahiyetine yönelik bilginin aklen zaruri olmadığını iddia etmek için kullanılabilir argümanlardır. Şöyle ki Âmidî'nin bilgi anlayışında bir şeyin zaruri bilgi ifade etmesi için aklın onu delil getirmeye ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden bilebilmesi, doğruluğunu kabul etmesi gerektirmektedir. Delille ispat edilen bilgi ise zaruri değil, ancak nazarî olabilir. Râzî'nin görüşünü iki delil kullanarak temellendirmesi de Âmidî'ye göre onun haberin aklen zaruri olarak bilineceğine yönelik iddiasının tutarlı olmadığını göstermektedir.⁵⁴

Âmidî'nin bilgi anlayışında bir insanın kendi varlığını bilmesi veya insanın bir şeyin aynı anda hem mevcut hem de ma'dûm olamayacağına dair bilgisi nefiy ve ispat içeren iki zaruri bilgi olsa da bunlar özel terkiplerdir. Bu terkipleri öne sürerek haberin mahiyetinin de zaruri olarak bilineceğini iddia etmek doğru değildir.⁵⁵ Diğer taraftan Âmidî, Râzî'nin iddiasının aksine mutlak haberin hususi haberin bir parçası olduğunu kabul etmemekte, aksine mutlak haberin daha umum/genel olduğunu savunmaktadır. Zira mutlak haber hususi haberin bir parçası olursa daha umum/genel olan, has

⁵¹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, 164-165.

⁵² Âmidî, *el-İhkâm*, 2/3-4.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için araştırmanın "Râzî: Fıkıh Usûlü ve Belâgatın Ortak Bir Kavramı Olarak Haber" adlı başlığına bk.

⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/4.

⁵⁵ Âmidî burada fein kîle-kulte formlarında bazı muhtemel soruları da cevaplamaktadır. Biz araştırmamızda bu formların ifade ettiği bilgileri özetleyerek aktarmaya çalıştık. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/4-5.

olanın içinde kısıtlanmış olur ki bu imkânsız bir şeydir.⁵⁶ Bu da ona göre Râzî'nin birinci delilinin tutarlı olmadığını göstermektedir.⁵⁷

Âmidî, Râzî'nin ikinci delilini de makul bulmamaktadır. Zira emir ve haberin hangi konumlarda hasen ve kabih olduğunun zaruri olarak bilinmesi için önce haber ve emrin ne olduklarının bilinmesi gerekmektedir. Oysa daha öncesinde böyle bir bilgi mevcut değildir. Ona göre hem bütün lafızlar hem de kelâmın haber ile emrin de içinde bulunduğu bütün kısımları zaruri olarak değil, ancak vaz' ve ıstılah yoluyla bilinebilir. Söz gelimi Arapların emir sîgasıyla hâlihazırda kastettikleri anlamı habere yüklemesinde bir sakınca yoktur. O halde ıstılahlara göre değişen bir şeyin zaruri olarak bilineceğini iddia etmek doğru gözükmemektedir. Bu da Râzî'nin ikinci delilinin hatalı olduğunu ve haberin ancak tanımla bilinebileceğini göstermektedir.⁵⁸

Râzî⁵⁹ dışındaki⁶⁰ bütün âlimlerin haberin ancak tanım ve nazar yoluyla bilinebilecek bir kavram olduğu konusunda ittifak ettiklerini, fakat onun nasıl tanımlanacağı hususunda ihtilaf ettiklerini ifade eden Âmidî, sonrasında mevcut haber tanımlarını analiz etmeye başlamaktadır. O ilk olarak Mu'tezilîlerin genelinin benimsediği haber tanımını ele almaktadır. Başta Cübbâîler, Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbar gibi birçok meşhur Mu'tezilî ve birtakım dilci haberi "Doğru ve yalana ihtimalli olan söz/الكلام الذي الميتمل للصديق والكذب" olarak tanımlamaktadır.⁶¹ Âmidî'ye göre bu tanım şu dört nedenden ötürü meramı ifade etmede yetersizdir:

1. Tanım "Muhammed (s.a.v.) ve Müseylimetülkezzâb nübüvvet iddiaları hususunda doğru söylüyorlar" sözünü ve benzer ifadeleri kapsamına alamamaktadır. Çünkü bu söz haber formunda olmakla birlikte kendisine doğru ve yalan denilememektedir. Zira bu sözün doğru kabul edilmesi Müseylime'nin tasdik edilmesini, yalan kabul edilmesi ise Hz. Peygamber'in tekzip edilmesini gerektirmektedir ki bunların ikisi de yanlıştır. Benzer şekilde bir kişi "Verdiğim bütün haberler yalandı" dese, bu sözün de doğru ve yalan olduğu söylenemez. Zira eğer bu söz doğru ise söz sahibinin verdiği haberlerin tamamının yalan olması gerekir, ama son sözü doğrudur. Şayet bu söz yalan ise söz sahibinin verdiği bütün haberlerin doğru olması gerekir, fakat son sözü yalandır. Âmidî'ye göre bütün bunlar Mu'tezile'nin genelinin benimsediği tanımın efrâdını câmi ve ağıyarını mâni olmadığını göstermektedir.⁶²

2. Tanım devre, yani kısır döngüye yol açtığı için hatalıdır. Şöyle ki doğru ve yalanın ne olduğunu bilmek, haberin tanımını bilmeye bağlı kılınmıştır. Haberin tanımını bilmek için de doğru ve yalanın ne olduğunu bilmek gerekmektedir. Makul bir sonuca ulaştırmayan bu döngü tanımın meramı ifade etmede yeterli olmadığını göstermektedir.⁶³

3. Tanımda cem' (beraberlik) anlamına delalet eden "ve/و" bağlacı kullanılmıştır. Bu bağlaç kendisine haber denen bütün sözlerin aynı anda doğru ve yalanla nitelenmesini gerektirmektedir. Fakat bir haberin birbirinin zıttı olan bu iki kavramla beraberce nitelenmesi mümkün değildir. Bu

⁵⁶ Âmidî'nin buradaki umum ve has terimlerini usûlcülerin değil, mantıkçıların kullandığı anlamda kullandığını söyleyebiliriz. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/5.

⁵⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/5.

⁵⁸ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/6.

⁵⁹ Âmidî aslında bu kişinin kim olduğunu söylememektedir, fakat aktardığı deliller sayesinde onun Râzî'yi kastettiğini tespit ettik. Bu yüzden Âmidî'nin zikretmediği bu ismi açıkça zikrettik.

⁶⁰ Her ne kadar Âmidî böyle dese de Sekkâkî'nin haberin tanımının yapılmasına karşı gösterdiği sert tepki ve aynı görüşte bir fırkadan bahsetmesi için aslının Âmidî'nin dediği gibi olmadığını göstermektedir.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/319; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/6.

⁶² Âmidî, *el-İhkâm*, 2/6. Âmidî, Mu'tezile'nin genelinin benimsediği haber tanımına yönelttiği dört eleştiriden sonra Mu'tezilî meşâyihin kendi haber tanımlarını ihlal eden "Muhammed (s.a.v.) ve Müseylime nübüvvet iddiaları hususunda doğru söylüyorlar" sözü hakkındaki yorumlarını aktarıp ardından onları eleştirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/7-8.

⁶³ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/6.

geçen ve hem haber hem de kelâmın diğer kısımları için cins⁷⁰ olan “اللفظ” ifadesiyle mecazî haberler, yani işaret ve delalet yoluyla bilgi aktarımı, “الدال” ifadesiyle herhangi bir manaya delalet etmeyen mühmel lafızlar, “بالوضع” ifadesiyle mülâzemet⁷¹ yoluyla delalet eden lafızlar, “على نسبة” ifadesiyle alemler ve nispet yoluyla delalet etmeyen bütün lafızlar, “يحسن السكوت عليه من غير حاجة إلى تمام” ifadesiyle de takyîdî nispet içeren sözler, yani sıfat tamlamaları tanımdan çıkarılmıştır. Âmidî “معلوم” ifadesiyle mevcut ve ma’dûm olan haberleri, “سلباً أو إيجاباً”⁷² ifadesiyle de “Zeyd evdedir” ve “Zeyd evde değildir” gibi sözleri tanıma dâhil etmiştir.⁷³

Görüldüğü üzere Âmidî hem haberin tanımına karşı çıkanları hem de mevcut haber tanımlarını titiz bir şekilde inceleyerek eleştirmiştir. En sonunda haberi daha önce benzeri olmayan orijinal ifadelerle tanımlayan Âmidî’nin konuyla ilgili açıklamalarında mantık terimlerinden ve aklî ilkelerden önemli ölçüde faydalandığı görülmektedir. O, orijinal haber tanımıyla kendisinden sonraki bazı usûlcüleri de etkilemiştir. Ancak bunu açıklamadan önce Râzî, Sekkâkî ve Âmidî’nin haberin tanımıyla ilgili düşüncelerini mukayese etmemiz gerekmektedir.

4. Değerlendirme: Râzî, Sekkâkî ve Âmidî’nin Haber Tanımıyla İlgili Görüşlerinin Mukayesesi

Râzî, Sekkâkî ve Âmidî o dönemde meşhur olan haber tanımlarını fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat eseri ayırt etmeksizin genel olarak incelemiştir⁷⁴ ve meramı ifade etmede yetersiz gördükleri tanımları eleştirmişlerdir. Râzî ve Âmidî, haberin tanımını itikadî boyutuyla da değerlendirmiştir. Söz gelimi Râzî, Allah’ın (c.c.) daima doğru olan ve kendisinde asla yalan ihtimali bulunmayan kelâmını kapsamına alamayan haber tanımından söz etmiş, Âmidî ise aynı tanıma bizzat bu gerekçeyle eleştirmiştir. Yine Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz*’da isim-müsemma konusuna değinmesi,⁷⁵ Âmidî’nin de nefiste mana olan kelâmın hususi bir söz olduğunu söyleyerek lafzî kelâm olan haberi tanımladığını belirtmesi,⁷⁶ onların meseleyi kelâmî boyutuyla da ele aldığını gösteren delillerdir. Sekkâkî fıkıh usûlü ve kelâm kitaplarında geçen ve usûlcülerin birtakım itikadî yorumlarda bulunduğu haber tanımlarını eleştirmekle birlikte konunun itikadî boyutuna değinmemiştir.

Râzî, *el-Mahsûl*’de aklen zaruri olarak bilindiğini iddia ederek haberin tanıma ihtiyaç duymayan, manası açık ve anlaşılır bir terim olduğunu savunmasına karşılık *Nihâyetü’l-îcâz*’da onu tanımlamış ve mevcut bir iki haber tanımını eleştirmiştir. Bu durumda bizzat eserleri aracılığıyla Râzî’ye nispet edebileceğimiz iki farklı görüş bulunmaktadır. Râzî sözü edilen iki eserinden birinde diğer eserine veya önceki görüşüne atıf yapmasa da *el-Mahsûl*’ü otuzlu yaşlar gibi ömrünün genç sayılabilecek bir döneminde (576/1180) tamamlaması,⁷⁷ onun *Nihâyetü’l-îcâz*’ı *el-Mahsûl*’den daha sonra yazdığını ve fikri değiştiği için haberi *Nihâyetü’l-îcâz*’da tanımladığını düşündürmektedir. Sekkâkî’nin, Râzî’nin *el-Mahsûl*’deki görüşüne hiç değinmeden doğrudan onun *Nihâyetü’l-îcâz*’daki haber tanımını eleştirmesi de buna bir delil sayılabilir. Zira Sekkâkî’nin *Miftâhu’l-’ulûm* adlı eserinin temel kaynaklarından biri Râzî’nin *Nihâyetü’l-îcâz*’dır.⁷⁸ Yanı sıra Sekkâkî’nin başta Ebû’l-Hüseyin el-Basrî olmak üzere usûlcülerin fıkıh usûlü eserlerinde yer verdikleri haber tanımlarını eleştirmesi onun

⁷⁰ Büyük olasılıkla Âmidî “cins” ifadesiyle mantık istilahlarındaki “cins”i kastetmiş olmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Katipoğlu, “Cins”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/18-20.

⁷¹ Bu mantık terimi ve delalet şekli hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hülya Altunya, “Gelenbevi’nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine ‘Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında’ Bir İnceleme”, *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 41 (2020), 585.

⁷² Âmidî’nin haber tanımında doğrudan bu şekilde bir ifade yer almamaktadır. Ancak dolaylı olarak vardır. Tanımdaki “سلب” ifadesinden önceki lafızların zımnen bu manayı ifade ettiği söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/9.

⁷³ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/9.

⁷⁴ Âmidî, Râzî ile Sekkâkî’nin belâgat eserlerini incelemese de onun eleştirdiği tanımlar daha önceki asırlarda kelâmcıların ve dilcilerin benimsediği tanımlardır. Bu yüzden “genel olarak” ifadesini kullandık.

⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü’l-îcâz*, 73.

⁷⁶ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/3-4.

⁷⁷ Ferhat Koca, “el-Mahsûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 27/391-392.

⁷⁸ Mehmet Sami Benli, “Miftâhu’l-’ulûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 30/20-21.

fıkıh usûlü eserlerini de incelediğini göstermektedir. O halde *Nihâyetü'l-îcâz*'ı temel kaynak olarak kullanan Sekkâkî, Râzî'nin *el-Mahsûl*'deki görüşüne de aşına olmalıdır. Sekkâkî'nin buna rağmen Râzî'nin *el-Mahsûl*'deki görüşüne atıf yapmadan doğrudan *Nihâyetü'l-îcâz*'daki haber tanımını eleştirmesi, Râzî'nin haberin tanımı hakkındaki görüşünün sonradan değiştiğini gösterebilir. Âmidî ise Râzî'nin *el-Mahsûl*'de benimsediği; haberin tanıma ihtiyaç duymayan açık bir kavram olduğuna yönelik görüşü delilleriyle birlikte eleştirmiş, ama kusur bulduğu haber tanımları arasında Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'daki tanımını zikretmemiştir. Yine Âmidî, sadece bir kişinin haberin tanımlanmaya ihtiyaç duymayan bir kavram olduğunu savunduğunu açıklayarak Râzî'nin ileri sürdüğü delilleri aktarmış, aynı görüşü benimseyen Sekkâkî'den ise söz etmemiştir. Bu durumda Âmidî'nin Sekkâkî ile Râzî'nin belâgat eserlerini incelemediğini, sadece fıkıh usûlü eserlerinde geçen haber tanımlarını eleştirdiğini düşünebiliriz. Bunun en önemli delili, Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ömrünün son yıllarına tekabül eden 625/1228'de,⁷⁹ yani Râzî'nin vefatından on dokuz yıl sonra, Sekkâkî'nin vefatından da bir yıl önce tamamlamasıdır.⁸⁰ Şayet Âmidî, o dönemde yazılan belâgat eserlerini de inceleyeydi Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz*'daki yeni görüşüne ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'daki açıklamalarına yer verebilirdi. Bununla birlikte Âmidî'nin o dönemdeki belâgat eserlerini incelememesi, onun konuyu sadece usûl ve kelâm ilişkisi içerisinde ele aldığı anlamına gelmez. Zira Âmidî'nin eleştirdiği haber tanımları daha önceki asırlarda birtakım dilciler tarafından da benimsenmiştir.⁸¹

Büyük bir dil bilimci olmanın yanında usûl ve fîrûda da yetkin olan⁸² Sekkâkî ile çok yönlü bir âlim olan Râzî'nin haberin çeşitli tanımlarına belâgat eserlerinde yer verip bazılarını eleştirmeleri, konunun en az fıkıh usûlü ve kelâm ilmi kadar Arap dili ve belâgatının de önemli meselelerinden biri olduğunu göstermektedir. Haberin Arap dilinin güzelliklerinin ve inceliklerinin icra edildiği bir söz çeşidi olmanın yanında şer'î nasların kısımlarından biri olması, özellikle de Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcüler arasında cereyan eden halku'l-Kur'ân ve kelâm-ı nefî tartışması onun çok yönlü bir kavram olarak incelenmesinin başat nedenlerinden biri olabilir.

Râzî, Sekkâkî ve Âmidî'nin haberin tanımıyla ilgili dikkat çeken bir diğer özelliği de haberin tanımında mantık terimlerini ve misallerini kullanmasıdır. Görüşlerini had, resim, cins ve takyîdî nispet gibi mantık kavramlarını kullanarak açıklamaları, hayvân-ı nâtık ve benzeri mantık ilminde yaygın olarak kullanılan misallere yer vermeleri bunu göstermektedir.

Râzî, Sekkâkî ve Âmidî'nin haberin tanımıyla ilgili ortak yönlerinden bir diğeri, kendilerinden önceki mevcut haber tanımlarını objektif bir şekilde eleştirmeleridir. Onların mevcut tanımları kime ait olduğunu dikkate almaksızın incelediği ve eleştirdiği görülmektedir. Özellikle Âmidî'nin efrâdını câmi ve ayyârını mâni bir tanım oluşturmak için büyük çaba sarf ettiğini söyleyebiliriz.

Sekkâkî ve *el-Mahsûl* isimli eserinde Râzî haberin tanımlanmaya ihtiyaç duyulmayan manası anlaşılır bir kavram olduğunu ifade etseler de haber en nihayetinde ilmî bir kavramdır. Dolayısıyla her kavram gibi haberin de tanımlanabileceği söylenebilir. Bu açıdan Âmidî'nin Râzî'ye yönelik eleştirilerinin makul olduğu söylenebilir.

5. Râzî, Sekkâkî ve Âmidî'nin Haberin Tanımı Kapsamında Kendilerinden Sonraki Döneme Etkileri

el-Mahsûl'ü şerh eden usûlcülerin haberin tanımı hususunda genel olarak Râzî'yi takip etmedikleri görülmektedir. Mesela Şehâbeddin el-Kârâfî (ö. 684/1285) *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl* adlı eserinde Râzî'nin haberin tanımına yönelik görüşlerini ve mevcut tanımlar hakkındaki eleştirilerini aktardıktan ve bunların büyük çoğunluğunu benimsedikten sonra⁸³ haberi farklı bir

⁷⁹ Salim Ögüt, "el-İhkâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/534-535.

⁸⁰ Üç âlimin vefat tarihleri için bk. Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", 12/89; Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", 36/332; Yüksel, "Âmidî, Seyfeddin", 3/57.

⁸¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/319-322.

⁸² Durmuş, "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb", 36/332-34.

⁸³ Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 6/2783-2785, 2791-2793.

tarifle tanımlamıştır.⁸⁴ Benzer şekilde Muhammed b. Mahmûd el-İsfahânî (ö. 688/1289) *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl* adlı *el-Mahsûl* şerhinde Râzî'nin haberin zaruri olarak bilinen bir kavram olduğuna yönelik ileri sürdüğü delillerin zayıf olduğunu belirtmiş ve nisbî bir kavram olan haberin pek çok tanımının bulunduğu açıklamıştır.⁸⁵ Görüldüğü üzere bazı *el-Mahsûl* şârihleri haberin tanıma muhtaç bir kavram olup olmadığı hususunda Râzî ile aynı fikirde değillerdir. Aslında Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz* da haberi tanımlamıştır, fakat bu iki usûlcü büyük olasılıkla *el-Mahsûl*'ü mercek altına almaları nedeniyle Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz* daki haber tanımından söz etmemişlerdir.

Kaynaklarda Sekkâkî'yi referans göstererek haberin tanıma ihtiyaç duymayan manası anlaşılır bir kavram olduğunu iddia eden bir dilbilimciye ve usûlcüye rastlamadık. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sadece Bahâeddin es-Sübkî (ö. 773/1372), Sekkâkî'nin Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz* daki haber tanımına yönelttiği eleştirileri hatalı bulmuştur.⁸⁶

Âmidî nispeten bazı usûlcüleri etkileyebilmiştir. Mesela Hanbelî fakihî İbn Hamdân (ö. 695/1295) haberi “Yüklemiyle anlamca tamamlanmış bir cümle olarak (sükût sahih olan) bilinen şeyin diğer bilinen şeye nispet edilmesine veya edilmemesine delalet eden söz/ هُوَ قَوْلٌ يَدُلُّ عَلَى نِسْبَةِ مَعْلُومٍ إِلَى مَعْلُومٍ ” olarak tanımlamıştır.⁸⁷ Bu tanım Âmidî'nin haber tanımının özeti mahiyetindedir. Benzer şekilde usûlde Râzî'nin takipçileri arasında sayabileceğimiz Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283)⁸⁸ öğrencilerinden Şâfiî fakihî ve Eş'arî kelâmcısı Safiyyüddîn el-Hindî (ö. 715/1315), *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl* ve *el-Fâ'ik fî usûli'd-dîn* adlı eserlerinde yukarıda söz ettiğimiz haber tanımlarını ve Râzî de dâhil olmak üzere usûlcülerin mevcut tanımlara yönelttiği eleştirileri aktardıktan sonra içlerinde en güzelinin Âmidî'nin haber tanımı olduğunu savunmuştur.⁸⁹ Yine Hanbelî fakihî Necmüddîn et-Tûfî (ö. 716/1316), *Şerhu Muhtasari'r-Ravza* adlı fıkıh usûlü eserinde mevcut haber tanımları içerisinde en güzelinin Âmidî'nin haber tanımı olduğunu belirtmiştir.⁹⁰ Muasır araştırmacılardan Ebü'l-Münzir el-Minyâvî de Âmidî ile İbn Hamdân'ın tanımlarını birleştirdiğini ileri sürerek “اللفظ” yerine “قَوْلٌ” ifadesinin kullanılması dışında Âmidî'nin haber tanımını olduğu gibi kabul etmiştir. Onun bu tavrının nedeni “lafzın/اللفظ” haberin cins-i baîdi, “kavlin/قَوْلٌ” ise cins-i karfîi olmasıdır. Yine Minyâvî'ye göre Âmidî'nin haber tanımı içeriği sebebiyle efrâdını câmi ve ağıyarını mâni olma bakımından daha güzeldir.⁹¹

⁸⁴ Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*, 6/2793.

⁸⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Muhammed el-İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl fî 'ilmi'l-usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 5/565-566.

⁸⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî el-Mısırî, *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1423/2003), 1/106.

⁸⁷ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *et-Tahbîr şerhu't-Tahrîr*, thk. Abdurrahman el-Cebreyn vd. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 4/1705.

⁸⁸ Sirâceddin el-Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl* adlı fıkıh usûlü eserinde Râzî'nin *el-Mahsûl*'ünü ihtisar etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Çağrırcı “Sirâceddin el-Urmevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/264.

⁸⁹ Hindî, *el-Fâ'ik*, 2/139; a.mlf., *Nihâyetü'l-vüsûl*, 7/2705.

⁹⁰ Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd et-Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 2/69.

⁹¹ Ebü'l-Münzir Mahmûd b. Muhammed b. Mustafa b. Abdüllatif el-Minyâvî, *eş-Şerhu'l-kebîr li Muhtasari'l-usûl min 'ilmi'l-usûl*, nşr. el-Mektebetü's-Şâmile (Mısır: el-Mektebetü's-Şâmile, 1432/2011), 162-163.

Âmidî haberin tanımı konusunda birtakım usûlcüyü etkilese de 7./13. yüzyıldan 9./15. yüzyıla kadarki süreçte yaşayan Karâfî,⁹² Teftâzânî (ö. 792/1390)⁹³ ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413)⁹⁴ gibi bazı meşhur usûlcüler “Doğru ve yalana ihtimalli söz” şeklindeki haber tanımını makul bulmuşlardır. Bu da Râzî, Sekkâkî ve Âmidî'nin usûl, mantık, belâgat ve kelâm ilişkisi çerçevesinde tartıştığı haber tanımının ve bu konudaki görüşlerinin sonraki asırlarda yaşayan bazı meşhur Eş'arîler tarafından kabul görmediğini gösterebilir.

Sonuç

Haber, 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerden Râzî, Sekkâkî ve Âmidî'nin ayrıntılı bir şekilde incelediği kavramlardan biridir. Üç usûlcü de kendisinden önceki yüzyıllarda benimsenen meşhur haber tanımlarını objektif bir şekilde eleştirmişlerdir. İşin sonunda Râzî, daha önce kaleme aldığı *el-Mahsûl* isimli fıkıh usûlü eserinde haberin manası anlaşılır ve tanıma ihtiyaç duymayan bir kavram olduğunu iddia ederken *Nihâyetü'l-İcâz* da onu tanımlamıştır. Sekkâkî de tıpkı Râzî'nin *el-Mahsûl*deki yaklaşımı gibi onun manası anlaşılır olduğu için tanıma ihtiyaç duymayan bir kavram olduğunu savunmuş, Âmidî ise hem haberin tanımlanmasına karşı çıkanları hem de mevcut tanımları eleştirerek haberi orijinal içerikte yeniden tanımlamıştır.

Haber, 6./12. ve 7./13. yüzyıllarda fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat ilişkisi çerçevesinde incelenen bir terimdir. Râzî, Sekkâkî ve Âmidî'nin üçü de daha önceki asırlarda dilcilerin, kelâmcıların ve usûlcülerin benimsediği meşhur haber tanımlarını eleştirmişlerdir. Yanı sıra Râzî ve Âmidî haberi tanımlarken mantık terimleri de kullanmışlardır. Sekkâkî ise konuyu daha çok Arap dilinin kendi içindeki ilkeleriyle açıklamaya çalışmıştır. O yüzyıllarda klasik usûl ilminde tasavvur bazındaki bazı tartışmalar önemli ölçüde kelâm ve mantık ilmiyle iç içe ilerlemiş, adeta klasik usûlü anlamak için sözü edilen ilimleri tahsil etmek zorunluluk arz etmiştir. Özellikle ilâhî kelâmın mahiyetine dair mezhebî yaklaşımlar bu konuda etkili olmuştur. Dolayısıyla bazı usûl konuları fıkıh usûlü, kelâm, belâgat ve mantık ilişkisi içerisinde ele alınmıştır. Çalışma boyunca anlatılanların tamamı bunun en temel kanıtıdır.

Haberin 6./12. ve 7./13. yüzyıllardaki tanımı hakkındaki tartışmaların merkezinde Râzî bulunmaktadır. Sekkâkî Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz* adlı belâgat eserindeki tanımını, Âmidî ise *el-Mahsûl*deki görüşünü ve delillerini eleştirmiştir. Ne var ki Râzî ile Sekkâkî haberin tanımı ve mahiyeti hakkındaki görüşü dolayısıyla herhangi bir usûlcüyü ve dilbilimciyi etkileyememiştir. Âmidî'nin haber tanımı ise bazı âlimler tarafından beğenilmiş ve övülmüştür.

Râzî ile Sekkâkî mevcut haber tanımlarını ana hatlarıyla incelemişler ve özellikle niçin tanımlanmaya ihtiyaç duyulmadığına odaklanmışlardır. Râzî'nin *Nihâyetü'l-İcâz*daki açıklamaları bile oldukça kısadır. Ancak Âmidî ikisine nispeten konuyu daha geniş ve daha sistematik incelemiş, hem Râzî'nin delillerini hem de mevcut haber tanımlarının kusurlarını maddeler halinde ve oldukça teknik bir sunumla açıklamıştır.

Kaynakça | References

Alkan, Ahmet. *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

⁹² Kârâfî, *Nefâ'isü'l-usûl*deki yaklaşımının aksine *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl* adlı eserinde haberi “li-zâtihi” kaydı ekleyerek ve “ve” bağlacı kullanarak “Zâti itibarıyla doğru ve yalana ihtimalli söz” olarak tanımlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd (Mısır: Şirketü't-Tıbbâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1393/1976), 346.

⁹³ Teftâzânî, öncesinde görüşünü temellendirdiği bazı açıklamalar yapmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *el-Mutavvel fi'l-me'ânî ve'l-be'yân*, thk. Abdülhamîd Hindâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013), 171-173.

⁹⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), 96.

- Altunya, Hülya. "Gelenbevi'nin İsağuci Şerhi İsimli Eseri Üzerine 'Delâlet ve Tanım Konuları Bağlamında' Bir İnceleme". *Eskiye: Sosyal Bilimler Dergisi* 41 (2020), 571-598.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. 3 Cilt. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2. Basım, 1408/1987.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Benli, Mehmet Sami. "Miftâhu'l-Ulûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/20-21. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bolay, M. Naci. "Beş Küllî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/545-546. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Cürcânî Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rîfât*. thk. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî. *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlim en-Nebâlî - Beşir Ahmed el-'Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Durmuş, İsmail. "Sekkâkî, Ebû Ya'kûb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/332-334. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Eş'arî Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru Ferâiz Şitâyiz, 3. Basım, 1400/1980.
- Evmeş, Adem. "Hillî'de Kavramlar Mantiği". *Mantık Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2021), 5-37.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd., Mısır: Daru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi'l-şerhi'l-kebîr*. nşr. el-Mektebetü'l-İlmiyye. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1414/1993.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî. *el-Fâ'ik fî usûli'd-dîn*. thk. Mahmûd Nassâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleymân Yûsuf - Sa'd b. Sâlim es-Süveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşa (Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri)*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mahzar Bekâ. 3Cilt. Suud: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt (15). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl*. thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd. Mısır: Şirketü't-Tıbbâti'l-Fenniyyeti'l-Müttehîde, 1393/1976.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.

- Kürâunneml, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî. *el-Münecced fi'l-lüga*. thk. Ahmet Muhtar Ömer - Dâhî Abdülbaki. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1409/1988.
- Katipoğlu, Hasan. "Cins". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Koca, Ferhat. "el-Mahsûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/391-392. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2017.
- Köz, İsmail. "İbn Sînâ Mantiğında Tasdikın Muteallığı". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu*. ed. Mehmet Mazak – Nevzat Özkaya. 1/215-228. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2009.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *İzâhu'l-mahsûl min Burhânî'l-usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, ts.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *et-Tahbîr Şerhu't-Tahrîr*. thk. Abdurrahman el-Cebreyn vd. 8 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1421/2000.
- Minyâvî, Ebü'l-Münzir Mahmûd b. Muhammed b. Mustafa b. Abdüllatif. *eş-Şerhu'l-kebîr li Muhtasari'l-usûl min 'ilmi'l-usûl*, nşr. el-Mektebetü's-Şâmîle (Mısır: el-Mektebetü's-Şâmîle, 1432/2011), 162-163.
- Öğüt, Salim. "el-İhkâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-icâz fi dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1425/2004.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-Ulûm*. nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım.1407/1987.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 3. Basım,1409/1988.
- Sübki, Ebû Hâmid Bahâüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâfi el-Mısırî. *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhîsî'l-Miftâh*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Basım, 1423/2003.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *el-Mutavvel fi'l-me'ânî ve'l-beyân*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. (Beyrut; Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1434/2013.
- Tûfi, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî b. Abdilkerîm b. Saîd el-Hanbelî. *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1407/1987.
- Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdülhamîd Alî Ebû Züneyd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Haber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/346-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahredden er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*.12/89-95. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yüksel, Emrullah. "Âmidî, Seyfeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 357-58. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 97-118

Demirkazık ile Öldürülen Bir Komutan: Tevrat İkonografisine Göre Barok Resim Sanatı'nda Jael ve Sisera Tasvirleri
A Commander Killed By Peg: the Depictions of Jael And Sysera In Baroque Painting at Torah Iconography

Akın TERCANLI

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Sanatları ve Dini
Musiki Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Islamic Arts and
Department of Religious Music, Kilis/Türkiye
akintercanli@kilis.edu.tr ORCID: 0000-0002-8736-0126

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 26 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Mayıs/May 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atf / Cite as

Tercanlı, Akın."Demirkazık ile Öldürülen Bir Komutan: Tevrat İkonografisine Göre Barok Resim Sanatı'nda Jael ve Sisera Tasvirleri". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 97-118.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1271300

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Akın Tercanlı).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Demirkazık ile Öldürülen Bir Komutan: Tevrat İkonografisine Göre Barok Resim Sanatı'nda Jael ve Sisera Tasvirleri

Öz: İkonografideki bilgilere göre kurtarıcı ve yol gösterici olarak kabul edilen Ehut'un ölümünden sonra İsraililer, Rab'bin gözündeki kötü olanı yaparlar. Rab da bunun üzerine İsrail halkını Hasor'da egemenlik süren Kenanlı Kral Yavin'in eline teslim eder. Dokuz yüz demir savaş arabasına sahip olan Kral Yavin, bulunduğu topraklarda yirmi yıl kadar Sisera adındaki güçlü bir komutanın da yardımıyla baskıcı bir yönetim anlayışıyla hüküm sürer. Bütün bunlar yaşanırken İsrail'i, Lappidot'un karısı Peygamber Debora yönetmektedir. Peygamber Debora'ya bir gün Rab tarafından bir bilgi gelir. Bu bilgiye göre Kral'ın has adamı ve komutanı Sisera, bir kadın tarafından öldürülecektir. Bunu öğrenen kadın hükümdar, durumu Barak adındaki komutanına iletir. Barak'ın öncülüğündeki kuvvetler ile Sisera'nın askerleri Tavor dağında çarpışır. Bütün ordusu Barak komutasındaki kuvvetler tarafından kılıçtan geçirilen Sisera, çarpışmadan canını zor kurtararak kaçır. Yaya olarak kaçan komutan, Kenanlılar'dan Hever'in karısı Yael'in çadırına sığınır. Komutanın buraya sığınma sebebi Yavin ile Hever'in arasının iyi olmasıdır. Sisera'yı çadırına kabul eden Yael, onun dinlenmesi için gerekli hazırlıkları yapar. Komutan uyuduğu bir sırada sessizce çadıra giren Yael, Debora'ya bildirilen kehaneti gerçekleştirmek üzere eyleme geçer. Eline aldığı tokmak ve demir bir kazıkla, Sisera'yı şakağından yere çiviler ve komutan orada anında can verir. Soğukkanlılıkla yaptığı bu eylemin ardından Yael, Sisera'nın cesedini göstermek üzere komutan Barak'ı karşılamaya çıkar. Kadını izleyen Barak, şakağına kazık saplanmış Sisera'nın ölü bedenini görür. Komutanın ölümüyle Kral Yavin'in gücü zamanla azalır ve Debora'nın öncülüğünde Kenanlı Kral Yavin ortadan kaldırılır. Bu çalışmada "Yael ve Sisera" ikonografisi temel alınarak hazırlanmış bazı resimlere odaklanılmıştır. Çalışmaya dâhil edilen Jacopo Vignali (1592-1664), Mateo Gallardo Solier (1600-1667) ve Felice Ficherelli'nin (1603-1660) gerek üslup özellikleri gerekse tasvirlerini oluşturma dönemleri dikkate alındığında, sanatçılar tarafından meydana getirilen bu resimlerin Barok özellikler taşıdıkları tespit edilmiştir. Barok üslup, genel olarak akışkan bir anın betimlenilmesine odaklanması, kompozisyondaki diyagonal anlatım, teatral betimleme anlayışı, aydınlık ve karanlık yüzeyler arasındaki kontrast ilişki, ışığın kullanımı, hacimli kumaş yapıları, atmosferik temalar, koyu renkli fon ve çerçeveye sığmayan tasvir anlayışıyla 17. yüzyıl Avrupa Sanatı'nı derinden etkileyen bir üslup olarak bilinmektedir. Barok resim sanatındaki üslubun temel dinamikleri, tasvirlerin ikonografiyle kurduğu yakın ilişkide daha net bir biçimde görülür. Bu yaklaşım yani eser-ikonografi ilişkisi, incelediğimiz tasvirlerin meydana getirildiği 17. yüzyıl Avrupası'na da doğrudan etki eden bir yönelime dönüşmüştür. Eski ve Yeni Ahit'te bahsi geçen dini ya da tarihi karakterlerin hayatlarına dayanan tasvir geleneği, özellikle vahşet resimlerinde daha net bir şekilde izleyiciye sunulmuştur. İzleyicide ruhsal bir etki bırakmasının yanı sıra tasvirlerdeki örtük imaj, otoritenin geniş halk kitlelerindeki baskı unsurunu görsel veriler üzerinden yansıtmayı da amaçlamaktadır. Tarihi kesin olarak bilinen (1631) bir eser yanında üslup özelliklerinden dolayı 17. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen iki resimde de böyle bir anlayışın etkisini görmek olanaklıdır. Araştırmada ele alınan tablolar Panofsky metodolojisine göre incelenmiştir. Bu metoda göre bir sanat eseri Doğal (Olgusal ve İfadeyel), İkonografik ve İkonolojik Anlam olmak üzere üç başlık altında incelenir. Çalışmada, ilk olarak "görünen ifadesi" olarak kavramsallaştırabileceğimiz Doğal Anlam üzerinden resimler analiz edilmiştir. Kavramsal düzeyde, ekleme yapılmadan, sadece resimde görünen temel unsurların tanıtılmasının ardından İkonografik Anlam bölümüne geçilmiştir. Bu başlık altında, ilgili sahnelerin oluşumuna kaynak teşkil eden ikonografinin tespiti ile sanatçıların metinle olan ilişkileri ve pasajlardan ayrılan yönleri tartışılmıştır. İkonolojik Anlam kısmında, ilk olarak sanatçılar hakkında bilgi verilmiş ardından bahsi geçen sanatçıların üslup özellikleri, birbirlerine benzeyen ya da ayrışan noktaları ile Barok üslubun tablolar nezdindeki etkileri değerlendirilmiştir. Metodolojik bir

yaklaşım ile incelenen resimlerin özgünlüğünü saptayarak, betimlemelerin Avrupa Tasvir Sanatları'ndaki yerinin belirlenmesi makalenin temel amacını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Peygamber Debora, Sisera, Yael, Barak, Barok

A Commander Killed By Peg: the Depictions of Jael And Sysera In Baroque Painting at Torah Iconography

Abstract: According to the information in the iconography, after the death of Ehud, who was considered a savior and guide, the Israelites carried out what was evil in the eyes of the Lord. The Lord then delivers Israel into the hands of King Jabin the Canaanite, who rules in Hasor. King Jabin, who had nine hundred iron chariots, ruled oppressively in the land for twenty years with the help of a powerful commander named Sisera. During these historical events, Israel was ruled by Deborah the Prophetess, the wife of Lappidoth. One day the prophetess Deborah receives a message from the Lord. What is recounted as a story is that, Sisera, the King's favorite man and commander, will be killed by a woman. After hearing this story, the female ruler informs her commander named Barak. The forces led by Barak and Sisera's soldiers clashed on Mount Tabor. Sisera, whose entire army was slaughtered by the forces under the command of Barak, barely escapes with his life. Fleeing on foot, the commander takes refuge in the tent of Yael, the wife of Hever, one of the Kenites. The reason why the commander took refuge here was that Yavin and Hever were on good terms. Yael welcomes Sisera into her tent and makes the necessary preparations for him to rest. When the commander is asleep, Yael enters the tent quietly and sets out to fulfill the prophecy foretold to Deborah. With a mallet and an iron stake, she nails Sisera to the ground by the temple and the commander dies instantly. After this cold-blooded act, Yael goes out to meet the commander Barak to show him Sisera's body. Barak, watching her, sees Sisera's dead body with a stake through his temple. With the death of the commander, King Yavin's power gradually diminishes and, led by Deborah, the Canaanite King Yavin is eliminated. This study aims to study some paintings based on the iconography of "Jael and Sisera". Considering both the stylistic characteristics and the periods of the depictions of Jacopo Vignali (1592-1664), Mateo Gallardo Solier (1600-1667) and Felice Ficherelli (1603-1660), it has been determined that these paintings created by these artists have Baroque characteristics. The Baroque style is known as a style that profoundly influenced by the 17th century European Art with its focus on the depiction of a fluid moment, diagonal expression in composition, theatrical depiction, contrast relationship between light and dark surfaces, use of light, voluminous fabric structures, atmospheric themes, dark colored background and depiction that does not fit into the frame. The basic dynamics of the style in Baroque painting can be seen more clearly in the close relationship between the depictions and iconography. This approach, that is, the relationship between artwork and iconography, has turned into an orientation that directly influenced 17th century Europe, where the depictions we examined were created. The tradition of depiction based on the lives of religious or historical characters mentioned in the Old and New Testaments is presented to the viewer more clearly, especially in atrocity paintings. Influenced by the 17th century on the viewer, the implicit image in the depictions also aims to reflect the oppression of the authority on large masses of people through visual data. It is possible to see the effect of such an understanding in two paintings that are dated to the second half of the 17th century due to their stylistic characteristics, in addition to one work with a known date (1631). The paintings analyzed in this study were analyzed according to Panofsky's methodology. According to this method, a work of art is analyzed under three headings: Natural (Factual and Expressive), Iconographic and Iconological Meaning. In the study, the paintings were first analyzed on the basis of Natural Meaning, which is conceptualised as "its apparent expression". At the conceptual level, after introducing only the basic elements that appear in the painting without any additions, the Iconographic Meaning section begins. Under this heading, the

determination of the iconography that becomes the source of relevant scenes, the relationship of the artists with the text and the aspects that differ from the passages are discussed. In the Iconological Meaning section, first of all information about the artists is given and then the stylistic characteristics of the artists, their similarities and differences, and the effects of the Baroque style on the paintings are evaluated. The main purpose of the article is to determine the place of the depictions in European depiction arts by determining the originality of the paintings analyzed with a methodological approach.

Keywords: Prophet Deborah, Sisera, Yael, Barak, Baroque

Giriş

Orta Çağ Avrupa Sanatı'nın temelleri Hıristiyan inancı ve kilise doktrinleri üzerine kuruludur. Kilisenin, Avrupa Sanatı üzerindeki etkisi yüzlerce yıl devam etmiştir. Dini formlar, düşünsel hareketler ve yaşam pratiklerindeki değişimlerle birlikte bir bütün halinde ilerleyen Avrupa Sanatı'nı, Hıristiyan Yahudi polemikleri ve dini ya da toplumsal gerilimlerden bağımsız olarak ele almamız imkânsızdır. Hıristiyanlığın, Filistin bölgesinde ve İsrailoğulları arasında ortaya çıkmış bir din olması, Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki gerilimlerin oldukça fazla olmasına ve sürekliliğini muhafaza etmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ilk yıllardan itibaren modern döneme gelinceye kadar iki din arasında gerilim, çatışma ve polemik unsurları hep var olmuştur. Bu unsular dini, sosyal, siyasi ve ekonomik konularda olduğu kadar sanatsal alanda da etkisini hissettirmiştir.¹ Yahudilik içerisinde ortaya çıkan ve bu dinin temelleri üzerine inşa edilen Hıristiyanlığın yeni bir forma bürünmesi Pavlus'la (öl. M.S. 67) mümkün olabilmıştır. Bu döneme kadar Yahudi temellerine bağlı kalan Hıristiyanlık, Pavlus'la birlikte Heleno-Hıristiyanlığına doğru evrilmeye başlamıştır.² Pavlus, Yahudi dini hukukunun İsa Mesih'le birlikte neshedildiğini, Tanrı'nın yapmış olduğu yeni bir antlaşma ile birlikte Eski Ahit'in hükmünün ortadan kalktığını, İsa Mesih'in gelişi ile birlikte de İbrahim Peygamber'in asıl neslinin Yahudiler değil Hıristiyanlar olduğunu belirtmiştir.³

Hıristiyanlık ve Yahudilik arasındaki dini gerilimlerle birlikte Hıristiyan inancında Yahudilere ait Tanah metinleri reddedilmemiş ve bölümlendirme ile kitap sıralamalarında değişiklikler yapılarak Eski Ahit adıyla Hıristiyan Kutsal Kitap kanonunun içerisine dâhil edilmiştir. Hıristiyan azizlerinden Augustine (354-430), Yahudilerin Mesih'i reddetmelerinin kutsal metinlerde önceden bildirildiğini ve bu nedenle Yahudilerin kendi kitaplarının anlamına dahi vakıf olmadıklarını vurgulamıştır.⁴ Hıristiyanlığın, Yahudi bağlamından tamamen koparak yeni bir din haline gelmesinden sonra ilk ele alınan konulardan birisi de Yahudi kutsal metinleri olmuştur. Kilise Babaları, Yahudiliğe yönelik tepkisel tutumlarını Yahudi kutsal metnine (Tanah'ın Yunancaya yapılan çeviri Septuagint'e) göstermemiş ve bu metinleri kabul etmişlerdir. Bu doğrultuda *Süpersessionizm* doktrini kabul edilmiştir. Bu doktrin ise en genel hatlarıyla Hıristiyanlığın Tanrı'nın seçilmiş vahyi olarak Yahudiliğin yerini aldığı, Yahudiliğin Hıristiyanlık için gerekli bir başlangıç olduğunu ve Yahudi kutsal metinlerinin Mesih'in gelişini önceden vurguladığını belirtmektedir.⁵ Dolayısıyla Hıristiyan teolojisine göre Tanah metinleri Mesih'in gelişini müjdeleyen ve Hıristiyan inancına atıf yapan bir

¹ Abdullah Altuncu, *Kilise Sansürü ve İbrani Matbuatı (1550-1650)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012), 40.

² Şinasi Gündüz, *Pavlus Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 17-18.

³ Altuncu, *Kilise Sansürü ve İbrani Matbuatı (1550-1650)*, 41; Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 79

⁴ Adam Sutcliffe, "Hebrew Texts and Protestant Readers: Christian Hebraism and Denominational Self-Definition", *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000), 320.

⁵ Henry N. Claman, *Jewish Images in the Christian Church: Art as the Mirror of the Jewish-Christian Conflict 200-1250 CE* (Macon: Mercer University Press, 2002), 2.

forma sahiptir. Bu bağlamda Orta Çağ'daki *Ecclesia-Synagoga* tasvirleri gibi iki din arasındaki gerilimi ortaya koyan sanatsal ürünler oluşturulsa da Yahudi kutsal metinlerine ve Midraşlara dayanan anlatıların Avrupa'daki Hıristiyan ikonografisinin ana konularından birisini oluşturduğunu söylemek mümkündür. Genellikle "Yahudi" bağlamından kopartılarak Hıristiyan imgelerle inşa edilen bu tasvirler, Yahudi anlatısının dışında farklı temaları da içermektedir. Özellikle Yahudi dini hukukuna göre On Emir'in ikinci maddesi doğrultusunda tasvir ve imgelere sergilenen mesafeli tutum, Batı sanatında Yahudi anlatılarının yeni bir biçimle sunulmasını kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda Avrupa'daki birçok katedralde Musa ve Davut tasvirlerinde⁶ en temel Hıristiyan sembollerinden birisi olan hâlelerin kullanılmış olması oldukça anlaşılır bir durumdur.

Dördüncü yüzyıldan itibaren birçok Hıristiyan tasvirinde Yahudi kutsal metinlerine ait tasvirler oluşturulmuştur. Genellikle polemik amaçların bulunmadığı bu betimlemeler, Hıristiyan teolojisine atıf yapmak amacıyla oluşturulmuştur. Özellikle Yeremya, Yeşaya, Daniel, Hezekiel ve Musa'dan alıntılar taşıyan pasajlar İsa Mesih'in gelişine vurgu yapacak tarzda işlenmiştir. Yine Tanah'taki birçok karakter, Mesih öncesi döneme ait ön figür olarak betimlemiştir. Bu bağlamda Nuh, tufandan sonraki ilk insan olduğu gibi İsa'da Hıristiyan inancının ilk insanı olmuştur. Yunus üç gün boyunca balığın karnında kalmış, İsa Mesih de Cuma, Cumartesi ve Pazar günleri olmak üzere üç gün boyunca mezarında kalmıştır.⁷ Eski Ahit peygamberlerine ait pasajların ve tasvirlerin, İsa Mesih'le ilişkilendirilmesine benzer şekilde, kutsal metinlerde adı geçen kadınların⁸ başrolde olduğu ve bu anlatıların sembolik unsurlarla çerçevelendiği görsel bir zemin, Hıristiyan ikonografisini kaynak alan eserlerde kendini göstermektedir. Bu çalışmada, farklı sanatçılar tarafından tasvir edilen, bir kadının elindeki demir bir kazıkla bir komutanı öldürmesini konu edinen, "Yael ve Sisera" ikonografisi temel alınarak hazırlanmış bazı resimlere odaklanılmıştır. Panofsky metoduyla⁹ incelenen eserlerin, Avrupa Tasvir Sanatları'ndaki yerini ve özgünlüğünü belirlemek araştırmanın temel amacıdır.

1. Olgusal Anlam

Farklı sanatçılar tarafından yapıldığı tespit edilen üç eser, Panofsky metodolojisinin ilk başlığı olan olgusal anlam açısından incelendiğinde, üzerinde durulacak ilk konuyu figür çeşitliliği ve sayısı oluşturacaktır. Resimlerin üçünde de hem kadın hem de erkek tasviri bulunmaktadır. Bu açıdan eserlerin üçü de çeşitlilik noktasında birbirlerine benzemektedir. Kadın ve erkek tasvirleri açısından benzeşen eserlerin figür sayılarında farklılaştıkları görülür. Resimlerden ikisinde (Res. 1 ve 3) iki figür bulunurken bir sahnede (Res. 2) üç figürün yer alması iki eserin (Res. 1 ve 3) olgusal anlam açısından aynı anlayışla kurgulandıklarını gösterir.

Resme konu edinilen mekân ve fon konusunda sanatçıların birbirlerinden farklı davrandıkları görülür. Sahnelerin birinde (Res. 1) ön plandaki figürlerin arkasında koyu renk tonlarından meydana gelen bir fon bulunur. Koyu renkli fona, sahnenin bakış açımıza göre sağ köşesine yerleştirilen ve orta kısımda düğüm yapan yeşil tonlarında bir perde eşlik etmiştir. Fon ile bütünlük sağlayan hacimli kumaş parçasının uç noktalarında püsküller bulunurken gövdesine de şeritlerin çekildiği görülür. Tasvirlerin ikisinde (Res. 2-3), karşımıza çıkan mekân düzenlemesinin benzer bir yönelimle tasarlandığı görülür. Aksiyon halindeki figürlerin etrafındaki unsurlar ve arka plandaki açıklıklar, resme konu edinilen olayın kapalı bir alan içinde gerçekleştirilmiş olduğunu gösterir. Kapalı bir mekân içinde gerçekleşen iki resim, olgusal anlam açısından benzeşmektedir. Olayın gerçekleşmesi

⁶ Rönesans ve Barok dönemdeki Kral Davut betimlemeleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Akın Tercanlı, *Avrupa Tasvir Sanatlarında Hz. Davut İkonografisi (XVI. - XVII. Yüzyıl)*, Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 159-147.

⁷ Henry N. Claman, *Jewish Images in the Christian Church*, 2.

⁸ Şule Gedikli, "Bakire Meryem'in Ölümü Ve Göğe Yükselmesi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi ANARSAN Sempozyumu Özel Sayısı*, 11/2 (Ekim 2018), 1463.

⁹ Erwin Panofsky, *İkonoloji Araştırmaları (Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar)*, çev. Orhan Düz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 28-37.

açısından benzeşen bu iki resim, iç kısımda yer alan gerek mimari gerekse yaşam ünitelerinin gösterilmesi açısından ayrışır. Tasvirlerin birinde (Res. 2), aksiyon halindeki figürlerden dikkatimizi dağıtacak herhangi bir mimari unsur yer almazken diğer resimde (Res. 3) durumun değiştiği görülür. Yerde uzanan erkek figürünün ayaklarının önünde yer alan masa, sahnenin sağ köşesine doğru toplanmış kumaş parçası ve bir kılıç detaylardaki farklılığın öne çıkan unsurlarıdır. Sahnenin sol arka planında yer alan ve şeklinden dolayı kalkan olduğu düşünülen savaş teçhizatı da iç mekândaki kurguya katılan gereçlerden biridir. Mekân noktasında benzeşen bu iki sahne detay anlatımlarında olgusal anlam açısından birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar.

Figür eylemleri ve aksiyonları açısından resimler incelendiğinde, üç sahnedeki kadın figürlerinin hareket halinde oldukları görülür. Eylem halinde olan kadın figürleri eserlerin ikisinde (Res. 1, 3) benzer bir pozisyonda gösterilmiştir. Kadın figürünü durağan halde gösteren bir eser (Res. 2) bulunmaktadır. Sahnedeki kadın tasvirlerinin hareketi detaylı bir şekilde analiz edildiğinde, resimlerin ikisinde (Res. 1, 3) karşımıza çıkan figürlerin, önlerinde uzanan erkeğe doğru bir hamle yapmak üzere betimlendikleri görülür. Bu resimlerdeki kadınların bir elinde çekiç diğer elinde de uzun bir çivi bulunmaktadır. Figürler ellerindeki bu çiviye, önlerinde uzanan erkeğin şakak kısmına çakmak üzereyken gösterilmişlerdir. Bütün bu bilgiler, kadınların eylemleri noktasında iki sahnenin (Res. 1, 3) olgusal anlam açısından benzeştiklerini gösterir. Graplamanın dışında kalan tek eserdeki (Res. 2) figürün elinde, çekiç ve uzun çivi bulunmadığı gibi buradaki kadın tasvirinin, yerdeki erkek figürünü sağındaki erkeğe gösterir vaziyette betimlenmiş olduğu da görülür. Bu sahnedeki kadın tasviri, diğer iki resimden olgusal anlam açısından net bir biçimde ayrılmaktadır. Eseri, diğer iki resimden olgusal anlam açısından uzaklaştıran bir diğer konu da kadının, yerde uzanan erkek figürünün üzerindeki kumaş parçasından tutması ve sağındaki asker kıyafetli erkek ile diyalog halindeyken gösterilmiş olmasıdır.

Aksiyon halindeki kadınların olgusal anlam açısından üzerinde durulan unsurlardan birini de kıyafetler oluşturmaktadır. İlk sahnedeki (Res. 1) figürün, vücudunu örten kırmızı tonlarındaki elbisesi, sol kolunun pazı bölgesi ile omuz hizasındaki beyaz renkli ve hacimli bir kumaş parçasıyla hareketlendirilmiştir. Bel hizasına kadar uzanan toprak tonlarındaki elbise de genel kompozisyona eşlik etmektedir. Figürün pembe tonlarındaki uzun elbisesi ile gösterildiği sahnede (Res. 2), sırt hizasındaki sarı renkli kumaş parçasının da kıyafete eşlik ettiği görülür. Kıyafetlerin rengi ve deseni açısından birbirlerinden farklı olan bu iki resimdeki elbiseler, olgusal anlam açısından birbirlerinden uzaktır. Son sahnedeki (Res. 3), kadının, detayları bulunmayan koyu mavi tonlarındaki elbisesinin yapılış tarzı diğerlerinden farklıdır. Kıyafet, göğüs hizasının üstünde son bulur. Elbisenin genel kombinasyonu diğer tasvirlerden ayrılmaktadır. Olgusal anlam açısından benzer bir yönelim takılarda kendini göstermektedir. İlk sahnedeki (Res. 1) kadının, sol bileği ile saçında taşlı takılar yer alırken boyun bölgesinde ise uç kısmı görülemeyen bir kolye bulunmaktadır. Figürün, boynundaki çift sıra inci tanelerinden meydana gelen takısı (Res. 2), diğer kadının kolyesine göre daha azdır. Burada üzerinde durulan nokta takıların varlığıdır. Bu bağlamda, boyun kısmında takıların bulunmasıyla bu iki sahne (Res. 1-2), olgusal anlam açısından birbirlerine benzemektedir. Son sahnedeki kadın figüründe, herhangi bir takının ya da aksesuarın yer almaması bu tasvirin graplamanın dışında bırakılmasına neden olmuştur.

Olgusal anlam açısından sahnedeki erkek figürlerinin konumlarına bakıldığında tasvirlerdeki erkeklerin zeminde oldukları görülmektedir. Bir diğer ifade ile sahnelerdeki erkek figürleri (kadın figürünün önünde yerde uzanan erkekler) pozisyon itibarıyla, kendilerine hamle yapmak üzere harekete geçen kadınların önlerine konumlandırılmışlardır. Figürlerin, kadın tasvirlerinin aksine zeminle kurdukları ilişki, üç eser için de ortak bir yönelim olarak karşımıza çıkar ve bu durum da olgusal anlam açısından benzer bir anlayışın hâkim olduğunu gösterir. İki eserdeki (Res. 1, 3), erkek figürünün bir nevi uyku/dinlenme halindeyken gösterilmiş olmaları bu iki sahneyi olgusal anlam

açısından birbirlerine yaklaştıran bir diğer noktadır. Bu iki resimdeki erkek figürlerinin fiziksel duruşlarında ise farklılıkların olduğu görülür. İlk sahnedeki (Res. 1) erkek, kendisine yapılacak olan eylemden habersiz bir şekilde yarı uzanır/oturur bir biçimde kompoze edilmiştir. Diğer sahnede (Res. 2) karşımıza çıkan erkek figürü doğrudan zemine uzanmıştır. Erkek figürünün eylemi noktasında diğerlerinden net bir biçimde ayrılan bir eser (Res. 3) bulunmaktadır. Buradaki farklılığın temel sebebi erkek figürünün, kendisine saldıran kadının farkında olmasıdır. Yerdeki figürün ayak hareketleri ve sol elini yukarıya doğru kaldırması bir mücadele anından sonra zemine düşmüş olabileceğini de düşündürür. Başına saplamak üzere hamle yapan kadını durdurmak üzere harekete geçen erkek tasviri, sol elini kadına doğru kaldırmış ve “dur” anlamına gelebilecek bir harekette bulunmuştur.

Erkek tasvirlerin kıyafetlerinde bazı benzerliklerin ve farklılıkların olduğu görülür. Resimlerin birinde (Res. 1) karşımıza çıkan erkek figürünün üzerinde, mavi renkli, omuz kısmından bilek hizasına kadar metal renkli kollukları bulunan bir elbise ile sol omzunun üzerinden kemer hizasına kadar çapraz bir şekilde atılan toprak tonlarında bir kumaş parçası bulunmaktadır. Bacaklarının bir kısmı da (kemer hizasına kadar) üzeri işlemeli bir kumaşla örtülmüştür. Sağ eliyle kavradığı miğferin tepe noktalarında kırmızı ve beyaz renkli tüyler bulunur. Kıyafet ile miğfer düşünüldüğünde, figürün üzerinde yer alan elbisenin bir üniforma olduğu anlaşılmaktadır. Üniforma noktasında aynı yaklaşım diğer sahnede de (Res. 2) karşımıza çıkar. Zemine uzanan ve iki eliyle siyah renkli kılıcının tepeliğinden kavrayan figürün üzerinde de bir üniforma vardır. Figürün üstü, kiremit rengi tonlarında bir kumaş parçasıyla örtülmüştür. İki resimde karşımıza çıkan erkek figürlerinin üniforma tarzında bir kıyafet giymeleri, olgusal anlam açısından bu eserleri birbirine yaklaştırmakta ancak detaylarda ise farklılaştırmaktadır. Gruplamanın dışında kalan son eserdeki (Res. 3) figürün üzerinde bir üniforma ya da kumaş parçası yer almaz. Figürün üzerinde, iç kısmı beyaz renkli bir içlik, içliğin üstünde de kırmızı tonlarında, pazı bölgesi ile kasık bölgesinde son bulan bir kıyafet bulunur.

Genel kompozisyon düzenlemesi, hareket halindeki kadın figürlerinin eylemleri ve zeminde yatan erkek figürünün fiziksel duruşu açısından iki eserin (Res. 1, 3) detay anlatımlar dışında birbirlerine büyük oranda benzedikleri görülür. Mekân kurgusu, iç mekândaki üniteler, fon ve figür kıyafetleri bu eserlerin ayrışan noktalarıdır. Zeminde karşımıza çıkan erkek figürlerinin, kendisine hamle yapmak isteyen kadından habersiz bir şekilde gösterilmeleri ve kadınların içinde buldukları hiddet hali bu iki eseri birbirine yaklaştırmıştır. İki erkek figürünün bulunması ile kadın tasvirinin, uyku halindeki erkeğe hamle yapmak yerine sağındaki askerle diyalog halindeyken gösterilmesi bu eseri (Res. 2), olgusal anlam açısından diğer iki resimden net bir şekilde uzaklaştırmıştır.

2. İkonografik Anlam ve İfadesel Özellik¹⁰

İncelediğimiz sahneler, “Debora” başlığı altında yer alan “Yael ve Sisera” ikonografisi temel alınarak oluşturulmuştur. Hâkimler kitabında geçen ikonografik metin özetle şöyledir:¹¹

Ehut’un ölümünden sonra İsraililer, Rab tarafından cezalandırılır ve Hasor’da egemenlik süren Kenan Kralı Yavin’in eline teslim edilir. Yavin’in, Sisera adında güçlü bir komutanı vardır ve bu komutan İsraililer üzerinde baskı oluşturmaktadır. Bütün bunlar yaşanırken İsrail’i Lappidot’un karısı Peygamber Debora adında bir hükümdar yönetmektedir. Peygamber Debora, güvendiği adamlardan Barak’ı, Tavor Dağı’nı ele geçirmek için ikna etmeye çalışır. İlk başta ikna olmayan Barak,

¹⁰ Panofsky metodolojisinin ikinci başlığındaki İkonografik Anlam bölümü, bu çalışmada bazı değişikliklere tabi tutulmuştur. Sanatçının ve ilgili eserin ikonografiye uygunluğunu resim üzerinden daha net bir biçimde analiz edebilmek adına Doğal Anlam’ın içinde yer alan ve genel olarak figürlerin ruh hali ile ortam atmosferinin metinle bağlantısını inceleyen İfadesel Özellik ile ikinci bölüm, tarafımızdan tek bir başlık altında birleştirilmiş birleştirilen bölümün adı da İkonografik Anlam ve İfadesel Özellik olarak belirlenmiştir.

¹¹ Hâkimler, 4: 1-24.

Peygamber Debora'nın geleceğini duyunca bu görevi kabul eder. Debora, Barak'a, Rab'bin, Sisera'yı bir kadının eline teslim edeceğini bildirir. Barak'ın Tavor Dağı'na çıktığını duyan Sisera ordusu ile harekete geçse de çarpışmayı kaybeder ve savaş arabasından inerek yaya olarak kaçmaya başlar. Komutan, arasının iyi olduğu Kenoğulları'ndan Hever'in karısı Yael'in çadırını sığınır. Sisera'yı çadırını alan Yael, komutana korkmamasını söyleyerek onun susuzluğunu giderir ve uyuması için üstünü örter. Sisera, Yael'e, çadırın girişinde durmasını ve eğer biri soracak olursa içerde kimsenin bulunmadığını tembih ederek uykuya dalar. Komutan uyuyunca, kralın karısı Yael, eline aldığı çadır kazığı ve tokmakla Sisera'ya yaklaşır ve yorgunluktan uyuyan komutanın şakağına kazığı saplar. Sessizce yaptığı bu eylemi, kazık yere saplanana kadar devam ettirir ve Sisera orada hemen ölür. Sisera'yı arayan Barak'ı karşılamaya çıkan Yael, komutanın şakağına kazık saplanmış bedenini Barak'a gösterir. Sisera'nın ölümünün ardan İsraililer, Kenan Kralı Yavin'i ortadan kaldırırlar.

İkonografideki bilgilere göre birbirlerinden farklı sanatçılar tarafından yapıldığı tespit edilen üç eser incelendiğinde, tasvirlerin ikisinde (Res. 1, 3) bir elinde demir çekiç diğeri ise demir kazıkla karşımıza çıkan kadın figürünün "...Yael eline bir çadır kazığı ile tokmak aldı..." ifadesinde de açıkça belirtildiği gibi Yael olduğu anlaşılmaktadır. Yael'i, elinde "...çadır kazığı ile tokmak..." tutarken gösteren iki sanatçı (Res. 1, 3) ikonografide doğrudan sadık kalmıştır. Yael'in önü sıra yerde uzanan erkek figürü de "...Yorgunluktan derin bir uykuya dalmış olan Sisera..." açıklamasına göre Barak'ın önünden kaçarak Yael'in yanına sığınan komutandır. Üç sahnede de Sisera'nın zeminde gösterilmiş olması sanatçıların bu noktada da ikonografiden ayrışmadıklarını gösterir. Sisera'yı zeminde göstererek ikonografiye uyan sanatçıların genel tutumu, detay anlatımlarında bireysel özelliklerin eklenmesiyle ana metinden uzaklaşmaya doğru bir yönelim sergilemiştir. "...Sisera'nın üzerine bir yorgan örttü..." ikonografisine sadece bir sanatçının (Res. 2) uyduğu görülür. Bu resimde, yorgunluktan uyuyan Sisera'nın üzerindeki kırmızı renkli kumaş parçasının metinde bahsi geçen "...yorgan..." olduğu anlaşılmaktadır. İkonografideki açıklamayı dikkate alan sanatçı, örtünün renginde ise bireysel özelliğini eserine yansıtmayı tercih etmiştir. Nitekim ikonografide yorganın rengi hakkında da herhangi bir bilgi yer almaz. Resimde, sanatçının ikonografiden uzaklaştığını gösteren bir diğer nokta da "...Yael eline bir çadır kazığı ile tokmak aldı. Yorgunluktan derin bir uykuya dalmış olan Sisera'ya sessizce yaklaşarak kazığı şakağına dayadı ve yere saplanıncaya dek çaktı. Sisera hemen öldü..." ifadesine doğrudan uymamasıdır. Resimdeki Yael'in elinde, tokmak ve çadır kazığı olmadığı gibi sahnenin sağ köşesinde de üniformalı bir asker yer almaktadır. Eğer buradaki asker figürü "...Yael, Sisera'yı kovalayan Barak'ı karşılamaya çıktı. "Gel, aradığın adamı sana göstereyim" dedi. Barak kadını izledi ve şakağına kazık çakılmış Sisera'yı ölü buldu..." açıklamasında bahsi geçen, Barak adındaki komutan ise bu komutanın da metinde ifade edildiği gibi Sisera'nın uyku halini değil cansız bedenini görmesi gereken kişi olmalıydı. Sanatçı buradaki anlatımında, ikonografiden doğrudan uzaklaşarak bireysel yorumunu eserine dâhil etmiştir.

İkonografik açıdan üzerinde durulan unsurlardan biri de olayın gerçekleştiği yerdir. İkonografiye göre Yael, Sisera'ya "...Korkma, efendimiz, gel çadırıma sığın..." demiş bunun üzerine Sisera'da, Yael'e "...Çadırın kapısında dur...Biri gelir de çadırda kimse var mı diye sorarsa, yok de..." diyerek saklandığı yerin belirli olmaması için tembihte bulunmuştur. Eserlerin birinde (Res. 1), arka plandaki koyu renkli fon diğer sahnelerdeki (Res. 2-3) kapalı mekân tercihi, sanatçıların ikonografiden bağımsız hareket ettikleri göstermektedir. Sanatçıların ikonografiden uzaklaşarak eserlerine bireysel yorumlarını kattıkları yerlerden biri de mekân içerisinde karşımıza çıkan çeşitli ünitelerin varlığıdır. Sahnenin sağ köşesindeki perde (Res. 1) ile diğer resimdeki (Res. 3) Sisera'nın ayakucuna konumlanan masa bireysel eklentiler olarak dikkat çekmektedir.

Yael'in, elindeki çekiç ile Sisera'ya saldırma anının kompoze edilmesinde, bazı sanatçıların ortak bir yönelim gösterdikleri anlaşılmaktadır. Bu sahnelerde (Res. 1, 3), tasvire konu edinilen olay, komutanın öldüğü an değil "...Yael eline bir çadır kazığı ile tokmak aldı... Sisera'ya sessizce yaklaşarak

kazığı şakağına dayadı...” açıklamasında olduğu gibi eyleme geçilme anıdır. Bahsi geçen iki sahnede sanatçıların ikonografiye sadık kaldıkları anlaşılmaktadır. Detay anlatımında ikonografiden ayrılan ressamlardan biri (Res. 3) Sisera’nın, Yael’e, sol elini kaldırarak bir direnç gösterdiği anı resmetmiştir. *“...Yorgunluktan derin bir uykuya dalmış olan Sisera’ya sessizce yaklaşarak...”* ifadesinden de anlaşılabilir olduğu üzere ikonografide, Sisera’nın, kendisine yapılan saldırının farkında olduğuna ve buna direnç gösterdiğine dair bir bilgi yer almamaktadır. Komutanı mücadele anında gösteren sanatçı bu açıdan ikonografiye bağlı kalmamıştır. Sisera’nın kıyafeti, üniforması, kılıcının ya da miğferinin şekli de sanatçıların bireysel özellikleri olarak karşımıza çıkan detay anlatımlardır. Benzer bir durum, Yael’in kıyafeti ve aksesuarları için de geçerlidir.

İkonografik metnin, resim düzleminde en önemli göstergelerinden biri olan ifadesel anlam açısından sahneler irdelendiğinde de bazı sanatçıların ikonografiye doğrudan bazılarının ise kısmen sadık kaldıkları anlaşılır. Eserlerin ikisinde (Res. 1, 3) önünde uzanan Sisera’ya doğru, elindeki demir kazığı komutanın şakağına dayayan Yael’in yüzünde kendinden emin bir tavır vardır. Bu bağlamda, bu iki sahneyi tasvir eden sanatçılar *“...Sisera’ya sessizce yaklaşarak kazığı şakağına dayadı ve yere saplanıncaya dek çaktı. Sisera hemen öldü...”* ifadesine uygun bir biçimde kadını soğukkanlı bir insanın ruh halinde betimlemişlerdir. Gruplamanın dışında kalan eserde (Res. 2), Yael’in, sağındaki üniformalı asker ile konuşurken takındığı tavır, bir kararlılık ifadesinden ziyade bir çekingenliğin varlığını göstermektedir. Sanatçı bu noktada ikonografiden uzaklaşmıştır. Ressamların benzer bir yönelimle ikonografiden uzaklaştıkları yerlerden biri de Sisera’nın kılıcıdır. İkonografide, Sisera’nın sadece çadıra girdiği bildirilmektedir. Sahnelerde yer alan kılıç tasvirleri (Res. 2-3), ikonografiye sadık kalmayan sanatçıların eklemeleridir.

İkonografik Anlam ve İfadesel Özellik açısından üç eser genel olarak değerlendirildiğinde, sanatçıların metinde bahsi geçen iki figürü aynı ortam içinde resmetmiş olmaları sebebiyle ikonografiden uzaklaşmadıkları anlaşılmaktadır. Özellikle iki eserde (Res. 1, 3) karşımıza çıkan Yael’in, elinde yer alan demir kazık ve çekiç ile gösterilmiş olması, sanatçıların olay örgüsüne doğrudan sadık kaldıklarını ortaya koymaktadır. Figür kıyafetleri, aksesuarlar, silahlar ve bazı sahnelerde karşımıza çıkan erkek figürü (Res. 2), ikonografiden uzaklaşan sanatçıların bireysel yorumları olarak anlaşılmaktadır. Resimlerin ikisi (Res. 1, 3), ikonografik anlam ve eylem halindeki kadın figürünün içinde bulunduğu kararlılığın yansıtılması bakımından yani ifadesel anlam açısından da ortak bir yönelimin yer aldığı sahneler olarak ayrıca dikkat çekmektedir.

3. İkonolojik Anlam

Sanatçıların genel üslup özellikleri, eserlerini meydana getirdikleri çevresel faktörler ve üsluplarından etkilendiği sanatçılar, İkonolojik Anlam kısmında ele alınacaktır.

3.1. Jacopo Vignali

Jacopo Vignali (1592-1664), Barok üslupta eser veren İtalyan kökenli ressamdır. Sanatçının, 1600’lerin başında dönemin önde gelen sanat merkezlerinden biri olan Floransa’da bulunduğu düşünülmektedir. Vignali’nin erken dönem çalışmalarını yaptığı bu şehir, üslubundan etkilendiği Matteo Rosselli’nin (1578-1650) stüdyosunun bulunduğu merkezlerden de biridir. Rosselli’den fresk boyama tekniğini öğrenen Vignali, ustası ile aynı ortamda çalışmış ve çeşitli komisyonlarda görev almıştır. Casa Buonarroti’nin, 1621’den kalma tavan freskleri ile Jacob’s Dream’in dekorasyonu, sanatçının yer aldığı grup çalışmalarından bazılarıdır. 1622-1623’te, Floransa’daki Casino Mediceo di San Marco ile şehrin hemen dışındaki Villa del Poggio Imperiale’de ve Mediciler için önemli fresk döngülere katılmıştır. 1616 yılında, kaydolduğu Floransa’daki Accademia del Disegno’ya 1622 yılında eğitmen olarak göreve başlayan ressam, kariyerini bağımsız bir sanatçı olarak sürdürmüş ve Toskana genelinde çok sayıda komisyon yürütmüştür. Floransa’ya uzun yıllar terk etmeyen Vignali, ölümüne kadar üretken bir sanat hayatı geçirmiştir.¹²

¹² Web Gallery of Art, searchable fine arts image database (WGA, 17 Ocak 2023).

