

# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

GEMDER

2022

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/gemder>

# GEMDER

6 AYLIK HAKEMLİ DERGİ  
SEMIANNUAL REFEREED JOURNAL

ASOS  
indeks



---

## İçindekiler / Contents

---

### MAKALELER / ARTICLES

- 245 | **Mehmet Emin EFE**  
Arap Gramerinin Şiirle İstîşhâdında Şairlerin Medenî-  
Bedevî Ayrımı ve Bölgeleri  
*The Madani-Bedouin Distinction of Poets and Their Re-  
gions in the Istishad of Arabic Grammar with Poetry*
- 280 | **Mehmet Hadin TURABİ**  
Kur'an-ı Kerim'deki Pratiği ve Nahiv Teorisi Açısın-  
dan Mef'ulün Bih'in Hazfi (Otuzuncu Cüz/Amme  
Cüzü Örneği)  
*Mef'ulün Bih'in Hazfi in terms of Practice in the Qur'an  
and the Theory of Nahiv (The Example of the Thirtieth  
Juz/Public Juz)*
- 303 | **Döndü ÇINAR**  
Göç ve Güvenlik; Medyanın Algı Yönetimi  
*Immigration and Security; Media Perception Management*
- 338 | **Ahmet KIZILKURT**  
Bireysel ve Toplumsal Ahlak Anlayışı (Platon ve Fa-  
rabi Karşılaştırılması)  
*Individual and Social Morality (Comparison of Plato and  
Farabi)*

- 362 | **Abdulbarı AZİZ OTHMAN**  
Elektronik Paralar  
*Electronic Coins*
- 386 | **Eyüp TABARA**  
Ortaöğretim Kademesindeki Öğrencilerin Din Dersi  
Öğretmenlerine Yönelttikleri İnançla İlgili Sorular ve  
Verilen Cevapların Değerlendirilmesi  
*Evaluation of The Questions Asked By High School Stu-  
dents To Their Religious Teacher and The Given Answers*
- 412 | **Mukadder Arif YÜKSEL**  
İslam, Demokrasi ve Laiklik  
*Islam, Democracy and Laicism*
- 441 | **İbrahim GÜNGÖR**  
Sıbeveyhi'nin el-Kitâb Adlı Eserinde Konu Tertibi ve  
'Âmilin Etkisi  
*The Arrangement of Topics and the Effect of Âmil in Sıbe-  
veyhi's Work named al-Kitâb*
- 478 | **Meryem KAYA**  
Dinler Tarihi Bağlamında Yahudilik ve Hristiyanlıkta  
Mûsikî Üzerine Bir Değerlendirme  
*An Evaluation of Music in Judaism and Christianity in the  
Context of the History of Religions*

- 496 | **Haydar KHALEEL ISMAEL-Ali SEVDİ**  
Muhammed Muhammed Ebî Musa'nın el-'İcazü'l-Belâğî Dirâsetun Tahliliyye li Türâsi Ehli'l-'İlmi Adlı Eseri –Analiz ve Örneklendirme Bağlamında-  
*Muhammed Muhammed Ebî Musâ's Measurement and Effort on the Review of the Qur'an-I Karim in the Title of El-I' câzü'l-Belâğî Dirâse Tahlaliyye Li-Turâsi Ehli'l-'İlm-*
- 523 | **Burhaneddin KIYICI**  
Harici Anlayışta Birlikte Yaşama ve İbadi Âlim es-Siyabi'nin Bakışı  
*Coexistence in Kharijites Understanding and the View of Ibadî Scholar as-Siyabi*
- 562 | **Musa ÇETİN**  
Hadisler Bağlamında Din-Fıtrat İlişkisi ve Sosyal Yansımaları  
*Religion-Fıtrah Relationship and Its Social Reflections In The Context Of Hadith*
- 590 | **İbrahim AKGÜN**  
Sihir ve Kehânet Kavramları Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Hükümler  
*Some Evaluations and Provisions on the Concepts of Magic and Divination*
- 607 | **İsa HIZIROĞLU**  
Me'âni'l-Kur'ân Eserlerinin Tarihsel Süreci  
*The Historical Process of The Works of Me'âni'l-Qur'an*

**KİTABİYAT / BOOK REVIEWS**

- 638 | *Muhammed Ömer AKDEMİR*  
Tasavvufta Tefekkür ve Şiirin Önemi  
*The Importance of Contemplation and Poetry in Sufism*



# **GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ**

**(GEMDER)**

**ALTI AYLIK HAKEMLİ DERGİ**

**SEMIANNUAL REFEREED JOURNAL**

**Cilt 3**

**Sayı 2**

**Aralık - 2022**

---

## Yönetim / Management

*Sahibi / Owner*

Nihat DEMİRKOL

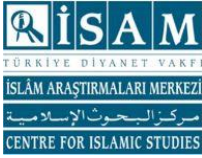
## İletişim Bilgileri / Contact Information

*Adres / Address:* İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Şehit Bülent Yurtseven Kampüsü

*Telefon :*05433085970

*E-Posta / E-Mail:* tefsir63urfa@hotmail.com

*Genç Mütefekkirler Dergisi* bilimsel **hakemli** bir dergidir. Yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce, Arapça ve Farsçadır. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Fikirlerden kesinlikle editörler sorumlu tutulamazlar. Makalelerde belirtilen görüşler, *Genç Mütefekkirler Dergisi*'nin görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları *Genç Mütefekkirler Dergisi*'ne aittir.



Google  
Scholar

A S O S  
indeks



idealonline

---

## Yayın Kurulu / Editorial Board

### *Baş Editör / Editors*

Nihat DEMİRKOL

### *Editörler / Associate Editors*

Musa GÜL

Mehmet Nuri AYYILDIZ

Zeynep AKBUDAK

İbrahim Hakkı KADİRHANOGULLARI

### *Alan Editörleri*

Doç. Dr. Osman BAYRAKTUTAN

Doç. Dr. Ekrem UYSAL

Dr. Bayram DEMİR

Dr. Ahmad ALHALİL

Dr. Ali SEVDİ

Dr. Musa ÇETİN

### *Dil Editörleri*

Musa GÜL (Arapça-Farsça)

Zeynep AKBUDAK (İngilizce)



---

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Yahya SUZAN  
Kurum: Batman Üniversitesi

Prof. Dr. Ghanim Qaddouri  
HAMAD

Kurum: Tikrit Üniversitesi

Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ

Kurum: Marmara Üniversitesi

Doç. Dr. Mahroof ATHAM-  
BAWA

Kurum: Qatar University, Do-  
ha, Qatar.

Prof. Dr. Alim YILDIZ

Kurum: Cumhuri-  
yet Üniversitesi

Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Almoataz B. AL-SAİD

Kurum: Kahire Üniversitesi

Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN

Kurum: İstanbul Üniversitesi

Prof. Dr. Eyüp BEKİRYAZICI

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Mujahid Mustafa

BAHJAT

Kurum: Gaziantep Üniversitesi

Prof. Dr. Ahmet İÇLİ

Kurum: Batman Üniversitesi

Prof. Dr. İbrahim İbrahim Ab-  
dou ELWAN

Kurum: Qatar University, Do-  
ha, Qatar.

Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ

Kurum: Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU  
Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Rahim ACAR

Kurum: Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Kemal POLAT

Kurum: Anadolu Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER

Kurum: Akdeniz Üniversitesi

Prof. Dr. Fazlı POLAT

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Ömer KARA

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ

Kurum: Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Mehmet Emin MA-  
ŞALI

Kurum: Marmara Üniversitesi

Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ

Kurum: Faculty of Divinity

Prof. Dr. Hasan YILMAZ

Kurum: Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Korkut ÇE-  
ÇEN

Kurum: İnönü Üniversitesi

Doç. Dr. Sıtkı NAZİK

Kurum: Fırat Üniversitesi

Doç. Dr. Yunus KAPLAN

Kurum: Osmaniye Korkut Ata  
Üniversitesi

Doç. Dr. Ümit GÜLER

Kurum: Batman Üniversitesi

Doç. Dr. Bedri ASLAN

Kurum: Batman Üniversitesi

Prof. Dr. Şehmus DEMİR  
Kurum: Gaziantep Üniversitesi  
Prof. Dr. Abdulmecit OKÇU  
Kurum: Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Abdullah AYDINLI  
Kurum: Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Mahfuz SÖYLEMEZ  
Kurum: İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Nuri TÜRKMEN  
Kurum: Batman Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet DAĞ  
Kurum: Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet İÇLİ  
Kurum: Batman Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Hasan AKREŞ  
Kurum: Batman Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi İsmail DANIŞ  
Kurum: İnan El-Mustafa Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Nezahat BAŞÇI  
Kurum: Mardin Artuklu Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYDIN  
Kurum: Batman Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abdulbasit  
SALTEKİN  
Kurum: Batman Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEŞİL  
Kurum: Sakarya Üniversitesi  
Dr. Öğr. Üyesi Davut OKÇU  
Kurum: Batman Üniversitesi



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

MAKALE BİLGİLERİ

## Arap Gramerinin Şiirle İstishâdında Şairlerin Medenî-Bedevî Ayrımı ve Bölgeleri

The Madani-Bedouin Distinction of Poets and Their Regions in the  
Istishad of Arabic Grammar with Poetry

Bu çalışma, 2022 yılında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Mustafa KAYA danışmanlığında tamamladığımız *Arap Gramerinin Şiirle İstishâdı (II-IV/VIII-X. Asırlar)* başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.

YAZAR

Mehmet Emin EFE

Dr. Batman Üniv. İslami İlimler Fakültesi

[memin.efe@batman.edu.tr](mailto:memin.efe@batman.edu.tr)

Orcid: [0000-0002-6127-8765](https://orcid.org/0000-0002-6127-8765)

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 25.10.2022

**Makale Kabul Tarihi:** 04.11.2022

**Sayfa Aralığı:** 245-278

**Öz:** Arap gramerini temellendirme çalışmalarında dil âlimleri, istişhâd yöntemini etkin bir şekilde kullanmışlardır. Doğruluğundan emin olunan bir Arap sözünün gramer kuralı için şahit olarak kullanılmasından ibaret olan istişhâdda şiir, şahit olarak en fazla kullanılan unsur olmuştur. Şiiri ile istişhâd edilecek şairlerin tespiti için fesâhat ölçü alınarak şairler, belirli ölçütlere göre tasnif edilmiştir. Şairlerin medenî-bedevî durumu ve yaşadığı bölgeler de istişhâd açısından yapılan tasnifler arasındadır. Şehirlerde yaşayanların yabancılarla daha fazla irtibat halinde olmaları neticesinde dil hataları, şehirlerde daha çok yayılmıştır. Bu nedenle şehirlerde yaşayan şairlerden istişhâd edilemeyeceği ifade edilmiştir. Ayrıca Arabistan yarımadası genel kabul edilen görüşe göre Hicaz, Necid, Tihâme, Aruz ve Yemen olmak üzere beş bölgeye ayrılmıştır. Arabistan yarımadasının bu beş bölgesi, yabancı etkisine maruz kalma açısından değerlendirilmiş ve buna binaen istişhâd sınırları çizilmiştir. Bu çalışmada belirlenen örneklem gramer eserlerindeki gerçekleşen istişhâd, teorideki medenî-hadarî durumu ve çizilen bölgesel istişhâd sınırları ile karşılaştırılmıştır. Mezkûr konuya, istişhâd ile ilgili çalışmalarda değinilmiş olsa da konunun, ayrı bir çalışma olarak ele alındığına şahit olunmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İstişhâd, Medenî, Bedevî, Şairlerin Bölgeleri, Arap Şiiri, Arap Grameri.

**Abstract:** Linguists have used the istishhad method effectively in their studies of grounding Arabic grammar. Poetry has been the most used element as a witness in istishhad, which consists of using an Arabic word that is sure of its correctness as a witness for a grammatical rule. In order to determine the poets to be istishhad with their poetry, the poets were classified according to certain criteria by taking the measure of fluency. The marital-bedouin status of the poets and the regions where they lived are also among the classifications made in terms of istishhad. It has been stated that poets living in cities and on the fringes of the Arabian peninsula cannot be istishhad because they are exposed to foreign influence. In this study, the actual istishhad in the sample grammatical works were compared with the marital-hadari status in the theory and the regional istishhad boundaries drawn. Although the aforementioned subject has been mentioned in studies on istishhad, it has not been witnessed that the subject has been handled as a separate study.

**Keywords:** Istishhad, Madani, Bedouin, Regions of Poets, Arabic Poetry, Arabic Grammar.

## Giriş

Câhiliye döneminde Araplar, Arabistan yarımadasında doğal ortamda nesilden nesile aktardıkları dillerini, gramer kurallarına uygun bir şekilde kullanarak yaşamlarını sürdürüyorlardı. Gramer kurallarının ismini öğrenme ve gramer kurallarını kayıt altına alma ihtiyacı hissetmeden gündelik hayatlarına devam ediyorlardı. Doğal bir şekilde yabancı etkisine karşı korunaklı olan Arabistan yarımadasının iç tarafında, Arap diline zarar verecek bir etken bulunmamaktaydı. Arabistan yarımadasının kenar kısımlarında ise yabancı etkisiyle dilde meydana gelen değişiklik,<sup>1</sup> bölgede yaşayan Araplar için dil çalışmalarını tetikleyecek bir sebep arz edecek düzeyde değildi. Binaenaleyh günümüze kadar câhiliye döneminde kayda geçirilmiş bir gramer çalışması yapıldığına dair bir bilgi veya bulguya henüz rastlanmamıştır.<sup>2</sup>

İslâm dini ile tanışması neticesinde Arabistan yarımadası, dinî, siyasi, sosyal ve ekonomik olarak büyük bir hareketliliğe tanık olmuştur. Şüphesiz Arap Dili, bu hareketlilikten en fazla nasibini alan olgulardan birisi olmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in ve Hz. Peygamberin dili olan Arapça, sadece Arap toplumu için değil, bütün Müslümanlar için önemli hale gelmiştir. Bu nedenle, fikhî hükümlerden ahlakî hükümlere kadar dinin bütün emir ve yasaklarının kaynağı olan Kur'an ve hadisin doğru anlaşılması faktörü, Arap gramerinin tespiti ve temellendirilmesinde önemli bir etken haline gelmiştir.

İslâmî dönemde Arap gramerine yönelik çalışmaların, toplumda dil hatalarının yayılmaya başlaması üzerine erken devirde başladığı bilinmektedir. Dağınık çalışmalar ve adlarını sonradan öğ-

<sup>1</sup> Ebû Naşr Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf* (Beyrut: Dârü'l-Meşrîk, 1986), 147.

<sup>2</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi Târîhi'l-Arabi Kable'l-İslâm* (Dârü's-Sâkî, 2001), 1/44.

rendiğimiz eserler neticesinde hicrî ikinci asırda Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ı ile Arap gramerinin sistemli bir hale geldiği anlaşılmaktadır. Basra ve Kûfe dil mekteplerinin bu alanda yarışları ve daha sonra onlara Bağdat ekolünün de eklenmesi ile gramer konularının dördüncü hicrî asrın sonunda tamamlandığı kabul edilmektedir.

Bu çalışmada hicrî dördüncü asrın sonuna kadarki zaman zarfında yazılmış gramer çalışmaları esas alınmıştır. Bu bağlamda şiir ile istişhâda çokça yer vermiş, orijinalliğini muhafaza eden ve ulaştırılması kolay olan şu eserler istişhâd için örneklem olarak seçilmiştir: Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791): *el-Cümel fi'n-Naḥv*, Sîbeveyhi Ebû Bişr Amr b. Osman (ö. 180/796): *el-Kitâb*, Müberred Ebû Abbas Muhammed b. Yezîd (ö. 286/900): *el-Muktedâb*, İbn Serrâc Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî (ö. 316/929): *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, Zeccâcî Ebû Kâsım Abdurrahman (ö. 337/949): *el-Cümelü'l-Kübrâ*. Çalışmada, şiir bağlamında mezkûr eserlerdeki istişhâd, teorideki istişhâd sınırları ile karşılaştırılarak değerlendirilmiştir.

### 1. Arap Şiiri

Şiir, gayesine matuf olarak söylenen<sup>3</sup> ve kendisi için çizilen formatı aşmayan<sup>4</sup> vezinli ve kafiyeli söz<sup>5</sup> veya tabiatın hayal ile tasvir edilip kelimelerle ifadeye dökülmesi<sup>6</sup> şeklinde tarif edilmektedir. Arap şiirinin başlangıcı konusunda net bir bilgiye sahip olmasak da câhiliye döneminde muallakalar seviyesinde üstün bir edebi olgunluğa ulaşması, geçmişinin eskilere dayandığını göstermektedir. Şiirin, İslâm öncesi dönemde Arabistan'da sanatsal,

<sup>3</sup> Seyyid Şerîf Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 127.

<sup>4</sup> el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 1/251.

<sup>5</sup> Ebû'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Şâdir, 1993), 4/410.

<sup>6</sup> Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye* (Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Seḳâfe, 2012), 1/65.

dinî ve siyasi alanlarda aktif bir şekilde kullanıldığı ve yaşamın ayrılmaz bir unsuru haline geldiği bilinmektedir. Tamamı olmasa da çok miktarda şiirin asırlarca sözlü olarak nakledilmesi, onun toplum nazarındaki önemini ortaya koymaktadır.<sup>7</sup>

İslâmî dönem ile birlikte Arap şiiri, ilmî çalışmalarda aktif bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. İlk başlarda Kur'an'ın garîb kelimelerinin anlamlarını tespit için müracaat edilen şiir,<sup>8</sup> daha sonraları gramerin temellendirilmesinden,<sup>9</sup> coğrafya ve tarih eserlerine kadar birçok alanda kullanılmaya başlanmıştır.<sup>10</sup>

## **2. İstişhâd**

Ş-h-d شهد kökünden, istif'âl kalıbında masdar<sup>11</sup> olan istişhâd, "Şahit getirmek, şahit göstermek" anlamında, bir kelimenin filolojik kullanımının doğruluğunu ispatlamak maksadıyla, fasih olduğu kabul edilmiş şiir veya nesir parçalarını söz konusu kullanım için örnek göstermektir.<sup>12</sup>

Dil çalışmalarında istişhâdın İslâm'ın ilk dönemlerinde yaygın bir şekilde kullanılmaya başlandığını görmekteyiz. İstişhâdın, ilk başlarda "şiir ile istişhâd" şeklinde Kur'an kelimelerinin anlamlarını açıklamak için kullanıldığı bilinmektedir.<sup>13</sup> İbn Abbas'ın, Kur'an kelimelerinin anlamlarını araştırırken şiir ile istişhâda başvurduğu

<sup>7</sup> Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1973), 9.

<sup>8</sup> Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Mısır: Dârü'l-Mıṣrıyye, ts.), 1/4; Ma'mer b. Müsennâ Ebû Ubeyde, *Mecâzî'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1961), 1/20; Ebû Abdillâh Hâris b. Esed Muhâsibî, *Fehmü'l-Kur'ân ve Me'ânihî* (Beyrut: Dârü'l-Kindî, 1398), 490.

<sup>9</sup> Ebû Bişr Amr b. Osman Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988).

<sup>10</sup> Ebû Ali Ahmed b. Muhammed Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-Emkine* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 450.

<sup>11</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 3/398; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3/239 vd.

<sup>12</sup> İsmail Durmuş, "İstişhâd", *DİA* 23 (2001), 397.

<sup>13</sup> Durmuş, "İstişhâd", 397.



ve Müslümanları istişhâda yönlendirdiği bilinmektedir.<sup>14</sup> İbn Enbârî (ö. 328/940), sahabe ve tabiinin, Kur'an'ın garîb ve müşkil kelimeleri konusunda şiirle istişhâd ettiğine dair çok rivayet bulunduğundan bahsetmektedir.<sup>15</sup>

Kur'an kelimelerini şiir ile istişhâd ederek izah etme akımı neticesinde Garîbü'l-Kur'ân ve Müşkilü'l-Kur'ân türü sözlük çalışmaları ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup> Kur'an ve hadisin garîb ve müşkiline, şiirler ile şahit getirme şeklinde başlayan bu istişhâd yöntemi, özellikle Arapça sözlüklerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamış ve gramer çalışmalarına da örneklik teşkil etmiştir.

### 3. Arap Gramerinde Şiir İle İstişhâd Açısından Medenî-Bedevî Ayrımı

Gramer âlimleri, şiirle istişhâd için Arap yarımadasının iç kesimlerini mekânsal açıdan değil, buralarda yaşayan şairlerin hadârî veya bedevî olmaları açısından değerlendirmişlerdir. Bu bağlamda şairleri değerlendiren âlimlerin görüşlerine baktığımızda medenî kavramından, şehir, yerleşim yeri veya Arapça dışında bir dil konuşan kişilerin uğrak yerleri olan merkezlerde yaşayan şairlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. Bedevî kavramından ise şehir ve yerleşik hayata uzak bölgelerde yaşayanlar yani göçebe hayatı süren veya küçük yerleşim yerlerinde yaşayıp yabancı etkisi altında kalmamış, dillerinin orijinalliğini muhafaza eden ve kırsal kesimde yaşamını sürdürenlerin kastedildiği anlaşılmaktadır. İs-

<sup>14</sup>Ebû Abdillâh Bedrüddîn Zerkeşî, *el-Bürhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 1/294; Ebû'l-Fağl Celâlüddîn Süyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân* (el-Hey'etü'l-Mışriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974), 2/67.

<sup>15</sup>Ebû Bekir İbn Enbârî, *Kitâbü İdâhi'l-Vakfi ve'l-İbtidâ* (Dimaşq: Maţbû'atü Mecme'i'l-Lüğati'l-Arabiyye, 1971), 1/100.

<sup>16</sup>Ebû Bekir Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2002), 15/338; Ebû Ali el-Hasenel-Şayrevânî İbn Reşîk, *el-'Umde fi Mehâsinî-Şi'ri ve Âdâbih* (Dârü'l-Cil, 1981), 1/288.

tişhâd için belirlenen zaman sınırları içerisinde bedevî şairlerin şiirleri ile istişhâd edilirken, medenî şairlerin şiirlerinin ise daha çok üçüncü tabaka olan İslâmiyyûn dönemi ile birlikte istişhâda uygunluğunun tartışıldığı görülmektedir. Fârâbî, bu konuda “Medenî şairlerin şiiri ile hiç istişhâd edilmemiştir.” diyerek net görüş belirtmiştir.<sup>17</sup>

Erken devirde özellikle hadarda yayılmaya başlayan lahn nedeniyle Emevî sultanlarının bile, çocuklarını fasih Arapça öğrenmeleri için bâdiyeye gönderdikleri bilinmektedir. Çocukluğunu bâdiyede geçirmeyen sultanların ise Arapça konuşurken lahn yaptıkları ile alakalı rivayetler çoktur.<sup>18</sup>

İbn Cinnî, *el-Haşâiş* adlı eserinde bâdiyeden istişhâd edilip hadardan istişhâd edilmemesini şu şekilde anlatmıştır: “*Hadarîlerden şahit alınmamasının sebebi, dillerinde meydana gelen bozulmadan dolağıdır. Şayet hadarîlerin dillerinin bozulmadığı ve fesâhatlerini korudukları anlaşılırsa bedevîler gibi onlardan da istişhâd edilmesi gerekir. Aynı şekilde bedevîlerin dilinde hadarîlerin dilindeki gibi bir bozulma meydana gelse o zaman da onlardan istişhâdı terk etmek gerekir. Çağımızda da durum böyledir.*”<sup>19</sup> Ebû Amr b. Âlâ da, Haccâc’ın çok fasih bir hadarî olduğunu, ancak buna rağmen lahn yaptığını ifade ederek şehir hayatının, dilin üzerindeki olumsuz etkisini vurguladığı görülmektedir.<sup>20</sup> Yine Ebû Amr b. Âlâ’nın “*Ru’be b. Accâc* (ö. 145/762)

<sup>17</sup> Fârâbî, *Kitâbü’l-Hurûf*, 47.

<sup>18</sup> Ebû Amr Şihâbuddîn İbn Abdîrabbih, *el-İkdu’l-Ferîd* (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1984), 2/308.

<sup>19</sup> Ebû’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Haşâiş* (el-Hey’etü’l-Mışriyyetü’l-Âmmetü li’l-Kütüb, ts.), 2/7.

<sup>20</sup> Ebû Osmân Amr b. Baḥr Câhiz, *el-Beyân ve’t-Tebyîn* (Beyrut: Dârü ve Mektebetü’l-Hilâl, 2002), 1/149.

ile Ferezdak dışında şehre inip de dili değişmeyen bedevî görmedim." dediği rivayet edilir.<sup>21</sup>

Dil âlimleri, şehir hayatının dil üzerindeki olumsuz etkisini gördüklerinden dolayı şairin, şehirde uzun süre bulunduğuna dair bir alamet gördüklerinde ondan istişhâd etmedikleri aktarılmaktadır. Hatta okuma yazma bilenlerin şiirlerini şahit olarak kabul etmedikleri gibi, onların şiir rivayet etmelerini dahi reddettikleri ifade edilmektedir. Âlimlere göre okuma yazma bilmek, şehirde bulunmuş olmanın bir göstergesidir ve şehirde yaşamak dilin bozulma ihtimalini doğurmaktadır. Gramer âlimleri için dilin bozulduğunu îmâ ettirecek en ufak bir delil, şiiri ve sözü şahit olarak kabul etmemek açısından yeterli görülmekteydi. Bu durumu da garipsememek gerektiğine inanıyoruz. Zira onlar için materyal yani şahit sıkıntısı yoktu. Hem eski Arap şiiri çokça bulunmaktaydı hem de hicrî ikinci asrın ortalarına kadar dillerinin fesâhatini korumuş, bedevî hayatı süren Araplar vardı. Bu nedenle hadarî şairlerden istişhâd edilmemesi durumunda gramer kurallarının şahitsiz kalacağı gibi bir endişe taşımıyorlardı.

Dil âlimlerinin medenî-bedevî ayrımı konusundaki net tavırlarına rağmen medenî olduğu ve dilinin bozulduğu iddia edilen birçok şairin şiiri ile istişhâd edilmiştir. Zira dil âlimleri, sosyal ve coğrafi şartlar nedeniyle şairlerin yer değiştirmelerinden ötürü, şairin medenî mi yoksa bedevî mi kabul edilmesi gerektiği konusunda genelde aynı görüşte olmamışlardır. Medenî olması nedeni ile dilinin bozulduğu iddia edilen bazı şairler şunlardır:

Ebû Duâd el-ÿyâdî'nin Necid bölgesine ait olmayan kelimeler kullanması nedeniyle şiiri ile istişhâd edilmediği ifade edilmiştir.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup>Abdulkadir Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1997), 2/220.

Dördüncü yüzyılın sonuna kadarki zaman zarfında ele aldığımız eserlerde sadece bir beyti ile istîşhâd edildiği görülmüştür.<sup>23</sup> Şairin isminin belirtilmesi, her ne kadar bilinçli bir tercih olduğunu gösterse de sadece bir beyti ile istîşhâd edilmesi, onun hakkındaki eleştirilerin yerinde olduğu ve bu istîşhâdın bir istisna olarak kabul edilmesi gerektiği kanısını doğurmaktadır.

Adî b. Zeyd el-İbâdî'nin Hîre' de ve merkezî yerleşim yerlerinde yaşadığı, dilinin bozulduğu ve kendisine çok hata isnat edildiği ifade edilir. Ayrıca Adî'nin, Hîre'ye kralları ziyarete gelen heyetleri dinleyip onlardan öğrendiği kelimeleri şiirlerinde kullandığı,<sup>24</sup> lafızlarının Necid bölgesine ait olmadığı ve bu nedenle şiirlerinin kabul edilmediği de aktarılmaktadır.<sup>25</sup> Ancak hakkında yapılan bu eleştiriler âlimler tarafından kabul edilmemiş olacaktır ki şairin çok sayıda şiiri ile istîşhâd edildiği görülmüştür.<sup>26</sup> Neticede bu istîşhâdın bir istisna kabul edilemeyeceği kanısına varılmıştır.

Kümeýt b. Zeyd el-Esedî'nin Şam'ın Nabatîlerinden olduğu,<sup>27</sup> Kûfe'de yaşadığı, sonradan nahiv öğrendiği ve şiirinde anlamını bilmediği kelimeler kullandığı ifade edilmiş, bu nedenle şiiri ile istîşhâd edilemeyeceği söylenmiştir.<sup>28</sup> Ancak şair hakkındaki

<sup>22</sup>Ebû Ubeydillâh Merzûbânî, *el-Müveşşah fi Meâhizi'l-Ulemâ 'Ale's-Şu'arâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 90.

<sup>23</sup>Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/66; Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 2/70.

<sup>24</sup>Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 90-91.

<sup>25</sup>Ebû Hasan Ali b. Abdülaziz Cürçânî, *el-Vesâta Beyne'l-Mütenebbî ve Huşûmih* (Maţba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâüh, ts.), 51.

<sup>26</sup>el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, 1995, 125; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/140, 198, 2/312, 3/74, 113, 4/359; İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 1/125, 2/232; Ebû Kâsım Abdurrahman Zeccâcî, *Ebû Kâsım Abdurrahman, el-Lâmât* (Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1985), 128, 141.

<sup>27</sup> Cürçânî, *el-Vesâta Beyne'l-Mütenebbî ve Huşûmih*, 10.

<sup>28</sup> Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 228.

olumsuz eleştirilere rağmen istisna kabul edilemeyecek kadar çok sayıda şiiri ile istişhâd edildiği görülmüştür.<sup>29</sup>

Tırimmâh'ın, Kûfe bölgesinde Nabatî dilinden kelime topladığının iddia edildiği ve topladığı bu kelimeleri Arapçalaştırıp şiirinde kullandığı rivayet edilmiştir. Ayrıca Tırimmâh'ın, anlamını bilmediği kelimeler kullandığı ve bu nedenle şiiri ile istişhâd edilemeyeceği iddia edilmiştir.<sup>30</sup> Ancak incelenen eserlerde çok sayıda şiiri ile istişhâd edildiği görülmüştür.<sup>31</sup>

Medenî şairler hakkındaki yorumlara ve onların şiiri ile yapılan istişhâda baktığımızda medenî-bedevî ayrımının dil âlimleri arasında net olmadığı anlaşılmaktadır. Zira medenî olma yönü ile eleştirilen Ebû Duâd el-İyâdî hariç ele aldığımız medenî şairlerin şiiri ile istişhâd edildiği görülmektedir. Ebû Duâd'ın da medenî olma yönünden ziyade kabile yönü ile istişhâd dışında tutulduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Zira şairin mensup olduğu İyâd kabilesi, Necid bölgesinin kuzeydoğusunda yabancı etkisi altında yaşamış<sup>32</sup> ve istişhâd edilmeyen kabileler arasında sayılmıştır.<sup>33</sup>

#### 4. Arap Gramerinde Şiir İle İstişhâd Açısından Bölgeler

Bu bölümde Arapların yabancı etkisine maruz kalmaları yönüyle Fârâbî ve Süyûtî'nin yaptığı tasnif bağlamında Arabistan

<sup>29</sup>Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 173; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/276, 114, 123, 2/339, 3/257, 282, 316; Ebû Abbas Muhammed b. Yezîd Müberred, *el-Mukteḍab* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/144, 2/93, 238, 3/356, 4/398; Ebû Kâsım Abdurrahman Zecçâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ* (Cezayir: Col Karbonal, 1926), 238.

<sup>30</sup>Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 244-245.

<sup>31</sup>Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 145, 297; Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/201, 3/430, 4/247; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 1/329, 2/408, 3/172, 334.

<sup>32</sup>Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beyrut: Dârü Şâdir, 1995), 1/61.

<sup>33</sup>Ebû'l-Faql Celâlüddîn Süyûtî, *el-Müzhir fi' Ullûmi'l-Lüḡati ve Envâ'ihâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/67-68.

yarımadası bölgeleri istişhâd açısından değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bölümde bölgeler değerlendirilirken istişhâd edilmeyen kısımlar vurgulanmıştır.

Arap yarımadası, tarihçilerin aktardığına göre Aden/Hint Okyanusu, Cidde/Kızıldeniz, Arap Körfezi/Basra Körfezi, Irak ile Şam'ın dört yönünde uç noktalar olarak kabul edildiği kara parçasıdır.<sup>34</sup> Arap yarımadasının bölge sayısı ve sınırları üzerinde tam ittifak bulunmamaktadır. Arap yarımadasını Asmaî, Yemen, Necid, Hicaz ve Tihâme şeklinde dört bölgeye; İbn Hâik el-Hemdânî (ö. 360/971),<sup>35</sup> Bekrî (ö. 487/1094)<sup>36</sup> ile Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229)<sup>37</sup> ise Hicaz, Necid, Tihâme, Aruz ve Yemen şeklinde beş bölgeye ayırmışlardır.<sup>38</sup> Biz de İslâm tarihçilerinin İbn Abbas'a dayandırdıkları ve aralarında genel kabul görmüş olan bu son beşli taksimatı esas kabul edeceğiz.<sup>39</sup> Söz konusu bölgeler ayrı başlıklar altında incelenecektir.

Arap gramerinin şiirle istişhâdı bağlamında baktığımızda, Arap yarımadasının erken dönemlerde yabancı etkisine maruz kalmış kenar kısımlarının, baştan itibaren istişhâd sınırları dışında tutul-

<sup>34</sup>Ebû Ubeyd Abdullah Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'ceme min Esmâ'îl-Bilâdi ve'l-Mevâdi'* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1982), 1/6; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî el-Edebü'l-Kadîm* (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 1/63.

<sup>35</sup>Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Hâik el-Hemdânî, *Şifatü Cezîreti'l-Arab* (Leiden (Hollanda): Matba'atü Berîl, 1884), 47.

<sup>36</sup>Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'ceme*, 1/7.

<sup>37</sup>Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/137.

<sup>38</sup>Halîl Yahya, *el-Arabu Kable'l-İslâm-Târîhuhum-Luğâtuhum-Âlihetuhum* (Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.), 10; Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî el-Edebü'l-Kadîm*, 1/64; Kudret Büyükcoşkun, "Arabistan", *DİA* 3 (1991), 248-252.

<sup>39</sup>Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 1/67; Halîl Yahya, *el-Arabu Kable'l-İslâm-Târîhuhum-Luğâtuhum-Âlihetuhum*, 10.

duğu ifade edilmiştir.<sup>40</sup> Arabistan yarımadasının istişhâd sınırı dışında kabul edilen mezkûr bölgeleri şunlardır:<sup>41</sup>

- 1- Mısır'a yani Kıptilere yakın olan Kuzeybatı bölgesi,
  - 2- şam'a yani Pers ve Roma hâkimiyet alanına yakın olan Kuzey bölgesi,
  - 3- Pers ve Hintlilere yakın olan Kuzeydoğu, Doğu ve Güneydoğu bölgeleri,
  - 4- Batıdan Habeşistan'a Doğu'dan da Hintlilere yakın olan Yemen bölgesi,
  - 5- Yemenli tüccarların gelip yerleşmelerinden ötürü Tâif'in bazı bölgeleri,
  - 6- Dil çalışmalarının başladığı dönemde Hicaz bölgesi.
- şimdi yabancı etkisine maruz kalıp kalmaması açısından Arabistan yarımadasının bölgelerini, klasik eserlerde zikredilen, genel kabul görmüş tasnifteki sıralamasını esas alarak teker teker ele alalım.

#### 4.1. Hicaz Bölgesi

Hicaz, Arabistan yarımadasında batısında Kızıldeniz sahilinde uzanan Tihâme bölgesi, doğusunda Necid bölgesi bulunan, kuzeyde de şam'ın sınırından başlayıp, güneyde Yemen'e kadar uzanan bölgedir.<sup>42</sup> İhtilâflı olmakla beraber Mekke, Medine/Yesrib, Tâif ve Hayber bu bölgenin en önemli yerleşim yerleri arasında kabul edilmektedir.<sup>43</sup> Mekke'yi Tihâme'den sayan tarihçiler olduğu gibi, Filistin'i de Hicaz'dan sayanlar vardır.<sup>44</sup>

<sup>40</sup>Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 83; Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/168.

<sup>41</sup>Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167-168.

<sup>42</sup>Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/218-219.

<sup>43</sup>Yahya el-Cebbûrî, *eş-şi'ru'l-Câhilî Haşâişuhu ve Funûnuhu* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 15.

<sup>44</sup>Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2/219.

Bu bölgenin istişhâdı da önemli ölçüde etkileyen iki özelliğinden Kur'ân-ı Kerîm'de de bahsedilmektedir: Birincisi, Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edilen<sup>45</sup> ve kutsallığı hemen hemen bütün Arabistan'da kabul edilen, İslâm'dan önce ve sonra da dinî bir merkez olan, Mekke şehrinde yeryüzünün ilk mabedi Kâbe'nin bulunmasıdır.<sup>46</sup> Diğeri ise bölgenin en önemli Yemen-Şam ticaret güzergâhını içinde bulundurmasıdır.<sup>47</sup>

Hicaz bölgesi üç kısma ayrılmıştır:

1- Tihâme ile Yemen'den başlayan ve Tâif ile biten güney kısmı ki bu kısım erken devirlerde Habeşistan ile yoğun bir ilişki içindedir. Habeşistan'dan gelen tüccarlar Tâif'in güney bölgelerine kadar uğruyor, hatta oralara yerleşenler de oluyordu.<sup>48</sup>

2- Tâif ve Mekke çizgisinden başlayıp, Medine ve Yenbu'a kadar uzanan orta kesim ki İslâmî dönem ile birlikte yoğun bir şekilde, özellikle hac ibadeti ve Hz. Peygamberi ziyarete gelen Müslümanların akınına uğramıştır.

3- Kuzey kısmı ise Tebük'ten dönemin Şam sınırına, bugünkü Ürdün sınırına kadar uzanır.<sup>49</sup> Bölgenin bu kısmı da erken devirlerde hem batıdan doğuya yani Kıptîler ile Sâsânîler arası, hem de Şam'dan orta Hicaz'a ve Yemen'e uzanan ticaret yollarının uğrak yeri olmuştur.