Sanatçı, tuvallerinde, dramatik ışık efektleri, zengin renk kombinasyonları, resim tekniği ve derin duyguları ifade etme tarzıyla ayırt edici kendine has bir stil geliştirmiştir. *Aziz Benedict'in Yatırımı* isimli tuvali (1620), Vignali'nin 1614'ten beri ait olduğu Confraternità di San Benedetto Bianco için Aziz Benedict (480-547) onuruna boyanmış bir dizi eserden biri olarak dikkat çekmektedir. Ressamın, *Bakire ve Azizler* (1616) tuvali ile tavan resmi olarak tasarladığı *Anavatan Aşkı* (1616) gibi çalışmaları, hem ustası Rosselli hem de Ludovico Cigoli'den (1559-1613) etkiler taşıyan erken dönem eserleri olarak öne çıkmaktadır. 1620'lerde Rosselli'nin etkisinden uzaklaşan Vignali, *Kutsal Kitap* anlatıları ve portre üzerine yoğunlaşmıştır. Sipariş üzerine çalıştığı bilinen ressam, üslubuyla, kendinden sonra gelen çok sayıda Barok ressamı da derinden etkilemiştir. Carlo Dolci (1616-1687), Alessandro Rosi (1627-1697), Romolo Panfi (1632-1690) ve Domenico Bettini (1644-1705) Vignali'nin etkisinde kalan sanatçılardan bir kaçıdır.¹³

3.2. Mateo Gallardo Solier

Mateo Gallardo Solier (1600-1667), sanatsal faaliyetlerinin büyük bir çoğunluğunu Madrid'de geçirdiği bilinen İspanyol kökenli Barok resamlardan biridir. Hayatının erken yılları ve aldığı ilk eğitim hakkında kesin bir bilgi bulunmayan ressamın ailesinde de sanatçılar olduğu düşünülmektedir.¹⁴

Gallardo, Madrid'in "sanatçılar mahallesi" olarak kabul edilen San Sebastián'ın çevresindeki birbirinden farklı niteliklere sahip sanat atölyelerinde çalışmıştır.¹⁵ Bazı araştırmacılar tarafından 17. yüzyılın ünlü ressamı arasında gösterilen Gallardo, İspanya'nın Extremadura Bölgesi'ndeki bazı yapılarda çalışmıştır. Çeşitli kiliselerde görev almış olsa da ressamın asıl üretkenlik çağının başlayıp popüler hale gelmesi 1630'lardan sonra gerçekleşmiştir. Profesyonel kariyeri, 1653'te, ressam Luis Fernández (1594-1654) ve yaldızcı Simón López (öl. 1658) ve Francisco Rizi'nin (1614-1685) de yer aldığı Plasencia Katedrali'nin ana mihrabını yaldızlamak ve boyamak için görevlendirilmiş olması sanatçının ilk büyük işi olarak kabul edilir. IV. Felipe'nin (1605-1665) tarihçisi ve Kraliyet Şapeli'nin şarkıcısı Lázaro Díaz del Valle (1606-1669), 1657'de Gallardo'nun kraliyet resim sanatına katkıda bulunmasını sağlayan önemli şahıslardan biri olarak dikkat çekmektedir. Uzun yıllar kraliyet ailesinin üyeleri için sipariş üzerine çalışan ressam, 8 Eylül 1667 yılında San Sebastián mahallesinde ölmüş ve kraliyet emri ile öldüğü yere defnedilmiştir.¹⁶

17. yüzyılın ilk çeyreğinde, sarayda da uygulama alanı bulunan ve geç-Maniyerist tarzda çalıştığı bilinen Gallardo, 1630'lardan sonraki çalışmalarında Barok üslubun etkisi altında kalmıştır. Kendine has stili ile dikkat çeken İspanyol ressam, resimlerinde ele aldığı figürleri ölçülü, zarif ve karakterlerin ruhsal davranışlarını öne çıkaran vurgulamalarıyla bilinmektedir. Net renkler, basit bir kompozisyon ve arkaik detayların yer aldığı betimleme anlayışı, sanatçının eserlerinde öne çıkan bireysel tarzının izleridir. Mavi rengi ve bu rengin farklı tonlarını eserlerinde sıklıkla kullandığı bilinen ressamın, *Davut ile Golyat'ın Başı* (1635-1640) tuvalinde¹⁷ olduğu gibi 17. yüzyılın ilk

¹³ Lucy Whitaker- Martin Clayton, *The Art Of Italy In The Royal Collection Renaissance & Baroque* (London: Published by Royal Collection, 2007), 309; Fern Rusk Shapley, *Italian Paintings XVI-XVIII Century* (New York: Puaidon Press, 1973), 86; Zsuzsanna Dobos, *Caravaggio to Canaletto The Glory of Italian Baroque and Rococo Painting* (Budapest: Fine Arts Museum, 2013), 228; Rudolf Wittkower, *The Pelican History of Art Art and Architecture in Italy 1600-1750* (New York: Penguin Books, 1965), 344.

¹⁴ <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/gallardo-mateo/fd2afba4-d52c-44ad-b18b-f8cc14e09419> (MSD, 15 Ocak 2023).

¹⁵ Web Gallery of Art, searchable fine arts image database (WGA, 15 Ocak 2023).

¹⁶ <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/gallardo-mateo/fd2afba4-d52c-44ad-b18b-f8cc14e09419> (MSD, 15 Ocak 2023).

¹⁷ Mateo Gallardo, *David with the Head of Goliath*, 1635-1640, Oil on Canvas, 246x164 cm, Apelles Collection.

yarısında, Barok üslupta eser veren ve sanatçılar arasında da popüler olan *Kutsal Kitap*'ta adı geçen önemli olayları ve temel figürleri çalışmalarına dâhil etmiştir.¹⁸

Mateo Gallardo'nun hem imza attığı hem de tarih kaydı düştüğü tek tuvali, 1653 yılına ait Asturias Müzesi'nde (Oviedo) bulunan *Santa Catalina Şehitliği* adlı tablodur. Sanatçının imzalı ama tarihsiz bir eseri de Madrid'deki Padre Poveda Yurdu'nda bulunan *Tobias ve Angel*'dir.¹⁹ Eserlerinin büyük bir çoğunluğu Museo del Prado müzesinde bulunan ressamın tuvaleri, Avrupa'nın çeşitli sanat merkezlerine ve özel koleksiyonlara dağılmış durumdadır.

3.3. Felice Ficherelli

İtalyan ressam Felice Ficherelli (1603-1660), mevcut verile göre 1603 yılında İtalya'nın Toskana bölgesine bağlı San Gimignano kasabasında doğmuş ve 1660 yılında Floransa'da ölmüştür. Erken yaşlarda aldığı sanat eğitimi hakkında kesin bir bilgi olmamakla birlikte ressamın, küçük yaşlarından itibaren Floransa'da olduğu ve buradaki atölyelerde eğitim aldığı düşünülmektedir. Sanatsal eğitimini tamamladıktan sonra 1630'da Akademi'ye girmiştir.²⁰ Genç yaşlarından itibaren Kardinal Carlo de'Medici (1595-1666) ile Alberto Bardi Vernio (öl. 1665) hamiliğinde eserlerini üretmiştir. Ficherelli, kendi çağının önde gelen simalarından Jacopo da Empoli (1551-1640) ile de çalışma imkânı elde etmiş ve Empoli'nin üslubundan derinden etkilenmiştir. 1630'ların başında, sanatçının bazı kilise ve manastırlarda bulunan eserleri kopyalamış olması, yer aldığı sanatsal çevrenin bir etkisi olarak yorumlanmaktadır. Özellikle Yüksek Rönesans ve Maniyerist akımın etkisinde eserleri bulunan, dönemin en önemli simalarından Andrea del Sarto'nun (1486-1531) resimlerini yakından görmüş, incelemiş ve bazı eserlerini de birebir kopyalayama imkânı elde etmiştir.²¹

Sanatçıya, resim tekniğindeki sakın fırça darbeleri ve yavaşlığından dolayı "il Riposo" lakabı verilmiştir.²² En özgün eserlerini özel koleksiyoncular için yaptığı bilinen ressamın tuvallerinde, şiddet motifleri içeren ikonografik konuların yorumlandığı dikkat çekmektedir.²³ Dini motifler, mitolojik sahneler ve portreler Ficherelli'nin konu repertuarında yer almaktadır. Ressamın sanat kariyeri boyunca belirginliğini koruyan en önemli özeliği, net kompozisyonlara odaklanması ve parlak renkler arasındaki seçici eğilimi olmuştur. Ficherelli'nin, erken dönem Hristiyanlığına ait konuları özellikle Hristiyan şehitlerini yoğun olarak resmetmesi dikkat çekicidir. Bu konudaki eserleri sekizgen bir karo içinde tasarlamıştır. Riposo'nun, özellikle Cesare Dandini (1596-1657), Cecco Bravo (1601-1661), Simone Pignoni (1611-1698) ve Francesco Furini'nin de (1603-1646) aralarında bulunduğu, çağdaşı olan Floransalı ressamlar gibi özel sipariş üzerine tasarladığı ve "oda resmi" olarak bilinen bir formatta üretim etkinliğinde bulunduğu anlaşılmaktadır.²⁴

Ficherelli, Johannes (Jan) Vermeer'in (1632-1675) üslubunu doğrudan etkilemiş bir sanatçı olarak da bilinir. Vermeer'in, günümüze ulaşan bazı çalışmalarından özellikle Aziz temalı

¹⁸ Zahira Véliz, "In Quest of a Useful Blue in Early Modern Spain", *Trade in Artists Materials Markets and Commerce in Europe to 1700*, ed. Jo Kirby vd. (London: Archetype Publications, 2010), 389-396.

¹⁹ [Tobías y el ángel - Colección - Museo Nacional del Prado \(museodelprado.es 16 Ocak 2023\)](https://museodelprado.es).

²⁰ Ralph Nicholson Wornum vd, *Biographical Catalogue of The Principal Italian Painters* (New York: Oxford University Press, 2006), 60.

²⁰ Cinisello Balsamo vd, "Felice Ficherelli, "San Sebastiano curato da Sant'Irene" in Firenze egli ultimi Medici. The Haukohl Family collection", (2018), 180-183.

²¹ Roberto Longhi, *Paragone Rivista Mensile di Arte Figurativa Letteratura Fondata da Numero 77* (Gennaio: Sansoni Editore, 2008), 695.

²² Michael Bryan, *Bryan's Dictionary Of Painters And Engravers. Dictionary Of Painters And Engravers, Biographical And Critical* (London: Kennikat Press, 1886), 493.

²³ Ralph Nicholson Wornum vd, *Biographical Catalogue of The Principal Italian Painters*, 60.

²⁴ Cinisello Balsamo vd, "Felice Ficherelli", 182-183.

eserlerinden Ficherelli tablosunu bizzat kopya ettiği söylenmektedir.²⁵ Sanatçının bu konudaki *Aziz Praxedis* (1645)²⁶ isimli resmi öne çıkmaktadır. Günümüzde özel bir koleksiyonda bulunan resimde, başı kesilerek öldürülen Praxedis'a odaklanılmıştır. Kırmızı cüppeli aziz olarak bilinen dini karakterin, başı gövdesinden ayrılmış bedeni de arka plana yerleştirilmiştir. Ön plandaki kadın figürü, bir Hristiyan azizin kanını elindeki kumaş parçasıyla yıkarken ve akan kanları bir kabın içerisine koyarken gösterilmiştir. Eserde, sanatçı üslubu açısından öne çıkan en dikkat çekici özellik Barok resim sanatında çokça gördüğümüz bir vahşet sahnesinin²⁷ canlandırılmış olmasıdır. Başsız beden, ön plandaki kadın figürünün kıyafetindeki dalgalı kumaşlar, renk geçişleri ve erimeler ile dramatik anlatım sanatçının kendisinden sonra gelen Vermeer'in aynı isimle işleyeceği konuya da doğrudan tesir etmiştir.

Dini konulu kompozisyonlarında yumuşak fırça darbeleri ile öne çıkan ressam²⁸ Ficherelli, genellikle ikonografik konuya doğrudan bağlı anlatımlarıyla eserlerini tasarlamıştır. Eserlerinin çoğunluğu İtalya başta olmak üzere Avrupa'nın çeşitli müzeleri ile özel koleksiyonlara dağılmış durumdadır.²⁹ Ressamın eserleri arasında yer alan *İshak'ın Kurban Edilişi* ile *Aziz Agatha'nın Şehit Edilişi* gibi çalışmaları, öne çıkan tuvalerindedir. Bu resimlerini 1630'ların sonlarında çeşitli versiyonları da bilinen *Tarquin ve Lucretia*, *Pompey'in Kanlı Giysilerini Alan Julia*, *Sabır Alegorisi* ile *Antiochus ve Stratonica* tuvali izlemiştir. Aralarında *Aziz Filippo Neri'nin Vizyonu*'nun da (1657-1659) da bulunduğu 1650'li yıllara ait sunak eserleri, sanatçının güvenli bir şekilde tarihlendirilebilen tek çalışmasıdır. Eserinde, Empoli'nin berraklığına geri dönerken *Lut ve Kızları* gibi resimlerinde ise yeni bir yumuşaklık ve özgürlükle karakterize ettiği bir kompozisyon anlayışına dönmüştür. *Kleopatra'nın Ölümü* (1650)³⁰ ile *Joseph ve Potiphar'ın Karısı*³¹ (17. yüzyıl) Felice Ficherelli'nin olgunluk dönemindeki şaheserlerinden birkaçı olarak kabul edilmektedir.

Çalışma boyunca incelenen sanatçılardan Jacopo Vignali, Mateo Gallardo Solier ve Felice Ficherelli, eserlerinin büyük bir çoğunluğunu Barok üslupta veren sanatçılar olarak tanınmaktadır. Genel üsluba bağlılık, ressamların sanat kariyerleri açısından temel alınan bir ölçüt olsa da sanatsal üslupların dikey ya da yatay ilerleyen tarihsel çizelgeye hapsedilemeyeceği de bilinmektedir. Natürel bir ifade olarak karşımıza çıkan bu gerçekliğe karşın ele aldığımız üç resimde de benzer üslup özelliklerinin tasvirler üzerinden net bir biçimde karşımıza çıkması sahnelerin genelinde Barok üslubun temel dinamiklerini yansıtan belirli başlı kompozisyon özellikleri olduğunu da bizlere göstermektedir.

Sanatçıların ikonolojik olarak, Barok resim sanatının en temel prensiplerinden biri olan devingenanın anlatımı ilkesine eserlerinde bağlı kaldıkları görülür. Burada gerçekleşen ya da gerçekleşmek üzere tasarlanan eylem hali, durağan bir zaman diliminin değil akışkan bir anın kesiti şeklinde

²⁵ Vermeer'in, *Aziz Praxedis* (1655) isimli tablosu bu konuda aydınlatıcı bir örnekte olarak dikkat çekmez. Bu resim, Felice'nin *Aziz Praxedis* (1645) tablosunun bir kopyası gibi görünmektedir. Arthur Wheelock, "St. Praxedis: New Light on the Early Career of Vermeer", *Artibus et Historiae* 7/14 (1986), 71-89; Molly Harrington, "Reflections of Vermeer's Catholic Faith in His Art", National Gallery of Art (<https://purl.org/nga/documents/literature/essays/reflections-of-vermeers-catholic-faith-in-his-art>), 2 (25 Ocak 2023); Valerie Lind Hedquist, "The Real Presence of Christ and the Penitent Mary Magdalen in the Allegory of Faith by Johannes Vermeer", *Art History* 23/3 (2000), 362.

²⁶ [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint_Praxedes_by_Ficherelli_\(del_Bravo_version\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint_Praxedes_by_Ficherelli_(del_Bravo_version).jpg) (21 Ocak 2023).

²⁷ Merve Uçar, *Caravaggio'nun Eserlerinde Vahşetin Görselliği* (İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 87-98.

²⁸ Arthur Wheelock, "St. Praxedis: New Light on the Early Career of Vermeer", 73; Helene Roberts, *Encyclopedia of Comparative Iconography Themes Depicted In Works Of Art* (New York: Routledge Press, 1998), 762-763.

²⁹ Kayıt/Arp Müzesi Rolandseck (arpmuseum.org, 21 Ocak 2023).

³⁰ [Search - FICHERELLI.eopatra - National Gallery of Slovenia \(ng-slo.si, 21 Ocak 2023\)](https://www.ng-slo.si/en/search/FICHERELLI.eopatra).

³¹ Zsuzsanna Dobos, *Caravaggio to Canaletto The Glory of Italian Baroque and Rococo Painting*, 128; Joseph ve Potiphar'ın Karısı Güzel Sanatlar Müzesi, Budapeşte (mfab.hu, 21 Ocak 2023).

sunulmuştur. Figür eylemlerinde karşımıza çıkan ve Barok üslubun prensiplerinden birini oluşturan hareketlilik³² halini, sanatçılar, Yael üzerinden kurgulamışlardır. İncelediğimiz sahnede (Res. 1), Yael'in elindeki demir kazığı Sisera'nın alınına götürdüğü anın resmedilmesi benzer bir biçimde diğer resimde de (Res. 3) karşımıza çıkmaktadır. Gallardo'nun eserinde (Res. 2), her ne kadar ikonografiden uzaklaşmış olsa da sahnedeki teatral anlatım, Yael'in yanındaki erkek figürü ile diyalog kurmasından kaynaklanmaktadır. Benzer bir yaklaşım Ficherelli'nin eserinde de görülür (Res. 3). Sanatçı hareketlilik ilkesini temel alan betimleme anlayışına, ikonografiden uzaklaşmak pahasına da olsa Sisera'yı saldırıyı engellemek üzere elini kaldırırken göstermiştir. Figür hareketliliği ve olay örgüsündeki teatral anlatım şeması bilindiği üzere Barok resim sanatının en belirgin üslup özellikleri arasındadır.³³

Hristiyan ikonografisini temel alan ve Karşı Reform'un sanatı³⁴ olarak da bilinen Barok resim sanatı, izleyicide büyümlü bir atmosfer, belirsiz zaman kavramı ve ihtişamın görsel anlatılar üzerinden betimlenmesini orijinine alan bir anlayışa sahiptir. Sahnelerin üçünde de zamana doğrudan gönderme yapacak herhangi bir ayrıntının yer almaması üslubun odak noktasındaki unsurlardan birinin sanatçılar tarafından benimsendiğini gösterir. Sanatçıların ikonolojik anlam açısından benzer bir yönelimle eserlerini ele aldıkları konulardan birini de figür kıyafetleri, renkler ve takılar oluşturmaktadır. Figür kıyafetlerindeki parlak renkler, hacimli yapılar, kumaş kıvrımlarındaki detaylı anlatım ve Gallardo'nun eserinde olduğu gibi kırmızının farklı tonları ile yaratılan renk denemeleri ve asker kıyafetindeki uçuşan kumaş parçaları üslubun prensiplerindedir. Özellikle iki sahnede (Res. 1, 3), ikonografiye, detay anlatımlar dışında olay örgüsü zemininde bağlı kalan iki sanatçı Yael'in, duygu-durum aktarımında da benzer bir yönelim sergilemişlerdir. İnsan ruhunun içinde bulunduğu her türlü duygunun tasvir sanatlarındaki anlatımı, Barok'un en ayırt edici özelliklerinden biri olmuştur.

Vahşet sahnelerinin görselleştirilmesi bir başka deyişle çeşitli araçlarla bir insanın öldürülmesinin betimlenmesi anlayışı, Barok resim sanatının en ilgi çeken konularından biri olmuştur. Kilise'nin, Rönesans ve sonrasındaki düşünsel hareketli süreçlerle giderek zayıflayan gerek dünyevi gerekse dini otoritesini güçlendirme çabalarından biri de bu sahnelerin çeşitli sanat çevrelerine yaptırılma isteğinde kendini göstermektedir. "Yael ve Sisera" ikonografisinde olduğu gibi "Davut ve Golyat"³⁵ ikonografisinde de karşımıza çıkan başın kesilmesi, başın gövdeden ayrılması ya

³² Bahar Ağçicek, *Barok Resim Sanatından "Light Art"a Uzanan Işık Kavramı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 27.

³³ Henri Stierlin, *Baroque: Italy and Central Europe (Architecture of the World Volume 1)* (Köln: Benedikt Taschen Press, 1964), 51-93; Hempel Eberhard, *Baroque Art and Architecture in Central Europe* (New Orleans: Pelican History of Art Press, 1965), 35-51; Flavio Conti, *Barok Sanatı Tanıyalım*, çev. Solmaz Tunç (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1978), 44-45; Anthony Blunt, *Baroque and Rococo Architecture and Decoration* (Wordsworth: New Ed Edition Press, 1988), 20-53; Massimo Favilla, and Ruggero Rugolo, *Baroque Venice. Splendour and Illusion in a "Decadent" World* (Roma: Sassi Publishing, 2009), 13-52; Marry Hollingsworth, *Dünya Sanat Tarihi*, çev. Banu Ergüder- Rengin Küçükertoğan (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010), 301; Leyla Varlık Şentürk, *Analitik Resim Çözümlemeleri* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 128; Robert Neuman, *Baroque and Rococo Art and Architecture* (London: Lurence King Publishing, 2014), 115-144; Mehmet Alp Doğan Erciş, *Rönesanstan 20. Yüzyıla Kadar Resim Sanatında Anıtsal Görünümler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2015), 34, 65; Tuğba Erbil Polat- Ayla Fatma Antel, "Postmodern Cephe Estetiğinde Barok Bir Yöntem Olarak Teatral Anlatım İlkeleri", *Tasarım ve Kuram Dergisi* 19 (2015), 110-113; Özkan Eroğlu, *Rönesans ve Barok* (İstanbul: Tekhne Yayıncılık, 2018), 123-124; Henry Wölfflin, *Rönesans ve Barok: İtalya'daki Barok Üslubun Özü ve Ortaya Çıkışı Üzerine Bir İnceleme*, çev. Alp Tümertekin-Nihat Ülner (İstanbul: Janus Yayınları, 2019), 110-113.

³⁴ Aşkın Sulku, *Rönesans ve Barok Dönemlerde Avrupa Resminde Son Akşam Yemeği "The Last Supper" Teması* (Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 11.

³⁵ Akın Tercanlı, *Avrupa Tasvir Sanatlarında Hz. Davut İkonografisi (XVI. - XVII. Yüzyıl)*, 868-894; "Bernardo Strozzi Resimlerinde Davut ve Golyat İkonografisi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (Aralık 2019), 172-175.

da bir kazığın üstüne takılı bir şekilde şenlikler eşliğinde gezdirilmesi meselesi, iman sahipleri üzerindeki kaybolan gücün sanatsal imajlarla güçlendirilme çabası olarak algılanabilir.

Kesici ya da delici bir aletle ölümün betimlenmesi ve bu sahnelerin ikonografik bir metin ışığında resmedilmesi meselesi 17. yüzyılın popüler konuları arasında yer almaktadır. Dönemin önde gelen ve ender kadın ressamlarından biri olan Artemisia Gentileschi'nin³⁶ (1593-1653) eserlerinde de vahşet temalı ikonografik anlatımların öne çıktığı görülür.³⁷ Mevcut verilere göre hayatının çeşitli dönemlerinde travmatik³⁸ olaylara maruz kaldığı anlaşılan sanatçının tuvallerinde, popüler konuların işlendiği görülür. Sanatçıyı bu noktada çağdaşlarından ayıran, kadın imgesinin salt dini ikonografideki referanslarla değil kendine toplumda bir yer edinmeyi arzulayan, erkek figürleri ile mücadele eden ya da cinsel bir dürtü olarak arzulan³⁹ bir imaj üzerinden tasvir etmeye çalışmış olmasıdır. Kadın figürlerinin başrolde olduğu ve olay örgüsünün temel itici konumunda yer aldığı örneklerden biri Gentileschi'nin 1620 yılına ait *Yael ve Sisera*⁴⁰ adlı tuvalinde karşımıza çıkmaktadır (Res. 4). Bu resimde sanatçı, Yael'i, tıpkı bu çalışmaya konu olan sahnelerde olduğu gibi kendinden emin bir şekilde, elindeki çekiçle Sisera'nın ölümünü gerçekleştirmek üzereyken betimlemiştir. Bazı detaylar dışında ikonografinin geneline sadık kalan sanatçı, metinde yer almamasına rağmen Yael'in kıyafetinde bazı ayırıştırıcı detayları vermekten de geri durmamıştır. Hareket halindeki kadın figürünün elindeki demir çivi ile çekici, bir yandan ikonografiye doğrudan gönderme yaparken figürün göğüs bölgesindeki dekolte ile de sanatçı birden dişiliğin ön planda olduğu bir anlatımı benimsemiştir. Bir başka ifade ile mücadele eden kadın imgesine ikonografik açıdan doğrudan sadık kalan sanatçı diğer yandan da erillik ve dişilik arasındaki ayırt edici yönü Yael'in vücudundaki bazı bölgeler üzerinden göstermeyi seçmiştir. Kaynağı tam olarak belirli olmayan ışığı da anlatımını tamamlayan teknik bir yönelimle kurgulamıştır. Sanatçının, kadınların başrol olduğu metinler üzerindeki ısrarcı tavrını sadece konu seçimindeki bir yaklaşımın uzantısı olarak değil baskın olan sanat ortamına karşı bireysel bir refleks olarak yorumlamak da mümkündür. Artemisia'nın eseri ile incelediğimiz sahnelerdeki ortak anlatı, ikonografiye dayalı bir olay örgüsünün güçlü bir kadın imajı üzerinden Barok üslup prensipleri çerçevesinde ele alınması olarak görülebilir.⁴¹

İncelenen sahnelerde olduğu gibi figür jest ve mimikleri, hareketli anın anlatımına odaklanan betimleme anlayışı, renklerde yaratılan efekt etkileri ve manzaranın bağımsız bir şekilde kompoze edilmesi gibi özelliklerin yanı sıra Barok'un en ayırt edici farklarından biri de anatomik doğru bir şekilde aktarılmasıdır. Üç resimde de sanatçıların genel olarak anatomik yapının aktarımı noktasında Barok resim üslubunun etkisinde kaldıkları ancak yer yer farklı bir üslubu da eserlerine dâhil ettikleri anlaşılmaktadır. Vignali'nin sahnesinde (Res. 1), yarı oturur/uzanır şekilde karşımıza çıkan Sisera'nın belden üstü ile bacakları arasında bir oran farkı/sorunu vardır. Geniş tutulan gövde kısmına nazaran, bacakların oldukça ince gösterilmesiyle karşımıza çıkan anatomik oran sorunu, figürün kolları ve bacakları arasındaki orantıda da kendini göstermektedir. Anatomide meydana gelen bozulma ya da anatomik yapıya aykırı uzuvların gösterilmesi Barok üslubunun değil Maniyerist akımının bir özelliğidir. Ressam, tasvirin genelinde Barok üslubunun sınırları içerisinde hareket etmişken

³⁶ Bernard Myers, *Encyclopedia of Painting* (New York: Crown Publishers, 1979), 412; Mary Garrard, *Artemisia Gentileschi: The Image of the Female Hero in Italian Baroque Art* (Princeton: Princeton University Press, 1989), 13.

³⁷ Ayşe Duran, *Barok Dönemde Bir Kadın Ressam: Artemisia Gentileschi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 157-165, 209.

³⁸ Sanatçının, eğitim aldığı, dönemin önde gelen ressamlarından Agostino Tassi'nin (1580-1644) tecavüzüne uğramış olabileceği ifade edilmektedir. Elizabeth Cohen, "The Trials of Artemisia Gentileschi: A Rape as History", *The Sixteenth Century Journal* 31/1 (2000), 31.

³⁹ Keith Christiansen, *Orazio and Artemisia Gentileschi* (New York: Yale University Press, 2013), 344.

⁴⁰ Artemisia Gentileschi, "Yael ve Sisera", Tuval Üzerine Yağlı Boya 86 x 125cm, 1620, Szépművészeti Museum, Budapeşte.

⁴¹ Buckley 2013, 832; Cheryl Exum, "Shared Glory Salomon de Bray's Jael, Deborah and Barak", *Between the Text and the Canvas: The Bible and Art in Dialogue*, ed. Cheryl Exum ve Ela Nutu (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007), 11.

anatomik yapının betimlenmesinde Maniyerist akımın etkisinde kalmıştır. Benzer bir durum Gallardo'nun resminde (Res. 2) de karşımıza çıkmaktadır. Yael'in sağında yer alan askerin sağ elinin aldığı konum fiziksel olarak mümkün değildir. Hareket halindeki bir figürün, bilek hizasından bükülmek suretiyle elin aldığı şekil anatomik dezenformasyonun bir sonucudur. Bu resim, tıpkı diğerinde olduğu gibi figür işlenişinde, sanatçının kısmen Maniyerist akımın etkisinde kaldığını göstermektedir.

Aydınlık-karanlık yüzeyler arasındaki kontrast ilişki, ışığın kullanımı ve koyu renkli fon uygulamaları Barok'un kendine has stil özellikleri arasındadır. Vignali'nin eserindeki (Res. 1), koyu renkli arka plan ile Yael'in vücudunda dolaşan ışık, benzer bir biçimde Gallardo'nun figürlerinde (Res. 2) de karşımıza çıkmaktadır. Bu sanatçının resminde, Yael'in solundan vuran ışık ile arka plandaki mekanın koyuluğu arasında kontrast bir ilişki yaratmıştır.

İkonolojik Anlam açısından resimler değerlendirildiğinde, sanatçıların yukarıda detaylı bir şekilde açıklanan Barok resim sanatının temel üslup özellikleri içerisinde eserlerini betimledikleri anlaşılmaktadır. Figür işlenişinde özellikle anatomik detaylarda karşımıza çıkan Maniyerist özellikler kısmen etkili olsa da sahnelerin genelindeki Barok unsurların, ortak bir yönelim şeklinde sanatçılar tarafından benimsendiği görülür. Üslubun temel dinamiklerini eserlerine yansıtan sanatçılar ikonolojik anlam açısından bazı detaylar dışında birbirlerine benzemektedirler.

Sonuç

Farklı sanatçılar tarafından yapıldığı tespit edilen resimler, biri dışında (Res. 1) tarihi kesin olarak bilinmeyen çalışmalardan oluşturmaktadır. Üslup özellikleri açısından tarihi bilinmeyen eserlerin (Res. 2-3) genel kompozisyon betimlemeleri, Barok resim sanatının temel dinamiklerini yansıtmaktadır. Çağdaş sanatçıların birbirlerine yakınlığı sadece teknik düzeyde karşımıza çıkmaz. "Yael ve Sisera" ikonografisine odaklanan sanatçılar, her ne kadar tasvirlerinde bazı detaylar dışında birbirlerinden uzaklaşmış olsalar da metodolojik bir yaklaşımla da görülmüştür ki genel olarak benzer bir yönelimle eserlerini betimleme çabasına girişmişlerdir. Genel bir kanı ile Katolik Kilisesi'nin propaganda aracı ya da dinin emrine verilmiş sanat olarak yorumlanan Barok'un, en önemli göstergelerinden birisi de ikonografiye duyulan bağlılıktır. Sanatçılar bazı detaylar dışında, metnin geneline sadık kalan bir olay örgüsünün varlığını resmetmişlerdir.

Rab tarafından Peygamber Debora'ya bildirilen komutan Sisera'nın ölümünün sanatçılar tarafından konu edinilmesinde, çeşitli itici güçlerin varlığını kabul etmekle beraber, Barok resim sanatının vahşet, merak ve kaotik ortamın resmedilmesine bağlı olan genel eğilimlerin etkisi olduğu da açıktır. Bu resimlerdeki idealleştirme, bir kadın peygamber anlatısı üzerinden inşa edilmiştir. Barok sanatın aksiyon halindeki kadın figürlerini temel alan ya da tarihi bir anlatı şeklinde çerçeveslendirilen herhangi bir olayın, odak noktasında sadece kadınların yer aldığı sahneler yoğunlukta değildir. Bir kadını, bağımsız bir birey olarak merkeze, bazı istisnalar dışında çoğunlukla almayan Barok resim sanatında, ikonografi için içine girdiğinde farklı tutumların sergilendiği görülür. Bir başka ifade ile ikonografiye dayalı betimlemelerde, anlatım tarzı, olay örgüsünün içinde yaşanmaya başlar. Çalışmaya konu olan sahnelerde karşımıza çıkan Yael'in, elindeki çekiç ve demir kazıkla Sisera'nın şakağına doğru harekete geçmesi, toplumsal düzeyde kadının ayrı bir kimlik yansımaları olarak görülemeyen ancak dini anlatının sahnesinde başrol alan bir figür anlatısı olarak değerlendirilebilir. Detaylı ikonografik analizde de görülebileceği üzere kadın tasvirlerinin önde olduğu bu tarz resimlerde, sınırları iyice belirlenen metinsel bağlantının izleri görsel anlatılar üzerinden somutlaştırılmıştır.

Kaynaklar | References

Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Kur'an'ın Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

- Ağçiçek, Bahar. *Barok Resim Sanatından "Light Art"a Uzanan Işık Kavramı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Altuncu, Abdullah. *Kilise Sansürü ve İbrani Matbuatı (1550-1650)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2012.
- Balsamo, Cinisello vd. "Felice Ficherelli, "San Sebastiano curato da Sant'Irene" in Firenze egli ultimi Medici. The Haukohl Family Collection". *Phaidon Encyclopedia Of Art and Artists* (2018), 180-183.
- Blunt, Anthony. *Baroque and Rococo Architecture and Decoration*. Wordsworth: New Ed Edition Press, 1988.
- Bryan, Michael. *Bryan's Dictionary Of Painters And Engravers. Dictionary Of Painters And Engravers, Biographical And Critical*. London: Kennikat Press, 1886.
- Christiansen, Keith. *Orazio and Artemisia Gentileschi*. New York: Yale University Press, 2013.
- Claman, Henry. *Jewish Images in the Christian Church: Art as the Mirror of the Jewish-Christian Conflict 200-1250 CE*. Macon: Mercer University Press, 2002.
- Conti, Flavio. *Barok Sanatı Tanyalım*. çev. Solmaz Tunç. İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1978.
- Cohen, Elizabeth. "The Trials of Artemisia Gentileschi: A Rape as History". *The Sixteenth Century Journal* 31/1 (2000), 47-75.
- Dobos, Zsuzsanna. *Caravaggio to Canaletto The Glory of Italian Baroque and Rococo Painting*. Budapest: Fine Arts Museum Press, 2013.
- Duran, Ayşe. *Barok Dönemde Bir Kadın Ressam: Artemisia Gentileschi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Eberhard, Hempel. *Baroque Art and Architecture in Central Europe*. New Orleans: Pelican History of Art Press, 1965.
- Erciş, Alp Doğan Mehmet. *Rönesanstan 20. Yüzyıla Kadar Resim Sanatında Anıtsal Görünümler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Eroğlu, Özkan. *Rönesans ve Barok*. İstanbul: Tekhne Yayıncılık, 2018.
- Exum, Cheryl. "Shared Glory Salomon de Bray's Jael, Deborah and Barak". *Between the Text and the Canvas: The Bible and Art in Dialogue*. ed. Cheryl Exum ve Ela Nutu. 1-24. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2007.
- Favilla, Massimo and Rugolo, Ruggero. *Baroque Venice. Splendour and Illusion in a "Decadent " World*. Roma: Sassi Publishing, 2009.
- Garrard, Mary. *Artemisia Gentileschi: The Image of the Female Hero in Italian Baroque Art*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Gedikli, Şule. "Bakire Meryem'in Ölümü Ve Göğe Yükselmesi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi ANARSAN Sempozyumu Özel Sayısı*, 11/2 (Ekim 2018), 1455-1474.
- Gündüz, Şinasi. *Pavlus Hristiyanlığın Mimarı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Harrington, Molly. "Reflections of Vermeer's Catholic Faith in His Art". *National Gallery of Art* (<https://purl.org/nga/documents/literature/essays/reflections-of-vermeers-catholic-faith-in-his-art>), (25 Ocak 2023).
- Hedquist, Valerie Lind. "The Real Presence of Christ and the Penitent Mary Magdalen in the Allegory of Faith by Johannes Vermeer". *Art History* 23/3 (2000), 333-363.
- Hollingsworth, Marry. *Dünya Sanat Tarihi*. çev. Banu Ergüder- Rengin Küçükerdoğan. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2010.
- Julius Norwich, John. *Oxford Illustrated Encyclopedia of The Arts*. New York: Oxford University Press, 1990.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Longhi, Roberto. *Paragone Rivista Mensile di Arte Figurativa Letteratura Fondata da Numero 77t*. Gennaio: Sansoni Editore Press, 2008.

- Myers, Bernard. *Encyclopedia of Painting*. New York: Crown Publishers, 1979.
- Neuman, Robert. *Baroque and Rococo Art and Architecture*. London: Lurence King Publishing, 2014.
- Nicholson Wornum, Ralph vd. *Biographical Catalogue of The Principal Italian Painters*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Panofsky, Erwin. *İkonoloji Araştırmaları (Rönesans Sanatında İnsancıl Temalar)*. çev. Orhan Düz İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.
- Phaidon Encyclopedia Of Art and Artists*. New York: Oxford Published, 1978.
- Polat, Erbil Tuğba - Antel, Ayla. Fatma "Postmodern Cephe Estetiğinde Barok Bir Yöntem Olarak Teatral Anlatım İlkeleri", *Tasarım ve Kuram Dergisi* 11/19 (2015), 109-122. <https://doi.org/10.23835/tasarimkuram.239592>.
- Roberts, Helene. *Encyclopedia of Comparative Iconography Themes Depicted In Works Of Art*. New York: Routledge Press, 1998.
- Rusk Shapley, Fern. *Italian Paintings XVI-XVIII Century*. New York: Puaidon Press, 1973.
- Stierlin, Henri. *Baroque: Italy and Central Europe (Architecture of the World Volume 1)*. Köln: Benedikt Taschen Press, 1964.
- Sulku, Aşkın. *Rönesans ve Barok Dönemlerde Avrupa Resminde Son Akşam Yemeği "The Last Supper" Teması*. Edirne: Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sutcliffe, Adam. "Hebrew Texts and Protestant Readers: Christian Hebraism and Denominational Self-Definition". *Jewish Studies Quarterly* 7 (2000), 319-337.
- Şentürk, Leyla Varlık. *Analitik Resim Çözümlenmeleri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Tercanlı, Akın. "Bernardo Strozzi Resimlerinde Davut ve Golyat İkonografisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 9/18 (Aralık 2019), 163-185. <https://doi.org/10.31834/kilissbd.623059>
- Tercanlı, Akın. *Avrupa Tasvir Sanatlarında Hz. Davut İkonografisi (XVI. - XVII. Yüzyıl)*. Ankara: Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Uçar, Merve. *Caravaggio'nun Eserlerinde Vahşetin Görselliği*. İstanbul: Işık Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Véliz, Zahira. "In Quest of a Useful Blue in Early Modern Spain". *Trade in Artists Materials Markets and Commerce in Europe to 1700*. ed. Jo Kirby vd. 389-396. London: Archetype Publications, 2010.
- Wheelock, Arthur. "St. Praxedis: New Light on the Early Career of Vermeer", *Artibus et Historiae* 7/14 (1986), 71-89.
- Whitaker, Lucy- Clayton, Martin. *The Art Of Italy In The Royal Collection Renaissance & Baroque*. London: Published by Royal Collection, 2007.
- Wittkower, Rudolf. *The Pelican History of Art Art and Architecture in Italy 1600-1750*. New York: Penguin Books, 1965.
- Wölfflin, Henry. *Rönesans ve Barok: İtalya'daki Barok Üslubun Özünü ve Ortaya Çıkışı Üzerine Bir İnceleme*. çev. Alp Tümertekin-Nihat Ülner. İstanbul: Janus Yayınları, 2019.
- Zirpolo, Lilian. *Historical Dictionary of Renaissance Art Historical Dictionaries of Literature and the Arts*. (anham: The Scarecrow Press, 2008).

İnternet Kaynakları

- <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/gallardo-mateo/fd2afba4-d52c-44adb18b-f8cc14e09419> (MSD, 15 Ocak 2023).
- Web Gallery of Art, searchable fine arts image database (WGA, 15 Ocak 2023). <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/gallardo-mateo/fd2afba4-d52c-44adb18b-f8cc14e09419> (MSD, 15 Ocak 2023).

Mateo Gallardo, *David with the Head of Goliath*, 1635–1640. Oil on Canvas, 246x164 cm, Apelles Collection,

[Tobías y el ángel - Colección - Museo Nacional del Prado \(museodelprado.es 16 Ocak 2023\)](https://museodelprado.es).

Web Gallery of Art, searchable fine arts image database (WGA, 17 Ocak 2023).

<https://www.britishmuseum.org/collection/term/BIOG37145> (britishmuseum.org, 17 Ocak 2023).

[Altarpiece Art: Types of Altarpieces, Triptych, Polyptych, Diptych \(archive.org, 18 Ocak 2023\)](https://archive.org).

<https://web.archive.org/web/20160312094511/http://www.visual-arts-cork.com/genres/portrait-art.htm> (Archive.org, 18 Ocak 2023).

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint Praxedes by Ficherelli \(del Bravo version\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint_Praxedes_by_Ficherelli_(del_Bravo_version).jpg)
(21 Ocak 2023).

Arp Müzesi Rolandseck (arpmuseum.org, 21 Ocak 2023).

[Search - FICHERELLI, eopatra - National Gallery of Slovenia \(ng-slo.si, 21 Ocak 2023\)](https://ng-slo.si).

Resimler



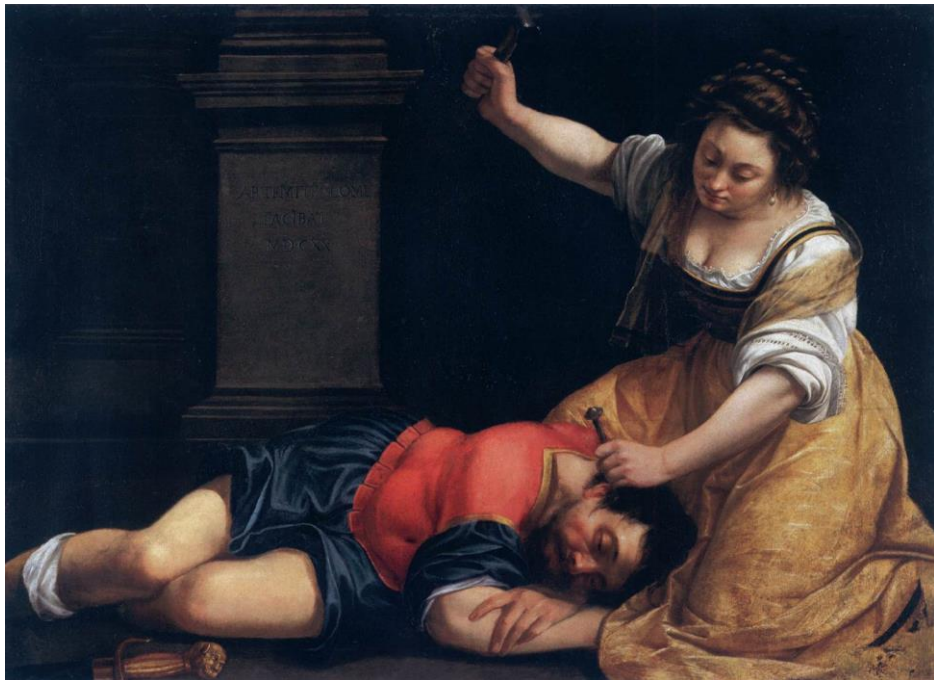
Res. 1. Jacopo Vignali, *Jael ve Sisera*, 1630'lar, Tuval Üzerine Yağlıboya, 124x102 cm., Özel Koleksiyon (www.wga.hu).



Res. 2. Mateo Gallardo, *Jael ve Sisera*, 17. Yüzyılın İkinci Yarısı, Tuval Üzerine Yağlıboya, 146x163 cm., Özel Koleksiyon (www.wga.hu).



Res. 3. Felice Ficherelli, *Jael ve Sisera*, 17. Yüzyılın İkinci Yarısı, Tuval Üzerine Yağlıboya, Özel Koleksiyon (www.wikigallery.org).



Res. 4. Artemisia Gentileschi, *Yael ve Sisera*, 1620, Tuval Üzerine Yağlı Boya 86x125cm., Szêpmüvészeti Museum, Budapeşte (en.wikipedia.org).



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 119-137

Haneî Usûlünde Hissî-Şer'î Fiil Ayrımının Mahiyeti Üzerine On the Structure of the Sentimental (Hissî)-Religious (Shar'i) Act Distinction in Hanafî Method

Fatih KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University Faculty of Divinity
Department of Islamic Law, Şırnak /Türkiye
fatihkaratas@sirnak.edu.tr ORCID: 0000-0003-1468-192X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Karataş, Fatih. "Hanefî Usûlünde Hissî-Şer'î Fiil Ayrımının Mahiyeti Üzerine". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 119-137.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1272980

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fatih Karataş).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

On the Structure of the Sentimental (Hissī)-Religious (Shar'i) Act Distinction in Hanafī Method

Abstract: One of the most important topics of discussion in Usūl al-Fiqh is that prohibition implies falsity. In order to justify the view, they adopted in this debate, Hanafī methodologists divided the obligator's actions into two parts: sentimental and shar'i. They accepted that the prohibition renders sentimental acts false, whereas they held that it signifies that the shar'i acts maintain their original legitimacy. Other methodologists agreed with the Hanafis on the prohibition of sentimental acts but differed from them on shar'i acts and held that the prohibition entails falsity here as well. The arguments, objections, and responses of the parties to this debate can be found in the books of methodology. In the related discussion, the distinction between sentimental and shar'i acts made by the Hanafīs regarding the acts of obligators is an advanced level in terms of the methodological logic of the period. However, it is noteworthy that some of the examples given in the methodology works are problematic when explaining prohibition's evidence for deformity and falsity. These examples are adultery, sexual intercourse with a menstruating wife, and the husband's taking muhālaa (indemnity) from his wife if the nusūz (disobedience) is caused by the husband. It is believed that the problem with the issue of adultery stems from the evaluation of the prohibition on the basis of "sexual intercourse". Such an approach caused adultery to be considered li-gayrihi kabih (bad for another reason). However, considering that the acting subject to the prohibition in the relevant proof (nass) is not sexual intercourse but adultery, it follows that adultery should be considered li-aynihi kabih (intrinsically bad). The problem with menstruation and muhālaa is that both are considered sentimental acts. In such a case, if the prohibition is absolute, these acts should not have any legal consequences. This is because, according to the Hanafī rule, in sentimental acts, a prohibition that comes only by presumptive evidence does not imply falsity, whereas absolute prohibition entails falsity. For this reason, it is seen that some explanations, which contain a little bit of strained interpretation, are made indicating that the prohibition is not absolute with regard to both acts. Because it is known that these two acts are not false in reality but have certain legal consequences. Especially regarding the last two issues, it appears that the nature of the sentimental and shar'i acts and the basic criterion that distinguishes these two types of acts from each other are matters of great importance. Therefore, the definitions of these two concepts need to be analyzed. When the definitions and explanations in the classical works of methodology are scrutinized, one can see that the characteristic that distinguishes the sentimental and the shar'i acts from each other is not uniform. In particular, it appears that there is more than one aspect that distinguishes the shar'i act from the sentimental act. If only one of these features is taken into consideration, mistakes may be made in the selection of the issue to be mentioned as an example of each act. The problem in the second and third issues discussed above seems to emanate from such a situation. When the descriptions of both concepts are analyzed, it is observed that both sentimental and shar'i acts are common in the aspect that they have tangible existence and are felt by the senses. They are also common in the sense that there are certain provisions determined for both of them in the Shari'ah. The main features that distinguish the shar'i act from the sentimental act are that it is basically legitimized by the shari'ah and that it is declared that it must meet certain requirements and conditions in order to ensure its legitimacy. That is, its legitimacy and the way it is legitimately realized are basically declared. On the other hand, a sentimental act is an act for which the Shari'ah has not set certain boundaries for its realization. Accordingly, a sentimental act is an act that remains as it was known before and after the Shari'ah, and for which the Shari'ah does not determine the way of its realization. When considered together with these characteristics, it is considered that receiving the price for sexual intercourse during menstruation and muhālaa are both shar'i acts. This is because both are basically legitimized acts. This study deals with the nature of the sentimental and shar'i acts, as well as the problems in the aforementioned examples. However, prior to these two issues, the

issue of the evidence of the prohibition of the falsity act is also briefly presented to demonstrate the basis on which the issue is explained by the Hanafis. The aim here is to analyze the relevant examples, to express the nature of the sentimental and the shar'i act as clearly as possible, and to draw attention to the basic criterion that distinguishes the two. Therefore, this study analyzes and evaluates the explanations on the definition and nature of sentimental and shar'i acts in the major classical Hanafî methodological works. As a consequence, the study concludes that in order to distinguish a shar'î act from a sentimental act, it may be misleading to consider only their physical (perceivable by the senses) and shar'î existence. Therefore, it is concluded that actions that are basically legitimized in the Shari'ah or physical actions that occur within a shar'i act should also be accepted as a shar'i act.

Keywords: Fiqh, Usûl al-Fiqh, Prohibition, Shar'i Act, Sentimental Act, Kabih li-Aynihi (intrinsically bad), Kabih li-Gayrihi (bad for another reason).

Hanefî Usûlünde Hissî-Şer'î Fiil Ayrımının Mahiyeti Üzerine

Öz: Fıkıh usûlünün en önemli tartışma konularından biri nehyin fesada delalet etmesidir. Hanefî usûlcüler, bu tartışmada benimsedikleri görüşü temellendirmek için mükellefin fiillerini hissî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Onlar, nehyin hissî fiilleri batıl kıldığını kabul ederken; şer'î fiillerin ise aslen meşruiyetlerini devam ettirdiğine delalet ettiğini benimsemişlerdir. Diğer usûlcüler, hissî fiillerdeki nehy konusunda Hanefîlerle aynı görüşte olmakla birlikte şer'î fiillerde onlardan ayrılmış ve nehyin burada da butlanı gerektireceğini kabul etmişlerdir. Bu tartışma ile ilgili olarak tarafların delil, itiraz ve cevapları usûl eserlerinde mevcuttur. İlgili tartışmada Hanefîlerin mükelleflerin fiillerine yönelik olarak yaptıkları hissî ve şer'î fiil ayrımı, dönemin usûl mantığı açısından ileri bir seviyedir. Ancak nehyin kubuh ve fesada delaleti izah edilirken; usûl eserlerinde verilen konuyla ilgili bazı örneklerin problemliliği dikkat çekmektedir. Bu örnekler zina, hayız hâlindeki zevceyle cinsel mukarenet (ilişki) ve nüşûzun kendisinden kaynaklanan kocanın karısından muhâlaa bedeli almasıdır. Zina meselesindeki problemin, nehy konusu fiilin "cinsel mukarenet" üzerinden değerlendirilmesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Bu şekildeki bir yaklaşım, zinanın li-gayrihi kabih olarak kabul edilmesine neden olmuştur. Oysa ilgili nassta yasağa konu olan eylemin cinsel mukarenet değil de zina olması göz önünde bulundurulduğunda; zinanın li-aynihi kabih olarak görülmesi gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Hayız ve muhâlaa meselelerindeki problem ise her ikisinin de hissî fiil olarak kabul edilmesinden kaynaklanmaktadır. Böyle bir kabul durumunda ve nehy de mutlaksa; bu fiillerin hiçbir hukukî sonuç doğurmaması gerekmektedir. Çünkü Hanefîlerdeki kural gereği, hissî fiillerde sadece karine ile gelen nehy butlana delalet etmemekte; buna karşın mutlak nehy butlanı gerektirmektedir. Bundan dolayı her iki fiil ile ilgili nehyin mutlak olmadığına yönelik bir nebze tekellüf içeren açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Zira bahsedilen iki fiilin hakikatte batıl olmayıp birtakım hukukî sonuçlarının varlığı bilinmektedir. Özellikle son iki meselede, hissî ve şer'î fiillerin mahiyetleri ve bu iki tür fiili birbirinden ayıran temel kıstasın ne olduğu hususunun büyük önem arz ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu iki kavramın tanımlarının tahlil edilmesi gerekmektedir. Klasik usûl eserlerindeki tanım ve açıklamalar incelendiğinde; hissî ve şer'î fiilleri birbirinden ayıran özelliğin tek olmadığı görülmektedir. Özellikle şer'î fiili hissî fiilden ayırt eden birden fazla yönünün olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu özelliklerden sadece birinin dikkate alınması durumunda; her bir fiile örnek olarak zikredilecek meselenin seçiminde hata yapılabilir. Yukarıda sözü edilen ikinci ve üçüncü meseledeki problemin böyle bir durumdan kaynaklandığı öngörülmektedir. Hem hissî hem de şer'î fiiller, somut varlıklarının bulunması ve duyularla hissedilmesi açısından birbirleriyle benzeşmektedirler. Yine şeriat her ikisi için de belirlenmiş birtakım hükümlerin bulunması yönüyle ortaklıklar. Şer'î fiili hissî fiilden ayırt eden temel özellikler ise onun şeriat tarafından temelde meşru kılınmış ve meşruiyetinin sağlanması için belirli bazı rükün ve şartları taşıması

gerektiğinin bildirilmiş olmasıdır. Yani temelde meşruiyeti ve meşru olarak gerçekleşme şekli bildirilmiştir. Hissî fiil ise gerçekleşmesi konusunda şeriatın belirli bazı sınırlar çizmiş olmadığı fiil olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna göre hissî fiil, şeriatın önce de sonra da bilinen hâli üzere kalan, gerçekleşme şekline yönelik şeriatın belirlemede bulunmadığı fiildir. Bu özelliklerle birlikte düşünüldüğünde; hayız halinde cinsel mukârenet ve muhâlaa bedeli almanın şer'î birer fiil olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü her ikisi de temelde meşru kılınmış fiillerdir. İşte bu çalışma, bahsedilen örneklerdeki problemleri zikretmekle birlikte hissî ve şer'î fiillerin mahiyetini incelemektedir. Ancak bu iki husustan önce konunun Hanefilerde hangi temel üzerinde izah edildiğini göstermek üzere nehyin fesada delaleti özetle sunulmuştur. Buradaki amaç, ilgili örnekleri tahlil etmek, hissî ve şer'î fiilin mahiyetlerini olabildiğince açık bir şekilde ifade edebilmek ve ikisini birbirinden ayıran temel kıstasa dikkat çekmektir. Dolayısıyla çalışmada belli başlı klasik Hanefî usûl eserlerindeki hissî ve şer'î fiillerin tanım ve mahiyetlerine dair açıklamalar incelenmiş, değerlendirilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak çalışmada, şer'î fiili hissî fiilden ayırmak için bunların sadece maddî (hislerle algılanabilen) ve şer'î varlığını dikkate almakla yetinmenin yanıltıcı olabileceğine ulaşılmıştır. Dolayısıyla şeriatın temelde meşru kılınmış olan eylemlerin veya şer'î bir fiil içerisinde vuku bulan maddî eylemlerin de şer'î bir fiil olarak kabul edilmesi gerektiği kanaati hâsıl olmuştur.

Anahtar Kavramlar: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Nehiy, Şer'î Fiil, Hissî Fiil, Kabih li-Aynihi, Kabih li-Gayrihi.

Giriş

Nehyin fesada delaleti, fıkıh usûlünün tartışmalı konularındandır. Nasslarda mükelleflerin fiillerine yönelik varit olan nehiylerin o fiillerin şer'an geçersizliğini gerektirip gerektirmemesi, tartışmanın odak noktasını teşkil etmektedir. Nehyin fiilin mübahlığını ortadan kaldırması ile birlikte sihatine de tesir etmesi, hem uhrevî hem de dünyevî neticelerinin olduğunu göstermektedir. Bu durumda işlediği yasak eylemin uhrevî sonucunu ilk planda göz önünde bulundurmayan veya unutan mükellef, eyleminin hukuken de geçersiz olma ihtimalini dikkate almak zorundadır. Bu yönüyle konu önem arz etmektedir.

Mükelleflerin ibadet ve akit gibi eylemlerine yönelik olarak gelen nehiy, Hanefî ve Şafiî usûlcüler arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. "Şer'î fiil" olarak isimlendirilen bu eylemlerin nehyedilmesi durumunda Şafiîler bunların geçersizliğini benimsemişken; Hanefîler vasfen olmasa da aslen geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Bu tartışmada tarafların delilleri, itirazları ve bunlara yönelik cevapları hemen her usûl eserinde yer almaktadır.

Söz konusu tartışmada görüşlerin ve delillerinin değerlendirilmesi bir yana; Hanefîlerin yaklaşımları, bir taraftan orijinal oluşu diğer taraftan bazı pürüzleri barındırması yönüyle üzerinde durulmaya değerdir. Yasaklanan fiilin (menhiyyün anih) mahiyeti üzerinde titizlikle duran Hanefîler, varlığının şer'a bağlı olup olmaması yönüyle fiilleri hissî ve şer'î şeklinde ikiye ayırarak konuyu izah etmişlerdir. Bu izah şekli orijinal ve dakik bir yaklaşım olmakla birlikte; zikredilen kimi örneklerin problemleri olduğu dikkat çekmektedir. Bu anlamda zikredilen bazı örneklerin izah edilen konuyla örtüşmediği söylenebilir.

Nehyin fesada delaletiyle ilgili usûl eserlerinde verilen üç örnek dikkat çekmektedir. Bunlar, zina, hayız hâlindeki zevce ile cinsel mukârenet ve nüşûzun kocadan kaynaklanması durumunda muhâlaa bedeli almadır. Bu örnek fiiller hakkında varit olan nehiylerle ilgili ortaya konan açıklamalarda birtakım sorunlar göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi, "neslin zayi olması" vasfı sebebiyle ile nehyedildiği söylenen ve hissî bir fiil olan zinaya li-gayrihi kabih hükmünün verilmesidir. İkincisi, hayız hâlindeki zevce ile münasebetin, bu fiilden ayrılabilirdiği söylenen "ezâ" vasfı sebebiyle nehyedildiği kabulü ve onun hissî fiil olarak görülmesidir. Üçüncüsü ise kocanın nâşiz olması durumunda muhâlaa bedeli almasının yine hissî bir fiil olarak kabul edilmesidir.

İlgili örnekler üzerinde dikkatle durduğumuzda; problemin hissî ve şer'î fiillerin mahiyetinin yeterince açık bir şekilde izah edilemediğinden kaynaklandığı kanaati hâsıl olmuştur. Bundan dolayı

çalışmamızda söz konusu örnek meselelerin tahlilini yapmaya ve bu iki tür fiilin mahiyetini izah etmeye çalıştık. Bunun için önde gelen klasik Hanefî usûl eserlerinden hissî ve şer'î fiillerin tanım ve mahiyetlerine yönelik açıklamaları inceledik. Amacımız kavramların mahiyetini en güzel yansıtan tanımı bulmak veya bu tanımlardan istifade ederek mevzuyu daha açık bir şekilde ortaya koyabilmektir. Nihaî amaç, herhangi bir mevzuyu izah sadedinde zikredilecek örneklerin seçiminde hassas davranmak suretiyle hataya düşme olasılığını azaltmaktır.

Konuyla ilgili çalışmalara bakıldığında; bunların çoğunlukla nehiyle ilgili genel mahiyette çalışmalar olduğu, yani nehyin tanım ve üslupları, mücep ve muktezâsı, fevr ve tekrara delaleti gibi konuları incelediği görülmektedir.¹ Bu çalışmaların bir kısmı da herhangi bir usûlcünün nehiy anlayışı üzerinedir.² Hissî-şer'î fiil ayrımı ve bu ayrım arasındaki kıstası ciddi anlamda ilk olarak ele alan çalışma, Yunus Apaydın'ın *İslam Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*³ adlı doktora tezidir. Ancak bu çalışmada yukarıda değindiğimiz örneklerin tahliline girilmemiştir. Konuyla ilgili diğer önemli bir çalışma da Cüneyd Köksal'ın *Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı*⁴ adlı makalesidir. Aynı şekilde bu çalışmada da ilgili örneklerin tahliline yer verilmemiştir. Şu var ki her iki çalışmada Hanefî usûl anlayışındaki hissî ve şer'î fiil ayrımı üzerinde özetle durulmuş ve önemli değerlendirmeler yapılmıştır. Konuyu ele alan bir diğer çalışma da fıkıh usûlünde emir ve yasakları enine boyuna inceleyen Ali İhsan Pala'nın *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*⁵ adlı eserdir.

Konunun ana hatlarını belirlemek için çalışmada öncelikle hem de nehyedilen fiilin değişik yönlerden kısımları zikredilerek özetle nehyin muktezâsı ortaya konulacaktır. İkinci olarak hissî ve şer'î fiillerin mahiyetleri ile ilgili usûl eserlerinde yer alan tanım ve açıklamaların değerlendirilmesine gayret edilecektir. Son olarak bahsettiğimiz örneklerde gördüğümüz problemler izah edilmeye çalışılacaktır.

1. Nehyin Muktezâsı ve Çeşitleri, Menhiyyün anhin Kubh Yönünden Kısımları

Bilindiği gibi nehyin mücebi, menhiyyün anhte (yasaklanmış olan fiilde) haramlığın sabit olması ve o fiili terk etmenin (intihâ) vacip olmasıdır.⁶ Usûl eserlerinde geçen "müceb" kavramıyla nehyin hükmü kastedilmektedir. Daha açık bir ifadeyle nehyin mücebi nedir diye sorduğumuzda; bir nehyin nasslarda varit olması ile menhiyyün anhte meydana getirdiği şer'î mananın (teklifi hüküm) ne olduğunu sorgulamış oluruz. Buna göre haramlık olan bu hükmün oluşması, nehye bağlı olmakta ve

¹ Örnek olarak bk. Yusuf İbrahim Yücel, *İslâm Hukuk Usûlünde Nehiy* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Hasan Ali Görgülü, "Nehyin Delaleti Konusunda Usûlcülerin Görüşleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/25 (2010); Fatih Orhan, "Nehyin Muktezâsı: Yasaklanan Fiilin Hükmü ve Hukukî Sonuç Doğurması", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017); Abdullah Çolak, "Naslarda "Nehiy" Şeklinde Gelen Yasakların Hükme Delâleti", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, ed. Mehmet Kubat vd. (Ankara: Marmara İlahiyat Vakfı, 2017).

² Örnek olarak bk. Recep Cici, *Serahsi, Gazzâli ve İbnü'l-Hümmâ'a göre emir-nehiy tahlili* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1985); Orazsahet Orazov, *İslâm hukuk metodolojisinde İmâm Serahsî'ye göre emir ve nehiy* Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2005); Tuba Erkoç, *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehiy Hakkındaki Görüşleri* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011); M. Rahmi Telkenaroğlu, "Hüseyn b. Alî es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages* 13/9 (2018).

³ Bk. H. Yunus Apaydın, *İslam Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 50-88.

⁴ Bk. A. Cüneyd Köksal, "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010).

⁵ Bk. Ali İhsan Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu* (Ankara: Fecir Yayınları, 2009).

⁶ Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es- Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005), 63; Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed el- Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 1/377; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, nşr. Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011a), 157.

nehyin gelmesinden sonra gerçekleşmektedir. Yani hürmet, nehyin sonradan gerektirdiği hükümdür.⁷

Bir de nehyin önceden gerektirdiği bir hüküm vardır ki bu da “muktezâ” kavramıyla ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle menhiyyün anhte bulunan kubh (çirkinlik) özelliği, bu fiilin yasaklanmasına (nehye) sebep olmaktadır. Dolayısıyla naslarda varit olan bir nehy, aslında bu yasağın gelmesinden önce de menhiyyün anhin haddizatında kabih olduğunu göstermekte ve gerektirmektedir. Hanefî/Matürîdî anlayışa ait olan bu düşünceye göre menhiyyün anh, kabih olduğu için yasaklanmıştır; yoksa yasaklandığı için kabih olmuş değildir.⁸ Usûl eserlerinde bu durum, “nehyin muktezâsı, kubuhtur”⁹ şeklinde ifade edilmiştir.

Görüldüğü üzere usûllerdeki “nehyin mûcebi” ile “nehyin muktezâsı” terkipleri, birbirinden farklı manalar ifade etmektedir. Buna göre nehyin mûcebi ifadesi ile menhiyyün anhin uhrevî (dinî) hükmü anlatılmakta; muktezâsı ifadesi ise dünyevî (hukukî) hükmünü belirlememize yardımcı olmaktadır. Çünkü menhiyyün anhin haram oluşu, onun ahiretteki yaptırımını; kabih oluşu ise ahirettekiyle birlikte dünyadaki yaptırımını da anlatmaktadır. Zira nehyin şekli, yasaklanan fiilin türü ve ondaki kabihliğin şiddeti ve derecesi, o fiilin butlân veya fesâd yahut sıhhatine işaret edecektir. Mesela bir fiilin kabih li-aynihî olması demek, onun batıl olmasını ifade eder. Yani şeriatın arızî durumlar hâricinde hem aslen hem de vasfen bu fiilin sahih olmadığına hükmettiği anlamına gelir.¹⁰ Dolayısıyla bir fiilin uhrevî hükmü haram olsa dahi mükellef tarafından yapılması durumunda; bu eylemin dünyada onun lehine hukukî bir sonuç doğurup doğurmaması hususu da son derece önemlidir. Bu yüzden özellikle Hanefî usûlcüleri, nehyin muktezâsı denen bu hususu titizlikle incelemiştir.

Menhiyyün anhin batıl, fasit veya sahih olduğunu tespit edebilmek için nehyin dış görünüş şekilleri, yasaklanan fiilin türleri ve kubuh derecesinin belirlenmesi gerekmektedir. Çünkü nehyin varit oluş şekli ve menhiyyün anhin türü, onun kabihlik derecesini belirlemekte; böylece nehy, eylemin hukukî hükmüne delalet etmektedir.

Buna göre nehiyeler, varit oluş şekline göre mutlak ve mukârin nehy diye iki kısma ayrılır. Gerek hissî gerekse şer’î filler hakkında varit olup da menhiyyün anhin li-aynihi veya li-gayrihi kabih olduğuna delalet eden bir karineden mücerret olan nehiyler mutlak nehy,¹¹ böyle bir karineyi beraberinde bulunduran nehiyler de mukârin nehy adı verilmektedir.¹²

Menhiyyün anh ise kubuh vasfı yönüyle kabih li-aynihi ve kabih li-gayrihi diye iki kısma ayrılmaktadır. Çirkinliği başka bir şeyden kaynaklanmayıp bizzat kendisinde kubuh bulunan menhiyyün anh, kabih li-aynihi diye adlandırılmaktadır. Kendisi çirkin olmayıp çirkinliği bağlantılı olduğu hariçî bir durumdan kaynaklanan menhiyyün anh ise kabih li-gayrihi olarak isimlendirilmektedir. Her iki tür fiilin de ikişer kısmı bulunmaktadır. Kabih li-aynihi vad’an ve şer’an, kabih li-gayrihi ise vasfen ve mücaviren kısımlarına ayrılmaktadır. Vad’an kabih li-aynihideki çirkinlik, yasaktan önce de bulunduğu için şer’î yasak gelmemiş olsaydı bile sabit olup aklen anlaşılmaktadır. Zulüm, yalan, nimete nankörlük, livata bunun örneklerindedir. Şer’an kabih li-

⁷ Bu mana için bk. İbnü’l-Emîn Mahmud Esad Seydişehrî, *Fıkah Usûlü Telhîs-u Usûl-i Fıkah*, sad. Talha Alp vd. (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 58.

⁸ Bk. Seyyid, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 159; Seydişehrî, *Fıkah Usûlü*, 58; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), 1/63; H. Yunus Apaydın, “Nehiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2006), 32/545. Hüsün ve kubhun aklı veya şer’î olduğu konusu, kelam ve fıkah usûlü ilimlerinin önemli meselelerinden olup farklı mezhep görüşleri ve delilleri konusunda geniş malumat için bk. Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkah Medhal*, nşr. Selçuk Camcı (İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011b), 458-484.

⁹ Serahsî, *Usûl*, 63; Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/377; Muhammed b. Ferâmurz b. Ali Molla Hüsrev, *Mirkâtü’l-vusûl ilâ ilmi’l-usûl*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1433/2012), 62; Seyyid, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 158.

¹⁰ Bk. Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd el- Bâbertî, *et-Takrîr li usûli Fahrîlislâm el-Bezdevî*, thk. Abusselâm Subhî Hâmîd (Kuveyt: Vizâratü’l-Evkâf ve’s-Şüûni’l-İslâmiyye, 1426/2005), 2/187.

¹¹ Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/377; Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/185, 187. Abdulaziz Buhârî, mutlak nehy için yukarıdaki dışında manayı değiştirmeyen bir tanım daha zikretmiştir. Buna göre mutlak nehy, hakikî anlamı (nehy) veya mecazî anlamından (nesh veya nefy) biriyle kullanıldığına delalet eden bir karine bulunmaksızın varit olan nehydir. Bk. Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 1/377.

¹² Bk. Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/187; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye*, 1/65.

aynihilde ise mahal oluş, ehliyet veya gerekli bazı şartların bulunmayışından kaynaklanan çirkinliği şeriat bildirmektedir. Bu da mahiyet itibarıyla bir çirkinliktir; ama şeriat bildirmeseydi sadece akıl bunu anlayamazdı. Dolayısıyla yasakla birlikte ortaya çıkmaktadır. Medâmîn (erkek hayvanın sulbündeki döl), melâkîh (dişi hayvanın karnındaki cenin) veya hür insanın satımı, abdestsiz namaz kılma bu kısmın örneklerindedir. Vasfen kabih li-gayrihide çirkinliğe sebep olan haricî durum, o fiilden ayrılması söz konusu olmayan bir vasıftır. Bayram ve teşrik günlerinde oruç tutma, fasit bey', zina bu kısma verilen örneklerdendir. Mücaviren kabih li-gayrihide ise çirkinliğe yol açan haricî vasıf, bitiştiği o fiilden ayrılması mümkün olan bir vasıftır. Cuma ezanı esnasında alışveriş yapma, gasp edilmiş arazide namaz kılma, hayız hâlindeki karısıyla cinsel mukarenet de bu kısma verilen örneklerdendir.¹³

Menhiyyün anh, başka bir açıdan, yani varlık ve meydana gelişinin şeriata bağlı olup olmaması yönüyle de hissî ve şer'î fiil diye ikiye ayrılır. Her iki kısım değişik şekillerde tanımlanmıştır. Aşağıda bu konuya tekrar değinileceğinden; burada kısaca tanımlardan birine yer verilecektir. Buna göre hissî fiiller, hissî (duyusal) olarak bilinen ve varlık ve gerçekleşmesi şeriata bağlı olmayan, şeriat gelmeden önce de tahakkuk etmekte olan fiillerdir. Adam öldürme, dövme, zina, içki içme hissî fiillere örnektir. Şer'î fiiller ise varlık ve gerçekleşmesi hissî olmanın yanında ayrıca şeriata dayalı olan fiillerdir. Namaz, oruç, nikâh, alışveriş, kira da şer'î fiillere örnektir.¹⁴

Bu taksimat ve örneklerinin izahı usûl eserlerinin ilgili yerlerinde yapıldığından; burada detaylara girilmeyip konunun ana hatlarıyla çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Uygun olmadığı düşünülen bazı örnekler ise aşağıda detaylıca ele alınıp tahlil edilecektir. Bu bölümde son olarak nehyin meydana getirdiği hukukî hükümler zikredilecektir.

Yukarıda da değinildiği gibi nehyin çeşidi ve hangi tür fiil hakkında varit olduğu, bu fiilin kabihlik türünü belirlemekte ve bu da onun batıl, fasit veya sahih olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre hissî fiiller hakkında varit olan bir nehiy mutlaksa, menhiyyün anhin kabih li-aynihi olmasını gerektirir. Kabih li-ahnihinin hükmü ise her iki kısmında da (vad'an ve şer'an) batıl olmaktadır. Dolayısıyla yapılan eylem aslen ve vasfen meşru olmayıp hiçbir hukukî netice doğurmaz.¹⁵ Adam öldürme, dövme, gasp, hırsızlık buna örnek olarak verilmektedir. Hissî fiiller hakkındaki nehiy mukârin ise; karinenin hükmü gereği, menhiyyün anhin kabih li-gayrihi olmasını gerektirir. Bu durumda çirkinliğin kaynaklandığı haricî vasfın fiilden ayrılabilir olup olmamasına bakılır. Hissî fiillerde çirkinliği gerektiren durum ayrılmaz bir vasıf ise; vasfen kabih li-gayrihi olarak hükmü yine batıl olur ve hiçbir hukukî hüküm doğurmaz. Buna zina örnek olarak verilmektedir. Vasıf ayrılabilen bir özellikteyse; mücâviren kabih li-gayrihi olarak hükmü fasit olur ve bazı hukukî hükümler doğurmaktadır. Buna da hayız hâlinde zevceyle cinsel mukarenet örnek olarak verilmektedir.¹⁶ Ancak son iki örneğin konuya uygun ve yerinde olmadığını düşünmekteyiz. Bir sonraki kısımda bu örneklerin izahını zikredip uygun olmayış sebeplerine yer vereceğiz.

¹³ Fahrul-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el- Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfu'l-esrâr ile birlikte)*, thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/424; Serahsî, *Usûl*, 64-65; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/377; Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/241-242; Seydişehrî, *Fıkah Usûlü*, 58-60; Seyyid, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 158-162; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye*, 1/63-65; Apaydın, "Nehiy", 32/546; Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, 290-292; Orhan, "Nehyin Muktezası", 74-75; Görgülü, "Nehyin Delaleti Konusunda Usûlcülerin Görüşleri", 88-90; Çolak, "Naslarda "Nehiy" Şeklinde Gelen Yasakların Hükme Delâleti", 284-285.

¹⁴ Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/377-378; Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/185-186; Seydişehrî, *Fıkah Usûlü*, 61; Seyyid, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 162-164; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye*, 1/65; H. Yunus Apaydın, "Fesad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 1995), 12/418; Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, 293-294; Orhan, "Nehyin Muktezası", 72-73.

¹⁵ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/377; Serahsî, *Usûl*, 64; Ebü'l-Berekât Hâfizuddîn Abdullah b. Ahmed en- Nesefî, *Menâru'l-envâr fî usûli'l-fikh*, nşr. Zeki Koçak (Erzurum: y.y., 1424/2003), 10.

¹⁶ Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerâ, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh (Şerhu't-Telvîh ile beraber)*, thk. eş-Şeyh Zekerîyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 1/405-406; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 63-64; Seyyid, *Usûl-i Fıkah Dersleri*, 164-166; Seydişehrî, *Fıkah Usûlü*, 61-62; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye*, 1/65-66; Köksal, "Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", 8.

Şer'î fiiller hakkında varit olan bir nehiy şayet mutlaksa; menhiyyün anhin vasfen kabih li-gayrihi olmasını gerektirir. Zira fiilin şer'î olması, onun meşru olmasını gerektirmekte olup aslının yasaklanmasına engeldir.¹⁷ Faizli alışveriş buna örnek olarak verilmektedir. Şer'î fiiller hakkındaki nehiy mukârin ise; yine karinenin gerektirdiği hüküm geçerli olur. Buna göre karine menhiyyün anhin kabih li-aynihi olmasına delalet ediyorsa; fiilin hükmü batıl olur. Melâkîh veya medâmîn satımı yapmak bu kısma verilen örneklerdendir. Şayet karine, menhiyyün anhin kabih li-gayrihi olmasını gerektiriyorsa; bu durumda çirkinliğe sebep olan vasıf fiilden ayrılamayan cinstense, fiilin hükmü fasit olur. Vasıf fiilden ayrılabilen türdense; hüküm kerahet olur. Taraflardan biri lehine fayda sağlayan bir şartla yapılan alışveriş birinci duruma (fasit oluşa), Cuma ezanı esnasında yapılan alışveriş veya gasp edilmiş arazide kılınan namaz da ikinci duruma (mekruh oluşa) verilen örneklerdendir.¹⁸

2. Hissî ve Şer'î Fiil Ayrımının Mahiyeti

Aşağıda tahlil etmeye çalışacağımız örneklerin konuya uygun olmadıklarını düşünmemizde etkili olan asıl sebep, kanaatimizce hissî ve şer'î fiil kavramlarının mahiyetlerinin yeterince açıklıkta tespit edilememiş olmasıdır. İlgili kavramlar hakkında yapılmış olan tanımların önemli bir kısmında bulunan kapalılığın bunda etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden bu iki kavram hakkında yapılmış olan tanımları zikretmek gerekmektedir. Böylece mezkûr ıstılahların mahiyetini en iyi yansıtan tanımı tercih etme ya da tanımlara ekleme veya çıkarma yapma imkânı bulabiliriz. Bu yol, kavramların mahiyetini daha sağlam bir şekilde izah edebilmemize yardımcı olacaktır.

Pezdevî (öl. 482/1089) ve Serahsî'nin (öl. 483/1090) hissî ve şer'î fiilleri tanımlamadıklarını görmekteyiz. Ancak yaptıkları izahlarda bu iki fiilin mahiyeti hakkındaki düşüncelerini görmek mümkündür. Her iki usûlcü, şer'î fiiller hakkındaki nehiylerin meşruiyeti kaldırmadığını temellendirirken hissî ve şer'î fiil arasındaki farka değinmektedir. Bu iki tür fiilin farkını nehiy ile nesh arasındaki fark ile izah etmişlerdir. Buna göre nesh, meşru olan bir fiil hakkında onu kaldırmak suretiyle yapılan bir tasarruftur. Dolayısıyla nesh edilen fiilin varlığı artık tasavvur edilemez. Bu yüzden nesihte kulun eda etmemesi, nesh edilmiş fiilin haddizatında bulunmaması itibariyledir. Nehiy ise muhatabı meşru olan bir şeyi eda etmekten men etme şeklinde bir tasarruftur. Dolayısıyla kulun yasak fiili işlemek ile ondan kaçınmak arasında imtihan edilebilmesi gereği, nehyedilen fiilin varlığının tasavvur edilmesi gerekmektedir. Bu yüzden nehiyde kulun eda etmemesi, nehyedildiği şeyden kendi iradesiyle vazgeçmesi itibariyledir. Bu noktada nehiy, bir taraftan fiilin mevcudiyetini ve tasavvurunu, diğer taraftan da haram ve kabih olmasını gerektirir. Bir fiilin tasavvurunun kaldırıldığı yerde o fiili haram kılma söz konusu olamaz.¹⁹ İşte hissî ve şer'î fiil arasındaki fark buradan ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki hissî fiillerin haram kılınmasının zorunlu olarak gerektirdiği netice, o fiillerin hiç oluşmaması değildir. O hâlde hissî fiilin haram kılınması, onu aslen (hem zatını hem de vasfını) meşru olmaktan çıkarıp kabih li-aynihi olan kısma dâhil etmekte etkili olmaktadır. Şer'î akitler ve ibadetlerin (şer'î fiillerin) haram kılınmasının zorunlu olarak gerektirdiği netice ise bunların asıllarının meşru kalmasıdır. Çünkü bu fiiller meşru kalmazsa meydana gelmelerinden söz

¹⁷ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/377-378; Serahsî, *Usûl*, 65; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh*, 1/406. Hissî fiillerde gelen mutlak nehyin butlanı gerektirmesi konusunda Hanefilerle Şafîiler hemfikir olmakla beraber; şer'î fiillerde gelen mutlak nehyin hükmü konusunda aralarında ihtilaf söz konusudur. Şafîiler bu noktada hükmün yine batıl olduğunu, Hanefiler ise fasit olduğunu savunmaktadırlar. Her iki görüş hakkında tafsilat, örnek ve deliller için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/379-414; Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/187-241; Seyyid, *Usûl-i Fıkâh Dersleri*, 168-170; Apaydın, "Fesad", 12/418; Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, 289-293; Köksal, "Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", 9-10; Görgülü, "Nehyin Delaleti Konusunda Usûlcülerin Görüşleri", 92-94; Çolak, "Naslarda "Nehiy" Şeklinde Gelen Yasakların Hükme Delâleti", 288-292.

¹⁸ Neseî, *Menâr*, 10; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh*, 1/411-416; Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl*, 64-66. Hüküm ve örneklerin izahı için bk. Seyyid, *Usûl-i Fıkâh Dersleri*, 167-177; Seydişehrî, *Fıkâh Usûlü*, 62-64; Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye*, 1/66.

¹⁹ Bk. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/389-391; Serahsî, *Usûl*, 68-69.

edilemez. Meydana gelmeyen bir fiilin de haram kılınması tahakkuk etmez. Dolayısıyla meşru olanı meşru olarak bırakmak, nehyin gerçek anlamının bir gereğidir.²⁰

Pezdevî ve Serahsî'nin bu açıklamalarında özellikle şer'î fiil üzerinde bir nebze kapalılık söz konusudur. Ancak diğer usûl eserlerine baktığımızda bu kapalılığı giderecek açıklamalar görmekteyiz. Şöyle ki Hanefilere göre nehyedildikten sonra dahi şer'î fiil, vasfen kabih ve haram olmakla beraber, aslen meşru olmaya devam etmektedir. Cessâs (öl. 370/981) bunu, "nehiy, akit ve ibadetlerin cevazına engel olsa da bunların fasit olarak gerçekleşmesine engel olamaz"²¹ şeklinde ifade etmiştir. Bunun sebebi, varlığı tasavvur edilmeyen bir şeyin yasaklanmasının mümkün olmayacağı gerçeğidir. Yani olmayan bir şey yasaklanamaz. Kulun kaçınıp sevap kazanmak ile irtikâp edip cezaya müstahak olmak arasında imtihan edilmesi için yasaklandığı şeyin mevcut olması gerekir. Şer'î bir fiilin mevcudiyeti ise ancak meşru olduğunda tasavvur edilebilir. Meşru olmasaydı; şer'î bir fiilin varlığından söz edilemezdi. Bir fiilin li-aynihi kabih olması, ittifakla batıl olması demektir. Batıl olması durumunda ise şer'î fiillerin şer'an varlığı mümkün olmaktan çıkar.²²

Bu hususu şer'î fiilin varlığı, onun meşru olması anlamındadır şeklinde de ifade edebiliriz. Diğer bir ifadeyle bir fiilin şer'î olması, şeriat sahibinin tasarrufuyla mümkün olur; yoksa kulun o fiilin şer'î olduğuna hüküm ve karar verme yetkisi yoktur. Dolayısıyla evvel emirde şer'î fiilin aslının şeriat tarafından meşru kılınmış olması gerekmektedir. Aslen meşru olmayan bir fiil, şer'î olmazdı. Şer'î bir fiil ise nehiyle ortadan kalksaydı, ya bu nehiy değil de nesh olacaktı ya da olmayan bir şeyin nehiyi gibi faydası olmayan bir sonuç ortaya çıkacaktı. Her iki durum da konu dışıdır. Öyleyse mutlak nehiy, şer'î fiili varlığı tasavvur edilemez hâle getiremez; yani batıl kılamaz. Şu hâlde şer'î fiilin aynı kabih olamaz. Mevcut kabihlik, fiilin dışındaki bir durumdan kaynaklanmıştır. Buna göre şer'î fiili, şeriatla aslı meşru kılınmış fiil olarak ifade edebiliriz. Buna karşın hissî fiilin varlığı ve tasavvuru, meşruiyete bağlı olmayıp hissen bulunması yeterlidir. Yani kulun hissî bir fiili yapması, onun gücü dâhilindedir ve yapınca da fiil varlık kazanmış olur. Bu yüzden nehiyle birlikte onun aslı kabih olmaktadır.²³

Yukarıdaki açıklamalardan çıkan sonuca göre şer'î fiilin, şeriatla kendine yer bulmuş ve meşruiyeti tespit edilmiş olan bir fiil olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bahis mevzuu bu fiil, şeriatla normalde aslen caiz olan bir fiil olup yasaklanması sonradan, arızî ve olağan dışı bir durumdan kaynaklanmıştır. Buna mukabil hissî fiili de şeriatla hiçbir şekil ve durumda meşruiyeti bulunmamış fiil olarak değerlendirebiliriz. Burada hakkında yasak bulunan fiil türleri üzerinde durulduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Sadrüşşerîa Ubeydullâh b. Mes'ûd (öl. 747/1346), hissî ve şer'î fiili veciz bir şekilde tanımladıktan sonra yukarıda sözünü ettiğimiz kapalılığı bir örnek üzerinde vuzuha kavuşturmuştur. O, hissî fiili "sadece hissî (duyusal) varlığı bulunan fiil", şer'î fiili ise "hissî varlığıyla beraber şer'î varlığı bulunan fiil"²⁴ şeklinde tanımlamıştır. Her iki tür fiili birbirinden ayırt eden temel özelliği bey' örneği üzerinden açıklamaktadır. Ona göre icap ve kabulden ibaret olan bey', bu iki irade beyanı ile hissen mevcuttur. Bununla beraber onun bir de şer'î varlığı vardır. Şeriat, hissen mevcut olan bu iki irade beyanının birbirine bağlanmasına hüküm vaz' edince; şer'î bir mana ortaya çıkmaktadır. Bu mana ise icap ve kabulün birbirine bağlanmasının bir neticesi olarak müşterinin satın aldığı malda mülkiyetinin oluşmasıdır. İşte bu mana şer'an bey'dir. Öyle ki icap ve kabul mahal dışında bulunsa;

²⁰ Bk. Serahsî, *Usûl*, 69.

²¹ Ahmed b. Ali Ebûbekr er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (b.y.: Vizâratü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1414/1994), 2/178.

²² Bk. Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/389-391; Serahsî, *Usûl*, 68-69; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh*, 1/409; Bereketullâh b. Muhammed el-Leknevî, *Ahsenü'l-havâşî 'alâ usûli's-Şâşî (Usûlü's-Şâşî ile beraber)*, thk. Ebu'l-Hüseyn Abdulmecîd el-Merâdezhî el-Hâşî (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 135-136.

²³ Şer'î fiil hakkında varit olan nehyin Şafîilerde butlanı, Hanefîlerde fesadı gerektirmesi ile ilgili iki mezhep usûlcüleri arasındaki tartışma ve Hanefîlerin Şafîilerin itirazlarına yönelik cevapları, çalışmayı birinci dereceden ilgilendirmedeği için bu kısma değinmiyoruz. Söz konusu itiraz ve cevaplar, ilgili kaynakların hemen hepsinde mevcuttur.

²⁴ Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh*, 1/404. المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط، والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي

şeriat bunu bir bey' olarak kabul etmez.²⁵ Sadrüşşerîa'nın usûlüne haşiye yazan Teftâzânî (öl. 792/1390), bu noktayı daha açık bir şekilde ifade etmiştir. Buna göre şer'î fiil, hissî olarak tahakkuk etmekle beraber, onun Şâri'in itibar ettiği birtakım özel rükün ve şartlar ile gerçekleşen şer'î bir tahakkuku da söz konusudur. Öyle ki bu rükün ve şartların bazıları bulunmazsa; Şâri' bu fiili muteber kabul etmez ve onun tahakkuk ettiğine hükmetmez. Abdestsiz kılınan namaz ve mahal olmayan bir şey üzerine gerçekleştirilen bey' buna örnek olarak verilebilir. Bu örneklerde hissen bir fiil; yani bazı hareketler, duruşlar, icap, kabul bulursa da bu fiiller şer'an namaz veya bey' değildir.²⁶

Onun bu izahına göre son örnekteki fiiller hissî bir fiil olarak gerçekleşmiş olsa da şer'î bir fiil olarak gerçekleşmiş kabul edilemez. Çünkü abdestsiz bir namaz veya mesela hür bir insanın mahal edildiği bir bey' akdi şeriatla hiçbir zaman kabul edilmemiş, meşru kılınmamış fiillerdir. Bu izah, şer'î-hissî fiil arasındaki hassas farkı gayet güzel izah ettiği gibi Hanefilerin nehyin şer'î fiillerin meşruiyetini ortadan kaldırmadığı şeklindeki kurallarının da daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Ebü'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310), tanımı daha anlaşılır bir şekilde yapmıştır. Ona göre hissî fiil, "varlığı hisse dayalı olup şer'a dayalı olmayan fiildir." Bu fiiller, hem şeriatı bilenler hem de bilmeyenler tarafından hissen tahakkuk eder. Şer'î fiil ise "muteber olması şeriatla bağlı olan fiillerdir."²⁷ Bu tanımlardan ve hemen ardından zikrettiği namaz, oruç ve bey' örneklerindeki izahlarından anlaşıldığı üzere Neseî de şer'î fiillerin "varlığının şeriatla bağlı olması" ile kast edilenin "şer'an muteber olması" olduğunu belirtmiştir. Nitekim bunu açıkça ifade etmiştir. Ona göre şer'î fiillerin tasavvuru, şer'î oluşlarıdır. Dolayısıyla bir fiilin meşruiyeti ortadan kalkarsa; hissen vuku bulsa da şer'an o fiilin varlığı tasavvur edilmez. Zira onun tasavvuru hisle değil; şeriatla bilinir.²⁸ İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457) ve İbn Emîru Hâc (öl. 879/1474) ise hissî fiili "bilinmesi (marifet) şeriatla bağlı olmayan", şer'î fiili de "bilinmesi şeriatla bağlı olan"²⁹ şeklinde tanımlamışlardır. Bu iki tanım arasında görünen tek fark, birinde fiilin varlığı, diğerinde bilinmesi hususunun şeriatla bağlı olup olmamasının nazar-ı dikkate alınmış olmasıdır.

Abdulazîz el-Buhârî'nin (öl. 730/1330) yaptığı tanım her iki hususu da bir arada bulundurmaktadır. O, hissî fiilleri "hissen (duyusal olarak) bilinen ve şer'a bağlı olmaksızın meydana gelen ve gerçekleşen eylemler", şer'î fiilleri (şer'î tasarrufları) ise "şer'a bağlı olarak meydana gelen ve gerçekleşen eylemler" şeklinde tanımlamaktadır. Birincisi için zina, adam öldürme, şarap içme ve benzerlerini, ikincisi için de namaz, oruç, bey' ve benzerlerini örnek olarak zikretmiştir.³⁰ Bu tanımlar dışında; başka bir vesileyle şer'î tasarruftan "şer'an matlup olan bir hüküm için vaz' edilmiş tasarruf"³¹ şeklinde bahsetmektedir.

Sonraki dönemlerde onun bu tanımlarının daha yaygın bir şekilde benimsendiğini söyleyebiliriz. Şu var ki bunlar da açıklık getirilmeye ihtiyaç duyulan tanımlardır. Buna göre tanımda hissî fiil için ifade edilen "tahakkukunun şeriatla dayalı olmaması", şeriat gelmezden önce bu fiilin mahiyet itibarıyla biliniyor olduğu ve olduğu hâl üzere kaldığı; şeriat ile değişmediği anlamındadır. Nitekim hissî fiil, "şeriat gelmeden önce bilinen manası, şeriat geldikten sonra da olduğu gibi kalan ve şeriat

²⁵ Bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh*, 1/404-405.

²⁶ Bk. Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer et- Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fi usûli'l-fikh*, thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1434/2013), 1/404. Ayrıca bk. Apaydın, *Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, 59-60; Orhan, "Nehyin Muktezası", 73.

²⁷ Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn en-Neseî, *Şerhu Hâfıziddîn en-Neseî*, thk. Salim Ögüt (b.y.: y.y., ts.), 502.

²⁸ Bk. Neseî, *Şerhu Hâfıziddîn en-Neseî*, 510.

²⁹ Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/330. الحسي وهو ما لا يتوقف معرفته على الشرع، الشرعي وهو ما يتوقف معرفته على الشرع.

³⁰ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/377. الأفعال الحسية وهي التي تعرف حسا ولا يتوقف حصولها وتحققها على الشرع، التصرفات الشرعية وهي التي يتوقف حصولها وتحققها على الشرع.

³¹ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/388. Teftâzânî de buna benzer şekilde şu tanımı önermiştir: "Bir fiil, şeriatla matlup olan bir hüküm için vaz' edilmişse; şer'îdir; değilse hissîdir." Bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/405. إن الفعل إن كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي وإلا فحسي

sebebiyle manası aslen değişmeyen fiil”³² şeklinde de tanımlanmıştır. Burada özellikle vurgulanması gereken husus, bu iki kavram arasındaki farkın varlık (vücut) yönünden olduğu; hüküm yönünden olmadığıdır. Şöyle ki hissî fiil hakkında da şeriatın bir hükmü vardır. Örneğin zina ve içkinin haram olmaları, irtikâp edene had cezasının gerekmesi gibi hükümler şeriatın kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hissî fiilin bu gibi hükümleri şeriata dayanmaktadır. Bu yönüyle baktığımızda; şer’î fiilden bir farkı yokmuş gibi düşünebiliriz. Ancak hissî fiilin varlığı şeriata dayalı değildir. Şer’î fiilin varlığı ise şeriata dayalıdır. Çünkü bu fiiller mücmeldir; şeriatın beyanı ile bilinmektedir. Şer’î mücmelin varlığı ise sadece şeriatın beyanı ile mümkündür. Örneğin savm lügatte imsâk anlamındayken şeriat ile buna vakit, niyet, hayız ve nifastan temizlenme gibi anlamlar, salât lügatte dua anlamındayken buna rükû, sücûd gibi rükünler ve abdest, avreti örtme, kibleye dönme gibi şartlar eklendi. Yine bey’in lügavî anlamına, bir kısmı ehliyet ve bir kısmı mahalle ilgili birtakım şer’î şartlar eklendi. Böylece bütün bu fiiller şer’î birer iş ve eylem olarak vücut buldu.³³

Aslında Abdulazîz el-Buhârî de açıklama yapma gereği hissetmiş, bu önemli hususa dikkat çekmiştir. Ona göre hissî fiiller, şeriat gelmeden önce de bütün milletlerce bilinmekte olduğu için bunların gerçekleşmesi ve bilinmesi şeriata bağlı değildir. Oysa şer’î tasarruflar, mesela namazın malum şekliyle bir kurbet ve ibadet oluşu, şeriat gelmeden önce biliniyor değildi. Bu noktada o, tanımlara yapılabilecek iki itiraza da cevap vermektedir. Kavramların mahiyetini anlamamıza katkı sağlayacağından bunlara da yer vermek gerekmektedir. Buna göre namaz kılanın veya alış-veriş yapanın bu fiillerinin hariçten görülmesi ve hissen bilinmesine dayanarak şer’î fiillerin de hissen bilindiği ve şeriata dayanmadığı söylenemez. Çünkü bir fiil olmaları hasebiyle hissen bilinmeleri söz konusu olmakla birlikte; bunların sevaba sebep olan bir namaz veya mülkiyeti sağlayan bir akit olmaları yönü ancak şeriat ile bilinmektedir. Yani şeriatın bağımsız olan, bu fiillerin kendisidir. Ancak onların bir ibadet olması veya birtakım şartlara dayalı olan ve üzerine bazı hükümlerin terettüp ettiği özel bir akit olması vasfı, şeriatın bağımsız tahakkuk etmez.³⁴ Diğer itiraza göre ise bütün milletler, şeriatın bağımsız ve şeriat gelmeden önce de bey’ ve icare gibi fiilleri yapmaktadırlar. Dolayısıyla bu fiillerin gerçekleşmeleri şeriata bağlı değildir. Bu itiraza verdiği cevaba göre ise diğer milletler, bu fiilleri malın mal ile mübadelesi veya maldan istifade etme açısından yapmakta olup yoksa üzerine birtakım hükümler terettüp edecek şekilde bir akit olma açısından yapıyor değillerdir.³⁵

Anlaşıldığı üzere Abdulazîz el-Buhârî’ye göre hariçten hissen bilinmeleri açısından hissî ve şer’î fiiller arasında fark yoktur. Çünkü bir fiil olarak şer’î fiillerin de dış dünyada somut bir varlığı vardır. Her iki kavramın birbirinden farkını ortaya koyan asıl önemli nokta ise şudur: Şer’î fiilin varlık ve tahakkuku şeriata dayanmakta; yani o fiili yapanın gerek uhrevî/sevap olsun gerekse dünyevî/hukukî bir netice olsun şer’î bir gayeye ulaşacağı bilgisi, ancak şeriat tarafından elde edilmektedir. Az önce zikrettiğimiz şer’î fiile getirdiği ikinci tanımı da bu manaya işaret etmektedir. Hissî fiil ise böyle bir dayanaktan yoksundur.

Buraya kadar zikredilen tanım ve izahlardan anlaşıldığı üzere şer’î fiilin diğer önemli bir özelliği de şeriatın birtakım rükün ve şartlar öngörmek suretiyle şer’an muteber bir fiil olma şeklini ortaya koymuş olmasıdır. Aslında şeriatın bu beyanı da fiilin aslen meşru olduğunu göstermektedir. Şu var ki şeriat, o fiilin dinen ve hukuken muteber olacak tarzda yapılmasını istemektedir. O hâlde denilebilir ki meşru olan bir fiilin yasaklanması, fiilde bulunması gereken vasıfları ihlal eden dış bir etkenin varlığından kaynaklanmaktadır. Bu durumda fiilin batıl olmayıp aslen meşru vasfen gayr-ı meşru olarak nitelenmesi daha anlamlı olmaktadır.

³² Leknevî, *Ahsenü'l-havâşî*, 136.

³³ Bk. Neseî, *Şerhu Hâfiziddîn en-Neseî*, 502-503; Leknevî, *Ahsenü'l-havâşî*, 134-135.

³⁴ Ayrıca bk. Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, 1/404.

³⁵ Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/377-378; ayrıca bk. Pala, *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, 293-294.

Pezdevî'nin *Usûl*'ünün önemli şerhlerinden bir diğeri olan Bâbertî (öl. 786/1384) ise yukarıdaki ikinci itiraza verilen cevabın tartışmaya açık olduğunu ifade etmektedir. Zira bu durumda hissî ve şer'î fiil ayrımı anlamsız olmaktadır. Çünkü diğer milletler hissî fiilleri de şeriat gelmeden önce yapmaktaydılar ve şeriat geldikten sonra bu fiillerin hükümleri terettüp etmekteydi. Bu yönüyle aralarında bir fark kalmamaktadır. Bu tartışmaya yer olmasın diye Bâbertî, hissî fiillere farklı bir tanım getirmektedir. Ona göre hissî fiilleri "arızî durumlar dışında şeriatın hakkında tecviz ettiği dair herhangi bir tasarrufta bulunmadığı fiiller" olarak izah etmek, işkâli giderecektir. Buna mukabil olarak şer'î tasarrufları da "arızî durumlar dışında şeriatın tecviz etmek suretiyle hakkında tasarrufta bulunduğu fiiller"³⁶ şeklinde tanımlamıştır. Ona göre tecviz edilmek suretiyle hakkında tasarrufta bulunulan bir fiilin aynının kabih olması muhaldir.³⁷

Öyle zannediyoruz ki bu son tanım maksadı gayet açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü tanımda yer alan "şeriatın tasarrufta bulunması" ifadesi, bir defa şer'î fiil denen eylemin hukuk düzeni olmadan varlığından söz edilemeyeceği anlamına gelir. Nitekim diğer tanımlardaki "varlığı ve bilinmesi şer'a bağlılık" özelliği de bunu ifade etmektedir. Sonra tanımlardaki "arızî hâller hariç şeriatın tecviz ettiği/etmediği" ifadesi ise diğer tanımların eksik bıraktığı ikinci bir unsur daha ortaya koymaktadır. Çünkü diğer tanımlar, hissî ve şer'î ayrımını, fiilin varlığı veya mükellefin onu bilmesinin hukuk düzeninin bildirmesine bağlı olup olmamasına dayandırmıştı. Son tanımdaki bu unsurla birlikte bir fiilin hissî veya şer'î oluşunda, şeriatın o fiili arızî hâller dışında tecviz edip etmemesinin de etkili olduğunu anlamaktayız. Tanımdaki "arızî hâller" ifadesini, hissî fiiller söz konusu olduğunda, fiile geçici olarak cevaz verilmesini gerektiren zorunlu hâller (ruhsat durumları) olarak anlayabiliriz. Şer'î fiiller söz konusu olduğunda ise arızî hâlleri, tecvize engel olan; ama fiilin özü dışında onunla beraber bulunan çirkin durumlar olarak anlayabiliriz. Bu durumda nehiy, şer'î fiilin kabih li-gayrihi olmasını gerektirerek hükmünü en fazla fasit kılar. Buna göre arızî ve olağanüstü durumlar müstesna, şeriatla hiçbir şekilde cevaz payesi alamamış maddî fiiller hissî olmaktadır. Zaruret hâlleri gibi istisnâî durumlarda bu fiillere ruhsat kabilinden cevaz verilmesi, genel kuralı ihlal etmemektedir. Aynı şekilde arızî ve olağanüstü durumlar hâricinde, şeriatla cevaz hükmü almış olan fiiller de şer'î fiil olmaktadır. Bu fiiller hakkındaki cevazın kaldırılması ve yasaklanmaları da arızî durumlarda gerçekleşmektedir.³⁸

3. Nehyin Muktezâsı için Zikredilen Bazı Örneklerin Tahlili

Yukarıda hissî ve şer'î fiillerin mahiyetlerine yönelik usûl eserlerinde yer alan tanım ve izahları değerlendirmeye çalıştık. Bu izahlar ile birlikte düşünüldüğünde; konuyla ilgili verilen örneklerden bir kısmında bir nebze tekellüf bulunduğu söylenebilir. Bu kısımda uygun olmadığını düşündüğümüz üç örnek üzerinde durmaya çalışacağız. Bu örneklerden ikisi klasik usûl, diğeri ise fûrû eserlerinde zikredilmektedir. Bunlar zina, hayız hâlinde zevce ile cinsel mukarenet ve muhâlaa bedeli almadır.

3.1. Zina

Öncelikle klasik usûl eserlerindeki zina ile ilgili değerlendirmeyi zikretmekte fayda vardır. Bu değerlendirmeye göre zina, hissî bir fiil olmakla beraber hakkındaki nehiy mutlak değil, mukarindir. Şöyle ki cinsel mukarenet, aklen ve yaratılış gereği çirkin bir fiil değildir. Zinadaki mukarenetin çirkinliği ise başka bir manadan kaynaklanmakta olup bu da "nesebi zayi etmektir". Çünkü nesebin sahih olmasının tek yolu nikâhtır. Hâlbuki zina, nikâh altında olmayan bir kadınla cinsel mukarenette bulunmaktır. Bu mananın zinanın ayrılmaz bir vasfı olduğu karinesi, onunla ilgili nehyin mukarin

³⁶ Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/186-187.

³⁷ Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/204.

³⁸ Yukarıdakine paralel, hissî ve şer'î fiil ayrımını ortaya koyan ölçü ile ilgili olarak Teftâzânî'nin tanımını öne çıkaran, önemli bir değerlendirme için bk. Apaydın, *Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*, 62.; Sadrüşşerfa'nın izahını öne çıkaran diğer önemli bir değerlendirme için bk. Köksal, "Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı", 10.

olduğunu göstermektedir. Böylece nehiy, zinanın kabih li-gayrihinin birinci kısmı olan vasfen kabih olmasını gerektirmektedir. Bu kısmın hükmü de batıl olmaktadır.³⁹

Bu değerlendirmede gözükten problemlerden biri, zinanın yasaklanma sebebinin kendisinde bulunan “nesebi zayi etme” vasfından kaynaklandığı kabulüdür. Bunun doğru bir yaklaşım olmadığını düşünmekteyiz. Zira hissî fiillerin yasaklanmasına bu bakışla yaklaştığımız takdirde; onlarla ilgili nasslarda bulunan bütün nehiylerin mukarin olduğunu kabullenmek durumunda kalırız. Örneğin adam öldürme yasağını onun “canı zayi etme”, şarap içme yasağını onun “aklı zayi etme” vasfından kaynaklandığına dayanarak ilgili nehiylerin tamamını mukarin kabul etmek gerekecektir. Bu durumda li-aynihi kabih olan bir fiilden bahsedilemeyecektir. Doğrusu, vasıf olduğu belirtilen bu hususlar, hakikatte o eylemlerin vasfı değil; yasaklanmasındaki hikmetlerdir. Nitekim bu yasak fiiller, belirtilen olumsuzluklara yol açmasa dahi yasak olmaları ortadan kalkmamaktadır. Sözgelimi nesebin zayi olması sonucunu doğurmasa da zina, sarhoş etme sonucunu doğurmasa da şarap içmek yasaktır. Gerçekte insanda fitraten bulunan cinsel isteği tatmin etme özelliği yönüyle zinanın diğer yasak fiillerden farklı olduğu düşünülebilir. Ancak usûl eserlerinde ilgili nehiyin mukarin olmasının, zinanın bu özelliğine değil; nesebin zayi olmasına bağlandığı anlaşılmaktadır.

Serahsî'nin zina ili ilgili benzer açıklamasının sonraki usûl eserlerini etkilemiş olması muhtemeldir. O, zinayı hissî fiillerden biri olarak değerlendirmekle beraber kubuh yönüyle vasfen kabih li-gayrihi kısmına örnek olarak vermiştir. Ona göre şeriat, cinsel mukarenet (vat') yoluyla çocuk sahibi olmayı sadece nikâh ile sahip olunan mahalle hasretmiştir. Zina ise mülk olmayan bir mahalde cinsel mukarenettir. O yüzden şer'an kabihtir.⁴⁰ Bu izahından onun “cinsel mukareneti” kendisinde çirkinlik bulunmayan meşru bir fiil olarak esas aldığını, ancak ona bitişen ve ayrılmayan bir özellikteki “mülk olmayan mahalli” bu fiilin vasfı olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Böylece vasfen kabih li-gayrihi kısmına dâhil edilmiş bulunan bu fiilin hükmü yukarıda da geçtiği gibi batıl olmaktadır.

Meseledeki diğer bir problem de Serahsî'nin bir fiil olarak zinayı esas almayı meseleyi “cinsel mukarenet (vat')” üzerinden değerlendirmesidir. Onun bu yaklaşımının sebebinin bilememekteyiz. Ancak meseleye bu şekilde yaklaşmanın doğru olmadığı, bir eylem olarak “zina”nın esas alınması gerektiği düşüncesindeyiz. Çünkü mesele cinsel mukarenetin kabih olup olmaması ile ilgili değildir. Tek başına bu fiilin kabih olup olmaması konu dışıdır. Bir fiil olarak cinsel mukarenet ya mülk edinilmiş bir mahalde (nikâh içerisinde) olur ya da böyle olmaz. Aklen birincisi kabih değilken; ikincisi kabihtir. Oysa burada bahis mevzuu, zina fiilinin kabihliği olup nehiy içeren ilgili nass da zina üzerine varit olmuştur. Çünkü zina mülk olmayan bir mahalde cinsel mukarenet demektir. Bu anlamıyla bu fiilin (zina) kendisi kabihtir. Zina, bu mahiyeti itibarıyla kendisine hariçten bir vasıf bitişmiş olan bir fiil olmayıp tek başına bağımsız bir eylemdir. Bu yönüyle onun kabih li-aynihi kısmında değerlendirilmesi gerekmektedir.⁴¹

Nitekim Serahsî yukarıda zikrettiğimiz açıklamasının birkaç satır sonrasında zinanın, kendisine ceza terettüp eden bir fiil olduğu için aynının haram olup asla meşru olmadığını ifade etmiştir.⁴² Görüldüğü gibi bu ifadeleri cinsel mukarenet üzerine değil; zinanın kendisi üzerinedir. Bu yüzden

³⁹ Bk. Serahsî, *Usûl*, 65; Seydişehrî, *Fıkıh Usûlü*, 61-62.

⁴⁰ Serahsî, *Usûl*, 65.

⁴¹ Bu ifadelerimizden hüsün ve kubhun eşyanın özünden değil de Şâri'in hitabından kaynaklandığı şeklindeki Eş'arî düşüncesine meylettığımız izlenimi alınabilir. Ancak asıl vurgulamak istediğimiz husus, nehye esas olan konunun cinsel mukarenet değil, zina olduğudur. Çünkü zina, kişinin tek başına yaptığı bir eylem olmayıp; yabancı bir kadınla (sahip olunmayan mahalde) cinsel mukarenettir. Bundan dolayı kanaatimizce mahalli hesaba katmaksızın tek başına cinsel mukarenetin aklen hasen veya kabih olduğu değerlendirilemez. Bu yüzden cinsel mukarenet (fitrî duygunun giderilmesi) ya sahip olunan mahalde gerçekleşmiştir ki bu aklen güzeldir; ya da sahip olunmayan mahalde gerçekleşmiştir ki (zina) bu da kabihtir. Diğer yandan faizle ilgili de nasslardaki mutlak nehye rağmen faizli işlemlerin batıl görülmemesi ile zina meselesi arasında benzerlik kurulabilir. Ancak faizli işlemlerin (faizli bey'/karz) hissî olmayıp şer'î fiil olması, bu benzetmeye engel olmaktadır.

⁴² Serahsî, *Usûl*, 65; aynı yaklaşım için ayrıca bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/384; Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/195-196.

önceki ifadede vasfının kabih olduğu; sonrakinde ise kendisinin kabih olduğu neticesi ortaya çıkmaktadır. Bu ikinci izahının daha uygun olduğunu belirtmeliyiz. Fakat her hâlükârda bu değerlendirmelerini vasfen kabih li-gayrihi kısmında yaptığı için Serahsî'nin zinayı bu kısım içerisinde gördüğü ortadadır.

Esasen zinanın hissî bir fiil olduğunda hiçbir şüphe yoktur. Şu halde zinayla ilgili nehye bakmak gerekmektedir. İsrâ sûresinde şöyle buyrulur: وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاجِشًا وَسَاءَ سَبِيلًا / “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur.”⁴³ Ayet mutlak manada, yani herhangi bir vasıftan ari olarak bizzat zina fiilini yasaklamaktadır. Ayette “nesebi ziyan etmek” gibi bir karinenin bulunduğu dair herhangi bir delalet yolu da yoktur. Uygun olan, bunun zinanın yasaklanmasının hikmetlerinden sadece biri olarak değerlendirilmesidir; yoksa nehyi kayıtlayan bir karine olarak görülmeye münasip değildir. Kaldı ki zina her zaman nesebin zayi olması sonucunu doğurmamaktadır. Sözelimi bir zina sebebiyle hamilelik ve çocuk meydana gelmezse; bu zinanın kabih olmadığı iddia edilemez. Dolayısıyla zinanın hissî bir fiil olarak vasfen kabih li-gayrihi olduğu şeklindeki açıklamalarda bir tekellüf söz konusudur. Kanaatimizce kendisi hissî bir fiil ve hakkındaki nehiy de mutlak olduğundan zina fiili kabih li-aynihi sınıfına uygun bir örnektir. Haddizatında âyetteki “çirkin bir iş ve kötü bir yol” ifadesi, zinanın çirkinliğinin haricî bir şeyden değil; kendisinden kaynaklandığını açıkça ifade etmektedir. Sadece bu ifade bile zinanın kabih li-aynihi olduğunu anlamamız için yeterlidir.

Diğer yandan Pezdevî, zinayı “mahza haramdır”⁴⁴ şeklinde tavsif etmektedir. Abdulazîz el-Buhârî de bu ifadeyi “en büyük cezalar olan celde ve recmi gerektirmesi ve mehrin ve iddetin gerekliliği, nesebin sübutu gibi meşru cinsel mukarenet sonuçlarından hiçbirinin kendisine taalluk etmemesi, zinanın mahza haram olduğunun göstergesidir”⁴⁵ şeklinde izah etmektedir. Her ne kadar bu ifadeleri, Şafîilerin zinanın hürmet-i musahereyi gerektirmemesi görüşlerinin izahı sadedinde zikretmiş olsalar da bu izaha karşı herhangi bir itirazda da bulunmamaktadırlar. Bu da zinanın mahza haram olduğu noktasında düşünce birliğinin bulunduğunu gösterir. Bu durum Hanefîlerin düşüncesinde de zinanın aynının kabih olduğunu ortaya koymaktadır. Kanaatimizce burada bulunan işkâl, esas mesele zina hakkında olmasına rağmen, bu fiilin değil de “cinsel mukarenet” fiilinin esas alınmasından kaynaklanmaktadır.

Zina, ister li-gayrihi kabih ister li-aynihi kabih sınıfında değerlendirilsin; sonuç itibariyle hissî fiil olduğu için her iki durumda da hükmü haram ve batıl olmaktadır. Ancak li-aynihi sınıfında değerlendirilmesi önemlidir. Çünkü li-gayrihi kabih olarak görüldüğünde hükmü haram li-gayrihi olacaktır. Fakat li-aynihi kabih olduğunu kabul ettiğimizde; zinanın hükmünün haram li-aynihi olduğu anlaşılır.⁴⁶

3.2. Hayız Hâlindeki Zevceyle Cinsel Mukarenet

Esasen bu meselenin Hanefî usûl eserlerinde örnek olarak zikredilmesi, muhtemel bir itiraza cevap niteliğindedir. Şöyle ki hayız hâlinde zevceyle cinsel mukarenet, dış görünüş itibariyle hissî bir fiil olup yasaklanmıştır. Ancak hakkındaki nehye rağmen bu fiilin meşruiyeti devam etmektedir. İşte burası itiraz edilebilecek bir husustur. Hanefîlerin kısaca bu itiraza verdikleri cevaba göre buradaki cinsel mukarenet hissî fiil olsa da zâtı nedeniyle değil; başka bir gerekçeden dolayı yasaklanmıştır. Bu gerekçe de eziyettir. Öyle ki eziyet durumu ortadan kalksaydı; bu ilişki caiz olurdu. Bu yüzden bu fiil li-aynihi haram değildir. Ayrıca eziyet mücavir (fiilden ayrılabilen) bir vasıftır. Buna göre aslen

⁴³ el-İsrâ 17/32.

⁴⁴ Pezdevî, *Kenzu'l-vusûl*, 1/384. Öyle ya da böyle zinanın batıl olduğu ortada olmakla birlikte Hanefîlerde zina gibi batıl bir fiil sonucunda hürmet-i musâhera hükmü nasıl meydana gelir sorusunun cevabı için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/419-421; Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/236-239.

⁴⁵ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/384.

⁴⁶ Zinanın li-aynihi kabih ve li-aynihi haram olması şeklindeki düşüncemiz, Hanefîlerdeki zinanın hürmet-i musâhereyi doğurması düşüncesine aykırı olmadığı gibi onu iptal de edemez. Zaten her hâlükârda zina batıldır. Zina ile hürmet-i musâherenin oluşması ise ayrı bir konu olup Hanefîlerin bununla ilgili izahı için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/419-421.

meşru vasfen haram olan hayız hâlindeki mukarenetin hükmü fasittir. Dolayısıyla bu ilişkide hamilelik meydana geldiğinde; nesep ittifakla sabit olur.⁴⁷

Görüldüğü gibi bu meselede mukarenet, hissî bir fiil olarak kabul edilmektedir. Fakat butlana delalet etmemesi için gelen nehiy, fiilin kendisiyle değil; hayız hâlinde mevcut olan eziyet ile ilişkilendirilmiştir. Sonuçta nehiy mutlak değil; mukarin olarak görülmüştür. Öyleyse bu nehiy kabih li-gayrihiye delalet edecektir. Öte yandan nehye sebep olan bu haricî durum (ezâ), ayrılamayan vasıf olarak değerlendirilmemiştir. Zira bu durum da yine fiilde butlan sonucunu verecektir. Hâlbuki hayız hâlindeki cinsel mukarenet, muhsan olma, üç talakla boşanmış ve ikinci kocayla evlenmiş kadının birinci eşine helal olması, mehir, iddet ve nafakanın sübutu gibi birçok hükmün kendisinden kaynaklandığı aslen meşru bir fiildir. Bu yüzden ezânın ayrılabilen mücavir bir vasıf olduğu ifade edilmiştir.

Serahsî'nin bu konuyla ilgili değerlendirmesi bulunmaktadır. O, söz konusu fiili mücaviren kabih li-gayrihi kısmına örnek olarak zikretmektedir. Ona göre yasaklanmış ve haram olan bu fiilin nehyedilme sebebi, eziyetin bulunmasıdır. Bu eziyet de cinsel mukarenete mücavir olan (ayrılabilen) bir vasıftır.⁴⁸ Bu meseleyi böylece izah ettikten sonra kullandığı "bu kısmın akitler ve ibadetlerden benzeri ise şunlardır"⁴⁹ ifadesi, onun bu fiili hissî fiil olarak gördüğünü göstermektedir. Zira mezkûr ifadesinin şer'î fiiller hakkında olduğu ortadadır. Diğer yandan eziyetin, cinsel mukarenetin (vat'ın) mücavir vasfı olduğunu belirtmiştir. Abdülazîz el-Buhârî ve Ekmeleddîn el-Bâbertî de bunu, hissî fiiller hakkında gelen mutlak nehiy kısmında örnek olarak vermektedirler. Yaptıkları izaha göre normal şartlarda kabih li-aynihi olması gereken bu fiilin bu şekilde değerlendirilmesine engel olan bir delil bulunmaktadır. O da bu fiilin zatından dolayı değil de başka bir şeyden (hayız hâlinin eziyet olması) dolayı yasaklanmasıdır. O bakımdan bu fiil batıl değildir.⁵⁰ Ancak bu eziyetin vasfen veya mücaviren kabihten hangisine dâhil olduğuna dair bir açıklamada bulunmamışlardır.

Usûl eserlerinde yer alan bu örnek ve açıklamada da tekellüf bulunduğu belirtilmelidir. Öncelikle konuyla ilgili ayete bakmak gerekir: وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ / "Sana kadınların ay hâlini sorarlar. De ki: O bir ezadır (rahatsızlıktır). Ay hâlinde kadınlardan uzak durun. Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın."⁵¹ Ayetteki "ay halinde kadınlardan uzak durun" ifadesi, cinsel mukareneti yasaklamaktadır. Yoksa kadınlardan istifade etme yasaklanmamaktadır. Buna göre cinsel mukarenet olmadan istifade etme durumunda eziyet söz konusu olmamaktadır. Öyleyse eziyetin cinsel mukarenetin değil; belki diğer istifade şekillerinin mücaviri olduğu söylenebilir. Yani eziyet olmadan istifade gerçekleşebilmektedir. Ancak kaynaklarda eziyetin cinsel mukarenetin mücavir vasfı olarak nitelendirilmiş olması, mevzuyu bu şekilde anlamamıza engel olmaktadır. Diğer taraftan eziyeti mukarenetin bir vasfı ve kabih li-gayrihiye delalet eden bir karine olduğunu kabul etsek bile; eziyet bu ilişkiden ayrılabilen bir vasıf değildir. Yani hayız halindeki her ilişkide bu eziyet durumu vardır. Diğer bir ifadeyle hayız halindeki ilişkinin eziyetten ayrı olarak gerçekleşmesi söz konusu değildir. Çünkü ayette hayız halinin kendisi eziyet olarak bildirilmiştir: "O (hayız) bir ezadır." Görüldüğü gibi aslında eziyet ayette ilişkinin değil, hayzın bir vasfı olarak anlatılmıştır. Öyleyse eziyet, hakikatte hayzın ayrılmaz bir vasfı olup bu dönemde yapılan bir mukarenetin bu eziyetten ayrı ve bağımsız olması düşünülemez.

Usûl kitaplarında eziyetin aslında mukarenet dışındaki diğer cinsel istifade yollarının mücaviri olarak sunulduğu düşünülebilir. Ancak yasaklanmamış olduğundan, diğer istifade yollarının eziyete mücavir olması konu dışında kalmaktadır. Burada söz konusu yasak olan ve eziyetle mücaveret

⁴⁷ Bk. Neseffî, *Şerhu Hâfıziddîn en-Neseffî*, 500; Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh*, 1/405-406; Leknevî, *Ahsenü'l-havâsî*, 139; Seydişehrî, *Fıkıh Usûlü*, 62.

⁴⁸ Serahsî, *Usûl*, 64.

⁴⁹ Serahsî, *Usûl*, 65.

⁵⁰ Bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/378; Bâbertî, *et-Takrîr*, 2/186.

⁵¹ el-Bakara 2/222.

ilişkisi kurulan eylem cinsel mukarenettir. Fakat aralarında nasıl bir mücaveret ilişkisinin olduğuna dair açıklama yapılmadığını söyleyebiliriz. Görebildiğimiz kadarıyla İbn Emîru Hâc, “tuhr dönemindeki mukarenette olduğu gibi cinsel mukarenet ezâ hâlinden ayrılabilir”⁵² şeklinde farklı bir izah getirmiştir. Ancak bu izah tatmin edici olmaktan uzaktır. Biz zaten tuhr dönemindeki mukareneti konuşmuyoruz, bu nehyedilmiş de değildir. Üzerinde durduğumuz husus, hayız döneminde yapılan bir mukarenetin ezâdan ayrı olarak gerçekleşmesinin mümkün olup olmadığıdır. Kanaatimizce ezâ mukarenetin değil; nassta da geçtiği gibi hayızın vasfıdır. Dolayısıyla bu dönemdeki mukarenet, mutlaka ezâ ile birlikte gerçekleşecektir. Mademki eziyet, yasaklanan fiilin (cinsel mukarenet) vasfı değil; o zaman ilgili nasstaki nehiy mukarin değildir. Farzı muhal eziyet cinsel mukarenetin vasfı olsaydı bile ondan ayrılamayan bir vasıf olacaktı. Bu yüzden kurala göre ilgili nehiy, bu ilişkiyi mücaviren değil, vasfen kabih li-gayrihi yapmış ve hükmünün batıl olması sonucu ortaya çıkmış olacaktı. İşte bu sonucun ortaya çıkmaması için klasik usûl kitaplarımızda tekellüf içeren bir izah yapılmıştır.

Kanaatimizce buradaki işkâlin sebebi, eziyetin mukarenetin mücavir vasfıymış gibi görülmesi ve hayız halindeki eşle ilişkinin hissî bir fiil olarak değerlendirilmesidir. Böyle değerlendirilince; hayız halindeki ilişkinin kabih li-aynihi olması gerekir. Bu durumda hayız halindeki ilişkinin de zina gibi batıl olması; yani bu ilişki ile meydana gelecek yukarıda zikredilen hükümlerden hiçbirinin oluşmaması sonucu ortaya çıkar. Bu yüzden bu ilişkiyi kabih li-gayrihi sınıfına dâhil etmek için çaba sarf edilmiştir. Zira bu ilişki sonucu mezkûr hükümlerin cereyan ettiği malumdur.

Ancak biz hayız halindeki eşle cinsel mukarenetin hissî bir fiil olmadığını düşünüyoruz. Bu fiil, nikâh içerisinde gerçekleştiğinden, kanaatimizce hissî bir fiil olmaktan çıkıp şer’î bir fiile dönüşmüştür. Çünkü nikâh içerisinde meydana gelen bir ilişki, esasen meşru bir fiildir. Sadece hayızdaki eza durumunun karı ve koca için birtakım zararlara sebep olacağından dolayı istisnaî olarak bu dönemde ilişki yasaklanmıştır. Ayrıca bu dönemdeki ilişki ile yukarıda sözü edilen birçok hüküm de şer’an sabittir. Bu yönleri dolayısıyla bahis mevzuu fiilin şer’î fiil özelliklerini taşımakta olduğunu öngörüyoruz. Buna göre söz konusu eylem şer’î fiil, hakkındaki nehiy de mutlak olmaktadır. Şer’î fiiller hakkındaki mutlak nehiy ise kural gereği meşruiyeti ortadan kaldırmaz. Yani hayız halindeki eşle mukarenet hukuken batıl bir fiil olmayıp sadece dinen haramdır.

3.3. Nüşûzun Kocadan Kaynaklanması Durumunda Muhâlaa Bedeli Alma

Bilindiği gibi evlilikte nüşûz koca tarafından gerçekleşmişse ve karı muhâlaa yoluyla evliliğini sonlandırmak istiyorsa; kocanın muhâlaa için karısından herhangi bir bedel alması mekruh görülmüştür.⁵³ Zira ayette *وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَنْتُمْ أَخَذْتُمْ* / “Bir eşi bırakıp yerine başka bir eş almak isterseniz ve bu durumda birinci eşe (mehir olarak) bir yığın mal vermişseniz; o mehirden hiçbir şey almayın. Zulmederek ve açık bir günaha girerek mi onu alacaksınız?”⁵⁴ buyurulmuştur. Ayette koca, kendisinden kaynaklı bir sorun sebebiyle muhâlaaya başvuran karısından bedel almaktan nehyedilmiştir.

Bâbertî *el-İnâye*’sinde ayetteki nehyin kerahete delalet etmesi hususuna itiraz edildiğini belirtmiştir. Bu itiraza göre nehiy, hissî bir fiil hakkında varit olmuştur ki bu da muhâlaa için bedel almaktır. Bu gibi durumlarda nehiy, aslen meşru olmamayı (butlân) gerektirir. Kaldı ki devam eden ayette *وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْتُمْ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا* / “Ayrıca siz eşlerinizle birleşmiş ve onlar da sizden ağır, sağlam bir güvence almışken nasıl onu (mehri) geri alırsınız?”⁵⁵ buyurularak bu nehiy pekiştirilmiştir. Oysa ayetin burada kerahetle birlikte cevaza delalet ettiği söylenmiştir. Bu

⁵² İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, 1/330.

⁵³ Burhânuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el- Merğînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 1/301; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el- Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, thk. Muhammed Adnân Dervîş (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 2/191.

⁵⁴ en-Nisâ 4/20.

⁵⁵ en-Nisâ 4/21.

itiraza verilen cevaba göre ise her ne kadar nehiy hissî bir fiil hakkında varit olmuşsa da burada fiilin kabih li-gayrihî olduğuna delalet eden bir karine mevcuttur. Çünkü burada nehiy, fiilin dışındaki başka bir durumdan dolayı varit olmuştur. Bu da eşinden hoşlanmama ve uzak durmayı (ilgiyi kesme/îhâş) çoğaltma durumudur. Zira koca ikinci bir eşle evlenerek birinci eşini sevmediğini göstermiştir. Bunun yanında birinci karısına vermiş olduğu mehri de geri alınca; bu ilgi kesmeyi artırmış olmaktadır. İşte nehiy buna yöneliktir. Adeta "koca, eş değiştirerek birinci eşinden ilgisini kesmiştir. Bir de ondan mal almak suretiyle bu ilgi kesmeyi artırmasın" denmiş olmaktadır. Dolayısıyla bu nehiy, aslen meşru oluşu ortadan kaldırmamaktadır.⁵⁶

Dikkat edilirse bu meselede muhâlaa bedelini almak, hem itiraz eden hem de ona cevap verenler tarafından hissî fiil olarak değerlendirilmiştir. Böyle olunca; nehyin hissî fiilin butlânını gerektirmesi söz konusu olmaktadır. Bu yüzden muhâlaa bedeli almanın batıl olmadığını ortaya koyabilmek için tevil yoluna başvurulmuştur. Hatta ayetteki nehyin haram kılma manasında değil de azarlama manasında olduğu tevili de yapılmıştır.⁵⁷ Hâlbuki muhâlaanın bizatihi şer'î bir fiil olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla bu eylem içerisinde gerçekleşen ve onun birer parçası olan diğer fiiller de artık şer'î birer fiil olarak değerlendirilmelidir. Öyleyse ayetteki nehiy şer'î bir fiil hakkında varit olmuştur. Bu durumda bahis mevzuu olan fiil, aslen meşrudur.

Sonuç

Hanefîler, nehyin hukukî sonucunu ortaya koymak için insan fiillerini hissî ve şer'î olmak üzere iki kısma ayırarak İslam hukuk literatürüne çok önemli etkileri olan iki kavram kazandırmışlardır. Ancak kavramların mahiyetlerinin izahında bir nebze kapalılık söz konusudur. Bazı örneklerde problemler olarak görülebilecek izahlara bu kapalılığın sebep olması muhtemeldir. Farklı Hanefî usûlleri mütalaa edilerek kavramların mahiyetlerini netleştirmek mümkündür. Denilebilir ki; hissî fiil, şeriatın bağımsız olarak gerçekleşen; dolayısıyla bilinen sade hâliyle yapılması sonucunda şeriat tarafından matlup olan bir gayeye ulaştırıcı olarak benimsenmeyen sırf maddî (duyu organları ile bilinen) eylemdir. Şer'î fiil ise maddî varlığı da bulunan; ama şeriatın belirli vasıflarla yapılması sonucunda hakkında şer'î bir hüküm vaz' ettiği ve dolayısıyla şeriatta kendisine yer bulmuş (meşru) eylemdir.

Dikkat edilirse zina hiçbir zaman ve hiçbir şekilde meşru olmayan bir eylemdir. Hâlbuki zevceyle cinsel mukarenet ve muhâlaada bedel alınması, esasen meşru eylemler olup şeriatta kendilerine yer bulmuşlardır. Asla meşru olmamış bir fiilin nehyedilmesinden onun kabih li-aynihi olduğunu anlarız. Ancak normal şartlarda veya daha önceden meşru iken bir sebepten dolayı veya sonraki bir zamanda nehyedilmesi, üzerinde durulmaya değer olağan dışı bir durumun varlığını gösterir. Aslen meşru olan zevce ile mukarenetin yasaklanması hayız, yine aslen meşru olan muhâlaada bedel almanın yasaklanması kocanın nüşûzu gibi iki olumsuz durumdan kaynaklanmaktadır. Şu hâlde bu iki eylem aslen meşru vasfen gayr-ı meşru şeklinde nitelenmeye layıktır. "Son derece çirkin bir iş ve çok kötü bir yol" olarak tavsif edilen zinaya layık olan konum ise aynının kabih olmasıdır.

Kaynakça | References

- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukukunda Hukukî İşlemlerin Hükümsüzlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Apaydın, H. Yunus. "Fesad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/417-421. İstanbul: 1995.
- Apaydın, H. Yunus "Nehiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/544-547. İstanbul: 2006.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

⁵⁶ Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el- Bâbertî, *el-Înâye şerhu'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr ile birlikte)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 4/190-192.

⁵⁷ Bu tevil için bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 2/191.

- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el-. *et-Takrîr li usûli Fahrîlislâm el-Bezdevî*. thk. Abusselâm Subhî Hâmid. 8 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve'-Ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1426/2005.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Buhârî, Alâüddîn Abdulazîz b. Ahmed el-. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahrî'l-İslâm el-Bezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2009.
- Cessâs, Ahmed b. Ali Ebûbekr er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 4 Cilt. b.y.: Vizâratü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 2. Basım. Basım, 1414/1994.
- Cici, Recep. *Serahsî, Gazzâlî ve İbnü'l-Hümmam'a göre emir-nehîy tahlili*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1985.
- Çolak, Abdullah. "Naslarda "Nehîy" Şeklinde Gelen Yasakların Hükme Delâleti". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. ed. Mehmet Kubat vd. 1/277-296. Ankara: Marmara İlahiyat Vakfı, 2017.
- Erkoç, Tuba. *Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin Emir ve Nehîy Hakkındaki Görüşleri*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2011.
- Görgülü, Hasan Ali. "Nehyin Delaleti Konusunda Usûlcülerin Görüşleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/25 (2010), 73-104.
- İbn Emîru Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım. Basım, 1403/1983.
- Köksal, A. Cüneyd. "Fıkıh Düşüncesinde Fiil Kavramı ve Hissî-Şer'î Fiil Ayrımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2010), 1-14.
- Leknevî, Berekettullâh b. Muhammed el-. *Ahsenü'l-havâşî 'alâ usûli's-Şâşî (Usûlü's-Şâşî ile beraber)*. thk. Ebu'l-Hüseyn Abdulmecîd el-Merâdezhî el-Hâşî. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım. Basım, 1432/2011.
- Mergînânî, Burhânuddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Ebîbekr el-Ferğânî el-. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Muhammed Adnân Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz b. Ali. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn Abdullah b. Ahmed en-. *Menâru'l-envâr fî usûli'l-fikh*. nşr. Zeki Koçak. Erzurum: y.y., 1424/2003.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızuddîn en-. *Şerhu Hâfıziddîn en-Nesefî*. thk. Salim Ögüt. b.y.: y.y., ts.
- Orazov, Orazsahet. *İslâm hukuk metodolojisinde İmâm Serahsî'ye göre emir ve nehîy*. Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2005.
- Orhan, Fatih. "Nehyin Muktezası: Yasaklanan Fiilin Hükümü ve Hukukî Sonuç Doğurması". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), 71-91.
- Pala, Ali İhsan. *İslâm Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*. Ankara: Fecir Yayınları, 2009.
- Pezdevî, Fahu'l-İslam Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-. *Kenzu'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl (Keşfü'l-esrâr ile birlikte)*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım. Basım, 2009.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî el-Buhârî. *et-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fikh (Şerhu't-Telvîh ile beraber)*. thk. eş-Şeyh Zekerîyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2 Basım. Basım, 1434/2013.
- Serahsî, Ebûbekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebu'l-Vefâ el-Efğânî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1426/2005.

- Seydişehrî, İbnü'l-Emîn Mahmud Esad. *Fıkıh Usûlü Telhîs-u Usûl-i Fıkıh*. sad. Talha Alp vd. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh Dersleri*. nşr. Selçuk Camcı-Haydar Yıldırım. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011a.
- Seyyid, Mehmed. *Usûl-i Fıkıh Medhal*. nşr. Selçuk Camcı. İstanbul: Işık Akademi Yayınları, 2011b.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ud b. Ömer et-. *Şerhu't-Telvîh 'ale't-Tavdîh li metni't-Tenkîh fî usûli'l-fıkıh*. thk. eş-Şeyh Zekeriyya Umeyrât. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1434/2013.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "Hüseyin b. Alî es-Saymerî ve Dönemin Emir-Nehiy Tartışmalarındaki Duruşu". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages* 13/9 (2018), 239-256.
- Yücel, Yusuf İbrahim. *İslâm Hukuk Usûlünde Nehiy*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 139-154

Fıkıh Kitaplarının Namaz Bölümünde Yer Alan Depremle İlgili Hükümler The Islamic Jurisprudential Rulings Related To the Earthquake in the Book of Prayer

Amer ALDERSHEWI

Dr. Öğr. Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Doctor Lecturer, Ağrı İbrahim Çeçen University, Faculty of Islamic Sciences
Ağrı/Türkiye
alder@agri.edu.tr

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 30 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atf / Cite as

Aldershewi, Amer. "Fıkıh Kitaplarının Namaz Bölümünde Yer Alan Depremle İlgili Hükümler". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 139-154.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1273646

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Amer Aldershewi).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Islamic Jurisprudential Rulings Related To the Earthquake in the Book of Prayer

Abstract: The earthquake that occurred in Türkiye and Syria on the morning of 6, February 2023 has raised questions about the jurisprudential matters related to the earthquake in the Book of Prayer. The research adopted the comparative, analytical, and inductive approach. The research dealt with several issues, including: firstly, the legitimacy of prayer and sermon at the time of the earthquake, and the majority of jurists agreed that prayer when the earthquake occurs is legitimate. The Malikis, on the other hand, said that prayer at the time of the earthquake is disliked, as evidenced that nothing was reported neither from the Prophet (PBUH) nor from his companions in that. The majority's basis for their permission to pray at the time of an earthquake was that it was reported by companions such as Aisha, Ibn Masoud, and Hudhaifa bin Al-Yaman. Also, it was reported that Ibn Abbas prayed for the earthquake in Basra. Also, they argued that the reason for which the eclipse prayer was legislated stands for the earthquake as well. In addition, when the Prophet (PBUH) prayed the eclipse prayer, he justified his action by saying that it is a sign from Allah with which he frightens the servants, and if we look at this reasoning, we find that the earthquake is more intimidating than the eclipse, and this opinion is more correct. As for the sermon, they provided that the sermon is not legislated when the earthquake occurs because nothing has been mentioned about it. Second, the majority of jurists provided that the prayer when the earthquake occurs is like other supererogatory prayers, two rak'ah with one bowing and two prostrations in each rak'ah. While the Hanbalis held that it should be like the eclipse prayer, two rak'ah with three bowings and two prostrations in each rak'ah, as reported by a number of the Companions. The researcher goes with that the prayer at the time of the earthquake should be like the eclipse prayer, preferring the saying of the Hanbalis for the strength of their evidence. The prayer can be performed individually or in a congregation, and the congregational is better if possible. Third, the surah that should be recited are Al-Baqarah, Al-Imran, An-Nisa' and Al-Ma'idah respectively or according to the amount of those surah. Fourth, interrupting prayer when an earthquake occurs is permissible for fear of life or property. Fifth, The occurrence of an earthquake or its aftershocks is an excuse for not attending the Friday and congregational prayers. Sixth, it is Sunnah (desirable) to recite takbeer, seek forgiveness, and repent when an earthquake occurs. Also, it is desirable to supplicate when an earthquake occurs. Seventh, it is desirable to escape from earthquake areas and homes and to go to empty places, as Omar said to the people of Medina that he would leave them if the earthquake occur again. Eighth, the one who dies under the rubble is a martyr under the provisions of the hereafter and the reward that he will receive. As for the provisions of this world, such as washing and shrouding him and performing funeral prayer for him, the provisions of the martyr of battle do not apply to him. Rather, the provisions of the deceased apply. Thus, it is evident how the Islamic rules do not only deal with the general and routine aspects of life, but also provide guidance in the case of facing extraordinary situations by dealing with the jurisprudential provisions related to emergencies and extraordinary situations that rarely happen.

Keywords: Fiqh, prayer, Earthquake, interruption of prayer, failure to pray, the martyr of the Hereafter

Fıkıh Kitaplarının Namaz Bölümünde Yer Alan Depremle İlgili Hükümler

Özet: Türkiye ve Suriye'de 06.02.2023 tarihinde meydana gelen deprem nedeniyle fıkıh kitaplarında geçen depremle irtibatlı hükümlerin araştırılması ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu araştırmam fıkıh kitaplarının namaz bölümünde yer alan deprem konusundaki fikhî hükümleri ele almaktadır. Mukayeseli araştırma ve analiz yönteminin kullanıldığı . Çalışmada aşağıda belirtilen fikhî meseleler incelenmiştir:

Namaz ve hutbe: Cumhur deprem esnasında kılınan namazın meşru ve geçerli olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Malikîlere göre deprem esnasında namaz kılmak mekruhtur, çünkü bu konuda Hz. Peygamber ve sahabeden herhangi bir hadis ve hüküm varid olmamıştır. Cumhurun bu konudaki delili. İbn Abbas'ın Basra'da deprem için namaz kıldığına dair gelen rivayettir. Yine onun dışındaki diğer bazı sahabilerin de deprem namazı kıldıklarına dair muhtelif rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Hz. Aişe, İbn Mes'ud ve Huzeife b. el-Yeman (r.a.)'ın da bu namazı kıldıkları rivayet edilmiştir. Cumhur kusef namazının meşruiyetini gerektiren illetin aynı şekilde deprem namazı konusunda da mevcut olduğunu söylemiştir. Kusef namazındaki illet, onun Allah'ın kullarını kendisiyle korkutup uyardığı bir ayet/delil olduğu şeklindedir. Bu illet depremde de söz konusu olup. hatta daha güçlü bir şekilde bulunmaktadır. Bu sebeple deprem olayı, kusef olayına ilhak edilmektedir. Bizim kanaatimizce de bu görüş, delillerinin daha güçlü olması itibariyle tercih edilen görüştür. Fakihlerin tümü hutbenin meşruiyet gerekçesi olmadığını söylemişlerdir. Namazın kılınışı şekli: Cumhura göne -i Fukaha deprem namazı diğer nafil namazlar gibi iki rekât olup her rekâtında 1 rükû ve 2 secde bulunan bir namazdır. Hanbeliler de bu namazın kusef namazı gibi kılınacağı ve her rekatta da 3 rükû ve 2 secde olduğu görüşüne sahiptirler. Bu konudaki delilleri de sahabeden varid olan rivayetlerdir. Bu namaz da münferiden kılıldığı gibi cemaatle de kılınabilir. Ancak imkan bulunduğunda cemaatle kılınması daha efdaldir. Bizim tercih ettiğimiz görüş de budur. Zira dayandığı delilleri sahabe-i kiramdan nakledilen güçlü deliklerden müteşekkildir .Deprem namazında okunacak sureler: Bu namazda zamm-i sure olarak Bakara, Ali İmran, Nisa ve Maide sureleri mushaf tertibi üzere okunur. Şayet bunlar okunmazsa başka surelerden bunların miktarı kadar okunur. Deprem esnasında namaza ara verme veya bozma hususu: Bu durumda nefis ve mal kaybı korkusundan dolayı namazı kesip ara vermek caizdir. Nitekim fakihler başka durumlarda da can ve mal emniyetinde nedeniyle namaza ara vermenin caiz olduğunu belirtmişlerdir. Deprem esnasında cuma ve cemaate gitmeme durumu: Depremin meydana gelmiş olması cuma ve cemaate gitmemeye özür olarak değerlendirilir. Çünkü deprem meydana geldiğinde ve daha sonra da artçlarıyla devam ettiğinde bu durum cuma ve vakit namazları konusunda camiye gitmeyenler için bir özür teşkil eder. Deprem esnasında tekbir, zikir ve dua konusu: Deprem eEsnasında tekbir getirmek, istiğfar etmek, Allah'a sığınıp dua etmek sünnettir. Sünnet oluşu ise insanların Allah'ı anmaktan gafil olmamaları gerektiği şeklinde bir illet ve hikmete dayandırılmıştır. Deprem bölgelerinden başka yerlere taşınmak: Deprem bBölgelerinden ve depreme uğramış evlerden kaçmak, bu evleri terk etmek ve emniyetli boş mekanlara sığınmak müstehaptır mustahabtır. Bu konuda delil olarak da Hz. Ömer'in, kendi hilafeti döneminde gerçekleşen depremdeki tavrı kabul edilmektedir. Hz. Ömer bir kez daha deprem olduğu takdirde kendisinin Medine'den çıkacağını sahabilere haber vermişti. Depremde ölenlerin hükmü: Depremde vefat edenler ahiret hükümleri itibarıyla şehittir. Ancak yıkama, kefenleme, cenaze namazının kılınması gibi dünya hükümleri açısından normal cenaze hükümlerine tabidirler. Fakihler bu içtihadı Hz. Peygamber Efendimizden gelen bir rivayete dayandırmaktadırlar. Bu araştırmamız neticesinde fıkıh kitaplarımızın insan hayatının sadece genel ve rutin yönleriyle ilgilenmediği, nadiren de olsa rastlanılan acil ve olağanüstü durumlarla ilgili içtihadı hükümleri de ele alarak insanlara yol gösterip olağanüstü durumlar karşısında kolaylık sağladığı tesbit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, İslam Hukuku, Namaz, Deprem, Şehit, Namazı yarıda bırakmak, Namaza gitmemek.