Bölgeye şiir miktarı açısından baktığımızda, Necid bölgesinden sonra ikinci sırada geldiğini görmekteyiz. Arap şiirinin, beşte birinin bu bölgeye ait olduğu aktarılmaktadır.<sup>50</sup>

<sup>45</sup> Bakara: 2/127.

<sup>46</sup> Âl-i İmrân: 3/96.

<sup>47</sup> Kureş: 106/1-4.

<sup>48</sup> Ebü'l-Fağl Celâlüddîn Süyûtî, *el-İktirâh fi Uşûli'n-Nahv ve Cedelih* (Dımaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2006), 48.

<sup>49</sup> Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Hicaz", *DİA* 27 (1998), 432-437.

<sup>50</sup> Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lügati'l-Arabiyye*, 1/79.



Bölgeye genel olarak istişhâd açısından baktığımızda, Kıptilere ve Şam'a yakın olan kuzey kısmı ile Yemen'e yakın ve Yemenli tüccarların uğrak yeri olan Tâif'in bazı bölgelerinden ilk baştan beri istişhâd kabul edilmediği ifade edilmiştir.<sup>51</sup> Hicaz'ın orta kısmı ise Arapçanın en duru şeklinin konuşulduğu mntıka olmuş, özellikle Kureyş lehçesi, Kur'ân-ı Kerîm ile özdeşleşmiş ve vahiy dili olarak görülmüştür.<sup>52</sup>

Hicaz bölgesinde yaşayan kabilelerin genelinin Arab-ı musta'ribe olan Adnânîlerden olduğu kabul edilir.<sup>53</sup> Bu bölgede yaşayan en çok tanınmış kabileler olarak şunlar zikredilebilir: Kureyş,<sup>54</sup> Evs ve Hazrec,<sup>55</sup> Eşca',<sup>56</sup> Huzâ'a,<sup>57</sup> Cüheyne,<sup>58</sup> Benî Süleym,<sup>59</sup> Hevâzin,<sup>60</sup> Sakîf,<sup>61</sup> Hüzeyl,<sup>62</sup> Cüzâm,<sup>63</sup> Müzeyne,<sup>64</sup> Kudâa.<sup>65</sup>

<sup>51</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 48.

<sup>52</sup> Ebû Huseyn Ahmed İbn Fâris, *es-Sâhibî fi Fıkhî'l-Lügati'l-Arabiyyeti ve Mesâlihâ ve Süneni'l-Arabi fi Kelâmihâ*, 1997, 28.

<sup>53</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Dârü Hicr, 1997), 3/203; Küçükaşcı, "Hicaz", 435.

<sup>54</sup> Ali b. Abdullah Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ bi Aşbâri Dâri'l-Muştafâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 1/138.

<sup>55</sup> Semhûdî, *Vefâü'l-Vefâ*, 1/138.

<sup>56</sup> Ömer b. Rıza Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arabi'l-Kadîme ve'l-Hadîse* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/29.

<sup>57</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/79; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 3/185-186; Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 1/338-339.

<sup>58</sup> Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 2/296; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/198, 3/51; Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 1/216.

<sup>59</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn (el-İber)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1988), 6/18; Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 2/543-544.

<sup>60</sup> Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'ceme*, 1/87; İbn Haldûn, *el-İber*, 2/404; Muhammed Şurrâb, *el-Me'âlimü'l-Esîre fi's-Sünneti ve's-Sîre* (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1411), 40, 140.

<sup>61</sup> İbn Hâik el-Hemdânî, *Şifatü Cezîreti'l-Arab*, 120; Süyûtî, *el-İktirâh*, 1/48.

<sup>62</sup> Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 3/1213.

<sup>63</sup> İbn Hâik el-Hemdânî, *Şifatü Cezîreti'l-Arab*, 129.

<sup>64</sup> Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 3/1083.

<sup>65</sup> Casim Avcı, "Kudâa (Benî Kudâa)", *DİA* 26 (2002), 308-309.

Hicaz bölgesinin orta kesiminin istişhâdın en temel kaynağı olarak kabul edildiği bilinmektedir. Buna rağmen söz konusu bölgenin, dinin merkezi olması nedeniyle İslâmî dönem ile birlikte yoğun yabancı etkisine uğraması, buradaki Müslümanların genel olarak dinî işlerle<sup>66</sup> ve cihâd ile yoğun uğraşmaları<sup>67</sup> gibi nedenlerle bölgedeki şiir miktarında bir düşüşün yaşandığı ve bunun istişhâda yansıdığı gözlemlenmiştir. Hicaz'ın orta kısmından yapılan istişhâd örneği olarak şu kabile şairleri zikredilebilir:

Kureyş: İbrahim b. Hereme (ö. 176/792),<sup>68</sup> Ömer b. Ebî Rebîa (ö. 93/711),<sup>69</sup> Meşkâs el-Âizî,<sup>70</sup> Âtike bint Zeyd (ö. 40/660),<sup>71</sup> Ali b. Ebî Tâlib (ö. 40/661)<sup>72</sup> ve Hâris b. Hâlid (ö. 80/699).<sup>73</sup>

Evs ve Hazrec: Hassân b. Sâbit el-Ensârî,<sup>74</sup> Abdullah b. Revâha,<sup>75</sup> Kays b. el-Ĥatîm,<sup>76</sup> Kâ'b b. Mâlik el-Ensârî,<sup>77</sup> ve Ebû Kays b. Rufâ'a.<sup>78</sup>

Benî Süleym: Abbas b. Mirdâs,<sup>79</sup> Enes b. Abbas,<sup>80</sup> Hansâ Ümmü Amr Tûmâdır,<sup>81</sup> ve Ceĥĥâf b. Hakîm es-Sülemî.<sup>82</sup>

<sup>66</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime* (Dimaşk: Mektebetü'l-Hidâye, 2004), 2/413.

<sup>67</sup> Süyûtî, *el-Müzhir*, 2/401.

<sup>68</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/414.

<sup>69</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naĥv*, 158 vd.; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/18, 124, 164, 281, 282, 283, 311, 2/358, 379, 3/115, 136, 175, 556; Müberred, *el-Mukteĥab*, 2/205 vd.

<sup>70</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naĥv*, 149; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/147.

<sup>71</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naĥv*, 160.

<sup>72</sup> Müberred, *el-Mukteĥab*, 2/200.

<sup>73</sup> Müberred, *el-Mukteĥab*, 4/256.

<sup>74</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/49; Müberred, *el-Mukteĥab*, 4/92; İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naĥv*, 1/67; Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 58.

<sup>75</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 96.

<sup>76</sup> Müberred, *el-Mukteĥab*, 3/112.

<sup>77</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naĥv*, 220.

<sup>78</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naĥv*, 1/298.

<sup>79</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/57.

<sup>80</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naĥv*, 3/446.

Yemen tarafından gelen yabancı etkisi altında kalması nedeniyle, Hicaz bölgesinin güney kısmında kalan Tâif ve civarından istişhâd edilmediği ifade edilirken,<sup>83</sup> pratikte bu bölgeye mensup olan Hevâzin ve Sakîf kabilelerinden yaklaşık otuz şairin şiiri ile istişhâd edildiği görülmüştür. Bu durum, Hicaz bölgesinin bu kısmından yapılan istişhâdın pek de azımsanmayacak derecede olduğunu göstermektedir.

Örnekleme olarak ele aldığımız eserlerde, Hicaz'ın güney kısmından şu kabile şairleri ile istişhâd edilmiştir:

Hevâzin ve Sakîf: Ümeyye b. Ebi's-Salt es-Sakafî,<sup>84</sup> İmâm b. Akram en-Nümeyrî,<sup>85</sup> Temîm b. Übey b. Muqbil,<sup>86</sup> Tevbe b. Humeyyir el-Hafâcî,<sup>87</sup> Hâris b. Kelede es-Sakafî,<sup>88</sup> Humeyd b. Sevr el-Hilâlî el-Âmirî,<sup>89</sup> Ebû Hayye en-Nümeyrî (ö. II/VIII. yüzyıl),<sup>90</sup> Hîdâş b. Züheyr el-Âmirî,<sup>91</sup> Düreyd b. Şimme el-Âmirî,<sup>92</sup> Râî en-Nümeyrî (ö. 97/716[?]),<sup>93</sup> Ahvaş b. Şureyh el-Kilâbî,<sup>94</sup> Abdülaziz el-Kilâbî,<sup>95</sup> Abdullah b. Hemmâm es-Selûlî,<sup>96</sup> Uceyr es-Selûlî,<sup>97</sup> Fâri'a bint Mua-

<sup>81</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/230.

<sup>82</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 253.

<sup>83</sup> Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167-168.

<sup>84</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/42; İbn Cinnî, *el-Ḥaşâiş*, 1/155, 212, 3/55.

<sup>85</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 91.

<sup>86</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/134.

<sup>87</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/200.

<sup>88</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 175.

<sup>89</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 234.

<sup>90</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 1/198.

<sup>91</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/94.

<sup>92</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 208.

<sup>93</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 286.

<sup>94</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/238.

<sup>95</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 3/474.

<sup>96</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 2/160.

<sup>97</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 63.

viye b. Kuşeyr,<sup>98</sup> Kattâl el-Kilâbî,<sup>99</sup> Kuhayf el-Ukaylî,<sup>100</sup> Kays b. Mu-levvaḥ Mecnûn el-Âmirî,<sup>101</sup> Lebîd b. Rebîa el-Âmirî,<sup>102</sup> Leylâ el-Ahyeliyye (ö. 86/705'ten sonra),<sup>103</sup> Ebû Miḥcen es-Sekafî (ö. 30/650),<sup>104</sup> Müzâḥim el-Ukaylî,<sup>105</sup> Mu'avvid el-Ḥukemâ Muaviye b. Mâlik b. Cafer,<sup>106</sup> Nâbiga el-Ca'dî,<sup>107</sup> Yezîd b. el-Hakem es-Sekafî,<sup>108</sup> Yezîd b. Sa'îk el-Kilâbî,<sup>109</sup> Yezîd b. Tasariyye el-Kuşeyrî,<sup>110</sup> Cîrân el-Avd Âmir b. Hâris Nümeyrî,<sup>111</sup> Avf b. el-Ahvaş<sup>112</sup> ve Nâhiḍ b. Sevme el-Âmirî.<sup>113</sup>

Hicaz'ın kuzey kısmında Kıptî, Rum ve Fârisî etkisi altındaki bölgede yaşayan Kudâa kabilesinin bir kısmının Hıristiyanlığı din olarak benimsemiş olduğu vurgulanmış<sup>114</sup> ve özellikle istîşhâd edilmeyen kabileler arasında sayılmıştır.<sup>115</sup> Ancak söz konusu kabileden de on iki şair ile istîşhâd edildiği görülmüştür. Bununla birlikte Kuzey Hicaz'da bulunan ve istîşhâd edilmeyen kabileler arasında ismi geçen Cüzâm kabilesinden her hangi bir istîşhâda rastlanmamıştır.

<sup>98</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/505.

<sup>99</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 353.

<sup>100</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/610.

<sup>101</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/253.

<sup>102</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 223.

<sup>103</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 3/11.

<sup>104</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/289.

<sup>105</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/459.

<sup>106</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/397.

<sup>107</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 79.

<sup>108</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/236.

<sup>109</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/118.

<sup>110</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 2/385.

<sup>111</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/414.

<sup>112</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 200.

<sup>113</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 235.

<sup>114</sup> Avci, "Kudâa (Benî Kudâa)", 308-309.

<sup>115</sup> Süyûtî, *el-İktirâḥ*, 47.

Örneklem olarak ele aldığımız eserlerde, Hicaz'ın kuzey kısmından şu kabile şairleri ile istişhâd edilmiştir:

Kudâa: A'var b. Berâ el-Kelbî,<sup>116</sup> Cerîr ed-Đınnî,<sup>117</sup> Cemîl b. Ma'mer el-Uzrî Cemîlü Büseyne,<sup>118</sup> Ziyâde b. Zeyd el-Uzrî,<sup>119</sup> Amr b. Ammâr en-Nehdî,<sup>120</sup> Münzir b. Dirhem el-Kelbî,<sup>121</sup> Meysûn bint Beħdel el-Kelbiyye,<sup>122</sup> Hüdbe b. Hşram el-Uzrî,<sup>123</sup> Va'le el-Cermî,<sup>124</sup> Nevvâh el-Kelbî<sup>125</sup> ve Urve b. Hizâm el-Uzrî.<sup>126</sup>

#### 4.2. Necid Bölgesi

Arap yarımadasının orta kesiminde Tihâme, Hicaz, Yemen ile Aruz bölgelerinin ortasında bulunan, yüksek yayla/plato anlamındaki Necid<sup>127</sup> bölgesi, Arabistan'ın yaşam için en elverişli bölgelerinden sayılmaktadır. Bu nedenle söz konusu bölge, Arap şiirinde en çok yer verilen ve özlemle bahsedilen yerler arasındadır.<sup>128</sup>

Kays b. Mülevvah'a (ö. 70/690) ait olduğu söylenen bu şiirde, Necid bölgesinin güzelliklerinden şu şekilde bahsedilmektedir.<sup>129</sup>

أَفْوَلُ لِصَاحِبِي وَالْعَيْسُ تَهْوِي بِنَا بَيْنَ الْمَنِيْقَةِ فَالضَّمَارِ  
تَمَنَّعَ مِنْ شَمِيمِ عَرَارٍ نَجْدٍ فَمَا بَعْدَ الْعَشِيَّةِ مِنْ عَرَارٍ

<sup>116</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/208.

<sup>117</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/589.

<sup>118</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 204.

<sup>119</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 3/185.

<sup>120</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/162.

<sup>121</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, 174.

<sup>122</sup> Müberred, *el-Mukteďab*, 2/27.

<sup>123</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Nahv*, 3/168.

<sup>124</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/77.

<sup>125</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, 288.

<sup>126</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Nahv*, 290.

<sup>127</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3/413-414.

<sup>128</sup> Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî el-Edebü'l-Ķadîm*, 1/64; Corcî Zeydân, *Târîhu Ādâbi'l-LüĶati'l-Arabiyye*, 1/79.

<sup>129</sup> Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-Emkine*, 450.

“Kervan bizi Menîfe ile Dimâr arasında götürüyorken arkadaşşıma derim ki:

*Necid’in güzel kokulu otlarını koklayarak istifade et. Zira Aşîyye’yi geçtikten sonra böyle güzel kokulu ot bulamazsın.”* (Vâfir).<sup>130</sup>

Necid’in Tihâme ile Hicaz doğrultusundaki batı tarafına Necdü'l-Âliye/Yüksek Necid, Irak tarafındaki kısmına da Necdü's-Sâfile/Alçak Necid denilmektedir.<sup>131</sup> Necid'in, Arabistan'ın ortasında olması ve dış etkenlere maruz kalmaması hasebiyle Hicaz gibi, en fasih Arapçanın konuşulduğu bölge olarak kabul edilmektedir.<sup>132</sup> Gramer çalışmalarının başladığı dönemde Hicaz bölgesinin dilinin, lahn sebebiyle erken bozulduğu kabul edilirken,<sup>133</sup> Necid bölgesindeki dilin, uzun süre fesâhatini koruduğu ifade edilmiştir. Hatta bu bölgedeki Ukâd Dağı civarında yaşayan bazı kabilelerin, yirminci yüzyıla kadar dillerindeki fesâhatlerini koruduğu iddia edilmektedir.<sup>134</sup>

Necid bölgesi içinde en fasih konuşan Arapların, Tihâme ve Hicaz bölgelerine bakan ve üç dağdan oluşan Serât Dağlarında yaşayan Araplar olduğu kabul edilir. Corcî Zeydân, en fazla şiir üreten bölgenin Necid bölgesi olduğunu ifade ederken, câhiliye döneminden çağımıza intikal eden şiir oranına baktığımızda bunun beşte ikisinin Necid bölgesine, beşte birinin Hicaz bölgesine, geriye kalan beşte ikisinin de diğer bölgelere ait olduğunu söyler.<sup>135</sup>

<sup>130</sup> Kays b. Mülevvah b. Müzâhim el-Âmirî Mecnûn, *Dîvânü Kays b. Mülevvah Mecnûn Leylâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 76.

<sup>131</sup> Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî*, 17-18.

<sup>132</sup> Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991), 97.

<sup>133</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 48.

<sup>134</sup> Mustafa Sâdık Râfî, *Târîhu Âdâbi'l-Arab* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 1/94.

<sup>135</sup> Corcî Zeydân, *Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*, 1/79.

Necid bölgesinin dil fesâhatini koruduğu ve iyi şairlerin bu bölgeden çıktığı anlayışı âlimler arasında öylesine yerleşmiştir ki şiir ve şair değerlendirmesi yapılırken “Necid bölgesine aittir” ifadesi, o şiir veya şairin fasih olduğunu, “Necid bölgesine ait değildir” ifadesi de şiir veya şairin fasih olmadığı anlamında kullanılmıştır.<sup>136</sup>

Bu bölgede yaşayan tanınmış kabileler şunlardır: Esed,<sup>137</sup> Tay,<sup>138</sup> Benî Âmir,<sup>139</sup> Temîm,<sup>140</sup> Lahm,<sup>141</sup> Gassân,<sup>142</sup> Kinde,<sup>143</sup> Dabbe,<sup>144</sup> Ganiy,<sup>145</sup> İyâd,<sup>146</sup> Gatafân,<sup>147</sup> Tağlib,<sup>148</sup> Bâhile.<sup>149</sup>

Necid bölgesine istişhâd açısından baktığımızda, bölgenin büyük kısmının istişhâd için uygun ortam teşkil ettiğini görmekteyiz. Bu bölgeden istişhâd edilen kabile şairlerine örnek olarak şunlar zikredilebilir:

---

<sup>136</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2002), 1/224232; Bağdâdî, *Hizânetü'l-Edeb*, 9/591; Merzûbânî, *el-Müveşşah*, 90.

<sup>137</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 2/382.

<sup>138</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 2/305.

<sup>139</sup> Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî*, 39.

<sup>140</sup> Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'ceme*, 1/88.

<sup>141</sup> İbn Hâik el-Hemdânî, *Şıfatü Cezîreti'l-Arab*, 129; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dârü't-Türâs, 1387), 1/627.

<sup>142</sup> Ahmet Ağırakça, “Gassânîler”, *DİA* 13 (1996), 397-398.

<sup>143</sup> Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî*, 41; Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 3/988 vd.

<sup>144</sup> Ebû'l-Abbas Ahmed b. Alî Kalkaşendî, *Şubhu'l-A'sâ fi Şmâ'ati'l-İnşâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/401-402.

<sup>145</sup> Kalkaşendî, *Şubhu'l-A'sâ*, 1/253, 5/152, 330.

<sup>146</sup> İzzüddîn İbn Esîr, *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb* (Beyrut: Dârü Şâdir, ts.), 96; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/61.

<sup>147</sup> Kehhâle, *Mu'cemü Kabâili'l-Arab*, 3/888.

<sup>148</sup> Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'ceme*, 2/505, 3/927.

<sup>149</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/154, 358,5/433; Kalkaşendî, *Şubhu'l-A'sâ*, 169.

Esed: Abîd b. el-Ebras,<sup>150</sup> Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî,<sup>151</sup> Hanzala b. Fâtik,<sup>152</sup> Sühaym Abdü Benî Hâşhâs,<sup>153</sup> Kümeýt b. Zeyd,<sup>154</sup> ve Merrâr el-Esedî.<sup>155</sup>

Temîm: Esved b Ya'fur (ö. 600),<sup>156</sup> Evs b. Hucr (ö. 620),<sup>157</sup> Cerîr b. Atiyye,<sup>158</sup> Zibrikan b. Bedr (ö. 45/665),<sup>159</sup> Abde b. et-Tabîb (ö. 25/645),<sup>160</sup> Accâc (ö. 97/715-16),<sup>161</sup> Adî b. Zeyd el-İbâdî,<sup>162</sup> ve Ferez-dak.<sup>163</sup>

Bölgenin Şam bâdiyesi ile Irak bâdiyesi diye belirtilen ve Roma ile Sâsânî etkisi altında olduğu kabul edilen kısmı istişhâddan istisna edilmiştir.<sup>164</sup> Bölgenin mezkûr kısmında yaşayan ve dili bozuk olan kişiler için asılları Arap olmayan veya Arap olmayanlara benzeyenler anlamında “*curmukânî*” ifadesi kullanılmıştır.<sup>165</sup>

Necid bölgesinin istişhâda uygun olmayan kısımlarında varlığını sürdüren ve istişhâda uygun olmayan kabileler arasında zikredilen Lahm kabilesinden hiçbir istişhâda rastlanmamış, İyâd kabilesinden ise sadece Ebû Duâd el-İyâdî'nin bir beyti ile istişhâd

<sup>150</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 3/248.

<sup>151</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 282 vd.; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/156 vd.; Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/10.

<sup>152</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/30.

<sup>153</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 298.

<sup>154</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/93.

<sup>155</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/14.

<sup>156</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 65, 202, 221; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/246, 272, 3/135, 174.

<sup>157</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/287.

<sup>158</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 75.

<sup>159</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/167.

<sup>160</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 2/51.

<sup>161</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 232.

<sup>162</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 2/232.

<sup>163</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 343.

<sup>164</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147.

<sup>165</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 10/35.



edildiğine şahit olunmuş,<sup>166</sup> bunun da istisna babından değerlendirilmesi gerektiği kanısına varılmıştır.

Gassân kabilesinden de sadece iki şairin birer beyti ile istişhâd edilmiştir. Fahite bint Amr'ın şiiri ile Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi birer yerde istişhâd etmişlerdir.<sup>167</sup> Nu'mân b. Münzir'in bir beyti ile de sadece Sîbeveyhi bir yerde istişhâd etmiştir.<sup>168</sup> Gassân kabilesinden istisna kabul edilebilecek bu kullanımdan başka istişhâda rastlanmamıştır.

Ancak söz konusu bölgede hiç istişhâd edilmeyen kabileler arasında ismi geçen Tağlib kabilesinden aralarında meşhur Mühelhil b. Rebîa ve Ahtal'ın da bulunduğu beş şair ile istişhâd edildiği görülmüştür. Söz konusu şairler ve istişhâd örnekleri şu şekildedir: Amr b. Külsûm,<sup>169</sup> Mühelhil b. Rebîa,<sup>170</sup> Ahtal Ebû Malik Gıyâs b. Gavs,<sup>171</sup> Câbir b. Huney et-Tağlibî,<sup>172</sup> Kutâmî Ebû Saîd Umeyr b. Şuyeym<sup>173</sup> ve Kâ'b b. Cu'ayl.<sup>174</sup>

### 4.3. Tihâme Bölgesi

Kelime anlamı aşırı sıcak ve durgun rüzgâr olan Tihâme<sup>175</sup> veya çukur anlamındaki bir diğer ismi ile Ğavr,<sup>176</sup> Arabistan'ın Hicaz bölgesi ve Yemen bölgesi ile Kızıldeniz arasında ince bir şerit şeklinde uzanan, Kızıldeniz'e paralel bölgesidir.<sup>177</sup> Bölge için, Ne-

<sup>166</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/66; İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 2/70.

<sup>167</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 118; Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/357.

<sup>168</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/260.

<sup>169</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 152.

<sup>170</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 166.

<sup>171</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/99.

<sup>172</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/99.

<sup>173</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 125.

<sup>174</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 1/211.

<sup>175</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/72.

<sup>176</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/33.

<sup>177</sup> Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili*, 16.

cid'ten daha alçakta olması hasebiyle, yükseklik anlamındaki Necid ismine karşılık alçaktaki bölge anlamında Ğavr ismi, bölgede genelde rüzgârın durgun ve çok sıcak olması nedeniyle de Tihâme ismi kullanılmıştır. Arabistan yarımadasının ortasında, kuzeyden güneye doğru uzanan Serât Dağlarının güneybatı uzantısı bölgeyi, Necid'ten ayırmaktadır.

Tihâme bölgesinin özellikle Tihâmetü'l-Hicaz kısmı, Kızıldeniz sahilinde ince bir şerit şeklinde uzanması nedeniyle, Tihâme bölgesi kabileleri Hicaz bölgesine; Hicaz bölgesi kabileleri de Tihâme bölgesine sarkabilmektedir. Mesela Hicaz bölgesinde olan Hüzeyl kabilesinin bir kısmı, Tihâme bölgesinde olan Beşâim vadisinde Kinâne kabilesine komşu olarak yaşamaktaydı.<sup>178</sup> Aynı şekilde Hicaz bölgesi kabilelerinden olan Hevâzin kabilesinin bir kısmı, Tihâme'de Bevbâh denilen bir çölde yaşıyorlardı.<sup>179</sup>

Bu bölgede yaşayan tanınmış kabileler olarak şunlar zikredilebilir: Kinâne,<sup>180</sup> Ezd (Ezd-i-Serât),<sup>181</sup> Beliy,<sup>182</sup> Advân.<sup>183</sup>

İstişhâd açısından bakıldığında bölgenin Orta ve güney kesiminde yaşayan Kinâne kabilesinden altı şair ile istişhâd edilmiştir. Söz konusu şairler ve istişhâd örnekleri şu şekildedir: Ebü'l-Esved ed-Düelî,<sup>184</sup> Ebû Tufeyl Âmir b. Vâsile,<sup>185</sup> Kays b. Zerîh,<sup>186</sup> Nuşayb b. Ribâh,<sup>187</sup> Hüney b. Ahmer<sup>188</sup> ve Enes b. Züneym.<sup>189</sup>

<sup>178</sup> Ebû Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh* (Kahire: Dârü'l-Fağîle, 1999), 43.

<sup>179</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 1/506.

<sup>180</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 7/32 vd.

<sup>181</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 8/33.

<sup>182</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 2/296.

<sup>183</sup> İbn Abdirabbih, *el-İkdu'l-Ferîd*, 3/303; Kehhâle, *Mu'cemü' Kabâilil-'Arab*, 2/762.

<sup>184</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/296.

<sup>185</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/296.

<sup>186</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 1/352.

<sup>187</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 3/125.

Bölgenin Yemen sınırına yakın güney kısmı ve Mısır Kıptileri ile Şam bölgesine yakın olan kuzey kısmı erken dönemlerden itibaren istişhâd sınırı dışında tutulduğu ifade edilmektedir.<sup>190</sup>

Kuzey Tihâme'de yaşayan Beliy kabilesinin, kuzey Hicaz'da yaşayan Kudâa kabilesinin hem komşusu hem de bir kolu olduğu bilinmektedir. İstişhâd açısından bakıldığında Beliy kolu da dahil olmak üzere Kudâa kabilesinden onbir şair ile istişhâd edildiği daha önce ifade edilmişti.

Tihâme bölgesinin Tihâmetü'l-Yemen kısmı erken devirde yabancı etkisine maruz kaldığı söylenen Tâîf'ten<sup>191</sup> daha güneydedir. Bölgenin bu kısmında Tihâmetü'l-Hicaz'dan buraya kadar yayılmış Kinâne kabilesini görüyoruz. Bu kabileden de altı şair ile istişhâd edildiği ifade edilmişti. Kinâne'nin daha güneyinde yaşayan Ezd-i-Serât'tan istişhâd edilmesi,<sup>192</sup> Tihâmetü'l-Yemen'de yaşayan Kinânelilerden de istişhâd edildiğini bize göstermektedir.

Tihâmetü'l-Yemen'in güneyinde en uç noktada Ezd-i-Serât kabilesi varlığını sürdürmektedir. Bu kabileden istişhâd edilen şairlerin kim olduğu konusu net olmamakla birlikte, hem Sibeveyhi'nin hem de İbn Serrâc'ın ikişer yerde "*Ezd-i-Serât'tan biri*" şeklinde istişhâdda bulunmaları, bu kabileden de istişhâd edilmesinde bir sakınca görülmediğini göstermektedir.<sup>193</sup>

#### 4.4. Aruz Bölgesi

Bu bölgenin sınırları üzerinde ittifak olmamakla birlikte, genel kabul gören taksimata göre Arabistan yarımadasının doğusunda yer alan, güneyde Yemen bölgesi sınırından başlayıp Necid sını-

<sup>188</sup> Hafîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 113.

<sup>189</sup> Hafîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 124.

<sup>190</sup> Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167-168.

<sup>191</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 48.

<sup>192</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/71.

<sup>193</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/71, 276; İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 1/364, 3/461.

rındaki Yemâme,<sup>194</sup> Bahreyn, Kuveyt, Katar, Ahsa ve Katîf mntıkalarını kapsayan ve Basra körfezine kadar uzanan bölgedir.<sup>195</sup>

İstîşhâd açısından bakıldığında Fârisîlere ve Hindistan'a yakın olup yabancı etkisi altında kaldığı için bölge dilinin erken dönemde bozulduğu iddia edilmiş, bundan dolayı bölgenin doğu kesiminde yaşayan kabilelerden istîşhâd alınmadığı ifade edilmiştir.<sup>196</sup>

Bölgedeki bilinen bazı kabileler şunlardır: Kays b. Sa'lebe,<sup>197</sup> Bekir b. Vâil,<sup>198</sup> ve Abdülkays.<sup>199</sup>

Aruz bölgesinde yaşayan Kays b. Sa'lebe kabilesi, istîşhâd edilen kabilelerin başında zikredilmektedir.<sup>200</sup> Kabilenin istîşhâd edilen bazı şairleri şunlardır: Tarafe b. el-Abd,<sup>201</sup> A'sâ Meymûn b. Kays,<sup>202</sup> Hâris b. 'Ubâd,<sup>203</sup> ve Hırnağ bint Bedr b. Hiffân.<sup>204</sup>

Aruz bölgesinin istîşhâd sınırı dışında olduğu direkt olarak belirtilmese de bu bölgede yaşayan bazı kabilelerin ismen zikredilerek istîşhâd sınırları dışında tutulduklarının ifade edilmesi, bölgenin de bir kısmının istîşhâd dışında kabul edildiğini göstermektedir. Aruz bölgesinin en önemli kabilelerinden biri, Bekir b. Vâil kabilesidir. İstîşhâd edilmeyen kabileler arasında ismi geçen Bekir b. Vâil'in<sup>205</sup> sekiz şairi ile istîşhâd edildiği görülmüştür. Söz konu-

<sup>194</sup> Mustafa L. Bilge, "Yemâme", *DİA* 43 (2013), 399-400.

<sup>195</sup> Bekrî, *Mu'cemü Me'sta'ceme*, 1/10; Yahya el-Cebbûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhilî*, 17.

<sup>196</sup> Süyûtî, *el-Müzhîr*, 1/168.

<sup>197</sup> İbn Hâik el-Hemdânî, *Şıfatü Cezîreti'l-Arab*, 163.

<sup>198</sup> İbn Hâik el-Hemdânî, *Şıfatü Cezîreti'l-Arab*, 169.

<sup>199</sup> Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/17.

<sup>200</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147; Süyûtî, *el-Müzhîr*, 1/167.

<sup>201</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/24.

<sup>202</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 74.

<sup>203</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/324.

<sup>204</sup> Zeccâcî, *el-Cümelü'l-Kübrâ*, 28.

<sup>205</sup> Süyûtî, *el-İktirâḥ*, 47.

su şairler ve istişhâd örnekleri şu şekildedir: Ağleb el-İclî,<sup>206</sup> Bâis b. Şarîm el-Yeşkurî,<sup>207</sup> Huzez b. Levzan es-Sedûsî,<sup>208</sup> İmrân b. Hittân,<sup>209</sup> Merrâr b. Selâme el-İclî,<sup>210</sup> Ebû Necm el-İclî,<sup>211</sup> Nehâr b. Tevsi'a el-Yeşkurî<sup>212</sup> ve Lüceym b. Sa'b.<sup>213</sup>

Bölgenin bir diğer kabilesi Abdülkays, Arabistan yarımadası ve Aruz bölgesinin güneydoğusunda varlığını sürdürmüştür. İstişhâd edilmeyen kabiler arasında zikredilen bu kabilenin<sup>214</sup> beş şairi ile istişhâd edildiği görülmektedir. Söz konusu şairler ve istişhâd örnekleri şu şekildedir: Ziyâd el-A'cem,<sup>215</sup> A'var eş-Şennî,<sup>216</sup> Şaletân el-Abdî,<sup>217</sup> Mufaddal en-Nükrî<sup>218</sup> ve Müsekkib el-Abdî.<sup>219</sup>

#### 4.5. Yemen Bölgesi

Bugün bölgeyle aynı adı taşıyan Yemen ülkesini, Ummân'ı ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin büyük bir kısmını kapsayan Yemen, Arap yarımadasının güney kesimini oluşturan bölgedir.<sup>220</sup> Geneli yaşama elverişli bir alan olması hasebiyle, İslâm öncesi dönemlerde de birçok medeniyete tanıklık etmiş bir bölgedir.<sup>221</sup> Kur'ân-ı

<sup>206</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/315.

<sup>207</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/134.

<sup>208</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 4/213.

<sup>209</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 263.

<sup>210</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/31.

<sup>211</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 1/349.

<sup>212</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/284.

<sup>213</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 199.

<sup>214</sup> Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

<sup>215</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 2/29.

<sup>216</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 2/69.

<sup>217</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/237.

<sup>218</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 2/136.

<sup>219</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 3/324.

<sup>220</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 5/447.

<sup>221</sup> Hannâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi Târîhi'l-Edebi'l-Arabî el-Edebü'l-Kadîm*, 1/64.

Kerîm'de de Sebe Krallığı döneminde "güzel memleket" şeklinde bu bölgeden bahsedilmiştir.<sup>222</sup>

Aynı dili konuşan toplulukların bir kısmının, farklı toplumların etkisi altına girmeleri neticesinde dillerinde başkalaşım meydana gelebildiği bilinen bir gerçektir. Bu başkalaşım bazen büyük ölçüde olur ve lehçe denilen dil farklılığını, tamamen ayrı bir dile dönüştürür.<sup>223</sup> Yemen bölgesinin, verimli ve yaşama elverişli olması nedeniyle Habeşliler, Hindistanlılar ve Fârisîler ile yoğun ilişkisi olmuş ve Arap dili bu etkileşimden çok etkilenmiştir. Ebû Amr b. Âlâ, "Himyerîler ile Yemen'in uç kısımlarında yaşayanların ne dili bizim dilimiz, ne de Arapçaları bizim Arapçamızdır." diyerek bu bölgenin dilinin çok fazla değiştiği gerçeğini vurgulamıştır.<sup>224</sup>

Neticede bu bölge yabancı etkisine erken dönemlerde maruz kalmış ve bu nedenle gramer çalışmalarında, buradaki Arapça lehçelerinin istîşhâd için kaynak olarak kabul edilmediği ifade edilmiştir.<sup>225</sup>

Bu bölgede yaşayan meşhur kabileler şunlardır: Mehre,<sup>226</sup> Ezd (Ezd-i Ummân),<sup>227</sup> ve Mezhic.<sup>228</sup>

Yemen bölgesinin tamamının istîşhâd sınırları dışında olduğu ifade edilmektedir.<sup>229</sup> Ancak bölgenin önemli kabilelerinden olan Mezhic kabilesinden on üç şair ile istîşhâd edilmiştir. Söz konusu şairler ve istîşhâd örnekleri şu şekildedir: Tufeyl b. Yezîd el-

<sup>222</sup> Sebe: 34/15.

<sup>223</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 1/141.

<sup>224</sup> İbn Sellâm Ebû Abdillâh Cumahî, *Tabakâtü Fuḥûli's-Şu'arâ* (Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.), 1/11.

<sup>225</sup> Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, 147; Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

<sup>226</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 2/488.

<sup>227</sup> Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, 8/33.

<sup>228</sup> İbn Haldûn, *el-İber*, 2/306.

<sup>229</sup> Süyûtî, *el-Müzhir*, 1/167-168.

Hârisî,<sup>230</sup> Ubeydullah b. Hur el-Cu'fî,<sup>231</sup> Abdü Yağûs b. Vaqqâs el-Hârisî,<sup>232</sup> Amr el-Cenbî,<sup>233</sup> Amr b. Kın'âs el-Murâdî,<sup>234</sup> Amr b. Ma'dîkerib,<sup>235</sup> Ferve b. Müseyk el-Murâdî,<sup>236</sup> Kanânî,<sup>237</sup> Bint Mürre b. Âhân el-Hârisî,<sup>238</sup> Necâşî Kays b. Amr el-Hârisî,<sup>239</sup> Yezîd b. Mu-harrim,<sup>240</sup> Yezîd b. Abdülmedân<sup>241</sup> ve Şüreyh b. Evfâ.<sup>242</sup>

Ayrıca Ezd-i Ummân ve Mehre'den istişhâda rastlanmamakla birlikte, Sîbeveyhi'nin "Ummân'dan biri"<sup>243</sup> diyerek nisbetsiz şiir ile istişhâd ettiği görülmektedir.

### SONUÇ

Dil âlimleri, Arapça için yapılan bir çalışmanın, Kur'an'a ve İslam'a hizmet anlamına geleceğinden hareketle dil çalışmalarına önem vermişlerdir. Bu çalışmalarda doğruluğu konusunda şüphe bulunmayan Arapça sözleri, gramer kuralı için şahit olarak kullanma anlamındaki istişhâdî, temel yöntem olarak benimsemişlerdir. Bu yöntemde Arapların bütün kültür öğeleri gibi dillerini de içinde barındıran ve Kur'an kelimelerinin anlaşılmasında kendisine başvurulması ile önemini ispatlayan şiiri, şahit olarak kullanmışlardır.

<sup>230</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 204.

<sup>231</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 217.

<sup>232</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/200.

<sup>233</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/115; Bağdâdî, *Ḥizânetü'l-Edeb*, 2/382.

<sup>234</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/201.

<sup>235</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 4/409.

<sup>236</sup> İbn Serrâc, *el-Uşûl fi'n-Naḥv*, 1/236.

<sup>237</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 4/465; Yusuf b. Hasan Sîrâfî, *Şerḥu Ebyâti Sîbeveyhi* (Kahire: Dârü'l-Fikr, 1974), 2/353.

<sup>238</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/516.

<sup>239</sup> Halîl b. Ahmed, *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 233.

<sup>240</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/253.

<sup>241</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 3/367.

<sup>242</sup> Müberred, *el-Mukteḍab*, 1/238.

<sup>243</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/163.

Şiiri ile istîşhâd edilecek şairin fasih olması gerektiğinden hareketle, şairler belirli vasıflarına göre tasnif edilmiş ve fesahat sınırları çizilmiştir. Şehirlerde dil hatalarının daha çok yayılması sebebiyle şairler medenî-bedevî ayrımına tabi tutulmuşlardır. Ayrıca Arabistan yarımadasının kenar kısımları, yabancı etkisine daha çok maruz kaldığı için şairlerin yaşadığı bölgeler de istîşhâd açısından ölçü olarak kabul edilmiştir.

İslam dini ile birlikte farklı dilleri konuşan toplumların Arabistan yarımadasına akın etmesi sonucunda, dil hataları Araplar arasında özellikle şehirlerde hızlı bir şekilde yayılmaya başlamıştır. Bu nedenle dil hatalarının yaygın olduğu şehirlerde yaşayan medenî şairlerden istîşhâd edilmemesi gerektiği hükmüne varılmıştır. Bu hüküm, gramer âlimlerince genel olarak benimsenmiştir. Ancak âlimler, şairlerin medenî-bedevî tasnifinde farklı görüşlere sahip oldukları için söz konusu hükmün pratiğe yansımadağı görülmüştür.

Arabistan yarımadası genel kabule göre Hicaz, Necid, Tihâme, Aruz ve Yemen şeklinde beş bölgeye ayrılmış, bu bölgelerin yabancı etkisine maruz kalmış kenar kısımları istîşhâd sınırları dışında tutulmuştur.

Hicaz bölgesinin orta kesiminin istîşhâdın en temel kaynağı olarak kabul edildiği bilinmektedir. Yemen tarafından gelen yabancı etkisi altında kalması nedeniyle, Hicaz bölgesinin güney kısmında kalan Tâif ve civarından istîşhâd edilmediği ifade edilirken, pratikte bu bölgeye mensup olan Hevâzin ve Sakîf kabilelerinden yaklaşık otuz şairin şiiri ile istîşhâd edildiği görülmüştür.

Hicaz'ın kuzey kısmında yabancı etkisi altındaki Cüzâm kabilesinden her hangi bir istîşhâda rastlanmamıştır. Ancak bölgenin bu kısmında yaşayan ve istîşhâd edilmeyen kabileler arasında sayılan



Kudâa kabilesinden on iki şair ile istişhâd edildiği görülmüştür.

Necid'in, en fasih Arapçanın konuşulduğu bölgeler arasında olduğu ve buradaki dilin, uzun süre fesâhatini koruduğu ifade edilmiştir. Bölgenin geneli istişhâd için uygun ortam oluşturuyor iken Şam bâdiyesi ile Irak bâdiyesi diye belirtilen ve Roma ile Sâsânî etkisi altında olduğu kabul edilen kısmı istişhâddan istisna edilmiştir. Bölgenin bu kısmında yaşayan Lahm, İyâd ve Gassân kabilelerinden tasnifte belirtildiği gibi hiç istişhâd edilmemiş veya istisna kabul edilebilecek çok az sayıda istişhâd edilmiştir. Ancak bölgenin aynı kısmında yaşayan Tağlib kabilesinden istisna kabul edilemeyecek sayıda şair ile istişhâd edilmiştir.

Tihâme bölgesinin orta kesiminin istişhâda uygunluğu kabul edilmekle birlikte, güney ve kuzey kısımlarının yabancı etkisi nedeni ile istişhâd sınırı dışında tutulduğu ifade edilmiştir. Ancak bölgenin güney kısmında bulunan Kinâne ile Ezd-i Serat'tan ve kuzey kısmında yaşayan Beliy kabilesinden az da olsa istişhâd edildiği görülmüştür.

Aruz bölgesinde yaşayan Kays b. Sa'lebe kabilesi, istişhâd edilen kabilelerin başında zikredilmiştir. Bölgenin büyük kısmına hakim olan Bekir b. Vâil ve Abdülkays kabileleri istişhâd sınırı dışında kabul edilmişlerdir. Ancak örneklem olarak aldığımız eserlerde Bekir b. Vâil'den sekiz ve Abdülkays kabilesinden beş şair ile istişhâd edildiği görülmüştür.

Yemen bölgesinin tamamı, istişhâd sınırları dışında kabul edilmiştir. Ancak bu bölgede yaşayan Mezhic kabilesinden onüç şair ile istişhâd edildiği görülmüştür.

Hicaz bölgesinden Hevâzin, Sakîf ve Kudâa, Necid bölgesinden Tağlib, Tihâme bölgesinden Kinâne, Ezd-i Serat ve Beliy, Aruz bölgesinden Bekir b. Vâil ve Abdülkays ile Yemen bölgesinden Mezhic kabileleri istişhâd tasnifi dışında tutularak daha dar şekil-

de çizilen sınırların, mezkûr kabilelerden istîşhâd edildiğinin saptanması ile pratikte daha geniş olduğu anlaşılmıştır.

### KAYNAKÇA

- Ağırakça, Ahmet. "Gassânîler". *DİA* 13 (1996), 397-398.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim*. 3 Cilt. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 6. Basım, 2015.
- Avcı, Casim. "Kudâa (Benî Kudâa)". *DİA* 26 (2002), 308-309.
- Bağdâdî, Abdulkadir. *Hizânetü'l-Edeb ve Lübbü Lübbâbi Lisâni'l-'Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-İncî, 1997.
- Bekrî, Ebû Ubeyd Abdullah. *Mu'cemü Me'sta'ceme min Esmâi'l-Bilâdi ve'l-Mevâdi'*. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1982.
- Bilge, Mustafa L. "Yemâme". *DİA* 43 (2013), 399-400.
- Büyükcoşkun, Kudret. "Arabistan". *DİA* 3 (1991), 248-252.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Baħr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, 2. Basım, 2002.
- Cevâd Ali. *el-Mufaşşal fî Târîhi'l-Arabi Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Dârü's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Corcî Zeydân. *Târîhu Âdâbi'l-Lüğati'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2012.
- Cumahî, İbn Sellâm Ebû Abdillâh. *Tabakâtü Fuħûli's-Şu'arâ*. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, ts.
- Cürcânî, Ebû Hasan Ali b. Abdülaziz. *el-Vesâta Beyne'l-Mütenebbî ve Huşûmih*. Matba'atü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâüh, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1973.
- Durmuş, İsmail. "İstîşhâd". *DİA* 23 (2001), 396-397.

- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1961.
- Fârâbî, Ebû Naşr. *Kitâbü'l-Hurûf*. Beyrut: Dârü'l-Meşriq, 1986.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Mısır: Dârü'l-Mışriyye, 1. Basım, ts.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *el-Cümel fi'n-Naḥv*, 1995.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. 8 Cilt. Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Halîl Yahya. *el-Arabu Ḳable'l-İslâm-Târîḥuhum-Luḡâtuhum-Âlihetuhum*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, ts.
- Hannâ el-Fâhûrî. *el-Câmi' fi Târîḥi'l-Edebi'l-Arabî el-Edebü'l-Ḳadîm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.
- Hatîb el-Baḡdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîḥu Baḡdâd*. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 2002.
- İbn Abdirabbih, Ebû Amr Şihâbuddîn. *el-İḳdu'l-Ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Fetḥ Osman. *el-Ḥaşâiş*. 3 Cilt. el-Hey'etü'l-Mışriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 4. Basım, ts.
- İbn Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbü İḍâḥi'l-Vaḳfi ve'l-İbtidâ*. 2 Cilt. Dımaşq: Maṭbû'âtü Mecme'i'l-Lüḡati'l-'Arabiyye, 1971.
- İbn Esîr, İzzüddîn. *el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü Şâdir, ts.
- İbn Fâris, Ebû Huseyn Ahmed. *es-Sâhibî fi Fıḳhi'l-Lüḡati'l-Arabiyyeti ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabi fi Kelâmihâ*, 1997.
- İbn Hâik el-Hemdânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *Şıfatü Cezîreti'l-Arab*. Leiden (Hollanda): Maṭba'atü Berîl, 1884.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Muḳaddime*. 2 Cilt. Dımaşq: Mektebetü'l-Hidâye, 1. Basım, 2004.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Târîḥu İbn Haldûn (el-İber)*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1988.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 21 Cilt. Dârü Hicr, 1. Basım, 1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2002.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Faḍl Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Şâdir, 1993.
- İbn Reşîk, Ebû Ali el-Hasanel-Ḳayrevânî. *el-'Umde fi Mehâsini's-Şi'ri ve Âdâbih*. 2 Cilt. Dârü'l-Cîl, 1981.
- İbn Serrâc, Ebû Bekir Muhammed b. es-Serî. *el-Uşûl fi'n-Nahv*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Alî. *Şubḥu'l-A'sâ fi Şinâ'ati'l-İnşâ'*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza. *Mu'cemü Ḳabâili'l-Arabi'l-Ḳadîme ve'l-Hadîse*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1994.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Hicaz". *DİA* 27 (1998), 432-437.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Aḥsenü't-Teḳâsîm fi Ma'rifeti'l-Eḳâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Mecnûn, Kays b. Mülevvah b. Müzâḥim el-Âmirî. *Dîvânü Kays b. Mülevvah Mecnûn Leylâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Merzûkî, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed. *el-Ezmine ve'l-Emkine*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417.
- Merzûbânî, Ebû Ubeydillâh. *el-Müveşşah fi Meâḥizi'l-Ulemâ 'Ale's-Şu'arâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.
- Muhammed Şurrâb. *el-Me'âlimü'l-Esîre fi's-Sünneti ve's-Sîre*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1. Basım, 1411.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh Ḥâris b. Esed. *Fehmü'l-Kur'ân ve Me'ânîhî*. Beyrut: Dârü'l-Kindî, 2. Basım, 1398.
- Müberred, Ebû Abbas Muhammed b. Yezîd. *el-Muḳteḍab*. 4 Cilt.

- Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Râfîû, Mustafa Sâdık. *Târîhu Âdâbi'l-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Semhûdî, Ali b. Abdullah. *Vefâü'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Muştafâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman. *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1988.
- Sîrâfî, Yusuf b. Hasan. *Şerhu Ebyâti Sîbeveyhi*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikr, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Faql Celâlüddîn. *el-İktirâh fi Uşûli'n-Naḥv ve Cedelih*. Dımaşq: Dârü'l-Beyrûtî, 2. Basım, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Faql Celâlüddîn. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. el-Hey'etü'l-Mışriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Faql Celâlüddîn. *el-Müzhir fi' Ulûmi'l-Lügati ve Envâ'ihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâs, 2. Basım, 1387.
- Yahya el-Cebbûrî. *eş-Şi'ru'l-Câhilî Haşâişuhu ve Funûnuhu*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 9. Basım, 2001.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü Şâdır, 2. Basım, 1995.
- Zeccâcî, Ebû Kâsım Abdurrahman. *Ebû Kâsım Abdurrahman, el-Lâmât*. Dımaşq: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1985.
- Zeccâcî, Ebû Kâsım Abdurrahman. *el-Cümelü'l-Kübrâ*. Cezayir: Col Karbonal, 1926.
- Zemaşşerî, Ebû Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Cibâl ve'l-Emkine ve'l-Miyâh*. Kahire: Dârü'l-Faqlîe, 1999.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Bürhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

MAKALE BİLGİLERİ

**Kur'an-ı Kerim'deki Pratiği ve Nahiv Teorisi Açısından  
Mef'ulün Bih'in Hazfi (Otuzuncu Cüz/Amme Cüzü Örneği)**  
Mef'ulün Bih'in Hazfi in terms of Practice in the Qur'an and the Theory of  
Nahiw (The Example of the Thirtieth Juz/Public Juz)

YAZAR

Mehmet Hadin TURABİ

Dr, DİB

[mehmet-hadintutkal@hotmail.com](mailto:mehmet-hadintutkal@hotmail.com)

Orcid: [0000-0001-5970-8124](https://orcid.org/0000-0001-5970-8124)

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 07.08.2022

**Makale Kabul Tarihi:** 04.11.2022

**Sayfa Aralığı:** 280-301

**Öz:** Arap dilinde hazif konusu genel olarak geniş bir dilbilimsel olguyu oluşturmaktadır. Çoğu zaman sayısız birçok beşer dili de bu geniş olguya ortak olabilmektedir. Zira insan konuşurken fitratı gereği tekrardan kaçınıp icâz ve hazfe meyillidir. Bu sebeple şairler, edebiyatçılar ve yazarlar, konuştuklarında dinleyicinin anlama ve kavrama seviyesine göre aktüel faktörler, lafzî ve aklî karinelere bakarak tekrardan imtina edip hazfe itimat etmişlerdir. İcazı temsil eden hazif olgusu gibi bir özelliği bünyesinde barındırıyor olması bu açıdan Arap dilinin diğer dillerden daha öne çıkmasını sağlamıştır. Bütün bu sebeplerden mühlhem olarak çalışmada Kur'ân'ın otuzuncu cüzü/Âmme cüzü örneğinde mefûlün bihin hazif konusu ele alındı. Bu başlık altında mefûlün bihin hazfinin temel sebepleriyle beraber manevî gayelerinin açığa çıkartılıp tespiti hedeflendi. Ayrıca hazfin belâgat açısından faydaları, amaçlanan manayı ortaya çıkarıp değiştirmesindeki etkisi, hazif ve zikretmek arasındaki farklar bağlamında detaylandırıldı. Makalenin giriş bölümünde hazfin sözlük ve terim açısından manaları, hazfin zıddı olan idmârın anlamı kısaca açıklandı. Çalışmanın birinci başlığında hazif ve idmâr arasındaki farklar açıklanırken, ikinci başlıkta hazfin şartları detaylarıyla zikredildi. Üçüncü başlıkta hazfin genel çeşitleri, dördüncüsünde ise otuzuncu cüz örneğinde mefûlün bihin hazfedilmesindeki gayeleri maddeler halinde örnek âyetler çerçevesinde meâlleriyle detaylandırıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Kur'ân, İ'râbu'l-Kur'ân, Mefûlün bih, Hazif.

**Abstract:** The subject of haif in the Arabic language constitutes a broad linguistic phenomenon in general. Many human languages can also be common to this phenomenon. For this reason, when poets, men of letters and writers spoke, refrained from looking at the actual factors, literal and mental presumptions according to the understanding and comprehension level of the listener and relied on pleasure. Since the Arabic language is one of the essential characteristics and contains the heph phenomenon, which represents ijaz, other languages are mentioned about the aforementioned phenomenon. Inspired by all these reasons, in the study, the subject of mef'ul bihin hadif in the thirtieth juz example of the Qur'an was discussed. Here, it was aimed to reveal and determine the main reasons of the mef'ul bih hazf and their spiritual goals. In addition, the benefits of hazf in terms of rhetoric, its effect in revealing and changing the ultimatum, and the differences between dhikr and dhikr were detailed. In the introduction part of the article, the dictionary and term meanings of hazf, and the meaning of idmâr, which is the counterpart of hazf, are briefly explained. In the first title, the differences between hasif and idmar were explained, while in the second, the conditions of hazfin were mentioned in detail. In the third title, the general types of hadf, and in the fourth part, the purpose and aims of the mef'ul bihin in the example of the thirtieth juz, the objectives of its preparation were detailed with their translations in the context of the sample verses.

**Keywords:** Arabic Language, Qur'an, İ'râbu'l-Qur'an, Mef'ulün bih, Hazif.



## Giriş

Çalışmanın konusu pratiği ve nahiv teorisi açısından mefûlün bihin Kur'ân-ı Kerîm'deki hazfi (otuzuncu cüz/Âmme cüzü örneği) olması hasebiyle ana konuya girişten önce hazfin lügat/sözlük ve ıstılâh/terim manalarını detaylandırmak yerinde olacaktır. Hazif kelimesi sözlük ve terim olarak birkaç manaya gelmektedir. Hazif sözlükte genel olarak (الرَّمِي) "atmak" manasındadır. Örneğin حَدَفْتُ بِالْعَصَى أَي رَمَيْتُهُ بِهَا (الرَّمِي) "Onu çubukla hazfettim, yani attım." cümlesindeki (الْحَدْفُ) kelimesi (الرَّمِي) "atmak" manasında gelmiştir. Hazif (الضَّرْبُ) "vurmak" manasına da gelir. Örneğin حَدَفْتُ بِالسَّيْفِ أَي ضَرَبْتُهُ بِهِ (الرَّمِي) "Onu çubukla hazfettim, yani dövdüm." cümlesindeki (الْحَدْفُ) kelimesi (الضَّرْبُ) "atmak" manasında gelmiştir. Hazif (الْقَطْعُ) "koparmak" manasında gelir. Örneğin حَدَفَ الْحَجَّامُ الشَّعْرَ أَي قَطَعَهُ (الْقَطْعُ) "Berber saçı hazfetti, yani kopardı." cümlesindeki (الْحَدْفُ) kelimesi (الْقَطْعُ) "atmak" manasında gelmiştir. Hazif (الْوَصْلُ) "ulaştırmak" manasında gelir. Örneğin حَدَفْنِي فَلَانَ بِجَائِزَةٍ أَي وَصَلَنِي بِهَا (الْوَصْلُ) "Falanca kişi beni ödülle hazfetti, yani beni ödülle ulaştırdı." cümlesindeki (الْحَدْفُ) kelimesi (الْوَصْلُ) "ulaştırmak" manasında gelmiştir.<sup>1</sup> Hazif kelimesinin sözlük manasıyla ilgili Halil b. Ahmed (öl. 175/791), Sîbeveyhi (öl. 180/796), Kisâî (öl. 189/805) ve Ferrâ (öl. 207/822) gibi mütekaddimîn âlimlerin zihninde genel olarak somut bir tablo vardı. Ancak terim anlamıyla ilgili meşhur âlim Bâkîllânî (öl. 403/1013), genel olarak hazfin terim manasına açık ve belirleyici bir şekilde değininceye kadar söz konusu âlimlerden hiçbiri değinmemişti. Kendisi hazfi terim olarak şöyle tarif etmiştir: "Cümlede hafiflik ve esnekliği sağlamak amacıyla herhangi bir kelimeyi

<sup>1</sup> Halil b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, nşr. Abdulhamid Hendâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3/201-202; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Muhammed Ali en-Neccâr, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 4/467; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mücmelü'l-luga*, thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/224-225; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *Esâsü'l-belâğa*, (Beirut: Dârü'l-fikr, 1989), 77-78; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1990), 9/39-41; Ebû'l-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kamûsu'l-muhît*, nşr. Muhammed Naîm Arkasûsî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 3/126; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, thk. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc, (Kuveyt: Matbaatü Hukümeti'l-Kuveyt, 1965), 6/66-67.

kelâmdan düşürmektir.”<sup>2</sup> Arap şâiri İbn Sinân el-Hafâcî (öl. 466/1073), ise hazfi terim olarak şöyle açıklar: “Herhangi bir kelimeyi kelâmın manası kendisine delâletinden dolayı cümleden düşürmektir.”<sup>3</sup> Kimi zaman hazfin mefhumu, mukabili olan idmârın mefhumuyla karışmaktadır. Bu vesileyle idmârın kısaca tarif edilmesi ve kendisiyle hazif arasındaki farkların zikredilmesi uygun olacaktır. İdmârın birkaç tarifi söz konusudur. Genel olarak dilbilimci ve tefsir âlimleri idmârı şöyle tanımlamışlardır: İdmâr anlam karışıklığına fırsat vermeden bir veya daha fazla kelimeyi cümleden düşürmektir.<sup>4</sup>

### 1. Hazif ve İdmâr

Çalışmanın ana temasından önce hazif ve idmâr arasındaki farklar ve hazfin şartlarına değinilecektir. Bazı dilbilimci ve araştırmacılar genel olarak hazif ve idmâr arasındaki farkları şöyle sıralamışlardır:

#### 1.1. Hazif ve İdmâr Arasındaki Farklar

a) Hazif olgusu, amaçlanan mananın ifâde etme açısından mahzuf lafza muhtaç olmadığından bütünüyle cümleden atlandır. İdmâr ise kelâmın kendisine olan ihtiyacına binaen sadece lafız olarak cümleden atılıp mana cihetiyle mezkûr olandır.<sup>5</sup>

b) Hazifin kelâmdaki mana eksikliği açısından etkisi yok iken, idmârın etkisi vardır. Örneğin ... *أَعْطَيْتَ زَيْدًا* “Zeyd’e verdin...” cümlesinin takdiri/açılımı, *(أَعْطَيْتَ زَيْدًا دِرْهَمًا)* “Zeyd’e bir dirhem verdin.” şeklinde olup ikinci mef’ulün bih olan *(دِرْهَمًا)* kelimesinin hazfi, cümlelerin manasında herhangi bir eksiklik meydana getirmemektedir. Ancak idmârın söz konusu olduğu örneklerde ise durum böyle değildir. Örneğin ... *وَسَلِّ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا* “Bulduğumuz kent halkına sor...”<sup>6</sup> âyetinin takdiri, *(أَيَّ إِسْأَلَ أَهْلَ الْقَرْيَةِ)* şeklinde olup cümleden düşürülen *(أَهْلَ)* kelimesinin âyetin maksut manasını tamamlamada önemli etkisi

<sup>2</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 397.

<sup>3</sup> Ebû Muhammed Abdüllâh b. Muhammed b. Saîd el-Hafâcî, *Sirru'l-fesâha*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 247.

<sup>4</sup> Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, Matbaatü'l-Medenî, 2008), 112-117.

<sup>5</sup> Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûkî, *Keşşâfü ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Alî Dahrûc, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), 4/884.

<sup>6</sup> Yûsuf 12/82.

olduğundan düşürülmesi halinde anlam eksikliği meydana gelmektedir. Zira sual yerleşim yerine değil kent halkınadır.<sup>7</sup>

## 2. Hazfin Şartları

Meânî/Semantik âlimleri hazfin kelâmda veya herhangi bir metinde gerçekleşebilmesi için birçok şart ileri sürmüşlerdir.

### 2.1. Hazifte Öne Çıkan Şartlar

a) Manevî veya lafzi bir gayenin bulunması ya da hazfin istediği ve onun yerini doldurabilecek herhangi bir amacın mevcut olması. Bu durumdaki bir hazif, kelâma belâgat açısından bir incelik metne ise eşsiz zarafet ve güzellik katmaktadır.<sup>8</sup>

b) Hazif ve mahzufa delil olup kendilerine delâlet eden karinenin bulunması. Bu konuda karineler peyce çoktur. Birleşme, yazı, makam, konum, durum, akıl ve mana gibi unsurlar söz konusu karineler arasında sayılabilir.<sup>9</sup>

c) Haziften sonra kelâmın yapı bakımından sağlam, mana açısından açık, mefhum yönünden de kolay anlaşılabilir olması gerekir. Hazfin akabinde aksi bir durum söz konusu olduğunda hazif uygun olmayıp mahzûf olan kelimenin kelâmda zikredilmesi tercih edilir.<sup>10</sup>

d) Hazfedilecek olan kelimenin, zikredildiği durumun aksine tezyin, zarafet, letafet ve incelik gibi estetik güzellikleri kelâmda ortaya çıkaracak düzeyde etkileyici ve güçlü olması gerekir.<sup>11</sup>

e) Hazfin, muhtasar olanı daha da kısaltıp maksut manaya hâle verecek düzeyde ve ölçüde olmaması.<sup>12</sup>

f) Hazfedilen kelimenin daha önce mahzûf olana bedel konumunda olmaması gerekir. Zira mahzûf olana niyabeten gelmiş olan kelimenin,

<sup>7</sup> Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Mektebetu't-Turâs, 1958), 2/102.

<sup>8</sup> Cürcânî, *Delâ'ilü'l-i'câz*, 169.

<sup>9</sup> Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şerîf er-Radî el-Müsevî el-Alevî, *Hak'a'iku't-te'vil fî müteşâbihî't-tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1976), 5/169-170.

<sup>10</sup> Ebü İdrîs el-İmâm el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza b. Alî b. İbrâhîm el-Hüseynî el-Alevî et-Tâlîbî, *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâğâ*, (Beyrut: Matbaa Mukantafe, 1982), 2/92; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzil-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 1/315.

<sup>11</sup> Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Messellü's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*, (Kahire: Daru Nehdetu Mısır li't-Tabî ve'n-Neşri, 2008), 2/279; Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâğâ*, 2/92.

<sup>12</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 77; Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fî i'câzil-Kur'ân*, 1/315.

temsil ettiği konuma rağmen hazfedilmesi uygun değildir. Bunun yanı sıra manada büyük bir eksiklik meydana gelir.<sup>13</sup>

### **3. Hazfin Çeşitleri**

Arapçada hazfin birçok çeşitleri mevcuttur. Önemli olanlar kısaca şöyle sıralanabilir.

#### **3.1. Müsnedün İleyhin Hazfedilmesi**

Mübteda ve fâil olan müsnedün ileyhin hazfedilmesi.

##### **3.1.1. Mübtedanın Hazfi**

Örneğin وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ "Allah yolunda öldürülenlere ölüler demeyin, zira onlar diridirler, fakat siz farkında değilsiniz."<sup>14</sup> âyetinde mübteda olan (هُمْ) zamiri cümleden hazfedilmiştir. Cümlenin takdiri (هُمْ أَمْوَاتٌ) "Onlar ölülerdir." şeklindedir.<sup>15</sup>

##### **3.1.2. Fâlin Hazfi**

Örneğin وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَؤُا لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ "Onlara: Andolsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi size verdiklerimizi aranızda bırakarak bize birer birer geldiniz; içinizde Allah'ın ortakları olduğunu sandığımız şefaatçılarınızı beraber görmüyoruz. Andolsun ki aranızdaki bağlar kopmuş, ortak sandıklarımız sizden ayrılmışlardır denecek."<sup>16</sup> âyetindeki (لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ) cümlesinin açılımı (لَقَدْ تَقَطَّعَ الْوَصْلُ بَيْنَكُمْ) "Artık aranızdaki bağlar tamamen kopmuş," şeklinde olup fâil olan (الْوَصْلُ) masdarı cümleden hazfedilmiştir.<sup>17</sup>

#### **3.2. Müsnedin Hazfi**

Haber ve fiil olan müsnedin hazfedilmesi.

<sup>13</sup> Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzil-Kur'ân*, 1/315; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 77; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Misrî, *Muğnil-lebîb 'an kutûbi'l-e'ârîb*, thk. Muhammed Abdül-Latîf, (Kuvveyt: Silsiletü-Turâsiyye, 2000), 794.

<sup>14</sup> Bakara 2/154.

<sup>15</sup> Mustafa Şâhir Halûf, *Üslûbü'l-hazfi fi'l-Kur'ân ve eseruhû fi'l-meânî ve'l-mecâz*, ('Âmmân: Dâru'l-Fikr, 2009), 42-43.

<sup>16</sup> En'âm 6/94.

<sup>17</sup> Halûf, *Üslûbü'l-hazfi fi'l-Kur'ân ve eseruhû fi'l-meânî ve'l-mecâz*, 42-43.

### 3.2.1. Haberin Hazfi

Örneğin **قَالَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقَصُهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ** “Bu sana anlattıklarımız, kasabaların başından geçenlerdir. Onların bir kısmı hala duruyor, bir kısmı ise silinip gitmiştir.”<sup>18</sup> âyetindeki **(قَائِمٌ وَحَصِيدٌ مِنْهَا)** cümlesinin açılımı **(مِنْهَا قَائِمٌ وَ مِنْهَا حَصِيدٌ)** “Onların bir kısmı hala duruyor, bir kısmı ise silinip gitmiştir.” şeklinde olup haber olan **(مِنْهَا)** câr-mecrûru cümleden düşürülmüştür.

### 3.2.2. Fiilin Hazfi

Örneğin **قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ** “De ki: Size göklerden ve yerden kim rızık verir?” De ki: Allah. O hâlde, ya biz hidayet veya apaçık bir sapıklık üzereyiz, ya da siz!”<sup>19</sup> âyetindeki **(قُلِ اللَّهُ)** cümlesinin takdiri **(قُلْ يَرْزُقُكُمْ اللَّهُ)** “De ki: Allah rızık verir.” şeklinde olup muzârî ma’lûm olan **(يَرْزُقُكُمْ)** fiili hazfedilmiştir.<sup>20</sup>

### 3.3. Mefûlün Bihin Hazfi

Mefûlün bih farklı sebeplere mebni olarak bazen hazfedilir. Örneğin **قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ** “De ki: En üstün delil yalnızca Allah’ındır. O, dileyseydi elbette sizin hepinizi doğru yola iletirdi.”<sup>21</sup> Âyetteki **(فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ)** cümlesinin takdiri **(فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْتُكُمْ)** “O, eğer dileyseydi elbette sizin hepinizi doğru yola iletirdi.” şeklinde olup mefûlün bih olan **(هَدَايَتِكُمْ)** masdarı hazfedilmiştir.<sup>22</sup>

### 3.4. Hâlin Hazfi

Hâlin farklı sebeplere binaen duruma uygun olarak birçok yerde hazfi mevzubahistir. Örneğin **وَالْمَلَائِكَةُ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ** “Melekler de her bir kapıdan yanlarıma girerler (ve söyle derler): “Sabretmenize karşılık selâm sizlere. Dünya yurdunun sonucu (olan cennet) ne güzeldir!”<sup>23</sup> Âyetteki **(سَلَامٌ)** kelimesinin öncesinde hazfedilmiş olan **(قَائِلِينَ)** hâl olarak bulunmaktadır. Cümlelerin takdiri **سَلَامٌ**

<sup>18</sup> Hûd 11/100.

<sup>19</sup> Sebe’ 34/24.

<sup>20</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâik-i gavâmizi’t-tenzîli ve ‘uyûni’l-ekâvîli fi vücûhi’t-te’vîl*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1977), 3/288.

<sup>21</sup> En’âm 6/149.

<sup>22</sup> İbn Hişâm, *Muğnil-lebîb ‘an kutûbi’l-e’ârîb*, 828.

<sup>23</sup> Ra’d, 13, 23-24.

قَائِلِينَ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ “Sabretmenize karşılık selâm sizlere derler.” şeklinde olmaktadır.<sup>24</sup>

### 3.5. Sıfatın Hazfi

Sıfatın birçok âyette hazfi söz konusudur. Örneğin *أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلَكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا* “O gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere ait idi. Onu yaralamak istedim, çünkü onların ilerisinde, her gemiyi zorla ele geçiren bir kral vardı.”<sup>25</sup> âyetindeki *يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ* cümlesinin takdiri, *(صَحِيحَةٍ)* “Her sağlam gemiyi ele geçiren,” şeklinde olup sıfat olan *(سَفِينَةٍ)* kelimesi hafzedilmiştir.<sup>26</sup>

### 3.6. Cümlelerin Hazfi

Cümle hazfinin birçok çeşidi söz konusudur. Örneğin şart cümlesi, cevap cümlesi, kasem cümlesi, kasem cevabının cümlesi, istifham cümlesi ve istifhamın cevap cümlesi bu çeşitlerdendir.<sup>27</sup> Bunlardan ikisini zikretmekle iktifa edeceğiz.

#### 3.6.1. Şart Cümlesinin Hazfi

Örneğin *مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ* “Allah çocuk edinmemiştir; O'nun yanında hiçbir tanrı yoktur, olsaydı, her tanrı kendi yarattığı ile beraber gider ve birbirinden üstün olmaya çalışırlardı. Allah onların yakıştırdıkları şeylerden münezzehdir.”<sup>28</sup> âyetindeki *(إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ)* “O vakit her tanrı kendi yarattığı ile beraber gider.” cümlesi cevap cümlesi olup şart cümlesi olan *(فَلَوْ كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ)* “Şayet O'nun yanında bir tanrı olsaydı?” âyetten hafzedilmiştir.<sup>29</sup>

#### 3.6.2. İstifham Cümlesinin Hazfi

Örneğin *وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ* “Ey Milletim! Durumunuzun gerektirdiğini yapın, doğrusu ben de yapacağım. Kime rezil edici bir

<sup>24</sup> İbn Hişâm, *Muğnil-lebib 'an kutübi'l-e'ârîb*, 830.

<sup>25</sup> Kehf 18/79.

<sup>26</sup> Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 281; Süyûtî, *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzil-Kur'an*, 1/325.

<sup>27</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf Necâtî, Muhammed Alî Neccâr, Abdü'l-Fettâh İsmâil Şelebî, (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1955), 2/241.

<sup>28</sup> Mü'minûn 23/91.

<sup>29</sup> el-Ferrâ', *Meâni'l-Kur'an*, 2/241.

azabın geleceğini, kimin yalancı olduğunu bileceksiniz. Gözleyin, doğrusu ben de sizinle beraber gözlüyorum.”<sup>30</sup> âyetindeki (سَوْفَ تَعْلَمُونَ) cümlesinden önce istifham cümlesi olan فَمَاذَا يَكُونُ إِذَا

عَمَلْنَا عَلَى مَكَانَتِنَا وَعَمِلْتَ أَنْتَ “Biz elimizden geleni yaptığımızda ve sen de elinden geleni yaptığında ne olacak?” cümlesi âyetten hazfedilmiştir.<sup>31</sup>

#### 4. Otuzuncu Cüz /Âmme Cüzü Örneğinde Mefûlün Bihin Hazfi ve Gayeleri

Mezkûr cüzde mefûlün bihin hazfi incelendiğinde birçok gayeyi barındırdığı ve bunlardan dolayı hazfedildiği görülmektedir.<sup>32</sup>

##### 4.1. Mefûlün Bihin Hazfinde Söz Konusu Olan Maksatlar

a) Metnin akışında ve mutlak manada mefûlün bihin kelâmda vazih olması sebebiyle mahzûf hakkında bilgi sahibi olmak. Mezkûr gayelerin gerçekleştiği âyetler meâlleriyle şunlardır:

a) 1. فَكَذَّبَ وَعَصَى “Ama Firavun yalanladı ve başkaldırdı.”<sup>33</sup> âyetinde mezkûr olan her iki fiilin fâili, Firavun’â dönen müstetir/gizli olan (هُوَ) zâmiridir. Mefûlün bih olan (مُوسَى) ism-i ve (اللَّهُ) lafza-i celâli ise cümlelerin akışından anlaşıldığından hazfedilmiştir.

Cümlelerin açılımı فَهُوَ كَذَّبَ مُوسَى وَمَا جَاءَ بِهِ مِنَ الْآيَاتِ وَهُوَ عَصَى اللَّهُ “Firavun Musâ’yı (a.s.) ve getirdiği apaçık âyetleri yalanladı ve Allâh’a (c.c.) karşı geldi.” şeklindedir.<sup>34</sup>

a) 2. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَنْ يَخْشَى “Doğrusu bunda Allah’tan korkan kimseye ders vardır.”<sup>35</sup> Âyetteki (يَخْشَى) muzâri ma’lûm fiiline mefûlün bih olan (اللَّهُ) lafza-i celâli cümleden hazfedilmiştir. Mezkûr âyetten bazı kimselerin Allah’tan sakınıp korkmaları, Firavun’un başına gelenlerin kendilerine de gelecekleri korkusuyla peygamberleri yalanlamayı bırakıp Allah’a (c.c.) karşı gelmekten içtinap ettikleri mefhûmu anlaşılmalıdır.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Hûd 11/93.

<sup>31</sup> İbnü’l-Esîr, *el-Messellü’s-sâ’ir fi edebi’l-kâtib ve’s-şâ’ir*, 2/282.

<sup>32</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâik-i ğavâmizi’t-tenzîli ve ‘uyûni’l-ekâvili fi vücühi’t-te’vîl*, 4/741.

<sup>33</sup> Nâziât 79/21.

<sup>34</sup> Fahrüddin Ebü Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu’l-gayb*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1981), 31/43-44; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mizân fi tefsiri’l-Kur’ân*, (Beirut: Müessesetü’l-A’lamî li’l-Matbûât, 1997), 22/204.

<sup>35</sup> Nâziât 79/26.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâik-i ğavâmizi’t-tenzîli ve ‘uyûni’l-ekâvili fi vücühi’t-te’vîl*, 4/702; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/42-43.

a) 3. سَيَذَرُكَ مَنْ يَخْشَى "Allah'tan korkan öğüt alacaktır."<sup>37</sup> Âyetteki (يَخْشَى) muzâri ma'lûm fiilinin mefûlü olan (اللَّهُ) lafza-i celâli, surenin akışından anlaşıldığından cümleden hazfedilmiştir. Cümlenin takdiri اِتِّبَاعِ "Kötü akibetten dolayı Allah'tan (c.c.) korkan, düşünceyi onu hakka sevk edene dek düşünüp tefekkür eder." şeklinde olur. Allah'tan (c.c.) ancak Kur'ân'a sınımsız bağlanıp öğretilerinden öğüt alanlar hakkıyla korkup derin saygı duyar.<sup>38</sup>

a) 4. وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَى وَهُوَ يَخْشَى "Allah'tan korkup sana koşarak gelen,"<sup>39</sup> Âyetteki (يَخْشَى) muzâri ma'lûm fiilinin mefûlün bih olan (اللَّهُ) lafza-i celâli, bağlamdan anlaşılması sebebiyle açıkça anlaşıldığı için cümleden hazfedilmiştir. Hazf edilen mefûlün bih beraber cümlenin manası şöyle olur: Allah (c.c.) murad ettiği ölçüde öğretileriyle amel edip emirlerini yerine getirememekten dolayı derin bir saygıyla ondan korkup ürperir. Söz konusu mana âyetin siyakından anlaşılmaktadır. Zira derin bir saygı ve korku ancak Allah'a (c.c.) yönelip O'nun öğretilerine sınımsız bağlanmakla mümkündür.<sup>40</sup>

b) Mefûlün bih hazfinin umum mana ifade etmesi için hazfedilir.