الأحكام الفقهية المتعلقة بالزلازل في كتاب الصلاة

ملخص

تسبب الزلازل الذي ضرب تركيا وسوريا في 06.02.2023 بظهور الحاجة إلى بيان الأحكام الفقهية الخاصة بالزلازل في كتب الفقه، فجاء هذا البحث متناولاً الأحكام الفقهية المتعلقة بالزلازل في كتاب الصلاة، وقد اتبعت في بحثي هذا

المنهج الاستقرائي التحليلي المقارن، بالبحث عن أقوال الفقهاء المتعلقة بالزلازل في كتاب الصلاة وتحليلها والمقارنة بينها ثم الترجيح، وتناول البحث مجموعة من المسائل منها: مشروعية الصلاة والخطبة عند الزلازل، وقد اتفق جمهور الفقهاء على أن الصلاة عند حدوث الزلازل مشروعة، وذهب المالكية في قول إلى أن الصلاة عند الزلازل مكروهة مستدلين بعدم ورود شيء في ذلك، وكان مستند الجمهور في إجازتهم للصلاة عند الزلازل الصلاة التي صلاها في البصرة ابن عباس رضي الله عنهما، كما ورد عن غيره من الصحابة كالسيدة عائشة وابن مسعود وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهم، وقالوا أيضاً: إن العلة التي شرعت من أجلها صلاة الكسوف موجودة في الزلازل أيضاً، فالنبي صلى الله عليه وسلم عندما صلى صلاة الكسوف علل فعله لها بأنها آية من آيات الله تعالى يخوف العباد بها، وإذا نظرنا إلى هذا التعليل وجدنا أن الزلازل أشد تخويفاً من الكسوف، لذا فإنه يلحق بالكسوف فيصلى له لوجود الشدة والخوف في الآيتين، وهذا القول هو الراجح لقوة دليله، أما الخطبة فأنهم قالوا إنه لا تشرع الخطبة عند حدوث الزلازل لعدم ورود شيء فيها. ومنها: كيفية أداء الصلاة عند حدوث الزلازل: حيث ذهب الجمهور إلى أن الصلاة عند حدوث الزلازل تكون كغيرها من النوافل ركعتان بركوع وسجودين في كل ركعة، وذهب الحنابلة إلى أنها على هيئة صلاة الكسوف في كل ركعة ثلاثة ركوعات وسجدتان، لما ورد عن عدد من الصحابة أن الصلاة للآيات العظيمة تكون على هيئة صلاة الكسوف، والذي ترجح للباحث أن الصلاة التي تُصلى عند الزلازل تكون على هيئة صلاة الكسوف أخذاً بقول الحنابلة لقوة دليلهم الواضح والصريح الوارد عن ابن عباس رضوان الله عليهم، ويمكن أداء الصلاة فرادى أو جماعة والجماعة أفضل إن أمكن ففي الأثر أن ابن عباس رضوان الله عليهما أنه صلى للآيات (الأمور العظيمة) في بعض الأحيان جماعة وأحياناً لوحده. ومنها: السور التي تقرأ في صلاة الزلازل: تُقرأ البقرة وآل عمران والنساء والمائدة بالترتيب أو بمقدار تلك السورة. ومنها: قطع الصلاة عند حدوث الزلازل: قطع الصلاة في تلك الحالة جائز للخوف على النفس أو المال، والخوف على النفس والمال من الأعذار التي نص الفقهاء على جواز قطع الصلاة من أجلها. ومنها: التخلف عن الصلاة بسبب الزلازل: حدوث الزلازل عذر للتخلف عن صلاة الجمعة والجماعة: فإذا حدث الزلازل واستمر أو استمرت هزاته الارتدادية فإنه يكون عذراً مقبولاً لمن لم يذهب إلى المسجد لأداء الجمعة أو باقي الصلوات. ومنها: الأذكار والأدعية عند حدوث الزلازل: يُسنُّ التكبير والاستغفار والتوبة عند الزلزلة، كما يُستحب الدعاء والتضرع عند حدوث الزلازل حتى لا يكون الإنسان من الغافلين، ويجوز الدعاء على الكافرين بأن تصيبهم الزلازل والآيات العظيمة. ومنها: الخروج من مناطق الزلازل: يُستحب الفرار من مناطق الزلازل والبيوت واللجوء إلى أماكن خالية، فقد قال عمر رضي الله عنه مخاطباً أهل المدينة المنورة إنه سيفارقهم إن حدث الزلازل مرة أخرى. ومنها: الميت تحت الأنقاض: أن الذي يموت تحت الأنقاض شهيد بالنسبة لأحكام الآخرة والأجر الذي سيحصل عليه، أما فيما يتعلق بأحكام الدنيا من غسل الميت تحت الأنقاض وتكفينه والصلاة عليه فإنه لا تنطبق عليه أحكام شهيد المعركة؛ بل تنطبق عليه أحكام الميت.

وختاماً يظهر لنا أن كتبنا الفقهية لا تتناول الجوانب العامة لحياة الإنسان فقط؛ بل تشمل أيضاً ما يتعلق بهم في أوقات الشدة أيضاً، ففي فقهنا الأحكام المناسبة للحالات العادية والمناسبة لحالات الطوارئ على حد سواء.

الكلمات المفتاحية: الفقه، الصلاة، الزلازل، قطع الصلاة، التخلف عن الصلاة، شهيد الآخرة.

1. مقدمة

تتجاذب الناس على هذه الأرض فترات من الرخاء والشدة، وكان من فترات الشدة التي عاشها الناس ما حدث من زلزال مدّير أصاب المناطق الجنوبية من تركيا والمناطق الشمالية الغربية من سوريا، حيث هرع الناس -من تمكن منهم- في صباح السادس من شباط عام 2023 إلى الشوارع والطرق هرباً من هول ما رأوا من آثار الزلزال المدّير الذي استمرت هزاته الارتدادية لمدة طويلة وبدرجات مختلفة، هذا الزلزال العنيف الذي نتج عنه دمار كبير في الأرواح والأموال، وكما هو معلوم أن كثرة الزلازل منبئة عن قرب الآخرة كما بيّن هدي سيد الرسل صلى الله عليه وسلم، وبينما كنت أتابع عن كتب الأخبار المتداولة بشأن هذا الزلزال خطر لي أن أكتب في المسائل الفقهية التي تتعلق بالزلازل في كتاب الصلاة، فجاء البحث كالتالي:

1.1. الزلازل لغة

الزَّلْزَلَةُ والزَّلْزَالُ: تحريك الشيء، وقد زَلَزَلَهُ زَلْزَلَةً وزَلْزَالًا إذا حركت الشيء حركة شديدة¹، والزَّلْزَلَةُ في الأصل: الحركة العظيمة والإزعاج الشديد، ومن تلك الحركة زلزلة الأرض، ويأتي كناية عن التخويف والتحذير: أي جعل الأمر مضطرباً غير ثابت.²

¹ أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح للكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، 255/1؛ محمد بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، ط3، 1414 هـ)، 307/11.

² المبارك بن محمد بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تج. طاهر أحمد الزاوي وغيره (بيروت: المكتبة العلمية، 1979/1399)، 308/2.

1،2. الزلزال في الاصطلاح

الزلزال في الاصطلاح: لم أجد له تعريفاً في كتب الفقهاء، والمعنى الاصطلاحي للزلزال لا يخرج عن نطاق المعنى اللغوي الذي يفيد اضطراب الأرض وتحركها.

وفيما يلي مجموعة من الأحكام الفقهية المتعلقة بالزلازل على الترتيب التالي:

2. الصلاة والخطبة عند الزلزال:

يتعرض الناس بين الفينة والفينة إلى زلزال يأتي بالدمار الكبير والفرع والأهوال، فتجيش في قلوب الناس مشاعر دافعة للقرب من الله سبحانه وتعالى والفرع إليه، وهنا قد يتساءل الإنسان عن مشروعية الصلاة في هذه المواقف، وإذا كانت الصلاة مشروعة فما هي كيفية أدائها، وتفصيل ذلك يأتي فيما يلي:

1،2. أقوال الفقهاء في الصلاة والخطبة عند الزلزال:

اتفق الجمهور والمالكية في أصح أقوالهم على أن الصلاة عند حدوث الزلزال مشروعة مندوبة، وأن الناس يفزعون إلى الصلاة إذا حدث ما يُظن أنه عقوبة من الله تعالى كالزلزال والصواعق والريح الشديدة والثلج والمطر الدائمين،¹ وفي قول للمالكية ذكره القرابي بأنه لا يُصلى للزلزال وغيرها من الآيات الأخرى،² وفي قول آخر للمالكية أن الصلاة للزلزال مكروهة،³

وسبب الاختلاف بين المحيذين والمنايعين يعود إلى عدة أمور منها:

قال المنايعون: بأنه لم يرد عن رسول الله أنه صلاها أو أمر بالصلاة عند الزلزال.

وقالوا: إن الصلاة خاصة بالشمس والقمر لورودهما في الحديث.

ويُستدل للمنايعين ما روي أن المدينة زُلزلت في العهد النبوي، فقال: **إِنَّ رَبَّكُمْ يَسْتَعْتِبُكُمْ فَأَعْتِبُوهُ**،⁴ فلم يرد أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى للزلزال أو أمر بالصلاة لها.⁵

وقد يُستدل للمنايعين من الصلاة عند الآيات سوى الكسوف والخسوف بما روي أن الأرض زلزلت في عهد عمر رضي الله عنه حتى اصطفقت السرر،⁶ فيقول المانع أن عمر رضي الله عنه لم يأمر الناس بالصلاة عند الزلزال فتكون الصلاة غير مشروعة.

وقد يُجيب عن ذلك أن المقصود من هذا الأثر أن عمر رضي الله عنه لم يصل للزلزال جماعة لما روي عنه رضي الله عنه أنه حث على الصلاة في زلزلة،⁷ فيكون عدم فعله يُحمل على عدم الجمع لها، وحثه على الصلاة يُحمل على الصلاة لها فرادى، وعندما حدثت الزلزلة قام عمر رضي الله عنه واعظاً بين الناس، فرمما اقتصر على نوع من أنواع التذكير وهو الوعظ، وعليه ففعله يُحمل على أنه فعل أمراً من الأمور الجائزة، ولا يُحمل على عدم جواز غيره، فالدعاء جائز والصلاة جائزة والتوبة جائزة، فغاية ما يُفهم من فعله أنه قام بأمر من الأمور الجائزة، وهذا لا يدل على عدم جواز غيرها.

أما المحيذون فقد نظروا إلى العلة التي كان من أجلها الصلاة في الكسوف والخسوف ألا وهي التخويف والخروج عن المألوف والمعتاد فأجازوا الصلاة عند حدوث الآيات التي تظهر فيها هذه العلة.

وكذلك نظروا إلى الأدلة الواردة -ستأتي بعد قليل- عن ابن عباس وعائشة وابن مسعود في الصلاة عند الآيات، فأجازوا الصلاة عند الزلزال.⁸

¹ محمد أمين، حاشية ابن عابدين، (مصر: مطبعة مصطفى البابي، ط2، 1386 هـ / 1966 م)، 183/2؛ محمد بن أحمد الدسوقي، حاشية الدسوقي، (دار الفكر) 308/1؛ أحمد بن محمد حجر الهيتمي، تحفة المحتاج، (مصر: المكتبة التجارية مصطفى محمد، 1357 هـ/1983 م)، 412/2، منصور البهوتي، كشاف القناع، تح. لجنة متخصصة في وزارة العدل (السعودية: وزارة العدل السعودية، ط1، 1421 هـ/2000)، 405/2.

² أحمد بن إدريس القرابي، الذخيرة، تح. محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994)، 431/2.

³ أحمد بن غانم النفراوي، الفواكه الدواني، (دار الفكر، 1415 هـ/1995)، 279/1، أي ورد عن الإمام مالك قول بالكراهة وقول بالجواز، وحمل محققو المذهب الكراهة على السجود للزلزلة، والجواز على الصلاة عند الزلزلة، والله أعلم.

⁴ عبد الله بن محمد بن أبي شيبه، الكتاب المصنف، ضبط. كمال الحوت (لبنان: دار التاج، ط1، 1409 هـ/1989)، 320/5، وهو مرسل ضعيف، أحمد بن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير، تح. حسن بن عباس بن قطب (مصر: قرطبة، ط1، 1416 هـ، 1995)، 222/2..

⁵ عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تح. محمود بن شعبان وآخرون (المدينة المنورة: مكتبة الغريب الأثرية، ط1، 1417 هـ/1996 م)، 246/9.

⁶ أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تح. محمد عبد القادر (بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424 هـ/2003)، باب لا يصلّي جماعة عند شيء من الآيات غير الشمس والقمر، كتاب صلاة الخسوف، 60/7، والذي يظهر لي من ترجمة البيهقي لهذا الباب أن عدم صلاة عمر رضي الله عنه كان لأنها لا تُصلى جماعة، وليس المفهوم منه أنه لا يُصلى لها فرادى.

⁷ زكريا بن محمد الأنصاري، أسنى المطالب، (دار الكتاب الإسلامي) 288/1.

⁸ ابن رجب، فتح الباري، 246/9.

وروى البخاري ومسلم: إنَّ الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد من النَّاسِ، ولكنهما آيتان من آيات الله، فإذا رأيتُموهما فقوموا فصلوا،¹ فعلة أداء صلاة الكسوف بأما آية يخوف بها عباده،² والزَّلزال أشدَّ تخويفاً من الكسوف، فيُصلَّى عند حدوثه؛ ولأنه من جنس الكسوف؛ لأن منفعة الأرض تحصل بسبب الأرض والشمس بخلاف بقية الآيات.³ وفي رواية لمسلم: "فَإِذَا رَأَيْتُمْ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ فَصَلُّوا حَتَّى تَنْجَلِيَ"⁴ فهذا يشمل الزلازل وجميع الآيات،⁵ فكلمة "شيئاً" نكرة جاءت في سياق الإثبات وكما يقول الأصوليون النكرة في سياق الإثبات تكون مطلقة، فليس المراد بها آية معينة بل جنس الآيات، أي إن رأيتم إحدى آيات الله سبحانه وتعالى فصلوا، والزَّلزال آية عظيمة من آيات الله فكانت الصلاة عندها مشروعة.

وقد ورد أن الدين أظلمت على عهد مالك بن أنس رضي الله عنه، فسئل عن حدوث مثل هذا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فقال لا، إلا أن الريح كانت تشتد فيبادرون للمساجد،⁶ فيفهم منه مشروعية الصلاة عند الآيات. ويُستدل للجواز بما ورد أنه قيل لابن عباس بعد صلاة الصبح أن زوجة من زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم قد ماتت، فسجد في وقت الكراهة، فقيل له: أتسجد في وقت الكراهة، فقال: "أليس قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأيتُم آية فأسجدوا؟ فأبي آية أعظم من ذهاب أزواج النبي صلى الله عليه وسلم"،⁷ وقد بين البيهقي أن هذه الأثر وهو سبب استحباب الشافعي للصلاة على انفراد،⁸ أي هذا دليل على مشروعية أداء القرب عند حدوث الآيات ومنها الصلاة. ومما يدل على أن الصلاة جائزة عند الآيات أن الصلاة خير موضوع، عندما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن الصلاة، قال: "حَيْرٌ مَوْضُوعٌ، فَمَنْ شَاءَ أَكْثَرَ وَمَنْ شَاءَ أَقَلَّ".⁹ وقد كان عند حدوث الأمر المهم يفرغ إلى الصلاة،¹⁰ ويقول لبلال رضي الله عنه: يَا بِلَالُ، أَمِّمِ الصَّلَاةَ، أَرِحْنَا بِهَا،¹¹ فتكون جائزة عن حدوث هذه الأحوال أيضاً بجامع كونها من الأمور التي تُفزع الإنسان.

ومن المعقول بعد ذكر المنقول: إنه لما كان الخوف من الزَّلزال بسبب ما ينتج عنه من ضرر دنيوي، وكانت صلاة الاستسقاء مشروعة بسبب ضرر الجفاف الدنيوي، فإن الصلاة عند الزَّلزال تكون مشروعة أيضاً،¹² أي تُقاس الصلاة عند الزَّلزال على صلاة الاستسقاء بجامع الضرر الدنيوي في كليهما، فتكون الصلاة مشروعة. ومن مجموع ما تقدم وما سيأتي يترجح جواز أداء الصلاة عند حدوث الزَّلزال.

2,2. عدد الركعات في صلاة الزَّلزال وكيفيتها:

الذين أجازوا الصلاة عند حدوث الزَّلزال ذهبوا إلى مذهبين في عدد ركعات وكيفية أداء الصلاة عند حدوث الزَّلزال: أولاً: الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية حيث ذهبوا إلى أن الصلاة التي تُصلَّى عند حدوث الزَّلزال أو غيرها من الآيات المخوفة إنما تكون على هيئة غيرها من السنن الراتبة فليس لها هيئة خاصة، وقالوا: إن الأصل أن تُصلَّى فرادى في

¹ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تج. د. مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، ط5، 1414هـ/1993)، باب الصلاة في كسوف الشمس، كتاب الكسوف، رقم (1041)، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تج. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1374هـ/1955)، باب صلاة الكسوف، كتاب صلاة الاستسقاء، رقم (901).

² عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، تج. الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو (السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1417هـ/1997)، 332/3.

³ الميحي بن عثمان بن أسعد ابن المنجي، المتنع في شرح المتنع، تج. عبد الملك بن عبد الله بن دهب (مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ط3، 1424هـ/2003)، 579/1.

⁴ مسلم، صحيح مسلم، باب ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار، كتاب صلاة الاستسقاء، رقم (904).

⁵ عمر بن علي بن أحمد (ابن الملقن)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، تج. دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث (دمشق: دار النوادر، ط1، 1429هـ/2008)، 285/8.

⁶ سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، (الهند: المطبعة الأنصارية بدلي، 1323هـ)، باب الصلاة عند الظلمة ونحوها، كتاب الصلاة، رقم (1196).

⁷ محمد بن عيسى الترمذي، السنن، تج. أحمد شاكر وآخرون (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ/1975)، باب في فضل أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، من أبواب المناقب، وقال: هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

⁸ أحمد بن الحسين البيهقي، معرفة السنن والآثار، تج. عبد المعطي أمين قلجعي (دمشق: دار قتيبة، ط1، 1412هـ/1991م)، 157/5.

⁹ أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تج. أحمد شاكر (القاهرة: دار الحديث، ط1، 1416هـ/1995)، من حديث أبي ذر الغفاري، 437/35، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير في هذا الحديث: "وهو خبر مشهور أحمد والبخاري من حديث عبيد بن الحساس عن أبي ذر ... إلى أن قال - ... رواه أحمد بسند ضعيف"، 54/2.

¹⁰ النفراوي، الفواكه الدواني، 279/1.

¹¹ أبو داود، السنن، باب في صلاة العتمة، كتاب الأدب، رقم (4985)، وهو صحيح، ينظر مشكاة المصابيح للخطيب التبريزي، 393/1.

¹² محمد بن الحسين أبو يعلى، التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة، تج. محمد بن فهد الفريح (دمشق: دار النوادر، ط1، 1435هـ/2014)، 120/4.

المنازل بحيث يصلها كل شخص لوحده،¹ وزاد الحنفية والمالكية إمكان صلاحها جماعة وقيدها الحنفية بالجواز وعدم السننية² وأن الجماعة إما تكون عند حضور الإمام أما عند عدم حضوره فإنها لا تُقام جماعة بل فرادى خوفاً من الفتنة،³ وذهب المالكية إلى وجوبها إن جمعهم الإمام لصلاحها،⁴ أما عدد الركعات التي يُصلى عند الزلزال فإنهم قالوا: إنهم يصلون لذلك ركعتين، وزاد الحنفية أن لهم أن يصلوها ركعتين أو أربع وأربع أفضل، والمالكية قالوا: إن لهم أن يصلوا ركعتين فأكثر.⁵ أما الخطبة فإنهم ذهبوا إلى أنه لا يُسن عند الصلاة للزلزال خطبة.⁶

ثانياً: الحنابلة: حيث ذهب الحنابلة أن الصلاة للزلزال الدائمة⁷ مشروعة، وفي القول الراجح أن الزلزال مستثنى من باقي الآيات من حيث الصلاة، حيث يُصلى عند حدوث الزلزال ولا يُصلى عند الريح والصواعق وغيرها من الآيات، وفي قول آخر عندهم أنه يُصلى لكل الآيات، وهي تُصلى جماعة أو فرادى لأنها من النوافل، أما كيفية الصلاة عند الزلزال فإنها على كيفية التي تُقام في صلاة الكسوف، فقد سئل الإمام أحمد عن صلاة كسوف الشمس والقمر والزلزال، فأجاب بأنها تصلى جماعة، ثمان ركعات وأربع سجودات،⁸ وهي كالتالي: الصلاة تكون ركعتان، يبدأ في الركعة الأولى من الصلاة بأن يقرأ دعاء الاستفتاح ثم يتعوذ ثم يسلم ثم يقرأ الفاتحة ويُنبعها بالبقرة أو قدرها، ثم يركع ركوعاً طويلاً يُسبح الله فيه ويُقدّر طول الركوع بالمدة التي يقرأ فيها القارئ مئة آية، ثم يرفع من الركوع فيقول: سمع الله لمن حمده، ويحمد الله في اعتداله بقوله: ربنا لك الحمد أو غيرها من الأذكار، ثم يقرأ الفاتحة وسورة دون سورة البقرة في الطول، وفي بعض الأقوال إنه يقرأ آل عمران، ثم يركع مُطيلاً للركوع على أن يكون دون الركوع الأول وقُدْرته بقراءة سبعين آية، ثم يرفع من الركوع ويسبح ويحمد الله ولكن هنا لا يُطيل اعتداله، ثم يسجد سجدين طويلتين على أن لا يُطيل الجلوس بينهما، ثم يقوم إلى الركعة الثانية، وتكون الركعة الثانية كالأولى على أن تكون أقصر من الركعة الأولى من حيث القراءة والركوع والسجود، ثم يتشهد ويُسلم، وهذه الكيفية هي الأفضل لأنه أكثر في الرواية من غيرها من الكيفيات، وبناء على روايات أخرى فله إن شاء صلاحها بثلاث ركوعات في الركعة الواحدة، أو بأربع ركوعات في الركعة الواحدة، أو خمس ركوعات في الركعة الواحدة، على أنه يجوز له أن يصلها بركعة واحدة مثل باقي النوافل؛ لأن ما زاد على الركوع الأول سنة، وما تُدرك به الصلاة بالنسبة للمسبوق هو الركوع الأول دون باقي الركوعات.⁹

3.2. أدلة الفقهاء في الصلاة عند الزلزال وكيفيةها:

3.2.1. أدلة الجمهور على الصلاة عند الزلزال:

استدل جمهور الفقهاء على مشروعية الصلاة عند الزلزال وعلى كيفيةها بمجموعة من الأدلة كالتالي:
أ- استدل الجمهور على استحباب الصلاة بما ورد عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال: إِذَا رَأَيْتُمْ مِنْ هَذِهِ الْأَفْتِرَاحِ شَيْئاً فَأَفْتِرِعُوا إِلَى الصَّلَاةِ،¹⁰ وبما روي عن ابن عباس رضوان الله عليهما أن النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: إِذَا رَأَيْتُمْ آيَةً

¹ زين الدين بن إبراهيم بن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (دار الكتاب الإسلامي، ط2)، 181/2، عبد الباقي الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)، 1422هـ/2002)، 480/1، محمد عليش، منح الجليل شرح مختصر خليل، (بيروت: دار الفكر، ط1)، 1404هـ/1984)، 333/1، محمد بن إدريس الشافعي، الأم، (بيروت: دار الفكر، ط2)، 1403هـ/1983)، 281/1، ابن حجر، نهاية المحتاج، 412/2؛ سعيد بن محمد باعشن، بشرى الكريم بشرح مسائل التعليم، (جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1)، 1425هـ/2004)، 433.

² والذي يظهر لي من قولهم عن صلاة الزلزال "وقيل الجماعة جائزة لكنها ليست سنة" ما يلي: أما كونها جائزة فهي كغيرها من السنن التي يُمكن صلاحها جماعة، أما كونها ليست سنة فلعدم فعل النبي صلى الله عليه وسلم لها، والله أعلم.

³ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 183/2، علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (مصر: مطبعة شركة المطبوعات العلمية، ط1)، 1327هـ)، 282/1، والفتنة المقصودة هنا هي أن اجتماع عدد كبير من الناس لأداء هذه الصلاة مع عدم وجود الإمام قد يؤدي إلى تنازع الناس فيمن يكون إماماً للصلاة، فينتج عن ذلك تقاتل أو غيره من وجوه الشحنة والتباغض لذلك تؤدي الصلاة جماعة إذا وجد الإمام، وتؤدي فرادى في المنازل عند عدم وجوده، ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 261/1، عند حديثه عن صلاة الجمعة.

⁴ الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، 480/1.

⁵ والذي يظهر لي من قولهم عن صلاة الزلزال "وقيل الجماعة جائزة لكنها ليست سنة" ما يلي: أما كونها جائزة فهي كغيرها من السنن التي يُمكن صلاحها جماعة، أما كونها ليست سنة فلعدم فعل النبي صلى الله عليه وسلم لها، والله أعلم.

⁶ أحمد بن محمد القُدوري، التجريد، تح. مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية (القاهرة: دار السلام، ط2)، 1327هـ/2006)، 1021/2، الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 402/1، محيي الدين النووي، المجموع شرح المهذب، (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1344هـ)، 102/5.

⁷ وقد قيد الحنابلة الزلزلة التي يُشرع الصلاة لها بأن تكون دائمة، أما مجرد الرجفة فلا يُصلى لها لأن الوقت لا يسع لفعل الصلاة لها، ينظر: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1)، 1414هـ/1994)، 346/1، وذكر ابن رجب أن ابن عباس رضي الله عنه صلى للزلزلة بعد سكوتها وانقضائها، ينظر: ابن رجب، فتح الباري، 247/9.

⁸ ابن رجب، فتح الباري، 246/9، علي بن سليمان المزداهي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تح. د عبد الله بن عبد المحسن التركي - د عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط1)، 1415هـ/1995)، 405/5.

⁹ البهوتي، كشاف القناع، 62-64/1.

¹⁰ علي بن أبي بكر بن المرغيناني، الهداية شرح بداية المبتدي، تح. طلال يوسف (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 87/1؛ لم أجد هذا الحديث بهذا اللفظ في كتب السنن، وقال الزيلعي في نصب الراية: "غريب بهذا اللفظ"، 234/2، واللفظ في البخاري في معرض الحديث عن

فَأَسْجُدُوا¹ وبقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: صَلَاةُ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ أَفْضَلُ إِلَّا الْمَكْتُوبَةَ² فالأصل في غير المكتوبة أنها تُؤدَّى بغير جماعة.³ وربما يُستدل بالحديث الأول أنه صلى الله عليه وسلم لم يبيِّن كيفية محددة لصلاة الآيات، فكون على معهود الناس كغيرها من النوافل، والله أعلم.

ب- وروي أنه قد زلزلت الأرض على عهد عمر⁴ حتى اصطفتت السرر، فقام عمر رضوان الله عليه في الناس خطيباً فقال: أَحَدْتُمْ!! لَكُنْ عَادَتْ لِأَخْرَجِي مَنْ نَبِيْن ظَهَرَ أَيْنِكُمْ"⁵، ووجه الاستدلال هو عدم صلاة عمر رضي الله عنه لها جماعة، فتبقى على كيفية النوافل المعهودة.⁶

ت- ورد عن ابن مسعود رضوان الله عليه قوله: "إِذَا سَمِعْتُمْ هَذَا مِنْ السَّمَاءِ فَافْرَعُوا إِلَى الصَّلَاةِ"⁷ وهذا مستند قول الشافعية في أن الصلاة تُصلى،⁸ فهو لم يحدد لها كيفية معينة، فتبقى على المعهود في النوافل.

ث- ولم يُنقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه جمع الناس للصلاة عند حدوث الزلازل والرياح العاصفة والأمراض، مع وجود بعض من تلك الآيات،⁹ ولم يُنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم - كما يقول الحنفية- أنه جمع الناس للكسوف القمر مع أنه قد انحسف في عهده،¹⁰ وبما أنه لم يجمع لها وقد حدثت في زمانه فإنه لا يُجمع لغيرها من الآيات قياساً على عدم جمعه للكسوف.

ج- من المعقول: إن الاجتماع للصلاة مُتعمد في أثناء الزلازل وباقي الآيات؛ للفرع أثناء حدوث تلك الأحوال، أو خوفاً من وقوع الفتنة عند عدم وجود الإمام أو عدم طلبه من الناس الاجتماع،¹¹ ولأن هذه الآيات التي يُؤدَّى الله بها عباده من أجل ترك المعاصي والرجوع للطاعة يُقصد منها رجوع العبد إلى بربه وتضرعه على أعتابه وأقرب ما يكون العبد من ربه أثناء صلاته.¹²

ويبدو لي أن صلاته في منزله أبعد عن الرياء، وأقرب إلى صدق التوجه إلى ربه، وأصدق في طلب المغفرة والعفو والتوبة، حتى تزول هذا الكوارث والأحوال.

2,3. أدلة الحنابلة:

استدل الحنابلة على مشروعية الصلاة للزلازل وعلى أنها تُصلى جماعة أو فرادى على كيفية صلاة الكسوف بمجموعة من الأدلة كالتالي:

أ- وردت مجموعة من الآثار عن ابن عباس رضوان الله عليهما تُبيِّن أنه صلى للزلزلة بالبصرة على الكيفية التي تُصلى في الكسوف،¹³ فقد صلى فأطال القنوت، ثم ركع، وعند الرفع من الركوع أطال القنوت، ثم ركع، وعند الرفع من الركوع أطال القنوت، ثم ركع فسجد، ثم فعل في الركعة الثانية كما فعل في الركعة الأولى، فصارت صلاته ست ركعات وأربع سجادات، ثم قال: فهكذا تكون صلاة الآيات،¹⁴ وقد يُفهم من ترجمة البيهقي لصلاة الزلزلة في كتابه السنن الكبرى

الكسوف والكسوف: " (هما آيتان من آيات الله، لا يحسبان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموها فافزعوا إلى الصلاة، صحيح البخاري، هل يقول كسفت الشمس أو خسفت، كتاب الكسوف، رقم (1000)، وعند مسلم: " إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله. لا يحسبان لموت أحد ولا لحياته، فإذا رأيتموها فافزعوا للصلاة"، صحيح مسلم، باب صلاة الكسوف، كتاب صلاة الاستسقاء، رقم (901).

¹ البيهقي، معرفة السنن والآثار، 156/5، وسيأتي أن الحديث حسنه الترمذي، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير: عن ابن عباس مرفوعاً، 222/2.

² هذا الحديث لم أجده بهذا اللفظ في كتب السنن، لكن وجدته عند أبي داود بلفظ: " صلاة المرء في بيته أفضل من صلاته في مسجدي هذا إلا المكتوبة "، سنن أبي داود، باب صلاة الرجل التطوع في بيته، كتاب الصلاة، رقم (1044)، وعند البخاري بلفظ: " ... فإن أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة "، صحيح البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب صلاة الليل، رقم (698).

³ الكاساني، بدائع الصنائع، 282/1،

⁴ قال ابن عبد البر: " لم يأت عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه صحيح أن الزلزلة كانت في عصره، ولا صحت عنه فيها سنة"، أبو عمر بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح. بشار عواد وآخرون (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1439هـ/2017)، 77/3.

⁵ البيهقي، السنن الكبرى، باب لا يصلى جماعة عند شيء من الآيات غير الشمس والقمر، كتاب صلاة الكسوف، 60/7، والذي يظهر لي من ترجمة البيهقي لهذا الباب أن عدم صلاة عمر رضي الله عنه كان لأنها لا تُصلى جماعة، وليس المفهوم منه أنه لا يُصلى لها فرادى.

⁶ الأنصاري، أسنى المطالب، 288/1.

⁷ البيهقي، السنن الكبرى، باب من استحبه الفرع إلى الصلاة فرادى عند الظلمة والزلزلة وغيرها من الآيات، 477/3.

⁸ البيهقي، معرفة السنن والآثار، 157/5.

⁹ علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تح. علي معوض وعادل عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1999)، 399/2.

¹⁰ ابن نجيم، البحر الرائق، 181/2.

¹¹ الكاساني، بدائع الصنائع، 282/1.

¹² ابن نجيم، البحر الرائق، 181/2.

¹³ ابن قدامة، المغني، 333/3.

¹⁴ البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، 63/7، قال ابن حجر في التلخيص الحبير: " قال البيهقي: قد صح عن ابن عباس ... إلى أن قال " هكذا صلاة الآيات"، 190/2.

بقوله: "باب من صلى في الزلزلة بزيادة عدد الركوع والقيام قياساً على صلاة الخسوف"¹ يُفهم من ذلك أن البيهقي يقول بمشروعية صلاة الزلزلة على الكيفية التي تكون في صلاة الخسوف.

وفي رواية أخرى عنه أنه صلى بالناس في زلزلة أربع سجعات فيها ست ركوعات،² وفي رواية عبد الرزاق في مصنفه -مع اختلاف في عدد الركعات- أنه صلى في الزلزلة بالبصرة، فأطال القنوت، ثم ركع، وعند الرفع من الركوع أطال القنوت، ثم ركع، وعند الرفع من الركوع أطال القنوت، ثم ركع، ثم سجد، ثم فعل في الركعة الثانية كما فعل في الأولى، فصارت صلاته ثلاث ركعات وأربع سجعات، وقال: هكذا صلاة الآيات، وفي أخرى أنه "أنه حين صلى بهم، قال: هكذا صلاة الآيات"³. وقوله: "حين صلى بهم" يدل على أنه صلى بهم جماعة.

ب- أخرج عبد الرزاق في مصنفه أن حذيفة رضي الله عنه صلى بالمدائن بأصحابه، مثل صلاة ابن عباس في الآيات.⁴

ب- وروي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "صلاة الآيات ست ركعات في أربع سجعات"⁵.

ت- روي عن علي رضي الله عنه أنه صلى في زلزلة جماعة، وقال الشافعي: "إن صح قلت به"⁶.

ت- وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه صلى في زلزلة جماعة، وقال الشافعي: "إذا سمعتم هادئاً من السماء فافزعوا إلى الصلاة"⁷.

ث- من المعقول: أن النبي صلى الله عليه وسلم عندما صلى صلاة الكسوف علل فعله لها بأنها آية من الله تعالى يخوف العباد بها، وإذا نظرنا إلى هذا التعليل وجدنا أن الزلزال أشد تخويفاً، لذا فإنه يلحق بالكسوف فيصلي له لوجود الشدة في الآيتين، ولأنها من جنس الكسوف؛ لأن منفعة الأرض تحصل بسبب الأرض والشمس بخلاف بقية الآيات.⁸

2،4. المناقشة والترجيح:

بما أن الفقهاء متفقون على جواز الصلاة للزلزال يتبقى لنا مناقشة مسألتها أداء صلاة الزلزال جماعة وكيفية أدائها، وهما كالتالي:

رأينا فيما سبق أن الحنفية والمالكية أجازوا أن تكون الصلاة عند الزلزال فرادى أو جماعة، وأن الشافعية نصوا على أن الصلاة عند الزلزال تُصلى فرادى، والشافعي كان قد علق على جواز صلاتها على هيئة صلاة الكسوف على صحة الأثر المروي عن علي رضي الله عنه،⁹ وذكر ابن حجر أنه قد صح ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما،¹⁰ وعليه فيكون أداء الصلاة جماعة على هيئة الكسوف صحيحاً وارداً.

وقد يُجاب عند ذلك أنهم إنما تركوا الجماعة لأن النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يأمر بأن تُقام الصلاة جماعة عن الكسوف، فتبقى الصلاة عند الزلزال على هيئة باقي النوافل، وأنه لم يُقل أن عمر صلى عند الزلزلة، وإنما قام يخطب في الناس ويحثهم

¹ البيهقي، السنن الكبرى، 477/3.

² ابن أبي شيبة، المصنف، 220/2، واقتصر ابن حجر في التلخيص بالتعليق على الأثر المروي عند ابن شيبة بأن قال: ورواه ابن شيبة مختصراً من هذا الوجه، 190/2. فيكون الحكم فيه الصحة كما في حديث البيهقي، والله أعلم.

³ عبد الرزاق الصنعاني، المصنف، تح. مركز البحوث وتقنية المعلومات لدار التأصيل، (دار التأصيل، ط2، 1437هـ/2113)، 377/3، ربما يكون سبب الاختلاف في عدد الركوعات أن صاحب المصنف اقتصر في بيان عدد الركوعات في الركعة الأولى فقط، بدليل أنه قال: "أنه صلى الثانية كذلك" فيكون ثلاثة في الأولى وثلاثة في الثانية، فالجُمُوع ست ركوعات، وقد يُقال إنه ذكر عدد الركوعات إنما ثلاثة وعدد السجعات بأنها أربع فيكون هو الجُمُوع، فكيف يكون مجموع الركوعات ستة؟ فيُجاب عن ذلك بأن الاختصار على ثلاث ركوعات مخالف لرواية البيهقي وابن شيبة ومخالف لهذه الرواية أيضاً، فقد ورد في نص الأثر أنه قرأ ثم ركع ثم رفع فقرأ ثم ركع ثم رفع فقرأ ثم ركع ثم سجد، فيكون المعنى على ما ذكرت والله أعلم.

⁴ عبد الرزاق، المصنف، 377/3.

⁵ أحمد بن شعيب النسائي، سنن النسائي، (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1348هـ/1930)، في ذكر الاختلاف على عائشة في عدد صلاة الخسوف، كتاب الصلاة، رقم (509)، وفي صحيح مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: "أن نبي الله صلى الله عليه وسلم صلى ست ركعات وأربع سجعات"، باب صلاة الكسوف، كتاب صلاة الاستسقاء، رقم (901)، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان، تح. محمد علي سونغر، خالص أي دمير (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1433هـ/2012)، ذكر وصف صلاة الآيات، 334/5، وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: وروي عن حبان في صحيحه من طريق عبيد بن عمير عن عائشة مرفوعاً صلاة الآيات ست ركعات وأربع سجعات، 521/2، ولفظ مسلم لا يوجد فيه عبارة "صلاة الآيات" الموجودة فيما ذكره النسائي، فيكون المقصود -والله أعلم- أنها شاملة للكسوف وغيرها من الآيات.

⁶ البيهقي، السنن الكبرى، باب من صلى في الزلزلة بزيادة عدد الركوع والقيام قياساً على صلاة الخسوف، كتاب صلاة الخسوف، 477/3، وقال النووي في روضة الطالبين: "قلت: لم يصح ذلك عن علي"، محيي الدين النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تح. زهير الشاويش (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ/1991)، 89/2.

⁷ البيهقي، معرفة السنن والآثار، 157/5، قال ابن الملقن في الإعلاف بفوائد عمدة الأحكام عند الحديث عن أثر عن ابن مسعود: "حبيب منكر الحديث"، 290/4.

⁸ الممتع في شرح المقنع، 579/1.

⁹ الماوردي، الحاوي، 512/2.

¹⁰ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379)، 521/2.

على التوبة والاستغفار.¹

ويُجاب عن ذلك بأن صلاة ابن عباس رضي الله عنهما لها جماعة يدل على مشروعيتها، وأن الأمر متروك للإمام - حيث إن ابن عباس كان والياً على البصر - إن أحب جمع لها وإن أحب أوصى الناس بصلاتها في البيوت فرادى، والله أعلم. وما نُقل إن الأرض زلزلت في عهد عمر بن الخطاب وأنه لم يصل لها ربما يُحمل أنه لم يصل لها جماعة ولم يأمر بذلك، وقد يكون الناس صلوا فرادى.

وقد يُرد أنه لم ينقل أن أحداً منهم صلى، فيجاب أن ابن عباس صلى لها. أما مسألة أدائها على هيئة صلاة الكسوف، فإن الأدلة التي استدلت بها الجمهور كانت في عموم النوافل، فتكون خارج محل النزاع، سيما أن الآثار التي استدلت بها الحنابلة نص في المسألة، فالأثر الوارد عن ابن عباس وحذيفة والسيدة عائشة رضي الله عنهم نص في بيان كيفية الصلاة عند الزلازل والآيات، فيكون أدائها على الهيئة المذكورة. وبناء على ما سبق يترجح للباحث أن الصلاة عند الزلازل مشروعة جماعة أو فرادى وعلى الكيفية التي تُصلى في الكسوف، للآثار الواردة فيها عن عدد من الصحابة رضوان الله عليهم، خاصة ما روي عن ابن عباس أنه عندما صلى في البصرة قال: "هكذا صلاة الآيات" ففي هذه العبارة ما يُشعر أنه إنما ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالعبادات توقيفية لا مجال للرأي فيها، فهذه العبارة تُشعر أنها مرفوعة إلى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ولأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عندما ذكر الكسوف والخسوف ذكر أنهما آيتان من آيات الله، والزلازل يشاركتها في ذلك، بل قد يزيد عليهما بأن الخوف والفرج الناشئ عند حدوثه يفوق ما يحدث عند الكسوف والخسوف، فيكون جواز الصلاة عند الزلازل من باب أولى، وهو ما يُسمى في الأصول بالقياس الأولى حيث إن العلة في الفرع تكون أقوى وأوضح منها في الأصل فيكون الفرع أولى بالحكم من الأصل، وعليه فإن الصلاة عند الزلازل أولى من الصلاة عند الكسوف والخسوف خاصة مع وجود الأثر عن ابن عباس، وصلاة الرسول صلى الله عليه وسلم للكسوف والخسوف كان لحدوث ذلك في عصره، ولا دلالة فيه على منع الصلاة عند حدوث آية أخرى، فالتعليل عند صلواته للكسوف أنهما آية من آيات الله والزلازل كذلك فتكون الصلاة فيها جائزة، والعبرة بعموم اللفظ - آية - لا بخصوص السبب - الكسوف -.

3. ما يقرأ في صلاة الزلزال

ورد في الأثر عن ابن عباس رضوان الله عليهما أنه قرأ في صلواته عند حدوث الزلزال بالبقرة في الركعة الأولى وبآل عمران في الثانية،² وفي الثالثة - كما ذكر الفقهاء في الكسوف - بالنساء أو مقدارها وفي الرابعة بالمائدة أو مقدارها.³

4. قطع الصلاة عند حدوث الزلزال

اتفق الفقهاء على أن الأصل في العبادات بشكل عام والصلاة بشكل خاص أنه لا يجوز قطعها من دون سبب، لأن القطع بدون سبب شرعي يوحى إلى العبث وهو ما يتنافى مع حرمة العبادة، والله سبحانه يقول: {وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ} [محمد: 33]، أما إن كان قطعها بسبب مشروع فإنه جائز في الفرائض والنوافل، ومن الأسباب المشروع حفظ نفس من الهلاك وقتل حية وخوف ضياع مال له قيمة وإغاثة ملهوف وإنقاذ غريق وغيرها من الأسباب، والفرائض تُعاد إن كان الوقت باقياً، وتقضى بعد خروج الوقت، والنوافل التي تم قطعها فإنه يجب أن تقضى عند الحنفية والمالكية بخلاف الشافعية والحنابلة فإن المتطوع أمير نفسه.⁴

5. الزلزال من أَعذار التخلّف عن الجمعة والجماعة

نص الشافعية والحنابلة صراحة على أن الزلزال عذر مبيح للتخلف عن الجمعة والجماعة،⁵ أما الحنفية والمالكية فإنهم ذكروا من الأَعذار المبيحة للتخلف الخوف على النفس والمال والأهل،⁶ وأي خوف أشد من الخوف على النفس والمال والأهل من الخوف الذي يكون عند حدوث الزلزال، فيكون عذراً في ترك الجمعة والجماعة.

6. السجود عند الزلزال:

ترد مسألة السجود لله تعالى عند حدوث الزلزال عند حديث الفقهاء عن حكم سجود الشكر لله تعالى، وكما هو معلوم أن الحنفية والمالكية يرون أن سجود الشكر عند هجوم نعمة أو اندفاع نقمة مكروه تنزيهاً عند الحنفية وتحريماً عند المالكية،

¹ المبارك بن محمد ابن الأثير، الشافعي في شرح مسند الشافعي، تح. أحمد بن سليمان - أبي تميم ياسر بن إبراهيم (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1426هـ/2005)، 326-325/2.

² عبد الرزاق، المصنف، 3/377.

³ عبد الملك بن عبد الله الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب، تح. عبد العظيم محمود الديب، (دار المنهاج، ط1، 1428هـ/2007)، 636/2.

⁴ محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير على الهداية، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1389هـ/1970)، 418/1، أحمد بن محمد بالصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، (دار المعارف)، 344/1، سليمان بن عمر الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج، (دار الفكر)، 517/1، البهوتي، كشف القناع، 431/2.

⁵ النووي، روضة الطالبين، 346/1، ابن حجر، نهاية المحتاج، 161/2، البهوتي، كشف القناع، 245/3.

⁶ ابن عابدين، 374/1، الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، 389/1.

بينما يرى الشافعية والحنابلة والصاحبان وهو المفتى به أنه سنة¹ وفي قول ذكره للخمى أن السجود عند الخوف من الزلازل أو غيرها جائز² وفي شرح التلقين: قال بعض أشياخي يتخرج على هذا جواز السجود عند الخوف من زلازل وغيرها يسجد هذا شكراً وهذا خوفاً³ وعليه فإن سجود الناس شكراً لله تعالى لنجاتهم من الزلازل أمر مشروع، لدخوله تحت باب سجود الشكر باندفاع التَّقَم.

7. الدعاء عند الزلزال:

يسن التضرع بالدعاء لكل أحد عند حدوث الزلازل والأهوال، حتى لا يكون الإنسان من الغافلين⁴ فقد كان النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا عصفت الريح يقول: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَهَا وَخَيْرَ مَا فِيهَا وَخَيْرَ مَا أُرْسِلَتْ بِهِ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّهَا وَشَرِّ مَا فِيهَا وَشَرِّ مَا أُرْسِلَتْ بِهِ، اللَّهُمَّ اجْعَلْهَا رِيحاً وَأَلَّا تَجْعَلَهَا رِيحاً⁵، وورد عن الشافعي أنه يستحب التكبير والدعاء عند الزلازل⁶، وقد روي عن جماعة من علماء الشام أنهم كانوا يجتمعون إذا حدثت زلزلة فيعظون الناس ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر ويوصون الناس بالتوبة والاستغفار، وقد كتب عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أهل الأمصار يقول: "إِنَّ هَذِهِ الرَّجْفَةُ شَيْءٌ يُعَاتِبُ اللَّهُ بِهِ الْعِبَادَ، وَقَدْ كُنْتُ كَتَبْتُ إِلَى أَهْلِ بَلَدٍ كَذَا وَكَذَا أَنْ يُخْرِجُوا يَوْمَ كَذَا وَكَذَا، فَمَنْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَتَّصِدَّقَ فَلْيَفْعَلْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى} [الأعلى: 0: 14]، وَقَوْلُوا كَمَا قَالَ أَبُوكُمْ آدَمُ: {رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [الأعراف: 23]، وَقَوْلُوا كَمَا قَالَ نُوحٌ: {وَالَا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمِي أَكُنْ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [هود، 47]، وَقَوْلُوا كَمَا قَالَ مُوسَى: {قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي} [القصص: 16]، وَقَوْلُوا كَمَا قَالَ ذُو النُّونِ: {لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ} [الأنبياء: 87]"⁷.

8. استحباب الفرار من أماكن حدوث الزلزال:

ذكر الفقهاء استحباب الفرار من أماكن حدوث الزلزال، وقد سأل رجل إسحاق بن راهويه ماذا يفعل إن حدث الزلزال وهو في بيته، هل يخرج من البيت أم يبقى فيه، فبيّن إسحاق أن الخروج أحسن، وبيّن الحافظ ابن عساكر مُستند استحباب الفرار، أنه ورد عن رسول الله النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه مرَّ بجدار مائل، فأشْرَعَ المشي وقال: أكره مؤت القوّات⁸. ويسن الخروج إلى الصحراء وقت الزلزلة⁹ وقد ذكرنا سابقاً أن عمر رضي الله عنه عندما خاطب الناس أثناء الزلزال قال لهم: "الفر عادت لأخرجن من بين أظهركم"¹⁰، وعليه يسن للناس الخروج من مناطق الزلزال ومن المنازل إلى الحدائق والأماكن البعيدة من الأبنية العالية حتى لا تقع عليه.

9. الدعاء على الكافرين بالزلزال

يجوز الدعاء على الكافرين بأن تصيبهم الزلازل كما دعا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على المشركين يوم الأحزاب فقال: اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ، سَرِّبِ الْحِسَابِ، اللَّهُمَّ اهْزِمِ الْأَحْزَابَ، اللَّهُمَّ اهْزِمْهُمْ وَزَلِّزْهُمْ¹¹، وكان سعد بن أبي وقاص في معركة بدر يدعو ويقول: "اللَّهُمَّ زَلِّزْ أَقْدَامَهُمْ، وَأَرْعِبْ قُلُوبَهُمْ، وَأَفْعَلْ بِهِمْ وَأَفْعَلْ، فَيَقُولُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اللَّهُمَّ اسْتَجِبْ لِسَعْدِ¹²، ومما تقدم يظهر جواز الدعاء على الكفار بأن يصيبهم الزلزال.

¹ ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، 119/2، النووي، المجموع شرح المذهب، 68/4، البهوتي، كشف القناع، 126/3.
² علي بن محمد اللخمي، التبصرة، تح. أحمد عبد الكريم نجيب (قطر): وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1432هـ/2011، 616/2.
³ محمد بن علي المازري، شرح التلقين، تح. محمد المختار السلامي (دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008)، 1100/1.
⁴ محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تح. مكتب البحوث والدراسات (بيروت: دار الفكر)، 190/1، أحمد بن محمد القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط7، 1323هـ)، 257/2.
⁵ البيهقي، معرفة السنن والآثار، القول والإنصات عند السحاب والريح، كتاب الاستسقاء، 189/5.
⁶ عبد الواحد بن إسماعيل الروياني، بحر المذهب، تح. طارق فتحي السيد (دار الكتب العلمية، ط1، 2009)، 496/2، الجمل، حاشية الجمل على شرح المنهج، 114/2، وربما استدلل الشافعي رحمه الله تعالى بالرواية التي في الموطأ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: >إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله. لا يخسفان لموت أحد، ولا لحياته. فإذا رأيتم ذلك فادعوا الله. وكبروا، وتصدقوا<، الموطأ برواية يحيى، 259/2، ففاس الشافعي الزلزال على الكسوف والخسوف، فأجاز التكبير، والله أعلم.
⁷ ابن رجب، فتح الباري، 251/9-252.
⁸ ابن حنبل، المسند، من مسند أبي هريرة، 302/14، قال ابن رجب في فتح الباري: وهذا حديث مرسل، وقد روي مسنداً، ولا يصح، 253/9.
⁹ ابن رجب، فتح الباري، 253/9، القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، 257/2.
¹⁰ ابن رجب، فتح الباري، 245/9.
¹¹ البخاري، صحيح البخاري، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة، كتاب الجهاد والسير، رقم (2775).
¹² سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تح. حمدي بن عبد الحميد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2)، 143/1، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: "إسناده حسن"، نور الدين علي الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح. حسام الدين القدسي (القاهرة: مكتبة المقدسي، 1414هـ/1994)، 153/9.

10. الميit تحت الزلزال

ورد أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: الشُّهْدَاءُ حَمْسَةٌ: الْمُطْعُونُ، وَالْمَبْطُونُ، وَالْغَرَقُ، وَصَاحِبُ الْهَدْمِ، وَالشَّهِيدُ فِي سَبِيلِ اللهِ،¹ فهؤلاء شهداء، ولفظ الشهادة الوارد في حق المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم المراد منه أنهم شهداء من ناحية الثواب في الآخرة، وليس المراد منه أنهم يُعاملون كشهداء المعركة في أحكامه، فهؤلاء يغسلون إن أمكن ويكفنون يُصلى عليهم، بلا خلاف.²

11. النتائج:

فيما يلي أهم النتائج التي خلُص إليها البحث:

- 1- الصلاة عند حدوث الزلزال مشروعة فرادى أو جماعة، والجماعة أفضل إن أمكن.
- 2- تُؤدَّى الصلاة عند الزلزال على الهيئة التي في صلاة الكسوف.
- 3- يُقرأ في صلاة الزلزال بالبقرة وآل عمران والنساء والمائدة على الترتيب، فإن زاد فيتم التقدير كما ورد في البحث.
- 4- يجوز قطع الصلاة عند حدوث الزلزال.
- 5- حدوث الزلزال من الأعداء المييحة للتخلف عن الجمعة والجماعة.
- 6- يجوز السجود لله عند حدوث الزلزال شكراً أو خوفاً من النقم ولزوالها.
- 7- يُسن الدعاء والتكبير والاستغفار والتوبة عند حدوث الزلزال.
- 8- يُستحب الفرار من مناطق الزلزال ومن البيوت عند الزلزال والبقاء في الأماكن العامة البعيدة عن البيوت.
- 9- يجوز الدعاء على الكافرين بالزلزال.
- 10- الميit تحت الأنقاض شهيد من حيث الثواب، ولا تنطبق عليه أحكام شهيد المعركة، فيُغسل ويكفن ويصلى عليه.

المصادر

- ابن أبي شيبة، عبد الله. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. تقديم وضبط. كمال يوسف الحوت. لبنان: دار التاج، ط1، 1409هـ/1989.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد. النهاية في غريب الحديث والأثر. تح. طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979/1399.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد. الشافي في شرح مسند الشافعي. تح. أحمد بن سليمان - أبي تميم ياسر بن إبراهيم. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1426هـ/2005.
- ابن الملتن، عمر بن علي. التوضيح لشرح الجامع الصحيح. تح. دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث. دمشق: دار النوادر، ط1، 1429هـ/2008.
- ابن المنجى، المنجى بن عثمان. الممتع في شرح المقنع. تح. عبد الملك بن عبد الله بن دهب. مكة المكرمة: مكتبة الأسدي، ط3، 1424هـ/2003.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. فتح القدير على الهداية. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط1، 1389هـ/1970.
- ابن حبان، محمد. صحيح ابن حبان. تح. محمد علي سونمز، خالد آي دمير. بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1433هـ/2012.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. مصر: المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، 1357هـ/1983م، 412/2.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. فتح الباري بشرح صحيح البخاري. بيروت: دار المعرفة، 1379.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. تح. حسن بن عباس بن قطب. مصر: مؤسسة قرطبة، ط1، 1416هـ/1995.
- ابن حنبل، أحمد، المسند. تح. أحمد شاكر. القاهرة: دار الحديث، ط1، 1416هـ/1995.
- ابن رجب، عبد الرحمن. فتح الباري شرح صحيح البخاري. تح. محمود بن شعبان وآخرون. المدينة المنورة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط1، 1417هـ/1996م.
- ابن عابدين، محمد أمين. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1386 هـ / 1966م.

¹ البخاري، الشهادة سبع سوى القتل، كتاب الجهاد والسير، رقم (2674)، مسلم، باب بيان الشهداء، كتاب الإمارة، رقم (174)، وقد بين النووي أن المطعون فهو الذي يموت في الطاعون، والمبطون فهو صاحب داء البطن وهو الإسهال، قال القاضي: وقيل: هو الذي به الاستسقاء وانتفاخ البطن، وقيل: هو الذي تشتكى بطنه، وقيل هو الذي يموت بدهاء بطنه مطلقاً، وأما الغرق فهو: الذي يموت غرقاً في الماء، وصاحب الهدم: من يموت تحته، محيي الدين النووي، شرح صحيح مسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392)، 63/13.

² النووي، المجموع شرح المهذب، 264/5.

- ابن عبد البر، أبو عمر. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. تح. بشار عواد وآخرون. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، ط1، 1439هـ/2017.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. المغني. تح. الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو. السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1417هـ/1997.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. الكافي في فقه الإمام أحمد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/1994.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط3، 1414هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. دار الكتاب الإسلامي، ط2.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق. السنن. الهند: المطبعة الأنصارية بدلهي، 1323هـ.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين. التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة. تح. محمد بن فهد بن عبد العزيز الفريح. دمشق: دار النوادر، ط1، 1435هـ/2014.
- الأنصاري، زكريا بن محمد. أسنى المطالب في شرح روض الطالب. دار الكتاب الإسلامي.
- باعشن، سعيد بن محمد باعلي. بشرى الكرم بشرح مسائل التعليم. جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط1، 1425هـ/2004.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تح. د. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، ط5، 1414هـ/1993.
- البهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن الإقناع. تح. لجنة متخصصة في وزارة العدل. السعودية: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ط1، 1421هـ/2000.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. معرفة السنن والآثار. تح. عبد المعطي أمين قلعجي. دمشق: دار قتيبة، ط1، 1412هـ/1991م.
- البيهقي، أحمد بن الحسين. السنن الكبرى. تح. محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 1424هـ/2003.
- الترمذي، محمد بن عيسى. السنن. تح. أحمد شاکر وآخرون. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1395هـ/1975.
- الجمال، سليمان بن عمر. حاشية الجمل على شرح المنهج. دار الفكر.
- الجويني، عبد الملك. نهاية المطلب في دراية المذهب. تح. عبد العظيم محمود الديب. دار المنهاج، ط1، 1428هـ/2007.
- الخطيب الشريبي، محمد بن أحمد. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع. تح. مكتب البحوث والدراسات. بيروت: دار الفكر.
- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. دار الفكر.
- الرويانى، عبد الواحد بن إسماعيل. بحر المذهب. تح. طارق فتحي السيد. دار الكتب العلمية، ط1، 2009.
- الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف. شرح الزرقاني على مختصر خليل. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2002.
- الشافعي، محمد بن إدريس. الأم. بيروت: دار الفكر، ط2، 1403هـ/1983.
- الصاوي، أحمد بن محمد. بلغة السالك لأقرب المسالك. دار المعارف.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تح. حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ط2.
- عبد الرزاق بن همام الصنعاني. المصنف. تح. مركز البحوث وتقنية المعلومات لدار التأصيل. دار التأصيل، ط2، 1437هـ/2113.
- عليش، محمد. منح الجليل شرح مختصر خليل. بيروت: دار الفكر، ط1، 1404هـ/1984.
- الفيومي، أحمد بن محمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.
- القدوري، أحمد بن محمد. التجريد. تح. مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية. القاهرة: دار السلام، ط2، 1327هـ/2006.
- القرافي، أحمد بن إدريس. الذخيرة. تح. محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994.
- القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط7، 1323هـ.
- الكاساني، علاء الدين. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. مصر: مطبعة شركة المطبوعات العلمية، ط1، 1327هـ.
- اللخمي، علي بن محمد. التبصرة. تح. أحمد عبد الكرم نجيب. قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1432هـ/2011.
- المازري، محمد بن علي. شرح التلقين. تح. محمد المختار السلامي. دار الغرب الإسلامي، ط1، 2008.
- الماوردي، علي بن محمد. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. تح. الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ/1999.

- المُرْدَاوِي، علي بن سليمان. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*. تح. د عبد الله بن عبد المحسن التركي - د عبد الفتاح محمد الحلوة. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ط1، 1415هـ/1995.
- مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. تح. محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1374هـ/1955.
- النسائي، أحمد بن شعيب. *سنن النسائي*. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ط1، 1348هـ/1930.
- النفراوي، أحمد بن غانم. *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. دار الفكر، 1415هـ/1995.
- النووي، محيي الدين يحيى. *المجموع شرح المهذب*. القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، 1344هـ.
- النووي، محيي الدين يحيى. *شرح صحيح مسلم*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط2، 1392.
- النووي، محيي الدين يحيى. *روضة الطالبين وعمدة المفتين*. تح. زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1412هـ/1991.
- الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان. *مجمع الزوائد ومنبع الفوائد*. تح. حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة المقدسي، 1414هـ/1994.

Kaynakça | References | المصادر والمراجع

- Behûtî, Manşûr b. Yûnus. *Şerhu Münteha'l-Îrâdât Değâîku Ulin Nûha li Şerhi'l-Müntehâ fi'l-Fıkhî'l-Hanbelî*. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1996.
- Behûtî. Manşûr b. Yûnus. *er-Ravzû'l-Mürbi Şerhu Zâdil Müstakni*. Beyrût: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 2. Baskı, 1406/1986.
- Beyhakî, Aḥmed b. Ḥüseyin. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. Thk. Muḥammed Abdulkadîr Ata. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 3 Baskı, 1424/2003.
- Beyhakî, Aḥmed b. Ḥüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âşâr*. Thk. Abdulmuti' Kalecî. Dımaşk: Dâru' Küteybe, 1412/1991.
- Buḥârî, Muḥammed b. İsmail. *Şaḥih-i Buḥârî*. Thk. Muḥammed Zehir b. Naşır. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- el-Feyyûmi. Aḥmed b. Muḥammed b. Ali. *el-Mişbahü'l-Münir fi Ğaribi's-Şerhi'l-Kebir li'r-Rafî* Beyrût: el-Mekteube el-İlmiye. 1. Baskı.
- el-Ḥanbelî, Muḥammed b. Aḥmet. *Tenkiḥüt taḥkiḳ fi eḥadisit taliḳ*. Thk. Sami b Muḥammed b. Cadullah, Abdülaziz Nasır el-Ḥabani. er-Riyad. Advâu'sSelef. 1. Baskı.
- el-Kasani, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Aḥmed. *Bedâ'î'u's-Şanâ'î' fi tertîbi's-şerâ'î*. Beyrût: Dâru el-kitab alarabi. 2. Baskı. 1982.
- el-Ḳudûri, Aḥmed b. Ebî Bekr Muḥammed. *et-Tecrid*. Thk. Merkez ed-dirasat el-fikhiyye. Ḳahire: Dâru's-selâm. 1427-2006.
- Enşârî, Ebu Yaḥya Zeynüddin Zekerıyyâ b. Muḥammed b. Aḥmed Zekerıyyâ. *Esna'l-Metâlib Şerhu Ravzî't-Ṭâlib*. Dâru'l-Kütübî'l-İslamî.
- es-Savi, Aḥmed. *Bulğatü's-Salik li-Akrabi'l-Mesalik*. Beyrut: Dâru'l-Kutub al-İlmiyah. 1415-1995.
- eş-Şafi. Muḥammed b. İdrîs. *el-Üm*. Dar el-Marife. 1410/1990.
- et-Tirmizî, Muḥammed b. İsa. *Sünen-i Tirmizî*. Thk. Ahmet şakir. Beyrût: Dâru. İhya' et-Turas el-Arabi.
- Ḥatîb eş-Şirbînî, Muḥammed b. Aḥmed. *Muğni'l-muḥtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1. Baskı, 1415/1994.
- Ḥattâb, Muḥammed b. Muḥammed b. Abdurrahman. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muḥtaşarı Ḥalîl*. Dâru'l-Fikir, 2. Baskı, 1398.
- Heysemî, Nureddin. *Mecmau'z - Zevaid ve Menbau'l Fevaid*. Th. Ḥusamüddin. El-Kahire: Maktebet el-Makdisî, 1414/1994.
- Heytemî, İbn Ḥacer, Aḥmed b. Alî. *Fetḫü'l-bari Şerh Şaḥihl-Buḥari*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife.
- Heytemî, İbn Ḥacer, Aḥmed b. Muḥammad. *el-Fetava'l-Fikhiyye l-Kübrâ*. Dâru'l-Fikir.
- Heytemî, İbn Ḥacer, Aḥmed bin Ali. *Tehzibu't-Tehzîb*. Thk. Ḥalil Mamoon- Ali b. Suûd. Dâru'l-Fikir, 1417/1996.
- Ḥüresî, Muḥammad b. Abdullah. *Ḥaşıyetül-Hüresî ala müḥtaşar -ı Ḥalil*. Beyrût: Dâru'l-fikir.

- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdiler en-Nemeri. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*. Thk. Mustafa b. Muḥmed el-Eleui Vizarat el-Evkaf li-ş-Şu'un el-İslamiyye, 1387.
- İbn Âbidîn, Muḥammed Emin. *Ḥaşiyetu Reddi'l-Muhtar*. Dâru'l-Fikir, 1. Baskı, 1411/ 2000.
- İbn Arafe ed-Desûkî, Muḥammed. *Ḥâşiyetu'd-Dusûkî 'ale's-Şerhi'l-Kebîr*. Dâru'l-Fikir.
- İbn Ebu Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muḥammed. *el-Muşannef fi'l-eḥadiş ve'l-aşar*. Thk. Kemal el-Hût. Riyad: Mektebetür-Rüşd, 1. Baskı, 1409.
- İbn Ḥacer el-Heytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Aḥmed b. Muḥammed. *Tuḥfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. el-Mektebe et-Ticâriyye el-Kübrâ fi Mısır, 1357-1983.
- İbn Ḥacer, Aḥmed b. Alî b. Muḥammed el-Askalânî. *et-Telḥişü'l-ḥabîr fi taḥrici eḥâdîsi'r-Râfiyyi'l-kebir*. Thk. Meḥmet el-Medenî. Medine-i Münevvere, 1384/164.
- İbn Ḥibbân, Muḥammed. *el-Müsnedü's-Şahîh*. Thk. Meḥmet Ali Sönmez ve Halis Aydemir. Beyrût: Dâru ibn Ḥazm. 1433-2010
- İbn Kudâme, Abdullah b. Aḥmed. *el-Muğnî*. Thk. Abdullah b. el-Ḥasan et-Türkî. Dâru Alemi'l-Kutüb, 5. Baskı, 1436/2005.
- İbn Manzûr, Muḥammed b. Mükerrrem bin Ali. *Lisânül-Arab*. Beyrût: Dâru's-Sadir.
- İbn Müfliḥ, İbrahim b. Muḥammed. *Kitâbü'l-Fürû*. Müessesetü'r-Risâle. Thk. Abdullah et-Türkî, 1418.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim b. Muḥammed. *el-Baḥru'r-Raiḳ Şerhu Kenzi'd-Deḳaiḳ*. Beyrût: Dâru el-Marife. 2. Baskı.
- İbnü'l-hümâm. Kemâlüddîn Muḥammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-ḳadîr*. Beyrût: Dâru ihya' et-Turas el-Arabî.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Aḥmed. *et-Tavzîh li Şerhi'l-Câmi's-Şahîh*. Dımaşk: Dâru en-Nvadır. 1429/2008.
- İbnü'l-Müneccâ, Osmân b. Es'ad. el-Mümti' şerḫü'l-Muḫni. Thk. Abdülmelik b. Dehiş. Mekka: Dâru elEsedî. 1424-2003. 3. Baskı.
- İlîş, Muḥammed b Aḥmed. *Mineḫü'l-celîl ala Muḫtaşarı Ḥalil*. Beyrût. Dâru'l-Fikir. 1409/1989.
- Ḳarâfî. Aḥmed b. İdris. *ez-Zahîra*. Thk. Muḥammad Hacî. Dâru'l-Garb. 1994.
- Mazerî, Muḥammed b. Alî b. Ömer. *Şerḫu't-Telḳîn*. Thk. Muḥammad el-Muhtar. Dâru'l-Ġarb el-İslâmî, 2008.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnşâf fi ma'rifeti'r-râciḫ mine'l-hilâf 'alâ mezhebi'l-İmâmi'l-mübeccel Aḥmed b. Ḥanbel*. Thk. Muḥammad Elfiki. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî.
- Mergînânî, Ali b. Ebi Bekr Abdulcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye şerḫu Bidâyeti'l-mübtedî*. Thk. Muḥammed Fuâd Abdülbakî. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî.
- Mevvâḳ, Muḥammed b. Yûsuf. *et-Tâc ve'l-iklîl 'ala Muḫtaşari'l-Halil*. Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1416-1994.
- Müslim, Müslim b. Ḥaccâc. *Şahîḫ Müslim*. Thk. Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâḳî. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerḫu'l-Mühezzeb*. Dâru'l-Fikir.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *en-Nevevî fi Şerhi Şahîhi Müslim*. Beyrût: Dâru ihya' et-Turâş el-Arabî, 2. Baskı, 1392.
- Nevevî. Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-ḫalibîn ve 'umdetü'l-müttaḳîn*. Thk. Züheyr Şaviş. Beyrût: el-Mekteb el-İslâmî.
- San'anî, Abdürrezzâḳ. *el-Muşannef*. Thk. Ḥabibürrahman. Beyrût: el-Maktab el-İslâmî, 2. Baskı, 1403
- San'anî, Muḥammed b. İsmail. *Sübülü's-selâm*. Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1. Baskı, 1418.
- Sâvî, Aḥmed. *Bulḡatü's-Sâlik li-Aḳrabi'l-Mesâlik*. Beyrût: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1415/1995.
- Seraḫsî, Muḥammad b. Aḥmed. *el-Mebsut*. Beyrût: Dâru' l-Ma'rife 1414-1993.
- Şervânî Abdülhamid. *Havaşî's-Şirvânî*. Mısır: el-Mektebet'it-Ticariyye. 1357/1983.

Şürübülâî, Hasen b. Ammâr b. Alî. *Merakî'l-Felâh Şerhu Nuri'l-İzah*. el-Mektebe el-Aşriyye. 1425/2005.

Taberânî, Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. Thk. Ḥamdî Abdülmecîd. Ḳahire: Dâru İbn Teymiyye, 2. Baskı.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 155-173

Alfred North Whitehead'in Organizma Felsefesinde Dinamik Benlik Kurgusu
The Dynamic Self in Alfred North Whitehead's Philosophy of Organism

Mustafa KINAĞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü

Assist. Professor, Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of
Philosophy and Religious Studies, Kilis/Türkiye
mustafakinag@kilis.edu.tr ORCID: 0000-0003-3333-9425

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Nisan/April 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atf / Cite as

Kınağ, Mustafa. "Alfred North Whitehead'in Organizma Felsefesinde Dinamik Benlik Kurgusu". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 155-173.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1275080

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Kınağ).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Dynamic Self in Alfred North Whitehead's Philosophy of Organism

Abstract: Throughout the history of thought, the body and the soul have been accepted as two fundamental determinative entities in the understanding of human nature. The soul-body problematic, which is sometimes considered as two separate substances, sometimes as two components that together make up a different substantive existence, mostly resulted from the opposition between materialist and spiritualist forms of thought. These two ontologies can be traced back to the Ancient Greek period. Since then, both forms of thinking have often been concerned with finding the constant base behind the being, the uniqueness behind the multiplicity, and the existence behind the phenomenal world in the discussions on the issue of what reality is. Accordingly, body and soul, which are the main references in the definition of human, have gained value according to the characters of change and stability. In order to indicate the permanent aspect of the human being and to express the self, the concept of soul as an immaterial substance has been used, and there has been a strong tendency towards the belief that the soul constitutes the essence of the self as it is unchangeable. The idea of becoming, which has its origin in the ancient Greek philosopher Heraclitus, clearly emphasizes that reality is more about understanding the background of change than stability. This implies that there is no need to seek a constant substance in the definition of the self. Contemporary English thinker Alfred North Whitehead, similarly, adopts an attitude that aims to explain reality in the process, unlike classical metaphysics' reference to spatial stability in understanding reality. This attitude assumes a dynamic metaphysics of the self based on process and flow in a holistic framework, instead of considering the soul and the body as two separate substances and explaining the self in spatial stability only through the concept of the unchanging soul. This idea is based on explaining the self, which is formed by the soul and body in an integrated way, as an entity that has intense connections and interactions with the external world (nature and society). The organism's coming into existence, the sensory activities of the body, which plays a mediating role in the interaction of the self with the external world, reveal the background of his views on self-consciousness, which is one of the concepts that form the basis of the self in Whitehead's thought. The process attitude that Whitehead puts forward while defining human nature criticizes the Cartesian philosophy that ontologically fragments human nature with the soul-body distinction. According to him, Descartes' modern theory of self could not put some issues such as the relationship between the subject and the external world, human experience and the reality of the objective world on a convincing basis. Instead of an ontological distinction between subject and object, Whitehead assumes a subject who knows and recognizes this world because it is itself a part of the objective world. This aspect allows the self to say that it not only ensures its integrity within itself, but also has an integrated structure with the external world through bodily (sensation, perception, etc.) ways. Thus, the perceiver and the perceived between the subject-external world are considered as components of the same dynamic whole. In this relationship, the individual self and the external world mutually construct each other. In this construction process, the consciousness of the self about the other is realized through sensory means and meaning. An individual's goals and orientations determine his/her way of understanding the external world. Thus, the individual reconstructs the external world by changing it in line with his own goals. The external world, on the other hand, motivates the individual to adapt in his activity towards his own goals, to act in harmony, and thus to satisfy his needs at the maximum level. Whitehead aims to explain the self in accordance with scientific methods. On the basis of this method, it is stated that a large number of subatomic particles that make up an object are both individuals and form that object together with other atoms. Accordingly, as a

conscious being, a human also carries both individual and social characters. Therefore, the self possesses autonomy and sociability simultaneously. The self can neither be seen as a mere being in itself, isolated from the external world, nor can it be defined as a being devoid of personal identity, which can be explained entirely through connectivity.