Mefûlün bihin umum mana ifade ettiği için hazfedildiği bazı âyetler şunlardır:

b) 1. إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ "Şüphesiz O, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrarlar."<sup>41</sup> Âyetteki (يُبْدِئُ وَيُعِيدُ) muzâri ma'lûm fiillerinin mefûlün bihisi cümleye genel ve kapsayıcı bir anlam katması için hazfedilmiştir. Şayet söz konusu mefûlün bih zikredilseydi genellik ve kapsayıcılık manasında olan (الْبَدَأُ - الْإِعَادَةُ) mastarları kayıtlı olup genel manasından çıkmış olurdu. Dolayısıyla mefûlün bihin hazfi âyete genel ve kapsayıcı bir anlam kazandırdı. Şöyle ki, Allah (c.c.) başlangıçta neyi yaratıp sonra da onu tekrarlar? Şeklindeki mukadder/gizli bir suale cevap olarak O, her şeyi yaratır, imtihana tabi tutar, sonrada hayatlarını sona erdirip tekrar onları kıyamet günü diriltilerek amellerinin karşılığını verir. Şüphesiz O,

<sup>37</sup> A'lâ 87/10.

<sup>38</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vücûhi't-te'vîl*, 4/741; Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 20/279.

<sup>39</sup> Abese 80/8-9.

<sup>40</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vücûhi't-te'vîl*, 4/702.

<sup>41</sup> Bürûc 85/13.



istediği her şeyi dilediği ölçüde ve zamanda yaratmaya muktedir yegâne haliktir.<sup>42</sup>

b) 2. سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى “Yaratıp düzene koyan, yüce Rabbinin adını tesbih ve takdis et.”<sup>43</sup> Âyette geçen (خَلَقَ فَسَوَّى) mâzî ma'lûm fiillere mefûlün bih olan kelime cümleye umum ve şümül manasını kazandırmak için hazfedilmiştir. Cümlenin genel ve kapsayıcı manası açısından açılımı şöyledir: خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَسَوَّى خَلْقَهُ تَسْوِيَةً وَلَمْ يَأْتِ بِهِ لِكُلِّ شَيْءٍ مَثَابَةٌ مِثْلَهُ مُتَّفَاوِتًا غَيْرَ مُلْتَمِّمٍ وَلَكِنْ إِحْكَامٍ وَإِتْسَاقٍ “O, her şeyi yaratıp şekillendiren, birleşmesi inkânsız olan uyumsuzlukla yaratmayıp bilakis sağlam bir ahenk ve uyum verip düzene koyandır.” Bütün bu özellikler söz konusu eylemin her şeyi bilen ve hikmet sahibi olan zattan sadır olduğuna yakinen delâlet etmektedir. Bu da onun O'nun mutlak kudret sahibi olduğu, rububiyetine kesin burhan olduğuna delildir.<sup>44</sup>

b) 3. وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى “O, her şeyi ölçüyle yapıp yönlendirendir.”<sup>45</sup> Âyetteki (قَدَّرَ فَهَدَى) mâzî ma'lûm fiillere mefûlün bih olan kelime surenin akışından bilindiğinden cümleye genel ve kapsayıcı bir anlam katmak için hazfedilmiştir. Cümlenin genel ve kapsayıcı mana açısından açılımı şöyle olur: Allah (c.c.) her yaratılana kendisine faydalı olan şeyi yaratıp ondan nasıl faydalanacağını öğreterek yol göstermiştir. Yani her şeyi belli bir miktarda yaratıp onun menfaatine ve yararına sunmuştur. Öyle ki, her şeyi zâtı, sıfatı ve eylemleri açısından belli sınırlar ve ölçüler bağlamında yaratıp kulunun hizmetine sunmuştur. Dolayısıyla her varlık kendisi için yaratılıp hizmetine sunulan şeye gayret ve çabası nispetinde nail olur. Örneğin acıkan bir çocuğun süt emmek için annesine kavuşmak ve kendisi için yaratılan süte kavuşmak arzusuyla var gücüyle harcadığı enerji bunun en nadide misali olarak telaki edilebilir. En ince ayrıntısıyla takdir edilen bütün bu nimetler hiç şüphesiz Allah'ın hidayeti, inayeti ve iradesiyledir.<sup>46</sup>

<sup>42</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/123.

<sup>43</sup> A'lâ 87/1-2.

<sup>44</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzili ve 'uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vîl*, 4/739; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 20/279.

<sup>45</sup> A'lâ 87/3.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzili ve 'uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vîl*, 4/739; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/141; Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân*, 20/265.

b) 4. فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى "Elinde bulunandan verenin, Allah'a karşı gelmekten sakınan,"<sup>47</sup> Âyetteki (أَعْطَى وَاتَّقَى) mâzî ma'lûm fiillere mefûlün bih olan kelime surenin akışından anlaşıldığından cümleye genel ve kapsayıcı bir anlam katmak için düşürülmüştür. Cümledeki (أَعْطَى) fiilinin genel ve kapsayıcı manası açısından âyetin açılımı şöyle olur: Malının genel haklarını vermek suretiyle Allah (c.c.) rızası için infak etmek. Dolayısıyla burada genel ve mutlak bir infaka delâlet söz konusudur.<sup>48</sup> Zira cömertliğe karşı cimrilikle ilgili mezkûr surenin bir başka âyetinde meâlen "Ama cimrilik eden, kendini Allah'tan müstağni sayan,"<sup>49</sup> şeklinde buyurulmuştur. Âyette geçen (اتَّقَى) mâzî ma'lûm fiilinin mefûlün bihi olan (الله) lafza-i celâli hazfedilmiştir. Buradan takvanın infak için etken bir sebep olarak tellaki edildiği, infaktan gayenin mutlak olduğu ve bunun da ancak samimi bir niyetle Allah'a karşı (c.c.) gelmekten sakınmakla elde edileceği manası ortaya çıkmaktadır.<sup>50</sup>

b) 5. فَحَسْرَةً فَتَادَى فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى "Adamlarımı toplayıp seslendi: Ben, sizin en yüce Rabbinizim! dedi."<sup>51</sup> Âyette geçen (حَسْرَةً) mâzî ma'lûm fiiline mefûlün bih olan kelime mahzûf olup cümlelerin açılımı جُمُعَ فَحَسْرَةً فَتَادَى "Hemen sihirbaz cemaatini topladı." şeklinde olup genel ve kapsayıcı anlam cümlede geçen (حَسْرَةً) fiilinden ortaya çıkmaktadır. Zira haşir ancak topluluğun iştirakiyle meydana gelir.<sup>52</sup> Ayrıca âyetteki (تَادَى) mâzî ma'lûm fiiline mefûlün bih olan kelime cümleden düşürülmüştür. Mezkûr fiilin mefûlünde genel bir anlam vardır. Cümlelerin genellik bakımından açılımı ise "Toplandıkları yerde onlara seslendi, ya da emir vererek onlara seslendi." şeklindedir.<sup>53</sup>

b) 6. سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَى "Seni en kolayla muvaffak kılacağız. O halde eğer öğüt fayda verirse öğüt ver."<sup>54</sup> Âyetteki (يَخْشَى) muzârî ma'lûm fiiline mefûlün bih olan kelime sözün gelişinden anlaşıl-

<sup>47</sup> Leyl 92/5.

<sup>48</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vücûhi't-te'vîl, 4/766.

<sup>49</sup> Leyl 92/8.

<sup>50</sup> Tabâtabâî, el-Mizân fi tefsîri'l-Kur'ân, 20/303-304.

<sup>51</sup> Nâziât 79/23-24.

<sup>52</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vücûhi't-te'vîl, 4/766.

<sup>53</sup> Zemahşerî, el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vücûhi't-te'vîl, 4/696.

<sup>54</sup> A'lâ 87/9-10.

diğundan hazfedilmiştir. Cümleye genel ve kapsayıcı bir anlam katarak akla gelebilecek bütün korku ve saygı manalarını âyete kazandırmıştır. Şöyle ki, Allah'tan, onun gazabından, azabından, kötü akıbetten ve hak yoldan sapmaktan korkan herkes ondan öğüt alıp faydalanacaktır.<sup>55</sup>

b) 7. *إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى* "Allah'ın dilediği bundan müstesnadır. Doğrusu açığı da, gizliyi de bilen O'dur."<sup>56</sup> Âyette geçen (يَخْفَى) muzâri ma'lûm fiiline mefûlün bih olan kelime metnin akışından belli olduğundan cümleye kapsayıcılık manasını kazandırmak için hazfedilmiştir. Şöyle ki, muhakkak Allah'ın ilmi açık ve gizli olan her şeyi kuşatmıştır.<sup>57</sup>

c) Mefûlün bihin hazfinin tehdit ve korkutma manasına delâlet etmesi. Söz konusu manaların tezahür ettiği âyetler mealleriyle şunlardır:

c) 1. *كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ* "Hayır! Anlayacaklar! Yine hayır! Onlar anlayacaklar!"<sup>58</sup> Âyetteki (سَيَعْلَمُونَ) muzâri ma'lûm fiiline mefûlün bih olan kelime cümleye tehdit ve korkutma anlamını kazandırmak için cümleden düşürülmüştür. Allah (c.c.) bilecekleri ve görecekleri hiçbir şeyi âyette zikretmemiştir. Bir görüşe göre bunun sebebi, kendilerinin birbirlerine sorup alaya aldıkları şeyin başlarına gelip hak olduğunu elbette görüp bilmeleridir. Bazen söz konusu tehdit ve korkutmanın dünya ve ahirete de teşmili mümkündür.<sup>59</sup> Bir diğer görüşe göre hazfin sebebi, Allah'ın (c.c.) ruhlarının kabzedileceği zaman görecekleri korkunç durumlarla ve ahirette karşılaşacakları azapla kâfirleri korkutmaktır. Âyette söz konusu olan tehdit ve korku manasının artması ve pekişmesi için her iki fiil tekrar edilmiştir.<sup>60</sup>

c) 2. *كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ* "Hayır; ileride bileceksiniz! Hayır, Hayır! İleride bileceksiniz!"<sup>61</sup> Âyette geçen (تَعْلَمُونَ) muzâri ma'lûm fiiline mefûlün bih olan kelime iki âyetin akışından anlaşıldığından cümleye tehdit ve korkutma manasını kazandırmak için hazfedilmiştir. Zira

<sup>55</sup> Halûf, *Üslûbü'l-hazfi fi'l-Kur'ân ve eseruhû fi'l-meânî ve'l-mecâz*, 198.

<sup>56</sup> A'lâ 87/7.

<sup>57</sup> Halûf, *Üslûbü'l-hazfi fi'l-Kur'ân ve eseruhû fi'l-meânî ve'l-mecâz*, 198.

<sup>58</sup> Nebe' 78/4-5.

<sup>59</sup> Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvili fi vücûhi't-te'vil*, 4/685.

<sup>60</sup> Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî, *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sabûnî, (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983), 1/595.

<sup>61</sup> Tekâsür 102/3-4.

Araplar bir kelimeye sertlik ve korkutma manasını katmak amacıyla onu tekrar ederler. Ya da şöyle denilebilir, her âyette makamına uygun tehdit ve gözdağı vardır. Şöyle ki, kimisi dünyada karşılaşacağı musibetlerle tehdit edilirken kimisi de ahirette karşılaşacağı cehennem azabıyla korkutulmaktadır. Bazı âlimler birinci âyetten maksadın dünya azabı, ikinciden ise ahiret azabının kastedildiğini ileri sürmüşler. Mefûlün bihle beraber cümlenin mana takdiri şöyledir: Allah'ın (c.c.) azabının korkunçluğunu apaçık gördüğünüzde içinde bulunduğunuz hata ve günahlarınızı bilip akıbetinizin kötü olduğunu göreceksiniz.<sup>62</sup>

d) Mefûlün bihin hazfinin durumun ta'zim ve korkunçluğuna delâlet etmesi. Söz konusu manaları içeren bazı âyetler mealleriyle şunlardır:

d) 1. *عَلِمْتُ نَفْسُ مَا قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ* "İnsanoğlu, ne yaptığımı ve ne yapmadığımı görür."<sup>63</sup> Âyette geçen (*قَدَّمْتُ أَخَّرْتُ*) mâzî ma'lûm fiillerine mefûlün bih olan kelime durumun azamet ve korkunçluğuna delâlet etmesi için hazfedilmiştir. Lafzın zahirine bakıldığında mefûlün bihin mahzuf olduğuna dair bir emare/işaret söz konusu değildir. Ancak cümlenin takdirine bakıldığında bu durum kolayca görülebilir. Cümlenin açılımı *مَا قَدَّمْتُ مِنْ خَيْرٍ وَأَخَّرْتُ مِنْ سَيِّئَةٍ* "İyilik olarak ne yaptığımı ve kötülük olarak ne yapmadığımı." şeklinde olur. Bir başka görüşe göre cümlenin açılımı "Allah'a (c.c.) itaat olarak ne yaptığımı ve Onun tarafından kendisine emredildiğine rağmen ne yapmadığımı," şeklinde olabilir. Tüm bu manalardan şu sonuca varılabilir: Kur'ân metninin hedefi, mefûlün bihin takdiri durumunda içerdiği tazim, kıyamet gününün dehşeti, her nefsin dünyada iken ne yaptığı, yapmak isteyip de yapmadığı ve itiraf ettiği tabloyu bizlere sunmaktır. Ayrıca o günün korkunç manzarası her nefse salt iradesiyle yaptığı iyiliği ve kötülüğü itiraf ettirmektedir.<sup>64</sup>

d) 2. *وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ* "İçinde olanları dışarı atarak boşaldığı zaman,"<sup>65</sup> Âyetteki (*تَخَلَّتْ*) mâzî ma'lûm fiiline mefûlün bih olan kelime durumun tazim ve korkunçluğuna delâlet etmesi için hazfedilip müstetir

<sup>62</sup> Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, 3/217; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/271-272; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i şavâmizi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvili fi vüücûhi't-te'vîl*, 4/798.

<sup>63</sup> İnfîtâr 82/5.

<sup>64</sup> Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabi, 2002), 4/613; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 24/268; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/73.

<sup>65</sup> İnşikak 84/4.

zamir olarak takdir edilmiştir. Cümlenin açılımı **أَخْرَجَتْ أَمْوَاتَهَا وَتَخَلَّتْ عَنْهُمْ** "Ölmüş olanları çıkarıp dışarı atarak boşaldığı zaman," şeklinde olur. Yeryüzünün her şeyi dışarı atıp boşalması, kıyamet gününün azameti ve dehşetine delâlet eder. Dolayısıyla arzın Allah'ın (c.c.) emriyle içinde barındırdığı ölüleri, madenleri ve hazineleri hiçbir imtiyaz hakkı tanımadan dışarı atıp onlardan kurtulması sadece onun kudreti ve emriyle olur. Tüm bunlar kâinatta meydana gelen her korkunç hadisenin hakikati ve mahiyetini ancak Allah'ın bildiğine işaret etmektedir.<sup>66</sup>

d) 3. Mefûlün bihin hazfi cümlede gizli olan üzüntü ve pişmanlık manasını açığa çıkarıp ifade etmek için de gerçekleşir. Söz konusu manaların açıklandığı âyetler mealleriyle şunlardır:

d) 4. **يَقُولُ يَا لَأَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي** "Keşke bu hayatım için önceden bir şey yapsaydım, der."<sup>67</sup> Âyetteki (**قَدَّمْتُ**) fiilinin mefûlün bihi, kıyamette fayda vermeyen üzüntü ve pişmanlık manasını cümleye kazandırmak için hazfedilmiştir. Cümlenin mana olarak takdiri, "Keşke kendisinde sonra ölümün olmadığı şu ahiret hayatı için dünyada iken sâlih ameller gönderseydim, der." şeklinde olur.<sup>68</sup> Arap dili ve edebiyat âlimi Zemahşerî (öl. 538/1144), âyetteki üzüntü ve pişmanlığı şöyle açıklar: "Kıyamette günahkârların izhar ettiği üzüntü ve pişmanlık, mükelleflere verilen seçme ve tercih hakkına rağmen kendilerini itaat etmekten engelleme ve günaha mecbur etme gibi bir faktörün olmadığına en açık delilidir."<sup>69</sup> Kıyamet günü gerçekleştiğinde, insanoglunun uzak gördüğü veya unuttuğu gün yakınlaştığında, dünyanın kendisini aldattığını fark edince, "keşke bana bir fırsat verilseydi de terk ettiğim salih amelleri yapsaydım" diye üzüntü ve pişmanlık duygusunu ibraz eder. Oysa söz konusu üzüntü ve pişmanlık, iş bitirilmişken geçmiş olanı geri getirmeye muktedir değildir. Hüküm verilmişken hakkı idrak edip o

<sup>66</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 19/280; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/97.

<sup>67</sup> Fecr 89/24.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 24/390.

<sup>69</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i şavâmizi't-tenzîli ve 'uyûmi'l-ekâvîli fi vücûhi't-te'vîl*, 4/755.

günün dehşetini anlaması ve hiçbir şeyi geriye getirememesi artık aşıkârdır.<sup>70</sup>

e) Mefûlün bihin hazfi kelâmdaki rahatlatma ve gönül hoşnutluğunu ifade etmek için gerçekleşir. Söz konusu manaları içeren âyetler mealle-riyle şunlardır:<sup>71</sup>

e) 1. وَالضُّحَىٰ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَىٰ “Kuşluk vaktine ve sükûna erdiğinde geceye yemin ederim ki Rabbin seni bırakmadı ve sana darılmadı. Muhakkak ki ahiret senin için dünyadan daha hayırlıdır. Şüphesiz, Rabbin sana verecek ve sen de hoşnut olacaksın. Seni yetim bulup da barındırmadı mı? Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup da yola iletmedi mi? Seni ihtiyaç içinde bulup da zengin etmedi mi?”<sup>72</sup> Âyette geçen (قَلَىٰ) mâzî ma'lûm fiilinin mefulü bihi olan (كَ) “kâf” zamiri, Taberî’ (ö. 310/923) ve Zemahşerî’nin beyanına göre surenin siyakına istinaden manası açık olduğundan hafzedilmiştir.<sup>73</sup> Müfessir Fahred-din er-Râzî (ö. 606/1210) ve Âlûsî (ö. 1270/1854), mezkûr fiilin mefulünün düşmesinin sebebinin (وَدَّعَكَ) fiilindeki (كَ) “kâf” zamirinin varlığıdır, bununla yetinilip mefulün bih hafzedilmiştir, derler.<sup>74</sup> Tüm mezkûr görüşlere rağmen tercih edilen görüşe göre hafzin sebebi şöyle açıklanmıştır: Allah (c.c.) Hz. Peygamber’e, (s.a.s.) direkt hitap etmek suretiyle kovma, buğzetme ve uzaklaştırma manasını ihata eden (قَلَىٰ) “darılmak” fiilini hitap (كَ) “kâf” zamiriyle kullanmadı. Bilakis kendisini rahatlatma ve gönül hoşnutluğunu sağlamak için mefulün bih hafzedilerek hitap yerine gaip üslûbu tercih edilmiştir. Bununla beraber mezkûr âyet fasılalara riayet etmek üzere yapılan hafze de örnektir.<sup>75</sup> Sure siyakının muha-

<sup>70</sup> Âişe bint Muhammed Alî Abdirrahmân, *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990), 2/158; Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî, *Fî Zılâlil-Kur'ân*, (Beyrut, Dâru's-Şurûk, 1992), 6/390.

<sup>71</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 3/147.

<sup>72</sup> Duhâ 93/1-8.

<sup>73</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 3/147; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik-i şavâmi-zi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vücûhi't-te'vîl*, 4/771.

<sup>74</sup> Âişe Abdirrahmân, *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/34.

<sup>75</sup> Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabi, 2000), 15/523-524; Âişe Abdirrahmân, *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/35.

taba (Hz. Peygamber s.a.s.) delâlet etmesinden ötürü zamir olan mefûlün bih, mâzî ma'lûm olan (فَأَوَى- فَهَدَى- فَأَغْنَى) fiillerinden hazfedilmiştir. Ayrıca cümleye genel manasını kazandırmak gerekçesi de hazif sebepleri arasında sayılabilir. Zira Allah (c.c.) elçisini (s.a.s.) koruduğu gibi yetimi, yolunu kaybedeni ve fakiri de barındırıp muhafaza eder.<sup>76</sup>

---

<sup>76</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 15/533; Âişe Abdirrahmân, *et-Tefsîrü'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 1/51.

## SONUÇ

Kur'ân, indiği toplumun tarihi ve kültürüne uygun, kendi asrının gerektirdiği gibi bir lisân kullanmıştır. Toplumun lisân ve literatür açısından yükseldiği aşama Kur'ân dili tarzına temel hazırlamıştır. Bu tarzlardan biri de hiç şüphesiz haziftir. Kur'ân, asrının kelâm yarışında her zaman en önde gelmiştir. Kur'ân'ın tehaddi ve eşsiz tarzıyla okuyucularını hayretler içinde bırakarak etkilemesinde, îcâzın dolayısıyla hazfin etkisi de çok büyüktür.

Kur'ân denizinin engin dalgaları arasında onun mana sınırlarını, belîğ lafızlarını, eşsiz üslûbunu kendinde içermesi cihetiyle Âmme cüzündeki mef'ulün bihin hazfi ele alındı. Bu başlıkta söz konusu hazfinin delâlet ettiği manalar, bu bağlamda meydana gelen îcâz ve üslûptaki eşsizliğe değinildi. Arap gramerinde gerçekleşen mef'ulün bih kelâmın kendisinden müstağni olduğu, hazfi câiz olup çok da kendisine ihtiyaç duyulmayan, aslî olmayıp ferî bir unsurdur. Tüm bu sebeplere rağmen hazfi cümleye nadide manalar kazandırdığı gibi zikri de bazen eşsiz anlamlar kazandırmaktadır.

Bu itibarla otuzuncu cüzde mef'ulün bihin hazif durumları incelenerek şu sonuca ulaşılmıştır: Hazfedildiği durumlarda cümleye belâgat ve îcâz manasını kazandırarak manaya fesahat manasını kazandırmıştır. Ayrıca mef'ulün bihin hazfedilmesi sebepsiz olarak söz konusu olmayıp ancak metnin ve siyakın değişimiyle çeşitli belâğî mefhumların değiştiği durumlarda meydana gelmektedir. Söz konusu hazif mezkûr cüzde âyetlere umum, şümül, tehdit, korkutma, tazim, pişmanlık, üzüntü, hoşnutluk, gönül hoşnutluğu, mutluluk ve estetik gibi zengin ve eşsiz manalar kazandırmıştır. Dolayısıyla mef'ulün bih ve diğer mef'ul çeşitlerinin hazfi mevzubahis olduğu yerlerde mutlaka cümleye bir belâğî mana kattığı aşikâr bir surette gözlemlenmektedir.



### KAYNAKÇA

Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-'Arabi, 2000.

Âişe Abdirrahmân, Muhammed Alî. *et-Tefsîrû'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990.

Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Îcâzu'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Delâ'ilü'l-i'câz*. thk. Mahmûd

Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, Matbaatü'l-Medenî, 2008.

Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf Necâtî. Muhammed Alî Neccâr. Abdü'l-Fettâh İsmâil Şelebî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Mısıriyye, 1955.

Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Kamûsu'l-muhît*. nşr. Muhammed Naîm Arkasûsî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. nşr. Abdulhamid Hendâvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

Hafâcî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Saîd. *Sirru'l-fesâha*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.

Halûf, Mustafa Şâhir. *Üslûbü'l-hazfi fi'l-Kur'ân ve eseruhû fi'l-meânî ve'l-mecâz*. 'Âmmân: Dâru'l-Fikr, 2009.

Herevî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Feth Ziyâüddîn Nasrullâh b. Muhammed. *el-Messelû's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. 2 Cilt. Kahire: Daru Nehdetu Mısır li't-Tabi' ve'n-Neşri, 2008.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed. *Muğnil-lebib 'an kutübi'l-e'ârîb*. thk. Muhammed Abdül-Latîf. Kuveyt: Silsiletü-Turâsiyye, 2000.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1990.

Kazvîni, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mücmelü'l-luga*. thk. Zuheyr Abdulmuhsin Sultan. 1 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 19 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabi, 2002.

Müeyyed-Billâh, Ebû İdrîs el-İmâm Yahyâ b. Hamza b. Alî. *et-Tirâzi'l-mütezammin li-esrâri'l-belâğa*. 2 Cilt. Beyrut: Matbaa Mukantafe, 1982.

Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Seyyid b. Kutb, İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 1992.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Mu'tereku'l-akrân fi i'câzil-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.

Şerîf Radî, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed. *Hak'a'iku't-te'vîl fi müteşâbihi't-tenzîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 1976.

Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lamî li'l-Matbûât, 1997.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

Zekeriyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn b. Muhammed b. Ahmed. *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sabûnî. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1983.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu't-Turâs, 1958.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâğâ*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1989.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâik-i ğavâmizi't-tenzîli ve 'uyûni'l-ekâvîli fi vücûhi't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1977.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-'arûs*. thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc. 6 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Hukumeti'l-Kuveyt, 1965.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

MAKALE BİLGİLERİ

**Göç ve Güvenlik; Medyanın Algı Yönetimi**

Immigration and Security; Media Perception Management

YAZAR

Döndü ÇINAR

YL, Radyo ve Televizyon Üst Kurulu

[d.cinar83@gmail.com](mailto:d.cinar83@gmail.com)

Orcid: [0000-0001-8731-2418](https://orcid.org/0000-0001-8731-2418)

**Yayın Bilgisi**

Yayın Türü: İnceleme Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 06.10.2022

Makale Kabul Tarihi: 04.11.2022

Sayfa Aralığı: 303-337

**Öz:** Günümüzde en önemli gündem maddelerinden biri olan “göç” olgusu neredeyse insanlık tarihi kadar eski olmasına rağmen, son yıllarda yaşanan yoğun uluslararası göçün bir yansıması olarak güvenlik kavramıyla ilişkilendirilir hale gelmiştir. Amerika Birleşik Devletleri’ndeki İkiz Kulelere 11 Eylül 2001 tarihinde yapılan saldırı sonucu, değişen güvenlik algısı göçü bir güvenlik meselesi haline getirmiştir. İçinde bulunduğumuz yüzyılda medya toplumsal algılama üzerindeki en etkili güçtür. Özellikle yeni medya olarak da adlandırılan sosyal medya algı yönetimi konusunda başat öğedir. Makalede önce kavramsal olarak göç olgusu ardından göç ve güvenlik bağlantısı incelenip, medyanın göç ve güvenlik konusundaki algı yönetimi açıklanmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Göç, Güvenlik, Medyanın Algı Yönetimi.

**Abstract:** Although the phenomenon of "migration", which is one of the most important agenda items today, is almost as old as human history, it has become associated with the concept of security as a reflection of the intense international migration experienced in recent years. As a result of the attack on the twin towers in the United States on September 11, 2001, the changing perception of security made immigration a security issue. In the century we live in, the media is the most effective power on social perception, especially social media, which is also called new media, is the dominant element in perception management. In the article, first the concept of migration and then the connection between migration and security will be examined and the perception management of the media on migration and security will be explained.

**Key Words:** Migration, Security, Perception management of the media.

## **Giriş**

Göç kavramı bireyin veya toplulukların bir yerden diğer bir yere çeşitli sebeplerle yer değiştirmesi olarak tanımlanabilir. Neredeyse insanlık tarihinin başlangıcından beri var olan bu olgu içerisinde bulunduğumuz yüzyılla birlikte öncelikli gündem maddesi haline gelmiştir. İlkın 11 Eylül saldırıları sonrasında Ortadoğuda çıkan savaşlar neticesinde kitlesel göçler, hem göç edenler hem de göçülen toplumlar için bir güvenlik sorunu haline gelmiştir.

Akıllarda genellikle olumsuz etkileriyle ilişkilendirilen uluslararası göç sorunu ile alakalı temel kavramların bilinmesi konunun tam olarak anlaşılması için önemlidir. Genellikle ekonomik sebeplerden ötürü bulunduğu ülkeyi yasal olarak terk edip diğer ülkeye yasal olarak (yetkililerin izniyle) giren ve o ülkede kanunlar kapsamında yaşayan kişiye göçmen (migrant, immigrant) denir. Yasadışı göç (illegal immigration), bir bireyin (göçmen) yasal yollardan bulunduğu ülkeyi terk etmesi ve diğer ülkeye yasadışı olarak girmesi veya yasal yollardan geçtiği ülkeden çıkmayarak o ülkede geçinmeyi/çalışmayı sürdürmesi olarak tanımlanabilir. Usulsüz göçü gerçekleştiren bireye yasa dışı göçmen (illegal immigrant) denir. Yasadışı göçmenlerin maddi menfaat karşılığında ülkeye girişini veya çıkışını gerçekleştirmek göçmen kaçakçılığı (migrant smuggling) şeklinde adlandırılır. Vatandaşı olduğu ülke dışında bulunan ve zulme uğrayacağından veya herhangi bir nedenle öleceğinden korktuğu için bu ülkenin himayesinden faydalanmayan ve ülkesine de geri gitmek istemeyen kişiler mülteci (refugee) şeklinde adlandırılır. Mülteci olduğu savıyla ülkesinden ayrılarak başka bir ülkeye sığınan ancak yetkili makamlarca mülteci olup olmadığına henüz karar verilmeyen kişilere sığınmacı (asylum seeker, defector) denir. Mültecinin veya sığınmacınının legal veya

illegal yollarla ülkesi dışında başka bir ülkeye gitmesi hareketine iltica denir. Yasadışı göçmenler için gittikleri ülkede herhangi bir koruma önlemi alınmazken; sığınmacı ve mülteciler için gittikleri ülkede koruma önlemleri alınmaktadır. Öte yandan, kaçak göçmen ile ilgili idarî açıdan sadece geri gönderme muameleleri yapılabilirken; mülteci ve sığınmacılar için geri dönüş, sosyal uyumun sağlanması veya üçüncü bir ülkeye yeniden yerleşme gibi idarî prosedürlerden biri uygulanır. Bir kişinin cebir, baskı, şiddet veya tehdit yoluyla iradesi dışında gözaltına alınması, bir yerden başka bir yere götürülmesi, herhangi bir konuda her şekilde çalışması insan ticareti (trafficking in human) ve bunu yapan kişi veya kişilerse insan tacirleri (human trafficker) şeklinde adlandırılır.<sup>1</sup>

“Mülteci” veya “sığınmacı” grubunda tahakkuk eden milletlerarası göçler ve millî güvenlik arasında pek çok taraftan irtibat vardır. Bilhassa, uluslararası göçün, aşırı ve denetimsiz bir vaziyete geldiği durumlar tamamen ulusal bir güvenlik tehdidi olarak, göç alan toplumlarda “yabancı korkusu”, “ırkçılık”, “radikal şiddet” ilk sırada olmak üzere politik, toplumsal ve ekonomik anlamda ve seri şekilde önemli güvenlik tehditlerine neden olmaktadır.<sup>2</sup>

Kişinin zorunlu ya da kendi isteği ile inandırılması veya düşüncelerinin değiştirilmesini hedefleyen algı yönetimi geçmişten günümüze her dönem var olmuştur. Günümüzdeki teknolojik gelişmelerle birlikte bu amaca ulaşmak için kullanılan yöntemler de

---

<sup>1</sup> Demir, O. Ö., Erdal, H. (2012), “Yasadışı Göç İle İlgili Kavramların Doğru Anlaşılması Sorunu ve Yazılı Basında Çıkan Haberler Üzerine Bir İnceleme” Polis Bilimleri Dergisi, Cilt: 12 (1), s. 29-54, Aktaran: Deniz, T. “Uluslararası Göç Sorunu Perspektifinde Türkiye” <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tsadergisi/issue/21491/230375>, 2014, s.175-204

<sup>2</sup> Yılmaz, F. (2008), “Avrupa’da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı”, Usak Yayınları, Ankara, Aktaran: Şener, B. “Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Uluslararası Göç Olgusu ve Ulusal Güvenlik Üzerindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme” <https://dergipark.org.tr/tr/pub/gbd/issue/29741/319977>, 2017, s. 1-30



değişmiştir. Artık hayatımızın vazgeçilmez bir parçası olan sosyal medya (Facebook, Twitter, Instagram, vb.), gündelik yaşamın birden çok alanın da bireylerin seçimlerini, davranışlarını, düşüncelerini etkileyen bir konumdadır. Geleneksel medyaya karşın yeni medya, bilgiyi kullanıcının üretmesine olanak vermesi, bir hayli seri olarak uzak mesafelere ve geniş kitlelere; üretilen mesajı ulaştırması, büyük bir kullanıcı ağı olması dolayısıyla bilginin çok kısa sürede doğrulanması veya yalanlanması gibi özellikleriyle kamuoyu oluşturma, algı yönetimi, kamuoyunun yönlendirilmesi konularında çok büyük etkiye sahiptir.<sup>3</sup>

Göç, göçmen, güvenlik gibi konularda algıların yönetilmesi aşamasında günümüzde en sık başvurulan yöntem medyadır, özellikle de sosyal medya. Medya aracılığıyla algıların değiştirilmesindeki amaç kitlelerin istenilen düşünce ve duyguları benimsemesini sağlamaktır. Sosyal medyanın etkileşimli iletişime olanak sağlaması algı yönetimi açısından verilen mesajı geleneksel medyaya oranla daha etkili kılmaktadır.

Bu çalışmada yukarıda bahsedilen hususlar çerçevesinde öncelikle kavramsal olarak göç olgusu, göçün sebepleri, sonuçları ele alınacak, ardından göç ve güvenlik bağlantısı tartışılacaktır. Medyanın algı yönetimi bölümünde ise medyanın göç ve güvenlik kavramları üzerindeki etkisi incelenip, medyanın toplumsal algıları değiştirmedeki gücüne dikkat çekilecektir. Sonuç bölümünde ise çalışmanın ana sorunu olan göç ve güvenlik; medyanın algı yönetimi konusuna ilişkin çözüm önerileri sunulacaktır.

---

<sup>3</sup> Başbüyük, O. (2014), “Algı Yönetimi ve Bilgi Savaşlarında Sosyal Medyanın Rolü”, s. 59-60, Karabulut, B. “Algı Yönetimi”, s. 39-65, Alfa Yayınları, İstanbul, Aktaran: Emine Ceng, “Algı Yönetimi Aracı Olarak Twitter Kullanımına İlişkin Siyasal Bir Anali”, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/516419>

## 1. Kavramsal Açıdan Göç Olgusu

Yüzyıllardır sürmekte olan günümüzde de devam eden göç olgusu toplumların ekonomik, kültürel, politik ve sosyal yaşamlarını etkileyen temel faktörlerden birisidir. Göç, birden fazla etmenin birleşmesiyle ortaya çıkabilen, zamanla niteliği değişebilen, etkilendiği ve etkilediği faktörler nedeniyle her zaman özgünlüğünü koruyan bir olgudur.<sup>4</sup> TDK'ya göre göç; politik, sosyal veya ekonomik nedenlerle kişilerin veya insan topluluklarının buldukları, ikamet ettikleri yerleşim yerini terk ederek farklı bir yerleşim bölgesine veya farklı bir memlekete gitme hareketi şeklinde tanımlanmaktadır.

Göç olgusu, en kapsamlı manasıyla "insan hareketliliği" şeklinde ifade edilir; fakat yalnızca maddesel olarak yer değişikliği değil sosyal, iktisadî ve kültürel bir oluşumdan diğerine geçmeyi de tanımlar. Göç kavramı; insanların hâlihazırda yaşadığı vatanlarından, aşına oldukları sosyal ortamlardan, sahip oldukları ekonomik imkânlardan; özetle sosyal hayatın pek çok alanından uzaklaşarak çoğu zaman uzaklaştırılarak yeni hayat tarzlarına doğru yol alması olarak tanımlanmaktadır.

Göç kavramını daha detaylı bir şekilde tanımlamak gerekirse; bir yerden başka bir yere yapılan, politik, bireysel, kültürel ve sosyal dinamiklerden etkilenen, kısa süreli ya da temelli olabilen bir yer değiştirme hareketidir.<sup>5</sup>

Göç, insanlığın en şayi eylemlerinden birisidir. Yüzyıllardır bireylerin maruz kaldıkları politik ve ekonomik değişiklikler, hak

---

<sup>4</sup> Akarçay, P., Ak, G. (2018), "Sosyolojik, Psikolojik ve Kuramsal Açıdan Göç Olgusu: Küreselleşmenin İnsani ve Vicdani Yüzü", s. 192-198., <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kesitakademi/issue/59827/864193>

<sup>5</sup> Yalçın, C. (2004), "Göç Sosyolojisi", s. 12-13, Anı Yayıncılık, Ankara

gaspı, doğal afetler, salgın hastalıklar, iç savaşlar gibi türlü sebeplerle yurtlarını kendi istekleri veya başkalarının tehditleri ve zulümleri nedeniyle geçici veya kalıcı olarak terk etmek, hayatlarını devam ettirecekleri daha emniyetli bölgelere yerleşmek zorunda kalmışlardır.<sup>6</sup>

Göç, farklı şekillerde sınıflandırılabilir. Hedefine göre; rasyonel göç-rasyonel olmayan göç; göçü başlatan faktörlere göre istekli göç-isteksiz göç; süre anlamında geçici göç-kalıcı göç; son yerleşme anlamında durmaksızın göç-yerleşik göç; meşruiyet açısından meşru (yasal) göç, illegal (kaçak) göç ve göçmenin özellikleri açısından nitelikli göç-niteliksiz göç ilk akla gelen başlıca gruplardır.<sup>7</sup> Genellikle ifade edilen tanımlamalara bakıldığında; göç kavramının siyasal, ekonomik, toplumsal sebeplerle insanların kişisel veya toplu biçimde yer değiştirme eylemi olarak tanımlanmakta olduğu görülür. Ülke içinde olan göç; iç göç, ülkeler arasında olan göç hareketine ise dış göç ya da uluslararası göç denilmektedir. Göç olgusunun kavram genişliği nedeniyle de kişisel durumları birbirinden ayırmak için sığınmacı, mülteci, göçmen gibi farklı kavramlar kullanılmaktadır.

Göç hareketi, olağan bir şekilde kişilerin bir yerden diğer yere fiziksel hareketliliği gibi değerlendirilemeyecek kadar karışık bir olgudur. Bununla birlikte toplumsal anlamda bir varyasyon süresi de olan göç hareketi hem toplumbilimi hem de psikoloji bilimi anlamında birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Psikolojik açıdan değerlendirildiğinde zorunlu göç; bireylerin yer değiştir-

<sup>6</sup>Çağlar, A. (2011), "Türkiye'de Sığınmacılar: Sorunlar, Beklentiler ve Sosyal Uyum", Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara

<sup>7</sup> Güllüpınar, F. (2012), "Göç Olgusunun Ekonomi – Politikası ve Uluslararası Göç Kuramları Üzerine Bir Değerlendirme", s. 57, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi Sayı:4, Nisan- Eylül, ss. 53-85, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/800901>

mesine neden olan sert etmenlerin varlığından dolayı daha başlangıcında tramvatic özellikleri içermektedir. Yurttışı olduğu ülkede yaşam – ölüm mücadelesi vermek, etnik, kimliklerin ötekileştirilmesi daha doğrusu yok sayılması gibi etmenler kişilere sadece fiziksel olarak değil ruhsal olarak ta zarar vermektedir.<sup>8</sup> Göç, daha çok sosyal ve ekonomik olgular üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Tarih, sosyoloji, dil, din, kültür gibi pek çok sahada göç kavramı incelenerek olaylar kişiler üzerinden değerlendirilmiştir. Göç, herhangi bir yerden başka bir yere yapılan bireysel ya da kolektif bir harekettir. Dolayısıyla sosyoloji, din, ekonomi, siyaset gibi pek çok faktör kişiye bağlı değişkenlerken, bazen de bireylerin hayat tarzında değişime neden olduğu gerekçesiyle birey bu değişkenlere bağımlı hale gelebilmektedir. Göç, sürekli olarak yüzlerce insanın sadece macera olsun diye yerini yurdunu bırakma durumu değildir. Böylelikle göçün sosyolojik ve ruhsal açılardan incelenmesi, göçün hem anlamı hem de devingenliği bakımından bir hayli önemlidir.<sup>9</sup>

Göç edenlerin çoğu, savaş, iç savaş, etnik ya da dinî çatışmalar, siyasî baskılar veya dayanılmaz boyutlara varan yoksulluk sebebiyle, hayatlarını kurtarmak veyahut daha iyi bir yaşam sürdürmek için göç etmektedir. Öte yandan meydana gelen göç çeşitlerinin sebeplerine tabi olarak göçün iki etken aracılığıyla saptandığı anlaşılmıştır. Bu etkenlere itme ve çekme etkenleri denir. Savaşlar, kıtlık, dinî veya siyasî tahakküm gibi olağanüstü olaylar, yüksek pahalılık – düşük ücret gibi ekonomik şartlar itici etkenler iken, uygun bir iş, dolgun maaş, iyi eğitim, cazip bir çevre, aile veya belirli gruplara yakın olmak gibi etkenlerin de çekici etkenler ol-

---

<sup>8</sup> Yalçın,C., a.g.e, (2004)

<sup>9</sup> Balcıoğlu, İ. (2007), “Sosyal ve Psikolojik Açıdan Göç,” s. 17, Elit Kültür, İstanbul

duğu bilinmektedir.<sup>10</sup> Bilinen odur ki göç, insanlığın varoluşuyla beraber ortaya çıkmış, tarihte her zaman çatışma, kıtlık, savaş, kuraklık, daha iyi bir yaşam beklentisi, gibi belli başlı sebeplerle varlığını daima, kişi, topluluk ve toplum gündeminde hissettirmiş/sürdürmüştür. Bilhassa 1980'li yıllarda başlayan küreselleşme ve yenedünya düzeni, çift kutupluluktan tek veya çok kutuplu yapılara geçiş gibi süreler sonrasında göç ve göçmenlik yeni bir anlam kazanmış ve eski yöresel özelliklerin ötesine geçerek uluslararası, ulus ötesi, yani evrensel çerçevelere taşınmıştır.<sup>11</sup>

Yukarıda bahsi geçen tüm açıklamalarda, göç kavramının tanımları arasında, bir yerden bir yere hareket, yer değiştirme, kalıcılık, geçicilik, sosyo- kültürel eylemler tarzında çerçevesi belli olmayan öğelerin yer aldığı anlaşılmaktadır. Aynı zamanda sabit boyutlarda olmayan hareketli ve enerjik bir süreçten bahsedildiği de fark edilmektedir.

### 2. Göç ve Güvenlik Bağlantısı

Güvenlik mefhumu kısaca gözdağı, endişe ve tehditten uzak olmak anlamlarına gelmektedir. Bireyin güvende olması için sahip olduklarını hedef alan herhangi bir tehdit olmamalıdır. Tehdit varsa, tehlide maruz kalan katılımcının tehdidi defedecek kuvvette olması beklenir. Teoride tam bir güvenlik hususundan söz edebilmek için hiçbir düzeyde tehdit veya tehlike olmaması gerekir. Ancak uygulamada bu şekilde bir husus mevzubahis değildir, dolayısıyla güvenlik, tehdit veya tehlike durumunun en az dü-

<sup>10</sup> Akarçay, P., Ak, G., a.g.e, (2018), s. 190,  
<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1519618>

<sup>11</sup>Çağlar, T., (2018), "Göç Çalışmaları İçin Kavramsal Bir Çerçeve", s. 28,  
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/491820>

zeyde olması manasına gelmektedir.<sup>12</sup> “Güvenlik” kavramı sosyal bilimlerdeki genel kapsam ve nitelikleri karşılayan, kişilere, meselelere, toplumsal geleneklere ve değişen tarihi koşul ve şartlara uyarlanmış esaslı bir kavramdır. Güvenlik kavramı, barış kavramı ile yakından ilişkilidir ve ulusdevlet, devletüstü ve devletdışı katılımcılar için "olağanüstü önlemler" gerektirir. Bireysel veya toplumsal ya da siyasî bir değer olarak güvenlik bağımsız bir anlama sahip değildir, güvenlik, daima bir bağlam ve belirli bir bireysel veya toplumsal değer sistemi ve bunların uygulanması ile alakalıdır. Toplumsal bir değer olarak güvenlik, tehlike, risk, düzensizlik ve korkunun aksine koruma, risk yokluğu, kesinlik, güvenilirlik, güven ve öngörülebilirlik ile ilgili olarak kullanılır. Bir sosyal bilimler tabiri olarak güvenlik belirsiz ve esnekler.<sup>13</sup>

Güvenlik, tarihin her devrinde bireyler, toplumlar ve hükümetler için başlıca konulardan biri olagelmıştır. Hükümet eylemlerinin niteliğini ve esas hedefini oluşturmuştur. Uluslararası erk mücadelelerinden savaş ve barış kavramlarına, o kadar ki ekonomik yaklaşımlardan uluslararası hukuk kurallarına kadar birçok oluşum güvenlikle yakın ilişki içindedir. Bu açıdan insanlık tarihi ile güvenlik tarihinin eş zamanlı geliştiği düşünülebilir.<sup>14</sup>

Göç-güvenlik bağlantısı kapsamında değerlendirildiğinde kritik güvenlik çalışmalarında en önemli gelişmelerden birinin “bireysel (insan) güvenlik” konseptinin ortaya çıkması olduğu söylenebilir. Öyle ki Birleşmiş Milletler (BM) Kalkınma Programı tarafından

---

<sup>12</sup> Karabulut, B. (2015), “Güvenlik: Küreselleşme Sürecinde Güvenliği Yeniden Düşünmek”, s 7, Barış Kitabevi, Ankara

<sup>13</sup> Braucuh, H.G. (2008), “Güvenliğin Yeniden Kavramsallaştırılması: Barış, Güvenlik, Kalkınma ve Çevre Kavramsal Dörtlüsü”, s. 2 (Çev.Zeynep Arkan), Uluslararası İlişkiler Dergisi, 5(18), ss.1-47, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/539874>

<sup>14</sup> Karabulut, B. (2015), *a.g.e.*, s. 41

1994 yılında düzenlenen "İnsani Gelişme Raporu", "insan güvenliği" kavramına ilk defa atıfta bulunmuştur. Sözü edilen raporda birey güvenliğinin çerçevesi, (1) ekonomik güvenlik, (2) gıda güvenliği, (3) sağlık güvenliği, (4) çevre güvenliği, (5) bireysel güvenlik, (6) toplum güvenliği ve (7) siyasî güvenlik, olmak üzere yedi başlık altında toplanmıştır. Birleşmiş Milletler düzeyinde birey güvenliği, kişilerin yoksulluk, açlık, salgın hastalıklar, zorla yerinden edilme, kuraklık gibi çevresel tehditlerden korunmasından, toplum olarak kendi kültürlerinin korunmasına ve her türlü politik tahakkümden uzak tehlikeden özgür olmalarına kadar oldukça kapsamlı bir çerçevede belirtilmiştir. İnsan güvenliğine yönelik tehditler arasında bulunan "göç" olgusu özenli bir biçimde incelenmelidir. Çünkü kişi güvenliğinin göçmenlerin değil de "vatan-daş" olarak tanımlanan bireylerin hakkı olarak görülmesi bu olgunun özü ve mantığı ile çelişebilir. Dolayısıyla birey güvenliğinden söz ederken ayrımcı bir yaklaşımda bulunulmamalı ve göçmen güvenliği geri plana atılmamalıdır. Göç, kişi güvenliğinin sağlanmasında ki eksikliklerin bir sonucu olarak meydana gelmektedir. Daha sonra göçmenlere yönelik son derece sınırlayıcı ve ötekileştirici tedbirler nedeniyle de gene insan güvenliği için bir tehdit haline gelmektedir. Ayrıca, göç konusunun yalnızca milletlerarası bir güvenlik sorunu olarak ele alınması, göçün birey ve toplumun gelişimi üzerindeki olumlu katkılarının yok sayılmasına sebep olmaktadır. Şöyle ki, göçmenlerin ev sahibi ülkede daha iyi yaşam koşullarına sahip olmaları, iktisadî kalkınmaya etkileri ve ikili veya çok taraflı işbirliğindeki rolleri çoğu zaman geri plana atılmaktadır.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Akçapar,Ş.K., (2012), "Uluslararası Göç Alanında Güvenlik Algılamaları ve Göçün İnsani Boyutu", s. 571-572,

Güvenliğe dair yeni yaklaşımların geliştirilmesinde ve güvenlik tanımının dönüştürülmesinde Kopenhag, Aberystwyth ve Paris okullarının etkisi büyüktür. Bunlar arasında, güvenlik çalışmalarına yapılandırmacı yaklaşıma dayalı yeni bir bakış açısı getiren Kopenhag Okulu ve önde gelen isimleri Buzan, Waever ve Wilde 1990'lı yıllardan itibaren güvenikleştirmeye ait kaynakları ortaya çıkarmışlardır. Güvenikleştirme yaklaşımı, güvenliği objektif bir konu olmanın üstünde söylemsel ve politik bir güç olarak yerleştirerek ve tasvir ederek değişik bir görüş ileri sürmüştür.<sup>16</sup> Tüm bu eleştiri niteliği taşıyan güvenlik iddiaları içinde göç, önemli bir mesele durumuna gelmiştir. Bu kaynaklarca, “Soğuk Savaşın sona ermesine bağlı jeopolitik yer değiştirmeler” ile “küreselleşmeyle bağlantılı daha geniş sosyal ve politik kaymalar” benzeri gelişmeler sonucunda bir güvenlik sorunu olarak görülmektedir.<sup>17</sup>

Soğuk Savaş'ın bitmesiyle uluslararası düzendeki varyasyon ve dönüşüm, güvenlik konseptini kısıtlı ve sınırlı kalıbından çıkarmıştır. Bununla birlikte eleştirel güvenlik yaklaşımlarıyla beraber Kopenhag Okulu ve “Güvenikleştirme Teorisi”nin de katkılarıyla güvenlik kavramı genişlemiştir. Geçmişte ki devletlerin pek de rağbet göstermediği “alt siyaset” kapsamında ki konuların da “yüksek siyaset” kapsamında ki konular kadar önemli hale getirecek bir

---

le:///C:/Users/donducinar/Downloads/UluslararasıGocveGuvenlik.pdf, İhlamur Öner, S.G., Öner, N.A.S., (2021), “Küreselleşme Çağında Göç”, s. 539-563, Gök, G.O., (2016), “Kimin Güvenliği? Uluslararası Göç-Güvenlik İlişkisi ve Uluslararası Örgütlerin Rolü”, s. 71, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/251812>

<sup>16</sup> Buzan, B., Hansen, L., (2009), “The Evolution Of International Security Studies”, s. 213, Cambridge, Cambridge University Press”, <https://ir101.co.uk/wp-content/uploads/2018/10/buzan-the-evolution-of-international-security-studies-compressed.pdf>

<sup>17</sup> Huysmans, J., Squire, V., (2009), “Migration and Security”, Myriam Dunn Cavelty ve Victor Mauer (der.), The Routledge Handbook of Security Studies, Oxon, Routledge, s. 169, fi-le:///C:/Users/donducinar/Downloads/B2FAA87.pdf



değişimin önünü açmıştır. Uluslararası göç kavramı da bu değişimin modellerinden birini oluşturması bakımından önemlidir. İlk birçok Avrupa ülkesi tarafından işgücü ihtiyaçlarını karşılamak için tavsiye edilen uluslararası göç, zamanla güvenlik için olası bir tehdit olarak görülmeye başlandı. Bu nedenle Avrupa ülkelerince mâni olunmaya çalışılmıştır. Bir bakıma devletlerin politik sahasının gerisinde kalan göç kavramı, politik sahaya katılarak ilkönce siyasallaştırılmış, daha sonra güvenlikleştirilmiştir. Bu itibarla bugünkü uluslararası düzenin güvenliğine tehdit oluşturan önemli bir uluslararası güvenlik problemi halini kazanmıştır/kazandırılmıştır.<sup>18</sup>

Soğuk Savaş'tan sonra uluslararası duruma dair öngörüler kapsayan kuramlardan birisi de Paul Samuel Huntington'un "*Medeniyetler Çatışması*" teziydi. Gördüğü ilgi kadar tartışmalara da neden olan bu tez, Kopenhag Ekolü akademisyenleri tarafından yetersiz görülerek Soğuk Savaş sonrası dönemde güvenlik problemlerinin medeniyetler arasından ziyade bölgeler arası ve/veya bölge içi çatışmalardan kaynaklanacağı öne sürülmüştür. Bu açıdan geliştirilen teori "*Bölgesel Güvenlik Kompleksi Teorisi (Regional Security Complex Theory/RSCT)*" olarak adlandırılmaktadır.<sup>19</sup> Buzan'ın ileri sürdüğü RSCT'ye göre herhangi bir güvenlik karmaşasının ortaya çıkmasında ya da bölgede ki ülkelerin bir güvenlik düzeni oluşturmada katkısı olan etkenler aşağıdadır:

1- Yurtların coğrafi pozisyonlarının karşılıklı olarak yakınlıkları,

---

<sup>18</sup> Uzun, Ş., (2021), "*Avrupa'da Aşırı Sağ Partiler Çerçevesinde Uluslararası Göçün Güvenlikleştirilmesi: Fransa ve Macaristan Örnekleri*", Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

<sup>19</sup> Buzan, B., Waver, O., (2003), "*Regions and Powers The Structure of International Security*", P.44, Cambridge University Press, <https://ir101.co.uk/wp-content/uploads/2018/11/Buzan-Waever-2003-Regions-and-Powers-The-Structure-of-International-Security.pdf>

2- Bölgede ki devletlerin güvenliklerinin birbirleri ile bağlantı halinde olması,

3- Bölge ülkeleri arasında jeopolitik çıkarların örtüşmesi ve bu durumda karşılıklı güç ilişkilerinin veya rekabetin varlığı,

4- Bölge ülkeleri arasında komşuluk, savunma, destek, şüphe ya da korku barındıran güçlü ilişkilerin varlığı.<sup>20</sup>

Bununla birlikte, Buzan ve ekibinin içerisinde bulunduğu Kopenhag Ekolü, Soğuk Savaş sonrasında güvenliğin yeni koruma sahalarını 5 (beş) alt gruba ayırarak güvenlikleştirme (securitization) kuramıyla birlikte yeni bir adaptasyon geliştirmişlerdir.<sup>21</sup>

Bu beş kategori şunlardır:

- a. Askerî Güvenlik (kuvvet temelli baskı ilişkileri)
- b. Siyasî Güvenlik (iktidar, yönetim ilişkileri)
- c. Ekonomik Güvenlik (ticaret, üretim, finans ilişkileri)
- d. Sosyal Güvenlik (kimlik ile ilgili ilişkiler)
- e. Çevresel Güvenlik (insan faaliyetleri ve gezegendeki çevre konuları)

Çerçevesinde toplanmıştır.<sup>22</sup>

Bilhassa 11Eylül’den sonra gelişmiş ülkelerin göç kavramını güvenlik perspektifinden yorumlayarak ve “tehdit altındayız” ifadesini kullanarak, istenmeyen nüfus hareketlerini önlemek için sınır

---

<sup>20</sup> Şilibeşova, A., (2007), “Orta Asya Bölgesel Güvenlik Sistemi-ne Doğru: Perspektifler”, s. 1320,

<https://www.ayk.gov.tr/wpcontent/uploads/2015/01/%c5%9e%c4%b0L%c4%b0BEKOVA-Aygerim-ORTA-ASYA B%c3%96LGESEL-G%c3%9cVENL%c4%b0K-S%c4%b0STEM%c4%b0NE-DO%c4%9eRU-PERSPEKT%c4%b0FLER.pdf>

<sup>21</sup> Miş, N. (2011), “Güvenlikleştirme Teorisi ve Siyasal Olanın Güvenlikleştirilmesi”, s. 347, Akademik İncelemeler Dergisi, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/17786>

<sup>22</sup> Columba Peoples and Williams, N. V. , (2015), “Securitisation Theory”, Critical Security Studies, Routledge New York, P.97, file:///C:/Users/user/Downloads/9.780.429.054.648\_previewpdf.pdf

güvenliği merkezli politikalar geliştirdiği görülmüştür.<sup>23</sup> Bu süre 2000'li yıllarda Ortadoğu bölgesinde artan terörizmin Batı'ya yayılması, Suriye iç savaşı ve Suriyeli mülteci kavramıyla gitgide artan bir imaj oluşturmaktadır. Güncel göç karşıtı söylemlerde “istila”, “öteki”, “suçlu”, “kimlik” gibi unsurlarında günümüz göç karşıtı ifadeler çerçevesinde sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.<sup>24</sup> Bu tutum özellikle politikacılar vasıtasıyla sık sık ifade edilmektedir.

Aslında, uluslararası göç, 11 Eylül 2001 terör saldırısıyla beraber bir güvenlik meselesi haline gelmiştir. Göç ve göçmen karşıtı muhalefet, 11 Eylül öncesi zamanlarda yalnızca ekonomik kaygılarla biçimlenmiştir. 11 Eylül saldırısı sonrasında Müslüman göçmenlerin terör ile ilişkilendirilmesi nedeniyle, göç; aşırı sağ partilerce ülkelerin ulusal, sosyal ve ekonomik güvenliğine yönelik olası bir tehlike olarak sunulmaya başlandı. 11 Eylül terör saldırıları ile görünür hale gelen ve Avrupa ülkelerinde eylemlerini aralıksız olarak artırmaya devam eden terör saldırıları, ulusal güvenlik, ulusal kimlik, sosyal bütünlük ve vatandaşlık gibi kavramların ülkeler ve toplumlar katında daha çok tartışılmasına da ortam sağlamıştır. Böyle bir ortamda birçok ölçüsüz sağ parti yaygın şekilde göçmenlerin yurt içi suç vakalarını artırdığı, bolluk devletinin olanaklarını kötüye kullandığı ve göçmenlerin topluma ayak uyduramadığı tarzında ifadeler açıklamışlardır. Özellikle ifadelerini Müslüman göçmenler ve İslam dinî karşıtı olarak ve ayrımcı tavırlar çerçevesinde şekillendirmişlerdir. Bu konuyu parti top-

<sup>23</sup> Akçapar, Ş.K., (2012), *a.g.e.*, s. 41

<sup>24</sup> Mandacı, N., Özerim, G. (2013), “Uluslararası Göçlerin Bir Güvenlik Konusuna Dönüşümü: Avrupa’da Radikal Sağ Partiler ve Göçün Güven-likleştirilmesi”, Uluslararası İlişkiler, Cilt 10, Sayı 39, s. 105-130, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/540258>

lantılarında öncelikli konular arasına yerleştirmeye başlamışlardır. Bu meyanda, göçün güvenlikleştirilmesi, çoğu zaman sınırlayıcı göç ve iltica tedbirlerinin alınmasına ayrıca alakalı devletlerde daha yoğun sınır denetimlerinin uygulanmasına yol açmaktadır.<sup>25</sup>

Her şeyden önce, günümüzde değerlerden fedakârlık etme uğruna bilinen sınırların güvenliği konularında artış ve gitgide artan mikro milliyetçilik kavramı dikkate değerdir. Son zamanlarda, Suriyeli mülteciler örneğinde görüldüğü üzere, Avrupa Birliğine üye devletlerinin problemi insanî güvenlik çerçevesinden ele alma iradesinin olmaması, göçmenlerin durumunu gün geçtikçe daha da sorunlu bir durum haline getirmektedir. Ülkelerin sınır güvenliği endişeleri, misafir ülkelerdeki kişilerin sosyal ve ekonomik kaygıları, karmakarışık bir manzara ortaya çıkarmaktadır. Bu itibarla, durumun çok kapsamlı ve çok aktörlü, iç içe geçmiş bir güvenlik boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak Suriyeli mülteciler örneğinde yaşanan kaos, çoğu kez “*normatif güç*” şeklinde tanımlanabilecek Avrupa ülkelerinin ve “*insani güvenlik*” mefhumunun hayat bulduğu BM platformunun problemlerin çözümünde faydalandığı “*araçlar*” açısından tekraren mühim bir sınavla yüz yüze geldiğini bir kere daha ortaya çıkarmaktadır.<sup>26</sup>

Pek çok yerde sınırlar, bir ülkeyi diğerinin kara ve deniz mevcudiyetlerinden ayıran siyasî/hukukî hatlar olarak kabul edilir. Bu coğrafî ayırımın ötesinde sınırlar, hükümlerlik haklarının başlama ve bitme noktalarını ifade etmesi bakımından da otoriter bir çizgidir. Dolayısıyla sınırlar içerisinde bulunan kontrol noktaları, çeşitli

---

<sup>25</sup> Uzun, Ş., (2021), *a.g.e.*, s. 99

<sup>26</sup> Oğuz Gök, G. (2015), “*Suriyeli Sığınmacılar ve İnsan Güvenliği*”, Orta-doğu Analiz, Cilt:7, Sayı: 71, s. 14-16,

fi-le:///C:/Users/user/Downloads/Suriyeli\_Siginmacilar\_ve\_Insan\_Guvenligi.pdf

düzenlemeler bağlamında toprak egemenliğinin kendini gösterdiği özel yerler olarak da kendini göstermektedir.<sup>27</sup> Zira ülkelerin karşı karşıya kaldıkları tehditlerin niteliği ve bu kapsamda geliştirdikleri organizasyonlar ilk olarak sınır ve sınır kontrol noktalarında kendini göstermektedir. Dolayısıyla sınırlar, ulusal güvenliğin ön safları olarak kabul edilmektedir.<sup>28</sup>

Bir hedef ülke de dâhil olmak üzere uluslararası göç hareketliliği açısından, tüm psiko-sosyal etmenler iki taraflı olarak gelişmektedir. Göçmenin yaşamaya başladığı yeni toplumun kültürü ve bu kültüre uyum süreci hem o ülkenin vatandaşlarını hem de göçmenleri alâkadar eden ortak bir konudur. Değişik medeniyetlerden bireylerin bir arada yaşaması, değişikliklerle baş etmesi ve gördükleri zorlukların üstesinden gelmesi icap etmektedir. Bununla birlikte ev sahibi ülke vatandaşlarının rastladıkları bu yeni ve değişik medeniyetlere tepkilerinin ölçüsü, göç ve göçmen olgusunun ulusal güvenlik boyutunda değerlendirilmesinin nedenleri içerisinde gösterilebilir.<sup>29</sup> Genellikle ontolojik güvenlik incelemelerinin getirdiği göç ve göçmenlik; siyasî ve ekonomik muhtevalı günlük konuşmalarda normal hayatın gidişatını değiştiren bir “tehdit” olarak düşünüldüğünde yeni bir güvenlik meselesi halini almaktadır. Başka bir deyişle, göç ve mülteciler sıradan insanların hayatlarını ters düz hale getiren bir durum olduğu kadar, yerleştikleri yeni toplumun ortak hayat tarzını da tehlikeye

<sup>27</sup> Kaya, A., (2005), “Avrupa Birliği’nin Yasadışı Göçle Mücadele Politikası ve Türkiye Üzerindeki Etkileri”, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrupa Toplulukları (Uluslararası İlişki-ler) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, s. 8

<sup>28</sup> Yeşiltaş, M., (2015), “İç Savaşta Komşu Olmak Türkiye’nin Suriye Sınır Güvenliği Siyaseti”, SETA Analiz, Sayı: 136, s. 11.

[http://file.setav.org/Files/Pdf/20.150.813.162.453\\_sinir-guvenligi.pdf](http://file.setav.org/Files/Pdf/20.150.813.162.453_sinir-guvenligi.pdf)

<sup>29</sup> Akarçay, P., Ak, G.(2018), a.g.e, s. 190.

<https://dergipark.org.tr/pub/kesitakademi/issue/59827/864193>

sokan bir etmendir. Bu itibarla göç, güvenlik çalışmalarında “sosyal güvenlik” başlığı altında yer almaktadır.<sup>30</sup>

Bir diğer olgu olan suç olgusu, göç sürecinin önemli olumsuz sonuçlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle aynı bölgeden insanların yerleştiği mahalle ve ilçelerde bilhassa artmaya başlamıştır. Kuşkusuz bu durumun diğer bir önemli neticesi de işsizliktir. Yüksek beklentilerle göç eden bu kişilerin genellikle niteliksiz olmaları, işin en başında onlar için bir nevi dezavantajdır. “Her işi yaparım!” mantığıyla iş bulma eylemine girişen bu bireyler, aldıkları olumsuz yanıtlarla çoğu zaman hayal kırıklığına uğramaktadırlar. Böyle olunca da topluma uyum süreçleri haliyle uzamaktadır. Göçtüğü toplumla bütünleşemeyen kişi, olası sosyal ayrışmalarda yer alabilmektedir.<sup>31</sup>

Güvenlikteki bu yapısal değişim, küreselleşmenin ulaşım ve iletişim kesimlerinde yarattığı kökten gelişmelerle yakından bağlantılıdır. Bilhassa bireylerin internete erişim kolaylığı sosyal medya kullanım oranını artırmıştır. Bununla birlikte demokrasi, özgürlük, kadın erkek eşitliği, adalet gibi konuların geniş topluluklar tarafından ifade edilmesini ve talep edilmesini kolaylaştırmıştır. Genel anlamda askerî meselelerle özdeş duruma getirilen güvenlik kavramı, askerî meselelerin yanında ekonomik, sosyolojik, politik ve ideolojik meselelerle de alakalı olarak yorumlanmaya başlanmıştır.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Kurt, S. (2015), “Toplumsal Güvenliğin Yükselişi”, s. 470., The Journal of Academic Social Science Studies, Sayı: 37.

fi-le:///C:/Users/user/Downloads/TOPLUMSAL\_GUVENLIGIN\_YUKSELISI. pdf

<sup>31</sup>Akarçay, P., Ak, G.(2018),*a.g.e*, s. 194.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kesitakademi/issue/59827/864193>

<sup>32</sup> Sancak, K., (2013), “Güvenlik Kavramı Etrafındaki Tartışmalar ve Uluslararası Güvenliğin Dönüşümü”, s. 132, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi

### 3. Medyanın Algı Yönetimi

Son zamanlarda sıklıkla dile getirilen “algı yönetimi” kavramı her ne kadar yakın bir zaman diliminde ABD Savunma Bakanlığına bağlı birimler tarafından bir terim olarak tanımlanmışsa da, bu kavrama atfedilen içerik incelendiğinde çok daha eski bir yöntem olduğu bilinmektedir. Algı yönetimi kavramının yaratıcısı olan ABD Savunma Bakanlığı tarafından kavramın tanımı ise şu şekilde yapılmıştır; “Kitlelerin duygu, düşünce, amaç, mantık, istihbarat sistemleri ve liderlerini etkileyerek seçili bilgilerin yayılması veya durdurulması; bunun sonucunda hedeflenen davranış ve düşüncelerin hedeflenenin istekleri doğrultusunda yönlendirilmesi. Algı yönetimi gerçekler, yansıtma, yanıltma ve psikolojik operasyonların bir bütünüdür.” Çünkü algı yönetiminin aslını “ikna ve inandırma faaliyetleri” meydana getirmektedir. Bu bağlamda, bu yöntem tarih boyunca hem bireysel hem de kurumsal anlamda hedef kitleyi etkilemek için kullanılmıştır. Bu uygulamaların genel amacının belirli bir kitleyi gönüllü olarak ikna etmek ve istenilen yönde bir algı oluşturmak olduğu genel kabul görmüş bir görüştür. Bu açıdan algı yönetimi, hedef kitleleri kendi çıkarları doğrultusunda aldatmayı ve onları kendi amaçları doğrultusunda kullanacakları bir unsur haline getirmeyi amaçlayan bir iletişim disiplini olarak tanımlanmaktadır.<sup>33</sup>

Algı Yönetiminde, bireylerin bir durum hakkında edindiği bilgiler algılarını şekillendirir. Algılar, kişilerin sahip oldukları bilgilerin doğru ya da yanlış olmasına, değişime açık olup olmamasına (dinî bilgiler, yerleşik inançlar vb. değişime açık değildir) ve bilgilerinin yeterliliğine bağlı olarak değişebilir. Gerçekten, bireylerin değişmez olarak kabul edilen doğrularını, inançlarını ve fikirlerini

[https://www.ktu.edu.tr/dosyalar/sbedergisi\\_69519.pdf](https://www.ktu.edu.tr/dosyalar/sbedergisi_69519.pdf)

<sup>33</sup> Öksüz, H., (2013), “Algı Yönetimi ve Sosyal Medya”, s. 12.

[http://tid.web.tr/ortak\\_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/3.pdf](http://tid.web.tr/ortak_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/3.pdf)

tamamıyla değiştirmek zor olsa da, algılarını yönlendirmek ya da var olan duruma göre algılarını yeniden şekillendirmek daha kolay hale gelmiştir.<sup>34</sup>

Algıların temelinde yorumlama vardır. Kişinin ilgisini çeken şey yorumlanarak yeniden yapılandırılır. Bu noktada kişinin zihin sürecinden geçen ve yeniden oluşan şeyin görüntüsü ortaya çıkar. Diğer bir deyişle imaj, zihinsel aktivite sürecinden sonra ortaya çıkan kısımlardır. Bireyin zihinsel süreçte kişisel olarak neyi anlamlandırdığının veya anlamlandıramadığının zihindeki resmi- dir.<sup>35</sup> Algıları içsel ve dışsal algılar olarak ikiye ayırmak olasıdır. Kişinin dışında var olan uyaranların zihinde oluşturduğu algıya dışsal algı denir. Bu tip algılar duyu organlarınca edinilir. İçsel algılar, duyu organlarımızla elde edemediğimiz duyu, his ve ön- seziye dayalı algılardır.<sup>36</sup>

Algı yönetimi, yurt içinde ve yurt dışında hedef kitlelerin görüş- lerini etkilemek için yürütülen eylemlerin tümüdür. Başarılı algı yönetimi uygulamaları; gerçekleri muhtelif yöntemlerle yansı- tmak, operasyon güvenliği sağlamak, gerçeği gizlemek ve çarpıt- mak, psikolojik hareketleri yönetmek gibi temel öğelerin birleş- minden oluşur. Bu kapsamda hedef kitleyi istenilen hale getirmek ve algıyı yönetmek için görevlendirilen kişi veya birimler tarafın- dan birçok yöntem ve adım izlenir. İlk olarak herhangi bir konuda ikna edilmesi, değiştirilmesi ve etkilenmesi gereken hedef kitle detaylı olarak analiz edildiğinde; ulaşılan neticelere göre sloganlar ve propaganda görüşleri ilerletmektedir. Bu adımda medyanın

<sup>34</sup> İşler, E.İ.K., (2016), "Algı İllüzyon Gerçeklik", s. 9, İmge Kitabevi, Ankara

<sup>35</sup> İnceoğlu, M., (2011), "Algı Tutum İletişim", s. 72-73, Siyasal Kitabevi, Ankara

<sup>36</sup> Türk, M.S., (2014), "Medyanın Gerçeklik İnşası ve Gerçeklik Al-gısı", s. 14, Türkiz Dergisi

file:///C:/Users/user/Downloads/Medyanin\_GerceklIk\_Insasi\_ve\_GerceklIk\_A.pdf



oyuna dâhil edilmesiyle sanal gerçeklikler oluşturulmakta ve bu nedenle gerçeklikle kurmaca arasında bir ayırım yapılması zorlaşmaktadır. Bu durum Amerikalı Siyasetçi Henry Kissinger tarafından “Bir şeyin gerçek olması pek o kadar önemli değildir; fakat gerçek olarak algılanması çok önemlidir” cümlesiyle ifade edilmiştir.<sup>37</sup>

11 Eylül 2001 terör saldırısı sonrası küresel manada meydana gelen İslamofobi salınımı bunun en güzel örneğidir. Saldırıları sonrasında, soğuk savaş sonrası çift kutuplu dünya yerini tek bir kutba bırakmış ve sosyal medyanın kullanımıyla küresel güçler yeni düşmana (İslam) karşı öncelikle algı yönetimi ile müdahaleye zemin hazırlamakta, sonra da bu algının haklı gördüğü sebeplerle müdahaleler yapmaktadır.<sup>38</sup> Bugünkü bireyler her dakika birçok içerik ve uyaranla karşı karşıya kalmakta ve bunlara karşı tutum ve görüş belirlemede, bunların sonucunda da algı geliştirmektedir. Bilginin veya mesajın hedef kitleye iletilmesinde birçok değişken mühim rol oynamaktadır. Bu süreçte medya haber ve mesajların üslup ve anlam bazında şekillendiği ve kişilere takdim edildiği kuvvetli bir parametre olarak önümüze gelmektedir.<sup>39</sup>

Kitle iletişim teknolojisindeki yenilikler bir taraftan yaşamı kolaylaştırmakta fakat diğer taraftan da gerçek ve yalan arasındaki farkın ayırt edilmesinde sıkıntı oluşturmaktadır. Medya enformasyonu toplayan ve aktaran vasıtalar olarak betimlenmektedir. Algı yönetimi kapsamında değerlendirildiğinde medya enformasyonun üretildiği, aksedildiği, büyütüldüğü ya da çarpıtıldığı bir araç ola-

<sup>37</sup> Öksüz, H., (2013), *a.g.e.*, s. 13,

[http://tid.web.tr/ortak\\_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/3.pdf](http://tid.web.tr/ortak_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/3.pdf)

<sup>38</sup> Boz, M., (2022), “*Algı Savaşları ve Ülke Güvenliği*”,

<https://www.globalsavunma.com.tr/algı-savaslari-ve-ülke-guvenligi.html>

<sup>39</sup> Ceng, E., (2018), “*Algı Yönetimi Aracı Olarak Twitter Kullanımına İlişkin Siyasal Bir Analiz*”, s. 666, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/516419>

rak bildirilmektedir.<sup>40</sup> Kitle iletişim araçlarının algıyı yönetme üzerinde çok kuvvetli etkilerinin bulunduğu düşünülebilir. Medyanın bu etkisi, kamuoyunun belli başlı özellikleri ve “*Algı Yönetimi*” yöntemleri yerinde kullanıldığında beklenen amaca ulaşılabilir. Algı yönetimi kapsamında geleneksel medyanın yanı sıra, internet ve sosyal medya mecralarından da faydalanılmaktadır.

Medya aniden bir konuya odaklanmaya ve mevzuyu peş peşe gündeme getirmeye başladıysa tamda bu noktada “*algı yönetimi*”nden bahsedilmektedir.<sup>41</sup> Medya algı yönetimi kapsamında; önemsizleştirme ya da abartma, meşrulaştırma, yok sayma, insanları kahramanlaştırma, bilirkşi görüşü alma, iddialarda tanık kullanma gibi temel yöntemlere başvurur. Bütün bunların sonucunda manipülasyon (hileli yönlendirme), panik yaratmak, kaygılandırmak ve kargaşa hareketleri birbirini takip eder. Son yıllarda oldukça popüler hale gelen Twitter ve Instagram gibi dijital paylaşım platformları; İçeriğin doğruluğu denenmeden yaygınlaşan bilgilerin sıklıkla meydana geldiği platformlar olarak önümüze gelmektedir. Bu mecralar “*dezenformasyon*” problemini de oluşturmaktadır.<sup>42</sup> Burada – bilgiyi çarpıtma, yalan haber - anlamlarına da gelen dezenformasyon kavramından da kısaca bahsetmenin faydalı olacağı görüşündeyiz.