Keywords: History of Philosophy, Process Philosophy, Alfred North Whitehead, Philosophy of Organism, Self

Alfred North Whitehead'in Organizma Felsefesinde Dinamik Benlik Kurgusu

Öz: Düşünce tarihi boyunca beden ve ruh, insan doğasının anlaşılmasında iki temel belirleyici kavram olarak kabul edilmiştir. Bazen iki ayrı töz, bazen birlikte farklı bir tözsel varlığı meydana getiren iki bileşen olarak kabul edilen bu kavramların ele alınma biçimleri çoğunlukla materyalist ve spiritüalist yaklaşımların temelini oluşturmuştur. Bu iki ontoloji, temellerini Antik Yunan döneminde bulur. Kadim Grek felsefesinden bu yana, her iki düşünme biçimi de gerçekliğin ne olduğu meselesine ilişkin tartışmalarda çoğunlukla değişenin arkasındaki değişmeyi, çokluğun arkasındaki tekliği ve fenomenal/duyusal dünyanın arkasındaki varlığı bulma kaygısını taşır. Öyle ki bu dönemde gerçekliğin anlaşılmasındaki ilkeler, insan doğasının tanımlanmasında da belirleyici olmuştur. Buna göre insanın tanımlanmasında temel iki referans noktası olan beden ve ruh, değişim ve sabitlik karakterlerine göre değer kazanmıştır. Bu dönemde daha çok, bireysel insanın değişimsiz/kalıcı yönünü belirtmek, kendiliği ifade etmek amacıyla maddeüstü bir töz olarak ruh kavramı kullanılmış, ruhun değişimsiz olması itibarıyla benliğin özünü oluşturduğu inancına yönelik güçlü bir eğilim söz konusu olmuştur. Ortaçağ ve modern dönem boyunca insanın tanımlanmasında baskın ve belirleyici olan sabitlik kurgusuna karşı, kökenini antik Yunan filozofu Herakleitos'ta bulan oluş düşüncesi, gerçekliğin sabitlikten çok değişimin arka planının anlaşılmasıyla ilgili olduğunu açıkça vurgular. Bu husus, benliğin tanımlanmasında sabit bir töz arayışına ihtiyaç olmadığını ima eder. Çağdaş İngiliz düşünürü Alfred North Whitehead, gerçekliğin anlaşılmasında klasik metafiziğin mekânsal sabitliğe referansta bulunmasından farklı olarak gerçekliği zamansal bir süreç içerisinde açıklayıcı bir tavır benimser. Bu metafizik anlayışa paralel olarak, insanın tanımlanmasında ruhu ve bedeni iki ayrı töz olarak ele almak, benliği sabit olduğu için salt ruh üzerinden açıklayarak onu mekânsal olarak algılamak yerine sürece ve akışa dayalı dinamik bir benlik metafiziği benimser. Bu düşünce, benliği dış dünya (doğa ve toplum) ile yoğun bağlantıları, etkileşimleri olan bir varlık olarak açıklamayı esas alır. Organizmanın varlık alanına gelmesi, benliğin dış dünya ile etkileşiminde aracı bir rol oynayan bedenin duyusal faaliyetleri, Whitehead düşüncesinde benliğin temelini oluşturan kavramlardan biri olan özbilince dair görüşlerinin arka planını ortaya koyar. Whitehead'in insan doğasını tanımlarken ortaya koyduğu süreççi tavır, bir yandan ruh-beden ayrımıyla insan doğasını ontolojik olarak parçalayan Kartezyen felsefeyi eleştirir. Ona göre Descartes'in modern benlik kuramı, özne ile dış dünya arasındaki ilişkiyi, insani deneyimi ve nesnel dünyanın gerçekliği gibi birtakım meseleleri ikna edici bir temele oturtmamıştır. Whitehead, özne ile nesne arasında ontolojik bir ayrım yerine, bizzat nesnel dünyanın bir parçası olması hasebiyle bu dünyayı tanıyan bir özneyi varsayar. Bu husus, benliğin kendi içinde bütünlüğünü sağladığı gibi dış dünya ile de bedensel (duyum, algı vb.) yollarla entegre bir yapıya sahip olur. Böylece özne-dış dünya arasındaki algılayan ile algılanan, aynı dinamik bütünün bileşenleri olarak kabul edilir. Bu ilişkide birey benliği ile dış dünya birbirini karşılıklı inşa eder. Bu inşa sürecinde benin ötekine yönelik bilinci duyumsal yollarla ve anlam üzerinden gerçekleşir. Bireyin hedefleri, yönelimleri, amaçları onun dış dünyayı anlama biçimini belirler. Böylece birey, dış dünyayı kendi hedefleri doğrultusunda

değiştirerek yeniden oluşturur. Dış dünya ise bireyin kendi hedeflerine yönelik eylemselliğinde uyarlama, uyumlu davranma ve böylece ihtiyaçların azami derecede tatmin edilmesi için onu güdüler. Whitehead, benliği, bilimsel yöntemlere uygun bir şekilde açıklamayı hedefler. Bu yöntemin temelinde, bir nesneyi meydana getiren çok sayıda atom altı parçacığın aynı zamanda hem birey olduğu hem de diğer atomlarla birlikte o nesneyi meydana getirdiği ifade edilir. Buna uygun biçimde bilinçli varlık olarak insan da hem bireysel hem de toplumsal karakterler taşır. Bu nedenle benlik, otonomluğu ve sosyalliği eş zamanlı ve düzeyli olarak kendisinde bulundurur. Benlik, ne dış dünyadan soyutlanmış salt kendinde bir varlık olarak görülebilir, ne de tamamen bağlantısallıklar yoluyla açıklanabilen, kişisel kimlikten yoksun bir varlık olarak tanımlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Süreç Felsefesi, Alfred North Whitehead, Organizma Felsefesi, Benlik

Introduction

It is obvious that the self-concept throughout the post-modern period and the ways of thinking related to this concept are handled in the pre-modern period, by approaching an ontology identical to its substantive aspect, which is assumed to be fixed, with different concepts and scientific-philosophical concerns. While the expression of constancy in the efforts to understand and define human and its nature in the ancient period was mostly maintained through the concept of soul, it became more complex by expanding to include solutions for the problems created by the subjectivity-objectivity distinction with Descartes in the modern period. The attitude of the Cartesian philosophy, which centered the subject in the existence and knowledge process, gave impetus to the approaches that questioned the value of the external world in the formation of the subject in later times. Thanks to the post-modern emphasis on the inevitability of the individual's relationship with the external world for the formation of the self, it has often been stated that the explanation of the self through subjectivity is insufficient to define human nature, that its objective aspect is decisive in the formation of the self, and therefore, the self will attain a possible integrity only by understanding the subject and object aspects. In this context, any post-modern sense of self had to either adopt a self-construal that bases itself on Descartes' subject-centered substantive and closed-epistemological reality, or effectuate a point of view contrary to this fiction. In short, no post-Descartes theory of self could ignore Descartes' self-construal.

On the other hand, the substantive self-construal that prioritizes the perception of space, and the view that the self is formed in line with some a priori and fixed principles has also received its share from the criticisms of the Cartesian philosophy of self-understanding after Descartes. The idea that human nature, which is dynamic, active, changing, unpredictable, reflecting the spirit of time or reflected in the spirit of time is one of the principles in the formation of the self and has been openly defended by many contemporary philosophical systems, especially by the likes of process philosophy and pragmatic thought.

Our study aims to explain Whitehead's dynamic self-construal based on the assumption that there are organic ties between the individual and the external world, as a due diligence, as an alternative to Descartes' Cartesian self-understanding or Kant's self-understanding based on noumena and phenomenon ontology. Whitehead tried to complete the self-construal that he developed in the context of process philosophy by first basing the philosophy of the organism. The concern for understanding the basis on which the self, which the individual as an entity has as intense interactions with the material and external world, is formed, to reveal the dynamic flow of relations between the individual and the external world, to determine the

position of the thinking individual in this philosophy, can be considered as the main compelling background in his organismic philosophy.

In his work *Process and Reality*, Whitehead presents a metaphysical approach different from the classical ones. This approach offers a self-construal that can serve as a basis for morality, value and philosophy on these concepts. In order to understand such a self-construal in terms of Whitehead's thought, first of all, some terms in his metaphysics such as metaphysics itself, actual being/s, connections (nexus) and the view of society to which these concepts are related must be clearly understood. The clarification of all these concepts and the schema of comprehension is possible by revealing how the human being as a living organism, should be understood in a holistic manner by Whitehead. For this reason, before explaining the nature of the self in Whitehead's thought, it would be appropriate to explain his organismic philosophy.

There are, of course, various philosophical systems in the past and today that prioritize the view that human beings are organisms in nature by focusing on some biological features and natural processes that shape human nature. The main ones of these systems are materialistic/mechanistic thought, naturalism and evolutionary biology. The materialist/mechanistic approach argues that man is basically composed of physical matter and is subject to the laws of nature. Accordingly, human behavior and consciousness can only be explained by physical processes such as biochemical responses in the brain. It is obvious that this approach ignores the supra-material qualities of man and explains it in a way that reduces him to matter. Naturalism, on the other hand, ignoring human individuality and autonomy, explains him as a part of the natural world and with an ontology that can be explained only by natural laws. This approach, by giving priority to the understanding of nature, to which man is a part and dependent, in the explanation of man, both abstracted man from the qualities that cannot be explained by matter and ignored his independent subjectivity. On the other hand, biological evolutionism clearly argues that man, as an organism, changes only depending on natural conditions, that he can survive as long as he adapts to natural conditions, and that the passive human being is dependent being, in a cause-effect relationship, to the active nature. Thus, not the human being, but the natural sphere in which he lives and the conditions in which the nature forces him to change effectively play a primary role in determining the human behavior and value field.

Whitehead does not accept that the mere concept of organism is sufficient for human nature and the personal identity that is designed to be built upon this nature. While he accepts the biological aspect of human existence that includes some dependent obligations in its relationship with nature, he emphasizes that experience, subjective consciousness and creativity are interconnected and this bond can only be understood in the process. In this sense, the important distinction between Whitehead's approach and other philosophical perspectives on the possibility and value of defining man as a mere organism is his emphasis on the primacy of process or becoming. This emphasis basically implies a dynamic process of human existence that characterized by individuals' constant interaction with their natural and social environments and shaping their experiences, rather than seeing people as static, space-dependent passive beings. Seeing man as the center of experience, Whitehead refers to the idea that human consciousness involves a complex interaction of perception, thought, and emotion that influences the understanding of the external world and his actions towards this world. Thus, according to Whitehead, consciousness emerges through the integration of bodily experiences, social interactions and creative processes. Because unlike the philosophical systems in which man is accepted as a mere part of nature, a purely biological/organismic being, Whitehead believes that

the concept of creativity in man is one of the determining factors of his nature. For this reason, he emphasizes that human agency and creativity have an active role in shaping individual and collective experiences, in contrast to biological determinism and approaches that accept nature as active and human as passive in the relationship between human and nature.

The fact that Whitehead has a different attitude from the self theories that see man as a mere organism, that this attitude assumes a theory of self based on the perception of time, flow and becoming, contrary to the classical and modern theories of self that prioritize the perception of space and stability, necessitates discussing the possibility of a self-construal that has both stability and dynamism. It can be stated that, throughout the history of philosophy, besides the self-theories of classical thinkers such as Descartes, Locke and Kant; Charles Horton Cooley's mirror self, George Herbert Mead's social self, Freud's psychoanalytic self, Sartre's existential self or Dennet's narrative formational self, are used as basic concept in the construction of personal identity. Whitehead, as having a different perspective, prefers to express the self in the flow as an encompassing concept through the metaphysics of experience. In this sense, our study aims to reveal Whitehead's efforts to make sense of the self through process metaphysics in the history of philosophy, in which the theory of the self is discussed from different perspectives. The main effort of our study is trying to reveal how the concept of self, which is inevitable for a theory of morality and value, can be explained without the concern of mere stability through Whitehead's philosophy of organism, and thus to contribute to the discussion of the self. In other words, explaining whether the construction of personal identity is possible without the concern of substantiveness based on the concept of absolute stability, through Whitehead's thought, can be expressed as the contribution that our study aims to make to the discussions on the field.

1. The Formation of the Subject in Whitehead's Thought

Whitehead sees the philosophy of process as a way of thinking as the philosophy of the organism. The philosophy of organism offers an alternative theory that can help to make sense of personal identity by trying to reveal the nature of man as a living being in a world that includes multiplicity, diversity and movement, and the possibility of his being a whole and self-identical being despite the multiple experiences he has had directly or indirectly in the life process. This theory voices a challenge to the modern understanding of the self. Whitehead's philosophy of organism clearly aims to reveal the analysis of the relations between the organism and the world in which the organism lives, to explain the conscious individual based on the dynamic relationship between these two. He begins by making an analysis of the act of experience first in his subjectivist doctrine reshaped with reference to Descartes' theory of the self, then seeks a ground where he can reconcile the self with the diversity of experience. Whitehead, aims to deconstruct the self sense of modern thought and then reconstruct and re-explain it in accordance with his own perspective of processional integrity. This goal does not adopt the explanation of the self by ignoring the external world for the sake of substantiveness, nor the explanation of the self through pure sensations, devoid of an onto-epistemological basis. From his perspective, the first state involves inadequacies for it completely ignores the sensations and cannot adequately grasp the importance of the body in the formation process of the self; however the second situation is problematic because it reduces the self to mere sensations, the effects of the external world on the body and mind, thus depriving personal identity of any basis. In both cases, ontological integrity could not be achieved in distinction

between substance and attribute, and the self could not be revealed in a holistic way in terms of both its inner relations and its relations with the external relations.¹

The substance-attribute theories put forward in the ancient period acted on the assumption that the human mind is capable of revealing and understanding the inner workings of nature. For this reason, there is a strong commitment to the belief that the changes existing in nature are qualities perceived through sensory means, to the idea that the substantive remains identical with itself over time despite qualitative changes. The modern understanding way of human nature includes the idea that the self's perception of changes in the external world can only be explained in a sensuous way, based on the assumption that the self is a permanent substance. For instance, Kant assumes a model between the perceiving substantive self and the perceived qualitative external world in such a way that subjective senses express an objective world. Whitehead's quest is for the possibility of forming a self-model suitable for human experiences. While Hume's bundle of perception theory left the assumption that there must be certain constancy in order to survive, the idealist theory emphasized that the particulars should be united under a universal roof, starting from the point that the external world can be misleading. Whitehead's self-construal aims to reach an alternative offer to the phenomenalist and the monistic idealist points of view.

From Whitehead's point of view, the subjectivist sensationalist type of thinking can be explained in two separate principles by analyzing the two concepts that make up this type. These are the subjectivist principle, which is based on the ontological approach that reveals the self-experience only in terms of sense impressions, and the sensuous principle, which Whitehead says lacks what he calls the subjective form.² The subjectivist principle is based mainly on the acceptance of the principles that the substance-attribute distinction is the ultimate ontological foundation, that Aristotle's definition of primary substance is a subject, and that the experiencing subject is the primary substance. Indeed, Aristotle and idealist theory presuppose a distinction between universals and particulars. In this assumption, subjects are accepted as primary substances or particulars (which Whitehead calls actual entities) and predicate attributes are accepted as universals. But Whitehead rejects these three premises on which the subjectivist principle is based. According to him, these assumptions are erroneous arguments arising from the belief that language has the power to reveal the nature of reality, as in Ancient Greek thought.³

Modern philosophy, while explaining the self, accepts the subject as an independent, unchangeable, absolute and separate substance from the object. Descartes' cogito explicitly declares that this substance needs nothing but itself to exist, there is an ontological distinction between the experiencing and the experienced, and the independence of the two from each other. Whitehead argues that although Descartes, who started his philosophy with self-experience, managed to explain the experiencing self in an admirable way by developing subjective judgment in this respect, he could not compensate for the lack of connection with the external world that is experienced.⁴ According to Whitehead's determination, Descartes and later modern self theorists assumed that language and the categories derived from it could reveal the essence of nature, as did the ancient philosophers. This attitude prevents any further analysis of the subject itself and insufficient emphasis on existential categories based

¹ Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, ed. David Ray Griffin - Donald W. Sherburne (New York: Macmillan Publishing, 1978), 156.

² Olav Bryant Smith, "The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy", *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* 11/1 (01 Temmuz 2010), 2.

³ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 157.

⁴ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 159.

on actual subjective experiences. Because modern self-perception assumes an ontological distinction between subject and predicate, and presents substantial subject and object as completely separate and different entities.⁵ Thus, the fact that the subject is included in the objective field or is one of the components that make up the objective field is suspended. This point implies that the distinction between the subject and the external world is not as clear as the modern self-narrative advocates, and the boundaries between the subject and the object are blurred.⁶

The later merging of substantial subject ontology with sensuous epistemology has created an understanding that knowledge must be based on perception or a process that begins with perception. This understanding has led to an awareness that a universal quality actually qualifies a particular substance. Thus, the attainment of a universal quality will begin with the perception and characterization of a particular substance. To put it more clearly, the idea that each particular participates in the universal and makes up its components, and that one should start from the particular substance for the path to universal has gained strength. This has been seen as a way to establish the integrity between the particular and the universal, to ensure that the object is knowable based on the perceiving character of the subject. For this reason, Whitehead realized that it is important to make a reliable analysis of the perception process, which is the most basic of the cognitive process, as a way of knowing the external world and ensuring the integrity between the knower and the known. However, the concern for integrity makes it impossible in sensualism/sensationalism to connect the subject to the objective world through perceptual processes. Because the doctrine of pure sensation attempts to place sense impressions on a meaning ground that is disconnected from objective beings.⁷ This disconnection causes skeptical attitude towards the reality of the objective world to gain momentum making the problems of mind-body relationship and subject-objective world interaction inevitable. Whitehead saw that the modern sensuous perspective weakens or ignores the objective element due to the completely subjective acceptance of perception, and therefore he argued that the Cartesian figure of the modern subject needs to be balanced with an objective principle in the flow of experience.⁸ What Whitehead did, then, was to propose an alternative theory that would replace Descartes' subject with a renewed subject that notices/recognises an objective data. Having stated that it is impossible to live as if there is no objective component in the experiences of the subject, Whitehead implies that common sense contains enough objective elements to eliminate this impossibility.

For Whitehead, subjective perception is seen as an integrative stage that connects the subject to the external world and connects the external world to the subject. This is because he accepts that there is a purposefulness/intentionality in perception. For example, instead of the proposition "the stone is gray", which indicates that there is an abstraction between the subject and the verb, he underlines that my experience of "perceiving this stone as gray" is more real. Perception is regarded as an objective element that has entered the subject's experience from the surrounding world. It thus refers to the ground or activity where the self encounters the objective world imposed from outside. The modern theory of the self leaves the subject passively as he encounters the data of the objective world.⁹ This is because modern

⁵ "Descartes' Cartesian philosophy assumes two kinds of substance. It may seem obvious to a common-sense view that there are minds, and there are bodies; but there is no sufficient reason in the Cartesian system why there should be two kinds of substance rather than one." says Dorothy Emmet. [Dorothy Emmet, *Whitehead's Philosophy of Organism* (London, Calcutta and Melbourne: Palgrave Macmillan, 1966), 18.]

⁶ Smith, "The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy", 3.

⁷ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 157-158.

⁸ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 160.

⁹ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 159.

philosophy, which started with Francis Bacon and lived its systematic and peak period with Descartes, has always emphasized knowledge and conscious thought, in a more particular saying, self-consciousness. However, the conscious in itself or self-consciousness, according to Whitehead, is only a part of the experiences in the relations with the surrounding world and is temporary. The conscious or unconscious flow of experience and the self-explanation of the individual through these experiences continues after the consciousness in itself or self-consciousness stages.¹⁰

Modern scientific criticism argues that the internalization of perceptions and sense impressions from the objective world into consciousness can be misleading. By contrast, Whitehead's perspective implies that such misleadings arise not from the objective world or from the subject's perception of the objective world, but from sensory images abstracted from the objective process. In this sense, a comprehensive continuum is formed as a result of the actions and activities of particles that contain principles within themselves and interact with each other throughout an encompassing flow. The level of consciousness leaves out the background of what one is aware of in this continuum and the blurred awareness of the activities that cause that thing to appear.¹¹ Whitehead seeks to remove the blur on the connections of the self in the present with the world, with past selves, and with the experiences of past selves. In this sense, he emphasizes that the philosophy of organism is the reverse and re-creation of Kant's thought because, in Kant's thought, there is a transition from subjective data to an objective world. For the philosophy of organism, the subject or subjective experiences are manifested in an objective world itself. Whitehead conceptualizes the subject emerging from the objective world as a superject (super-object).¹²

Whitehead often emphasizes the concept of perception in the formation and definition of the self. Instead of explaining the self as an abstracted absolute fixity in the subject-object distinction, he aims to present it as belonging to an objective world and a participatory and integrated structure felt through this world. The beginning of the relational integrity between the subjective character of the self and the objective world is the perception process, which is the first stage of the subject's understanding of the external world.

Whitehead states that there is no self in Hume's philosophy, as Hume also admits. Instead, he reminds that Hume uses the concept of the perceptual bundle to refer to the so-called self as something that inherits past experiences and has the capacity to remember. This bundle of perception reveals the relationality of ideas arising from the experiences of the subject, which varies over time, rather than the self.¹³ What enables the formation of personality in this change consists of inherited pieces of experience that are transferred to the self in the next stage of the process, one after the other and each time. Indeed, Whitehead expresses it as; "All alike, ultimate truths are actual entities; these actual entities are complex and interconnected droplets of experience."¹⁴ In this complexity, consciousness filters the vaguely aware causal effects for the organism to continue its daily life, and paints the event as a result of these effects. The formation of this picture ensures that the result is fixed at a higher level of consciousness, abstracting it from the causal sensory continuities that precede it.¹⁵

Reacting to the idea of entity based on the substance-accident distinction, Hume asks whether the ideas about substance originate from sense impressions or from thought, to the

¹⁰ Smith, "The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy", 4.

¹¹ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 167.

¹² Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 88.

¹³ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 166.

¹⁴ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 18.

¹⁵ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 168.

view that references the distinction between substance and accident in reasoning and argues that the information this distinction gives us is clear.¹⁶ According to Hume's critique of the idea of substance, it is unnecessary to discuss a union that includes the body's ability to perceive the external world as we have no sensual impression of this union.¹⁷ Whitehead, unlike Hume, accepts the relationship of the self with the body. According to him, the self has a very close sense of identity with the body. The body's leadership in sense perception is the starting point for the mind to connect with the external world. To put it more clearly, the body plays an intermediate role in human interaction with the external world. Thus, our knowledge of the external world is formed from our knowledge of our body.¹⁸

Discussions about whether the body is perceived directly or not, or whether there is a difference between the perception of the body and the perception of the external world, generally arise from two different self-perceptions. These are the spatial and temporal senses of self. In its spatial aspect, the self presupposes that the body is relatively different, close, and belonging to the external world, some kind of identity between the self and the body. It can be said that this ancient view was shaken by Descartes' thought, which assumes the distinction between *res cogitans*¹⁹ and *res extensa*.²⁰ By fixing the self to thought, Descartes states that the body is not a substantive part of the self, and that the soul has the power to reflect on its own thought as often as it wishes and in this way to be aware of its own thought.²¹ Whitehead, points out that the body-self connection in the distinction of *res cogitans* and *res extensa* is meaningless and devoid of experiences and purposes. Such a distinction implies that nature is inanimate, arguing that any matter in the external world is simply an externality, as in the interaction of each of the particles that make up that matter with the others.²² According to him, Descartes' concept of *res extensa* expresses, fills in and explains the content of scientific materialism. The doctrine of nature, in which all matter has certain qualities, occupies and moves in space, and which the space is seen as an unchanging container for these matter particles, is an approach that Whitehead rejects in his philosophy of organism. He states that the idea that nature is inanimate is an indefinite thought/vague speech. Because nature is a field that deserves deeper research and discussion regarding its details, the basic components that make it up, and the interconnectedness of these components.²³

Communities, in which some common understandings are achieved through some mutual connections between their units/components, form a kind of order in themselves. Some of these connections are analyzed in terms of temporal relations and through a temporal sequence rather than broad social structures within a fixed space. This collection of order, which exists through connections along the temporal line, is expressed as a permanent object. From Whitehead's point of view, it is possible to talk about the existence of the concept of the person, whose connections exist, albeit loosely, thanks to this order maintained over time or

¹⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1960), 15-16.

¹⁷ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 118.

¹⁸ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 81.

¹⁹ *Res cogitans*: Descartes' designation for thinking substance which along with extended substance (*res extensa*) constitute his dualism. The term presumably designates not only the individual mind which thinks but also the substance which pervades all individual minds. [Ledger Wood, "Res Cogitans", *The Dictionary of Philosophy*, ed. Dagobert D. Runes (New York: Philosophical Library, 1942), 271.]

²⁰ *Res extensa*: Descartes defines matter or body as *res extensa*, an "extended thing," a portion of space. Extension is, like thought, a "primitive" idea not admitting of definition. [Roger Ariew vd., *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy* (Maryland, Toronto and Oxford: The Scarecrow Press, 2003), 99-100.]

²¹ Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. John Cottingham vd. (New York: Cambridge University Press, 1991), 335.

²² Alfred North Whitehead, *Modes of Thought* (New York: The Free Press, 1968), 132.

²³ Whitehead, *Modes of Thought*, 127.

along the historical path. In Whitehead's thought, it can be said that the universe is a vast network of experiential beings that are in contact with each other. However, the concept of experience here carries a deeper meaning than its generally known content. In his philosophy of organism, experience encompasses not only the network of relations between conscious and permanent entities, but also the subatomic particles that make up these entities. In other words, one of the concepts describing his philosophy, panexperientialism,²⁴ is the view that if human evolution goes all the way to subhuman particles, then human experience must have emerged at the subatomic level through deduction. In this case, it is assumed that not only humans, but also individual cells, individual molecules, individual atoms, and even subatomic particles such as photons or electrons have a sense capacity and subjective levels of interiority.²⁵ In this sense, the emergence of living things cannot be attributed to the superior survival values of individuals or societies. What makes existence and survival possible must be sought in the interaction and harmony of much deeper, more particular particles.²⁶

Thus, human looks like a social structure in which each individual is connected with the other through experiential bonds, and the interaction takes place at a lively and high level. Each individual member of a society has to act on some internal and external principles on the basis of his own internal and social connections in order to maintain both his own existence and the existence of the society. These principles create a dynamic and developing individual and society. Although this occurrence itself is permanent, a new society and new individuals appear because it is always developing. Likewise, the organism's commitment to life requires an internal dynamism. The inner dynamism of the organism reminds us of the interconnectedness of each atom or subatomic particle that makes up that individual. Thus, the human body adapts to environmental change and development over time, but in this adaptation process, it also allows the emergence of a dominant, regular and permanent object called the self by changing himself and the life sphere he is in.

Whitehead shows that the self can be dissolved from the harmonious unity that exists in the relationship between mind and body, and a harmonious environment that this unity creates. Considering that each actual being has some degree of experience and that the actual beings of the body constitute a society conducive to the development of the body, we can say that all networks constitute a kind of communication sphere. The cells of the body forming the network within this sphere are in positive and harmonious communication with the brain cells. Brain cells communicate with the personal order called the self through the permanent object. The individual is in this surrounding communication network as a whole with his physical and mental characteristics. In other words, the individual, both as a subject, agent, and sensitive and conditioned being, is changed and transformed by the environment he is in, while at the same time directing this environment.²⁷

The self, as an individually organized permanent object, is much more complex in character than atomic material units, which undergo little change over time and repeat a transformative pattern of movement peculiar to their individuality throughout their individual history. However, Whitehead's analysis of the self will of course require contacting all actual beings in the process. According to him, the permanence of an object indicates that it is a temporal

²⁴ Panexperientialism is the philosophical claim that argues that experience exists throughout nature and that mentality is not essential to it. [Gregg Rosenberg, *A Place for Consciousness* (United Kingdom: Oxford University Press, 2004), 90-93.]

²⁵ Christian De Quincey, *Radical nature: rediscovering the soul of matter* (Montpelier, Vt: Invisible Cities Press, 2002), 183, 217.

²⁶ Alfred North Whitehead, *Symbolism: Its Meaning and Effect* (USA: Cambridge University Press, 1958), 64-65.

²⁷ Smith, "The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy", 9.

society. The self is a permanent object as a means by which the body has temporal and environmental/spatial continuity. However, the permanence adopted by Whitehead for the self does not mean a soul that always remains constant and self-identical throughout the entire time between birth and death, but rather the dynamic self of the individual, which ensures its internal unity in relationship to the body and mind and which assures its integrity with the external world. Thus, for Whitehead, the importance of organismic philosophy in the formation of the self stems from the value he places on the body. Because, according to him, the sensory body represents not only the receiving but also the giving and changing quality of the self in the flow of information. More broadly, Whitehead's emphasis on the dynamic self is fundamental to empathizing with other people and the environment, developing connections and values, and building relationships with the natural and social environment in accordance with these values.²⁸

2. The Self and The Self-Creation

It is possible to state that one of the most basic fictional concepts in Whitehead's philosophy is self-creation. However, it can be said that throughout the history of philosophy, the concepts of self-creation and self-organization are often confused, used interchangeably, or the distinction between the two concepts is not emphasized enough. Self-creation and self-organization can be considered as key concepts in Whitehead's development of a self-understanding different from fixed or given self-construals for substantial and spatial perception. Therefore, in order to better understand his theory of self, it is necessary to understand exactly what he means by the concept of self-creation, and for this, the distinction between self-creation and self-organization should be revealed.

The main purpose of self-creation theory is to develop a metaphysics of becoming against Descartes' idea that nature is a vast spatial occupancy that exists over time. Thus, he aimed to challenge the concept of organism-in-itself as a limited being and the theory of abstracted matter. Instead, he proposed a holistic entity design created by organisms that do not lose their individuality, in which the relations between organisms are decisive. The idea that the ontological distinction assumed between Descartes' *res extensa* (space) and *res cogitans* (thinking) theories is insufficient in understanding the organismic entity aims to develop a spatial thinking model.²⁹

Instead of the assumption that fixed movements are measurable, Whitehead argues that the relationality between organisms is part of a fluid temporality that cannot be measured at a fixed scale. Based on the principle that "time becomes a variable quantity depending on the speed of realization processes that can be located at several different moments at the same time", which is assumed in the time-space relationship of the theory of relativity, he states that the universality of a certain space will not be in question at a certain fixed time, but that there can only be a local present where each event takes place in conjunction with each other. In this sense, in the philosophy of organism, in which Whitehead tries to establish a new basis for nature and organism by using the theory of relativity, the fluent interconnections and relations between organisms in spatial variability play a decisive role.³⁰

Whitehead, on the one hand, argues that unlike the empirical thought, which argues that the past plays an important role in determining the present and the future, the new and

²⁸ Smith, "The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy", 14.

²⁹ Alain Beaulieu, "Alfred North Whitehead, Precursor of Theories of Self-Creation", *Revue d'histoire Des Sciences* 65/1 (2012), 85.

³⁰ Beaulieu, "Alfred North Whitehead, Precursor of Theories of Self-Creation", 85.

original is decisive in defining the human being, on the other hand, he distances himself from the Kantian noumena thought, which assumes an a priori space that will enable experience. The process has a character that transcends any pre-existing objectivity and references events and the connections between events. In this respect, he emphasizes that the formation of the subject emerges from the objective world and matures as a process. The acceptance of the objective world as a neutral set of values and ontologies as a reality with the subject's orientations, expectations and the network of relations it establishes with the external world implies that the philosophy of organism is based on realist foundations. Nonetheless, this criticism of constancy and substantialism not only enables him to challenge positivism, but also destroys the logic of "knowing subject/known object", thanks to the concept of superject (super-subject) he developed. The organic unity of real thought as superject is not an origin, but a result in the midst of an infinite number of insights. Whitehead's philosophy of organism aims to explain how objective data passes into subjective satisfaction and how the order in objective data provides intensity in subjective satisfaction, instead of the concerns of explaining the appearance of subjectivity in objectivity adopted by Kant or revealing how the objective world manifests from subjective existence. Accordingly, the subject emerges in the middle of the world, which is accepted to be objective, within and as a part of all objectivities. Thus, Whitehead expresses not as a center, an organic origin of the flow towards the objective world, but as a super-subject, the subjective being that is in the middle of an infinite number of objective apprehensions.³¹

According to Whitehead's dynamic cosmology, the organic linkages and reciprocal changes that enable nature to transform itself, based on actual events, indicate that there is no repetition of any phenomenon occurring in nature. In this sense, every event that occurs in nature is not identical with another event, no matter how similar it is. However, the process involved and brought about by each event that takes place in the local or immediate present to which it belongs is not accidental, but has its own rationality.³² The rationality and rejection of randomness lie in the fact that each local and immediate present has a determination in itself. Emphasis on the fact that even fixed objects, which are seemingly resistant to time and are believed to be immutable, turn into nature in the process, thus pointing out that processes are not fixed, but are in a state of change by passing from one state to another, each of which has an inner stability. This approach clearly states that reality should be sought in the whole of the process, in the connection of each "now" that creates this unity with the past and future "nows", rather than in the particular parts abstracted from time and other particles that make up existence.

This unpredictable dynamism of the philosophy of organism raises the question of whether Whitehead adopted a chaos cosmology. He, on the one hand, argues that there is no radical distinction between order and disorder, moreover, rejects the idea of continuous encirclement and progress that includes being predictable. According to him, disorder as well as order is an important element for the world. For we do not have strong reasons for understanding and accepting that the real world is purely ordered or simply disordered. Order and disorder exist as possibilities in the universe. These possibilities assume that irregular characters form a coherent network.³³ He expresses this issue as follows:

'Order is a mere generic term: there can only be some definite specific 'order', not merely 'order' in the vague. Thus every definite total phase of 'givenness' involves a

³¹ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 86-88.

³² Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 125.

³³ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 110.

reference to that specific 'order' which is its dominant ideal, and involves the specific 'disorder' due to its inclusion of 'given' components which exclude the attainment of the full ideal. The attainment is partial, and thus there is 'disorder'; but there is some attainment, and thus there is some 'order'. There is not just one ideal 'order' to which all actual entities should attain and fail to attain.³⁴

The above statement shows that Whitehead assumed a partial order in his philosophy of the organism, which he believed was necessary for the dynamism of the organism. Within each local process, the organism is bound by the rules that rationalize that process. However, the progress and change of the process also causes the binding rules of the previous local process to change. For him, creativity that can be understood in this way is the universal principle that characterizes ultimate truth.³⁵

This is how Whitehead makes the distinction between the self-organization of a fixed being and the self-re/creation of a being with partial disorder. The first phase or part of this bipolar cosmological approach creates the understanding of immanent nature, which gives the organism the capacity to create a progressive and self-renewing autonomous field, while the second phase or part creates chaos as a ubiquitous possibility in the universe, aiming to neutralize a complete and definitive evolutionary occurrence.³⁶

Although Whitehead adopts a progressive philosophy of organism, this view is not a linear approach like the one adopted by Darwin and his advocates in the theory of natural selection. The reason for this is that Darwinian natural selection insists that the organism is passive in the face of environmental conditions, that the organism has to adapt to the conditions imposed by the environment in order for the life process to continue, and that the continuation of life depends on how well the organism adapts itself to these environmental conditions. On the other hand, the change or adaptation brought about by these conditions in the organism has a linear structure in natural selection. Although external factors are not ignored in Whitehead's philosophy of organism, it is emphasized that these factors are selectively internalized by the organism and eventually the organism builds and renews itself. Thus, in the development and renewal of the life process as a whole, the organism is indebted to the existence of environmental conditions as well as the environmental conditions is indebted to the organism. Thus, the self-creating/constructing organism is also accepted as the cause of the transformation that takes place in it.³⁷

Just being a living being or a living organism cannot be a defining feature for a person to have a self.³⁸ Therefore, the emergence of his self is possible only through connection/s. He refers to this concept (of connection/s) as nexus. The view that the self, which is the most basic dynamic or pillar of morality, is a living bond reveals the idea that the self should be evaluated in relative situations in order to define human beings, and that his connections with the environment can develop from an organic being to a human being who has a self. In this context, the idea that one of the most basic characters of human beings has a dynamic nature structured through society in a fiction that can create itself in a flow or process, realize it through connections with the other, and have a self, can be seen as one of the basic approaches in Whitehead's self-construal. However, he emphasizes that this society is a structured society. A structured society implies that a community will continue to exist even if some of its characteristics change. To put it more clearly, the society has some features that are not

³⁴ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 83-84.

³⁵ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 21.

³⁶ Beaulieu, "Alfred North Whitehead, Precursor of Theories of Self-Creation", 88.

³⁷ Samuel Butler, *Evolution, Old and New* (London: A. C. Fifield, 1911), 345-348.

³⁸ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 159-160.

absolutely binding, but allow us to express that society as that society. Although these features are not in absolute terms, they exist in that society on a dynamic and suitable basis for possible developments and changes. This presence allows the individual to take an active role in that society and to contribute to change of the society in which he lives.³⁹ This allows Whitehead to define the nature of the self through the bond it establishes with the elements it is in. However, we need to question the meaning of the self being a set of bonds, a "wholly living bond". To put it more clearly, if there is a physical, intellectual, etc. relationship between an individual forty years ago and the current state of the same individual, then what makes it possible or meaningful to say that the present individual is still same of the individual forty years ago despite the differences, that is, that allows us to say that the individual is identical with himself?

Whitehead answers this question by establishing a fundamental and descriptive link between the person and society. According to him, the ideas of social order and personal order cannot be considered separately and independently from each other. In this sense, society refers to the state of being in a bond with the social order that allows the formation of society. The permanent object is defined as a social order that has taken the special form of the personal order. In Whitehead's thought, the relationship between nexus and society is expressed in such a way as to indicate that the bond has a common ground in each individual of the society with all other individuals. In other words, each of the individuals who make up the society expresses a common element just like the society itself. The thing that provides permanence to the social being of the individual and the society itself by making individuals related to each other in this way is expressed as nexus. Whitehead states that this connection is the basic identifier of sociality itself.⁴⁰

In this sense, Whitehead bases the self on the connectivity it establishes with the other fellows of the society in which it lives. This bond also emphasizes the integrity of both self and society. For this reason, he argues that defining the self as the absolute identity between the past, present and future of the individual, and explaining the human through the concept of soul, which has some permanent characteristics, in order to reach such a definition, cannot explain some aspects of human nature and its dynamism. Before he defines the human nature or the self, which expresses a very complex phase of the human being, he gives examples with the scientific method, by giving an explanation about the cell. According to him, the basic characteristic of a cell is not to exist in absolute identity with its predecessors by inheriting from its own past, but are its reactions to external stimuli, the solutions it produces for the problems it encounters, and the efforts it makes for these solutions. The first case, which describes the organism in terms of hereditary characters, causes a strict determinism, while the second case refers to the adaptation and progress of the organism, its originality and subjectivity. According to him, the focus point in explaining the self with reference to space or stability is wrong. What matters is not the need to explain the continuity or permanence in determining the self, but the form of the whole of the reactions that the individual develops to continue to exist in the dynamism he is in. Only in this way can we reveal the uniqueness of the individual's personal identity or self that allows us to distinguish him from others. In this sense, it can be said that Whitehead tries to explain the self in a way that focuses on identifying the aspects that distinguish the human individual as an organic and thinking being from other homogeneous individuals. This implies that each organism contains subjective characters. According to Whitehead, this subjective character becomes concrete in the uniqueness of the

³⁹ Forrest Wood Jr., "A Whiteheadian Concept of the Self", *The Southwestern Journal of Philosophy* 4/1 (1973), 58.

⁴⁰ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 34.

organism's reactions to external stimuli. The subjective purpose that guarantees the originality of the organism in the life process occurs when it creates an innovation that is not found in the hereditary data of its primitive stage.⁴¹

Whitehead emphasizes that heredity prevents us from grounding the self on and explaining it with social bonds, based on the hereditary characteristics of the organism and on originality that it creates as itself. It would not be a convincing explanation to say that an individual is an organism that comes into existence in a deterministic framework with hereditary features, as well as to say that the individual forms his/her self as a living thing consisting of only ties. This means that the self is revealed through a process that involves not just heredity or just external ties, but both. The organism can achieve unity only by experiencing each of the events that make up its life. This implies that what ensures the integrity of the self in Whitehead's thought is a process integrity that includes each of the events that the individual has experienced throughout his life, thus consisting of a chain of effects and reactions. Thus, the process assures the integrity of the self. In other words, the "self", which will enable us to understand the human being as beyond just being a living organism, is not absolute and fixed, and cannot be expressed with the concept of the soul, which is assumed to be the basis of the self with these concerns. Instead, he sees the self as a living link that supports the chain of personal order, from which each of its links extends throughout the historical course. In this sense, he abandoned the concept of real existence as the unchanging subject of change, which expresses the effort to define man on a fixed basis.⁴² The Whiteheadian self is also not an unchanging subject of change. Rather, it is seen as a self-created being, guided by its ideal of self as a real being, as individual fulfillment, and as a transcendent creator. John Goheen, expresses two important issues in terms of value discussion in this process of self-creation for Whitehead: "i. unity, which is the ultimate end guiding the self-creative entity; ii. novelty or uniqueness, which every phase of the creative activity involves..." Such explanation of the self-creation, for Whitehead, implies that the individuality of the self doesn't prevent us to think him as integrative being with the nature that surrounds, and that personal identity as a concept that -in some sense- include fixity, is not an obstacle to innovation and uniqueness for the self.⁴³

Moving from the concrete ground, Whitehead uses the categories and inferential concepts he applies to real and concrete entities such as cells, molecules and intercellular spaces to understand the self. This attitude clearly demonstrates the concern about self-explanation in a positive scientific method. As a matter of fact, although the self is an abstract concept, it expresses the living and dynamic connection of real beings with all of them. This connectivity requires inclusion in the definition of self, such as originality, taking responsibility, taking the first step and moving. The world, as a real being, has a character in which transcendence is intertwined in terms of being the creator of itself, and reality in terms of being created. The fact that the world as a real being is guided by its own purposefulness in self-creation is also reflected in Whitehead's understanding of the self. According to him, the self follows a course from a concrete reality to abstract perfection. This course includes its own reality, its connection with the other, and the reality of the other.⁴⁴ "Actual entity", as a concept that Whitehead uses as a method of concretization, has two fundamental features that are critical to the understanding of the self: the relationship or connection of the data of the past with the present, and subjective purposefulness. The fact that the temporal unity of the self must

⁴¹ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 104.

⁴² Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 29.

⁴³ John Goheen, "Whitehead's Theory of Value", *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schilpp (Evanston and Chicago: Northwestern University, 1941), III/447.

⁴⁴ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 85.

include a connection with the past of the organism or individual clearly gives rise to the deterministic viewpoint. Although some anti-deterministic approaches argue that the choices or the forms of signification in the present determine what the past is, one of the main points overlooked here is that our past actions also produce tendencies or acts that affect our present choices. In this sense, Whitehead does not embrace the idea of an absolute break with the past because to put a distance between the past and the present, with the present's absolute interpretation of the past, is to pacify the past by limiting it entirely within the present. In other words, the idea that the past is passive until you adopt a decision or interpretation made in the present, and that the past will be active through meaning in the present after adopting the mentioned decision or interpretation does not seem to be consistent with Whitehead's view of the integrity of the self, which includes both subjective purposefulness and connection with the past. However, the subject has the opportunity to evaluate and interpret the past in the present and to reconstruct the the meaning of past in the present.⁴⁵

The idea that the past is a hypothetical area that is always constructed as new meanings within the present is possible by constructing the past experiences semantically, not directly and phenomenally. In other words, the individual who is in the present can express the past freely and always have the flexibility to re-interpret the past. Thus, the fact that the past is hypothetical and that it can be determined by the individual who has experienced this past allows us to say that the past consists of the free choice of the future.⁴⁶

Whitehead states that if philosophy evaluates the organism or living being in its own meaning, it should deal with the possibilities and limitations that the living being has been given throughout his life in his relations with the world in which he was born. Man lives between the limitation of being bodily born or existing, and the flexibility of having a past through the immediate experiences of his individual history.⁴⁷ Therefore, the idea that the present is absolutely determined by the past causes rigid determinism in the self-construal. Although a real being has a perfect connection with every substance in the universe,⁴⁸ it cannot be said that the rearrangement of the elements of the past is the only thing in the formation of the real being. The connection of the past with the present is determined by the meaning and value attributed to the past realities in the present. Determining of how the elements of the past is comprehended is also the guarantee of innovation. The subjective form is therefore immediate innovation; it is how the subject feels about this objective data.⁴⁹ In the relationship between the organism and nature or the external world, he describes the reality of the external world as eternal objects that are the pure potential of the universe. These pure potentials grasped by actual beings are necessary for a contingent actual world. The fact that the reality of the external world is only of a formal character and that this form has content with its meaning by the perceiver implies that the real world, perceived as a thing-in-itself, is freed from being static with subjective meaning or orientation. As a matter of fact, Whitehead states that the alternative to a pluralistic universe is a static monistic universe with no unrealized potentials.⁵⁰

Whitehead emphasizes that time has a developmental character for the self. This character allows individual real situations to provide original elements for new creations.⁵¹ Accordingly,

⁴⁵ Wood Jr., "A Whiteheadian Concept of the Self", 61.

⁴⁶ Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology* (New York: Pocket Books, 1987), 501-502.

⁴⁷ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 129.

⁴⁸ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 41.

⁴⁹ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 354.

⁵⁰ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 46.

⁵¹ Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 210-211.

since the past includes the direct or indirect experiences of the self, the construction of its current state includes some elements from the past. The self of the present is more encompassing, advanced, developed, and comprehensive than the self of the past, due to the accumulation of past direct and indirect experiences and its ties to the present.⁵² In this sense, the present self has to be a self that is not disconnected from the past, but is always newer than the previous selves.

Whitehead's self-construal, which includes the elements of the past and presents these elements as a whole in the present, allows him to constitute a creative process scheme for the self. In this scheme, the subject, on the one hand, includes the characteristics of being responsible, for it is considered to be related to the direct and indirect experiences of the past, on the other hand, the characteristics of being original and creative, since it can interpret and evaluate these experiences in the present. Thus, the self is seen as a dynamic flow where the past is important in some aspects, and which, however, allows the subject's choices about comprehending the past, rather than being seen as a totality of ties or connections within the existing. This approach also makes it meaningful for the individual to have a current sense of responsibility for his past actions.

Conclusion

Alfred North Whitehead's thought of self is based on a dynamic search for reality, against the classical metaphysics which include the thought that the reality should be understood as a mere spatially fixed throughout the time. This quest includes a perspective towards solving the problem of becoming/change that has been discussed since the Ancient Greek philosopher Heraclitus. The idea of the modern period, which assumes an ontological distinction between subject and object, and that the subject is a necessary and sufficient prerequisite for "existing", is a compelling idea for the constructed self, whose connection with the external world is realized, for Whitehead. On the other hand, the disintegrating approach, which deprives the self of its inner integrity with the distinction of noumena and phenomenon, is also seen as a problematic approach for Whitehead. In this framework, Whitehead's fiction voices a challenge to the self-construals that cannot provide the individual's inner integrity and connection with the external world. In the perspective of process theory, the structure of the individual integrated into temporal and spatial integrity in a way that does not ignore his own inner autonomy draws a picture built on three basic pillars: i. The self must be understood as a creative outcome of past and potential. The creative character of the self, both itself and its environment, indicates that it can always reconstruct the connections between itself and the external world through subjective meaning and interpretation. ii. The self's relation to the rest of the natural and social environment should be understood as being in a dynamic activity that always implies innovation and unpredictability, iii. The self should be understood as the initiator of all this original and new mobility. Such an understanding of self creates a basis for the individual, which must have a sense of responsibility at the same time, on which the past self can always be reconstructed, on which thought and behavior change is possible, and which allows him for self-creation.

The individual self is not an absolute self, but a self constructed in the course of life. This is a process in which the individual takes an active role in the first degree and directly in the formation of his own self. In Whitehead's thought, the individual creates his own self. However, of course, this creation emphasizes not a one-sided actualness of the individual, but the mutual interactions of multiple beings, the effect of each being/element in this interaction

⁵² Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, 238.

on the formation of the self, and the internalization of these effects by the individual. Thus, the self refers to a collective meaning-making and construction process in which the self-possessed individual is significantly active. The interaction between the individual and external objects is organized by the individual through sensory and mental processes and is included in the formation of the self. Whitehead advocates an understanding of the self which takes time and process as a reference, and suggests that the self is formed in a flow, instead of ways of thinking that centralize the perception of space, such as absoluteness. In this sense, he assumes that the self, which determines the way of making sense of the external world and the reference intervals, is represented in a flow in the relationship of the individual with the external world. Thus, the formation of a dynamic, active and open to development self revealed as a character attributed to human nature in Whitehead's philosophy.

References

- Ariew, Roger vd. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Maryland, Toronto and Oxford: The Scarecrow Press, 2003.
- Beaulieu, Alain. "Alfred North Whitehead, Precursor of Theories of Self-Creation". *Revue d'histoire Des Sciences* 65/1 (2012), 81-101. <https://doi.org/10.3917/rhs.651.0081>
- Butler, Samuel. *Evolution, Old and New*. London: A. C. Fifield, 1911.
- De Quincey, Christian. *Radical nature: rediscovering the soul of matter*. Montpelier, Vt: Invisible Cities Press, 1st ed., 2002.
- Descartes. *The Philosophical Writings of Descartes*. ed. John Cottingham vd. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Emmet, Dorothy. *Whitehead's Philosophy of Organism*. London, Calcutta and Melbourne: Palgrave Macmillan, 1966.
- Goheen, John. "Whitehead's Theory of Value". *The Philosophy of Alfred North Whitehead*. ed. Paul Arthur Schilpp. III/435-459. Evanston and Chicago: Northwestern University, 1941.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Clarendon Press, 1960.
- Rosenberg, Gregg. *A Place for Consciousness*. United Kingdom: Oxford University Press, 2004.
- Sartre, Jean Paul. *Being and Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*. New York: Pocket Books, 1987.
- Smith, Olav Bryant. "The Social Self of Whitehead's Organic Philosophy". *European Journal of Pragmatism and American Philosophy* II/1 (01 Temmuz 2010). <https://doi.org/10.4000/ejpap.935>
- Whitehead, Alfred North. *Modes of Thought*. New York: The Free Press, 1968.
- Whitehead, Alfred North. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. ed. David Ray Griffin - Donald W. Sherburne. New York: Macmillan Publishing, 1978.
- Whitehead, Alfred North. *Symbolism: Its Meaning and Effect*. USA: Cambridge University Press, 1958.
- Wood Jr., Forrest. "A Whiteheadian Concept of the Self". *The Southwestern Journal of Philosophy* 4/1 (1973), 57-65.
- Wood, Ledger. "Res Cogitans". *The Dictionary of Philosophy*. ed. Dagobert D. Runes. 271. New York: Philosophical Library, 1942.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 175-194

DİB Mushafında Kullanılan √ Alametinin Karakteristik Özellikleri ve Bu Alametin Gerekliliği Hususu: Bakara Sûresi Örneği
The Characteristics of the √ Symbol Used in the DIB Muşhaf and the Matter of the Necessity of This Symbol: the Example of Sûrat al-Baqara

Muhammed PİLGİR

Dr., Bağımsız Araştırmacı

Dr., Independent Researcher, Erzurum/Türkiye

muhammedpilgir@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0003-0644-1942.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Pilgir, Muhammed. "DİB Mushafında Kullanılan √ Alametinin Karakteristik Özellikleri ve Bu Alametin Gerekliliği Hususu: Bakara Sûresi Örneği". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 175-194.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1275044

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Muhammed Pilgir).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

The Characteristics of the ٱ Symbol Used in the DIB Muṣḥaf and the Matter of the Necessity of This Symbol: the Example of Sūrat al-Baqara

Abstract: The al-waqf wa al-ʿibtidāʾ literature aims to prevent the mistakes and falsifications that the al-waqf wa al-ʿibtidāʾ mistakes will cause in the meaning of the Qurʾān. As a matter of fact, the early scholars on waqf, which has an important place in the tilāwa of the Qurʾān, were also meticulous and did not consider it appropriate to give qirāʾāt ijāza before learning the places where al-waqf wa al-ʿibtidāʾ could be performed. Based on this, it can be said that the practice of al-waqf wa al-ʿibtidāʾ in the tilāwa of the Qurʾān is a meaning-centered practice that started in the period of the companions/ṣaḥāba. Waqf errors can occur in the recitation of the Qurʾān due to carelessness or ignorance. For this reason, it is important to choose the expressions that would be waqf by the qāriʾ of the Qurʾān correctly. For this, in addition to the necessity of good knowledge of Arabic and knowledge of Islamic sciences, it comes to the fore to gain the habit of suitable places for al-waqf-al-ʿibtidāʾ. For this reason, with the reality that the mentioned features exist in a very small part of those who read the Qurʾān, the literature of al-waqf wa al-ʿibtidāʾ has emerged, especially for those who do not have enough knowledge. The perspectives of scholars on Naḥw affect the judgments they give about the places of waqf and the essence of these waqfs. As a reflection of this, there occurred significant different views and practices in the aforementioned literature. One of the issues in which there are conflicting views on this issue is the problematic of the symbol ٱ and the essence of this symbol. As a matter of fact, while the mentioned symbol is not included in the Medina muṣḥaf, which is preferred almost everywhere in the Islamic world, it is noteworthy that this symbol is preferred on almost every page in the DIB muṣḥaf. This situation necessitated uncovering the nature and characteristic features of the ٱ symbol in the DIB muṣḥaf. In this context, depicting the problem related to the subject and determining the meaning that al-Sajāwendī attributed to the related symbol is one of the main purposes of the study. Another aim of the study is to determine the characteristic features of the symbol in question as assigned in the DIB muṣḥaf. This study has been made on the basis of the works of al-Sajāwendī, benefiting from the information in the works of the Naḥw and al-waqf wa al-ʿibtidāʾ disciplines. Namely, the situations in which al-Sajāwendī did not consider making waqf appropriate and the examples about them were examined by comparing the information in the Naḥw and al-waqf wa al-ʿibtidāʾ works. In this study, the essence of the waqf symbol in question, and the characteristic features of this sign in the DIB muṣḥaf have been tried to be determined in the context of Sūrat al-Baqara. al-Sajāwendī applied the rules he determined on the subject to all sūrat from beginning to end, but he did not extend this symbol to all negative situations that do not comply with the rules he has determined. This is a kind of conciseness rather than a method error. In addition, it has been found that the elements that al-Sajāwendī touched on were discussed in more detail by Ibn al-Anbārī. However, he mentioned that in many of the elements he dealt with on this subject, the meaning was not completed and the statement was incomplete. Therewithal, in very few of the examples he gave, he mentioned that they were al-waqf al-qabīḥ. However, it has been seen that almost all of these examples do not match with the waqf places that al-Sajāwendī did not find appropriate. In the waqf system of al-Sajāwendī, the symbol ٱ is used in agreement with al-waqf al-qabīḥ, but it is not possible to say that it is a term that is completely compatible with al-waqf al-qabīḥ. Because the places that al-Sajāwendī assigned the symbol of ٱ; sometimes it is in the scope of al-waqf al-qabīḥ and sometimes al-waqf al-al-ḥasan. Today's researchers, on the other hand, argue that the symbol ٱ is mostly used unnecessarily in the DIB muṣḥaf. Because Ibn al-Jazarī, who inspired this opinion, defends the idea that al-waqf al-ḥasan mostly takes place in places where al-Sajāwendī uses the aforementioned symbol. Again, some of today's researchers also mention that this sign is a continuation of al-waqf al-murakkaṣ. The

similarities between the definitions made by al-Sajāwendī for both types of waqf led them to this idea. Considering the rules set by al-Sajāwendī, it is understood that some of the places that he does not consider suitable for waqf consist of places where the meaning is not complete. This is included in the al-waqf wa al-'ibtidā' literature as a type of al-waqf al-qabīḥ. Another issue is that al-Sajāwendī does not find it appropriate to perform 'ibtidā' after the places that he does not find appropriate for waqf. As a matter of fact, inspired by this opinion of al-Sajāwendī, it has been determined that there are those who judge that al-waqf lā is a continuation of al-waqf al-murakhkhaş. The most important point that al-Sajāwendī can be criticized about this subject is that he gives the impression that the subject is being examined by taking into account those who do not have knowledge.

Keywords: Qirā'āt, Tilāwa, Muşḥaf, al-Waqf wa al-'İbtidā', al-Waqf al-Mamnū', al-Sajāwendī.

DİB Mushafında Kullanılan ﺻ Alametinin Karakteristik Özellikleri ve Bu Alametinin Gerekliliği Hususu: Bakara Sûresi Örneği

Öz: Vakf-ibtidâ literatürü, vakf-ibtidâ hatalarının Kur'ân'ın manasında sebep olacağı yanlış ve tahrifatın engellenmesini hedeflemektedir. Nitekim Kur'ân tilâvetinde önemli bir yere sahip olan vakf konusunda selef âlimleri de titiz davranmışlar ve vakf-ibtidânın yapılabileceği yerler öğrenilmeden kıraat icâzeti vermeyi uygun görmemişlerdir. Buna dayanarak Kur'ân tilâvetinde vakf-ibtidâ uygulamasının, sahabe döneminde başlayan anlam merkezli bir uygulama olduğu söylenebilir. Kur'ân tilâvetinde dikkatsizlik veya bilgisizlik kaynaklı vakf hataları gerçekleşebilmektedir. Bu nedenle Kur'ân okuyucusu tarafından vakf yapılacak ibarelerin doğru seçilmesi önem arz etmektedir. Bunun için iyi derecede Arapça bilgisinin ve İslâmî ilimlere vukufiyetin gerekliliği yanında, vakf-ibtidâ için uygun noktalar hakkında meleke kesbetmek hususları öne çıkmaktadır. Bu nedenledir ki bahsedilen özelliklerin Kur'ân okuyanların çok küçük bir kısmında karşılık bulduğu realitesiyle vakf-ibtidâ edebiyatı, özellikle ilimden yeterince behresi olmayanlara yönelik olarak ortaya çıkmıştır. Ulemanın nahiv konusunda sahip olduğu perspektifler; vakf noktalarında ve bu vakfların mahiyeti hakkında verdikleri hükümlere de etki etmektedir. Bunun bir yansıması olarak mezkûr edebiyatta kayda değer farklı görüş ve uygulamalar meydana gelmektedir. Bu konuda ihtilafli görüşlerin mevcut olduğu meselelerden biri de “ﻻ” almeti ve bu almetinin mahiyetine dair problematiktir. Nitekim İslâm dünyasının hemen her yerinde tercih edilen Medine mushafında söz konusu almete yer verilmezken; DİB mushafında bu almetinin neredeyse her sayfada tercih edilmesi dikkati çalip bir durumdur. Bu durum, DİB mushafında “ﻻ” almetinin mahiyetinin ve karakteristik özelliklerinin ortaya konması lüzumunu doğurmuştur. Bu bağlamda konuyla alakalı sorunun resmedilmesi ve Secâvendî'nin ilgili almete yüklediği anlamın belirlenmesi, çalışmanın temel amaçlarından. Çalışmanın bir diğer amacı ise DİB mushafında tayin edilen mevzubahis almetinin hangi karakteristik özelliklere sahip olduğunun belirlenmesidir. Bu çalışma, nahiv ve vakf-ibtidâ disiplinlerine ait eserlerdeki bilgilerden istifade ile Secâvendî'nin eserleri temelinde yapılmıştır. Şöyle ki Secâvendî'nin vakf yapılmasını isabetli görmediği durumlar ve bunlara dair örnekler, nahiv ve vakf-ibtidâ eserlerindeki bilgilerin karşılaştırılması yoluyla incelenmiştir. Çalışmada, mevzubahis vakf almetinin mahiyeti ve bu almetinin DİB mushafındaki karakteristik özellikleri Bakara sûresi çerçevesinde tespit edilmeye çalışılmıştır. Secâvendî, konuya ilişkin tayin ettiği kaideleri baştan sona bütün surelere tatbik etmiş; fakat bu almeti, belirlediği kurallara uymayan bütün olumsuz durumlara teşmil etmemiştir. Bu durum, usul hatası olmaktan öte bir tür ihtisardır. Ayrıca Secâvendî'nin konuya ilişkin değindiği hususların, İbnü'l-Enbârî tarafından daha detaylı bir şekilde ele alındığı tespit edilmiştir. Ne var ki İbnü'l-Enbârî, bu konuyla alakalı olarak ele aldığı maddelerin birçoğunda mananın tamamlanmadığını ve kelamın nakıs olduğunu zikretmiştir. Bununla beraber verdiği örneklerin çok az bir kısmında ise onların vakf-ı kabîh olduğunu zikretmiştir. Ancak bu örneklerin tamamına yakınının, Secâvendî'nin uygun görmediği vakf noktalarıyla mutabık olmadığı

görülmüştür. Secâvendî'nin vakf sisteminde ise “ل” almeti, vakf-ı kabîhe mutabık olarak kullanılmakla birlikte onun tamamen vakf-ı kabîhle bağdaşan bir ıstılah olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira Secâvendî'nin “ل” almetini tayin ettiği noktaların; bazen vakf-ı kabîhin bazen de vakf-ı hasenin şumulünde olduğu saptanmıştır. Günümüz araştırmacıları ise “ل” almetinin DİB mushafında ekseri gereksiz yere kullanıldığını öne sürmektedir. Zira bu kanaate ilham olan İbnü'l-Cezerî, Secâvendî'nin mezkûr almeti kullandığı yerlerde çoğunlukla vakf-ı hasenin gerçekleştiği fikrini savunmaktadır. Yine günümüz araştırmacılarından bazıları bu almetin, vakf-ı murahhasın bir devamı niteliğinde olduğundan da bahsetmektedirler. Bu noktada Secâvendî'nin her iki vakf türü için yapmış olduğu tanımlar arasındaki benzerlikler onları bu fikre sevk etmiştir. İbnü'l-Cezerî'ye ait bu kanaatin doğruluğunun teyit edilebilmesi için Secâvendî'nin tayin ettiği ل almetine dair çok sayıda örneğin incelenmesi icap edebilir. Lakin bu usul, çalışmanın sınırlarını aşan bir durumdur. Secâvendî'nin belirlediği kaideler göz önüne alındığında onun vakf için uygun görmediği yerlerin bir kısmının, mananın tamamlanmadığı noktalardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Bu da vakf-ı kabîhin bir çeşidi olarak vakf-ı ibtidâ literatüründe kendine yer bulmaktadır. Bir diğer husus ise Secâvendî'nin vakf için sıhhatli bulmadığı yerlerin sonrasından ibtidâ yapılmasını da doğru bulmamasıdır. Nitekim Secâvendî'nin bu kanaatinden mülhem, vakf-ı lânın vakf-ı murahhasın devamı niteliğinde olduğuna hükmedenlerin varlığı tespit edilmiştir. Secâvendî'nin bu konu özelinde eleştirilebileceği en önemli husus, ilimden hiçbir behresi olmayanların dikkate alınarak konunun tetkik edildiği izlenimi vermesidir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tilâvet, Mushaf, Vakf ve İbtidâ, Vakf-ı Memnû', Secâvendî.

Giriş

Fetihlerle birlikte genişleyen İslâm topraklarında farklı ırklardan binlerce insan İslâm dinini tercih etmiştir. Nitekim ana dili Arapça olmayan müslümanlar; kabul ettikleri dinin ana kaynağı olan Kur'ân'ı okuma ve anlama ihtiyacı hissetmişler, bunun neticesinde yabancı oldukları Kur'ân dilini öğrenmeye çalışmışlardır. Söz konusu gayri Arap unsurlarda ortaya çıkan lahn olgusu, etkileşim içerisinde oldukları Arap toplulukları da ziyadesiyle etkilemiş ve Arap toplumların dilde var olan selikalarını bozan bir etkiye sahip olmuştur.¹ Mevzubahis durum ve benzeri ahval, birçok ilim gibi vakf-ı ibtidâ literatürünün ortaya çıkmasında ve mushafı alakalı uygulamaların icrasında önemli bir faktör olarak kabul edilmektedir.²

Vakf-ı ibtidâ konusu hakkında Peygamber'in (s.a.v.) uygulamalarına dair nakiller mevcuttur. Hatta onun bu uygulamaları, bazı meselelerde vakf-ı ibtidâ edebiyatında esas teşkil etmekte ve delil olarak kabul edilmektedir.³ Kelamda yapılacak vurgu ve doğru fasılaların manaya etkisi de büyük bir önemi haizdir ki bu konuda Nebî (s.a.v.) ile henüz ihtidâ eden biri arasında geçen diyalogda bunu görmek mümkündür.⁴ Bu örnekte gerçekleşen hatanın benzerlerinin, Kur'ân tilâvetinde de dikkatsizlik veya

¹ Şahabettin Ergüven, “Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 6/11 (Haziran 2007), 157; Ayhan Kaya, “Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü”, *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/40 (Haziran 2015), 54; Ali Sevdî, “Lahn ve Taşih Literatüründe Sa'leb'in el-Faşih Adlı Eserinin Önemi ve Yeri”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 67-68; a.mlf., “Arap Dili Literatüründe Lahn Olgusunun Tespit ve Tashihinde Kullanılan Kaynaklar”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 364; a.mlf., “Lahn ve Tashih Literatürüyle İlgili Eserlerin Teşekkülü ve Arap Dilindeki Yeri”, *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2023), 217, 223.

² Emrullah Tuncel, “İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/59 (Aralık 2020), 105-129. Tecvid disiplinin de lahn olgusu bağlamında ortaya çıkmasıyla alakalı olarak bk. Mücella Hacımısıroğlu, “Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İlminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2022), 580-582.

³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân el-Küfî ed-Darîr, *el-Vakfu ve'l-ibtidâ' fi Kitâbillâhi Azze ve Celle*, thk. Ebû Bişr Muhammed Halîl ez-Zerrûk (Dubai: Merkezü Cum'atü'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1423/2022), 77-78; Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî ed-Dânî, *el-Müktefâ fi'l-vakfu ve'l-ibtidâ*, thk. Cemâlüddîn Muhamed Şeref (Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1427/2006), 31; 12, 260, 376.

⁴ Hadisin Ebû Dâvud'a ait *Sünen*'deki metni şu şekildedir: من يطع الله صلى الله عليه وسلم، فقال: من يطع الله... فقال: ((قم. أو قال: اذهب - فبئس الخطيب أنت)). Bk. Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as el-

bilgisizlik temelinde gerçekleştirilebileceği bir vaki'dir. Kur'an'ın ideal okunması (tertil) hususunda karışımıza çıkan yaygın hatalar listesinde de vakf-ibtidâ'ya dair hususlar dikkat çekmektedir.⁵

Kur'an ilimlerinden biri olan vakf-ibtidânın; "Kur'an'ın manasına hâlel getirecek yanlış uygulamaların önünü alma amacı güden bir disiplin" şeklinde tanımlanması mümkündür. Dolayısıyla bu disiplin, Kur'an'ın maksat ve anlamlarının anlaşılmasına dolaylı bir katkı sunmaktadır.⁶ Bu önemine binaen, Kur'an tilâvetinin önemli unsurlarından biri olan vakf konusunda selef âlimleri çok titiz davranmış; vakf-ibtidâ yapılabilecek noktalar öğrenilmeden kıraat icâzeti verilmesini münasip görmemişlerdir. Onların bu titizliğine dayanak olarak gösterilebilecek husus ise tertil kavramının tanımı hakkında Hz. Ali'ye (ö. 40/661) nispet edilen ifadelerdir.⁷ Bu da göstermektedir ki Kur'an tilâvetinde vakf-ibtidâ amelîyesi, sahâbe ile başlayan anlam merkezli bir uygulamadır.

İslam uleması, Kur'an-ı Kerim kelimeleri üzerinde vakf-ibtidâ yapılacak noktalar hakkında ictihadda bulunurken mahiyetlerine göre onlara isim koymuşlardır. Yapılan ictheadların bir sonucu olarak vakf mahalleri ve bunlar için takdir edilen vakf çeşitlerine verilen isimler farklılaşmaktadır.⁸ Bununla birlikte vakf türlerinin mushafalara yansımaları da farklı olmaktadır. Öyle ki Secâvendî'nin (ö. 560/1165) etkisinin görüldüğü DİB mushafı,⁹ ﻻ remzini oldukça fazla ihtiva etmekte iken¹⁰ İslâm dünyasının birçok bölgesinde tercih edilen Medine mushafında¹¹ ise bu vakf alametine başvurulmamaktadır. Medine ve DİB mushaflarının çalışmaya konu olan vakf alameti hakkında taban tabana zıt olması dikkatleri calip bir durumdur. Dikkat çekici bu durum sebebiyle DİB mushafında kullanılan vakf alameti ﻻ'ın karakteristik özelliklerinin belirlenmesinin gerekliliği bizi çalışmaya sevk eden temel unsurdur.

Tespit edilebildiği kadarıyla *vakf-ı lâ*,¹² müstakil olarak iki araştırmaya konu olduğu gibi vakf-ibtidâ üzerine yapılan bir çalışmada da bu vakf alametinin problematiğine ve meallere yansımalarına detaylıca yer verilmektedir. İlgili vakf alametine mahsus müstakil çalışmalar, mezkûr konuyu çok geniş yelpazede ele almaktadır. Bahsedilen çalışmaların ilkinde¹³ ﻻ alametinin DİB mushafına

Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimâşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009), "Edeb", 84 (No. 4981). Benzer ifadeler için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1999), 30/182 (No. 18247), 32/126-127 (No. 19382); Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006), "Nikâh", 13 (No. 48 [870]); Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî 'Alfe (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1436/2015), "Nikâh", 40 (No. 3279).

⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Recep Koyuncu, "İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 311-314.

⁶ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsûf İbnü'l-Cezerî, *Neşru'l-kirâati'l-âşr*; thk. Eymen Rüşdî Süveyd (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Lübnan: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018), 2/743; Osman Bostan, *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin Kıraat İlimindeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 186.

⁷ الترتيل: تجويد الحروف ومعرفة الوقوف "Tertil, vakfları (vakf yerlerini) bilmek ve harflerin tecvididir (güzel telaffuz edilmesidir)." bk. Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Ali b. Cübâre el-Hüzelî, *el-Kâmil fi'l-kirâat*, thk. Ebû İbrâhîm 'Amr b. Abdillâh (Kahire: Dâru Semâ li'l-Kitâb, 1435/2014), 2/118; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/743-744; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fi'l-kirâati'l-âşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/261; Muhammed Ahmed Müflih el-Kudât vd., *Mukaddimât fi 'ilmi'l-kirâat*, (Amman: Dâru 'Ammâr, 1422/2001), 198.

⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr el-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ' fi Kitâbillâhi Azze ve Celle*, thk. Ahmed 'Îsâ el-Ma'sarâvî-Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî (Bahreyn: İdâretü Şüûni'l-Kur'âni'l-Kerîm [Vizâratü'l-'Adl ve's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf], 1433/2012), 115; Dâni, *el-Müktefâ*, 18-29; Ebû Abdullâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-İdfî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1427/2006), 1/132; Ebû'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf el-Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1393/1973), 10-15.

⁹ *Kur'an-ı Kerim* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaacılık, 1428/2007).

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, Secâvendî'nin bu vakf alametine çokça yer verdiğini zikretmektedir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/772.

¹¹ *Kur'an-ı Kerim* (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerif, h. 1434).

¹² Bu çalışmada vakf-ı lâ terimiyle, Secâvendî'nin vakf yapılmasını hoş görmediği yerler ve ona özel kullandığı ﻻ alameti kastedilmektedir.

¹³ Muhammed Coşkun, "Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ (ﻻ) Örneği", *Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 717-778.

yansıması, Bakara ve Yâsin sûrelerinden örnekler eşliğinde çeşitli mantıksal argümanlarla detaylıca değerlendirilmektedir. İkinci çalışmada¹⁴ ise söz konusu vakf alameti, Bakara-Âl-i İmrân sûreleri özelinde ele alınmakta ve on farklı mushafta kullanılan vakf alametlerine temas edilmektedir. Yine bu çalışmada da ﷲ alametinin gerekliliği sorgulanmaktadır. Bu iki çalışma dışında vakf-ı lânın incelendiği bir diğer araştırmanın “Secâvendî'nin Memnû' Vakfına Eleştirel Bakış” adlı başlığında ise özellikle sözü edilen vakf çeşidinin meâllere yansıması mütalaa edilmekte ve bu vakfın problematiği üzerinde durulmaktadır.¹⁵

Bu çalışmada ﷲ alameti, Bakara sûresinden seçilen örnekler bağlamında nahiv ve vakf-ibtidâ disiplinleri açısından incelenmektedir. Bu çerçevede, vazedilen mevzubahis remzin alametifarikası da denebilecek karakteristik özellikleri, Bakara sûresi özelinde belirlenmekte ve yukarıda bahsedilen araştırmacıların konuya dair bazı görüşleri tenkit edilmektedir. Buna ilaveten mevzubahis alametin mushaflardaki gerekliliği de çalışmada tartışılmaktadır.