Dezenformasyon, hedef kişi, grup veya hedef kitleyi belirli bir amaç doğrultusunda yönlendirmek veya yanıltmak amacıyla yanlış veya eksik bilgilerin, diğer bir deyişle yalan haberlerin yayılmasıdır. Bazen bilginin kaynağı hedef kişiye ya da kitleye açıklanır ve

<sup>40</sup> Türk, M.S., (2014), *a.g.e.*, s. 19, Türkiz Dergisi,

file:///C:/Users/user/Downloads/Medyanin\_Gerceklk\_Insasi\_ve\_Gerceklk\_A.pdf

<sup>41</sup> Gönenç, Ö. (2018), “*Medyada Algı Yönetimi*”, s. 25, DER Yayınları, İstanbul

<sup>42</sup> Utma, S., (2018), “*Dijital Çağda Medyanın Psikolojik Gücü: Algı Yönetimi Perspektifinden Kuramsal Bir Değerlendirme*”, s. 2904.

<https://dergipark.org.tr/pub/ataunisobil/issue/42067/510493>

buna açık dezenformasyon denir. Ancak bazen bilgi akışı hakkında hiçbir kaynak bilgisi yapılmaz veya yanlış bilgi verilir bu duruma da kapalı dezenformasyon denir. Dezenformasyon, özellikle politik ve ekonomik olmak üzere kullanılan yanlış, eksik veya tamamen yalan bilgiler olarak ta tanımlanabilir.<sup>43</sup>

Geleneksel medyanın hitap ettiği kitlelerin aksine, sosyal ağlarla birbirine bağlanan yeni iletişim teknolojileri organize bir kitlesel iletişim biçimi yaratmıştır. Bu sürede kişi, sosyal ağlar vasıtasıyla sanal kalabalıklara katılmaktadır. Böylece topluluklar üzerine kurulmuş politik meşruluk yerini, her kullanıcının bireysel olarak aktif bir şekilde konumlandığı sosyal ağlar aracılığıyla birbirine bağlanan ve böylece halkın aklını biçimlendiren yeni bir iletişim şekline teslim etmiştir. Toplumdaki her kişinin aktüel yaşamla ilgili her türlü yeniliğe ve buna paralel olarak her türlü habere yönelik algısı her zaman açıktır. Sosyal medyanın bireye ait, dışarıya açık ancak hareketlilik açısından şahsi bir saha meydana getirmesi ve aynı zamanda aynı kişiye konuşma hakkı vermesi de bu algı netliğini artıran önemli faktörlerdir.<sup>44</sup> Sosyal medyanın karşılıklı iletişime olanak vermesi, kişiyi içinde bulunduğu toplumla ve iktidardaki aktörlerle münasebetlerinde edilgen olmaktan ayırıp etken bir role bürünmesi kişi-aile, kişi-toplum, kişi- hükümet bağlantılarının şifrelerini değiştirmiş; bu bağlantıları kişi temelli şekilde yeniden biçimlendirmiştir. Sosyal medya, bireylere göre bir iletişim - haberleşme aracı olmanın ilerisine giderek, toplumsal-

---

<sup>43</sup> İnceoğlu, Y., Akıner, N., "Dezenformasyonda Süreklilik: Irak Üzerine Savaşın Örneklerle",

<http://yasemininceoglu.com/index.php/2019/02/02/dezenformasyonda-sureklilik-irak-uzerine-savastan-orneklerle-2/>

<sup>44</sup> Yıldız, M., (2013), "Sosyal Medya, Toplumsal Algı ve Devlet", s.56-58, İdarecinin Sesi Dergisi, [http://tid.web.tr/ortak\\_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/13.pdf](http://tid.web.tr/ortak_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/13.pdf)

laşma, söz söyleme, her seviyede organize yapılara katılım alanı haline gelmiştir.<sup>45</sup>

Online dünyada algıların yönetilmesine olanak sağlayan, süreci kolaylaştıran, hem kullanıcının hem de platformun yapısından kaynaklanan etkileri şöyle sıralayabiliriz: kullanıcı artık edilgen bir özne değil, seçmeci yapı içerisinde içeriği dönüştürebilen ve kişiselleştirebilen birisidir, bilgi saniyelere denk olabilecek bir zaman diliminde evrensel boyuta yayılabilir hale gelmekte, sadece mevcut olan üstünden değil; bilinen ya da bilinmeyen üstünden ileti yönlendirebilmekte; ötekinin tavır ve objektif düşünme becerileri belirlenerek harekete başlamaya yönelik davranışlarda bulunabilmektedir.<sup>46</sup>

Geleneksel medya bilgiyi kendi isteği doğrultusunda sunmasına rağmen bazı temel kurallara da uymak zorundadır. Yaptığı haberdan sorumludur, sonucunda cezalandırılması da söz konusudur. Hedef kitlesi de çeşitli yöntemlerle kitle iletişim araçlarını protesto edebilir; gazeteyi satın almaz, televizyonu izlemez, radyoyu dinlemez, vb. ancak sosyal medyanın sonsuz özgürlüğünde cezalandırılma endişesi görece geleneksel medyaya oranla yok denecek kadar azdır. Dolayısıyla bilginin gerçekliğinin de bir ehemmiyeti yoktur.<sup>47</sup> Bireyi zorunlu veya gönüllü olarak ikna etmeyi ya da algısını değiştirmeyi amaçlayan algı yönetimi, tarih boyunca her dönem var olagelmiştir. Günümüzde sosyal ve teknik ilerlemelere paralel şekilde değişen, bu gayeye ulaşmak için faydalanılan me-

---

<sup>45</sup> Eren, V., Aydın, A., (2014), "Sosyal Medyanın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü ve Muhtemel Riskler", s. 198, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/107219>

<sup>46</sup> Uğurlu, Ö., (2015), "Gerçek Olanın İkame Alanı Olarak Twitter:

"Online Dünyada Yönetilen Algılar", s. 302,

file:///C:/Users/user/Downloads/Gercek\_Olanin\_Ikame\_Alani\_Olarak\_Twitte.pdf

<sup>47</sup> Türk, M.S., (2014), *a.g.e.*, s. 23-24, Türkiz Dergisi,

file:///C:/Users/user/Downloads/Medyanin\_Gerceklik\_Insasi\_ve\_Gerceklik\_A.pdf

totlardır. Son yıllarda günlük hayatın vazgeçilmez birer unsuru haline alan dijital platformlar (Facebook, Twitter ve Instagram vb.) hayatın birçok alanında insanların algılarını, davranışlarını ve seçimlerini etkileyen bir kapsama ulaşmıştır. Sosyal medya, geleneksel medya ile karşılaştırıldığında, kullanıcı bazlı bilgi üretimine olanak sağlamakta, oluşturulan ileti ve bilgiler olağan dışı bir hızla uzaklıklara ve kalabalık kitlelere masrafsız bir şekilde ulaştırılmakta, yaygın ve alenî kullanılmasından hareketle oluşturulan iletinin kullananlar içerisinde kontrolünün çok hızlı olması gibi nitelikleriyle algı yönetiminde, kamuoyu oluşturma ve kamuoyunu yönlendirme de kuvvetli etkileri vardır.<sup>48</sup>

Algı yönetiminin en yoğun olduğu mecra kuşkusuz sosyal medyadır. Sosyal medya, algı yönetimini oluşturan nedenlerden ziyade basitleştirici ve biçimlendirici rolü ile ön plana çıkmaktadır. İlk kitlelerin algıları yönlendirilir ve zihinleri, algılarını istenilen hedefe yönlendirmek isteyenler tarafından oluşturulan bilgilerin sürekli tekrarı ile şekillenir. Bu zaman zarfında yinelenen bilgiler hakkında zıt düşüncelere sahip olan kişiler kendilerini yalnız ve dışlanmış hissederek ve çoğunluğun görüşüne ortak olma ihtiyacı duyarlar. Sosyal psikolojide bireylerin psikolojisinin temelinde yatan bir gruba ait olma ve dâhil olma hissi bu noktada kendini gösterir. Aslında düşünceleri nedeniyle toplumdan ayrılan bireyler biraz zaman sonra düşüncelerinden şüphe etmeye başlayabilir. Zira sosyal hayatın icabı olan toplum tarafından kabullenilme ve gruba dâhil olma duygusu hâkim hale gelir.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Başbüyük O. (2014). “Algı Yönetimi ve Bilgi Savaşlarında Sosyal Medyanın Rolü”, s. 59-60, Alfa Yayınları, İstanbul

<sup>49</sup> Öksüz, H., (2013), *a.g.e.*, s. 14, [http://tid.web.tr/ortak\\_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/3.pdf](http://tid.web.tr/ortak_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/3.pdf)

## Sonuç

İnsanların yer değiştirmesi yani, göç; tarih boyunca hep olmuştur. Özellikle Anadolu gibi medeniyetlerin kesişme noktasındaki bir coğrafya tarih boyunca göçler almıştır. Göçün bir güvenlik sorunu olarak ortaya çıkması ise soğuk savaş sonrası dönemde gerçekleşmiş, 11 Eylül saldırıları ile sıklıkla dile getirilir olmuştur. Göç sadece göçenleri ya da göçülen toplumu değil, göç kavramının anlamını da değiştirmiştir. Artık göçten bahsederken savaş terimleri kullanılır hale gelmiştir. Göç, nedenleri ve sonuçları ile birlikte değerlendirilmelidir. Göç doğru yönetildiği sürece faydalı bir eylemdir. Göç sosyal bir süreçtir, içerisinde ekonomik, sosyal, kültürel vb. birçok boyutu barındırır. Göç bir suç değil, bir insanlık meselesidir. Günümüzde göç etmenin bir problem oluşturduğu hakkında sık sık söz edilmektedir. Göç ve güvenlik, göç ve uyum sorunları göç edenler ile göç edilen toplum arasında artarak devam etmektedir. Günümüzde etkin kamuoyu oluşturma aracı medya da bu sorunları tetiklemektedir. Medya da artık göç, güvenlik, tehdit vb. kavramlar birbiriyle karıştırılır, birlikte kullanılır ya da birbiri yerine kullanılır hale gelmiştir.

20. yüzyılın başından itibaren kitle iletişim araçlarının insanları etkilemede, ikna etmede ve kontrol altına almada çok güçlü bir etkisi vardır. İnternetin, peşi sıra da sosyal medyanın ortaya çıkışıyla kamuoyu artık bu mecra üzerinden oluşturulmaktadır. Günümüzde medyanın kamuoyunun algısını yönettiği bir gerçektir. Algı yönetiminde medya kitleleri istediği amaç doğrultusunda yönlendirmektedir. Özellikle sosyal medyada yapılan açıklamalar kartopu etkisiyle büyümekte ve kamuoyunun oluşumunu çok kısa bir sürede meydana getirmektedir. Sosyal medyada adeta bir nefret ayını ortaya çıkmaktadır. Çünkü sosyal medyada, kamuoyu oluşumunu sağlamak için özellikle kurulmuş yapılar vardır. Yeni

medyayı geleneksel medyadan ayıran en önemli özellikler; interaktif olması, bilginin yayılma hızı, dolayısıyla daha geniş kitlelere daha hızlı ve kolay etki etmesidir. Hal böyle olunca da sosyal medyada nefret söylemini yaymak daha kolay ve hızlıdır. Göç ile bağlantılı haberlerin medyada yer alış biçimi genellikle negatiftir. Dolayısıyla olumsuz kamuoyu etkisi yaratmaktadır.

Medyanın kalıp yargılar üzerinden göç ve göçmen algısı oluşturduğu söylenebilir. Medya göçle gelen mülteciler ile ilgili olumsuz bir tablo ortaya koymaktadır. Göçmenlerin hepsi birer suç makinesi, huzur bozan insanlar olarak kalıp yargılar vardır ve bu kalıp yargıların oluşmasında, daha da ciddi yaygınlaşmasında medya önemli bir rol oynamaktadır. Medyada göçmenlerle ilgili haberlerde abartma ve genellemeleri de yoğun bir şekilde görmekteyiz. Şöyle ki; bireysel anlamda bir mültecinin işlediği suç bütün göçmenlere ve mültecilere yüklenebiliyor. Oysa suç bireyseldir, toplumsal değil. Medyanın böyle bir yaklaşım sergilemesi de toplumda göçmen algısının şekillenmesinde negatif bir etki yaratıyor. Medya göç ve göçmen karşıtlığını daha da tetiklemektedir. Medya sistemli olarak ayrımcı bir dil kullanmaktadır. Oysa medyanın insanlık ve vicdan temelli ortak bir dil kullanması belki de birçok sorunun çözümünü de beraberinde getirebilir.

Uluslararası Medya Enformasyon Derneği (UMED) tarafından yayınlanan “Göçmenler ve Medya Çalıştayı Sonuç Bildirgesi”<sup>50</sup>nde medyanın göç, göçmenler ve mülteciler ile ilgili nasıl davranması gerektiği şu şekilde sıralanmıştır:

- Medya yoluyla kontrolsüz şekilde ve çok hızlı yayılan kışkırtıcı paylaşımlar, yanlış ve eksik bilgiler, nefret söylemi ve göçün

<sup>50</sup><https://tr.sputniknews.com/20220202/umed-gocmenler-ve-medya-calistayi-sonuc-bildirgesi-aciklandi-1053406858.html>

siyasi bir malzeme olarak kullanılması göç karşıtlığını artırabilir. Medya, yalanların ve ayrımcı söylemlerin yayılmasında, meşrulaştırılmasında ve yeniden üretilmesinde aracı olmamalı, doğruyu göstererek önyargıların kırılmasında öncü rol oynamalıdır.

- Toplumun farklı siyasî kesimleri tarafından yapılan açıklamalar ve gazeteciler tarafından yazılan haber, analiz ve yorumlar, yerel toplumun göç ve yabancı olgusuna yönelik algı ve tutumunun yabancı düşmanlığı, nefret söylemi ve terör eylemleri temelinde şekillenmesine neden olmaktadır. Medya, halkı göç yönetimi ve göç olgusu hakkında bilgilendirmeli ve ev sahibi toplum arasında eşitlik algısının gelişmesine katkıda bulunmalıdır.

- Medya, bir kişi veya olay üzerinden bir topluluğa yönelik olumsuz genellemeler, çarpıtmalar, abartmalar ve negatif göndermeler ihtiva eden söylemler geliştirmemeli, aşağılama unsuru olarak kullanılan sıfatlardan uzak durmalıdır.

- Medyanın en temel çıkış noktası, göçmenlerin ayrılmak zorunda kaldıkları ülkeyi neden ve hangi koşullar altında terk ettiklerini anlayabilmek olmalıdır. Göçün bir suç değil, insanlık meselesi olduğu unutulmamalıdır. Medya da bilinçli ve insan haklarına saygılı ortak bir dilin geliştirilmesini özendirmek için üniversitelerle işbirliği içinde açikoturumlar düzenlenmelidir. İletişim fakültesi öğrencileri, sivil toplum temsilcileri, aktivistler ve göçmenlerle sık sık beraber olunmalıdır.

- Medya, İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin 14. maddesinde ki, *"herkesin zulüm altında başka ülkelere sığınma ve sığınma talebinde bulunma hakkı vardır"* ifadesini göz ardı etmemeli, göçmenlerin varlığını ve iyilik içinde yaşayabilmelerini sağlamak için her türlü girişim ve çabayı desteklemelidir.

Özetle medya ayrıştırıcı ve ötekileştirici politikaları bir kenara bırakmalıdır. Göç hareketinin kökenine inilmeli; hiçbir milletin ve



hiçbir toplumun doğup büyüdüğü topraklardan ayrılmak istemediğini, -ayrılmak zorunda bırakıldıklarını- medya, göç edilen topluma doğru şekilde anlatmalıdır. Göçmenlerin ve sığınmacıların çoğu zaman sorunun kaynağı değil sorunun mağdurları olduğu algısı toplumda yaygınlaştırılmalıdır. Göçmenlik, sığınmacılık, mültecilik bir sonuçtur, sebep ise; savaş, haksızlık, hukuksuzluk, baskı ve ekonomi ile gelen açlık tehlikesidir, dünyanın her yerinde bu böyledir.

Göç yönetimi konusunda gelişmiş ülkelere de önemli görevler düşmektedir. Gelişmekte olan ve kaynakların sınırlı olduğu ülkelere yönelik yoğun göç akımı çeşitli ekonomik ve sosyal sorunlar ortaya çıkarabilir. Bu nedenle gelişmiş ülkelerin, daha fazla mülteciye kapılarını açması gelişmekte olan ülkelerin yükünü paylaşması yerinde olacaktır.

## KAYNAKÇA

Akarçay, Pınar, Ak, Gökhan, “Sosyolojik, Psikolojik ve Kuramsal Açıdan Göç Olgusu: Küreselleşmenin İnsani ve Vicdani Yüzü”, 2018, Erişim 13 Nisan 2022.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kesitakademi/issue/59827/864193>

Akçapar, Şebnem, Köşem, “Uluslararası Göç Alanında Güvenlik Algılamaları ve Göçün İnsani Boyutu”, 2012

Başbüyük, Oğuzhan, “Algı Yönetimi ve Bilgi Savaşlarında Sosyal Medyanın Rolü, 2014

Balcioğlu, İbrahim, “Sosyal ve Psikolojik Açıdan Göç”, Elit Kültür, İstanbul, 2007

Braucuh, Hans, Günter, “Güvenliğin Yeniden Kavramsallaştırılması: Barış, Güven-lik, Kalkınma ve Çevre Kavramsal Dörtlüsü”, (Çev.Zeynep Arkan), Uluslararası İlişkiler Dergisi, 5(18), ss.1-47, 2008, Erişim 21 Nisan 2022

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/539874>

Buzan, Barry, Hansen, Lene, “The Evolution Of International Security Studies”, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, Erişim 25 Nisan 2022

<https://ir101.co.uk/wp-content/uploads/2018/10/buzan-the-evolution-of-international-security-studies-compressed.pdf>

Buzan, Barry, Waver, Ole, “Regions and Powers The Structure of International Security”, Cambridge University, 2003, Erişim 03 Mayıs 2022,

Press, <https://ir101.co.uk/wp-content/uploads/2018/11/Buzan-Waever-2003-Regions-and-Powers-The-Structure-of-International-Security.pdf>

Boz, Murat, “*Algı Savaşları ve Ülke Güvenliği*”, 2022, Erişim 07 Mayıs 2022, <https://www.globalsavunma.com.tr/algı-savaslari-ve-ülke-guvenligi.html>

Ceng, Emine, “*Algı Yönetimi Aracı Olarak Twitter Kullanımına İlişkin Siyasal Bir Analiz*”, 2018, Erişim 12 Mayıs,

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/516419>

Çağlar, Ali, “*Türkiye’de Sığınmacılar: Sorunlar, Beklentiler ve Sosyal Uyum*”, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 2011

Çağlar, Türken, “*Göç Çalışmaları İçin Kavramsal Bir Çerçeve*”, 2018, Erişim 16 Mayıs 2022,

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/491820>

Demir, Oğuzhan Ömer, Erdal, Hakan, “*Yasadışı Göç İle İlgili Kavramların Doğru Anlaşılması Sorunu ve Yazılı Basında Çıkan Haberler Üzerine Bir İnceleme*”, Polis Bilimleri Dergisi, Cilt: 12 (1), ss. 29–54, 2012

Eren, Veysel, Aydın, Abdullah, “*Sosyal Medyanın Kamuoyu Oluşturmadaki Rolü ve Muhtemel Riskler*”, 2014, Erişim 21 Mayıs 2022, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/107219>

Göçmenler ve Medya Çalıştayı Sonuç Bildirgesi,

<https://tr.sputniknews.com/20.220.202/umed-gocmenler-ve-medya-calistayi-sonuc-bildirgesi-aciklandi-1.053.406.858.html>, Erişim 23 Mayıs 2022

Gök, Gonca, Oğuz, “*Kimin Güvenliği? Uluslararası Göç-Güvenlik İlişkisi ve Uluslararası Örgütlerin Rolü*”, 2016, Erişim 23 Mayıs 2022, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/251812>

Gök, Gonca, Oğuz “*Suriyeli Sığınmacılar ve İnsan Güvenliği*”, Ortadoğu Analiz, Cilt:7, Sayı: 71, ss. 14-16, 2015, Erişim 12 Haziran 2022

file:///C:/Users/user/Downloads/Suriyeli\_Siginmacilar\_ve\_Insan\_Guvenligi.pdf

Gönenç, Özgür, “Medyada Algı Yönetimi”, DER Yayınları, İstanbul, 2018,

Güllüpinar, Fuat, “Göç Olgusunun Ekonomi – Politığı ve Uluslararası Göç Kuram-ları Üzerine Bir Değerlendirme”, Yalova Sosyal Bilimler Dergisi Sayı:4, Nisan- Eylül, ss. 53-85, 2012, Erişim 23 Mayıs 2022 <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/800901>

Huysmans, Jef, Squire, Vicki, “Migration and Security”, Myriam Dunn Caveltly ve Victor Mauer (der.), The Routledge Hand-book of Secu-rity Studies, Oxon, Routledge, 2009, Erişim 25 Mayıs 2022, fi-le:///C:/Users/donducinar/Downloads/B2FAA87.pdf

Ihlamur, Öner, Suna, Gülfer, Öner, Aslı, Şirin, “Küreselleşme Çağında Göç”, 2021

Inceoğlu, Yasemin, Akıner, Nurdan, “Dezenformasyonda Süreklilik: Irak Üzerine Savaştan Örneklerle”, Erişim 01 Haziran 2022,

<http://yasemininceoglu.com/index.php/2019.02.02/dezenformasyonda-sureklilik-irak-uzerine-savastan-orneklerle-2/>

İşler, Esra, İlkay, Keloğlu, “Algı İllüzyon Gerçeklik”, İmge Kitabevi, Ankara, 2016

Inceoğlu, Metin, “Algı Tutum İletişim”, Siyasal Kitabevi, Ankara, 2011

Karabulut, Bilal, “Algı Yönetimi”, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017

Karabulut, Bilal, “Güvenlik: Küreselleşme Sürecinde Güvenliği Yeniden Düşünmek”, Barış Kitabevi, Ankara, 2015

Kaya, Ahmet, “Avrupa Birliği'nin Yasadışı Göçle Mücadele Politikası ve Türkiye Üzerindeki Etkileri”, T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Avrupa Toplulukları (Uluslararası İlişkiler) Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2005

Kurt, Selim, “*Toplumsal Güvenliğin Yükselişi*”, The Journal of Academic Social Science Studies, Sayı: 37, 2015, Erişim 03 Haziran 2022,

[file:///C:/Users/user/Downloads/TOPLUMSAL\\_GUVENLIGIN\\_YUKSELISI.pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/TOPLUMSAL_GUVENLIGIN_YUKSELISI.pdf)

Mandacı, Nazif, Özerim, Gökay, “*Uluslararası Göçlerin Bir Güvenlik Konusuna Dönüşümü: Avrupa’da Radikal Sağ Partiler ve Göçün Güvenlikleştirilmesi*”, Uluslararası İlişkiler, Cilt 10, Sayı 39, ss. 105-130, 2013, Erişim 06 Haziran 2022,

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/540258>

Miş, Nebi, “*Güvenlikleştirme Teorisi ve Siyasal Olanın Güvenlikleştirilmesi*”, Akademik İncelemeler Dergisi, 2011, Erişim 06 Haziran 2022, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/17786>

Öksüz, Harun, “*Algı Yönetimi ve Sosyal Medya*”, 2013, Erişim 13 Haziran 2022

[http://tid.web.tr/ortak\\_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/3.pdf](http://tid.web.tr/ortak_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/3.pdf)

Sancak, Kadir, “*Güvenlik Kavramı Etrafındaki Tartışmalar ve Uluslararası Güvenliğin Dönüşümü*”, Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Dergisi, 2013, Erişim 16 Haziran 2022

[https://www.ktu.edu.tr/dosyalar/sbedergisi\\_69519.pdf](https://www.ktu.edu.tr/dosyalar/sbedergisi_69519.pdf)

Şeker, Dilara, Uçan, Gülten, “*Göç Sürecinde Kadın*”, 2016, Erişim 16 Haziran 2022

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cbayarsos/issue/24868/262779>

Şener, Bülent “*Soğuk Savaş Sonrası Dönemde Uluslararası Göç Olgusu ve Ulusal Güvenlik Üzerindeki Etkileri Üzerine Bir Değerlendirme*”, Erişim 19 Haziran 2022,

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/gbd/issue/29741/319977>, 2017,

Şilibekeva, Aygerim, “*Orta Asya Bölgesel Güvenlik Sistemine Doğ-*

ru: *Prespektifler*”, 2007, Erişim 19 Haziran 2022

<https://www.ayk.gov.tr/wpcontent/uploads/2015/01/%c5%9e%c4%b0L%c4%b0BEKOVA-Aygerim-ORTA-ASYA B%c3%96LGESEL-G%c3%9cVENL%c4%b0K-S%c4%b0STEM%c4%b0NE-DO%c4%9eRU-PERSPEKT%c4%b0FLER.pdf>

Taşkın, Deniz, “*Uluslararası Göç Sorunu Perspektifinde Türkiye*”, 2014, Erişim 21 Haziran 2022

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tsadergisi/issue/21491/230375>

Türk, Mehmet, Sezai, “*Medyanın Gerçeklik İnşası ve Gerçeklik Algısı*”, *Türkiz Dergisi*, 2014, Erişim 21 Haziran 2022

[file:///C:/Users/user/Downloads/Medyanin\\_Gerceklik\\_Inyasi\\_ve\\_Gerceklik\\_A.pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Medyanin_Gerceklik_Inyasi_ve_Gerceklik_A.pdf)

Uğurlu, Özge, “*Gerçek Olanın İkame Alanı Olarak Twitter: “Online Dünyada Yönetilen Algılar*”, 2015, Erişim 21 Haziran 2022, [file:///C:/Users/user/Downloads/Gercek\\_Olanin\\_Ikame\\_Alani\\_Olark\\_Twitte.pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Gercek_Olanin_Ikame_Alani_Olark_Twitte.pdf)

Utma, Seçil, “*Dijital Çağda Medyanın Psikolojik Gücü: Algı Yönetimi Perspektifinden Kuramsal Bir Değerlendirme*”, 2018, Erişim 23 Haziran 2022,

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisobil/issue/42067/510493>

Uzun, Şeyma, “*Avrupa’da Aşırı Sağ Partiler Çerçevesinde Uluslararası Göçün Güvenlikleştirilmesi: Fransa ve Macaristan Örnekleri*”, Yüksek Lisans Tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021

Yalçın, Cemal, “*Göç Sosyolojisi*”, Anı Yayıncılık, Ankara, 2004

Yeşiltaş, Murat, “*İç Savaşta Komşu Olmak Türkiye’nin Suriye Sınır Güvenliği Siyaseti*”, SETA Analiz, Sayı: 136, 2015, Erişim 23 Haziran 2022,

[http://file.setav.org/Files/Pdf/20.150.813.162.453\\_sinir-guvenligi.pdf](http://file.setav.org/Files/Pdf/20.150.813.162.453_sinir-guvenligi.pdf)

Yıldız, Murat, “*Sosyal Medya, Toplumsal Algı ve Devlet*”, İdarecinin Sesi Dergisi, 2013, Erişim 23 Haziran 2022,

[http://tid.web.tr/ortak\\_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/13.pdf](http://tid.web.tr/ortak_icerik/tid.web/156.Say%C4%B1/13.pdf)

Yılmaz, Fatma, “*Avrupa’da Irkçılık ve Yabancı Düşmanlığı*”, Usak Yayınları, Ankara, 2008

Williams, Nick, Vaughan, Columba Peoples, “*Securitisation Theory*”, Critical Security Studies, Routledge New York, 2015, Erişim 27 Haziran 2022, P.97,

[file:///C:/Users/user/Downloads/9.780.429.054.648\\_previewpdf.pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/9.780.429.054.648_previewpdf.pdf)



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2  
Aralık-2022

## MAKALE BİLGİLERİ

**Bireysel ve Toplumsal Ahlak Anlayışı**

**(Platon ve Farabi Karşılaştırılması)**

Individual and Social Morality  
(Comparison of Plato and Farabi)

Bu Makale, Iğdır Üniversitesi LEE’de Doç. Dr. Emel Sünter danışmanlığında hazırlanan “*Bireysel ve Toplumsal Ahlak Anlayışında Platon ve Farabi Karşılaştırılması*” başlıklı Yüksek Lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

### YAZAR

Ahmet KIZILKURT

[ahmetkizilkurt@gmail.com](mailto:ahmetkizilkurt@gmail.com)

Orcid: 0000-0003-1642-6105

### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 20.11.2022

Makale Kabul Tarihi: 06.12.2022

Sayfa Aralığı: 338-361



**Öz:** Ahlak kavramının ve ahlak anlayışının anlatımında antik Yunan ve Türk İslam felsefelerinin en önemli filozofları olan Platon ve Farabi'nin rolleri oldukça önemlidir. Her iki filozof ahlak kavramını iyi, erdem ve mutluluk üzerine temellendirmişlerdir. Platon, erdemi tanımlarken bireyin ruhunun üç parçadan oluştuğunu ifade eder. Kendisinin Genlik Diyalogları'nda erdemi bilgiye bağlamaktadır. Daha sonra ise erdemi yeniden gözden geçirerek aralarındaki sınırların belirlenmesi kanaatine varmıştır. Bunu yaparken erdemin akıl ve bilgi ile ilgisinin olduğunu savunmuştur. Ancak bu şekilde mutluluğa ulaşılabilirliğini ifade etmiştir. Fârâbî'nin ahlak felsefesinde en çok önem verdiği konu mutluluktur. Kendisi ahlak felsefesini mutluluk üzerine kurmuştur. Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın farklı şeyler elde etmesi için değil yalnızca kendisi için istemiş olduğu iyiliktir. Çünkü insan, mutluluktan öte ulaşabileceği daha büyük bir şeye sahip değildir. Fârâbî, insanların davranış ve çabalarının en son amacının mutluluk olduğunu savunmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahlak, Platon, Fârâbî, Toplum, Felsefe.

**Abstract:** The roles of Plato and Farabi, the most important philosophers of ancient Greek and Turkish Islamic philosophies, are very important in the expression of the concept of morality and moral understanding. Both philosophers based the concept of morality on good, virtue and happiness. Plato, while describing virtue, states that the soul of the individual consists of three parts. He connects virtue to knowledge in his *Amplitude Dialogues*. Afterwards, he reconsidered virtue and came to the conclusion that the boundaries between them should be determined. While doing this, he argued that virtue has something to do with reason and knowledge. He stated that only in this way happiness can be achieved. The most important issue in Fârâbî's moral philosophy is happiness. He built his moral philosophy on happiness. According to Fârâbî, happiness is the good that a person wishes only for himself, not for obtaining different things. Because man does not have anything greater than happiness that he can achieve. Farabi argues that the ultimate goal of people's behavior and efforts is happiness.

**Keywords:** Morality, Plato, Farabi, Society, Philosophy.

## Giriş

Ahlâk felsefesini oluşturan temel kavramlar, ahlâki davranışlar ve eylemler, ahlâk kuralları, vicdan, sorumluluk ve görev duygusu, erdem, iyi niyet, iyilik ve kötülük gibi kavramları ifade eder. Geçmişten günümüze ahlâk eğitimi, birey ve fertlerin yanı sıra toplumlarından da en temel meselelerinden biri olmuştur. Ahlâk eğitimi, bireyin akıl ve duygu dünyası arasındaki düzenin ve uyumun sağlanmasına katkıda bulunur, bireyi her türlü kötü huydan, aşırıya kaçmaktan uzak tutarak erdemli bir birey olmasını sağlamaktadır. Ahlak eğitimi, toplumsal erdemlerin kazanılması, bilgiyi ve aydınlanmayı öğretmesi açısından büyük bir öneme sahiptir. Ahlâk felsefesinin temel kavramlarından birisi erdem kavramıdır. Erdem, daima iyi olma ve iyi ya da doğru eylemlerde bulunmaya yatkın olma halini ifade eder. Erdem kavramını felsefede ilk kullanan filozof Sokrates kabul edilmektedir. Sokrates'e göre erdem, kişinin kendine has ve uygun olanı yapabilmesine imkân veren yetkinliktir<sup>1</sup>.

Filozof Sokrates'in öğrencisi Platon, ahlâkın temelini, üstün iyilik veya iyilik idesi olarak ifade etmiştir. Platon'a göre iyi idesi hem bilginin hem de doğruluğun kaynağıdır. İyi idesi, bilene bilme gücü verdiği gibi aynı zamanda bilgi nesnelere de kendi doğruluklarını verir. İyi idesi aynı zamanda doğruluğun ve bilginin de temelidir. Bilgi ve doğruluk kendi içerisinde güzel nesnelere sahip olsa da iyi idesi bilgi ve doğruluktan daha güzeldir. Bireyin hayattaki en büyük amacı iyi idesinin ardından gitmek olmasıdır. Birey ancak bu şekilde gerçek mutluluğa ulaşabilir. Nesnel dünyada ışığa hayat veren iyilik idesidir, ışığın yaratıcısı da

<sup>1</sup> Platon, *Menon* (Çev. Adnan Cemgil İstanbul: Remzi Yayınları, İstanbul 1989), 70.

O'dur. Bireyin kavrayabildiği dünyada aklın ve doğruluğun kaynağı iyi idesidir<sup>2</sup>.

Bir diğer filozof Fârâbî ise bireyin en büyük ve önemli amacının hem yaşadığı dünyada hem de öbür dünyada sahip olunabilecek en büyük yetkinlik dediği mutluluğa ulaşması olduğunu ifade etmektedir. Farabi'ye göre mutluluk hem en büyük amaç hem de en büyük iyiliktir. Fakat mutluluk tesadüfî olarak kazanılmaz. İnsanlar mutluluğu ancak erdemlere sahip olarak kazanabilir. Bireyi mutluluk yoluna götüren erdemler ise ahlaki ve akli olarak ikiye kısma ayrılır. Ahlaki erdem eğitimle, akli erdem ise öğretimle elde edilmektedir<sup>3</sup>.

Modern ve günümüz felsefesinde erdem, insani bir haslet ve meleke olarak anlamlandırılır. Spinoza'nın düşüncesine göre erdem, insanın kendi doğasından ortaya çıkmış özgü kanunlarla anlaşılıp bilinebilen bazı şeyleri hayata tatbik edebilme gücüne göre olmasıdır. Kant'a göre erdem, insanın içinde bulunduğu her türlü ahlâki durumlar ve bu durumlar içerisinde mücadele eden ahlâki niyettir<sup>4</sup>.

### 1.Ahlak Kavramı

Ahlâk, sözlük anlamı olarak “bir toplum içinde kişilerin uymak zorunda oldukları davranış biçimleri ve kurallarıdır”<sup>5</sup> demektir. Felsefi olarak bakıldığında ise “toplumsal bir bilinç biçimi, toplumsal yaşamın tüm alanlarında insanların hal ve gidişini düzene koyan

<sup>2</sup> Platon, *Devlet* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980) 248.

<sup>3</sup> Farabi, *Fusûlü'l-Medeni* (çev. Hanifi Özcan, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987) 61.

<sup>4</sup> Ahmet Cevizci, “Erdem maddesi”, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999)

<sup>5</sup> Şükrü Haluk Akalın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2009) 43.

bir toplumsal kurumları ifade eden bir terimdir”<sup>6</sup>. Ahlâk, Arapça ‘da karakter, insan doğası ve huy gibi anlamlara gelen hulk kelimesinin çoğulu olup Türkçe’de hem ahlâk bilimini hem de ahlâk kurallarını karşılayan bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın Batı dillerinde bilim anlamına gelen ahlâk ile kural anlamına gelen ahlâk, farklı kelimelerle karşılanmış ve bunlardan ilki için “etik”, ikincisi için ise “moral” kelimesi kullanılmıştır.<sup>7</sup> Çoğunlukla ‘morale’ eş anlamlı olarak kullanılan ahlâk<sup>8</sup> insanı ideal dava sahibi yapan, yaratılanlar içerisinde en şerefli kılan vasıflarındandır. İnsanı özgür ve bağımsız kılar. İnsanların insanlıkla alakalı işlerle meşgul olmasını sağlar. İnsanların eylemlerinde etkili olan ahlâk, insanın ve insanlığın en temel özellikleridir. Bundan dolayı çoğunlukla ahlâk, insan ve edebî kıyaslayan bir kavramdır.<sup>9</sup>

Bir felsefe dalı olan ahlâk, bir toplum içerisinde oluşan gelenek, görenek, örf, adet, bireyin ve toplumun değer yargılarını ve kanunlarla kuralların meydana getirdiği sistemi bir bütün olarak inceleyen bir kavramdır. Söz konusu bütün sistem, toplumdaki bireylerin, grupların veya toplumun doğru ya da yanlış olarak elde etmiş olduğu davranışları belirlemekte ve yönlendirmektedir. Sistemin bütünlüğünü sağlayan ve ahlâk biliminin incelediği başlıca konular:

1. İyi ve kötü ayrımının yapılması,
2. Doğru ve yanlışın ayırt edilmesi,
3. Bireyin yapması gereken ya da kendisinden yapılması beklenen eylem ve davranışların belirlenmesi,

<sup>6</sup> Aziz Çalışlar, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991) 7.

<sup>7</sup> Osman Elmalı, *Bertrand Russell’da Ahlâk Felsefesi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2005), 9.

<sup>8</sup> İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2015) 269.

<sup>9</sup> Dinçer Öztürk, *Tanzimat Edebiyatı’nda Kavram ve Tanım Tartışmaları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019) 117.

4. Bireyin yapmaması gereken y ada kendisinden yapmamasının beklendiği eylem ve davranışların belirlenmesidir<sup>10</sup>.

Bütün bu konular, ahlâk felsefesinin ya da ahlâk anlayışının tanımı içerisine girmektedir.

## 2. Bireysel Ahlak

İnsan hem düşünen hem de düşündüğü ile eylemde bulunabilen ve çevresi ile sürekli iletişimde olabilen melekelerle sahip bir varlıktır. Yani hem müessir hem de müteessirdir. İnsan sosyal bir varlık olması münasebetiyle yaşadığı toplum içerisindeki çevrenin bir parçasıdır. Toplumun fertleri toplumsal vahdeti gerçekleştirebilmeleri için ortaya koyacakları normların herkes tarafından kabul edilebilir olması lazımdır. Dolayısıyla ahlak kurallarının evrensel olmasının kaçınılmaz olduğunu söyleyebiliriz. Bu manada düşünüldüğünde insan iki uçlu algoritma mesabesinde. Çünkü bir taraftan içinde hayatını devam ettirdiği toplumun bir parçası iken diğer taraftan ise fizik ötesi âlemin en önemli muhatabıdır. Bundan dolayı kıymeti ölçülemeyecek durumdadır.

İslam düşüncesinde bireyin ahlakı ile erdemli davranışlar sergilemesi özdeş olan ifadelerdir. Erdemli olmanın dayanak noktası ise bilgi ile yakından alakalıdır. Bundan dolayı erdemli insanın aynı zamanda bilgili insan olduğu kanısına varmamızın mümkün olduğunu ifade edebiliriz. Erdemli insan bilgiye yönelen insandır. Erdemli kişinin bilgiye yönelmesinin mihenk noktasının iyilik ve kötülük kavramlarının bilinmesi ve buna göre amel etmesinin temel amaç olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla bilgi sahibi olan insanın kasten kötü davranışlarda bulunacağını söylemek yanlış olur. Çünkü gerçek anlamda mutluluğu ulaşma yolunun bu olduğunu anlayacağı kanaatindeyiz.

---

<sup>10</sup>Coşkun Can Aktan, "Ahlâk ve Ahlâk Felsefesine Giriş", *Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi*, Cilt I, Sayı 1, 2009, 38

### 3. Toplumsal Ahlak

Toplumsal ahlâk, toplum genelinde insanlar tarafından kabul edilmiş ve geçmişten beri tekrarlanarak yerleşmiş, gelenek, görenek, örf ve adetler haline gelmiş iyi tutum ve uygulamaları kapsayan bir kavramdır. İnsanların kendilerine göre yaşadıkları, kendilerine izlemek için rehber olarak kabul ettikleri ilkeler ya da kurallar toplamı toplumsal ahlâkın tanımı altına girer. Toplumsal ahlâk, bireylerin bir topluluğun üyesi olmaları için uymaları gereken kuralları gösterir.<sup>11</sup> Toplumsal ahlâkın, toplumu oluşturan temel kurum, ilke ve kurallar bütünü olduğunu ifade edebiliriz.<sup>12</sup>

Teacrübeler sonucunda elde edilen ahlâk kuralları, zamanla toplum içerisinde benimsenilir. Bu kurallar toplumda yaşayan fertlere bazı ödev ve sorumluluklar yükler ve bu sorumluluklarla mutlu bir toplum elde edilmeye çalışılır. Bunun bir benzerini hukuk kurallarında da görebiliriz. Hukuk kuralları insanı merkeze alarak toplumsal mutluluk ve huzura ulaşmayı hedefler.

İslam inancının koyduğu ahlâk kuralları, toplumdaki huzurun var olmasını ve buna bağlı olarak mutluluğun elde edilmesini amaçlar. İslam ahlâkı bireyin dışındakileri de önemser ve onlara değer vererek, onlarla iyi geçinmeyi ister. Doğruluk, yardımlaşmak ve dayanışmak, başkalarıyla iyi geçinmek, büyüklere hürmet, küçüklere şefkat, sıla-i rahim ve komşuluk ilişkileri İslam'ın kendi içinde barındırdığı toplumsal kurallardan bazılarıdır. Burada dikkate değer husus ise şudur, bu sayılan ilkelerin tamamı başkaları içindir.<sup>13</sup> Bu değerlerin toplumun ahlaki oluşumunu meydana getiren ahlak değerler olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insan ve top-

<sup>11</sup> Osman Pazarlı, *İslam'da Ahlâk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980) 309.

<sup>12</sup> İsmail Erdoğan ve Enver Demirpolat, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019) 99.

<sup>13</sup> Erdoğan-Demirpolat, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 101.

lumun ahlaki değerleri bir bütün olarak görülmektedir. Bundan dolayı insan ve toplumun olduğu yerlerde ahlakında olması gerekmektedir. Ahlaki erdemleri yerine getirmenin hem insani hem de sosyal bir ihtiyaçtan kaynaklamasından dolayı da ahlaki değerlerin insanları bir araya getiren en önemli unsur olduğunu rahatlıkla ifade edebiliriz.<sup>14</sup>

## 2. Platon'un Ahlak Anlayışı

### 2.1. İyilik ve Fazilet

Platon'un ahlak felsefesinin mefhumunda ahlak kavramının anlamı vardır. İlk eserlerine baktığımızda erdemın özünün ne olduğu üzerinde durduğunu görmekteyiz. Fakat ona göre erdem bilgidir. Daha geniş ifadeyle Erdem, tercih edilecek şeylerle, yerilen ve kaçınılması gereken şeyler hakkında bir bilgidir. Bu da insanın doğruyu, iyiyi bilmek ve ona göre davranışta bulunmak ile mümkündür. Çünkü erdemi bilen kişiler mutlu ve mesut olabilirler. Dolayısıyla erdemli kişinin hayatının her alanında erdemli olması muhakkaktır.<sup>15</sup>

İki türlü erdemden bahsedilebilir. Birincisi, gerçek erdemdir. İkinci ise geçici erdemdir. İkisi de birbirinden farklıdır. Gerçek ahlâk sahipleri sadece bilgili insanlardır. Özünü tanıyan, güzelin farkında olan insanlar hayatın her alanında erdemli ve huzurludurlar.<sup>16</sup>

Platonun düşüncesine göre herkes iyiyi ister. Çünkü mutluluk ancak faziletli olmakla ve iyiyi istemekle elde edilir. Bilgisizliğin neticesi ise kötü davranışlarda bulunmaya sebep olur. Erdeme

---

<sup>14</sup> Ali Akdoğan, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam", *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı:18, Yıl:8, 181-182

<sup>15</sup> Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001) 60.

<sup>16</sup> Saniye Vatandaş, "Felsefenin Kadim Bir Konusu Olarak Ahlâk ve Ahlaki Eylemin Amacı Olarak "Mutluluk", *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: IV, Sayı: XII, 2017, s.4



başka bir deyişle fazilete taalluk eden bilgisizlik ise iyiliği ve kötülüğü birbirinden ayırt edememektir. Bundan dolayı Platon'a göre mutluluğu yakalayabilmek için her şeyden önce erdemin yani faziletin mana ve mefhumu bilmek gerektiği üzerinde durmaktadır.

### 2.2.Mutluluk

Platon görüşünde insanın ulaşması gereken Nirvana'sı mutluluktur. Kendi akranları gibi mutçu/eudaimonistir.<sup>17</sup> O iyiye ve erdeme anlamlar yükleyerek mutluluk anlayışını oluşturmuştur. Nitekim mutluluk maddi olan âlemden öte duygularla algılanan ve zihinle kavranılan idealara yakın olan bir duygudur. İnsanın bedeni dünyevi arzuların odağı olmasından dolayı bütün kötülüklerin nedeni olarak görülürken, ruh ise duygulardan öte bir yapıya sahip olup ait olduğu yere dönmeye çalışır.<sup>18</sup>

Platon'a göre geçici zevkler her zaman insanın ruhu için tehlike arz etmektedir. Ayrıca insanı yoldan çıkaran büyük acılar değil hudutlarını aşan zevkler de bu taşkınlığa neden olmaktadır. Bedensel zevklerin peşinden koşanlar hayatın aldatmasına dâhil olurlar. Fakat Platon yine de hazzın var olmasını gerektiğini söylemektedir. Ama onun istediği haz geçici değildir. Onun istediği haz bilgeliğin neticesinde elde edilmiş olan hazdır.<sup>19</sup> Çünkü bilim ve bilgeliğin verdiği zevk diğer bütün zevklerden üstündür.

Platon mutluluğun bir diğer yolu olarak ölçülü olmayı ortaya koymaktadır. Çünkü insanın güzel bir yaşam sürdürebilmesinin en önemli düsturu ölçülü olmaktır. İnsan ölçü bilimi sayesinde zevk ve acı olanı ölçebilecek ve mutluluğa ulaşabilecektir.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> B. Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı* (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1998) 103.

<sup>18</sup> F. Thilly, *Felsefenin Öyküsü, 1. Cilt, Yunan ve Orta Çağ Felsefesi* (Çev. İbrahim Şener İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000) 184.

<sup>19</sup> Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı*, 105.

<sup>20</sup> Platon, *Diyaloglar 2, 170.*

### 2.3. Platon'un Ahlak Anlayışına Genel Bir Bakış

Platon da sosyal hayatta herkesin kabul ettiği evrensel ahlak kurallarının varlığını kabul etmiştir. Ona göre her ne kadar değişim olsa da gerçek olan hakikatte her yerde aynıdır, değişmezdir.<sup>21</sup> İnsanın gerçeği keşfetmesi ise ahlakı sayesinde gerçekleşmektedir. Bu süreç hem varlık hem de bilgi alanındaki görüşleriyle birlikte götürmektedir. Hedefe ulaşmada bilgi en önemli etkidir. Yine Platona göre insanın mutlu olması da devletin vazifeleri arasında yer alır. Bundan dolayı insan iyinin doğasının peşinden koşacak ve iyi bir yaşama ulaşabilmesi için atması gereken adımları öğrenecektir.<sup>22</sup> Platon'a göre varlık alanının dünyası maddesel olan dünyadan üstündür. Bunun yanında gerçek bilgiye duyular değil akıl yoluyla varılmasının mümkündür.

### 3. Farabi'nin Ahlak Anlayışı

Farabi'ye göre ahlaki meseleleri ve sorunları barındıran *Töre bilimi (el-İlmu'l-Medeni)*, "*Mutluluğu, eylemlerin çeşitlerini, istekli eylemleri, yeti ve alışkanlıkları, bunların biçimlendirdiği iyi ya da kötü eylemleri, eylemlerin yapılış amaçlarını, onların nasıl bulunmaları gerektiğini araştıran, kendileriyle gerçek mutluluğa ulaşılan iyilikleri, iyi eylemleri ve erdemleri, bunların dışında kalanların kötülükler ve erdemsizlikler olduğunu açıklayan bir bilimdir.*"<sup>23</sup> O, aynı zamanda, insanın amacı için iyinin ve kötünün ne olduğunu ve Tanrı'yı araştırmayı insana öğretir<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Platon, *Minos* (çev. Hamdi Varoğlu, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001) 15-16.

<sup>22</sup> F. Thilly, *Felsefenin Öyküsü, 1. Cilt, Yunan ve Orta Çağ Felsefesi*, (çev. İbrahim Şener, İstanbul: İzdüşüm Yayınları, 2000) 134.

<sup>23</sup> Farabi, *Kitabu'l-Mille* (Beyrut: Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik, 1991) 52.

<sup>24</sup> Ervin I. J Rosenthal, "*Farabi'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri*" Çev. Bayram Ali Çetinkaya, *İslami Araştırmalar*, C: XVIII, S:2, 2005, s. 171.

### 3.1. Farabî'ye Göre Ahlak Felsefesindeki Temel Kavramlar

#### 3.1.1. Erdem

Fârâbî'nin Ahlâk felsefesinin temeli iyilik ve mutluluktur. Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın dünyaya gelişinin amacıdır. Bu durumda insanın davranışlarındaki temel amaç da iyilik olması gerekir. Fârâbî'ye göre insanı gerçek mutluluğa ulaştıracak şey ise Ruhun maddeye ihtiyaç duymayacak şekilde olgunlaşması ile mümkündür. İnsan akıl yolu ile iyi ve kötüyü seçer, bu durumda, mutluluğa engel olan şey kötü davranışlar, mutluluğa götürenler ise iyi davranışlar olarak ifade edilebilir.<sup>25</sup>

Fârâbî'ye göre erdemler insanın, onlarla iyi ve güzel davranışlar sergilediği; erdemsizlikler ise insanın kötü ve çirkin fiillerini niteleyen nefsi durumları kapsamaktadır.<sup>26</sup> Bununla birlikte insanın hiçbir erdemi veya erdemsizliği doğuştan gelmez; yani insanın, nasıl doğuştan bir dokumacı veya kâtip olarak dünyaya gelmesi mümkün değilse, aynı şekilde erdemli veya erdemsiz olarak dünyaya gelmesi de mümkün değildir. Yani sonradan kazanılmaktadır.<sup>27</sup> Nitekim böyle olsaydı, yani insan doğuştan sadece belli fiillere yetenekli olarak yaratılsaydı, bu belli fiillerin dışında davranamaz ve bu fiillerin zıttını gerçekleştirmeye güç yetiremezdi.<sup>28</sup> Başka bir deyişle, "ister iyi, ister kötü olsun bütün ahlâki nitelikler sonradan kazanılmıştır. Eğer insanın mevcut bir ahlâki yoksa onun kendisi için herhangi bir ahlâki meydana getirmesi mümkündür. Eğer insan kendisinde iyi veya kötü bir ahlâk bulursa, insanın kendi iradesiyle, onu, o ahlâkın zıttına çevirmesi de müm-

<sup>25</sup> Erdoğan-Demirpolat, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, 120.

<sup>26</sup> Farabi, *Fusulu'l-Medeni* (Çev. Mehmet Aydın-M.Rami Ayas, Kültür ve Tur. Bakanlığı, 1980) 46.

<sup>27</sup> Farabi, *Fusulu'l-Medeni*, 53.

<sup>28</sup> Farabi, *Fusulu'l-Medeni*, 58.

kündür”<sup>29</sup>. Ancak şu var ki insana, tıpkı yazma sanatı veya başka bir sanatla ilgili bir fiili gerçekleştirmesi başka herhangi bir fiili gerçekleştirmekten daha kolay gelebileceği gibi, erdemli veya erdemsiz bir fiili gerçekleştirmesi de başka herhangi bir fiili yapmaktan daha kolay gelmesi mümkündür. Bu, insanın bazı sanatlara veya erdemlere olan doğal eğilimini gösterir; yoksa söz gelimi dokumacılığa karşı doğuştan gelen doğal eğilimden dokumacılık olarak bahsedilemeyeceği gibi, erdemlerle ilgili doğal eğilimlerden de erdem olarak bahsedilmesi mümkün değildir<sup>30</sup>. Başka bir deyişle, insan doğuştan kimi yetilere sahip olsa bile, bu yetilerde iradenin bir payı olmadığı için onlar erdem veya kusur sayılmaz.<sup>31</sup>

Fârâbî’ye göre ahlâkı dengede tutmanın yolu öncelikle dengedeki erdemın mahiyetini bilmek ve sonra da sahip olduğumuz ahlâk üzerine düşünmektir. Böylece filozofa göre eğer ahlâkımız bir aşırılık veya eksiklik ahlâkı ise onu alışkanlıklar yoluyla dengeli bir erdem haline getirmek durumundayız. Diğer taraftan, bir fiilin dengeli bir erdem olup olmadığını ya da dengeli bir biçimde gerçekleşip gerçekleşmediğini bilmenin yolu ise o fiilin kolay olup olmaması üzerinden tespit edilir. Bir fiil, aşırılık ve eksikliği gerçekleştirmeye eşit uzaklıkta meydana geliyorsa, yani aşırılık ve eksikliği gerçekleştirmek eşit derecede kolay ise dengeli bir erdem ortaya konmuş demektir<sup>32</sup>. Bununla birlikte dengeli erdem, bazen ona benzeyen fiillerle karıştırılabilir. Örneğin hiddetle cesaret, israfla cömertlik, soytarılıkla nüktedanlık, dalkavuklukla dostluk, bayağılıkla alçak gönüllülük dengeli gibi görünen erdemler olarak

<sup>29</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbih 'Alâ Sebili's-Seade* (Lübnan: 1996) 166.

<sup>30</sup> Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, 53-54

<sup>31</sup> Çağrıncı, Mustafa, *İslam Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: DEM Yayınları, 2012) 184.

<sup>32</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbih 'Alâ Sebili's-Seade*, 172-173.

algılanabilir. Dolayısıyla böylesi fiiller dikkatli bir ayırım gerektirir.<sup>33</sup>

### 3.1.2.Mutluluk

Fârâbî'ye göre mutluluk" mutlak biçimde iyilik demektir. Mutluluk, öyle bir amaçtır ki, bu amaca erdemli eylemlerle ulaşılır, zıddı ise bedbahtlıktır (eş-şekave). Yine Fârâbî'ye göre mutluluktan öte elde edilebilecek bir iyilik yoktur. Mutluluk istenen iyi eylemlerle elde edilir. Fârâbî'nin mutlulukla ilgili en geniş tanımı ise şöyledir; "insan ruhunun, varlığında maddeye muhtaç olmayacak şekilde varlıkta bir tür yetkinliğe dönüşmesidir." Bu durumda mutluluk tamamen akli bir yetkinlik demektir. Mutluluğun anlamı Fârâbî'de ahlâklılık ile iç içe bir anlam taşır.<sup>34</sup>

Mutluluk, Fârâbî'nin ahlâk felsefesinin temel kavramlarından biridir. Onun ahlâk felsefesinin tüm diğer kavramları, nihai mutluluk amacına oranla araçsal değer taşır. Dahası, Fârâbî'ye göre felsefenin var oluş amacı budur. Nitekim o, felsefe için şöyle der: "Biz mutluluğa ancak, iyi şeyler bizim olunca ulaştığımız ve iyi şeyler de, ancak, felsefe sanatıyla bizim olduğuna göre, o halde, felsefenin, zorunlu olarak, kendisiyle mutluluğa erişilen şey olması gerekir"<sup>35</sup>. Fârâbî, felsefeyi mutlulukla örtüştürdüğü gibi, onun alt disiplinlerini de aynı noktadan ele alır: Söz gelimi ona göre mantık, mutluluğa nasıl ulaşılacağı hususunda doğru ve yanlış bulmamıza yardımcı olan ilk aşama ilmidir<sup>36</sup>. İnsan pratiğinin ilmi olan siyaset ve Fârâbî'nin, onun bir bölümü olarak düşündüğü ahlâk ise gerçek mutluluğu ve mutluluk zannedilen şeyleri, toplumsal ve bireysel düzeyde ele

<sup>33</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbih 'Alâ Sebili's-Seade*, 174.

<sup>34</sup> M. Kasım Özgen, *Farabi'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997) 59, 60

<sup>35</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbih 'Alâ Sebili's-Seade*, 184.

<sup>36</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbih 'Alâ Sebili's-Seade*, 187.

alan ilimlerden ibarettir<sup>37</sup>. Başka bir deyişle, Fârâbî felsefesinin merkezinde mutluluk kavramı vardır. Ancak şu var ki kastedilen mutluluk, alışık olduğumuz bir yaşam *fenomeni* değildir. O, her şeyden önce, Tanrısal kavramları barındıran ve sonuçta Tanrı'da tamamlanacak olan bir mutluluğu kastetmektedir. Dolayısıyla Fârâbî onu, tüm alelade mutluluk türlerinden ayrı bir anlamda, "es-sa'adetü'l kusva"<sup>38</sup> olarak nitelemiştir ki nihai amaç olabilecek mutluluk sadece budur. Kısacası, Farabî'ye göre, Tanrı'yı bilmekle insan ulaşabileceği en yüksek mutluluğa kavuşur.<sup>39</sup>

Diğer taraftan, Fârâbî felsefesinde mutluluk, daha önce de belirtildiği gibi, akli kavrama edimiyle birlikte vardır. Fârâbî'nin varlık düzenine göre akli kavrama edimine sahip olan tüm varlıklar, yetkinlikleri oranında, mutluluktan faydalanırlar. Bu durumda en yetkin varlık olarak, en mükemmel akli kavrama edimi Tanrı'da olduğuna göre, en üstün mutluluğa da Tanrı sahiptir.

Fârâbî felsefesinde yüce mutluluğa ulaşmanın temel şartı, hiç kuşkusuz, akli kavrama edimine sahip olmaktan geçtiğini ifade etmiştik. Yani insan yüce mutluluğa ancak akıl yoluyla erişebilir. Bu durumda insan için, ilk aklıları vermek suretiyle varlığın bilgisine vakıf olma sürecini başlatan Faal Akıl, aynı zamanda gerçek mutluluğa giden yolu da açmıştır. Böylece insanın mutluluğun mahiyetini anlaması ve onun bilincine varması, aklının teorik ve pratik kuvvetlerini kullanarak onu kavramaya çalışmasıyla mümkündür.<sup>40</sup> Nitekim insan, aklının teorik gücü ile gerçek mutluluğun ne olduğunu bilir, pratik gücü ile de ona nasıl ulaşacağını hesaplar. Fârâbî'ye göre "insanın düşüneceği ve bilincinde olacağı

<sup>37</sup> Farabi, *Kitabü't-Tenbih 'Alâ Sebili's-Seade*, 183.

<sup>38</sup> Farabi, *Fusûlü'l-Medenî*, 67.

<sup>39</sup> Martin A. Bertman, "*Fârâbî ve Orta Çağ İslam Felsefesinde Mutluluk Kavramı*", (Çev. F. Toktaş), *Tabula Rasa: Felsefe ve Teoloji*, Sayı.5, 2002, s. 221-224.

<sup>40</sup> Farabi, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 79-80.

mutluluk, başka bir güçle değil, ancak nazari düşünme gücüyle bilinir. İnsan mutluluğu, Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmakla bilir. O, mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak, düşünme gücü tarafından ortaya çıkarılmış fiilleri gerçekleştirir"<sup>41</sup>

### **3.1.3. İyilik ve Kötülük**

Fârâbî'ye göre mutluluk mutlak iyilik demektir. Mutluluk, kişinin daima başka bir varlık için değil de salt olarak kendisi için irade ettiği ve tercih ettiği şeylerdir. Hâlbuki arzu edilen her varlık, ancak mutluluğa varmada ki fayda için istenir. Mutluluğa ulaşmada engel olan her şey kötüdür.<sup>42</sup> Fârâbî'ye göre, özünde iyi olan tek nesne mutluluktur. Bütün iyilikler mutluluğa götürdükleri kadar iyidirler. Özdeki iyilik mutluluğa götürdüğü sürece yarar sağlar. Mutluluk sadece özünden dolayı tercih edildiği için iyi varlıkların en fazla seçileni, en üstünü ve en mükemmelidir. Mutluluk olan iyiliği kazandığımızda, onun haricinde herhangi bir şeye ihtiyaç duyulmamalıdır. Bu durumdaki her varlık kendi kendine yeterli olmaya en uygun olan varlıktır. Bu durumda mutluluk, salt iyidir. Mutlak iyi, sadece kendisi için arzu edilen, başka bir nesne için arzu edilmeyen, hiçbir şeye araç olmayan iyidir. Ayrıca salt iyiye götüren araçlar vardır. Bunlar insanı mutlak iyiye ulaştırmada yarar/fayda sağladıkları için iyidirler. Bunlar özü itibariyle amaç değildir.

Mutlak iyiye ulaştıran iyiler arasında doğal iyi de vardır. Doğal iyi, gök cisimlerinin hareketleri sonucu meydana gelir. Fârâbî, kötülüğü de iyilik gibi iradi ve doğal olmak üzere ikiye ayırmakta ve

<sup>41</sup> Farabi, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 79.

<sup>42</sup> Farabi, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 79.

doğal olarak var olan kötülüğün gök cisimlerince verildiğini, iradi kötülük ve iyiliğin kaynağının ise insan olduğunu belirtmektedir<sup>43</sup>. Fârâbî'ye göre "Ne hayal gücü ne de duyum gücü mutluluğun bilincine varır. Ne de düşünme gücü her koşul altında onu kavrar. Düşünme gücü mutluluğun bilincine, ancak onu kavramaya çalıştığı zaman varır. Şimdi haz, yarar, onur ve benzerleri gibi, yaşamın amacı olması gerektiğini insanın hayal edebileceği birçok nesne vardır. İnsan kuramsal düşünme gücünün yetkinleşmesinde gevşeklik gösterir, mutluluğun bilincine varıp ona doğru yönelmez, yarar, haz, egemenlik, onur gibi gerçek mutluluğun dışındaki bir nesneyi yaşamında amaç edinir, onu istek gücüyle ister, ona ulaşmasını sağlayacak nesnelere bulmak için işlemsel düşünme gücünü kullanır ve bulduğu nesnelere isteme gücüyle yapar, bu konuda kendisine hayal ve duyum güçleri yardımcı olursa, ondan ortaya çıkan her nesne tam anlamıyla kötü olur. Aynı biçimde, insan, mutluluğu kavrayıp bildiği halde onu amaç edinmez, onu istemez ya da yeterince istemez, yaşamında mutluluktan başka bir nesneyi amaç edinir ve bu amaca ulaşmak için tüm güçlerini kullanırsa, ondan ortaya çıkacak her nesne gene tümüyle kötü olur."<sup>44</sup>

#### 4.Farabi'nin Ahlak Anlayışına Genel Bir Bakış

Fârâbî felsefesinde "ahlâk ve siyaset" birbiriyle doğrudan birbirleriyle ilişkilidir. Öyle ki Fârâbî'ye göre siyaset felsefesi iki kısımdır ve onun ilk kısmı, iyiyi araştıran ahlâk, ikinci kısmı ise İyi'yi toplumsal yaşamda gerçekleştirmeye çalışan siyaset ilmidir. Başka bir deyişle, siyaset ilmi; bir bütün olarak insanı nihai mutluluğa ulaştıracak olan fiilleri ve bu fiillerin gerçekleşebileceği toplumu araştırır ve bu çerçevede, erdemli ve erdemsiz fiilleri belirleyerek hem erdemli hem de cahil toplumların tanımını verir ve aynı zamanda nihai mutluluğa ulaşmayı sağlayacak olan iyi fiillerin er-

<sup>43</sup> Farabi, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 80.

<sup>44</sup> Farabi, *Siyâsetü'l-Medeniyye*, 80-81.



demli bir başkanlık aracılığı ile gerçekleşeceğini bildiren bir ilimdir. En nihayetinde, özetlenirse, Fârâbî'ye göre insan nihai mutluluğa ancak erdemli bir başkan önderliğindeki erdemli toplumda ulaşabilir.<sup>45</sup>

Fârâbî'ye göre insanın varlığını sürdürebilmesi ve nihai mutluluğa erişebilmesi için birçok şeye ihtiyacı vardır ve bunların hepsini tek başına karşılaması da ihtimal dahilinde değildir. Dolayısıyla insanın yaşamını sürdürebilmesi ve nihai mutluluğa ulaşabilmesi için toplumda yaşaması, bir bakıma, mecburiyettir. Diğer taraftan, bu çıkarım, her toplumda, mutluluğa ulaşılabileceği anlamına gelmemelidir. Nitekim öyle ki gerçek mutluluğa ancak nihai mutluluk amacı etrafında toplanmış erdemli bir şehirde ulaşılabilir, yoksa cahili amaçlarla kurulmuş şehirlerde nihai mutluluğa ulaşmak mümkün değildir. Fârâbî'ye göre erdemli bir şehir, sağlıklı bir bedene benzer; yani onun tüm kısımları uyum ve iş birliği içinde çalışır ve böylece o, kuruluş amacı olan gerçek mutluluğa hizmet etmek için çalışır. Bu şehirdeki tüm sınıflar ve tüm meslekler, erdem etrafında toplanmış olmaktan doğan iradi bir sevgiyle birbirine bağlıdır. Bununla birlikte söz konusu sevgi bağını oluşturmak, yani gerçek mutluluğun zeminini kurmak, bazı ortak şeylerin şehir halkı tarafından bilinmesiyle mümkün olur: Söz gelimi şehir halkı, Tanrı'yı; On Akıl'ı; Göksel Cisimleri; doğal varlıkları; insanın var oluşunu; İlk Başkan'ı; erdemli şehri ve onun karşıtlarını bilmek durumundadır.<sup>46</sup>

Bununla birlikte Fârâbî'ye göre tüm bunların öğrenilebilmesi ve böylece erdemli bir yaşamın kurulabilmesi ancak erdemli bir yö-

<sup>45</sup> Nejedet Durak, *Aristoteles ve Farabi'de Etik*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2009) 285.

<sup>46</sup> Zeki Aktaş, *Farabi ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018) 155

netimle, yani erdemli başkanın kılavuzluğu ile meydana gelebilir. Dolayısıyla onun sıradan biri olması beklenemez; nitekim o, Faal Akıl'la ittisal edebilmeyi başarmış, yani vahye nail olmuş, en yüksek yetkinlik seviyesine ulaşmış kişi demektir. O, artık bilim ve marifeti tam anlamıyla kazanmış; bilfiil akıl ve akli olmuş; hükmü üzerinde hüküm olmayan; nihai mutluluğun kazanılabileceği her türlü fiili bilen ve insanları ona yöneltebilecek yeterlilikte olan kişidir. Başka bir deyişle, erdemli başkan, her yönüyle mükemmel olması gereken kişi olmalıdır; öyle ki o, teorik ve pratik hikmeti bilen; nefesine düşkün olmayan; yetkin bir ahlâkı olan ve görevlerini engelleyecek bedensel kusuru bulunmayan bir kişi olmalıdır. İşte, tüm bu niteliklere sahip olan kişi erdemli başkandır ve onun başkanlığının varlık amacı da her türlü tedbiri düşünerek halkını nihai mutluluğa ulaştırmak olmalıdır.<sup>47</sup>

Tüm bunlardan anlaşılıyor ki Fârâbî'nin ahlâk-siyaset ilişkisine dair temel motivasyonu insanın nihai mutluluğunu tesis etmektir ve böylece ahlâk ve siyaset de bu motivasyonla bireyi ve toplumu nihai mutluluğa hazırlamak için birlikte iş gören ve birbirini tamamlayan araçlardır. Nitekim, filozofun, toplumları ve başkanlarını mutluluk temelinde sınıflanması, bu iş birliğinin en açık göstergesidir.

### **5. Bireysel ve Toplumsal Ahlak Kavramları Üzerine Platon ve Farabi Karşılaştırılması**

Platon ve Farâbî, ahlaksal açıdan temelde insanın amacının mutluluk olduğunu savunur. Bunu savunurken de bilgiyi temel referans olarak ele alırlar. Her iki filozof ta erdem, iyi, kötü üzerine aynı dönemlerde benzer ve önemli görüşlere sahip olmuşlardır

---

<sup>47</sup> Aktaş, "Farabi ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması", 155-156.

ve özellikle ahlak konusunda fikirleri son derece benzerlik göstermektedir.

Farâbî'ye göre ahlâkın temel amacı, Platon'da mutluluğa erişme yolunu öğrenmektir. "Mutluluğa İnananlara Yol Gösteren" adlı tezi de mutluluğun insan arzularının nihai amacı olduğunu ifaden etmektedir. İnsanın arzuladığı her şey iyi derecede mükemmeldir. Mutluluk, azami bir faydaya sahiptir; insanın bu mutluluğa tam olarak ulaşması onun bu mutluluğu istemesine doğru orantılıdır.

Platon'un ahlak tanımı ele alındığında onun nasıl biri olduğunu en iyi anlatan kişi Fârâbî olmuştur. "Platon, nefis terbiyesini, yapılması gereken şeylerin başında sayar, ona göre gerçek filozofun ruhu, zevklerden, ihtiraslardan, üzüntü ve korkulardan kendini uzak tutar, bu dünyada, hakikat ve faziletin üstünde bir şey görmez, ona göre bu dünya hapisneden başka bir şey değildir ve bu dünyada hakikat dışına çıkmadan ölmek gerektiğini düşünür ve böylelikle ölümsüz olan ruhumuz sonsuz hayat süreceği öbür dünyayı ancak bu dünyadaki yaşantısıyla kazanabilir. Kısacası insan, bu dünyada akla ve hikmete uygun yaşamalı, para, şeref ve şöhretin çıkmazına düşmemelidir<sup>48</sup>". Platon bu şekilde bu davranışta bulunan insanı tahayyül ederken, bir tek dünya yerine iki dünyalı bir alegori oluşturmuştur. Platon bu tahayyül vasıtası ile doğru addettiği şeyleri toplum ile paylaşarak idealindeki toplumun temellerini atmaya amaçlamıştır. Onun bu çabasını kavramak için, ahlâklı bir toplumun inşa edilmesi ile ilgili yapmış olduğu açıklamalara bakmak isabetli bir karar olacaktır.

Her iki filozofun da erdeme yüklenmiş oldukları genel manaların birbiriyle uyumlu olduğunu ifade edebiliriz. Her iki düşünür de de akıl, erdemli davranışların ortaya çıkarılmasında en önemli argümandır. Aynı şekilde Platon'da ölçülülük, Farabi'de 'mutedil

<sup>48</sup> Ahmet Cevzci, İdealar *Kuramı* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 2009) 14.

olma' erdemli davranışın önemli bir prensibi olarak karşımıza çıkmaktadır.

### Sonuç

Ahlak kavramının ve ahlak anlayışının anlatımında antik Yunan ve Türk İslan felsefelerinin en önemli filozofları olan Platon ve Farabi'nin oldukça önemli rolleri olmuştur. Her iki filozof ta ahlakı oluşturan temel kavramları iyi, erdem ve mutluluk arasındaki ilişkiyle anlatmaktadır.

Platon, erdemi tanımlarken bireyin ruhunun üç parçalı olduğunu savunur. Kendisinin Genlik Diyalogları'nda erdemi bilgiye bağlamaktadır. Daha sonraki dönemlerinde ise erdemi yeniden gözden geçirerek aralarındaki sınırların belirlenmesi gerektiğine karar vermiştir. Bunu yaparken erdemin hem akıl hem de bilgiyle ilgili olduğu görüşünü savunmuş ve mutluluğa ancak bu şekilde ulaşılabileceğini anlatmıştır. Platon'un gerçek hayatı görüp anlaması O'nun ideal devleti tanımlamasında büyük rol oynamıştır. Platon'a göre pek çok insan para kazanmak ve maddiyatın verdiği hazzı tatmak istemektedir. Bu isteklere karşı koyabilenler ise çok az sayıdadır ve onların içlerindeki erdem duygusu ağır basmaktadır. Bu az sayıdaki insan nesnelere düşünce ile kavramış, eylemleri akılla gerçekleştirmiş ve felsefi bir hayata yönelmiştir. Ruhun üç parçadan oluştuğu düşünülürse Platon'a göre insanlar da üç kategoriye ayrılmaktadır: zenginliği sevenler, erdemi sevenler ve bilgiyi sevenler. İnsanların zenginlik, erdem ya da bilgelik değerlerine ulaşmayı isteme ölçüleri göz önüne alındığında ortaya üç farklı insan tipi çıkmaktadır. Bu farklı insanlar da tam anlamlarını ancak toplum ya da devlet içinde kazanacaklardır. Platon'a göre devletin doğal kökü ya da devletin kurulmasının doğal nedeni, hiçbir insanın kendi kendine yetmemesidir. İnsanlar kendi gereksinimlerini

gidermek için başkalarının yardımına gereksinim duymaktadırlar. Bu yüzden devlet her zaman insanların ortaklaşa yaşamlarını, mutluluğa ulaşacakları şekilde düzenlemekle görevlidir. Bu durum ise ancak toplum hayatında ahlak ilkeleri izlenirse gerçekleşebilir.

Fârâbî ise ahlâk felsefesinde en çok mutluluğa önem vermektedir. Kendisinin ahlak felsefesinin temeli mutluluk üzerinedir. Fârâbî'ye göre mutluluk, insanın farklı şeyler elde etmesi için değil yalnızca kendisi için istemiş olduğu iyiliktir. Çünkü insan, mutluluktan öte ulaşabileceği daha büyük bir şeye sahip değildir. Fârâbî, insanların davranış ve çabalarının en son amacının mutluluk olduğunu savunmaktadır. Fakat Fârâbî'nin anlattığı mutluluk, kişinin sadece duygusal ya da biyolojik isteklerini karşılamakla ya da basit bir hayat sürerken elde edeceği maddi ya da fiziki rahatlama veya memnuniyet hali ile tanımlanamaz. Söz konusu mutluluk ancak kişinin aklının ve akına uygun şekilde yaşamasının vereceği bilgi ya da beceri ile kazanılabilir ve bu ruhi bir yetkinliktir. Bu durum ancak aklın etkin olması ile gerçekleşebilir. Fârâbî, mutluluğun ancak ahlâk ile iç içe olması sonucunda bir anlam taşıyacağını söylemektedir. O'na göre mutluluğun anlamı; basit bir hazza dayalı bir mana değildir. Fârâbî'nin amacı mutlu birey, halkı mutlu şehir, mensupları mutlu millet, milletleri mutlu olan bir dünyadır.

### Kaynakça

Ahmet Cevizci, İdealar Kuramı (2.Baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara 2009.

Ahmet Cevizci, "Erdem maddesi", Paradigma Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999.

Ali AKDOĞAN, "Bireysel ve Toplumsal Hayatta Ahlaka Olan İhtiyaç ve İslam", EKEV Akademi Dergisi, Sayı: 18.