Secâvendî, vakf yapılmasını doğru bulmadığı yerlerin örneklerinin ve bunu gerektiren hâllerin çokça bulunduğunu beyan etmekte, uygun görmediği vakfların gerçekleştiği durumları örnekler eşliğinde zikretmektedir.¹⁶ Secâvendî tarafından ﷲ alameti tercih edilen birçok kesitte *vakf-ı kabîh* gerçekleşmediği gerekçesi öne sürülerek mushaflarda bunun yararsız olduğu iddiası söz konusudur.¹⁷ Bu görüşün kısmen doğru olduğunda şüphe yoktur. Zira bu alametin belirlendiği noktaların bir kısmında *vakf-ı hasen* gerçekleşmektedir.¹⁸ Fakat bu hükmün, onun ﷲ sistematığının tamamına teşmil edilmesi mümkün değildir. Öyle ki Secâvendî'nin detaylı bir şekilde ele aldığı mezkûr konunun en önemli veçhesi, sonrasında yapılan ibtidânın kabîh/çirkin veya günah olduğu vakflardır.¹⁹ Antrparantez vakf-ı lânın farklı kategorilere ayrılması, konu hakkında fayda sağlaması için doğru bir yöntem olacaktır. Lakin böyle bir metot, çalışmanın sınırlarını aşacağından daha detaylı ve müstakil bir çalışmanın konusu olabilir. Yine Secâvendî'nin vakf sisteminde ﷲ alametinin dikkat çeken önemli hususlarından biri, sonrasında anlam ve lafız bakımından kuvvetli bağlantısı olan fâsılalar için dahi mevzubahis alametin kullanılıyor olmasıdır.²⁰ O, mana ve i'rab ilgisinin devam ettiği âyet sonlarında vaslı zorunlu görüyor olacak ki sözü edilen fâsılalarda ulemadan bazısının ancak mücbir hâller için ruhsat verdiklerini ve bahsedilen yerlerde hüsnü tertîlin, vaslı gerektirdiğini belirtmekten geri durmamaktadır.²¹

Secâvendî'nin, vakf yapılmasını sıhhatli görmediği yerler için tayin ettiği kaidelere çalışmada temas edilmesi, DİB mushafında ﷲ alametinin karakteristik özelliklerine dair bilgi sahibi olunması açısından yerinde olacaktır. Buna ilaveten Secâvendî'nin vakf için elverişli bulmadığı vakf noktalarının, vakf-ibtidâ disiplininde eser kaleme alan ulemanın vakf sistematığındeki vakf-ı kabîh şumulünde olup olmadığının tespiti veya hangi vakf kategorilerine girdiğinin belirlenmesi vakf-ı lânın mahiyetinin anlaşılması bakımından önemlidir. Bütün bu veriler, vakf-ı lânın gerekliliği meselesine ışık tutacaktır.

¹⁴ Tuba Çoban, *Bakara ve Al-i İmrân Sureleri Çerçevesinde Secavendî'nin Vakf-İbtidâ Sistemindeki "Vakf-ı Lâ"ların Tahlili Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

¹⁵ Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ -Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında-* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2022), 155-158, 228-238.

¹⁶ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/132-168.

¹⁷ Coşkun, “Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ (ﷲ) Örneği”, 753.

¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/767; Müsâ'id b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsîr: Dirâsetün nazariyyetün maa tatbiki ale'l-vakfi'l-lâzım ve'l-müte'ânik ve'l-memnû'* (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tibâati Mushafî's-Şerîf, h. 1431), 214.

¹⁹ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/148-149.

²⁰ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/134-146. İbnü'l-Enbârî'nin de aynı yöntemi takip edenlerden biri olduğu söylenebilir. Zira buna dair örnekler mevcuttur. Örnek için bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 273.

²¹ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/144.

1- “Vakf-ı Lâ”nın Mahiyeti

Vakf-ı ibtidâ edebiyatında “lafız ve anlam açısından vakf yapılmasının mümkün olduğu veya olmadığı mahaller” kategorize edilmekte, nitekim lafız-anlam çerçevesinde vakf çeşitliliği oluşmaktadır.²² Secâvendî'nin de bu hususta kendine has bir ıstılahı olmakla birlikte o, vakf yapılması isabetli olmayan yerler için bir isimlendirme tercihinde bulunmamasının yanında konuyla alakalı uzunca malumat vermektedir.²³ Mevzubahis vakf, “Vakf-ı lâ üzerinde vakf yapılan lafzın, âyet içerisindeki lafız ve mana irtibatı nedeniyle, sonrasında ayrılmasının uygun görülmediği vakflardır.” şeklinde tarif edilebilir.²⁴

Secâvendî, vakf çeşitlerine işaret olması için kullandığı alametlerden bahsederken vakf yapılmaması gereken noktalar için ل'i kullanacağını belirtmektedir. Bu da göstermektedir ki ل remzi, yapılmasına ruhsat verilen vakf çeşitleri için alamet olmaktan öte; üzerinde vakfedilmemesi gereken noktalar için bir ikaz niteliği taşımaktadır.²⁵ Her ne kadar âyet içerisinde vakf-ı lâ'nın tayin edildiği yerlerde vakf yapmak çirkin olarak kabul edilse de zaruret hâllerinde bu türden vakf yapabilir. O takdirde ise ya vakf yapılan kelimedenden ya da vakf yapılan noktanın gerisinden tilâvete en uygun yerden yeniden başlamak suretiyle ibtidâ yapılır. Bu şekilde, üzerinde vakf yapılan lafzın cümle içerisindeki anlam ve i'rab bakımından irtibatı tekrardan kurulmuş olur.²⁶

Secâvendî, vakf yapılması isabetli olmayan durumlarla alakalı olarak “وأما ما لا يجوز الوقف”²⁷ ifadesiyle konuya giriş yaparak konuya dair temas ettiği hâllerde yapılacak vakfların bazısını çirkin, bazısını ise günah olarak değerlendirmektedir.²⁸ Diğer bir taraftan Secâvendî'nin vakf-ı ibtidâ hakkında kullanmış olduğu ıstılahın diğer müelliflerin ıstılahında yaklaşık bir karşılığı bulunduğu gibi vakf-ı lâ'nın karşılığının ise diğer müelliflerde kısmen vakf-ı kabîh kapsamında olduğu söylenebilir.²⁹

Ulemanın vakf yapılmasını uygun bulmadığı yerler, zihin dünyalarında âyetlere yükledikleri anlam ve âyetlerin i'rabı hakkındaki kanaatleri sebebiyle farklılık arz edebilir. Lakin Secâvendî'nin, adını koymadığı vakf yapmaya müsait olmayan noktaların mahiyeti bir tarafa bırakılacak olursa sonuç itibarıyla onun uzun uzadıya açıklamaya çalıştığı hususla kastının bir kısmının vakf-ı kabîh olduğu söylenebilir. Bununla beraber Secâvendî'ye ait “vakf yapılan noktayı müteakiben yapılacak bir ibtidânın çirkin veya günah olduğu” söylemi,³⁰ vakf-ı lâ diye tabir edilen hususların vakf-ı kabîh kapsamına girmesine engel değildir. Zira sonrasında ibtidâ yapılması münasip olmayan yerlerde ihtiyârî olarak vakf yapmak da çok zaman mümkün olmayabilir, buna imkân olsa dahi nihayetinde ilgili kesiti bölmeden bir bütün olarak yeniden okumak icap edebilir.

Yukarıda anlatılanlardan hareketle, vakf terminolojisinde bulunan vakf-ı kabîh kavramını ele almak bir zorunluluk olarak görünmektedir. Şimdi müelliflerin vakf-ı kabîh konusundaki görüşlerine geçelim.

2. Vakf-ı Kabîhin Mahiyeti

Birçok müellifinin kullandığı terminolojinin ortak terimlerinden biri de vakf-ı kabîhtir. Bazı müellifler, bu vakf çeşidi hakkında detaylara girmek yerine konunun bütün cüzlerini kapsayacak şekilde öz açıklamalar yapmayı ve bunları örneklendirmeyi tercih etmekte; dolayısıyla genel bir

²² Dâni, *el-Müktefâ*, 18-29; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/132.

²³ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/132.

²⁴ Mustafa Atilla Akdemir, *Tecvîd-i Mâhir: Tilâvet Kuralları Uygulama Keyfiyeti ve Meseleleri- Şâtibiyye Usulü Bağlamında Âsım Kıraati-Hafs Rivayetine Göre* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 212.

²⁵ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/169; Çoban, *Bakara ve Al-i İmran Sureleri Çerçevesinde Secavendi'nin Vakf-ı İbtida Sistemindeki “Vakf-ı Lâ”ların Tahlili Yaklaşımı*, 25.

²⁶ Akdemir, *Tecvîd-i Mâhir*, 212.

²⁷ İbare, “Vakf yapılması uygun olmayan/mümkün olmayan durumlara gelince...” şeklinde tercüme edilebilir.

²⁸ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/132-149.

²⁹ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 115; Dâni, *el-Müktefâ*, 18-29; Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/108-149.

³⁰ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/132-168.

çerçeve çizmektedir. İbnü'l-Enbârî (ö. 328/940), bu şekilde bir yol takip eden müelliflerdendir. Bu istilahun ondaki karşılığı *vakf-ı tām* ve vakf-ı hasen kapsamına girmeyen vakflardır.³¹ Bazıları ise vakf-ı kabîhe dair genel bir çerçeve çizmek yerine konuyu oldukça detaylı bir şekilde işlemektedir. Dâni'nin (ö. 444/1053) bu yolu yeğleyenlerden biri olduğu müşahede edilmektedir.³²

İbnü'l-Enbârî'nin konuyla alakalı söylemlerinin "Lafızla alakalı gerekçelerle manayı anlaşılmaz ve fasit kılan vakfların tamamı vakf-ı kabîhtir." mesajını verdiği söylenebilir. Aynı şekilde İbnü'l-Enbârî, vakf-ı kabîhe dair verdiği örneklerin başka örneklere de kıyas edilebileceğini söyleyerek mananın hanel görmesini vakf-ı kabîh için bir nevi illet olarak tayin etmektedir. Aynı şekilde lafız bakımından eksik kaldığı için yeterli anlamının olmaması da vakf-ı kabîh için tali derecede illet olarak kabul edilebilir.³³ Buna ilaveten İbnü'l-Enbârî'nin fâsılalarda gerçekleşen vakflar için de zaman zaman vakf-ı kabîh hükmünü verdiği görülmektedir. Nitekim o, Bakara sûresinin 183. âyetinin sonunda yapılacak vakfı, bir sonraki âyetle olan lafız irtibatından dolayı vakf-ı kabîh kapsamında değerlendirmektedir.³⁴ Bu ve benzeri örnekler, anlam ilgisi devam eden fâsılalarda Secâvendî gibi³⁵ İbnü'l-Enbârî'nin de vakf yapılmasını sıhhatli bulmadığına yorulabilir.³⁶ Üşmûnî (ö. 918/1513) ise söz konusu vakfı, âyet sonu olması hasebiyle câiz görmekte; ancak lafız ilgisini gerekçe göstererek bu vakfın hasen olmadığını beyan etmektedir.³⁷ Hâlbuki kendi içinde anlamlı bir cümle olmasına rağmen sonrasıyla olan anlam ilgisinden dolayı gerçekleşen vakflar, vakf-ı hasen olarak tesmiye edilmektedir.³⁸

Yukarıda vakf-ı kabîh hakkında verilen malumattan hareketle onun için birtakım kriter ve normlardan bahsetmek mümkündür. Nitekim kendisinden herhangi bir mana anlaşılmayan kelimeler veya murat edilmeyen bir manaya saptıran her kelimeler üzerinde vakf yapmak çirkindir. Bu şekilde yapılacak bir vakf çirkin ve hatta haram görülmektedir. Vakf yapılırken çirkin bir vakfa mahal vermemek için dikkat edilmesi gereken maddelerden biri bağlamdır. Bu nedenle mananın fasit olmaması için fasıla verilen noktalarda bağlamın göz önünde bulundurulması vazgeçilmez bir öğedir. Bağlamın bu etkisi, kelamın bağlamdan ve ondan anlaşılacak şeylerden ibaret olmasından kaynaklanmaktadır. Filhakika kelamı doğru anlayabilmek için onun bağlamına tabi olmak önemli bir husustur. Aksine sözü bağlamından koparmak ise mananın doğruluğuna muhalefete veya başka bir deyişle sahih anlama muhalefet edilmesine sebep olabilmektedir. Vakf eylemindeki önemli unsurlardan bir diğeri nefestir. Nefesin kısa olması olası, vakf açısından hatalı okuyuşlara sebep olabilmektedir. Bu şekilde bir korku taşıyorsa kendi içerisinde tam bir anlam bütünlüğü olan noktada vakf yapılmalıdır. Bu durumda tilâvete, vakfî müteakiben kendisiyle ibtidâ yapmanın uygun olduğu önceki kelimelerden biriyle ibtida yapmak suretiyle devam edilir. Vakf-ı kabîhe yol açan konulardan bir diğeri keyfi olarak yapılan vakflardır. Daha çok gösteriş amaçlı yapıldığı ifade edilen bu kabîlden vakflar manayı fasit eden uygulamalar olarak dikkat çekmektedir. Bu durum insanların alışıktığı, başka bir deyişle yabancı kalabilecekleri keyfi vakflar olarak bazı dil bilimci, kurrâ ve özellikle de hevâ ehlinin yaptığı aykırı vakflarda kendini göstermektedir.³⁹

³¹ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 115.

³² Detaylı bilgi için bk. Dâni, *el-Müktefâ*, 25-29.

³³ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 115. Ayrıca bk. Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 195.

³⁴ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 273. İbnü'l-Enbârî gibi Secâvendî de تَتَّوُونَ kelimesi üzerinde vakfedilmesini hoş karşılamamaktadır. Bk. Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/273.

³⁵ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/133-149.

³⁶ İbnü'l-Enbârî, anlam ve nahiv ilgisi devam etse fâsılalarda yapılacak vakflar için her zaman vakf-ı kabîhe hükmetmez. Mü'minûn Sûresi 36-38 ve Sâffât Sûresi 158-160. âyetler için Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 411.

³⁷ Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 54. Nehhâs, bu konuda farklı görüşlerden alıntı yaparken Dâni ise bu konuda herhangi bir görüş belirtmediği gibi herhangi bir fikir de beyan etmemektedir. Bk. Ebû Ca'fer en-Nehhâs Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Misrî, *Kitâbü'l-Kat' ve'l-i'tinâf*, thk. Ahmed Hattâb el-Ömer (Bağdat: İhyâu't-Türâsil'l-İslâmî, 1398/1978), 176; Dâni, *el-Müktefâ*, 49.

³⁸ Dâni, *el-Müktefâ*, 22.

³⁹ İslâm Nasr es-Seyyid Sa'd el-Ezherî, *İthâfü'l-kurrâ' bi-usûli ve davâbidi 'ilmi'l-vakfi ve'l-ibtidâ'* (B.y. Mektebetü'l-Mevrid, 2017), 36-37. Ayrıca bk. Suâd Abdülhamîd, *Teyşîru'r-Rahmân fi tecvîdi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru't-Takvâ, 1430/2009), 299-300; Akdemir, *Tecvîd-i Mâhir*, 208-210.

Şimdi vakf-ı lânın gerçekleştiği nahvî hususları inceleyelim.

“3. Vakf-ı Lâ”nın Gerçekleşmesi Muhtemel Durumlar

Günlük dilde yapılacak yanlış vurgular gibi konuşma esnasında verilecek fasılalar da mananın değişmesine veya anlamsız bir hâl almasına sebep olabilir. Bu durumun örneğini Peygamber’den (s.a.v) nakledilen bir rivayette görmek mümkündür. Şöyle ki Nebî’nin huzurunda konuşan biri, “Allah’a ve Rasûlü’ne itaat eden kimse doğru yolu bulmuştur ve o ikisine isyan eden...” diyerek söze ara vermiş, aradan sonra sözüne devamla “Sapmıştır.” kavliyle kelamını tamamlamıştır. Bunu üzerine Peygamber (s.a.v.), muhatabına ne kadar kötü bir hatip olduğunu ve ifadesinin nasıl olması gerektiğini anlatmıştır.⁴⁰ Hakeza, bu gibi hataların Kur’ân tilâvetinde de zuhur etmesi imkân dâhilindedir. Nitekim vakf-ibtidânın Kur’ân lafzına ait fehvayla olan irtibatı gereği Kur’ân okuyucusunun vakf-ibtidâ konusundaki hüneri, onun en başta Arapça donanımından geçmektedir. Dolayısıyla bu noktada zayıf olan birinin bilhassa uzun âyetlerde galiz hatalar yapması olağan bir durumdur. Bu münasebetle vakf-ibtidâ disiplinine ait kaynaklarda vakf mahallerine ve türlerine az veya çok dikkat çekilmektedir. Şimdi bu vakf çeşitlerinden vakf-ı lânın/vakf yapılmaması gereken hâllere, Secâvendî gözünden bakalım.

3.1. Şart ve Cezanın Ayrılması

Şart cümlelerinde ceza, ister mukaddem ister muahhar olsun şart ve cezanın vakf yoluyla bölünmesi, Secâvendî’nin münasip görmediği vakf hâllerindedir.⁴¹ Bu hususta o, cezanın şarta mukaddem olmasına A’râf sûresi 89. âyeti,⁴² cezanın şarta muahhar olmasına ise Mâide sûresi 3. âyeti⁴³ örnek vermektedir.

Yukarıda bahsedilen örneklerin ilkinde şartın, kelamın siyakına müteallik olması ve cezanın ise avdet şartı ile takyit edilmesi, cezanın takdim etmesi için gerekçe olarak gösterilmektedir.⁴⁴ Bu durumda âyet bir nevi, “*Dönmeye azmedip karar verirsek Allah’a kesinlikle iftira etmiş oluruz.*”⁴⁵ şeklinde anlaşılmaktadır. Âyette şart ve ceza arasına fasıla girdiği takdirde ise âyetin manası hem eksik kalmakta hem de yanlış anlaşılmaya elverişli bir hâl almaktadır. Nitekim okuyucunun كَذِبًا kelimesi üzerinde vakfettiği durumda âyet mealinin “*Allah’a iftira ettik.*” hâlini alması muhtemeldir. Hâlbuki Allah’a iftira eylemi, Şuayb peygamber ve ona inananların müşriklerin inançlarını kabul etmelerine bağlanmaktadır. Zira şartın cevabı olan fiil her ne kadar mazi bir fiil olsa da o, gelecek zamana dair bir anlam ihtiva etmektedir. Çünkü ilgili fiil henüz gerçekleşmiş bir fiil olmadığı gibi şarta bağlanan bir eylemdir.⁴⁶ Hatta Türkçe zaviyesinden bakıldığı zaman ise ilgili fiil gelecek zamanda gerçekleşecek olsa da bu bir şarta bağlandığı için geniş zamana tekabül eden bir mahiyete sahiptir.

Yukarıda zikredilen ikinci örnekteki şart, diğer örnektekinin aksine cezaya takdim etmektedir. İlgili âyet, ilk örnekte olduğu gibi şart cümlesi içermektedir. Secâvendî, bu âyette cezanın şart ile olan bağının koparılmaması için اِثْمٌ kelimesinden sonra ve cevabın rabitası olan ف harfinden önce vakf-ı lâ takdir etmiştir.⁴⁷ Şayet Kur’ân کَارِسِي اِثْمٌ kelimesi üzerinde vakfederse “*Kim ki açlık hususunda*

⁴⁰ Üşmûnî, *Menâru’l-hüdâ*, 6; Ömer Türkmen (Ömer Ömer Eyyâm Nasrat et-Türkmânî), “Mâ yelzemü’l-kârie ma’rifetühû min vakfin ve’btidâin fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, *Mecelletü’l-Fünûn ve’l-Edeb ve’l-İctimâ İctimâ (Journal of Arts, Literature, Humanities and Social Sciences)* 43 (Eylül 2019), 2.

⁴¹ Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, 1/132-133.

⁴² قَدْ أَفْتَرْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ جَاءَنَا اللَّهُ مِنْهَا *Doğrusu Allah bizi ondan kurtarıldıktan sonra tekrar sizin dininize dönersek Allah hakkında yalan uydurmuş oluruz.*” Bk. *Kur’ân Yolu* (Erişim 01 Mart 2023), el-A’râf 7/89.

⁴³ فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ *Kim açlıktan bunalık çaresiz kalırsa, günah sınırına varmaksızın yiyebilir. Şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.*” el-Mâide 5/3.

⁴⁴ Secâvendî, *İlelü’l-vukûf*, 1/133. Ayrıca bk. Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 156.

⁴⁵ Ebü’l-Bekâ’ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh el-’Ukberî, *et-Tibyân fi’l-râbi’l-Kur’ân*, thk. Alî Muhammed el-Bicâvî (Kahire: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1976), 1/582-583.

⁴⁶ ‘Ukberî, *et-Tibyân*, 1/582-583.

⁴⁷ Ebü Abdullâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *Kitâbü’l-Vakfi ve’l-ibtidâ*, thk. Muhsin Hâşim Derviş (Amman: Dâru’l-Menâhic, 1422/2001), 182.

zorlanırsa/katlanamayacak duruma gelirse zaruret miktarından fazlasına meyletmeksizin yerse...” meâlinde bir anlam ortaya çıkmaktadır. Şayet âyet tamamlanırsa o takdirde ise meâlen “Kim ki açlık hususunda zorlanırsa/katlanamayacak duruma gelirse zaruret miktarından fazlasına meyletmeksizin yerse Allah çokça bağışlayan ve merhamet edendir.” şeklinde anlam tamamlanmış olur.

3.2. Bedel ve Mübdelün Minhin Ayrılması

Secâvendî'nin münasip görmediği vakf hâllerinden biri bedel ile mübdelün minhin vakf yoluyla birbirinden ayrılmasıdır. Onun bu konuda verdiği örnek Fâtiha sûresi 6-7 âyetlerdir.⁴⁸ 7. âyetteki *صراط* kelimesi, 6. âyetteki *الصراط* kelimesinden bedeldir.⁴⁹ Secâvendî gibi Dâni de sözü edilen i'rab nedeniyle bu iki âyetin birbirinden ayrılmaması gerektiğini öne sürmektedir.⁵⁰ Fakat Dâni, Fâtiha sûresindeki vakf mahallerindeki vakf türlerine işaret ettikten sonra, fâsılalarda vakf yapmanın sünnet olduğuna ayrıca işaret etmektedir. Onun temas ettiği bu durum, Dâni'nin mezkûr örnekteki bedel ve mübdelün minhin birbirinden ayrılmamalarını bir zorunluluk olarak görmediğine işaret olarak kabul edilebilir.⁵¹

İlgili örnekte ve diğer fâsılalarda bulunan \surd remzinin vakf yapılmaması ikazından ziyade, tilâvetin sonlandırılmaması için uyarı anlamında kullanılması daha makul bir kullanım olabilir ki bizim kanaatimiz bu yöndedir.⁵² Dolayısıyla zikredilen i'rab sebebiyle iki âyetin birbirine vasledilmesinin anlam irtibatından dolayı daha münasip olmasına rağmen fâsılalarda vakfedilmesinin sünnet olması hasebiyle ilgili âyetlerin ilkinde vakfedilmesinde herhangi bir mahzur bulunmamaktadır. Maûn sûresi 4. âyet örneğinde olduğu gibi lafız ve anlam irtibatının devam ettiği hâllerde tilâvetin sonlandırılması, mana açısından oldukça olumsuz bir durumun belirmesine sebep olmaktadır. Aksine Bakara sûresi 2. âyette tilâvetin sonlandırılması, lafız ve anlam ilgisi sürdüğü hâlde Maûn sûresinde olduğu gibi olumsuz bir mananın ortaya çıkmasına sebep teşkil etmemektedir.

3.3. Mübtedâ ve Haberin Ayrılması

Mübtedâ ve haberin birbirinden ayrılması, lafzi irtibatın kopması anlamına geleceğinden mananın eksik kalmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda mübtedâ ve haberin arasını ayıracak bir vakf, mananın tamamlanmasına mani olacağı için Secâvendî bu türden yapılacak vakflara cevaz vermemekte ve bu hususta Enfâl sûresinin 74. âyetini⁵³ örnek vermektedir.⁵⁴

İlgili âyetteki *والذين آمنوا* ifadesi cümlede mübtedâ, *هم المؤمنون* ibaresi ise haber konumundadır.⁵⁵ Dolayısıyla âyetteki *وأنصروا* ibaresinin son kelimesi olan *وأنصروا* üzerinde vakf yapıldığı takdirde mübtedâ ile haberin arası açılmış olacaktır. Secâvendî de bu şekilde bir vakfın doğru olmadığını ifade etmektedir ki esasen bu durumda yeterli bir anlamın ortaya çıkmadığı görülmektedir. Nitekim Enfâl sûresinin 74. âyetinde vakf alametinin bulunduğu *حقاً* kelimesine kadar vakf yapılmadığında âyet, “İman edip de hicret edenler, Allah yolunda cihad edenlerle onları bağışlarına basanlar ve yardım edenler var ya işte gerçek müminler onlardır.”⁵⁶ şeklinde anlaşılmaktadır. Lakin *وأنصروا* kelimesinde vakf yapıldığı takdirde ise âyet, “İman edip hicret eden ve

⁴⁸ Secâvendî, *‘İlelü'l-vukûf*, 1/134; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 125.

⁴⁹ Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat*, 108; Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984), 1/71; 'Ukberî, *et-Tibyân*, 1/8; Muhammed Alî Tâhâ ed-Dürre, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ve i'râbuhü ve beyânühü* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1430/2009), 27.

⁵⁰ Dâni, *el-Müktefâ*, 31; Secâvendî, *Kitâbü'l-Vakf*, 125.

⁵¹ Dâni, *el-Müktefâ*, 31. Fâsılalarda vakf yapmanın sünnet olduğu hükmü için ayrıca bk. İbn Sa'dân, *el-Vakfu ve'l-ibtidâ*, 77-78.

⁵² Akdemir, *Tecvîd-i Mâhir*, 212.

⁵³ “İman edip de hicret edenler, Allah yolunda cihad edenlerle onları bağışlarına basanlar ve yardım edenler var ya işte gerçek müminler onlardır; bağışlanma onlar için, büyük lütuf onlar içindir.” el-Enfâl 8/74.

⁵⁴ Secâvendî, *‘İlelü'l-vukûf*, 1/134; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 113.

⁵⁵ Muhyiddîn ed-Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânühü* (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme, Dımaşk-Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1412/1992), 4/48; Dürre, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/93-95.

⁵⁶ el-Enfâl 8/74.

Allah yolunda elinden gelen her türlü çabayı gösterenler, hicret edenleri barındıran ve himaye edip onlara yardım eden kimseler..." şeklinde bir mana ihtiva etmektedir. Anlaşılacağı üzere bu şekilde yapılacak bir vakf, âyetle murat edilen manayı yansıtmaktan uzaktır.

3.4. Sıfat ve Mevsûfun Ayrılması

Vasıflandırılan kelimeye ait sıfat telaffuzdan düşürüldüğü zaman manaya hâle gelmesi gibi bir durum söz konusu olmamakla birlikte anlamın nakıs kalmasına neden olduğu için bu şekilde bir vakf hoş karşılanmamaktadır.⁵⁷ Bu bağlamda bahsi geçen meseleye Bakara sûresinin iki ve üçüncü âyetleri örnek olarak verilebilir. Adı geçen sûrenin üçüncü âyetindeki *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ* ibaresi, bir görüşe göre ikinci âyetin son kelimesi olan *الْمُتَّقِينَ* kelimesinin sıfatı durumundadır. Şayet fâsıla mevzu bahis olmasa idi *الْمُتَّقِينَ* kelimesinde yapılacak vakf çirkin görülebilirdi. Çünkü nitelendirilen kelimeye ait birtakım özellikler zikredilmemiş olacaktı. Fakat cumhura göre fâsılalarda vakf yapmanın sünnet olması, vakf-ı kabîh hükmüne varılmasının önünde bir engel olarak kabul edilebilir.⁵⁸

Secâvendî'nin Peygamber (s.a.v.) adeti olan fâsılalarda vakfetmeyi⁵⁹ dikkate almadığı, aksine anlam ve lafız irtibatlı bir tilâveti tercih ettiği mülahaza edilmektedir. Zira o, vakf için uygun görmediği mahallere verdiği örneklerin birçoğunu fâsılalardan tercih etmekle birlikte onun; lafız ve anlam ilgisinin devam ettiği fâsılalar için ulemanın bazısının ancak zorunlu hâllerde vakfa cevaz verdiğini söylemesi, Secâvendî hakkındaki kanımıza bir karine olarak kabul edilebilir. Buna ek olarak mezkûr vakflarda hüsnü tertîlin, vaslı gerektirdiği iddiası da yine onun uygulaması hakkındaki görüşümüzü pekiştirmektedir.⁶⁰ Özetle söz konusu âyetler, tek bir âyet olsaydı *لِلْمُتَّقِينَ* kelimesinde vakfetmenin yanlış olduğu şüphe götürmezdi. Zira ilgili kelimeyi niteleyen ibare telaffuzdan düşmüş olacaktı ki âyetle murat edilen mananın nakıs olmasına sebep olacaktı. Lakin konuyla alakalı kelimenin âyet sonunda bulunması yanında kelamın anlamlı ve müfid bir şekilde bitmesi sebebiyle ilgili kelime üzerinde vakfedilmesinde bir beis bulunmamaktadır.⁶¹

3.5. Ma'tûf ve Ma'tûfun Aleyhin Ayrılması

Kelimelerin i'rab ve hüküm bakımından irtibatlarının kurulması, lafzın başka bir lafza bağlanması anlamına gelmekte ve bu, ameliye "atf" olarak adlandırılmaktadır.⁶² Secâvendî, atf uygulamasının unsurlarından ma'tûf ve ma'tûfun aleyhin arasının açılmamasının gerekliliğini savunmakta ve bu durumu, vakf yapılmasını isabetli bulmadığı özelliklerden biri olarak saymaktadır.⁶³

Secâvendî, atfa ait unsurların vakf yoluyla bölünmemesine örnek olarak Bakara sûresi üç ve dördüncü âyetleri vermektedir. O, dördüncü âyetin evvelindeki *وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ* ibaresinin bir önceki âyette geçen *بِالْغَيْبِ* *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ* ifadesine atfedildiğini, dolayısıyla vakf yoluyla bunların arasına fasıla girmesinin yanlış olacağını belirtmektedir.⁶⁴ Sûrenin ilk beş âyetine bütüncül bir gözle bakılması konu hakkındaki ihtilaflara ışık tutacaktır. Nitekim sûrenin başından beşinci âyetin sonuna kadar geçen sıfatların/özelliklerin haber konumunda olan "أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" ifadesiyle son bulunduğu söylenebilir. Bu da göstermektedir ki sûre, beşinci âyetin sonuna kadar bir bütündür. Ayrıca bir görüşe göre dördüncü âyetin başındaki ism-i mevsûlün üçüncü âyetin evvelindeki ism-i mevsûle veya *الْمُتَّقِينَ* kelimesine veyahut zamire atfedilmesi hâlinde üçüncü âyetin son kelimesi olan *يَنْفَعُونَ* üzerinde vakfedilemez. Bu hükme sebep olan husus, mananın tamamlanmamış olmasıdır. Dördüncü âyetin başındaki ism-i mevsûlün mübtedâ olarak kabul

⁵⁷ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/134.

⁵⁸ Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat'*, 114.

⁵⁹ İbn Sa'dân, *el-Vakfu ve'l-ibtidâ'*, 77-78; Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat'*, 114; Dâni, *el-Müktefâ*, 31.

⁶⁰ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/134-144.

⁶¹ Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat'*, 114.

⁶² Sabğatullah Tayfur, "Kur'ân'da İsim ve Fiillerin Birbirine Atfedilmesinin Hikmeti", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2021), 716.

⁶³ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/135.

⁶⁴ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/135.

edilmesi hâlinde ise bir önceki âyetin son kelimesi olan ينفقون üzerinde vakfedilip dördüncü âyetin evvelinden ibtidâ edilmesi mümkün olacaktır. Nehhâs (ö. 338/950) bu hususta anlamlı ve yeterli bir mananın ortaya çıkmasını gerekçe göstererek muasırı Ahfeş el-Asgar'ın (ö. 316/928 [?]); sûrenin ikinci âyetinde vakfı tercih ettiğini, dolayısıyla böyle bir vakfı münasip gördüğünü aktarmaktadır.⁶⁵ Mamafih lafız bağlantısı sebebiyle vakf için en uygun yer, beşinci âyetin sonu olsa da ikinci âyetin sonu da dâhil olmak üzere beşinci âyete kadar bütün fâsılalarda vakfetmekte cumhur uygulaması uyarınca bir beis yoktur. Lakin tilâvetin sonlandırılması için en münasip bölüm, sûrenin beşinci âyetinin sonudur.

3.6. Âmil ve Ma'mulün Ayrılması

Âmil ve ma'mul konusu, nahiv konularının birçoğunu ihtiva eden çatı kavram olma gibi bir hususiyete sahiptir. Fakat Secâvendî bu kategoriye zikrederken ona ait tafsilata girmeyi tercih etmemektedir.⁶⁶ Hâlbuki o, konuyla alakalı örnekleri artırabilirdi; lakin bu kategorinin birçok alt başlığının olması ve daha sonra Kur'ân'ı Kerîm'in başından sonuna vakf noktalarının belirlenecek olması sebebiyle bundan kaçınmış olmalıdır.

Secâvendî'nin bu başlık için verdiği örnek, nasb eden edatlardan إِنْ edatına dairdir. Onun verdiği örneğin hem Bakara sûresinin 164. âyetine⁶⁷ hem de Âl-i İmrân sûresinin 190. âyetine⁶⁸ ihtimali vardır. Biz bunlardan Bakara sûresinin 164. âyetini esas alarak değerlendirmede bulunacağız. Secâvendî, ilgili âyette vakf için en uygun yerin âyetin sonu olduğunu, dolayısıyla fâsılaya kadar vakf yapılacak münasip bir bölümün olmadığını söylemektedir. Onun bu kanaatine sebep olan durum, âyetteki لآيَاتِ kelimesinin إِنْ'nin muahhar ismi olmasıdır. Zira bu kelime öncesinde yapılacak herhangi bir vakf, إِنْ'nin ismiyle öncesi arasına bir fasıla girmesine sebep olacaktır.⁶⁹ Bu âyette fâsıla hariç herhangi bir yerde yapılacak vakf, tam bir vakf değildir. Çünkü âyet içerisinde lafızlar birbirleriyle ilintilidir. Hatta bu hususta İbnü'l-Enbârî de Secâvendî'yi teyit edici bir bilgi olarak لآيَاتِ kelimesinin hemen öncesinde yapılacak vakfın, vakf-ı kabîh olduğunu belirtmektedir. O da yine bu durumun إِيَابِ kelimesini إِنْ'nin ismi olmasına bağlamakta ve إِنْ'nin haberi olarak ise في خلق السموات ibaresini zikretmektedir. Dolayısıyla ikisi arasında yapılacak olan vakf, إِنْ'nin ismiyle haberini ayıracaktır. Bu nedenle آيَاتِ kelimesi üzerinde yapılacak bir vakf hoş görülmemektedir.⁷⁰

Değindiğimiz altı madde dışında birçok hususun aynı şekilde vakf yapmaya mâni olan özellikler olarak Secâvendî ve İbnü'l-Enbârî tarafından ele alındığı müşahede edilmektedir.⁷¹ Çalışmanın kapsamı düşünüldüğünde konuya dair verilen başlıkların ve bunlarla alakalı örneklerin tetkik edilmesi mümkün değildir. Konuya ilişkin hususların geri kalanını başlıklar hâlinde saymaya çalışalım. Secâvendî, altı hususa ilaveten istisna cümlelerinde müstesnâ ile müstesnâ minhin; hâl ile sâhibü'l-hâlin birbirinden ayrılmamasının gerekliliği üzerinde durmakta, ayrıca itiraziyeye cümlesinin bulunduğu durumlarda yapılması muhtemel vakf hatalarıyla alakalı detaylı bilgi vermektedir. Bunlara ek olarak كَلَا edatında yapılacak vakflar hakkında ulemanın görüşlerine detaylı olarak yer vermektedir.⁷² Secâvendî'nin vakf yapılmaması için illet olarak kabul ettiği nahvî meseleleri, İbnü'l-Enbârî'nin daha detaylı olarak ele aldığı görülmektedir. Onun ele aldığı bu hususların eksikliği durumunda kelimeler eksik kalmakta; fakat onun çirkin bulduğu örnekler, Secâvendî'nin vakf için uygun bulmadığı noktalara ekseriya benzemektedir. Zira Secâvendî, konuyla alakalı daha geniş düzlemde örnekler verirken İbnü'l-Enbârî ise bu konuda Secâvendî'nin

⁶⁵ Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat'*, 115.

⁶⁶ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/135; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 114.

⁶⁷ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْبَتَ بِهِ الْأَرْضُ بَعْدَ مُوْتِهَا وَبِئْسَ فِيهَا مِنْ كُلِّ ذَاتٍ وَتُصْرِفُونَ الرِّيحَ وَالسَّحَابَ الْمُسَخَّرَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

⁶⁸ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ

⁶⁹ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/135.

⁷⁰ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 271.

⁷¹ Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 136-148; İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 100-114.

⁷² Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/136-148; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 114-124.

aksine bir tutum sergilemektedir.⁷³ Nitekim İbnü'l-Enbârî'nin vakf-ı kabîh kapsamında sunduğu örnekler, daha çok Arapça seviyesi oldukça zayıf olanların veya bu konuda hiçbir malumatı olmayan insanların yapacağı kusurlar olarak göze çarpmaktadır.

Secâvendî'nin vakf yapılmasını yerinde bulmadığı konular için tercih ettiği örnekler, ekseriyetle fâsılalarda gerçekleşmektedir. Nitekim altı başlıkta ve onların dışında ele alınan meselelere dair örnekler âyet içerisinden seçilebilecekken bunların çoğunlukla i'rab ve mana ilgisinin kuvvetli olduğu fâsılalardan seçilmesi tesadüf değildir. Zira o, âyet içerisinde veya âyet sonlarında vakfa uygun görmediği yerler için ﻻ remzini takdir etmekte ve fâsılalarda da vakfedilmesini sıhhatli bulmamaktadır. Öyle ki Secâvendî'nin, vakf yapılmasının mümkün olmadığı yerler için nefes ihtiyacı, hapsirmek, öksürmek ve esnemek gibi mücbir hâllerde vakfetmeye ulemanın bazısının cevaz verdiğini nakletmesi bunun bir delilidir. Antrparantez, mevzubahis konunun örneklerinde mücbir hâller dışında müstesna olmak üzere Secâvendî'ye göre hüsnü tertîl, vasl yapılmasını gerektirir. Bu da onun hüküm bina ettiği meselenin özellikle fâsılalar olduğunu göstermektedir. Öyle ki zorlayıcı sebeplerin varlığı hâlinde âyet içerisinde herhangi bir kesitte vakfetmenin cevazı noktasında herhangi bir engel yoktur. Buna ilaveten âyet sonlarında vakfetmenin sünnet olduğunu savunanların ise fâsılalarda zorunlu hâller için ayrıca cevaz hükmü vermelerine gerek yoktur. Sözü edilen bu durumlar göstermektedir ki Secâvendî'nin, ulemanın bir kısmına nispet ettiği cevaz, âyet içerisinde yapılacak bir vakfla alakalı hüküm değildir. Aksine onun sözlerinden, cumhura muhalefet edenlerin, mana ve i'rab ilişkisinin sonrasıyla devam ettiği fâsılalar için verdiği cevaz olarak anlaşılmaktadır.⁷⁴ Secâvendî'nin konuya ilişkin metoduyla alakalı düşülecek en önemli not ise vakf yapılmasını uygun bulmadığı bütün yerler için ﻻ alametini takdir etmemesidir. Çünkü o, konuyla alakalı genel bir resim çizmekte ve bunu bütün sûrelere uygulayarak detaylandırmaktadır. Fakat bu uygulamadan, vakf yapılmasını yerinde bulmadığı noktaların tamamı için bütün mushafta alamet tayin edildiği vehmine kapılmamalıdır.⁷⁵

Çalışmanın buradan sonraki kısmında ise DİB mushafında vazedilen ﻻ remzine ait Bakara sûresinden örnek kesitler ele alınacaktır.

4. DİB Mushafında Takdir Edilen ﻻ Remizleri

Medine ve DİB mushafındaki vakf alametlerinin birçok bakımdan farklılaştığı bir realitedir. Bunlardan biri de konulduğu yerlerde vakf yapılmaması gerektiğine alamet olarak kullanılan ﻻ'dır. Bu başlık altında, DİB mushafında kullanılan mevzubahis vakf alametinin daha önce tespit edilen karakteristikleriyle nahvî ve mantıki argümanlar ışığında bu remzin gerekliliği tartışılacaktır.

4.1. Bakara Sûresi 10. Âyet⁷⁶

DİB mushafında Bakara sûresi onuncu âyetteki مرضٌ kelimesi üzerinde Secâvendî'nin tercihine mutabık olarak ﻻ alameti kullanılmaktadır.⁷⁷ İlgili âyetteki مرضٌ kelimesinden sonraki ف harfinin atf veya istinaf edatlarından her biri için kullanılmış olabileceği öne sürülmektedir.⁷⁸ Secâvendî ve Üşmûnî ise ف harfinin tekit kastıyla ceza olarak kullanıldığı kanaatindedirler.⁷⁹

Secâvendî, Bakara sûresi onuncu âyetteki مرضٌ kelimesinden sonraki ف harfinin مرضٌ قلوبهم في ibaresinde ifade edilen münafıkların kalplerindeki hastalık için tekit olarak kullanıldığını öne sürmekte,⁸⁰ İbnü'l-Enbârî ise bu kelime üzerinde yapılacak vakfın, vakf-ı hasen olduğunu dile

⁷³ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 100-114.

⁷⁴ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/144; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 115.

⁷⁵ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve temel meseleleriyle kıraat ilmi* (Ankara: Otto, 2016), 149-156.

⁷⁶ في قلوبهم مرضٌ فزادهم اللهُ مرصاً وولهم عذاباً أليماً بما كانوا يكذبون "Kalplerinde bir bozukluk vardır, Allah da onlardaki bozukluğu arttırmıştır. Yalan söylemeleri yüzünden, kendilerine acı veren bir azap da vardır." el-Bakara 2/10.

⁷⁷ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/183; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 128.

⁷⁸ Abdüllatif Muhammed el-Hatîb vd., *et-Tafsîl fi i'râbi âyâtî't-tenzîl* (Kuveyt: Mektebetü'l-Hatîb, 2015), 1/50; Dervîş, *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/32.

⁷⁹ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/183; Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 33. Ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/770.

⁸⁰ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/183; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 128.

getirmektedir.⁸¹ Üzerinde vakf yapılması güzel bulunan; fakat sonrasında ibtidâ yapılması güzel görülme- yen vakfların İbnü'l-Enbârî tarafından vakf-ı hasen olarak tanımlanması⁸² dikkate alındığında onun da Secâvendî ile aynı kanaatte olduğu çıkarımında bulunulabilir. Zira vakf-ı hasenin bu tanımına göre ilgili âyetteki söz konusu kesitte zorunlu hâllerde vakf yapılırsa üzerinde vakf yapılan مرضٌ kelimesinin sonrasında ibtidâ yapılamaz. Neticede her hâlükârda -ilgili kesitte ızdırârî vakf da yapılsa ihtiyârî vakf da yapılsa -الله فرادهم ibaresinden ibtidâ yapmak İbnü'l-Enbârî'nin konu hakkında vermiş olduğu malumat açısından da mümkün görünmemektedir.⁸³

Bakara sûresinin onuncu âyetindeki مرضٌ kelimesinde yapılacak vakf, Dâni'ye göre *vakf-ı kâfidir*.⁸⁴ Buna ilaveten Dâni, ilk مرض kelimesinde yapılacak vakf için vakf-ı kâfi derken, ikinci مرض kelimesinde yapılacak için ise كفى منه ifadesini kullanmaktadır.⁸⁵ Bu ifadeye göre ikinci مرض kelimesinde yapılacak vakfın, vakf bakımından ilkinde nazaran daha elverişli olduğu düşünülmektedir.

Bakara sûresinin onuncu âyetinde مرضٌ kelimesinde tayin edilen لا alametinin ihtiyari vakftan ziyade ızdırârî vakf için belirlendiği söylenebilir. Şöyle ki مرضٌ kelimesinin bulunduğu bölüme kadarki kesit çok da uzun değildir. Ortalama bir nefes uzunluğuna sahip biri tek nefesle buraya kadar okuyabilir. Bu zaviyeden bakıldığında مرضٌ kelimesinde herhangi bir vakf alametine gerek yoktur. Çünkü لا alametinin vazedildiği yerde vakf alameti olmasa dahi mushaf kültürüne sahip birisinin, sahip olduğu ilmi seviyesi farketmeksizin, orada vakf yapmaması beklenir. Lakin bu alametle Secâvendî'nin, مرضٌ kelimesinde mücbir sebeple vakf yapacak birinin ilgili kelime sonrasında vakf yapmasını sıhhatli görmediğini belirtmiş olma ihtimali vardır. Şayet ilgili âyetteki مرضٌ kelimesinde tercih edilen vakf alameti, bahsedilen ihtimale binaen vazedilmişse böylesi bir uygulamanın gereksizliği vazıhtır. Çünkü altı binden fazla âyet ihtiva eden Allah kelamı için bu düşünce ile vakf noktaları ve alametlerinin tayin edilmesi ne derece makuldür? Bundan da önemlisi, لا alametinde vakf yapıldığı takdirde ibtidânın nereden yapılacağı meselesidir. Kanaatimize göre “لا vazedilen yerin sonrasında ibtidâ yapma.” ifadesinin ihsas edilmesi, konunun güçlüğü noktasında bir çözüm olarak kabul edilemez. İlgili vakf alâmeti, soruna dair bir nebze çözüm olarak görülebilirse de ibtidâ meselesi de dikkate alındığında bunun yetersiz olduğu anlaşılmaktadır. Şayet Kur'ân okuyucusunun eksiklerinin; alamet, tenbih ve istilâhlarla kapatılacağı düşünülürse bu takdirde mushaf, Allah kelamı dışında birçok şeyi gereğinden fazla bulundurmuş olacaktır.

4.2. Bakara Sûresi 14. Âyet⁸⁶

Secâvendî, Bakara sûresinin on dördüncü âyetinde iki yerde vakf alameti olarak لا'ı takdir etmektedir. DİB mushafında da mesele, Secâvendî'nin kanaatine uygun şekilde pratize edilmektedir. Bunlardan ilkinde, şart cümlesi sebebiyle mananın devam ettiği gerçeği dikkate alınarak cevabın hemen öncesinde شَيْطَانِهِمْ kelimesi üzerinde, ikincisinde ise hak olmayan bir sözle ibtidâ yapmaktan imtina edilmesi için معكم kelimesi üzerinde لا alameti vazedilmektedir.⁸⁷

Başlığa konu olan âyette شَيْطَانِهِمْ kelimesinden sonraki قَالُوا kelimesi, şartın cevabıdır. İkinci لا remzinin kullanıldığı إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ibaresinden sonraki إِنَّمَا مَعَكُمْ kelimesi, bir görüşe göre kendinden

⁸¹ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 253.

⁸² İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 115.

⁸³ İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 253. الله فرادهم ifadesinin kendinden önceki ibareye matuf olduğu kanaati de söz konusudur ki buna göre de ibtidânın atf harfinden devam etmesi mümkün görünmemektedir. İlgili ibarenin i'rabına dair görüş için bk. Hatîb vd., *et-Tafsîl*, 1/50.

⁸⁴ Dâni, *el-Müktefâ*, 35. Dâni bu istilâhı, üzerinde yapılan vakfın da sonrasında yapılan ibtidânın da güzel bulunduğu vakflar için kullanmaktadır. Ayrıca vakf-ı kâfi, vakf yapılan maktanın, sonrasıyla anlam irtibatı devam etmesine rağmen i'rab irtibatının olmadığı vakflardır. Bk. Dâni, *el-Müktefâ*, 21. Burada vakf-ı kâfinin gerçekleştiği kanaatini taşıyanlar için bk. Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat'*, 119; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/770.

⁸⁵ Dâni, *el-Müktefâ*, 35.

⁸⁶ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شُيُطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّمَا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ "İman edenlerle karşılaşınca 'inandık' derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında ise 'Biz sizinleyiz, biz yalnızca alay etmekteyiz' derler." el-Bakara 2/14.

⁸⁷ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/185; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 128.

önceki ifadeden bedeldir. Diğer ihtimale göre ise cümlenin ta'îliyye⁸⁸ ifade ettiği söylenmektedir.⁸⁹ Her iki ihtimal de لا remzinin sonrasında ibtidâ yapılmasının sıhhatli olmadığına işaret olarak kabul edilebilir. Bu hususta Nehhâs, yukarıda zikri geçen vakf alametlerinin ikincisinde yapılacak vakfî müteakiben yapılacak ibtidânın güzel bulunmaması sebebiyle, vakf-ı kâfi olmadığına hükmetmektedir.⁹⁰

Bakara sûresinin on dördüncü âyetinde belirlenen vakf alametlerinden ilk لا alametiyle شَيْطَانِهِمْ kelimesinde yapılacak vakfın akabinde ibtidânın cevapla (قَالُوا) yapılmasından sakındırılması gibi bir gaye güdülmektedir. Aynı zamanda vakf alameti لا, “Şayet ilgili kelimesi üzerinde zorunlu bir vakf meydana gelirse شَيْطَانِهِمْ kelimesinin sonrasında ibtidâ yapma.” şeklinde bir mefhuma da sahiptir. Âyetteki ikinci لا'in takdir edildiği معكم kelimesinde yapılacak vakfla ise haddizatında herhangi bir olumsuz mana ortaya çıkmamaktadır. Çünkü her ne kadar sonrasıyla irtibatı devam etse de معكم kelimesi üzerinde yapılacak bir vakfla anlamlı ve sahih bir mana belirlemektedir. Bu nedenle aynı âyetteki ikinci لا alametinin daha çok ibtidâ eksikli bir uygulama olduğu kanaatini taşımaktayız. Lakin Secâvendî'nin لا alametiyle ilgili takip ettiği yöntem dikkate alındığında aynı âyette ilk şartın cevabı öncesinde de (أَمْثَلُ) kelimesi üzerinde) bir لا remzinin tercihi gerekirdi. Ancak böyle bir tercih ne DİB mushafında ne de Secâvendî'nin eserlerinde⁹¹ görülmektedir.

4.3. Bakara Sûresi 69. Âyet⁹²

Secâvendî, Bakara sûresinin 69. âyetindeki صفراء kelimesi üzerinde vakf yapılmamasını tembih için لا remzi takdir etmiştir. Onun bu tercihinin sebep olan husus, صَفْرَاءٌ ve akabinde gelen فَاقِعٌ kelimesinin cümle içinde sıfat görevini üstlenmeleridir.⁹³ Üşmûnî'ye göre ise صفراء kelimesi üzerinde yapılacak vakf, hasen kapsamında olmasına rağmen tam bir vakf değildir.⁹⁴ Onun حسن غير تام ifadesiyle ilgili kelime üzerinde yapılacak vakfı, hasen vakf kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü ilgili kelime üzerinde yapılacak vakfla birlikte anlam açısından önemli bir irtibatın kesildiği ortadadır.

Bakara sûresinin 69. âyetinde, لا remzinin tayin edildiği صفراء kelimesi⁹⁵ ve sonrasındaki فَاقِعٌ kelimesi,⁹⁶ cümlede بَعْرَةٌ kelimesinin sıfatı konumunda görev yapmaktadır. Başka bir görüşe göre ise فَاقِعٌ kelimesinin mukaddem haber olduğu varsayımıyla صفراء kelimesinin de aynı şekilde mukaddem haber olacağına hükmedilir.⁹⁷ Bu açıklamalardan sonra صفراء فَاقِعٌ لَوْهَا ifadesi bir bütün olarak telaffuz edildiğinde “Rengi parlak sarı, ... bir inek” anlamını içermekte iken صفراء kelimesinde yapılacak vakfla ise “sarı bir inek...” şeklinde manayı eksik olarak yansıtan bir görüntü ortaya çıkmaktadır. Fakat her şeye rağmen mananın bâtil olduğuna dair bir şey söylemek mümkün değildir. İbtidânın صفراء kelimesinin akabinde yapılması hâlinde ise sıfat mevsufun arasının açılmış olması ve tebiyyetin bozulması sebebiyle yine mananın eksik kaldığı görülmektedir.

5. Vakf-ı Lânın Vakf-ı Hasen ve Vakf-ı Murahhasa Benzediğine Dair Görüşler

Mushaflarda لا alametinin gerekliliği noktasında birtakım itirazlar öne sürülmektedir. Bu itirazlardan biri de onun kullanıldığı noktalarda çoğunlukla vakf-ı hasenin şartlarını taşıdığı

⁸⁸ İfadenin sebep bildirdiğini anlatmak için kullanılan bir kavramdır.

⁸⁹ Hatîb vd., *et-Tafsîl*, 1/61.

⁹⁰ Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat'*, 120.

⁹¹ Secâvendî, *İlelî'l-vukûf*, 1/184-185; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 128.

⁹² “قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّنَا مَا لَوْهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَعْرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْهَا تَسُرُّ النَّظْرِينَ نَسِيلًا لَوْهَا تَسُرُّ النَّظْرِينَ” *‘Bizim için rabbine dua et de renginin nasıl olacağını bize açıklasın’ dediler. Mûsâ, “O buyuruyor ki: Rengi parlak sarı, bakanların içini açan bir inek olacak dedi.”* el-Bakara 2/69.

⁹³ Secâvendî, *İlelî'l-vukûf*, 1/208; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 131.

⁹⁴ Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 33.

⁹⁵ Hatîb vd., *et-Tafsîl*, 1/202.

⁹⁶ Ukberî, *et-Tibyân*, 1/75; Hatîb vd., *et-Tafsîl*, 1/202.

⁹⁷ Hatîb vd., *et-Tafsîl*, 1/203.

iddiasıdır.⁹⁸ Nitekim ﷲ remzinin, vakfın hoş görülme yerler için kullanıldığını iddia edenler olsa da aksine onun çoğunlukla “üzerinde vakf yapmanın güzel bulunduğu ve sonrasında ise vakf yapmanın hoş karşılanmadığı bir vakf türü” olduğunu öne sürenler de vardır.⁹⁹ Ele alınan üç örnekte geçen vakf-ı lâ hakkında verilen hükümler bir tarafa, İbnü'l-Cezerî'nin bu görüşünü teyit eden yargılara temas edildi.¹⁰⁰ Ayrıca vakf-ı hasenin meydana geldiği durumlarda sonrasında ibtidâ yapılmasının çirkin kabul edildiği düşünüldüğünde ﷲ alametinin özellikle uzun âyetlerde önemli bir fonksiyona sahip olduğu söylenebilir. Zira ihtiyârî olarak yapılacak vakflarda dahi o, sonrasında ibtidânın yapılmaması gerektiğine dair bir işaret olarak mühim bir işlev icra etmektedir. Bununla birlikte mübtedâ-haber, şart-cezâ ve müstesnâ-müstesnâ minh gibi mana irtibatının kuvvetli olduğu nahvî konuların birbirinden ayrılmasının ekseriyetle mananın eksik kalmasına sebep olacağı aşikardır. Yine bu ve benzeri durumlarda ﷲ alameti, fayda temin etmektedir.

Yukarıda verilen bilgilere ilaveten vakf-ı lâ kullanımıyla alakalı önemli bir itiraz ise onun *vakf-ı murahas zarûraten* ile olan benzerliğidir ki bu görüşe göre vakf-ı lâ, vakf-ı murahasın bir alt türü olarak kabul edilmektedir.¹⁰¹ Daha önce Secâvendî'nin vakf-ı lâ'nın gerçekleştiği yerlerle sonrasında anlam ve lafız bakımından irtibatının devam ettiği fikrine yer verilmişti. O, aynı kanaati vakf-ı murahas için de dile getirmektedir. Lakin vakfi murahasın gerçekleştiği yerlerin sonrasında yeterli bir anlama sahip olması nedeniyle ibtidâ için geriye dönmeye gerek olmadığını zikretmektedir. Tam da bu noktada göz önünde bulundurulması gereken bir husus vardır ki o da vakf-ı lâ'nın gerçekleştiği söylenen yerlerin sonrasında ibtidâ yapılmasının Secâvendî tarafından doğru bulunmamasıdır.¹⁰² Bu nedenle vakf-ı lâ, hangi vakf kapsamında değerlendirilirse değerlendirilsin, sonrasında ibtidâ yapılmaması noktasında önemli bir görev üstlenmektedir. Ezcümle mevzubahis alametin belirlendiği yerlerin büyük bir kısmı, en azından vakf-ı kabîhin “Kelamın tam olmadığı/tamamlanmadığı ve kendisinden herhangi bir mananın anlaşılmadığı”¹⁰³ kategorisi içerisinde değerlendirilebilir.

Bakara sûresi 182. âyette¹⁰⁴ var olan şart cümlesi ve benzeri cümlelerde şart cümlesinin zikredilip cezasının telaffuzdan düşürülmesi, mananın eksik kalmasına sebep olmaktadır. Adı anılan âyette şartın cevabı telaffuz edilmediğinde “*Kim ki bir vasiyette bulunacak kimsenin hakkı çiğnemesinden veya günaha girmesinden korkar da konuyla ilgisi bulunanların aralarını düzeltirse...*” şeklinde yetersiz bir mana ortaya çıkmış olmaktadır. Ne var ki kendi sistematiğine uyduğu hâlde Secâvendî'nin mevzubahis âyette ﷲ remzini takdir etmediği görülmektedir.¹⁰⁵ Secâvendî'nin takip ettiği usulün DİB mushafına genel olarak yansıtılmaması, aksine tayin edilen alametlerin bire bir alıntılanması sebebiyle söz konusu mahal için DİB mushafında da ﷲ alameti takdir edilmemektedir. Bu şekilde Secâvendî'nin konuyla alakalı metodu, kendi içerisinde tutarsızlık olarak görülebilecek olmasına rağmen o, ciltler dolusu malumata sebep olacak olması sebebiyle bu konuda ihtisar yapmıştır denebilir.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/767; Coşkun, “Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ (ﷲ) Örneği”, 729; Çoban, *Bakara ve Al-i İmran Sureleri Çerçevesinde Secavendi'nin Vakf-İbtida Sistemindeki “Vakf-ı Lâ”ların Tahlili Yaklaşımı*, 26.

⁹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 2/767; Coşkun, “Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ (ﷲ) Örneği”, 729.

¹⁰⁰ Örnek için bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 253; Üşmûnî, *Menâru'l-hüdâ*, 33.

¹⁰¹ Coşkun, “Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ (ﷲ) Örneği”, 729; Çoban, *Bakara ve Al-i İmran Sureleri Çerçevesinde Secavendi'nin Vakf-İbtida Sistemindeki “Vakf-ı Lâ”ların Tahlili Yaklaşımı*, 26.

¹⁰² Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/131-149.

¹⁰³ Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsûf İbnü'l-Cezerî, *Tecvidü'n-Neşr*, thk. ve dirase: Ömer Türkmen (Ömer Ömer Eysâm Nasrat et-Türkmânî) (Kerkük: Mektebetü Emîn, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1443/2022), 146.

¹⁰⁴ “*Her kim, bir vasiyette bulunacak kimsenin hakkı çiğnemesinden veya günaha girmesinden korkar da (ilgililerin) aralarını düzeltirse ona bir günah yoktur...*” el-Bakara 2/182.

¹⁰⁵ Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/272; a.mlf., *Kitâbü'l-Vakf*, 140. Aynı şekilde bu disiplinde eser kaleme alan seçkin isimlerin de ilgili kesit için herhangi bir vakftan bahsetmediği görülmektedir. Bk. İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf*, 273; Nehhâs, *Kitâbü'l-Kat'*, 176; Dâni, *el-Müktefâ*, 48-49.

Sonuç

DİB mushafında ciddi etkileri görülen Secâvendî, vakf yapılmasını uygun görmediği yerlere alamet olarak ۷'i kullanmaktadır. Bunun mushaflara yansımaları ise geçmişte eleştirilere maruz kaldığı gibi günümüz araştırmacıları tarafından da eleştirilmektedir. Secâvendî, belirlediği kaideleri mushafın tamamına tatbik etmiştir. Onun bu konuda sözünü ettiği nahvî kurallar ve metodu dikkate alındığında neredeyse her âyette birkaç tane ۷ bulunmasının gerekliliği ortadadır. Ne var ki Secâvendî'nin tayin ettiği kuralların uygulanabileceği örnekler için yer yer ۷ alametini zikretmediği gibi DİB mushafında da bu alametin kullanılmadığı tespit edilmiştir.

Secâvendî'nin vakf sisteminde ۷ alameti, vakf-ı kabîhe mutabık olarak kullanılması yanında onun büsbütün vakf-ı kabîhle bağdaşan bir ıstılah olduğunu söylemek mümkün değildir. Mamafih Secâvendî'nin ۷ alametini tayin ettiği noktaların; zaman zaman eksik anlam ifade eden veya anlamsız bir görüntünün ortaya çıktığı durumları içerdiği, zaman zaman da vakf-ı hasenin tazammununda olduğu saptanmıştır. Her ne kadar vakf-ı lânın vakf-ı kabîh ile imtizaç etmediği kanaatine sahip olanlar, bu vakf çeşidini daha çok vakf-ı hasen kapsamında ve mushaflarda kullanımının çoğunlukla yararsız ve kalabalığa sebep olduğunu görseler de onun faydadan hali bir vakf alameti olduğunu söylemek imkân dâhilinde değildir.

Secâvendî'nin vakf yapılmasını isabetli bulmadığı yerlere dair çatı özellik, sonrasıyla anlam ve lafız irtibatının bulunduğu vakflar olmasıdır. Fakat onun konuya ilişkin illet olarak addedilmesi mümkün olan özellikler ve onlara dair verdiği örnekler konusunda abartılı bir tutum sergilediği müşahede edilmiştir. Zira o, birkaç âyette bir, vakf alameti ۷ vazetmiş, ayrıca kısa kesitlerde dahi söz konusu alameti tayin etmiştir. Şayet nefes ve ilim hususunda asgari seviye hesaba katılarak böyle bir ameliye yapılmışsa bu takdirde mushafta remizlerden geçilmez. Bu noktada yapılması gereken ilimden yeterince hissesi olmayan insanların göz önünde bulundurulması değildir. Öyle ki bu kesimin dikkate alındığı bir uygulamada, yapılacak vakfların akabinde ibtidânın nereden yapılacağı da mühim bir meseledir. O hâlde ibtidânın yapılması gereken yerler için de alametler mi tayin edilecektir? Bunun olması elbette mümkün değildir. Asgari ilim ve nefese sahip olanların Allah nezdinde bir sorumluluklarının olmadığı düşüncesiyle onların mazur görülmesi ve vakf alametlerinin bu anlayışla takdir edilmesi, keşmekeşliğin önüne geçilmesi adına gereklilik arz eden bir meseledir. ۷ alametinin yoğun bir şekilde kullanılmadığı mushaflarda, hangi durumlarda tayin edildiğinin belirlenmesi için yapılacak mukayeseli çalışmalar, bazıları tarafından karmaşık ve gereksiz bulunan bu hususta atılmış önemli bir adım olacaktır. Bu anlamda, her bir alamete ilişkin müstakil karşılaştırmalı çalışmalar da yapılabilir. Bu takdirde, yapılacak bu çalışmalarda tümel ilkelerin belirlenmesi ve objektif bakışla birlikte, tercihler mushaflara olumlu bir şekilde yansımış ve gereksiz olarak addedilebilecek vakf alametlerinin fazlalığı konusunda okuyucuyu rahatlatacak adımlar atılmış olacaktır.

Kaynakça | References

- Abdülhamîd, Suâd. *Teyşîru'r-Rahmân fî tecvîdi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru't-Takvâ, 1430/2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416-14212/1995-2001.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Tecvîd-i Mâhir: Tilâvet Kuralları Uygulama Keyfiyeti ve Meseleleri- Şâtibiyye Usulü Bağlamında Âsım Kıraati-Hafs Rivayetine Göre*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Bostan, Osman. *Ahmed er-Rüşdî ve Mürşidü't-Talebe Adlı Eserinin kıraat İlmindeki Yeri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Coşkun, Muhammed. "Mushaf Basımına Yansıyan Uygulama Farklılıkları Çerçevesinde Secâvendî'nin Vakf Sisteminin Değerlendirilmesi (Vakf-ı Lâ (ل) Örneği)". *Uluslararası II. Kıraat Sempozyumu*. 717-778. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Çoban, Tuba. *Bakara ve Al-i İmran Sureleri Çerçevesinde Secavendi'nin Vakf-İbtida Sistemindeki "Vakf-ı Lâ"ların Tahlili Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Dânî, Ebû 'Amr Osmân b. Saîd b. Osman el-Endelüsî. *el-Müktefâ fî'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Cemâlüddîn Muhamed Şeref. Tanta: Dâru's-Sahâbe li't-Türâs, 1427/2006.
- Dervîş, Muhyiddîn. *İ'râbü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuhû*. 10 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Yemâme, Dımaşk-Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 3. Basım, 1412/1992.
- Dürre, Muhammed Alî Tâhâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm ve i'râbuhû ve beyânuhû*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, Beyrut: Daru İbn Kesîr, 1430/2009.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû'l-Bekâ' el-'Ukberî, Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Alî Muhammed el-Bicâvî. 2 Cilt. Kahire: 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1976.
- Ergüven, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 6/11 (Haziran 2007), 155-183.
- Ezherî, İslâm Nasr es-Seyyid Sa'd. *İthâfü'l-kurrâ' bi-usûli ve davâbidü 'ilmi'l-vakfi ve'l-ibtidâ'*. B.y. Mektebetü'l-Mevrid, 2017.
- Hacımısıroğlu, Mücella. "Abdülvehhâb el-Kurtubî ve Ahmed b. Ebû Ömer el-Enderâbî'nin Lahn Olgusuna Yaklaşımları Üzerinden Tecvid İlminde Meşârika-Meğâribe Karşılaştırması". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2022), 578-601. <https://doi.org/10.31121/tader.1167091>
- Hatîb, Abdüllatîf Muhammed vd. *et-Tafsîl fî i'râbi âyâtî't-tenzîl*. 31 Cilt. Kuveyt: Mektebetü'l-Hatîb, 2015.
- Hüzelî, Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Alî b. Cübâre. *el-Kâmil fî'l-kırâât*. thk. Ebû İbrâhîm 'Amr b. Abdillâh. 2 Cilt. Kahire: Dâru Semâ li'l-Kitâb, 1435/2014.
- İbn Sa'dân, Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân el-Küffî ed-Darîr. *el-Vakfu ve'l-ibtidâ' fî Kitâbillâhi Azze ve Celle*. thk. Ebû Bîşr Muhammed Halîl ez-Zerrûk. Dubai: Merkezü Cum'atü'l-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1423/2002.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsûf. *Neşru'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. 5 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, Lübnan: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1439/2018.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsûf. *Tecvîdü'n-Neşr*. thk. ve dirase: Ömer Türkmen (Ömer Eysâm Nasrat et-Türkmânî). Kerkük: Mektebetü Emîn, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1443/2022.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr. *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ' fî Kitâbillâhi Azze ve Celle*. thk. Ahmed 'İsâ el-Ma'sarâvî-Ahmed Abdurrâzık el-Bekrî. Bahreyn: İdâretü Şüûni'l-Kur'âni'l-Kerîm [Vizâratü'l-'Adl ve's-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf], 1433/2012.

- Kaya, Ayhan. "Arap Dilinde Lahnin Nahiv İlminin Ortaya Çıkmasındaki Rolü". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 15/40 (Haziran 2015), 53-72.
- Koyuncu, Recep. "İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık 2020), 291-324. <https://doi.org/10.17120/omuifd.782798>
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ -Kur'an-ı Kerîm'in Anlaşılması Bağlamında-*. İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2022.
- Kudât, Muhammed Ahmed Müflih vd. *Mukaddimât fî 'ilmi'l-kirâât*. Amman: Dâru 'Ammâr, 1422/2001.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 01 Mart 2023. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Kur'ân-ı Kerîm*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Matbaacılık, 3. Basım, 1428/2007.
- Kur'ân-ı Kerîm*. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi's-Şerîf, h. 1434.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve temel meseleleriyle kıraat ilmi*. Ankara: Otto, 2016.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1405/1984.
- Müslim b. Haccâc, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1427/2006.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî. *Kitâbü'l-Kat' ve'l-i'tinâf*. thk. Ahmed Hattâb el-Ömer. Bağdat: İhyâu't-Türâsil'l-İslâmî, 1398/1978.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî 'Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 2. Basım, 1436/2015
- Nüveyrî, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî. *Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-kirâati'l-âşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Baslûm. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Secâvendî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Tayfûr. *İlelü'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-İdî. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1427/2006.
- Secâvendî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Tayfûr. *Kitâbü'l-Vakfi ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhsin Hâşim Dervîş. Amman: Dâru'l-Menâhic, 1422/2001.
- Sevdi, Ali. "Arap Dili Literatüründe Lahn Olgusunun Tespit ve Tashîhinde Kullanılan Kaynaklar". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2022), 355-383. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.1083103>
- Sevdi, Ali. "Lahn ve Taşhih Literatüründe Sa'leb'in el-Faşîh Adlı Eserinin Önemi ve Yeri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/1 (Haziran 2022), 61-89. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.1069709>
- Sevdi, Ali. "Lahn ve Tashih Literatürüyle İlgili Eserlerin Teşekkülü ve Arap Dilindeki Yeri". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Ocak 2023), 211-237. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7513446>
- Tayfur, Sabğatullah. "Kur'an'da İsim ve Fiillerin Birbirine Atfedilmesinin Hikmeti". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (Temmuz 2021), 714-735. <https://doi.org/10.17050/kafkasilahiyat.942030>
- Tayyâr, Müsâ'id b. Süleymân b. Nâsır. *Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruhâ fî't-tefsîr: Dirâsetün nazariyyetün maa tatbiki ale'l-vakfi'l-lâzım ve'l-müte'ânik ve'l-memnû'*. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd li-Tıbâati Mushafi's-Şerîf, h. 1431.
- Tuncel, Emrullah. "İlk Dönem Tecvid Eserlerinin Teşekkülünde Lahn Olgusunun Etkisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 59/59 (Aralık 2020), 105-129. <https://doi.org/10.15370/maruifd.846120>

Türkmen, Ömer. (Ömer Ömer Eysâm Nasrat et-Türkmânî). "Mâ yelzemü'l-kârie ma'rifetühû min vakfin ve'btidâin fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü'l-Fünûn ve'l-Edeb ve 'Ulûmi'l-İnsâniyyât ve'l-İctimâ (Journal of Arts, Literature, Humanities and Social Sciences)* 43 (Eylül 2019), 2-12. <https://doi.org/10.33193/jalhss.43.1>

Üşmûnî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Muhammed b. İsâ b. Yûsuf. *Menâru'l-hüdâ fî beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1393/1973.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY
Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 195-211

İslam'da Temel Hak ve Özgürlüklerin İlkel Dayanakları Principles of Fundamental Rights and Freedoms in Islam

İsmail POLAT

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen
Ministry of National Education, Teacher
Kırıkkale/Türkiye

ipolat09@hotmail.com ORCID: 0000-0001-5744-7362

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Polat, İsmail."İslam'da Temel Hak ve Özgürlüklerin İlkel Dayanakları". *Firat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 195-211.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1270804

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (İsmail Polat).

Yayıncı / Published by

Firat Üniversitesi/ Firat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.
This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

Principles of Fundamental Rights and Freedoms in Islam

Abstract: Fundamental rights and freedoms are human values, adopted by all societies. These values, whose development process is almost as long as human history, have only reached a certain level in the last few centuries, and entered the life of the individual and society. Human rights and freedoms have come to the fore in the Western World with some declarations and conventions published on various dates since the 18th century, and they have been tried to be secured. In Islam, about fifteen centuries ago, human rights and freedoms were comprehensively discussed and secured as an important part of Islamic law. In other words, Islam gave great importance to the protection and maintenance of fundamental rights and freedoms. Human rights is a topic no one can remain indifferent, regardless of their culture, understanding and belief. Indeed, it seems that even repressive regimes can no longer remain indifferent to the concept of human rights. It is an extremely important issue to examine the concept of human rights within the framework of the principles set forth by the Qur'an. When it comes to fundamental rights and freedoms in Islam, there are undoubtedly two different aspects of presenting the subject as a method for a researcher. The first is to reveal the conceptual and philosophical foundations on which the concept of human rights is based - in order to avoid misuses of meaning and content with its philosophical, moral, political and legal dimensions - and to establish a solid foundation. The second is the correct analysis of Islam's perspective on human beings and the foundations of rights. While researching this subject, we tried to examine the second dimension by considering the limitation of the article, since it would not be possible to deal with both dimensions within the limitation of one article. Accordingly, in this article, the meanings in some verses of the Qur'an regarding fundamental rights and freedoms are handled objectively with a descriptive approach, and the understanding of Islam regarding fundamental rights and freedoms is analyzed. With this study, it is aimed to determine the principle bases of fundamental rights and freedoms such as life, property, right of belief, freedom of thought and expression, privacy of private life in terms of Islam, and the following conclusions have been reached. Fundamental rights and freedoms in Islam have been comprehensively addressed and secured as an integral part of its own legal system. In terms of its nature and basis, Islam's understanding of fundamental rights and freedoms is quite different from that of other societies. Accordingly, all major people are legal personalities as beings responsible to Allah and His divine revelation, and they have equal rights and freedoms just by being human. In determining these rights, his language, religion, thought, race, color, gender, etc. things can never play a role. Thus, there is a theoretical ground in Islam that all people have equal and fundamental rights. In Islam, human rights are protected by the obligations of individuals to Allah. In the Qur'an, rights are explained in two categories: the right of Allah (*hukukullah*) and the right of the subjects (*hukukul-ibad*). The rights of Allah are the individual rights that include a number of forms of worship that aim to improve the health of the body and the soul as well as the consciousness of servitude. The rights of the subjects (*hukukul-ibâd*) are the social rights that cover the relations of human beings with other people. The control mechanism of the immunity necessary for the protection of these rights is the consciousness of being accountable to Allah in all of his actions on the Day of Judgment. This consciousness is the fundamental force that determines all the actions of believers. Rights such as the right to life, the right to property, the freedom of belief, the freedom of belief and thought, and the privacy of private life constitute some of the fundamental rights that Islam accepts for all people without exception and guarantees them as an integral part of the legal system. All these rights are absolutely inviolable and inalienable. Unless the limits set by Almighty Allah are violated, these rights are not violated by any power or authority. In this respect, Islam has considered human rights and freedoms as a part of sharia, and not as abstract moral advice with no legitimate sanction as in the Universal Declaration of Human Rights or the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights.

Keywords: Islam, Human, Fundamental, Rights, Freedoms

İslam'da Temel Hak ve Özgürlüklerin İlkesel Dayanakları

Öz: Temel hak ve özgürlükler bütün toplumlar tarafından benimsenen insani değerlerdir. Gelişim süreci neredeyse insanlık tarihi kadar uzun olan bu değerler, ancak son bir kaç yüzyıl içinde belli bir düzeye ulaşabilmiş, birey ve toplum hayatına girebilmiştir. İnsan hak ve özgürlükleri, Batı Dünyası'nda 18. yüzyıldan itibaren çeşitli tarihlerde yayınlanmış bazı bildiri ve sözleşmelerle gündeme gelmiş ve güvence altına alınmaya çalışılmıştır. İslam'da ise yaklaşık on beş yüzyıl önce insan hak ve özgürlükleri kapsamlı bir biçimde ele alınmış ve İslam hukukunun önemli bir parçası olarak güvence altına alınmıştır. Başka bir ifade ile İslam, temel hak ve özgürlüklerin korunmasına ve idamesine büyük önem vermiştir. İnsan hakları, kültür, anlayış ve inancı ne olursa olsun kimsenin ilgisiz kalamayacağı bir konudur. Nitekim bireyler kadar, baskıcı rejimlerin bile artık insan hakları kavramına kayıtsız kalamadığı görülmektedir. İnsan hakları kavramını Kur'an'ın ortaya koyduğu ilkeler çerçevesinde incelemek son derece önemli bir konudur. İslam'da temel hak ve özgürlükler denilince hiç kuşkusuz bir araştırmacı için yöntem olarak konuyu ortaya koymanın iki ayrı boyutu bulunmaktadır. İlki, insan hakları kavramının -felsefi, ahlâkî, siyasî ve hukukî boyutlarıyla anlam ve içeriğe ilişkin yanlış kullanımlardan kaçınmak üzere- dayandığı kavramsal ve felsefi temellerin ortaya konması ve sağlam bir temellendirme yapılmasıdır. İkincisi, İslâm'ın insana bakış açısının ve hakların dayanaklarının doğru tahlil edilmesidir. Bu konu irdelenirken bir makale sınırlılığı içinde her iki boyutun ele alınması zaten mümkün olamayacağı için ikinci boyutu yine makale sınırlılığını göz önünde bulundurarak irdelemeye çalıştık. Buna göre, bu makalede temel hak ve özgürlüklere ilişkin Kur'an'ın bazı ayetlerinde yer alan anlamlar, deskriptif bir yaklaşımla objektif bir biçimde ele alınmış, İslam'ın temel hak ve özgürlüklere ilişkin anlayışı analiz edilmiştir. Bu çalışma ile İslam açısından hayat, mülkiyet, inanç hakkı, düşünce ve ifade özgürlüğü, özel hayatın gizliliği gibi temel hak ve özgürlüklerin ilkesel dayanaklarının tespit edilmesi amaçlanmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır. İslâm'da temel hak ve özgürlükler, kapsamlı bir biçimde ele alınmış ve kendi hukuk sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak güvence altına alınmıştır. Mahiyeti ve dayanağı bakımından İslam'ın temel hak ve özgürlüklere ilişkin anlayışı diğer toplumlardakinden oldukça farklıdır. Buna göre akıl baliğ olan tüm insanlar, Allah'a ve ilahi vahyine karşı sorumlu varlıklar olarak hukukî birer şahsiyettir ve sırf insan olmakla da eşit hak ve özgürlüklere sahiptir. Bu hakların belirlenmesinde onun dili, dini, düşüncesi, ırkı, rengi, cinsiyeti vb. şeyler asla etkili olamaz. Böylece İslam'da, bütün insanların eşit ve temel haklara sahip olduğunu içeren kuramsal bir zemin mevcuttur. İslâm'da insan hakları, kişilerin Allah'a karşı yükümlülükleriyle korunur. Kur'an'da haklar, iki kategoride açıklanır. Bunlar Allah hakkı (hukukullah) ve kul hakkı (hukukul-ibâd). Allah'ın hakkı (hukukullah), beden ve ruhun sağlığının yanı sıra insanın kulluk bilincini geliştirmeyi amaçlayan bir takım ibadet formlarını kapsayan bireysel nitelikli haklardır. Kulların hakkı (hukukul-ibâd) ise insanın diğer insanlar ile olan ilişkilerini kapsayan sosyal nitelikli haklardır. İnsanın öldükten sonra tüm ilişkilerinde Allah'a hesap verme bilinci bu hakların korunması için gerekli dokunulmazlığın kontrol mekanizmasını oluşturmaktadır. Bu bilinç, müminlerin tüm hareketlerini belirleyen temel güçtür. Hayat hakkı, mülkiyet hakkı, inanç özgürlüğü, İnanç ve düşünce özgürlüğü, özel hayatın gizliliği gibi haklar İslam'ın, istisnasız tüm insanlar için kabul ettiği ve hukuk sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak güvence altına aldığı temel hakların bir kısmını oluşturmaktadır. Bütün bu haklar, kesinlikle dokunulmaz ve devredilmez bir nitelik taşımaktadır. Yüce Allah'ın belirlemiş olduğu sınırlar ihlal edilmedikçe, hiçbir güç ve otorite tarafından bu hakların da ihlal edilmesi söz konusu değildir. Bu itibarla İslam, insan hak ve özgürlükleri, "Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi" veya "Uluslararası Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi"ndeki gibi hiçbir meşru yaptırımı olmayan soyut ahlaki tavsiyeler şeklinde değil, şeriatın bir parçası olarak ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam, İnsan, Temel, Haklar, Özgürlükler.

Giriş

Günümüzde temel hak ve özgürlükler bütün toplumlar tarafından benimsenen insani değerlerdir. Gelişim süreci neredeyse insanlık tarihi kadar uzun olan bu değerler, ancak son bir kaç yüzyıl içinde belli bir düzeye ulaşabilmiş, birey ve toplum hayatına girebilmiştir. İnsan hak ve özgürlükleri, Batı Dünyası'nda 18. yüzyıldan itibaren çeşitli tarihlerde yayınlanmış bazı bildiri ve sözleşmelerle gündeme gelmiş ve güvence altına alınmaya çalışılmıştır.¹ İslam'da ise yaklaşık on beş yüzyıl önce insan hak ve özgürlükleri kapsamlı bir biçimde ele alınmış ve İslam hukukunun önemli bir parçası olarak güvence altına alınmıştır.² Başka bir ifade ile İslam, temel hak ve özgürlüklerin korunmasına ve idamesine büyük önem vermiştir.

İslam'da temel hak ve özgürlükler denilince hiç kuşkusuz bir araştırmacı için yöntem olarak konuyu ortaya koymanın iki ayrı boyutu bulunmaktadır. İlki, insan hakları kavramının -felsefî, ahlâkî, siyasî ve hukukî boyutlarıyla anlam ve içeriğe ilişkin yanlış kullanımlardan kaçınmak üzere dayandığı kavramsal ve felsefî temellerin ortaya konması ve sağlam bir temellendirme yapılmasıdır. İkincisi, İslâm'ın insana bakış açısının ve hakların dayanaklarının doğru tahlil edilmesidir. Bu konuyu irdelerken bir makale sınırlılığı içinde her iki boyutu ele almak zaten mümkün olamayacağı için ikinci boyutu yine makale sınırlılığını göz önünde bulundurarak irdelemeye çalıştık.

1. İslam'ın Temel Hak Ve Özgürlüklere İlişkin Anlayışı

İslam açısından bakıldığında mahiyeti ve dayanağı bakımından İslam'ın temel hak ve özgürlüklere ilişkin anlayışı diğer toplumlardakinden oldukça farklı olduğu görülmektedir. Bunda etkili olan en önemli faktörlerden birinin İslam inancında var olan insan anlayışı olduğu söylenebilir. Buna geçmeden önce bir değerlendirme yapmak için diğer kültür ve medeniyetlerdeki insan anlayışlarına kabaca değinmekte fayda vardır.

İlkçağda Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin etkili olduğu Çin ve Hindistan gibi medeniyetlere bakıldığında insanın, varlık içinde son derece farklı bir serüvene sahip olduğu görülmektedir. Buna göre ruhları mutlak manada ölümsüz olduğu düşünülen insanlar, ruh göçü (tenasühe) ile dünyada defalarca farklı bedenlerde ve farklı rollerle hayatlarını sürdürürler. Dahası bu inanca göre insanların önceki hayatlarından farklı yaratıklar şeklinde dirilme ihtimalleri de bulunmaktadır. Özgürlük ve eşitlik sorunsalını da bu inanç çerçevesinde ele alan Hinduizm, insanları, yöneticiler, brahmanlar (din adamları), askerler, işçiler, köleler şeklinde kastlara bölmekle adaletsiz bir sistem doğurmuştur.³

Antik Yunan'a bakıldığında özellikle toplumsal ve siyasal örgütlenme biçiminin en parlak olduğu polis (site, kent devleti) düzenin egemen olduğu bir dönemde insanların, hukuksal açıdan tüm haklara sahip yurttaşlar, sadece ticaret ve sanat hakları bulunan yabancılar ve herhangi bir hakka ve özgürlüğe sahip olmayan köleler şeklinde üç kesimden oluştuğu görülmektedir. Burada toplumun yüzde onunu oluşturan zengin yetişkin erkekler yurttaş (*vatandaş*) olarak kabul edilmektedir. Özgür ve eşit olan da sadece bunlardır. Ancak bunlar yönetme, güç kullanma ve mülkiyet gibi haklara sahiptir. Antik Yunanda kadınlar ise hiçbir zaman yurttaş olarak kabul edilmemiş, tıpkı köleler gibi kamusal-toplumsal etkinliklerde bulunamamıştır.⁴ Devletin bireyler üzerinde tam ve mutlak bir otoriteye sahip olduğu bu dönemde insanların devlete ve yurttaşlara karşı ileri sürebileceği herhangi

¹ Burada bir hususa dikkat çekmekte yarar var: Bildiri (*declaration*) veya sözleşme kanun demek değildir. Bunlar sadece birer açıklamadan ibarettir. Dolayısıyla hukukî müeyyide ile uygulanması zorunlu değildir.

² Geniş bilgi için bk. Servet Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1987), 82-220.

³ Kivanç Ertop-Çetin Yetkin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, (İstanbul: Say Dağıtım, 1985), 39-59.

⁴ Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2000), 10-23.

bir hakkı da söz konusu olmamıştır.⁵ MÖ. 5 yüzyılda Antik Yunanda görülen bir takım ekonomik ve toplumsal gelişmelerle birlikte Aristokratik dünya görüşüne dayanan mitolojik anlayışa karşı aklın rolünü vurgulayan yeni bir düşünce akımı gelişmiştir. Sofist hareket olarak bilinen bu akımın etkisiyle düşünce alanında, özellikle insan hak ve özgürlükleri alanında önemli bir takım gelişmeler yaşanmıştır.⁶ Ancak Sokrates (M.Ö. 469-399), Platon (Eflatun; M.Ö. 427-348) ve Aristoteles (M.Ö. 384-322) gibi düşünürler, devletin yüceliğine, siyasal seçkinlerin önemine vurgu yapan ve bireysel hak ve özgürlükleri dışlayan görüşler ileri sürdüler ve bu bağlamda kendilerine özgü felsefi sistemler geliştirdiler.

İlkçağda önemli olan uygarlıklardan biri de Roma uygarlığıdır. Bu dönemde de (MÖ. 8-MS. 5) insanlar, tıpkı Antik Yunanda olduğu gibi yurttaşlar, yabancılar ve köleler şeklinde sınıflandırılmıştır. Hak ve özgürlüklerin belirlenmesinde Roma vatandaşlarına ayrı (*Ius Civile*) yabancılar da ayrı (*Ius Gentium*) bir hukuk sisteminin uygulandığı bu uygarlıkta kölelerin hiçbir hak ve özgürlüğü olmamıştır. Bu dönemde gelişen Stoacılık akımı (MÖ. 4-3.yy), doğal yasa fikrinden hareketle evrende bir düzenin olduğu ve tüm insanların bu düzenin birer parçası olarak bu düzenden (evrensel akıldan) pay aldığı ve bu nedenle eşit oldukları düşüncesini savunmakla önemli bir girişimde bulunmuştur. Ancak dünyayı önemsemeyen kadercı tavırları nedeniyle fikirleri gelişim gösterememiş ve mevcut eşitsizliklerin ve baskıcı rejimlerin gölgesinde kalmaya devam etmiştir.⁷

Ortaçağa gelindiğinde (MS. 5-15 yy.) güçlü bir merkezî iktidarın bulunmadığı, feodaliteye uygun bir yönetim tarzının hüküm sürdüğü Batı Avrupa'sında düşünce hayatını Hıristiyanlık inancının belirlediği söylenebilir. Neredeyse bu dönemin bütün düşünsel faaliyetlerinde sosyal, siyasal ve ekonomik projelerin merkezinde Hıristiyanlık inancının kurumsal şekli olan Papalığın ve ya ona bağlı olan kiliselerin yer aldığı görülmektedir.⁸

Bilindiği gibi yaradılışı kabul eden bir din olarak Hıristiyanlık, kalıtımsal olarak insanın bir ilk (asli) günahla dünyaya geldiğini kabul eder. Özellikle Yunan ve Roma hümanizmine⁹ karşı geliştirilen bu kabul insanı bir günah yığınına dönüştüren Hıristiyanlık, insanı sırf insan olduğu için suçlu olarak ilan etmiştir. Tabi bu suçun bir bedeli olmalıdır. Onlara göre bu bedel Hz. İsa'dır. Hz. İsa, insanları bu kalıtımsal suçun veya günahın yükünden kurtarmak için kendisini feda etmiştir.¹⁰ Böylece doğuştan suçlu ve günahkâr olan insan, Hz. İsa'nın kendini feda etmesiyle yeniden doğmuş ve bu suçun veya günahın sorumluluğundan kurtulmuştur. Hıristiyanlıktaki kurtuluş düşüncesinin özünü de bu anlayış oluşturmaktadır. Bu anlayış aynı zamanda hem insan hak ve özgürlüklerini düzenleyecek hem de yeryüzünün günahkâr krallığı ile Tanrı'nın tertemiz krallığı arasındaki uyumu sağlayacak yeni bir sosyal ve siyasal teoriyi üretme çabası sürecini de başlatmıştır.¹¹

Yeniçağda ise John Bodin (1530-1596), Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke (1632-1704) gibi belli başlı düşünürlerin kuramlarının, doğrudan insan haklarına ilişkin bazı görüşler içerdiği söylene de dile getirilen veya ima edilen hak ve özgürlüklerin hukuksal açıdan bir güvenceye sahip olduklarını söylemek gayet güç görünmektedir. Gerçekte devleti sınırlayabilecek bir şekilde kurgulanmamış olan bu hak ve özgürlükler, tamamen devletin insafına bırakılmıştır. Bu bakımdan,

⁵ Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, (Ankara: Yetkin Yayınları, 1993), 20-21.

⁶ Murat Sarıca, *100 Soruda Siyasal Düşünce Tarihi*, (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1999), 15.

⁷ Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, 400-404.

⁸ Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001), 233-245.

⁹ "Abartılmış bir natüralizm üzerine kurulan Yunan hümanizmi, bütün kusurlarıyla birlikte insanı tanrılaştırmıştır. Bu yüzden Grekler, tanrılarının dolandırıcılık, hırsızlık ve hile içinde birbirleri aleyhine entrikalar çeviren veya zina yapan, ensest ilişkilere giren, hasetçi ve intikam peşinde koşan, saldırgan ve merhametsizce her türlü vahşeti işleyen ilahlar olarak tasvir edilmesinden rahatsızlık duymadılar. İnsan hayatını oluşturan temel unsurların birer parçası olarak bu tür davranış ve tutkuların da, mükemmellik ve erdemlilik kadar doğal olduğunu ileri sürdüler. Dolayısıyla, tanrılaştırdıkları insan tarafından her ikisi de eşit derecede estetik biçimlerini seyre, aşırı sevgiye ve öykünmeye layık görülüp ilahi olarak tasavvur edilmiştir." Bk. Gilbert Murray, (1955). *Five Stages of Greek Religion*, (Garden City, NY.: Doubleday Publisher, 1955), 65-73.

¹⁰ *Kitabı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1991), Romalılara Mektup, 3:13, 24-26; 5:20-21.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Aziz Augustinus, *The City of God*, (Massachusetts: Hendrickson Publishers 2009).

bu düşünürlerin devleti yücelten, hak ve özgürlükleri de devletin insafına bırakan bir tavır içinde oldukları rahatlıkla söylenebilir. Sözgelimi Hıristiyanlığın insanın bir ilk (asli) günahla dünyaya geldiği inancını görüşlerinin temelini alan Hobbes, insanın, aslında kötülük üzere yaratıldığını ya da insanın yaratılışının esasını kötülük oluşturduğunu kabul eder. Bu nedenle insanın bir kurtarıcıya ihtiyaç duyduğunu dile getiren Hobbes, bir yandan devleti, güvensizliğin, korkunun, belirsizliğin üstesinden gelen mutlak bir otoriteye sahip ejderha (*Leviathan*) olarak tanımlarken, öte yandan da siyasal ve sosyal gerçeği, hak ve özgürlükleri bu bağlamda şekillendirmeye çalışır. Ona göre insanlar bir sözleşme ile yetki verdikleri bu otoriteye (*Leviathan*) kayıtsız şartsız itaat etmekle yükümlüdür.¹²

Liberalizmin önemli kuramcılarında biri olarak kabul edilen John Locke da benzer sonuçlara ulaşmıştır. İnsan doğasının mükemmel olduğunu söylemekle iyimser bir tutum sergilemeye çalışan Locke, yine bu doğadan kaynaklanan bir takım sıkıntıların olduğunu ve bunların giderilebilmesi için sivil bir otoriteye ihtiyaç olduğunu savunur. Ona göre “Tanrı insanın şiddet kullanımını sınırlandırmak için hükümeti görevlendirdi, sivil hükümet doğal halin bazı olumsuz yönlerini gidermek için çok uygundur, bu doğal hal mükemmel olmasına rağmen.”¹³

Bu gibi vurgularla devlet otoritesini çok yücelten bu düşünürlerin belli bir oranda özgürlükçü bir damara sahip olduklarını söylemek mümkündür. Ancak yeterince mütalaa edildiğinde bu düşünürlerin, özellikle Hobbes ve Locke’un kuramlarının, bireyi birbirine geçmiş üç köleleşme eğilimi çemberine almakla sonuçlandığı görülmektedir. Başka bir çalışmanın konusu olarak incelenebilecek bu köleleşme eğilimlerini kısaca belirtecek olursak şunları söyleyebiliriz.

“Birinci köleleşme eğilimi varlığa ilişkin bireyci bakış açısından kaynaklanıyor. Birey, var oluşu dünyevi bir madde olarak görüyor ve arkasında bir ahiret âleminin olduğunu düşünmüyor. Bu yüzden maddi kazanımlarını kutsuyor; onlardan yararlanmayı her türlü değer üstünde bir değer olarak algılıyor. Bu maddi kazanımlarını başkalarının saldırısından korumak için, özgür iradesinin bir kısmını, devlet, organlarıyla, yürütme gücüyle sermayesini korusun diye, devlet hesabına feda ediyor.”¹⁴

“Köleleşme eğiliminin ikinci boyutu da buradan ileri geliyor. Çünkü devlet, kendisine armağan edilen bu özgürlüklerden korkunç bir otorite hapishanesi oluşturuyor. Komplike ve teknik bir yapı meydana getiriyor. Hobbes’un deyimiyle deşarj olmak için kapsamlı bir sistem oluşturuyor. Bu sayede bireyi tam anlamıyla kuşatıyor. Devletin anayasasında bireye bu özgürlük tanındığı kabul edilse de bireyin bu çemberin dışına çıkması veya onu yıkması mümkün olmuyor. Bunun sonucunda da köleleşme eğiliminin üçüncü boyutu devreye giriyor. Üç kölelik çemberi bireyin üzerine kapanıyor. Dinin temel ilkelerine ve dinsel amaçlarına karşı ortaya atılan Batı menşeli laik siyasal hukukun ortaya çıkardığı bu tür kültürel ortamlarda özgürlük kavramı oldukça abartılmıştır.”¹⁵

Öte yandan insana, insan hak ve özgürlüklerine ilişkin materyalist yaklaşımlar da farklı bir anlayışa sahiptir. Hem yaradılışı hem de ruh göçünü tamamen reddeden bu yaklaşımlara göre, insan tamamen maddî bir varlıktır ve insan hayatı doğumla başlar ölümle son bulur.

İnsan varlığına ilişkin bütün bu yaklaşımlara karşın İslam dinin temel ilkeleri ve dinsel amaçları açısından bakıldığında İslam’da bir evrensel insan kategorisi olduğu görülmektedir. Buna göre akıl baliğ olan tüm insanlar, Allah’a ve ilahi vahyine karşı sorumlu varlıklar olarak hukûkî birer şahsiyettir ve sırf insan olmakla da eşit hak ve özgürlüklere sahiptir. Bu hakların belirlenmesinde onun dili, dini, düşüncesi, ırkı, rengi, cinsiyeti vb. şeyler asla etkili değildir. Dolayısıyla İslam’da, bütün insanların eşit ve temel haklara sahip olduğunu içeren kuramsal bir zemin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kur’an’ın pek çok ayetinde yer alan anlamlar bu hususa açıkça vurgu yapmaktadır:

¹² Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 2004), 92-96.

¹³ John Locke, *Second Treatise of Government*, (Indiana: Hackett Publishing Company, 1980), 11-12.

¹⁴ İsmail Polat, *İslam’da Siyasal Düşüncenin Temel Dayanakları*, (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 153.

¹⁵ Polat, *İslam’da Siyasal Düşüncenin Temel Dayanakları*, 153.

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan ve ikisinden birçok erkekler ve kadınlar üretilen Rabbinizden sakının...”¹⁶

“Sizi bir tek candan (Âdem'den) yaratan, ondan da yanında huzur bulsun diye eşini (Havva'yı) yaratan O'dur...”¹⁷

“Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız ona karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır...”¹⁸

Hız. Peygamber de bu hususa şu ifadelerle açıklık getirmektedir:

“Ey insanlar! Şunu iyi biliniz ki, Rabbiniz birdir, atanız da birdir. Arap'ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap'a, beyazın siyaha, siyahın beyaza takva dışında bir üstünlüğü yoktur.”¹⁹

Buna karşılık diğer medeniyetlerde, yukarıda da görüldüğü gibi evrensel bir kategori olarak insanı bulmak mümkün görünmemektedir. Sözelimi Hinduizm'de insanlar, kasta ayrışmış ve mekân açısından, ontolojik olarak birbirlerinden farklı oldukları kabul edilmektedir. Bu nedenle tüm insanların, sözelimi bir brahman ile bir paryanın aynı haklara sahip olduğunu düşünmek ve kabul etmek mümkün değildir. Benzer şekilde antik Yunan, Roma gibi medeniyetlerde de evrensel bir insan kategorisinin bulunduğunu söylemek mümkün değildir. Hatta Batının, tarihi insan hakları belgelerinde bile insan denildiğinde sadece bir kısım insanın kastedildiği rahatlıkla söylenebilir. Bu anlamda Batı, kendi hukuk sisteminde, insan denildiğinde ayırım yapmaksızın herkesin kastedildiği evrensel bir kategoriye, ancak 20. yüzyılın ilk yarısında, Birleşmiş Milletler' in kurulmasından sonra ulaştığı görülmektedir.²⁰

Hıristiyanlık inancında insanın bir ilk (asli) günahla dünyaya geldiği kabulü de İslam inancı açısından gayet sorunlu görünmektedir. İslâm, insanın günahsız olarak dünyaya geldiğini belirtir. Diyalektik bir ilişki içerisinde insanın hem olumlu (halife, irade ve akıl sahibi, şerefli, bilen, sorumluluk sahibi, düşünen)²¹ hem de olumsuz (zalim, cahil, aceleci, menfaatçi, nankör, hırslı, cimri, kıskanç ve zayıf)²² eğilimlerini bize bildiren İslam, bu niteliklerin her birinin, insan için hem kurtuluşun hem de hüsrânın kapısını açtığını da bildirmiştir. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, “Kur'an perspektifinden bakıldığında insan doğarken kesin olarak iyidir, kötü değildir. Yani İslam inancına göre insan hayatına ahlaki yönden sağlam ve iyi olarak başlar. Bu nedenle Hıristiyanlıkta olduğu gibi sırtına bir “ilk günah” yüklenmiş olarak hayata başlamaz veya önceden kalma hatalar sicilıyla karşılaşmaz. Aksine doğarken her şeyden berî ve sorumsuz olarak doğar. Yani insan, sıfır noktasında doğar. Bu yönüyle insan ahlaki fiillerini kabul etmeye bütünüyle hazır bir dünyanın yanı sıra, hem vahye hem de uygun bir rasyonel donanıma sahiptir. İyilikler ve kötülükler daha sonra çalışma ve kazanma eylemlerinin ardından ona takılırlar.”²³

İslam'ın temel hak ve özgürlüklere ilişkin anlayışının diğer toplumlardan farklı olmasında etkili olan bir diğer önemli faktör de İslam'ın bu konudaki teorik temeli olduğu söylenebilir. Hiç kuşkusuz temel hak ve özgürlüklerin teorik temeline veya meşruiyetine ilişkin farklı medeniyetler, farklı cevaplar üretmiştir. Hatta aynı medeniyet içerisinde bile farklı cevaplar söz konusudur.

“Batı medeniyeti içerisinde insan haklarının meşruiyetini temellendirme noktasında Hıristiyan yaklaşımı ile laik yaklaşım arasında ciddi farklar olduğu gibi, kapitalist, liberal ve sosyalist

¹⁶ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), Nisa 4/1.

¹⁷ A'raf 7/189.

¹⁸ Hucurât 49/13.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 411.

²⁰ bk. Recep Şentürk, “İslâm'da Azınlık Hakları: Zimmîden Vatandaşa” *İnsan Hakları Araştırmaları*, 4/6, (2006), 43-70; Recep Şentürk, “İsmet Âdemiyetlerdir: İnsan Haklarına Fikhî Bakışlar” *Köprü-İnsan Hakları Özel Sayısı*, (2006) 43-54; Recep Şentürk “İslâm'da İnsan Hakları: İsmet Âdemiyetlerdir” *Düşünce Gündem-İnsan Hakları Dosyası*, (2006), 29-31.

²¹ Bakara, 2/30, 242; A'raf 7/172; İsrâ 17/70; Kehf 18/29; Hac 22/46; Zâriyât 51/56; Fecr 89/5.

²² Nisa 4/54; İsrâ 17/11; Enbiyâ 21/37; Rûm 30/36, 54; Ahzâb 33/72; Fecr 89/17-20; 100/6-7.

²³ Polat, *İslam'da Siyasal Düşüncenin Temel Dayanakları*, 80.

yaklaşımlar arasında da farklılıklar vardır. Dinî yaklaşıma göre, insan haklarının kaynağı Tanrı'dır. Deist veya hümanist yaklaşım da bunu benimser; ancak Tanrı kavramına Hıristiyanlıktan çok farklı anlamlar yüklerler. Laik yaklaşıma göre ise insan hakları, tabii haklardır; Tanrı tarafından değil tabiat tarafından bahsedilmişlerdir. Sosyalistler için insan haklarının önemi sosyal adaleti sağlaması açısından, liberallere göre ise eşitlik ve özgürlük insan haklarının temelini oluşturur.”²⁴

İslâm açısından bakıldığında insan haklarının, kişilerin Allah'a karşı yükümlülükleriyle korunduğu görülmektedir.²⁵ Kur'an'da haklar, Allah'ın hakkı (hukukullah) ve kulların hakkı (hukukul-ibâd) şeklinde iki kategoride açıklanır. “Bunlardan ilki bedeninin ve ruhun sağlığı için gerekli olan çeşitli ibadet formlarını kapsayıp, şahsi bir renge haiz iken; ikincisi insanların benzerleriyle ilişkilerini kapsayıp, sosyal bir yöne sahiptir. Bütün davranışlarda ahiret günü Allah'a hesap verme şuuru, bu hakların korunması için gerekli dokunulmazlığın kontrol mekanizmasını oluşturur. Müminlerin hareketlerini belirleyen, bu niyetin (şuuruluk ve idrak) kuvveti ve gücüdür.”²⁶ Mesela Batının insan yapısı kanunlarıyla şekillenmiş mekanik yaklaşımının aksine İslam'da insan hakları ve bireysel özgürlük, bu şuurla korunur. İslâm doğru inanç ve doğru davranışa önem verir. İslam inancına dayanmadıkça, bilinçli bir şekilde yapılmadıkça insan davranışları asla doğru olamaz. Bu bakımdan bilinçli niyet, İslâm'da bütün meselenin özünü oluşturur. Hz. Peygamber, Allah'ın kanunlarına itaat dairesinde müminin amelde bulunma niyetinin, emredilen davranışlara görünüşte uymasından daha faziletli olduğunu söylemiştir.²⁷ İnsanın iç dünyasından kaynaklandığı için, ancak böyle bir niyetin, salihler, muttakiler ve siddıklar yetiştirebileceğini özellikle belirtmiştir. Diğer taraftan batı dünyasının işleyişinde; sosyal, siyasal ve ekonomik kurumların bireyin karakterini etkilemekte yeterli olduğuna inanılarak insanın iç dünyası veya benliği dışarıdan etki altına alınmaya çalışılmaktadır.

Denilebilir ki İslam'ın meseleyi ele alış tarzı, daha tabiidir. Kuşkusuz İslam bireye özgürlüğünü verir, ancak bunu, bireyin kendi varlığının, sadece Allaha karşı sorumlu ve hesap verici olduğunu belirten dini bir çerçeve içinde sunar. Hemen belirtmek gerekir ki, İslam'da temel hak ve özgürlükler şahsa bağlı, devredilmez, vazgeçilemez niteliktedir. Ayrıca bu hak ve özgürlükler sınırsız da değildir. İslam'ın bu konudaki temel ilkesi serbestliktir (*ibahat*). İslam'da asıl olan özgürlüktür; sınırlama ise istisnadır. Başka bir ifade ile yasak olduğu açıkça belirtilmemiş olan tüm davranışlar serbesttir. Sözelimi İslam, düşünceyi ifade etme ve uygulama özgürlüğünü tanır; ancak fitne ve fesada, müstehcenliğe, haksızlığa, zulme ve irtidada asla müsaade etmez. Bütün bu sorumsuz hareketler kesinlikle yasaklanmıştır.²⁸ İslam açısından bakıldığında devlet, tüm kurum ve kuruluşları ile insanların hak ve özgürlüklerini hem devlet otoritesine (*iktidara*) hem de diğer insanlara karşı güvence altına almakla yükümlüdür. İnsanların hak ve özgürlüklerine saygı göstermeyen, bu konuda İslam'ın ilke ve prensiplerine uymayan iktidarlara karşı insanların direnme hakkı bulunmaktadır.²⁹ Benzer şekilde bu haklar, herhangi bir coğrafi sınır veya devletle de sınırlandırılmamıştır. Evrensel karakterde olan bütün bu haklar, insan varlığıyla kaimdir ve her tür şartta, savaşta, barışta kesinlikle saygı görmeli, ihlal edilmemelidir.³⁰

²⁴ Recep Şentürk, “Doğu ve Batı Medeniyetlerinde İnsan Hakları”, *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 25. Ayrıca geniş bilgi için bk. Yavuz Atar, “Batılı Toplumlarda ve İslam'da İnsan Hakları”, *Diyanet Dergisi*, 28/1, (Ankara: Biçem Dizgi Matbaacılık, 1992), 61-98.

²⁵ Selçuk Özçelik, *Anayasa Hukuku 1 (Umumi Esaslar)*, (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1984), 131.

²⁶ Afzalur Rahman, *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed*, çev. Talha Özkök, (İstanbul: İnkılap Basım Yayım, 2008), 100.

²⁷ “Mü'minin niyeti amelinden hayırlıdır.” bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şuabü'l-İman V*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 343.

²⁸ Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 202-220.

²⁹ Armağan, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*, 75-77.

³⁰ Ahmet Akgündüz, *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 1991), 93-121.

2. İslam'da Temel Hak Ve Özgürlükler

Yukarda da belirttiğimiz gibi İslam, insan hak ve özgürlüklerini kapsamlı bir biçimde ele almış ve hukuk sisteminin önemli bir parçası olarak güvence altına alınmıştır. Bütün insanların sırf insan oldukları için sahip oldukları bu haklar, devlet dâhil hiç kimse tarafından ihlal edilemez. İslam'ın ortaya koyduğu temel hakları şu şekilde sıralayabiliriz.

2.1. Hayat Hakkı

İslam'a göre insan hayatı kutsal ve dokunulmazdır. Haksız yere, geçerli bir sebebe dayanmaksızın ihlâl edilemez. Kur'an'ın pek çok ayetinde yer alan anlamlar bunu açıkça göstermektedir:

"...Haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın yasakladığı cana kıymayın..."³¹

"...Allah'ın dokunulmaz kıldığı cana kıymayın..."³²

"...Kendinizi (birbirinizi) öldürmeyin..."³³

Bu bağlamda İslam, kemiyetler üstü bir değer taşıdığı için bir insana verilecek zararı, bütün insanlara verilmiş bir zarar olarak niteler. Bunu bir varoluş ilkesi haline getirirken de salt insanı ölçüt alır. Din, dil, düşünce, ırk, renk gibi görel ve ilintisel durumları bir kenara bırakır. Şu ayet bunu açıkça ortaya koymaktadır:

"...Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında (haksız yere) kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur..."³⁴

Hız. Peygamber de bu konuda son derece dikkat çekici tavsiyelerde bulunmuştur:

"Yedi ölümcül ve helâk edici şeyden uzak durunuz! Bunlar, Allah'a şirk koşmak, sihir yapmak, meşru ve haklı bir gerekçe dışında, Allah'ın saygın ve dokunulmaz kıldığı cana kıymak..."³⁵

"Müslüman'ın Müslüman'a kanı/canı haramdır, malı haramdır ve ırzı/namusu haramdır."³⁶

"Hiç şüphe yok ki, kanlarınız, mallarınız ve ırzlarınız sizlere haram ve dokunulmazdır..."³⁷

Bu bağlamda Kur'an'da yer alan kısas uygulamasından da söz etmek gerekir. Bilindiği gibi kısas, geçerli bir nedene dayanmaksızın yapılan öldürme ve yaralama suçlarına uygulanır. İnsan hayatının kutsal ve dokunulmaz olduğu anlayışına en üst düzeyde sıkı sıkıya bağlı olan Kur'an, kısas uygulamasında bile hayatı koruyucu bazı seçenekleri sunmaktadır:

"Ey iman edenler! Öldürülenler hakkında kısas size gerekli (farz) kılındı. Hüre hür, köleye köle, kadına kadın (öldürülür). Ancak her kime, kardeşi (öldürülenin velisi) tarafından bir şey bağışlanırsa artık (tarafklar) ona hakkaniyete uymalı ve (öldüren) diyeti ona güzellikle ödemelidir. Bu, rabbinizden bir hafifletme, bir rahmettir. Bundan sonra kim haddi aşarsa muhakkak ona elem verici bir azap vardır."³⁸

Görüldüğü gibi ayette Yüce Allah, öldürülenin velisinden öldüreni bağışlamasını tavsiye etmektedir. Aynı surenin devam eden ayetinde de yine kısas uygulamasında hayat olduğu vurgulanmaktadır:

"Kısasta sizin için hayat vardır..."³⁹

Mevduf bu ayetle ilgili şu değerlendirmeyi yapar: "Bu ayet aşırıya kaçıp ölüm cezasını tamamen ortadan kaldıranlara karşı çıkar. Başka çarelere başvurmaksızın ölüm cezası üzerinde durmak nasıl insanlık dışı ise, (...) ölüm cezasını tamamen kaldırarak cinayeti teşvik etmek de aynı derecede

³¹ En'âm 6/151.

³² İsrâ 17/33.

³³ Nisa 4/29.

³⁴ Mâide 5/32.

³⁵ Buhari, Vesâyâ, 23.

³⁶ Müslim, Birr, 32; Tirmizî, İman, 12.

³⁷ İbn-i Kesîr, Tefsir, İbn-i Kesîr. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983), XIII, 160.

³⁸ Bakara 2/178.

³⁹ Bakara 2/179.

insanlık dışıdır. Bu nedenle Allah, kısasta hayat olduğunu bildirmektedir. Eğer bir toplum insan hayatına gereken kutsallığı vermezse, katili korumaya çalışırsa, bu suça bir pirim vermiş ve binlerce masum insanın hayatını tehlikeye atmış demektir.”⁴⁰ Bu nedenle, insan, kendi öz varlığını korumak ve devam ettirmek için başkalarının yaşam hakkına saygı göstermeli ve dünyayı onlarla beraber bütünüyle güvenilir bir biçimde yaşanılır hale getirmelidir.

İnsan hayatının yansıması, insan saygınlığının, haysiyetinin, onurunun korunması da İslam’ın ana gayeleri içinde yer alır. Hiç kuşkusuz insan onurunun korunması, insan hakları kavramının özünü oluşturmaktadır. Bu nedenle, İslam açısından bakıldığında toplumsal yaşamda insan saygınlığını, haysiyetini, onurunu korumak ve sürdürülebilirliğini sağlamak esastır. Bu, aynı zamanda evrensel bir norm olarak da kabul edilmektedir. “Onur; bir yönüyle insanın kendisine duyduğu öz saygı, izzetinesis anlamına gelirken diğer yönüyle de bir insana başkalarının gösterdiği saygının dayandığı kişisel değere, gurura ve şerefe vurgu yapar. Aslında her iki anlamda da onur, insanın duyan, düşünen ve özgür bir varlık olarak taşıdığı değeri, şeref, haysiyet ve itibarı ifade etmektedir.”⁴¹ Bu nedenle Kur’an insan onurunu bir takım emirlerle koruma altına almıştır:

“Ey iman edenler! Bir topluluk bir diğerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Kadınlar da diğer kadınları alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler. Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın. İmandan sonra fasıklık ne kötü bir namdır! Kim de tövbe etmezse, işte onlar zalimlerin ta kendileridir.”⁴²

“Ey iman edenler! Zannın çoğundan kaçının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz...”⁴³

Bu ayetler, insanların toplum içinde diğer insanların haysiyet ve şereflerine dokunmalarını kesin bir şekilde yasaklamaktadır. Mevdudî, bu ayetlerde yer alan “...Bir topluluk bir diğerini alaya almasın...”, “...Birbirinizi karalamayın, birbirinizi (kötü) lakaplarla çağırmayın...” ve “...Biriniz diğerinizi arkasından çekiştirmesin...” (gybet etmeyin) gibi yasakların, rengine, inancına ya da ırkına bakmaksızın bütün insanların izzet, şeref ve haysiyetinin korunması haklarını garanti altına aldığını ifade etmektedir.⁴⁴

Hız. Peygamber de bu hakkın koruma altında olduğunu şu sözlerle ifade etmiştir:

“İnsanlar! Bu günleriniz nasıl mukaddes bir gün ise, bu aylarınız nasıl mukaddes ay ise, bu şehriniz (Mekke) nasıl bir mübarek şehir ise, canlarınız, mallarınız, namuslarınızda öyle mukaddestir, her türlü tecavülden korunmuştur...”⁴⁵

Görüldüğü gibi Hız. Peygamber de insan hayatının, maddi, manevi varlığının kutsal ve türlü saldırıdan, tecavülden korunmuş birer hak olduğunu belirtmiştir.

2.2. Mülkiyet Hakkı

Hiç kuşkusuz temel haklardan biri de mülkiyet hakkıdır. Bu hak hem geniş bir mahiyete sahip olması hem de buna bağlı olarak insanın eşya ve tabiat üzerindeki bireysel egemenliği ile ilgili olması açısından sadece hukukun değil, aynı zaman da pek çok düşünce ve doktrin de ilgi odağı olmuştur.

Mülkiyetin mahiyetine ve kime ait olduğuna ilişkin tartışmalar yazılı literatürde en azından Platon ve Aristoteles’e kadar uzanmaktadır.⁴⁶ Bu bağlamda Batı literatüründe bazı ideolojik tartışmalara da kaynaklık eden üç farklı yaklaşımın ortaya çıktığı görülmektedir.⁴⁷

⁴⁰ Ebu’l-A’lâ el-Mevdudî, *Tefhimu’l-Kur’an I*, çev. M. Han Kayani vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 143.

⁴¹ Musa Bilgiz, *Kur’an’da İnsan Onuru*. (Ankara: Fecr Yayınları, 2013), 11.

⁴² Hucurât 49/11.

⁴³ Hucurât 49/12.

⁴⁴ Geniş bilgi için bk. el-Mevdudî, *Tefhim V*, 448-457.

⁴⁵ Buhârî, Meğâzî, 78

⁴⁶ Ferit Hakkı Saymen-H. Kemal Elbir, *Türk Eşya Hukuku*, (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1963), 217.

⁴⁷ Bu yaklaşımlardan biri insan tabiatına uygun, kişi ve toplum gelişimi için zorunlu olduğu düşüncesiyle özel mülkiyet görüşünü savunurken, diğer bir yaklaşım da bunun aksini yani özel mülkiyetin insanın mutluluğuna aykırı olup toplumsal

İslam Hukukunda “özel mülkiyetin mahiyeti, birey ve toplum için gerekli bir kurum olup olmadığı, dini meşruiyeti, felsefi, hukuki ve iktisadi açıdan ne gibi temellere dayandığı konularıyla ilgili değişik literatür alanlarında ayrıntılı bir biçimde ortaya konulan hazır klasik teoriler bilinmese de birtakım parça teorilerin ya da teorik düşüncelerin olduğu görülmektedir.”⁴⁸

Kur’an’da yer alan bazı ayetlerde mülkiyet, lafzen insanlara izafe edilmiştir:

“Görmezler mi ki, kendi kudretimizin eserinden olmak üzere onlar için sahip oldukları nice hayvanlar yarattık.”⁴⁹

Bazı ayetlerde de fertlerin kazanç elde etmelerinden bahsedilmiştir:

“Ey iman edenler! kazandıklarınızın ... iyilerinden... (Allah yolunda) verin...”⁵⁰

“Erkeklerin de kazandıklarından nasıpları var, kadınların da kazandıklarından nasıpları var.”⁵¹

Bir kısım ayetlerde ise mallar, sahibinin insan fertleri olduğunu ifade edecek şekilde insanlara izafe edilmiştir:

“Mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık hayra sarf edenler...”⁵²

“Bunu yapmazsanız, Allah ve Resülü tarafından size (faizcilere karşı) bir savaş açıldığını bilin. Eğer tövbe ederseniz, haksızlık etmemek ve haksızlığa uğramamak üzere anaparanız sizindir.”⁵³

İslam, fertlere meşru yollarla kazanacakları her tür mülke sahip olma hakkını tanır. Buna göre Kişi bilgisi, yeteneği ve gayreti ile kazandığı malı biriktirir, satar, gelirinden faydalanır. Hile, kumar, rüşvet gibi haksız yollarıyla İnsanların mallarının ellerinden alınmasını yasaklayan İslam, malların el değiştirmesinin ancak meşru yollarla veya karşılıklı rızaya dayalı ticarî faaliyetlerle mümkün olabileceğini belirtir:

“Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret dışında, mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin...”⁵⁴

“Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin. Bile bile günaha saparak, insanların mallarından bir kısmını yemeniz için onun bir parçasını yetkililere (idarecilere veya mahkeme hâkimlerine) aktarmayın (vermeyin).”⁵⁵

Yine İslam, insanlara meşru olduğu sürece istediği işi veya mesleği yapma hakkını da tanır. Bu gibi konularda ırk, renk veya inanç gibi engelleri de tanımaz; herkese, hoşlandığı ve uzman veya ehil olduğu bir çalışma alanını seçme serbestliğini tanır. Bedeni veya zihni her türlü emeği saygıya lâyık görür; yapılan tüm meşru işlere gerçek değerini verir. Bu bağlamda yaptıkları iş temelinde kadınlar ve erkekler arasında herhangi bir ayrım gözetmez.

İslam, çalışmanın ve yeryüzünün tabii kaynaklarını kullanma çabalarının önemini belirtmiş ve kişinin kendi elinin emeğiyle geçinmesini ve üretmesini özendirmiştir.

“İnsan ancak çabasının sonucunu (karşılığını) elde eder.”⁵⁶

“Yeryüzünü sizin için kullanışlı hale getiren O’dur. Üzerinde dolaşın ve Allah’ın rızıkından yiyip için; (ama unutmayın ki) dönüş yalnız Allah’adır.”⁵⁷

Bu konuda Hz. Peygamber de şöyle buyurmuştur:

atışma ve kötülüklerin temeli olduğunu ve bu nedenle toplumsal mülkiyetin esas alınması gerektiğini iddia eder. Uzlaşmacı diyebileceğimiz bir diğer yaklaşım ise özel mülkiyet kurumunun sınırlandırılarak korunması gerektiğini savunur. bk. Adnan Güriz, *Teorik Açıdan Mülkiyet Sorunu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1969), 18-19, 21-23, 46.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Rahmi Yaran, “İnsan Hakları Olarak Mülkiyet Hakkı”, *Kur’an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 431-445.

⁴⁹ Yâsîn 36/71.

⁵⁰ Bakara 2/267.

⁵¹ Nisa 4/32.

⁵² Bakara 2/274.

⁵³ Bakara 2/279.

⁵⁴ Nisa 4/29.

⁵⁵ Bakara 2/188.

⁵⁶ Necm 53/39.

⁵⁷ Mülk 67/15.

“Hiç kimse kendi el emeğiyle kazandığından daha hayırlı bir lokma yememiştir...”⁵⁸

Yine Hz Peygamber başka bir rivayette de şöyle buyurmuştur:

“Mûsâ, peygamber olarak gönderildi, koyun güderdi. Dâvûd, peygamber olarak gönderildi, koyun güderdi. Ben de Ecyad mevkiinde ailemin koyunlarını güderdim”⁵⁹

Bu ifadeler, İslam’ın, çalışmayı teşvik ettiğini ve ayırım yapmadan herkesin kendisi için seçtiği çalışma alanını saygıyla karşıladığını açıkça göstermektedir.

Öte yandan İslam, malların hayır yolunda harcanmasını da emreder:

“Yardım isteyenlere ve yoksullara mallarından belli bir pay ayırırlardı.”⁶⁰

“Ey iman edenler! Alım satım, dostluk ve aracılığın olmadığı bir gün gelip Allah’ın size verdiklerinden onun için harcama yapın.”⁶¹

2.3. İnanç Özgürlüğü

Akıllı ve düşünen bir varlık olan insan, insan olmasının bir gereği olarak, düşündüklerini, inandıklarını dile getirmek ister. İnsanın gerçek kimliğini bulabilmesi ve kendi özüyle uyumlu olabilmesi, inanma, düşünme ve bunları ifade etme özgürlüğüne sahip olması ile mümkündür. Bu onun en tabii hakkıdır. Kur’an insanın inanç konusunda tam bir özgürlük içinde olduğunu vurgular:

“Ve de ki: Gerçek rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”⁶²

Bu ayette yer alan anlama göre yüce Allah, insana en doğru yolun hangisi olduğunu bildirmiş ve onu inanıp inanmama konusunda özgür bırakmıştır. Burada insan, inanma özgürlüğünün yanı sıra inanmama özgürlüğüne de sahiptir. Yani herkes inanç ve düşüncesinde bütünüyle vicdan özgürlüğüne sahiptir.⁶³ İslam bu hakkı verdiği gibi onu güvence altına da alınmıştır:

“Dinde zorlama yoktur. Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır...”⁶⁴

Buna göre inanç konusunda bir bireyin veya toplumun başka bir bireyi veya toplumu zorlaması, ona inancı dayatması kabul edilemez bir davranıştır. İslam bunu yasaklamıştır. Yukarıdaki ayette de belirtildiği gibi “...Doğru eğriden açıkça ayrılmıştır ...” Başka bir ifade ile hak ve batıl birbirinden ayrılmış ve insanlara açıkça bildirilmiştir. Bu konuda herhangi bir belirsizlik veya şüphe yoktur. Dileyen kabul eder, dileyen reddeder.⁶⁵ “İyilik için mükâfat, kötülük için ceza hikmeti, hakkın isteyerek kabul edilmesine ya da reddedilmesine bağlıdır; yoksa inanç özgürlüğünün maksadı tamamen ortadan kaybolur, dinde zorlamanın olmamasının sebeplerinden biri de budur. Her birey, kendi inancına uygun şekilde dinini yaşama hakkına sahiptir.”⁶⁶

Öte yandan İslam, farklı inançlara sahip olmanın doğal bir durum olduğunu kabul eder:

“Eğer Rabbin dileyseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi. Hal böyleyken mü’min olsunlar diye sen tutup insanları zorlayacak mısın?”⁶⁷

İnsanlığa açık bir çağrı niteliğinde olan bu ayet, farklı inançların kendilerini tanımlama ve ifade etme imkânına sahip olduğunu göstermektedir. Başka bir ifade ile bu ayet, insanların inanç açısından farklılık göstermelerinin, ilahi iradenin bir tercihi olduğunu ve bunun gayet doğal bir görünüm olarak kabul edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu açıdan bakıldığında her inanç sahibi hoşgörüyü hak eder. Nitekim Hz. Peygamber bu konuda örnek davranışlar sergilemiştir. Farklı inanç sahiplerine karşı her zaman hoşgörülü davranan Hz. Peygamber, Medineli Yahudilere ve Necranlı Hıristiyanlara

⁵⁸ Buhârî, Büyû 15.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa’d, *eğ-Tabakâtü’l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru’s-sâdir, 1968), I/125-126.

⁶⁰ Zâriât 51/19.

⁶¹ Bakara 2/254.

⁶² Kehf 18/29.

⁶³ Geniş bilgi için bk. Yusuf Sayın, “İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi ve İslam”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (Sayı: 26, 2015), 423-454.

⁶⁴ Bakara 2/256.

⁶⁵ Kehf 18/29.

⁶⁶ Rahman, *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed*, 103.

⁶⁷ Yunus 10/99.

tümüyle inanç özgürlüğünü garanti etmiştir. Onun halifeleri de bu uygulamaya hassasiyetle riayet etmiştir. Örneğin Hz. Ömer, aynı inanç özgürlüğünü Filistinli Hristiyanlara da tanımıştır.

İslam, bu anlamda Müslümanları uarmaktadır ve farklı inanç sahiplerine karşı uygun sınırlar içerisinde kalmak suretiyle müsamahalı davranmayı emretmektedir:

“Allah'tan başkasına tapanlara (ve putlarına) sövmeyin; sonra onlar da bilgisizce, düşmanca Allah'a söverler...”⁶⁸

“İçlerinden haksızlığa sapanlar dışında Ehl-i kitap'la mücadelenizi en güzel yolla sürdürün...”⁶⁹

Bu öğütler, sadece ehli kitaba hasredilmemiştir; başka dinlerin mensuplarını da içine alan genel öğütlerdir. Kur'an buna açıkça işaret eder:

“(Resulüm!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış. Kuşkusuz senin rabbin, yolundan sapanların kim olduğunu en iyi bilendir; O, doğru yolda bulunanları da çok iyi bilir.”⁷⁰

Hiz. Peygamber de bir hadisinde şöyle buyurmuştur:

“Din öğüttür”⁷¹

Öğüt vermek, inancın, düşüncenin özgürce ifade edildiği bir ortamın doğal sonucudur. Hiz. Peygamber “din öğüttür” derken, aslında inanç özgürlüğünü vurgulamıştır. Dolayısıyla İslam, inanç ve düşünce özgürlüğünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda dile getirdiği ifadeler, İslam toplumunun üyelerine sağladığı başka bir temel hak olan düşünce ve ifade özgürlüğünü gerektirmektedir.

2.4. Düşünce ve İfade Özgürlüğü

İslam'a göre, tevhit inancının temel kabullerine karşı bir propaganda faaliyetine girmedikçe irtidadı, ahlaksızlığı veya müstehcenliği özendirmedikçe bir kimse, bütünüyle düşünce ve ifade özgürlüğüne sahiptir. Gayrimüslimler bile düşüncelerini açıkça ifade etmekte özgürdürler:

“...Eğer sözünüzde doğru iseniz kesin kanıtınızı getirin!”⁷²

İnanan ve inananmayan herkese hitap eden bu ayet, kişiden inancının, düşüncesinin haklılığını, delilleri ile birlikte ortaya koymasını, tartışmasını ve ispatlamasını istemektedir. Aksi takdirde İslam'ın, sağlam bir delile dayanmadıkça herhangi bir inancı veya düşünceyi doğru olarak kabul etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla İslam'ın temel inancına aykırı olmadığı sürece herkes, herhangi bir konuda fikir beyan edip konuşabilme özgürlüğüne sahiptir:

“Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin, sizden olan ülü'l-emr (idarecilere) de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve ahirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve Peygamber'e götürün (onların talimatına göre halledin); bu elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir.”⁷³

Bu ayet, aynı zamanda insanların yöneticilerden farklı düşünebilme hakkına sahip olduğunu da göstermektedir. Kuşkusuz bütün Müslümanlar, Allah ve Resulüne itaat etmek zorundadırlar. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi İslam'da yönetici, Allah ve Resulüne itaat ettiği sürece itaate layık görülmiştir. Bu nedenle insanlar, sadece düşünce ve ifade özgürlüğüne değil, aynı zamanda yöneticilerden farklı düşünebilme özgürlüğüne de sahiptirler. Bu husus, kendisine karşı isyan ettiklerinde, Hiz. Ali tarafından Haricilere güzelce açıklanmıştır:

⁶⁸ En'âm 6/108.

⁶⁹ Ankebût 29/46.

⁷⁰ Nahl 16/125.

⁷¹ Müslim, İman, 23; Ebu Davud, Edeb, 59; Nesâi, Bey'at, 31.

⁷² Bakara 2/111.

⁷³ Nisa 4/59.

“Kan dökmemek, kargaşalığa yol açmamak ve tedhişe başvurmamak şartıyla nereye isterseniz göçebilirsiniz, her nereyi isterseniz orada yaşayabilirsiniz. Ancak bunlardan biri için suçlu bulunursanız, sizinle savaşırım.”⁷⁴

İslam’da ifade özgürlüğünü kuvvetlendiren diğer bir anlayış ise iyiliği emretmek kötülükten alıkoymaktır. (*Emr-i bil-Marûf ve Nehy-i anil-Münker*). “Ancak bu görevi fert, bütünüyle düşünce ve ifade özgürlüğüne sahipse yerine getirebilir. Gerekli haklarını kullanamaması sebebiyle totaliter rejim ya da tahakküm altında hiç kimse marufu emredemez. Bu yüzden, düşünce ve ifade özgürlüğü bu temel görevin yerine getirilmesi için gerekli şarttır. Bu seviyede inançla ilgili olmayan meselelerde Hz. Peygamber’in bile kendi fikrini ashâbı üzerine zorlamadığına işaret etmek ilginç olacaktır.”⁷⁵

Hz. Peygamber, Medine’de insanların hurma ağacını aşıladıklarını görünce hoşnutsuzluğunu belirtmiştir. Bunun üzerine insanlar o sene hurma ağaçlarını aşılamadılar ve büyük bir kayba uğradılar. Hurma ağaçlarındaki verim düşüklüğü Hz. Peygamber’e iletildiğinde Hz. Peygamber:

“Bu benim şahsi görüşümdür, bu tür meselelerde benim görüşüm doğru da olabilir, yanlış da olabilir. Eğer bu iş onlara fayda vermemişse, bıraksınlar (istediklerini yapsınlar). Ben bu meselede bir zan beyan ettim. Zannım sebebiyle beni muaheze etmeyin. Ancak size Allah’tan bir şey bildirirsem, onu alın. Zira ben Allah’a karşı hiçbir hususta hatalı söz söylemem.”⁷⁶

Başka bir hadiste ise şöyle buyurmuştur:

“Dininizle alakalı size bir şey bildirdiğimde onu alın. Ancak kendi görüşüme dayanarak size bir şey emrettiğim zaman (şunu biliniz ki ben de bir beşerim)”⁷⁷

2.5. Özel Hayatın Gizliliği

İslam, özel hayatın gizliliğini temel insan haklarından biri olarak tanımıştır.⁷⁸ Bu bağlamda özel hayatın gizliliğine ilişkin düzenlemeyi toplumsal bir uzlaşmanın (*consensus*) dışında tutan İslam, Bu hakkın kutsallığını korumuş ve ihlal edilmesini kesin bir dille yasaklamıştır:

“Ey iman edenler! Zannın çoğundan sakının. Çünkü bazı zanlar günahdır. Gizlilikleri araştırmayın, birbirinizin gıybetini yapmayın; herhangi biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? Bak bundan tiksindiniz! Allah’a itaatsizlikten de sakının. Allah tövbeleri çokça kabul etmektedir, rahmeti sonsuzdur.”⁷⁹

Görüldüğü gibi bu ayette, aşikâr olması hariç, duyulduğunda veya görüldüğünde insanların hoşlanmayıp öfkelenebilecekleri ayıp ve kusurlarını araştırmak; onların gizli hallerini, mahremlerini öğrenmek ve ifşa etmek yasaklanmıştır.⁸⁰

Hz. Peygamber de teccüssü, yani başkalarının gizli hallerini, mahremlerini araştırmayı şiddetle men etmiştir:

“Ey insanlar, zandan kaçınınız, çünkü zan, sözün en yalanıdır ve sakın başkalarının konuşmasını (gizlice) dinlemeyiniz ve teccüssüste bulunmayınız... Ey Allah’ın kulları, kardeş olunuz.”⁸¹

“Sen eğer insanların gizli hallerini araştırırsan, ya onları fesada sürüklemiş olursun, ya da buna ramak kalmıştır!...”⁸²

⁷⁴ Rahman, *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed*, 105.

⁷⁵ Rahman, *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed*, 105.

⁷⁶ Müslim, Fedail 139. Bu ifadelerle anlam bakımından örtüşen diğer rivayetler için bk. İbn Hanbel, Müsned, I, 162; İbn Mace, Ruhun 15.

⁷⁷ Müslim, Fedail 140.

⁷⁸ Nûr 24/27.

⁷⁹ Hucurât 49/12.

⁸⁰ Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur’ân*, çev. M. Beşir Eryarsoy. (İstanbul: Buruc Yayınları, 1997), XVI/270.

⁸¹ Buhârî, Edeb, 57; Müslim, Birr, 28.

⁸² Ebû Dâvûd, Edeb, 37.

Özel hayatın gizliliğine ilişkin dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus da mesken dokunulmazlığıdır. İslam, bireyin ailesiyle birlikte yaşadığı en mahrem, en sağlam kalesi olan meskenlerin mahremiyet ve dokunulmazlığına şu şekilde vurgu yapmıştır:

“Ey iman edenler! Kendinizi tanıtıp izin almadan ve içinde oturanlara selâm vermeden kendi evlerinizden başka evlere girmeyin. Sizin için daha iyi olanı budur, umulur ki düşünüp anlarsınız.”⁸³

Hatta Kur’an, dikkat çekici bir şekilde, aynı mesken içinde bile belli vakitlerde anne-baba, çocuk ve hizmetliler üçgeninde mahremiyete dikkat edilmesi gerektiğini belirtir:

“Ey iman edenler! Ellerinizi altındaki hizmetçilerle içinizden henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar yanınıza gelmek için sizden üç vakitte izin alsınlar. Sabah namazından önce, öğle sıcağından dolayı (istirahate çekilirken) elbisenizi çıkardığınızda ve yatsı namazından sonra. Bunlar, örtülmesi gereken yerlerinizin açık bulunabileceği üç vakittir. Bular dışında ne size ne de onlara bir sakınca vardır. Bunlar sıkça yanınıza girip çıkan birbirinizle iç içe olduğunuz kimselerdir. Allah size ayetleri işte böyle açıklar. Allah, her şeyi bilir, yerli yerinde yapar.”⁸⁴

Hz. Peygamber de, izin isteme (istîzân) gibi istisnaî durumlar hariç, evlere girmenin genel kurallarını açıklamıştır:

“Sizden birisi içeri girmek için üç kere izin talep eder de, bu üç izin talebinde kendisine girme izni verilmezse, hemen geri dönsün.”⁸⁵

Benzer şekilde Hz. Peygamber, izin verilmedikçe bir evin içinin gözlenmesini, mesken dokunulmazlığı ilkesinin ihlali saymıştır:

“Kendisine (içeri girme) izni verilmedikçe, bir kimsenin, bir başkasının evinin içine bakması helâl değildir. Eğer bakarsa, hiç şüphesiz eve izinsiz girmiş gibi olur.”⁸⁶

Görüldüğü gibi mesken ve hane dokunulmazlığı özel hayatın gizliliği bağlamında öne çıkan önemli bir husustur. Bireylerin ve toplumun huzur, güven ve barış içerisinde yaşaması bu hakkın ihlal edilmemesine bağlıdır. Yeri gelmişken şunu da hemen belirtmek gerekir ki, İslam’da izinsiz olarak başkasının kitabını/mektubunu/mesajlarını okumak da gizlilik hakkı kapsamında değerlendirilmiştir. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Kim, kardeşinin yazılı metnine, onun izni olmaksızın bakarsa, o ancak (cehennem) ateşine bakmış gibidir.”⁸⁷

Buradan hareketle denilebilir ki, İslam, çeşitli araçlarla başkasına ait kişisel görüntüleri, sesleri kaydetme, dinleme; bilgi ve belgeleri ele geçirme, kopyalama gibi konuları da mahremiyet sınırları içerisinde değerlendirmiş ve bunların izinsiz yapılmasını yasaklamıştır.

Buraya kadar açıkladığımız haklar, İslam’ın, istisnasız tüm insanlar için kabul ettiği ve hukuk sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak güvence altına aldığı temel hakların bir kısmını oluşturmaktadır. Bütün bu haklar, kesinlikle dokunulmaz ve devredilmez bir nitelik taşımaktadır. Yüce Allah’ın belirlemiş olduğu sınırlar ihlal edilmedikçe, hiçbir güç ve otorite tarafından bu hakların da ihlal edilmesi söz konusu değildir.

Sonuç

İslâm, temel hak ve özgürlükleri kapsamlı bir biçimde ele alınmış ve kendi hukuk sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak güvence altına alınmıştır.

Mahiyeti ve dayanağı bakımından İslam’ın temel hak ve özgürlüklere ilişkin anlayışı diğer toplumlardakinden oldukça farklıdır. Buna göre akıl baliğ olan tüm insanlar, Allah’a ve ilahi vahyine karşı sorumlu varlıklar olarak hukûkî birer şahsiyettir ve sırf insan olmakla da eşit hak ve özgürlüklere sahiptir. Bu hakların belirlenmesinde onun dili, dini, düşüncesi, ırkı, rengi, cinsiyeti vb.

⁸³ Nur 24/27.

⁸⁴ Nur 24/58.

⁸⁵ Buhari, İstîzân, 13.

⁸⁶ Tirmizî, Salât, 148; İbn Hanbel, Müsned, V/280.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, Vitir, 23.

şeyler asla etkili olamaz. Böylece İslam'da, bütün insanların eşit ve temel haklara sahip olduğunu içeren kuramsal bir zemin mevcuttur.

İslâm'da insan hakları, kişilerin Allah'a karşı yükümlülükleriyle korunur. Kur'an'da haklar, Allah'ın hakkı (hukukullah) ve kulların hakkı (hukukul-ibâd) şeklinde iki kategoride açıklanır. Allah'ın hakkı (hukukullah), bedeninin ve ruhunun sağlığının yanı sıra insanın kulluk bilincini geliştirmeyi amaçlayan bir takım ibadet formlarını kapsayan bireysel nitelikli haklardır. Kulların hakkı (hukukul-ibâd) ise insanın diğer insanlar ile olan ilişkilerini kapsayan sosyal nitelikli haklardır. Bu hakların korunması için gerekli dokunulmazlığın kontrol mekanizmasını ise insanın tüm davranışlarda ahiret günü Allah'a hesap verme bilinci oluşturmaktadır. Bu bilinç, müminlerin tüm hareketlerini belirleyen temel güçtür.

Hayat hakkı, mülkiyet hakkı, inanç özgürlüğü, İnanç ve düşünce özgürlüğü, özel hayatın gizliliği gibi haklar İslam'ın, istisnasız tüm insanlar için kabul ettiği ve hukuk sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak güvence altına aldığı temel hakların bir kısmını oluşturmaktadır. Bütün bu haklar, kesinlikle dokunulmaz ve devredilmez bir nitelik taşımaktadır. Yüce Allah'ın belirlemiş olduğu sınırlar ihlal edilmedikçe, hiçbir güç ve otorite tarafından bu hakların da ihlal edilmesi söz konusu değildir.

Bu itibarla İslam, insan hak ve özgürlükleri, Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi veya Uluslararası Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi'ndeki gibi hiçbir meşru yaptırım olmayan soyut ahlaki tavsiyeler şeklinde değil, şeriatın bir parçası olarak ele almıştır.

Kaynaklar | References

- Ağaoğulları, Mehmet Ali & Köker, Levent. *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2001
- Akgündüz, Ahmet. *Eski Anayasa Hukukumuz ve İslâm Anayasası*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1989.
- Akgündüz, Ahmet. *İslam'da İnsan Hakları Beyannamesi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1991.
- Armağan, Servet. *İslâm hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1987.
- Aziz Augustinus, *The City of God*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2009.
- Bilgiz, Musa. *Kur'an'da İnsan Onuru*. Ankara: Fecr Yayınları, 2013.
- El-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî, *Şuabü'l-İman*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- El-Mevdudî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. M. Han Kayani vd. I. Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Güriz, Adnan. *Teorik Açından Mülkiyet Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 1969.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. çev. Semih Lim. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.
- İbn-i Kesir. *Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa- Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1983.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *eş-Şabağâtü'l-kübrâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru's-sâdir, 1388/1968.
- Kıvanç, Ertop & Yetkin, Çetin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*, İstanbul: Say Dağıtım, 1985.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1991.
- Kur'ân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 1997.
- Locke, John. *Second Treatise of Government*. Indiana: Hackett Publishing Company, 1980.
- Murray, Gilbert. *Five Stages of Greek Religion*. Garden City, NY.: Doubleday Publisher, 1955.
- Özçelik, Selçuk. *Anayasa Hukuku I (Umumi Esaslar)*, İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1984.
- Rahman, Afzalur. *Yönetici ve Devlet Adamı Olarak Hz. Muhammed*. çev. Talha Özkök. İstanbul: İnkılap Basım Yayım, 2008.

- Sayın, Yusuf. "İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve İslam". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 26 (2015), 423-454.
- Saymen, Ferit Hakkı & Elbir, H. Kemal. *Türk Eşya Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1963.
- Şentürk, Recep. "İslâm'da Azınlık Hakları: Zimmîden Vatandaşa". *İnsan Hakları Araştırmaları*, 4/6 (2006), 43-70.
- Şentürk, Recep. "İsmet Âdemiyetledir: İnsan Haklarına Fıkhî Bakışlar". *Köprü-İnsan Hakları Özel Sayısı*, 96 (2006), 43-54.
- Şentürk, Recep. "İslâm'da İnsan Hakları: İsmet Âdemiyetledir" *Düşünce Gündem-İnsan Hakları Dosyası*, 25 (2006), 29-31.
- Şentürk, Recep, "Doğu ve Batı Medeniyetlerinde İnsan Hakları", *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*, İstanbul: Ensar Neşriyat, (2014), 22-51.
- Yaran, Rahmi. "İnsan Hakları Olarak Mülkiyet Hakkı". *Kur'an ve Sünnete Göre Temel İnsan Hakları*. İstanbul: Ensar Neşriyat. (2014), 431-445.



FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

FIRAT UNIVERSITY JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

Sayı: 28/1 (Haziran / June 2023), 213-230

Begavî'nin İbadet Konularında Dört Mezhebe Muhalefeti (Abdest ve Namaz Örneği)*
Begavi's opposition to the four islamic sects about worship (sample of ablution and prayer)

Ramazan AYDEMİR

Doktora Öğrencisi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Hukuku Anabilim Dalı

PhD. Student, Fırat University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law, Elazığ /Türkiye

r-aydemir@hotmail.com ORCID: 0000-0002-9574-3397

Erdoğan SARITEPE

Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

Elazığ/Türkiye

esaritepe@firat.edu.tr ORCID: 0000-0002-1801- 4625

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Makale İşlem Süreci / Article Processing

Geliş Tarihi / Date Received: 31 Mart/March 2023 Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Haziran/June 2023

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran/June 2023 Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran/June

Atıf / Cite as

Aydemir, Ramazan- Saritepe, Erdoğan. "Begavî'nin İbadet Konularında Dört Mezhebe Muhalefeti (Abdest ve Namaz Örneği)". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Haziran 2023), 213-230.

DOI: 10.58568/firatilahiyat.1274536

İntihal / Plagiarism

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

Etik Beyan/Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ramazan Aydemir, Erdoğan Saritepe).

Yayıncı / Published by

Fırat Üniversitesi/ Fırat University

Lisans Bilgisi / License Information

Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

* Bu makale, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde devam etmekte olan "et-Tehzib Bağlamında Bagavî'nin Fıkıhçılığı" Doktora Tezinden geliştirilerek oluşturulmuştur.

Begavi's opposition to the four islamic sects about worship (sample of ablution and prayer)

Abstract : It is know that there are disagreements among sects and fuqahas in every period. When we examine the sources of Shafii sects we can see that contradictions about furu fiqh started in early times with Müzeni (264/278) and continued with Ibn Sureyc and İstahrî (v. 328/940) and also mostly in later periods. It is known that Begavi who lived in the later period of the 5th century and in the beginning of the 6th century belonged to the Shafii sects. However it doesn't mean that he attached to the Shafii sect by bigotry. Because when Begawi makes a judgment on a subject based on an evidence that he believes to be strong, he defends it even if he opposes the muftabih view of the sect he belongs to. And this indicates that the sect which he belongs to doesn't prevent him from making ijthihad freely. Begavi has written a lot of books in many fields like tafsir, hadith, fiqh and qiraat. His reputation and competence in the field of tafsir and hadith has reached up to today. But it is difficult to say this for his competence in the field of hadith. Because we think that there has not been enough academic studies which can show his perfection on this field. Begavi was an influential figure in Shafii sect and had affected fuqahas and literature of the sect later with his works in the field of fiqh such as el-Kifâye fi'l-fiqh, Şerhu'l-Muhtasar, Tâcu'l-Arûs ve Mezhebü'l-Hemmî ve'l-Bûs, Fetâvâ, Tercemetü'l-aḥkâm and et-Tehzîb fi'l-fıkıḥ alâ mezhebi'ş-Şâfiî. Among the works he wrote in the field of fiqh, et-Tehzib can be considered as a basic source for Islamic law in general and for the Shafii sect in particular. Begavi's views in the works he wrote in the field of fiqh due to his belonging to the Shafi'i sect generally developed within the framework of the method developed by this sect. However, Begawi, with the views he put forward from time to time, opposed the views of Imam Shafii and the muftabih views in the Shafi'i sect. In addition, he expressed views contrary to the muftabih views in the Hanafi, Maliki and Hanbali madhhabs. Begavi sometimes proved these views that was subject to contradictions with verses and hadiths and sometimes by comparison. In our study, Begavi's opposition to the views of Hanafi, Maliki, Shafii and Hanbali sects, which are known as the four Sunni fiqh sects, about wudu and prayer are discussed together with their evidences. As we determine with our study Begavi contradicts about worship ablution, ghusl and waste of water of water in wudu and ghusl the obligatory amount in wiping the head in wudu and whether it is necessary to complete the prayer by wiping on the coverings (splint, plaster etc.). And also he contradicts about whether it is necessary to return to the prayers after recovery and it necessary to be an imam and provisions such as the priority of jurist, and muttagin in doing so have contardicted the muftabih views of the four madhhabs. While the fuqahas assert that wasting water in wudu and ghusl was makruh Begavi asserted that wasting water in wudu and ghusl was haram and oppoesed to them. While Fuqaha said that people should make wudu in head at least one fourth of the head Begavi said that wudu should be quantity of nasiyah and this was a religious duty. In addition while fuqaha believed to different views about being an imam, faqih, qarî and priority of muttagin. Begavi preferred muttagin to qarî and faqih. Begavi, who is of the opinion that it is not necessary for a person who performs prayers by wiping on the bandage during ablution doesn't need to repeat their prayers again and declares the necessity of repeating the prayer beacuase such situations are rare in human life and expresses his opinions with reasons.

Key Words: Begavi, the Sects, the Shafii sect, Opposition, Worship.

Begavî'nin İbadet Konularında Dört Mezhebe Muhalefeti (Abdest ve Namaz Örneği)

Öz: Her dönemde fukahâ ve mezhepler arasında ihtilafın olduğu bilinmektedir. Şafîî mezhebi kaynakları incelendiğinde, özellikle furû fıkihta ihtilafın erken dönemde Müzenî (v. 264/878) ile başlayıp İbn Süreyc (v. 306/918) ve İstahrî (v. 328/940) ile devam ettiği sonraki dönemlerde de ziyadesiyle varlığını sürdürdüğü malumdur. Begavî'nin (v. 516/1122) eserleri incelendiğinde onun da bu geleneğin içerisinde yer aldığı görülür. Beşinci yüzyılın sonu altıncı yüzyılın başlarında

yaşayan Begavî'nin amelen Şâfiî mezhebine mensup olduğu bilinmektedir. Ancak onun Şâfiî mezhebine mensup olması bu mezhebe taassupla bağlandığı anlamına gelmemelidir. Zira Begavî bir konuda kuvvetli olduğuna inandığı bir delile binaen hüküm verdiğinde mensubu bulunduğu mezhebin müftâbih görüşüne muhalif olsa dahi onu savunur. Bu da mensubu olduğu mezhebin dahi onu özgür ihtihaddan alıkoymadığına delalet etmektedir. Begavî tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat gibi birçok farklı alanda eserler telif etmiştir. Begavî'nin tefsir ve hadis alanlarındaki yetkinliği ve şöhreti günümüze kadar ulaşmıştır. Ancak fıkıh alanındaki yetkinliği için aynı şeyi söylemek zordur. Zira bu alandaki yetkinliğini ortaya koyacak kadar akademik çalışmanın yapılmadığını düşünüyoruz. Begavî, fıkıh alanında telif ettiği *el-Kifâye fi'l-fıkh*, *Şerhu'l-Muhtasar*, *Tâcu'l-Arûs ve Mezhebü'l-Hemmî ve'l-Bûs*, *Fetâvâ*, *Tercemetü'l-aḥkâm ve et-Tehzîb fi'l-fıkh alâ mezhebi's-Şâfiî* eserleriyle mensup olduğu Şâfiî mezhebinde söz sahibi olup kendisinden sonra mezhep fukahâsını ve literatürünü etkilemiştir. Begavî'nin fıkıh alanında telif ettiği eserleri arasında *et-Tehzîb*, genelde İslam hukuku için özelde ise Şâfiî mezhebi için temel bir kaynak olarak kabul edilebilir. Begavî'nin Şâfiî mezhebine mensubiyetinden dolayı fıkıh alanında telif ettiği eserlerindeki görüşleri, genelde bu mezhebin geliştirdiği usûl çerçevesinde gelişmiştir. Bununla beraber Begavî, zaman zaman ileri sürdüğü görüşler ile İmam Şâfiî'nin görüşlerine ve Şâfiî mezhebindeki müftâbih görüşlere muhalefet etmiştir. Aynı zamanda Hanefî, Maliki ve Hanbeli mezheplerindeki müftâbih görüşlerin aksine görüşler de serdetmiştir. Begavî bu ihtilaflara konu olan görüşlerini bazen ayet ve hadisler ile bazen de kıyasla delillendirmektedir. Çalışmamızda Begavî'nin, dört sünni fıkhî mezhep olarak bilinen Hanefî, Maliki, Şâfiî ve Hanbeli mezheplerinin abdest ve namaz ile ilgili görüşlerine muhalefeti delilleriyle birlikte ele alınmıştır. Araştırmamızda tespit edebildiğimiz kadarıyla Begavî, ibadetler konusunda, abdest ve gusûlde suyun kullanımında israfın hükmü, abdestte başın mesh edilmesinde vacip olan miktar, abdest alırken sargı (atel, alçı vb.) üzerine mesh ederek namaz kılanın iyileştikten sonra namazlarını iade etmesinin gerekip gerekmediği ve imamlık yapmada kârî, fakih ve müttakînin önceliği gibi konularda dört mezhebin müftâbih görüşlerine ihtilaf etmiştir. Fukahâ, abdest ve gusûlde suyun kullanımında israfın mekruh olduğunu ifade ederken Begavî, abdest ve gusûlde suyun israf edilmesinin hükmünün haram olduğunu söyleyerek, fukahâyâ muhalefet etmiştir. Fukahâ, abdestte başın mesh edilmesinin en az miktarı konusunda farklı görüşler ileri sürerken Begavî, abdestte başın nasiye miktarı mesh edilmesinin farz olduğunu söylemiştir. Yine fukahâ imamlık yapmada kârî, fakih ve müttakînin önceliği konusunda da farklı görüşlere kani olurken Begavî, müttakînin, kârî ve fakihe tercih edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Abdest alırken sargı üzerine mesh ederek namaz kılanın iyileştikten sonra namazlarını iade etmesinin gerekmediği kanaatinde olan cumhura karşı Begavî, bu gibi durumların insan hayatında nadir görüleceğinden hareketle namazın iadesinin gerekeceğini beyan eder. Bu çalışmadaki amacımız abdest ve namaz özelinde Begavî'nin dört mezhebe ihtilafını tespit edip ilim dünyasına arz etmektir.

Anahtar kelimeler: Begavî, Mezhepler, Şâfiî Mezhebi, Muhalefet, İbadet.

Giriş

Hicri V. yüzyıl âlimlerinden olan Begavî'nin künyesi ve adı kaynaklarda Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd b. Muhammed b. Ferrâ el-Begavî olarak geçmektedir. Tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat gibi birçok alanda eser telif eden Begavî'nin tefsir ve hadis alanında şöhreti yayılmıştır.

Begavî, fıkıh alanında *el-Kifâye fi'l-fıkh*, *Şerhu'l-Muhtasar*, *Tâcu'l-Arûs ve Mezhebü'l-Hemmî ve'l-Bûs*, *Fetâvâ*, *Tercemetü'l-aḥkâm ve et-Tehzîb fi'l-fıkh alâ mezhebi's-Şâfiî* gibi günümüze ulaşan ve ulaşamayan birçok eser telif etmiştir. Özellikle *et-Tehzîb fi'l-fıkh alâ mezhebi's-Şâfiî*, Begavî'nin

fıkıh alanında yazdığı en geniş ve kapsamlı ansiklopedi türü bir eser olarak bilinmektedir.¹ *et-Tehzib*, bazı tarih ve tabakât eserlerinde *et-Tehzib fî'l-fıkıh alâ mezhebi's-Şâfiî*² bazılarında *et-Tehzib fî fikhî İmami's-Şâfiî*³ bazılarında ise sadece *et-Tehzib*⁴ olarak zikredilmektedir. Begavî, bu eserinde sahabe, tabiîn fakihlerinin, İmam Şâfiî'nin ve mensup olduğu Şâfiî mezhebinin görüşlerine yer verdiği gibi Hanefî, Maliki, Hanbelî mezheplerinin ve diğer fukahânın da görüşlerine yer vermektedir.

Begavî, Şâfiî mezhebine mensup olmasına rağmen İmam Şâfiî'nin (v. 204/820) görüşlerine ve Şâfiî mezhebindeki müftâbih görüşlere muhalif görüşler ileri sürmüştür. Begavî'nin mezhebine muhalif görüşleri, bazen diğer mezheplerin görüşlerine muvafık olmuştur. Diğer taraftan Begavî'nin Şâfiî mezhebindeki müftâbih görüşlere muhalif olan görüşlerinden bir kısmının Hanefî, Maliki ve Hanbelî mezheplerindeki müftâbih görüşlere de muhalif olduğu müşahade edilmiştir.

Bu çalışmamızda tespit edebildiğimiz kadarıyla Begavî'nin ibadetler konusunda aynı anda dört sünni fıkıh mezhebine muhalefeti; abdest ve gusûlde suyun kullanımında israfın hükmü, abdestte başın mesh edilmesinin miktarı, imamlık yapmada kârî, fakih ve müttakînin önceliği, abdest alırken sargı vb. üzerine mesh ederek namaz kılanın iyileştikten sonra namazlarını iade etmesinin gerekip gerekmediği ve sünnetin vaktinin meşruiyeti konu başlıkları altında incelenecektir.

1. Abdest ve Gusûl Suyunun Kullanımında İsrafın Hükmü

Allah (cc), insanı yaratmış ve onun hayatını sürdürmesi için birçok nimet bahşetmiştir. Bu nimetler arasında "su" en önde gelenlerden biridir. Zira hayat su ile mümkündür. Ayrıca dinimizde ibadetlerin çoğunun geçerliliğinde necâsetten tahâret ve hadesten tahâretin şart olduğu bilinmektedir. Her iki temizliğin yapılmasında su, daima ilk sırada yer almaktadır. İnsanların, bu derece önemli bir nimeti koruması nimete şükür babından kabul edilir. Bu nimeti israf etmek ise nimete karşı nankörlük olarak nitelenir. Dolayısıyla su kullanılırken her alanda olduğu gibi gusûl ve abdestte de israftan kaçınıp tasarruf yapmanın önemli olduğu vurgulanmaktadır.

İsraf sözlükte; niyeti aşmak, savurganlık ve gereksiz harcama gibi anlamlarda kullanılır.⁵ İstilahta ise, bir şeyi layık (helal) olan mahalde münasip olan miktardan ziyade sarfetmek

-
- ¹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzib fî fikhî'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud-Ali Muhammed Muavvid, (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1418/1997) 1/78.
 - ² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrût: Dâru's-Sadîr, 1995, 1/468.
 - ³ Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kasım es-Sülemî ed-Dımaşkî, *el-Gâye fî ihtisâr'n-nihâye*, thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ' (Beyrût: Dâr'n-Nevâdir 1437/2016), 8/475; Ali Rıza Karabulut- Ahmet Turan Karabulut, *Mu'cemu't-Târih, (et-Turasü'l-İslâmî fî Mektubâti'l-Âlem el-Mahtûtât ve'l-Metbû'ât)*, (Kayseri: Dâru'l-Ukbâ, 1422/2001), 2/996.
 - ⁴ Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev essbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrût: Dâru's-Sâdir, 1398/1978), 2/136; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*; thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1405/1985), 19/440; Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhüddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfî bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût - Mustafa Turkı (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 13/41; Ebû Muhammed Afifüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân el-Yâfiî el-Yemenî, *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fî ma'rifeti havâdisi'z-zamân*, (Beyrût: Dâru'l- Kütübî'l-İlmîyye, 1417/1997), 3/66, 162; Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed Tânehî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dârü'l-Hicr, 1413), 7/75; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsîn et-Turkı (b.y.: Dâru Hicr, 1419/1998), 15/343, 16/262; Ebû Hafîs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed İbnü'l-Mülakkân el-Ensârî el-Mısırî, *el-İkdü'l-müzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb*, thk. Ayman Nasru'l-Ezherî-Seyyid Muhnî, (Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1997/ 1417), 118; Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed İbn Kâdî Şühbe el-Esedî ed-Dımaşkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Hafîz Abdu'l-Âlim Han (Beyrût: Âlimü'l-Kütüb, 1407), 1/281.
 - ⁵ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1914), 9/148; Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 2005/1426), 819; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Bir grup araştırmacı (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 12/428.

(harcama) anlamına gelmektedir.⁶ Maverdî'de (v. 450/1058) israfı, "İzin verilen sınırın aşılması" şeklinde tanımlamaktadır.⁷ Tanımından da anlaşıldığı gibi israf, her türlü nimette olabileceği gibi suyun kullanımında da olabilmektedir.

Suyun gerek gusül gerek abdest alımında tasarruflu kullanılmasında fukahâ arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Aslında burada ihtilaf, oluşabilecek israfın hükmündedir. Abdestte azaların üç kereden fazla yıkanması israf kabul edilmektedir.⁸ Burada fukahânın ihtilaf ettiği konu bu israfın haram veya mekruh olmasıdır.

Begavî'nin de mensup olduğu Şâfiî fukahânın iki farklı eğilimde olduğu görülmektedir. Birinci görüşe göre gusül veya abdest alındığında suyun israf edilmesi haramdır.⁹ Begavî ve Mütevellî (v. 478/1085)¹⁰ bu görüşü mezhepte müftâbih olan görüşe muhalefet ederek tercih etmiş¹¹ ve görüşlerini, Abdullah b. Ömer'den (v. 73/693) aktarılan "Rasûlullah (s.a.s.), Sa'd'a uğradı. Sa'd abdest alıyordu. "Bu israf nedir?" diye sordu. Sa'd (v. 5/627), "Abdest almakta israf olur mu?" diye sordu. "Evet, akan bir nehir kenarında olsan bile" dedi.¹² rivayeti ile Abdullah b. Mugaffel'den (v. 59/679) yapılan "Bu ümmetin içinde temizlik ve duada haddi aşan kimseler olacaktır."¹³ rivayetini delil getirerek desteklemektedirler.¹⁴ Onlara göre, rivayette geçen temizlikte haddi aşmak, abdest alındığında suyun israf edilmesi ve azaların üç defadan fazla yıkanması demektir.¹⁵

İkinci görüşe göre ise, gusül veya abdest alındığında suyun israf edilmesi mekruhtur.¹⁶ Şâfiî mezhebi kaynaklarında fukahânın genelinin tercih ettiği ikinci görüşün aynı zamanda mezhepte müftâbih görüş olduğu kabul edilir.¹⁷ Bu görüşü kabul eden fukahâ, birinci görüşü tercih edenlerin delil olarak kullandıkları rivayetlere yer vermekle beraber, mezkur rivayetlerdeki israfın haram değil mekruh anlamında olacağı kanaatini taşımaktadır.¹⁸ Ayrıca, Buhârî (v. 256/870) de ilim ehlinin abdestte israfı mekruh kabul ettiklerini beyan eder.¹⁹

⁶ Ebû Cayib Sadî, *el-Kâmûsi'l-fikhî lugat ve istilâhen*, (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1408/1988), 170; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 260.

⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Bağdâdî el-Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir fi fikhî mezhebi'l-İmami's-Şâfiî (Vehuve şerhu muhtasari'l Müzeni)*, thk. ve Ta'lik: Ali Muhammd Muavviz-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 6/340.

⁸ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/133; Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, el-Mısrî, *el-Bahrü'r-râik şerhu kenzü'd-dekâik*, (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 1/30.

⁹ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/343; Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, (Kahire: Dârü'l-Münîre, 1344-1347), 2/190.

¹⁰ Ebû Sa'd Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Me'mûn b. Alî el-Mütevellî en-Nisâbü'rî, müellifimiz Begavî'nin hocası Kadî Hüseyin el-Merverruzî'den fıkıh almıştır. Fıkıh alanında yazılmış *et-Tetimmetü'l-İbâne* adında eseri bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 5/106 vd.; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesîr b. Davud b. Kesîr ed-Dımaşkî, *Tabakâtü'l-fukahâ'î's-Sâfi'yyin*, thk. Ahmed Ömer Haşim vd. (b.y.: Mektebeti's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1993/1413), 463-464.

¹¹ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/343; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/190; Mahmûd Ahmed Ahmed Taha Şuayb, *İhtiyârâti'l-İmâmi'l-Begavî el-fikhîyyeti fî'l-ibâdât*, (b.y.: 2021), 240.

¹² İbn Mâce, "Taharet", 48 (No. 425).

¹³ Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Aş'as el-Ezdî es-Sicistânî, es-Sünenî Ebî Dâvûd, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabellî (b.y.: Dârü Risâleti'l-Alemiyye, 1430/2009), "Taharet", 43 (No. 96); Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/303.

¹⁴ Begavî, *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimu't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr vd., (Riyâd: Dâru Taybe, 1409/1997), 3/237; Begavî, *Mesâbilhu's-sünne*, thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aslı vd. (Beyrut Dârü'l-Ma'rife, 1407/1987), 1/211. Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/190; Mahmûd, *İhtiyârâti'l-İmâmi'l-Begavî*, 242 vd.

¹⁵ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Şerhu süneni Ebî Dâvûd*, (Riyad: Mektebeti'r-Rüşd, 1420/1999), 1/266.

¹⁶ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/133; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfiî el-Kazvîni, *Fethu'l-'aziz fi Şerhi'l-Vecîz (eş-Şerhu'l-kebir)* (b.y.: Dârü'l-Fıkr, ts.), 1/453; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/190, 466; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*, thk. Züheyr eş-Şavîş (Beyrut: Mektebeti'l-İslâmî, 1412/1991), 3/234.

¹⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/190.

¹⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*, (b.y.: Dârü'l-Fıkr, 1412/1992), 1/78, 260; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseyinî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1386/1966), 1/132.

¹⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebeti'r-Rüşd, 1423/2003), 1/214.

Mevzu hakkında Şâfiiler dışında diğer fukahânın görüşlerine bakıldığında da iki görüşün olduğu görülmektedir. Birincisinde, gusül veya abdest alındığında suyun israf edilmesi tahrîmen mekruh iken diğerinde tenzîhen mekruhtur.²⁰ Hanefilerin ve Malikilerin geneli ikinci görüşü tercih etmektedirler.²¹ Hanbeli mezhebinin meşhur görüşü de bu doğrultudadır.²²

Begavî *Tehzib* adlı eserinde gusül ve abdest konusuna yer verdiği bölümde suyun israf edilmesinin haram olduğunu ifade etmektedir.²³ Ancak Begavî, *Şerhu's-sünne*'de "Abdest ve Gusül İçin Su Miktarı" başlığı altında konu hakkındaki rivayetlere de yer vererek analizlerini yapmaktadır.²⁴ Begavî bu eserinde suyun kullanımında tasarrufun müstahab, israfın ise mekruh olduğunu dile getirir.²⁵ Bunun nadir rastladığımız bir durumun olduğunu ifade etmek istiyoruz. Çünkü Begavî'nin eserleri incelendiğinde aynı konu hakkında iki farklı görüşünün ifade edildiğine pek rastlanılmamaktadır. Ancak bu konuda zaman içerisinde kanaatinin değiştiği görülmektedir. Begavî *et-Tehzib*'in mukaddimesinde *et-Tehzib*'i, *Şerhu's-sünne*'den daha sonra telif ettiğini beyan etmektedir.²⁶ Dolayısıyla onun *et-Tehzib*'i telif ederken *Şerhu's-sünne*'de yer verdiği rivayetlerden habersiz olduğu düşünülemez. Begavî *et-Tehzib*'de, *Şerhu's-sünne*'de yer vermediği daha kuvvetli bir delile mi rastladı onu bilemiyoruz. Çünkü *et-Tehzib*'e bakıldığında Begavî'nin konu hakkında herhangi bir delile yer vermediği, ancak görüşünün değiştiği görülür. Burada ulemanın takip ettiği yolu izleyerek Begavî'nin daha sonra telif etmiş olduğu eserindeki görüşünün tercih ettiği görüşü olduğu kanaatine ulaşabiliriz.

Mesele hakkında Begavî ve diğer fukahânın görüş ve delilleri incelendiğinde ihtilafın, suyun israfının önlenmesi hakkında varid olan haberlerin tevilinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Begavî, haberde geçen israf ve haddi aşmaya haram hükmünü verdiğinden dolayı gusül ve abdestte suyun israf edilmesinin haram olduğunu savunurken diğer fukahâ ise aynı rivayetlere mekruh hükmünün verilebileceği dolayısıyla abdest ve gusülden israfın mekruh olacağı kanaatine varmışlardır.

Günümüzde suyun tasarruflu kullanımı hakkında uzmanların uyarıları dikkate alındığında, Hz Peygamber'in (s.a.s.), Sa'd b. Muâz'ı abdest alırken uyarması²⁷ ve İslam'ın²⁸ prensip olarak suyun israf edilmemesinin gerektiğini ortaya koyması konunun ehemmiyetinin günümüzde de devam ettiğini açık şekilde göstermektedir. Begavî'nin bu konuda açık şekilde haram hükmünü vermesi, su kaynaklarının çok az olduğu yerlerde durgun sularla temizlik yapan veya abdest alan kişinin karşılaşabileceği zorlukları göz önünde bulundurduğundan olabilir.

Begavî, gusül veya abdest alındığında suyun israf edilmesinin hükmünün haram olduğunu ifade ederek dört mezhepteki müftâbih görüşe ihtilaf etmiştir. Bu konuda Begavî'nin görüş ve tercihi, dört mezhebe muhalif olsa dahi günümüzde fazlasıyla önem kazandığını düşünüyoruz.

2. Abdestte Başın Mesh Edilmesinin Miktarı

²⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 1/30; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/132.

²¹ Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî el-Bağdâdî, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hümeys Abdülhak (b.y.: ts.) 134; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, (Kahire: Metbeatî'l-Halebî, 1356/1937),1/13; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/78; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/132.

²² Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî lî İbn Kudâme*, thk. Komisyon (Kahire: Mektebeti'l-Kahire, 1388-1389/1968-1969), 1/368, 2/148.

²³ Begavî, *et-Tehzib*, 1/343.

²⁴ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Muhammed Züheyr eş-Şavîş - Şuayb el-Arnaût, (Beirut: Mektebeti'l-İslâmî, 1403/1983), 2/51 vd.

²⁵ Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 2/53.

²⁶ Begavî, *et-Tehzib*, 1/124-125.

²⁷ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/133; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/165; Şemsuddin Ebü'l-Ferec, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Şerhü'l-kebir*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki-Abdülfettâh Muhammed Halvî (Kahire: Hicr, 1410/1995), 1/368, 2/148.

²⁸ el-A'râf 7/31.

Abdest, farz, sünnet ve adapdan oluşan bir ibadet olarak kabul edilebilir. Abdestin farzlarından biri olan başın mesh edilmesi nass ile sabittir²⁹ ve hükmünün farz olduğu konusunda fukahâ ittifak etmiştir.³⁰ Ancak, mesh edilmesi gereken miktar, diğer bir ifadeyle başın ne kadarını mesh etmekle farzın yerine geleceği fukahâ arasında ihtilaf konusu olmuştur.³¹ Begavî, bu konuda mezhep içerisinde kendine özgü bir görüş ortaya koymuştur.

Konu ile ilgili fukahâ içerisinde öncelikle Şâfiî mezhebinin içindeki ihtilafa yer verecek olursak; Şâfiî fakihler bu konuda üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir.³² Birinci görüşe göre en az nasiye³³ (perçem) miktarı kadar başın mesh edilmesi gereklidir.³⁴ Begavî bu görüşü savunmaktadır.³⁵ Nevevî (v. 676/1277), eser adı vermeden Müzenî'nin böyle bir görüşünün olduğunu ifade etmektedir.³⁶ Ancak Müzenî'nin *Mutasar'*ında böyle bir görüşüne rastlamadık. Hanefilerden Tahavî (v. 321/933) ve Kerhî (v. 340/952); Malikilerden Eşheb b. Abdülaziz (v. 204/820); Ahmed b. Hanbelden (v. 241/855) bir rivayet ile Hanbelilerden Kâdı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (v. 458/1066) gibi fakihler; başın mesh edilmesinin en az miktarının nasiye kadar olması gerektiğini ifade etmişlerdir.³⁷ Bunlar, görüşlerini desteklemek için "Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınızı mesh edip her iki topuğa kadar da ayaklarınızı yıkayın..."³⁸ ayetini ve Muğire b. Şü'be'nin (v. 50/670) babasından rivayet ettiği "... Hz. Peygamber (s.a.s.) bir yolculukta abdest alırken önce elini yüzünü yıkadı, ardından alınına (Nasiye), sarığına ve meshleri üzerine mesh etti..."³⁹ rivayetini delil olarak ileri sürmektedirler.⁴⁰

Şâfiî mezhebindeki ikinci görüşe göre farzın yerine gelmesi bakımından mesh denilecek kadar başa -bir kıl kadar dahi olsa - dokunmak yeterlidir. Mezhep içerisinde meşhur ve müftâbih görüş budur.⁴¹ Abdestte farz olan meshin yerine gelmesinin, adına mesh denilecek miktarda dokunmakla yerine geleceğini ileri süren fukahânın delili ise mezkûr ayettir. Bu görüşte olan fukahâ وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ayetindeki "be" harfinin teb'id ifade ettiğini, dolayısıyla farz olan mesh için az ya da çok

²⁹ el-Mâide 5/6.

³⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/92.

³¹ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/114; Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004), 1/19.

³² Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/114; Mahmûd, *İhtiyârâtü'l-İmâmî'l-Begavî*, 181.

³³ Başın ön tarafında bulunan saçlar. Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 15/327; Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 40/91.

³⁴ Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad el-İmrânî el-Yemânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Kasım Muhammed en-Nürî (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1421/2000), 1/124; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/249.

³⁵ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/249.

³⁶ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/398.

³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. (b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 1431/2010), 1/316; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î' fi tertibi's-şerâ'î'* (b.y.: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1486/1986), 1/4; Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l-Hâcib el-Kurdî el-Maliki, *Câmi'u'l-ümmehât*, thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdarî (b.y.: el-Yemâme, 1421/2000), 49; Ebû'l-Berekât Mevdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh b. el-Hadr el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. (b.y.: Metbeatü'l-Sünneti'l-Mahammediyye, 1369), 1/12; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/348, 351; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/202-203.

³⁸ el-Mâide 5/6.

³⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Metbe'ati İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955), "Tahâret", 23 (No. 81).

⁴⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/316; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/249; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-sanâ'î'*, 1/4; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 49; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/12; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/348, 351; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 1/202-203; Mahmûd, *İhtiyârâtü'l-İmâmî'l-Begavî*, 184-185.

⁴¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1995), 1/41-42; Ebû İbrâhîm İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil el-Müzenî el-Mısrî, *Muhtasaru'l Müzenî fi furu's-şâfiyye*, Tashih: Ebî Âmir Abdullah Şerafeddin ed-Dâğistânî (Riyad: Dâru Medâric, 1440/2019), 1/20; Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî, *et-Ta'likatu li'l-Kâdî Hüseyin*, thk. Ali Muhammd Muavviz-Adil Ahmed Abdu'l Mecud (Mekke: Mektebetü Nezâr, ts.), 1/271-272; Ebû'l-Mehâsin Fahrü'lislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû' mezhebi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Tarik Fethi es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 2/93; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, thk. Ahmed Mahmud İbrahim-Muhammed Muhammed Tâmer (Kahire: Dâru'l-İslam, 1418), 1/268; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/249; Râfiî, *Fethu'l-Aziz*, 1/353; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/398; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1/53.

başın bir bölümünü mesh etmenin yeterli olduğunu ifade ederler.⁴² Ayrıca bu görüş sahipleri yukarıda yer verdiğimiz ayet ve rivayeti de şöyle yorumlarlar; ayet, âmm olup genel hüküm ifade etmektedir. Yani farz olan mesh için başın tamamını mesh etmek gerekir. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sadece nasiyeyi mesh etmesi, başın bir bölümünün mesh edilmesinin yeterli olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla onlara göre az veya çok başın bir kısmını mesh etmek yeterlidir.⁴³ Diğer taraftan, başın mesh edilmesinin en az miktarı konusunda tabiûndan Şa'bî (v. 104/722), Hasan el-Basrî (v. 110/728), Süfyân es-Sevrî (v. 161/778), fukahâdan Dâvûd ez-Zâhirî (v. 270/884) ve Ahmed b. Hanbel'in bir görüşü, Şâfiîlerin müftâbih görüşü ile örtüşmektedir.⁴⁴

Üçüncü görüş sahipleri tarafından ise meshin yerine gelmesi için en az üç kıl ve daha fazlasının mesh edilmesi gerektiği ifade edilir.⁴⁵ Nevevî ve diğer bazı Şâfiîlerin nakline göre Şâfiîlerden *et-Talhîs*'in sahibi İbnü'l-Kâs (v. 335/946) ve Ebü'l-Hasan b. Hayrân (v. ?) bu görüşü savunmaktadırlar.⁴⁶

Hanefilerde başın en az üç parmak kadar mesh edilmesi gerektiğini ifade eden⁴⁷ bir görüş bulunsa da Hanefilerin konu hakkındaki meşhur görüşü, başın en az dörtte biri kadar mesh edilmesidir.⁴⁸ Hanefiler, mezkûr delillerden hareketle nasiyenin, başın dörtte biri kadar olduğunu ve farz olan meshin yerine gelmesi için en az başın dörtte birinin mesh edilmesi gerektiğini savunurlar.⁴⁹

Başın asgari düzeyde mesh edilmesi hakkında Malikiler ve Hanbelilerin geneli, diğer fukahâdan farklı düşünerek başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁰ Diğer taraftan, Maliki fukahâdan başın tamamının mesh edilmesi konusunda erkek ve kadınların eşit olduğunu ifade eden muhtar görüşün yanında⁵¹ erkekler için başın tamamının, kadınlar için ise başın ön tarafının mesh edilmesinin yeterli olduğunu beyan eden ikinci bir görüş de aktarılmaktadır.⁵² Bu konuda Hanbelilerin görüşü Malikilerin görüşü ile örtüşmektedir.⁵³

Başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini ifade eden fukahânın delili de yine el-Mâide süresinin altıncı ayetidir. Bunlar, ayette geçen "be" harfinin ilsâk (değme/yapışma) için olduğunu dolayısıyla ayette umumun yani başın tamamının mesh edilmesi gerektiğini söylerler. Sünnetten delil olarak Abdullah b. Zeyd'den (v. 63/683) yapılan şu rivayete "Hz. Peygamber (s.a.s.) iki eliyle

⁴² Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/115 vd.; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/399; Mahmûd, *İhtiyârâtî'l-İmâmi'l-Begavî*, 188 vd.

⁴³ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/115 vd.; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/399; Mahmûd, *İhtiyârâtî'l-İmâmi'l-Begavî*, 188 vd.

⁴⁴ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, el-Muhallâ bi'l-âssâr fi şerhi'l-mucellâ bi'l-ihisâr*, thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ty), 1/297-298; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/93; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/12; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/348 vd.

⁴⁵ Gazzâlî, *el-Vasît*, 1/268; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/249; İmrânî, *el-Beyân*, 1/124.

⁴⁶ Râfî, *Fethu'l-Aziz*, 1/354; Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/398.

⁴⁷ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/4; Mahmûd, *İhtiyârâtî'l-İmâmi'l-Begavî*, 187-188.

⁴⁸ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Şahin), (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 2/428; Begavî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/316; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993/1414), 1/63-64; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i'*, 1/4; Burhânüddîn (Burhânü's-Şerfa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/36; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/7.

⁴⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/7; Mahmûd, *İhtiyârâtî'l-İmâmi'l-Begavî*, 185 vd.

⁵⁰ Ebü'l-Kasım, Übeydullah b. Hüseyin b. Hasan el-Cellâb el-Basrî, *et-Tefirî fi fikhî'l-İmâm Malik*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1428/2007), 1/17-18; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-muctehid*, 1/19; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 49; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/12; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/348 vd; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Girnâti, *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtasari Halî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994/1416), 1/292.

⁵¹ Kâdî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*, thk. Hümeys Abdülhak, 3 Cilt. b.y.: ty, 124; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 49; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 1/205.

⁵² Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 1/205.

⁵³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/93; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/349.

*başının ön kısmından başlayarak ensesine doğru getirdi, sonra iki elini başladığı yere geri götürdü. ...*⁵⁴ yer vermekteler.⁵⁵

Begavî eserlerinde, müstakil bir başlık altında konu ile ilgili ayet ve hadislerle yer verdikten sonra fukuhanın görüşlerini aktarır, ardından farz olan meshin yerine gelmesi için en az nasiye miktarı kadar yerin mesh edilmesinin gerektiğine vurgu yaparak kendi görüşünü açıklar.⁵⁶

Begavî'ye göre, mesh ile ilgili ayetin zahiriyle başın tamamının mesh edilmesi gerektiği anlaşılır. Ancak sünnet ayetteki umumu nasiye miktarı ile tahsis etmiştir. Diğer taraftan başın meshi ile ilgili Hz. Peygamber'in (s.a.s.) nasiye miktarından daha az kısmını mesh ettiğine dair hiçbir rivayetin olmaması da farz olan meshin nasiye miktarından daha az olamayacağını ortaya koymaktadır. Konu hakkında fukahâ ve Begavî'nin görüş ve delilleri incelendiğinde ihtilafın genelde ayetteki "be" harfi ile alakalı olduğu, rivayetlerin ve yorumlarının farklı olmasından kaynaklandığı görülür.

Yukarıdaki beyanattan Begavî'nin, mezkûr görüşünden dolayı mensup olduğu Şâfi mezhebinin görüşünün dışına çıktığı görülür. Begavî'nin görüşü, ayetin umum ifade ettiği dikkate alındığında Maliki ve Hanbelilerin görüşleri ile örtüşse de, sünnetin ayeti tahsis ettiğini ileri sürerek onların görüşlerinden ayrılmaktadır. Begavî'nin vurguladığı nasiyenin, başın dörtte birini ifade etmesi kabul edildiğinde onun Hanefiler ile aynı görüşte olduğu söylenebilir. Eğer nasiye, başın dörtte birinden daha az bir miktarı ifade ediyorsa Begavî'nin görüşü, Hanefilerin görüşü ile de örtüşmeyerek dört fikhî mezhebin dışında kalmaktadır. Hanefiler nasiyenin başın dörtte birine karşılık geldiğini beyan ederler.⁵⁷ Ancak İbn Hazm (v. 456/1064) ve Şâfililerden İmrânî (v. 558/1163), Hanefilerin bu orantılarına şiddetle karşı çıkarak nasiyenin başın dörtte birine mukabil olamayacağını ifade ederler.⁵⁸ Bununla birlikte yukarıda ifade ettiğimiz gibi Begavî ile birlikte Hanefilerden Tahavî ve Kerhî, Malikilerden Eşheb b. Abdülaziz, Ahmed b. Hanbel'den bir rivayet ve Hanbelilerden Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ gibi fakihler bu görüşü ile mezheplerinin müftâbih olan görüşlerine muhalefet etmektedirler.⁵⁹

3. Abdest Alırken Sargı Üzerine Mesh Ederek Namaz Kılanın İyileştikten Sonra Namazlarını İfade Etmesinin Gerekli Gerekmediği

İnsanoğlu canlı bir varlık olduğu için zaman zaman kazalara maruz kalması kaçınılmaz olmaktadır. Bu kazaların sonucunda bazen insanın vücut bütünlüğü bozulurken bazen organlarında yaralanmalar meydana gelmektedir. Bu durumda olan kişilerin ibadetlerini yerine getirebilmesi için dinimiz bazı kolaylıklar tanımıştır. Bu kolaylıklardan biri, abdestte yıkanması farz olan bir organın yaralanması sonucu sarıldıktan sonra bu sargının üzerine mesh edilebilmesidir. Bu durumda olan kişi iyileştikten sonra namazını iade edip etmeyeceği konusu fukahâ arasında tartışma konusu olmuştur.

Herhangi bir uzvu yaralanmış veya kırılmış kişinin uzvu cebire (atel), lusûk alçı vb. şeyler ile sarılmış ise abdest aldığı bu sargının açılması mümkün olmaz yahut mümkün ancak sargının açılması yaranın büyümesine veya geç iyileşmesine neden oluyorsa abdest alırken o uzvun sargısı üzerine mesh yaparak namazını kılması fukahâ tarafından caiz kabul edilmiştir.⁶⁰ Bu konuda fukahâ

⁵⁴ Müslim, "Tahâret" 7 (No. 235); İbn Mâce, "Tahâret", 51 (No. 434); Tirmizi, "Tahâret", 24 (No. 32).

⁵⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/93; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/348 vd.

⁵⁶ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3/22; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 1/438 vd.; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/249.

⁵⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/318-319.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/300; İmrânî, *el-Beyân*, 1/125.

⁵⁹ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/318-319; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i*, 1/4; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/12; İbnü'l-Hâcib, *Câmi'u'l-ümmehât*, 49; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/348, 351.

⁶⁰ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/441; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/203; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, (Lübnan: Dârü'l-Fikr, 1389/1970), 1/157; Hattâb, *Mevâhibü'l-celil*, 1/361.

arasında ihtilaf yoktur. İhtilaf, kişi iyileştikten sonra namazının iade/kazasının gerekip gerekmediği hususundadır.

Konu ile ilgili Şâfiî mezhebinde üç görüşün olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, sargı ister kişi abdestli iken ister abdestsiz olduğu halde sarılsın mutlak anlamda namazın iade/kazasının gerektiği şeklindedir. İmam Şâfiî ve Begavî bu görüşü tercih etmektedirler.⁶¹ İkincisi, her ne durumda olursa olsun sargı üzerine mesh yapıldığında sonradan namazın iadesine gerek olmadığıdır. Bu görüş İmam Şâfiî'nin diğer bir görüşü olup Müzenî ve Nevevî'nin de tercihidir.⁶² Üçüncüsü ise, sargı abdestli iken sarılmış ise namazın iadesinin gerekmediği, abdestsiz iken sarılıp üzerine mesh edilerek namaz kılınmışsa kişi iyileştiğinde kıldığı namazların iadesinin gerektiği yönündedir. Bu İmam Şâfiî'nin kavli-i kadim görüşü olup bazı talebelerinin de tercihidir.⁶³

Şâfiî mezhebi dışındaki fukahâ arasında açık bir ihtilaf bulunmamaktadır. Burada genel görüş, kişi sargıyı ister abdestli iken ister abdestsiz iken sarsın bunun üzerine mesh yaparak kıldığı namazlarının sahih olduğunu, iadesinin de gerekmediği şeklindedir. Hanefî,⁶⁴ Maliki,⁶⁵ ve Hanbelilerin müftâbih görüşü bu yöndedir.⁶⁶ Hatta Begavî, fukahânın çoğunun görüşünün böyle olduğunu ifade eder.⁶⁷

İbn Hazm; bu konuda fukahâdan ayrılarak bu durumda olan kişinin normal abdest alarak namazını kılacağını, sargı (atel, alçı vb. şeylerin) üzerine meshin gerekmediğini beyan eder.⁶⁸ İbn Hazm, Dâvûd ez-Zâhirî 'nin ve Zâhirî fukahânın görüşünün de böyle olduğunu ifade eder.⁶⁹

Konu hakkında Begavî tercihini, نظر (bakılır) kelimesi ile ifade etmektedir. Ona göre, sargıdan önce abdesti olmadan sargı yapılan kişi atel veya alçının üzerine mesh ederek namazını kılmış ise iyileştiğinde namazının iade etmesi gerekir. Eğer atel veya alçı vb. ile yara sarıldığında kişinin abdesti var idi ise Begavî bu durumda iki görüşün olduğunu; bunlardan azhar kavle göre namazının iadesinin gerektiğini söyleyerek tercihini beyan etmektedir.⁷⁰ Begavî, tercih sebebinin de bu gibi durumların insanların çok karşılaşmadığı nadir olaylar olmasıyla izah eder.⁷¹ Delil olarak Hz. Ali'den rivayet edilen "*Bileğim kırılmıştı. (Hz.) Peygamber'e (s.a.s.) sordum, bana sargının üzerine mesh etmemi söyledi.*"⁷² haberine yer vermiştir.⁷³

Nevevî, Begavî'nin bu meselede fukahâ arasında infirada düştüğünü, (tek kaldığını) mezhebin dışındaki fukahânın genelinin görüşünün namazın iadesinin gerekmediği yönünde olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁴ Atel veya alçı üzerine mesh ederek namaz kılan kişinin iyileştikten sonra namazlarının iadesinin gerektiğini ifade eden Begavî, bu görüşü ile dört mezhebin müftâbih görüşlerine ihtilaf etmiş olmaktadır.

⁶¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/60; Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/279; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdilazim Mahmud Uddeyb (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 1428/2007, 1/202-23; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 1/221; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/418.

⁶² Müzenî, *Muhtasar*, 1/48-49; Cüveynî, *Nihâye*, 1/202-23; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 1/222; Gazzâlî, *el-Vasît*, 1/391-392; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/329.

⁶³ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/279; Merverrûzî, *et-Ta'likâ*, 1/443; Cüveynî, *Nihâye*, 1/202; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 1/221; Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/329.

⁶⁴ Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 1/442; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i'*, 1/14.

⁶⁵ Ebü'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah İbn Cüzey el-Kelbî el-Gırnâtî, *el-Kavânînu'l-fikhiyye* (b.y.: ts.), 30.

⁶⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/204.

⁶⁷ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/418.

⁶⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/316.

⁶⁹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/300.

⁷⁰ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/418.

⁷¹ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/418.

⁷² Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1/348.

⁷³ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/279; Begavî, *et-Tehzîb*, 1/418; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'i'*, 1/14; İbn Cüzey, *el-Kavânînu'l-fikhiyye*, 30; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1/204.

⁷⁴ Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/329.

Mevzu hakkında fukahâ arasında ihtilafın genelde atel, alçı vb. şeylerin kırılan organın üzerine konulduğunda abdestin şart olup olmadığından kaynaklandığı görülmektedir. Abdesti şart koşanlar namazın iadesinin gerektiğini, abdesti şart koşmayanlar ise namazın iadesinin gerekmediğini beyan ederler.⁷⁵ Begavî ise burada var olan durumu nadir rastlanan bir durum olarak değerlendirerek her iki durumda da namazın iadesinin gerekliliğini ifade eder. Bu gibi durumlarda namazın iadesinin gerekmediğini ifade eden fukahânın görüşünün daha muteber olduğunu düşünüyoruz. Çünkü fukahânın bu konuda ileri sürdükleri haberlerde cebirenin üzerine mesh edilmesi ifade edilirken namazın iadesi ile ilgili herhangi bir emir veya tavsiye yapılmamış olmasıdır. Ayrıca bunlar Begavî'nin ifade ettiği⁷⁶ gibi çok nadir rastlanan durumlar değildir. Velev ki nadir olsa da bazen uzun sürebileceği de mümkün olduğundan insanlara meşakkat vereceği, bu durumlarda kılınan namazların iade edilmesinin insan için ikinci bir meşakkat oluşturacağı da ortadadır.

4. İmamlık Yapmada Kârî, Fakih ve Müttakînin Önceliği

Peygamber Efendimizin (s.a.v) icra ettiği ve İslam dininde lider/liderlik anlamına gelen imam/imamlık, önemli bir görev olarak kabul edilmektedir.⁷⁷ Bu görevi yerine getiren kişilerde fazilet ve kemal yanında kıraat, fıkıh, vera (takva) gibi bazı bilgi ve meziyetlerin bulunması gerekli görülmektedir.⁷⁸ Bu vasıflara sahip kişiler, imamette, kendisinde mezkûr vasıflar bulunmayanlardan daha liyakatli kabul edilir. İmamet makamı, ittiba makamı olduğundan yukarıdaki vasıflardan çoğu kimde bulunuyorsa o kişi makama liyakatte önceliklidir.⁷⁹ Bu vasıflardan biri veya ikisinin birden çok kişide bulunması durumunda hangisinin imamlık yapmaya liyakatli olacağı fukahâ arasında ihtilafıdır. Begavî, bu konudaki tercihi ile Hanefi, Maliki, Şâfiî ve Hanbeli mezheplerindeki müftâbih görüşe muhalefet etmiştir.

Konu ile ilgili fukahânın ittifak ettiği konular:

- Yukarıda beyan edilen sıfatlara sahip olan kişi, o vasıflara sahip olmayanlara göre önceliklidir.⁸⁰
- Kendisinde daha çok sıfat bulunan kişi, az bulunana göre önceliklidir.⁸¹
- Kârî,⁸² namazda okunması vacip olan kıraate sahip olmayan fakih ve müttakîye göre önceliklidir.⁸³
- Caminin görevli imamı, kendisinden daha fakih, kârî ve müttakî olsa dahi görevli olmayana göre önceliklidir.⁸⁴
- Ev sahibi (imamlık yapacak kadar kıraati iyi ise), kendisinden daha fakih, kârî ve müttakîye göre önceliklidir.⁸⁵

⁷⁵ Burada fukahâdan Şafiî mezhebinin dışındakiler kast edilmektedir zira Şafiîlerde müftâbih görüşe göre cebirenin abdestli iken kırık yerin üzerine konulması şarttır. Bk. Nevevî, *el-Mecmû'*, 2/329.

⁷⁶ Begavî, *et-Tehzîb*, 1/419.

⁷⁷ Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 248.

⁷⁸ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/352.

⁷⁹ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/352.

⁸⁰ Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*; 1/157; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282.

⁸¹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282.

⁸² Kârî, Kur'an okumada ihtisası olan. İlk dönemlerde Kur'an'ı ve muhtesamı, sünneti iyi bilen anlamında kullanılmıştır. Bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, 292.

⁸³ Râfiî, *Fethu'l-Aziz*, 4/333.

⁸⁴ Şafiî, *el-Ümm*, 1/185; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, (b.y.: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/187; Begavî, *et-Tehzîb*, 2/287; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, 3/398; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/151; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/284.

⁸⁵ Şafiî, *el-Ümm*, 1/183, 185; Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 2/69; İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî*, 2/63; Merverrûzî, *et-Ta'likâ*, 2/1070; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/187; Begavî, *et-Tehzîb*, 2/287; Begavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Muhammed Zühayr eş-Şavîş - Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Mektebetü'l-İslâm, 1403/1983), 3/398; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/150-151; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/284; Mevâk, *et-Tâc*, 2/469.

İmamlık yapmada kârî, fakih ve müttakînin önceliği konusunda Şâfiî fukahâsı dört farklı görüş ileri sürmüştür. Bunlardan birinci görüşe göre imamlık yapmakta müttakî kişi, fakih ve kârîye göre öncelikli kabul edilmektedir.⁸⁶ Ebû Muhammed el-Cüveynî (v. 438/1047),⁸⁷ Mütevellî ve Begavî bu görüşü savunmaktalar.⁸⁸

Şâfiî mezhebindeki ikinci görüşe göre imamlık açısından Fatiha'yı doğru okuyacak kadar kıraate sahip fakih, kıraatte mahir olsa dahi kârî ve müttakîye tercih edilir.⁸⁹ Bu görüş, Şâfiîlerden Mâverdî ve Rûyânî'den (v. 502/1108) bir rivayet olup Şirâzî (v. 476/1083) ve Gazzâlî (v. 505/1111) gibi birçok Şâfiî'nin kesin olarak tercih ettikleri⁹⁰ ve mezhep içerisinde müftâbih olan görüştür.⁹¹

Şâfiî mezhebindeki üçüncü görüşe göre imamlık bakımından kârî, hem fakih hem müttakîden önceliklidir. Bu görüş sahiplerine göre ikinci sırada fakih daha sonra müttakî gelmektedir. Şâfiîlerden İbnü'l-Münzir (v. 319/930) bu görüşü ileri sürmektedir.⁹²

Şâfiî mezhebindeki dördüncü görüşe göre ise imamlık yapmada öncelik açısından fakih ve kârî eşitlerdir. Biri diğere tercih edilemez.⁹³ Bu görüşü Rûyânî ifade etmiş, Râfiî (v. 623/1226) ve Nevevî de ona uymuşlardır.⁹⁴ *Muhtasar*'da Şâfiî'nin görüşünün de bu şekilde olduğu aktarılmaktadır.⁹⁵ Ayrıca Şâfiî mezhebinde mezkûr sıfatları taşıyan kişilerden yaşı daha büyük olan imamette önceliklidir. Burada da eşit sıfatlar devam ederse nesep bakımından faziletli olanın öncelikli olduğu kabul edilmektedir.⁹⁶

İmamlık yapmada kârî, fakih ve müttakînin önceliği konusunda Şâfiî mezhebi dışındaki fukahâdan da dört görüş dikkat çekmektedir. Bunlardan birinci görüşe göre imamlıkta fakih, kârî ve müttakîye tercih edilmektedir. Bu görüş sahiplerine göre ikinci sırada kârî, üçüncü sırada müttakî gelmektedir. Hanefilerin sahih görüşü, Malikilerin mezhepte müftâbih görüşü bu şekildedir.⁹⁷ Evzâî (v. 157/774) ve Ebû Sevr (v. 240/854) de bu görüşü savunurlar.⁹⁸

Konu hakkında fukahânın ikinci görüşüne göre imamlık yapmaya öncelikli kişi, namazın farz ve sünnetlerini ve namazı bozan durumları bilmek şartıyla kârîdir. Daha sonra fakih ondan sonra da müttakî gelmektedir. Hanbeli mezhebinin müftâbih görüşü ve fukahâdan Süfyân es-Sevrî, Ebû Yusuf (v. 182/798), İshak b. Râhûye (v. 238/853), Şevkânî (v. 1250/1834) ve bazı Hanefiler bu görüşü tercih etmektedirler.⁹⁹

⁸⁶ Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286; Râfiî, *Fethu'l-Aziz*, 4/332; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282.

⁸⁷ Ebû Muhammed Rûknü'l-İslâm Abdullâh b. Yûsuf b. Abdillâh el-Cüveynî, Şâfiî fakihî ve müfessirdir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin babasıdır. Bk. Gözübenli, Beşir, "Cüveynî, Rûknü'l-İslâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, 8/144.

⁸⁸ Cüveynî, *Nihâye*, 2/416; Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286; Râfiî, *Fethu'l-Aziz*, 4/332; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1/355.

⁸⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/352; Merverrûzî, *et-Ta'likâ*, 2/1068; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/186; Cüveynî, *Nihâye*, 2/415-416; Râfiî, *Fethu'l-Aziz*, 4/332; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1/355-356; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Mugni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî el-fâzi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/486.

⁹⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 2/352; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/280; Gazzâlî, *el-Vasît*, 2/228; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282.

⁹¹ Merverrûzî, *et-Ta'likâ*, 2/1068; Cüveynî, *Nihâye*, 2/415; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/280; Râfiî, *Fethu'l-Aziz*, 4/329, 332; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1/355-356.

⁹² Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. el-Münzir en-Nisâbü'rî, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf (Riyad: Dârü't-Tayyibe 1405/1985), 4/149; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282; Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1/486.

⁹³ Şirbînî, *Mugni'l-muhtâc*, 1/486.

⁹⁴ Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/280; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 1/356.

⁹⁵ Müzenî, *el-Muhtasar*, 1/136; Nevevî, *el-Mecmû'*, 4/282.

⁹⁶ Merverrûzî, *et-Ta'likâ*, 2/1068; Cüveynî, *Nihâye*, 2/416-417; Rûyânî, *Bahrü'l-mezheb*, 2/280; Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286.

⁹⁷ İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî*, 2/63; Kadî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 251; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/41-42; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/157-158; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/153; Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/57; Mevâk, *et-Tâc*, 2/469.

⁹⁸ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/133-134; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 4/336, 339; Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî, *el-Mübdî fi şerhi'l-mukni*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 2/69-70.

⁹⁹ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ' Ebû Ya'lâ, *et-Ta'liku'l-kebir fi'l-mesâ'ilil-hilâfiyye beyne'l-e'imme*, thk. Muhammed b. Fahd b. Abdülaziz el-Fureyh. Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 1435/2014.; Dârü'n-Nevâdir, 1435/2014), 2/386; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î*, 1/157-158; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/133-134; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*,

İmamlık yapmaya ehil kişiler hakkında fukahâdan nakledilen üçüncü görüşe göre kârîin, fakih ve müttakîye tercih edilmesi vacip kabul edilmektedir. Bu görüşü savunanlara göre kârîden sonra fakih ondan sonra da müttakî gelmektedir. Bunlara göre hak etmeyen birinin tercih edilmesi caiz değildir. Kendisinden yapılan bir rivayete göre Ahmed b. Hanbel ve bazı Hanbeliler de bu görüşü tercih etmişlerdir.¹⁰⁰

Mesele hakkında fukahânın yer verdiği diğer görüşe göre ise kârînin, fakih ve müttakîye tercih edilmesi mendup kabul edilmektedir. Bu görüşe göre kârîden sonra fakih ondan sonra da müttakî tercih edilmelidir. Fukahâdan İbn Hazm bu görüşü tercih etmektedir.¹⁰¹

Konu ile ilgili görüş sahiplerinin delillerine bakacak olursak; birinci görüş sahipleri, fakihin kârî ve müttakîye tercih edilmesi konusunda delil olarak sünnet ve kıyas'a müracaat ederler. Onlar, Hz. Aişe'nin (ra) "*Ebû Bekir'e söyleyiniz, mü'minlere namaz kıldırın.*"¹⁰² rivayetine binaen, sahabe içerisinde Hz. Ebû Bekir'den kıraatı daha iyi olan birçok kişi olmasına rağmen Hz. Peygamber'in (s.a.s.) onu imamette tercih ettiğini beyan ederler. Kıyasen de fakihin, imametü'l-kübreye kârî'den daha liyakatli olduğunu savunmuşlardır. İmametü'l-kübreye layık olan birinin namazda imamete tercih edilmesi evleviyetle kabul edilmelidir.¹⁰³

Fakahadan kârîyi, fakih ve müttakîye tercih edenler görüşlerini, "*Üç kişi oldular mı, içlerinden biri onlara imam olsun. İmamlığa en lâyık olanları Kur'an'ı en iyi okuyanlarıdır.*"¹⁰⁴ rivayeti ile delillendirmektedir.¹⁰⁵

Kârînin, fakih ve müttakîye tercih edilmesinin vacip olduğunu beyan eden fukahâ, Hz. Aişe'den yapılan rivayetle birlikte; "*Kim bir topluluğa önderlik ederse ve aralarında Allah'ın (cc) Kitabını kendisinden daha çok okuyan bulunursa, kıyamet gününe kadar sefalet içinde kalır.*"¹⁰⁶ hadisine de yer verir. Hanbelilerden Kadı Ebû Ya'la ve Mecdüddîn İbn Teymiyye, kârînin diğerlerine tercih edilmesinde sahabenin icmanın olduğunu ifade ederler.¹⁰⁷

Kârînin fakih ve müttakîye tercih edilmesinin vacip değil mendup olduğunu kabul eden fukahâ, Hz. Ebu Bekir (ra) namaz kıldırıldığında Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ittiba etmesinden hareketle, eğer kârînin fakih ve müttakîye tercih edilmesi vacip olsaydı Hz. Peygamber'in (s.a.s.) namazda Hz. Ebu Bekir'e ittiba etmemesi gerekirdi derler.¹⁰⁸

Begavî, *et-Tehzîb*'inde **باب صفة الأنمة** (İmamlık yapanların vasıfları) başlığı altında konuyu inceler. Begavî, burada da konu ile ilgili rivayete yer verdikten sonra imamette liyakat açısından dikkate alınması gereken altı niteliğin olduğunu ifade eder.¹⁰⁹ Bunları (الورع) takva, (الفقه) fıkıh bilgisi, (القراءة) namazda farz kıraatı yerine getirecek kadar okuma, (الهجرة) ilk müslüman olan ya da Dâru'l-Harbden Dâru'l-İslama ilk gelen, (السنن) yaş ve (النسب) soy şeklinde sıralamaktadır.¹¹⁰ Begavî, bunlardan kesbî (çalışmakla elde edilen: takva, fıkıh, kıraat ve hicret)

4/335-336;Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/57; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/105-106; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/2000), 2/328.

¹⁰⁰ Ebû Ya'la, *et-Ta'liku'l-kebîr*, 2/386; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/106, 136.

¹⁰¹ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/121-122.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Buhârî el-Cu'fî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mustafa Dayb el-Boğa (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), "Ezân", 11, (No. 664, 678); Müslim, "Salât", (No. 94); İbn Mâce, "Salât" 142 (No. 1232).

¹⁰³ İbnü'l-Cellâb, *et-Tefrî*, 2/63; Kadî Abdülvehhâb, *el-Ma'ûne*, 251; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/41-42; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/157-158; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/153; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/57; Mevvâk, *et-Tâc*, 2/469.

¹⁰⁴ Müslim, "Mesâcid", (No. 672); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 3/127.

¹⁰⁵ Ebû Ya'la, *et-Ta'liku'l-kebîr*, 2/386; Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î'*, 1/157-158; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/133-134; Makdisî, *es-Şerhu'l-kebîr*, 4/335-336;Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/57; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/105-106; Aynî, *el-Binâye*, 2/328.

¹⁰⁶ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ebû Muâz Tarık b. İvedullah b. Muhammed-Ebü'l-Fadl Abdülmühsin b. İbrahim el-Hüsynî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995), 5/28.

¹⁰⁷ Ebû Ya'la, *et-Ta'liku'l-kebîr*, 2/388; İbn Teymiyye, *el-Muharrer*, 1/106, 136.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 3/124-125.

¹⁰⁹ Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286.

¹¹⁰ Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286.

olanlara sahip olan kişinin, kesbî olmayanlara (yaş ve neseb) göre öncelikli olduğunu söyler.¹¹¹ Yapmış olduğu sıralamadan da anlaşılacağı gibi Begavî, kesbî sıfatlardan takvayı, ilk sıraya alarak imamette aynı sıfatlara haiz olan kişiler arasında mutakinin fakih ve kârîye göre öncelikli olduğunu vurgular.¹¹² Begavî tercih gerekçesini de, “Namazın erkânını eksiksiz yerine getiren muttaki, imamlığa fakih ve kârîden daha çok layıktır. Çünkü imamet, Allah (cc) ile kulları arasında bir elçiliktir.” şeklinde açıklar. Ayrıca Begavî, “...Allah (cc) katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır...”¹¹³ ayetinden hareketle toplumun en iyilerinin imamlık yapması gerektiği kanaatindedir.¹¹⁴

Begavî, imamette müttakiden sonra fakihin ardından kârînin geldiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre, bu sıfatlarda eşit olan kişilerden ilk hicret yapan öncelikli olur. Yine eşitliğin bozulmaması durumunda yaşın büyük olması, yaşların eşit olması halinde de neseb dikkate alınır.¹¹⁵ Begavî'nin fakihî kârîye tercih etmesinin nedenini ise namazda okunacak kıraatin sınırlı, namazın sıhhat ve butlanını etkileyen şeylerin sınırsız olmasıdır. Zira o, namazın sahih olmasını sağlayacak bilgiyi fakihin bileceğinden hareketle fakihî kârîye tercih etmektedir.¹¹⁶

Begavî ve diğer fukahânın görüşlerine bakıldığında ihtilafın, konu ile ilgili rivayetlerin anlaşılması ve yorumlanmasından kaynaklandığı görülmektedir. Rivayeti zahiri bakımdan değerlendirenler, imamette kârîyi, fakih ve müttakîye tercih etmiştir. Rivayeti mana yönüyle değerlendiren fukahâ ise fakihî, kârî ve müttakîye tercih etmiştir. Begavî ise burada fukahâdan ayrılarak akli delilden hareketle namazda huşuun önemli olduğunu, bunun ise takva ile mümkün olacağına vurgu yapmıştır. Begavî bu görüşü ile dört fikhî mezhebin müftâbih görüşlerine muhalefet etmiştir.

Sonuç

Selef-i sâlihîn tarafından genelde taklitten kaçınılması gereğinin ifade edildiği bilinmektedir. Bunula birlikte hicri III. yüzyıldan itibaren ekser fukahânın, bir müctehidin etrafında bir araya gelerek fikhî görüş ve tercihlerini bu çerçevede oluşturdukları malumdur. Bu gelenek günümüze kadar da devam edegelmiştir. V. Asrın sonu ve VI. Asrın ilk çeyreğinde yaşayan Begavî'nin de genelde bu geleneği sürdürdüğü söylenebilir. Tefsir, hadis, kıraat ve fıkıh alanında eserler ortaya koyan Begavî'nin, fıkıh alanda telif ettiği *et-Tehzîb*'ine sonraki Şâfiî fukahâ çok ictibasta bulunmuştur. Bu da Begavî'nin, halefleri üzerinde etkili olduğuna işaret etmektedir.

Begavî, abdest ve gusûlde gereğinden fazla kullanılan suyun israf olduğu hakkında dört mezheple ittifak etmekte olup israfın hükmü hakkında muhalefet etmiştir. Onlar ilgili naslardaki nehyin keraheye delalet ettiğine, Begavî ise tahrimde delalet ettiğine kâni olmuştur. Diğer taraftan günümüzde suya olan ihtiyaç dikkate alındığında suyun israfının haram olarak nitelendirilmesinin gereği öne çıkmaktadır.

Begavî'nin muhalif olduğu konulardan biri de abdestte başın meshinin miktarı hakkındadır. Cumhurdan farklı olarak o, abdestte farz olan meshin miktarının nasiyeden az olmamasını zorunlu görmektedir.

Mezheplerin tamamı abdest alırken sargı üzerine mesh yaparak namazını kılan kişinin iyileştikten sonra namazını iade etmesinin gerekmediği kanaatindedir. Begavî, bu konuda infirad ederek namazın iadesinin gerekeceğini savunmaktadır. Bu konuda cumhurun, hükmü kolaylık

¹¹¹ Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286.

¹¹² Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286.

¹¹³ el-Hucurât 49/13.

¹¹⁴ Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286.

¹¹⁵ Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286.

¹¹⁶ Begavî, *et-Tehzîb*, 2/286.

premsibine bina ettiği, Begavî'nin ise sargı üzerine meshi nadirattan kabul edip mantıki bir çıkarım yaptığı anlaşılmaktadır.

İmâmette öncelik konusunda Hanefi, Maliki ve Şâfiî mezhepleri fakihin, Hanbeliler kârînin, Begavî de müttâkinin imâmette öncelikli olduğunu kabul etmektedir. Begavî'nin müttâkiyi tercihinde namazın sıhhati ve huşu ile kılınmasını esas aldığını söyleyebiliriz.

Begavî, görüşlerini serdederken bir mezhebe veya herhangi bir fakihin görüşüne uygun olmasından ziyade, muteber gördüğü bir delile uygun olmasını yeğlemiştir. Ele aldığımız konularda Begavî'nin görüşleri, münferit olarak bazı fukahânın görüşleri ile örtüşse de dört mezhebin müftâbih görüşleri ile ihtilaflı olduğu görülmüştür. O, dört mezhebe muhalif görüşlerini bazen ilgili nassları farklı yorumlayarak bazen de kıyas ve mantıki çıkarım yaparak ortaya koymuştur.

Çalışmamızın neticesinde Begavî'nin dört mezhebin müftâbih görüşlerine ihtilaf ettiği konuların bazılarında Begavî'nin bazılarında ise dört mezhebin görüşlerinin tercihe şayan olduğu kanaatindeyiz.

Bu çalışmada yer verilen konuların, sınırlı olsa dahi, günlük hayatta sık karşılaşılmaması sebebiyle mukayeseli olarak çalışılması faydalı olacaktır.

İntihal Taraması Plagiarism Detection	Bu makale intihal taramasından geçirildi / <i>This paper was checked for plagiarism</i>
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. <i>It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.</i>
Etik Komite Onayı Ethical Approval	Firat Üniversitesi Etik Kurulu Başkanlığının ... tarihli ... sayılı kararıyla gerekli etik izinler alınmıştır. Ayrıca, çalışmada Helsinki Bildirgesi'ndeki araştırma ilkelere bağlı kalmıştır. <i>An application for ethical approval was made to Firat University Ethics Committee and the necessary ethical permissions were obtained with the decision numbered dated ...2022. In addition, the study adhered to the research principles of the Declaration of Helsinki.</i>
Yazar Katkıları Author Contributions	Çalışmanın Tasarlanması Design of Study: RA (%50), ES (%50) Veri Toplanması Data Acquisition: RA (%50), ES (%50) Veri Analizi Data Analysis: RA (%50), ES (%50) Makalenin Yazımı Writing up: RA (%50), ES (%50) Makale Gönderimi ve Revizyonu Submission and Revision: RA (%50), ES (%50)
Finansman Grant Support	Yazarlar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir. <i>The authors declared that this study has received no financial support.</i>
Çıkar Çatışması Conflict of Interest	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir. <i>The authors have no conflict of interest to declare</i>
Açık Erişim Lisansı Open Access License	Bu makale, Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY NC) ile lisanslanmıştır. <i>This work is licensed under Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License</i>
Telif Hakkı Copyright	Yazar(lar) Author (s): Ramazan Aydemir – Erdoğan Sarıtepe

Kaynakça | References

- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, thk. Eymen Salih Şaban (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000).
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *et-Tehzîb fî fikhi'l-İmâmi's-Şafiî*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvid. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Şerhu's-sünne*. thk. Muhammed Züheyr eş-Şavîş - Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Tefsîru'l-Begavî Me'âlimu't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr vd., Riyâd: Dâru Taybe, 4. Basım, 1409/1997.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Mesâbîhu's-sünne*. thk. Yûsuf Abdurrahmân el-Mar'aşlî-Muhammed Selim İbrahim-Cemal Hamdî ez-Zehebî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1987.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Cemâatun mine'l-Ulemâ. 9 cilt. Mısır: Metbe'atî'l-Kübra'l-Emîriyye, Sultaniyye Basımı, 1311.
- Burhâneddîn el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhîtü'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. b.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve Dâru's-Sirâc, 1431/2010.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Şahin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdilazim Mahmud Uddeyb. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *Sünenî Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnuut - Muhammed Kamil Karabelelî. b.y.: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2009.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *et-Ta'liku'l-kebîr fi'l mesâ'ili'l-hilâfiyye beyne'l-e'imme*. thk. Muhammed b. Fahd b. Abdülaziz el-Fureyh. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1435/2014.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Yayınları, 3. Basım, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005-1426.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Vasît fî'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmud İbrahim-Muhammed Muhammed Tâmer. Kahire: Dâru'l-İslam, 1418.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtasari Halîl*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 3. Basım, 1412/1992.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebî'l-Kasım. *el-Gâye fî ihtisâr'n-nihâye*. thk. İyâd Hâlid et-Tabbâ'. 8 cilt. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 1437/2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1386/1966.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li İbn Battâl*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebeti'r-Rüşd, 2. Basım, 1423/2003.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdullah. *el-Kavânînu'l-fikhiyye*. b.y.: ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ sebete bi'n-nakl evi's-semâ' ev essbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbâs. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm. *el-Muhallâ bi'l-âssâr fî şerhi'l-mücellâ bi'l-ihisâr*. thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- İbn Kâdî Şuhbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, thk. Hafız Abdu'l-Âlim Han. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1407.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsîn et-Turkî. b.y.: Dâru Hicr, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Şafi'iyyin*. thk. Ahmed Ömer Haşim vd. b.y.: Mektebeti's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1993/1413.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme. *el-Muğnî lî İbn Kudâme*. thk. Komisyon. 10 cilt. Kahire: Mektebeti'l-Kahire, 1388-1389/1968-1969.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 3. Basım, 1914.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh. *el-Mübdi fî şerhi'l-mukni*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râ'ik şerhu kenzü'd-dekâik*. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1425/2004.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Berekât Mecdüddîn Abdüsselâm b. Abdillâh. *el-Muharrer fi'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. b.y.: Metbeati'l-Sünneti'l-Mahammediyye, 1369.
- İbnü'l-Cellâb, Übeydullah b. Hüseyin b. Hasan. *et-Tefrî fî fikhi'l-İmâm Malik*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Câmi'u'l-ümmehât*. thk. Ebû Abdurrahman el-Ahdarî. b.y.: el-Yemâme, 2. Basım, 1421/2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1389/1970.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed. *el-İkdü'l-müzheb fî tabakâti hameleti'l-mezheb*. thk. Ayman Nasru'l-Ezherî-Seyyid Muhî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1417/1997.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm. *el-Evsat fî's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. thk. Ebû Hammâd Sağîr Ahmed b. Muhammed Hanîf. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1405/1985.
- İmrânî, Ebû'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim b. Es'ad. *el-Beyân fî mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*. thk. Kasım Muhammed en-Nûrî. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2000.
- Kâdî Abdülvehhab, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr. *el-Ma'ûne 'alâ mezhebi 'âlimi'l-Medîne*. thk. Hümeş Abdülhak. b.y.: ts.
- Karabulut, Ali Rıza-Karabulut, Ahmet Turan. *Mu'cemu't-târih. (et-Turasü'l-İslâmî fî mektubâti'l-âlem el-mahtûtât ve'l-metbû'ât*. Kayseri: Dâru'l-Ukbâ, 1422/2001.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2. Basım, 1486/1986.
- Mahmûd, Ahmed Ahmed Taha Şuayb. *İhtiyârâti'l-İmâmî'l-Begavî el-fikhiyyeti fî'l-ibâdât*. b.y.: 2021.
- Makdisî, Şemsuddin Ebû'l-Ferec, Abdurrahman b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme. *Şerhü'l-kebir*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî- Abdülfettâh Muhammed el-Halvî. Kahire: Hicr, 1410/1995.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib. *el-Hâvi'l-kebir fî fikhi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî vehuve şerhu muhtasari'l Müzenî*. thk. ve tlk. Ali Muhammd Muavviz - Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1419/1999.
- Merverrûzî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed. *et-Ta'likatu li'l-Kâdî Hüseyin*. thk. Ali Muhammd Muavviz-Adil Ahmed Abdü'l-Mevcud. Mekke: Mektebetü Nezâr, ts.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. Kahire: Metbeati'l-Halebî, 1356/1937.

- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtasarı Halîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1416/1994.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Metbe'ati İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- Müzenî, Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl. *Muhtasarı'l Müzeni fi furu's-şâfiyye*. Tashih: Ebî Âmir Abdullah Şerafeddin ed-Dâğıstânî. 2 cilt. Riyad: Dâru Medâric, 1440/2019.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 9 cilt. Kahire: Dâru'l-Münîre, 1344-1347.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *Ravdatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Züheyr eş-Şavîş. Beyrut: Mektebeti'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- Râfiî, Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm. *Fethu'l-'azîz fi Şerhi'l-Vecîz. (eş-Şerhu'l-kebîr)*. b.y.: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Rûyânî, Ebû'l-Mehâsin Fahrülislâm Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahrü'l-mezheb fi furû'ı mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. thk. Tarık Fethi es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmîyye, 2009.
- Sadî, Ebû Cayib. *el-Kâmûsi'l-fıkhî lugat ve istilâhen*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1408/1988.
- Safedî, Ebû's-Safâ (Ebû Saîd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaut, Mustafa Turkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebi Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993/1414.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'ıyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed Tânahî, Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2. Basım, 1413.
- Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Üm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1415/1995.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *el-Mühezzeb fi fıkhî'l-İmâm eş-Şâfi'î*. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1415/1994.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Ebû Muâz Tarık b. İvedullah b. Muhammed-Ebü'l-Fadl Abdülmühsin b. İbrahim el-Hüseynî. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1995.
- Yâfiî, Ebû Muhammed Affüddîn Abdullâh b. Es'ad b. Alî b. Süleymân. *Mir'âtü'l-cenân ve 'ibretü'l-yakzân fi ma'rifeti havâdisi'z-zamân*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1417/1997.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru's-Sadır, 2. Basım, 1995.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Bir grup araştırmacı. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaut vd. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.