Aziz Çalışlar, Felsefe Sözlüğü, Cem Yayınevi, İstanbul, 1991.

Coşkun Can Aktan, "Ahlâk ve Ahlâk Felsefesine Giriş", Hukuk ve İktisat Araştırmaları Dergisi, Cilt I, Sayı 1.

Mustafa ÇAĞIRICI, İslam Düşüncesinde Ahlâk, DEM Yayınları, 4.Basım, İstanbul 2012.

Diñçer Öztürk, Tanzimat Edebiyatı'nda Kavram ve Tanım Tartışmaları, (Doktora Tezi Erzurum, 2019).

Ervin I. J Rosenthal, "Farabî'nin Felsefesinde Siyasetin Yeri", Çev. Bayram Ali Çetinkaya, İslami Araştırmalar, C: XVIII, S: 2, 2005.

F. Thilly, Felsefenin Öyküsü, 1. Cilt, Yunan ve Orta Çağ Felsefesi, (Çev. İbrahim Şener), İzdüşüm Yayınları, İstanbul, 2000.

F. Thilly, Felsefenin Öyküsü, 1. Cilt, Yunan ve Orta Çağ Felsefesi, çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yayınları, İstanbul 2000.

Farabi, Fusulu'l-Medeni, Çev. Mehmet Aydın-M.Rami Ayas, Kültür ve Tur. Bakanlığı, 1980.

Farabî, Fusülü'l-Medeni, çev. Hanifi Özcan, Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir 1987.

Farabi, Kitabu'l-Mille, Neşir: Muhsin Mehdi, Daru'l-Meşrik, Beyrut 1991.

Farabi, Kitabü't-Tenbih 'Alâ Sebili's-Seade, Thk. Cafer Ali Yasin, Lübnan, 1996.

İsmail Erdoğan, Enver Demirpolat, İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi, Lisans Yayıncılık, İstanbul 2019.

İsmail Fenni Ertuğrul, Lugatçe-i Felsefe, Çizgi Kitabevi, Konya 2015.

Kamuran Birand, İlk Çağ Felsefe Tarihi, A. Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 2001.

M. Kasım Özgen, Farabî'de Mutluluk ve Ahlâk İlişkisi, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Martin A. Bertman, "Fârâbî ve Orta Çağ İslam Felsefesinde Mutluluk Kavramı", (Çev. F. Toktaş)

## *Bireysel ve Toplumsal Ahlak Anlayışı (Platon ve Farabi Karşılaştırılması)*

Nejdet Durak, Aristoteles ve Farabi'de Etik, Fakülte Kitabevi, Isparta 2009.

Osman Elmalı, Bertrand Russell'da Ahlâk Felsefesi, Ataç Yayınları, İstanbul 2005.

Osman Pazarlı, İslam'da Ahlâk, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

Platon, Devlet, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980.

Platon, Menon, (Çev. Adnan Cemgil), Remzi Yayınları, İstanbul 1989.

Platon, Minos, çev. Hamdi Varoğlu, (1.Baskı), Sosyal Yayınlar, İstanbul 2001.

Şükrü Haluk Akalın, Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara, 2009.

Zeki Aktaş, "Farabi ve John Locke'un Ahlak Felsefelerinin Karşılaştırılması", Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2018.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2  
Aralık-2022

## MAKALE BİLGİLERİ

**Elektronik Paralar**  
Electronic Coins

## YAZAR

Abdulbarı AZİZ OTHMAN

Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniv. İslami İlimler Fakültesi

[azizothman2015@hotmail.com](mailto:azizothman2015@hotmail.com)

Orcid: [0000-0003-1372-2961](https://orcid.org/0000-0003-1372-2961)

## Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 14.11.2022

Makale Kabul Tarihi: 18.11.2022

Sayfa Aralığı: 362-384



**المخلص:** للنقود دور هام في حياة الإنسان والمجتمعات البشرية ، كما أن لها دوراً أساسياً ومحورياً في النظام الاقتصادي ، كونها هي الوسيلة الرئيسة للمبادلات والتعاملات التجارية والمالية بين الناس . مرّت النقود بتطورات عديدة عبر التاريخ البشري، فكانت النقود السلعية بداية ما تعارف الناس عليها كالماشية والقمح والتمر والمعادن الثمينة كالذهب والفضة ، ثم جاءت النقود المعدنية - الدرهم والدينار - لتستعمل كوسيط في التبادلات التجارية إما بالعدّ أو بالوزن . وبعدها ظهرت النقود الورقية بكثرة كما في زماننا الحاضر . ونتيجة للتقدم العلمي والصناعي والتكنولوجي الهائل في هذا العصر ظهرت النقود الإلكترونية لتؤدي دوراً فاعلاً ومهماً في الاقتصاد ، وتطور التجارة واتساعها ، ولا سيما التجارة الإلكترونية منها . فالعملات الإلكترونية ، أو العملات الرقمية هي من النوازل الفقهية المعاصرة في تعاملات البشر مع التقدم التقني الكبير الذي غزا جميع ميادين الحياة الإنسانية . وهي نوع من أنواع وسائل الدفع الإلكترونية والتي تستعمل في تسوية المبادلات التجارية عبر الشبكة الدولية " الإنترنت " بمختلف أنواعها . وهذا البحث يتناول هذه النقود الجديدة ، وأنواعها ، ونشأتها ، والتكيف والضوابط الشرعية لها .

**الكلمات المفتاحية :** النقود الإلكترونية ، نشأة النقود الإلكترونية، التكيف الفقهي ، الضوابط الشرعية .

**Öz:** Para, insan ve toplumların yaşamlarında önemli bir role sahiptir. Keza para, insanlar arasındaki ticari ve finansal işlemlerin yanı sıra alışverişin de ana aracı olduğu için ekonomik sistemde temel ve önemli bir fonksiyona sahiptir. Para insanlık tarihi boyunca pek çok aşamadan geçip değişime uğramıştır. Başlangıçta insanlar arasında sığır, buğday, hurma benzeri gıda maddelerinin yanı sıra altın ve gümüş gibi değerli metaller olarak tedavülde yer aldı. Ardından metal paralar- dirhem ve dinarlar - ticari borsalarda aracı olarak kullanılmaya başlandı. Daha sonra, günümüzde olduğu gibi kâğıt paralar ortaya çıktı. Ancak çağımızdaki muazzam bilimsel, endüstriyel ve teknolojik ilerlemenin bir sonucu olarak, elektronik para, ekonomide ve ticaretin, özellikle de e-ticaretin gelişmesinde ve genişlemesinde önemli ve etkili bir rol oynayacak şekilde ortaya çıkmıştır. Elektronik veya dijital para birimleri, insan yaşamının tüm alanlarını kapsayan büyük teknik ilerleme ile insanların ilişkilerinde çağdaş fikhî konulardan biri haline gelmiştir. Bu paralar her türlü uluslararası ağ "İnternet" üzerinden ticari borsaların çözümlenmesinde kullanılan bir tür elektronik ödeme aracıdır. Bu araştırmada, söz konusu yeni paralar, türleri, kökenleri ve şeri şartları yönünden ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Elektronik para, Elektronik Paraların Ortaya Çıkışı- fikhî şartlandırma, şeri kurallar.

**Abstract:** Money plays an important role in the lives of people and societies. Likewise, money has a fundamental and important function in the economic system as it is the main tool of exchange as well as commercial and financial transactions between people. Money has undergone many stages and changes throughout human history. Initially, it was circulated among humans as foodstuffs such as cattle, wheat, dates, as well as precious metals such as gold and silver. Subsequently, coins - dirhams and dinars - began to be used as intermediaries in commercial exchanges. Later, banknotes appeared, as they are today. But as a result of the tremendous scientific, industrial and technological progress in our era, electronic money has emerged to play an important and influential role in the development and expansion of the economy and commerce, especially e-commerce. Electronic or digital currencies have become one of the contemporary legal issues in people's relations with great technical progress covering all spheres of human life. These coins are a kind of electronic payment instrument used in the resolution of commercial exchanges over all kinds of international networks "Internet". In this research, the aforementioned new coins will be discussed in terms of their types, origins and sharia conditions.

Keywords: Electronic Money, the emergence of electronic money- Legal Conditioning and Sharia law.

## المقدمة :

يحتاج الناس في حياتهم إلى المعاملات والمبادلات التجارية والمالية بأنواعها ، وهذه المبادلات والمعاملات قد بدأت أولاً بنظام المقايضة ، أي مبادلة السلع بسلع أخرى . ثم تطور الأمر فأوجد الناس النقود المصنوعة من الذهب والفضة ( الدينار والدرهم ) ،

لتستعمل كوسيط في المبادلات والمعاملات التجارية فيما بينهم . بعد ذلك ظهرت العملات المصنوعة من الورق بكثرة على تباين أنواعها وأشكالها حتى وصل بها المطاف ما هي عليه اليوم ، حيث لكل دولة عملة ورقية خاصة بها . ونتيجة للتطور الصناعي والتكنولوجي الهائل في زمننا الحالي ظهر نوع آخر من النقود يسمى بالنقود الإلكترونية أو العملات الرقمية ، ليكون لها دور فاعل ومهم في الاقتصاد المعاصر لا سيما في التجارة الإلكترونية . ويُعدُّ موضوع العملات الإلكترونية من النوازل الفقهية المعاصرة ، التي غزت كل ميادين الحياة البشرية ، والتي هي نوع من أنواع وسائل الدفع الإلكتروني تستعمل في المبادلات التجارية عبر الشبكة الدولية " الأنترنت " ، أو في الحياة اليومية في أمور الشراء والبيع كما في مراكز التسوق. ويمكن أهمية مبحث النقود الإلكترونية فيما يلي :

- هذا الموضوع من الموضوعات الجديدة ، ومن النوازل الفقهية المعاصرة التي لم تكن موجودة فيما مضى من الزمان ، فهي من نتاج الحضارة والتقدم التكنولوجي الحديث .

- انتشار هذا النوع من النقود بين الناس ، وبروز أهميتها في التجارة الإلكترونية .  
- توجه الدول المتقدمة إلى التعامل بهذا الصنف من العملات مستقبلاً ، ومحاولة إلغاء النقود الورقية .

وتكمن صعوبة البحث في استخراج واستنباط الأحكام المتعلقة بها من الفقه الإسلامي و المرتبطة بهذا النوع من النقود ، وطريقة التعامل بها ، وما ينطبق عليها من الأحكام الفقهية ، كونها لم تكن فيما مضى من الزمان . واتبعت في إعداد البحث المنهج الاستقرائي للكتب والمقالات والبحوث والدراسات الفقهية المرتبطة بالنقود الإلكترونية للوصول إلى الحكم الفقهي لهذا النوع من النقود . قسّمت البحث إلى : مقدمة ، وأربعة مباحث ، وخاتمة .

المقدمة : تشمل المقدمة على أهمية الموضوع ، ومشكلات البحث ، وتوضيح المنهج الذي اتبعته في البحث .

المبحث الأول : تعريف النقود الإلكترونية .

المبحث الثاني : نشأة النقود الإلكترونية ، أشكالها .

المبحث الثالث : التكيف الفقهي للنقود الإلكترونية .

المبحث الرابع : الضوابط الشرعية للنقود الإلكترونية .

الخاتمة : تشمل على أهم نتائج البحث .

**المبحث الأول : تعريف النقود الإلكترونية**

ليس للنقود الإلكترونية تعريف ثابت أو مصطلح معين في الفقه والتشريع الإسلامي ، كون هذه النقود من النوازل الفقهية المعاصرة . فهناك العديد من

التعريفات لها ، تتفق في مضمونها وإن ظهر عليها الاختلاف الشكلي . فالبعض يُطلق عليها النقود الرقمية ، والبعض الآخر يسميها بالنقود الإلكترونية أو العملة الرقمية .

النقود الإلكترونية لغة : مصطلح النقود الإلكترونية يتكون من قسمين هما :

1 - النقد : فالحروف المكونة للكلمة وهي : النون والقاف والدال حروف صحيحة في أصل الكلمة ، تدل على: " إبراز الشيء وبروزه من ذلك . ونقد الدرهم : ببيان حاله في جودته وعدم ذلك . ودرهم نقد : أي وازن جيد . كأنه قد كُشف عن حاله فُعُلم " <sup>1</sup> . فكلمة النقد يُراد بها عدة معانٍ منها : النقد الذي هو بخلاف النسبته ، أي الإعطاء والقبض في الحال . والنقد يُراد به تمييز الدراهم عن بعضها البعض ، والمزيفة عن الحقيقية . ويطلق النقد على الذهب والفضة ، أو على سواهما مما يتعامل به الناس في حياتهم ومعاملاتهم . وتقول : نقدي ثمنه إذا أعطاني الثمن نقداً معجلاً غير مؤجل <sup>2</sup> .

2 - الإلكترونية : تُنسبُ هذه الكلمة إلى الإلكترون ، أي " العقل الإلكتروني " ، وهي : آلة حاسبة إلكترونية تتميز بالسرعة الكبيرة <sup>3</sup> . أو أنها مأخوذة من : " الإلكترون وهو : " دقيقة ذات شحنة كهربائية سائلة ، شحنتها هي الجزء الذي لا يتجزأ من الكهربائية " <sup>4</sup> .

النقود الإلكترونية اصطلاحاً : اجتهد العديد من الباحثين في وضع تعريف يبين ماهية النقود الإلكترونية ، ومن هذه التعريفات : بأنها : " مجموعة من البروتوكولات والتوقعات الرقمية التي تتيح للرسالة الإلكترونية أن تحل محل تبادل العملات التقليدية " <sup>5</sup> . وهناك تعريف آخر لهذه النقود يقول: " بديل إلكتروني قابل للتخزين والتداول مع عدم قابلية تزييفه فهي أرقام يتم نقلها من الحاسب الشخصي بالبنك إلى الحاسب الخاص بالمشتركي ، ومنه إلى الحاسب الشخصي بالبائع عن طريق القرص الصلب المثبت على الحاسب " <sup>6</sup> . كما عرف البنك المركزي في أوروبا النقود الإلكترونية بأنها : " مخزون إلكتروني لقيمة نقدية على وسيلة إلكترونية تستخدم بصورة شائعة للقيام بمدفوعات

ابن فارس ، أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسن، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبدالسلام <sup>1</sup> محمد هارون، (دمشق : دار الفكر ، 1979) ، 358/5.

ابن منظور ، جمال الدين محمد بن مكرم ، لسان العرب ، (بيروت : دار صادر، 2003)، باب النون .

معلوف، لويس معلوف، المنجد في اللغة، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1969)، ط1، ص <sup>3</sup> 65.

مصطفى إبراهيم، المعجم الوسيط ، ( استانبول : المكتبة الإسلامية، 1972) ، ط2، 24/1 <sup>4</sup> الجنيبي، محمد منير الجنيبي، التحكيم الإلكتروني، (الإسكندرية : دار الفكر ، 2006) ، <sup>5</sup>

ص 76.

موسى أحمد جمال ، النقود الإلكترونية وتأثيرها على المصارف المركزية في إدارة السياسة <sup>6</sup> النقدية، (بيروت : منشورات جامعة بيروت، كلية الحقوق، 2007) ، 143/1.

لمتعهدين من غير من قام بإصدارها، وغير مرتبطة بأي حساب مصرفي ..... وتستخدم كأداة محمولة مدفوعة الثمن مقدما<sup>7</sup>. ويظهر لنا من خلال ما تقدم من التعريفات : أن العملات الرقمية هي قيم نقدية يتم تداولها وتخزينها إلكترونيا من خلال الوسائط الإلكترونية المنوعة : كالحاسوب والجوال الذكي الحديث والبطاقة البنكية المشفرة . وتتمتع هذه النقود الرقمية ببعض المزايا الجوهرية التي تميزها عن النقود المتعارفة ، ومن هذه المزايا :

– أن هذه النقود الإلكترونية هي قيمة نقدية مخزنة إلكترونيا ، أي أنها عبارة عن معلومات وأرقام مشفرة موجودة على الرسائل الإلكترونية . وعادة ما تكون على شكل بطاقة مصنوعة من البلاستيك ، أو على ذاكرة الحاسوب .

– هي نقود ثنائية الأبعاد، فيتم تحويلها من المشتري أو المستهلك إلى البائع أو التاجر دون حاجة لوجود الطرف الثالث بينهما .

– هذه النقود ليست موحدة أو متجانسة، حيث تقوم كل جهة بإصدار قسم خاص من العملات الإلكترونية تختلف من حيث القيمة أو عدد الخدمات والسلع التي يمكن شراؤها بها .

– هي نقود خاصة وليست عامة ، فيتم إصدارها عن طريق الشركات أو المؤسسات الائتمانية الخاصة<sup>8</sup>.

### المبحث الثاني : نشأة النقود الإلكترونية و أشكالها :

**أولاً: بداية ظهور النقود الإلكترونية :** ظهرت العملات الرقمية أو ما يسمى بالنقود الإلكترونية ، ونشأت في ظل التقدم التكنولوجي الهائل الذي يمر به العالم اليوم ، لا سيما في مجال الشبكة الدولية " الأنترنت " ، وأنظمة المعلومات وعالم الكمبيوتر . فتولدت عن هذا التطور الكبير صور مبادلات حديثة سُميت بالمبادلات أو التجارة الإلكترونية التي تحتاج بدورها إلى طريقة تسوية تناسبها . فكانت البداية باستعمال التحويلات والشبكات والبطاقات المصرفية التي ظهرت قبل ظهور الأنترنت<sup>9</sup>. بيد أن مفكري وأصحاب التجارة الإلكترونية طوروا وابتكروا وسائل تسوية حديثة ومتطورة

حسن محمد ، البيكوبين ودورها في الحركات الإرهابية، (الرياض: مركز البحوث الإسلامية ، 7 (2007) ، 133/1.

الزلمي، بسام أحمد الزلمي، دور النقود الإلكترونية في عمليات غسل الأموال، ( دمشق: مجلة 8 جامعة دمشق ، 2010 ) ، العدد الأول، ص 547 - 548.

الجرف، محمد سعدو الجرف، أثر استخدام النقود الإلكترونية على الطلب على السلع والخدمات<sup>9</sup> ، ( دبي: كتاب مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونية ، 2003) ، 102/1.

تتمتع بجودة عالية، فكانت النقود الإلكترونية<sup>10</sup>. فظهور هذه العملات الرقمية كان مرتبطا بشكل كبير مع انتشار التجارة الإلكترونية وتوسعها. غير أن علماء الاقتصاد اختلفوا في بدايات نشأة هذه النقود، فالبعض أرجع بداية نشأتها إلى سنة 1860م، عندما تم تحويل مبلغ مالي عن طرق التلغراف في أمريكا، والبعض الآخر قال بأن أصلها يعود إلى ايجاد الكتابة السرية التي كان الجنود يستعملون وسائل الاتصال السرية والمشفرة فيما بينهم<sup>11</sup>.

إن فكرة اختراع وإيجاد النقود الإلكترونية وتدرجها قد مرّ بمراحل عديدة، ففي سنة 1918م تم تحويل الأموال في البنوك الأمريكية عن طريق التلغراف. كما قام بنك فرنكلين الأمريكي سنة 1925م بإصدار أول بطاقة دفع إلكترونية. وفي سنة 1972م كان الانتشار الواسع للنقود الإلكترونية في أمريكا، وبعدها انتشرت في أوربا. وعرفت اليابان العملات الإلكترونية سنة 1995م، حيث تشكل مجلس مالي من وزارة المالية وبعض الشركات المالية وشركات التلغراف<sup>12</sup>.

### ثانيا : أشكال النقود الإلكترونية .

تنقسم النقود الإلكترونية إلى عدة أقسام، وذلك بحسب الاعتبارات المتعددة من القيمة والجهة المصدرة لها، والدور الذي تؤديه، وأسلوب التعامل بها، والجهة التي تتولى الرقابة عليها. فبالرجوع إلى المصادر المتخصصة بالعملات الإلكترونية نجد أن هذه العملات تنقسم أشكالها إلى عدة أقسام بحسب الاعتبارات المختلفة وهي كالآتي :

الاعتبار الأول : حسب اعتبار النوع : فتنقسم النقود الإلكترونية باعتبار نوع الاستعمال إلى قسمين اثنين هما :

أ - النقود الرقمية السائلة : ويُقصد بها سلسلة الأرقام الإلكترونية التي تكون على شكل شُحنات تصدر من البنك التقليدي، وكل رقم من تلك الأرقام يدل على قيمة مالية في نفسها سابقة الدفع، وتكون مختزنة القيمة. أي يتم تخزين مبلغ من النقود بالدفع المسبق مع احتوائها على رقم مرجعي فريد لا يتكرر. وتحمل أيضا التوقيع الرقمي للجهة المصدرة والملتزمة لها قانونا و اتفاقا بتحويل تلك الشحنة إلى نقد ورقي. وعادة ما يتم تخزين تلك الشحنات على الحاسوب الشخصي<sup>13</sup>.

شيماء، جودت مجدي، أحكام التعامل بالنقود الإلكترونية وأثره على المعاملات المعاصرة،<sup>10</sup> (غزة، الجامعة الإسلامية، 2015)، رسالة ماجستير، ص6.

شيماء، أحكام التعامل بالنقود الإلكترونية، ص7.<sup>11</sup>

حسن محمد، البنكويين ودورها في الحركات الإرهابية، 146/1.<sup>12</sup>

الجرف، أثر استخدام النقود الإلكترونية على الطلب على السلع والخدمات، 196/1.<sup>13</sup>

ب - البطاقات الذكية : ويُقصد بها تلك البطاقات البلاستيكية " المُسبقة الدفع ، أو أنها مخزنة القيمة " وهي مزودة بذاكرة إلكترونية عليها أو سائلة ، تحمل الرقم التسلسلي وتاريخ الانتهاء ، وهي موثقة عبر مفتاح خاص من الجهة المصدرة. تستخدم هذه البطاقات في سداد الديون القليلة وشراء السلع والتسوق خلال الأنترنت ، أو عند نقاط البيع التقليدية<sup>14</sup>.

الاعتبار الثاني : حسب اعتبار الوسيلة : أي طريقة تخزين النقود الإلكترونية ، وينقسم هذا الاعتبار إلى قسمين أساسيين هما :

أ - الحفظ على القرص الصلب : حيث يتم تخزين العملات الإلكترونية على القرص الصلب للحاسوب الشخصي، ليتمكن صاحب الحاسوب من استخدامها متى شاء في الشراء والتسوق على الأنترنت . فيتم خصم ثمن البضائع والأشياء من القيمة المالية التي هي في ذاكرة الحاسوب الشخصي . ويُطلق على هذه النقود بالنقود الشبكية<sup>15</sup>.

ب - الحفظ على البطاقات الذكية : " مُسبقة الدفع " حيث يتم حفظ وتخزين مبلغ مالي على بطاقات بلاستيكية الصنع ذكية، تحمل شريطا مغنطا يمكن قراءة المعلومات الموجودة عليه بواسطة قارئ خارجي عن البطاقة، أو أنها بطاقات مزودة بحاسوب صغير ( كالحاسوب الشخصي ) الذي يحوي على ذاكرة إلكترونية تسمح بتخزين النقود الإلكترونية عليها<sup>16</sup>.

الاعتبار الثالث : حسب الاسم والتعيين : أي معرفة العميل الذي يستخدم النقود ومجال الاستخدام والتداول وهي على نوعين :

أ - النقود الإلكترونية المعينة والمسماة : حيث تحتوي هذه النقود على معلومات توضح هوية الساحب الذي يسحب النقود ، وبالتالي من الممكن تعقب حركة هذه النقود في السوق الإلكتروني<sup>17</sup>.

ب - النقود الإلكترونية التي هي ليست معينة أو مسماة: وهذه النقود لا تحتوي على معلومات تخص الشخص الساحب للنقود ، فلا يمكن للبنك أن يتعقب ويعرف حركة النقود . وهذا النوع كون في النقود الرقمية السائلة<sup>18</sup>.

شيماء، أحكام التعامل بالنقود الإلكترونية وأثره على المعاملات المعاصرة ، ص 100.14  
العربي، نبيل صلاح محمود ، الشيك الإلكتروني والنقود الرقمية، (دبي، كتاب مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونية ، 2003 )، 70/1 - 71.  
غانم ، شريف محمد ، محفظة النقود الإلكترونية وتأثيرها على دور المصارف المركزية في إدارة السياسة النقدية ، (دبي، كتاب مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونية ، 2003 )، 106/1 - 114.

الجرف، أثر استخدام النقود الإلكترونية على الطلب على السلع والخدمات ، 197/1.17

شيماء، أحكام التعامل بالنقود الإلكترونية وأثره على المعاملات المعاصرة ، ص 12.18



الاعتبار الرابع : باعتبار القيمة النقدية : حيث تنقسم النقود حسب هذا الاعتبار إلى قسمين اثنين هما : أ - نقود ذات قيمة نقدية ضعيفة لا تتجاوز في قيمتها دولارا واحدا . ب - نقود إلكترونية ذات قيمة متوسطة تزيد عن الدولار، غير أنها لا تتجاوز 100 دولار<sup>19</sup>.

من خلال ما تقدم من أنواع النقود الإلكترونية يتبين لنا : أن هذه النقود ما هي إلا عبارة عن شيء ومسمى واحد مصنوعة من مادة واحدة أو غير مادة، وهي غير مرئية أو ملموسة ، وإنما هي معلومات وشحنات إلكترونية تتضمن أرقاما عديدة وكل رقم له قيمة مالية في حد ذاته حيث يتم حفظها على أجهزة إلكترونية تسمى بالمحفظة الإلكترونية ، كالبطاقات الذكية والقرص الصلب للحاسوب<sup>20</sup> .

**المبحث الثالث : النقود الإلكترونية في المنظور الشرعي :**

أحدثت طبيعة النقود الإلكترونية جدلا واسعا بين فقهاء القانون ، وبرزت العديد من الآراء حولها. والسبب في تعدد الآراء واختلافها هو : أن النقود الإلكترونية ظاهرة حديثة ظهرت بظهور التقدم الحضاري المعاصر والأدوات التكنولوجية المتعددة . وانعكس هذا الخلاف في تحديد طبيعة النقود عند الفقهاء المعاصرين أيضا . وينحصر الجدل الفقهي في عدة أمور أهمها : هل النقود الإلكترونية هي قسم جديد من أقسام النقود ؟ . أم أنها تمثل صورة جديدة للعملات والنقود العادية . أم هي صورة حديثة ووسيلة معاصرة للدفع أوجدها التطور التكنولوجي الحديث ؟ . يظهر الحكم الشرعي للعملة الرقمية من خلال الأثر المرتب على تكييف الفقهاء للعلاقة التي تجمع بين الجهة المصدرة للعملة والتاجر ، أو الجهة المصدرة والشخص الذي يتعامل معها ، وأيضا عبر القيمة النقدية للوحدة الإلكترونية المخزنة على الوسيط الإلكتروني من ذاكرة أو كرت أو حاسوب . ولمعرفة الحكم الشرعي للنقود الإلكترونية وقبول الناس لها ، ينبغي أولا بيان عدة أمور وهي :

الأمر الأول : النقود الخلقية : وهي الذهب والفضة ، حيث اعتبر فقهاء الإسلام أن الذهب والفضة هما نقدان في أصل خلقتهما، وأن لهما قيمة ذاتية لكل متمول. يقول الغزالي رحمه الله في بيان حقيقة هذين النقيدين : " خلقهما الله تعالى لتداولها الأيدي ويكونا حاكمين بين الأموال بالعدل، ولحكم أخرى وهو التوسل بهما لسائر الأشياء ،

حسن محمد ، البتكوين ودورها في الحركات الإرهابية ، 1/ 138.19

الشرقاوي، محمود أحمد إبراهيم ، مفهوم الأعمال المصرفية الإلكترونية وأهم تطبيقاتها، بحث<sup>20</sup> مقدم لمؤتمر الجديد في الأعمال المصرفية ،(دبي، كتاب مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونية ، 2003) ، 1/29.

لأنهما عزيزان في أنفسهما ، ولا غرض في أعيانها ونسبتهما إلى سائر الأشياء نسبة واحدة ، فمن ملكهما كأنه ملك كل شيء <sup>21</sup>.  
الأمر الثاني: حكمة استخدام النقود وضابطها : فالحكمة من استعمال النقود هو ما يعبر عنها بالوظائف والمهام للنقود التي وُجدت من أجلها ، فالنقود هي مقياس للقيم . قال ابن خلدون عن وظيفة النقدين: " قيمة لكل متمول ، وهما الذخيرة والقنية " <sup>22</sup>. فالنقود هي وسيلة للتعامل التجاري والدفع وتبادل الأشياء ، حيث عبر ابن عابدين عن ذلك بقوله : " الثمن غير مقصود بل وسيلة إلى المقصود " <sup>23</sup>. والضابط في كون الشيء نقدا متداولاً: هو استقرار ثمنه ، وأن يكون معروفاً بين الناس ومحدوداً ومنضبطاً لا يرتفع ثمنه ولا ينخفض كالسلع .

الأمر الثالث : نظرة الفقهاء في عصر الاجتهاد لما ظهر عليهم من النقود الجديدة : من خلال الاطلاع على أقوال وفتاوى الفقهاء القدامى في عصر الاجتهاد لما استجد عليهم من النقود والعملات نرى أنهم لم يختلفوا في قبول الأنواع النقدية الجديدة وإن كانت مختلفة المادة ، لأن الناس قد اصطالحوا عليها وتعاملوا بها مع النقدين الأساسيين " الذهب والفضة " وهي كالفلوس والزيوف وغيرها مما اصطالح عليه الناس ، بل وبنوا عليها أحكاماً شرعية تخصصها <sup>24</sup>. وأطلق الفقهاء على ما استجد من النقود : بالنقود الاصطلاحية <sup>25</sup>. وأشار الفقهاء إلى الضوابط والأحكام في إصدارها وكيفية التعامل معها على أحوالها المتعددة من رواج أو كساد أو انقطاع <sup>26</sup>. فالمشرع الإسلامي يقبل كل ما تعارف عليه الناس ورضوا التعامل والتبادل به . فهذه الأمور الألفه الذكر وعلى أساسها قَبِلَ بها العلماء المعاصرون النقود الورقية وبأنها تقوم مقام النقدين " الذهب والفضة " ،

الغزالي، محمد بن محمد الغزالي الطوسي ، إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران،(القاهرة: دار الحديث ، 2004)، 115/4.

ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد بن خلدون بن ولي الدين ، مقدمة ابن خلدون، ضبط وتخرّيج وائل خلف ، (القاهرة: دار العقيدة، 2001) ، ص 391.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين دمشقي، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق عادل الموجود ، (بيروت ، دار الكتب العلمية، 2003) ط2، 10/7.

مجموعة من العلماء ، الموسوعة الفقهية الكويتية ، ( الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006) ، 204/32.

ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار ، 571/7.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى ، ( القاهرة: دار الحديث، 2006)، 256/29.

وأنها تجري عليها جميع الأحكام الشرعية من : كفارات وزكاة ووجوب الديات وغيرها من الأحكام الشرعية<sup>27</sup>.

وبناء على ما تقدم فالنقود في المنظور الإسلامي : ما تعامل به الناس ، وما يقوم بقياس القيم . وتستعمل في المبادلات التجارية ولدفع الأثمان، وما كانت ثابتة ومستقرة لا تنخفض أو ترتفع . فهي نقود وأثمان تترتب عليها أحكام الشريعة ، وتقوم بها الأموال . وعليه فالنقود الرقمية أو العملات الإلكترونية مقبولة شرعا وذلك إذا قبلها الناس وتعاملوا بها على نطاق واسع في أغلب معاملاتهم التجارية والمالية ، و أن يكون هناك توافق في التعامل بها مع أصول الشرع الحنيف وأحكامه . وأن تتولى الدولة أمر إصدارها والتعامل بها مع سنّ القوانين المنظمة لها ، وحتى يأمن الناس على حقوقهم المالية والحفاظ عليها .

### النقود الإلكترونية والتكليف الشرعي لها :

بناء على اختلاف الاقتصاديين في تعريف وتكليف العملات الرقمية جاء اختلاف فقهاء الشريعة المعاصرين في تحديد وتكليف النقود الإلكترونية من المنظور الشرعي إلى رأيين هما الرأي الأول : يرى أصحاب هذا الرأي بعدم نقدية العملات الرقمية. ويقولون : بأنها عبارة عن سند أو وثيقة عن قرض يتم تقديمها للمصدر<sup>28</sup>. وحجة أصحاب هذا القول أنه لا يمكن ضبط هذه النقود الإلكترونية . فمن الممكن إصدارها من جهات أخرى غير البنوك المركزية مما يفقدها نقديتها وقيمتها.

الرأي الثاني: يرى أصحاب هذا الرأي بنقدية النقود الرقمية، وأنه يمكن تبادلها بالعملات الورقية وذلك على أنه عقد صرف، وتكون المعاملة بهذه النقود الإلكترونية عبارة عن أخذ واستيفاء مباشر للحق. ودليل هؤلاء أن العملات الرقمية لها قيمة مالية وتحمل قيمة شرائية تساوي قيمة العملات الورقية، وأنها تستخدم في إبراز قيمة الأشياء ، وكوسيلة للتبادل التجاري ودفع الأثمان والمبادلات ، وأنها تمتلك القدرة على التجزئة والتبادل<sup>29</sup>.

### المناقشة والترجيح بين القولين :

القول الأول القائل بعدم نقدية النقود الإلكترونية، فهي تمثل وثيقة للدفع تقدم من العميل للتاجر أو إلى الجهة المستفيدة . فالوثائق في الفقه الإسلامي لا تخلو أن تكون : رهنا ، أو ضمانا ، أو كفالة ، أو حوالة .

الزحيلي ، محمد وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ( دمشق: دار الفكر، 1998 ) ط 1 ، 27 ، 680/2

شيماء، أحكام التعامل بالنقود الإلكترونية وأثره على المعاملات المعاصرة ، ص 46، 28.

المصدر السابق، ص 47، 29.

أ - التكييف الأول : اعتبار العملات الرقمية وثيقة رهن : فالرهن هو : " حبس شيء مالي بحق يمكن استيفاؤه منه"<sup>30</sup>. وحسب هذا البيان للرهن يمكن تكييف العملات الإلكترونية باعتبارين هما : الأول : اعتبار العملات الإلكترونية كرهن تم تقديمه من المصدر المدين للشخص العميل . الثاني : اعتبار العملات الرقمية كرهن تم تقديمه من العميل للتاجر. وبهذا يكون هناك صورتان للرهن : الصورة الأولى: أن العملات الإلكترونية التي تم تقديمها من العميل للتاجر تساوي رهن الرهن حسب الاعتبار الأول ، أي رهن من المصدر للعميل ولا يجوز التصرف بالرهن من غير إذن الراهن عند الفقهاء<sup>31</sup>. والصورة الثانية: اعتبار إعطاء النقود الإلكترونية مقابل رهن الدين، أي أن الشخص العميل يرهن لدى التاجر الدين الذي هو موجود له على المصدر كوثيقة لأخذ الثمن. وحكم رهن الدين أنه لا يجوز عند جمهور الفقهاء<sup>32</sup>. ويُنتقد على تكييف النقود الإلكترونية رهنًا بأن الرهن في طبيعته يكون عينًا وهذا غير متوفر في النقود الإلكترونية . كما يمكن للعميل أن يرجع لأي مصدر يعترف بهذه النقود وتحويلها إلى عملات ورقية. فهذا دليل نفي أنها رهن .

ب - التكييف الثاني: النقود الإلكترونية باعتبارها وثيقة كفالة و ضمان : فالضمان هو : " وثيقة يستوفي منا الحق"<sup>33</sup>. أي أنه شغل ذمة شخص آخر بالحق. فتكييف النقود الإلكترونية بأنها كفالة و ضمان يتمثل في إعطاء النقود للتاجر أو الشخص المستفيد على أنها كفالة و ضمان ، على اعتبار تقديم العملات الرقمية من العميل إلى المصدر على أنه قرض. فالنقود الإلكترونية تكون هنا على أنها ضمان لهذا الدين الثابت والصحيح<sup>34</sup>. ويُرد على هذا التكييف بأن الضمان يشبه الرهن ، حيث يلجأ إليهما في حالة عدم دفع الدين. غير أن النقود الإلكترونية فيها قيمة ذاتية تُقِيم بها الأشياء فهي استيفاء في حد ذاتها .

ج - التكييف الثالث: النقود الإلكترونية باعتبارها حوالة : والحوالة هي : " تحول الحق من ذمة إلى ذمة أخرى"<sup>35</sup>. ويشترط للحوالة: أن تحول على دين لازم ومستقر

<sup>30</sup> الحصكفي ، محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبيصار وجامع البحار ، (بيروت : دار الكتب العلمية، 2002) ط1، ص 683.

<sup>31</sup> الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشرازي، المهذب في الفقه الشافعي، ضبط زكريا عميرات، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995) ط1 ، 92/2.

<sup>32</sup> الكاساني ، أبو بكر بن مسعود الكاساني علاء الدين ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ،<sup>32</sup> تحقيق محمد تامر، (القاهرة : دار الحديث ، 2005) ، 158/8.

<sup>33</sup> الشيرازي، المهذب ، 148/2.

<sup>34</sup> الأزهري، صالح عبدالسميع الأبى الأزهري، جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل ، تحقيق محمد الخالدي، (بيروت : دار الكتب العلمية، 1997) ط1 ، 166/2.

<sup>35</sup> الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبيصار وجامع البحار ، ص 454 .

وبرضا المحيل والمحال معا ، وتساوي مقدار الدينين صفة وقدرًا. فبشروط الحوالة يمكن تكيف النقود الإلكترونية على أنها حوالة ، كون الدين ثابت ولازم ، وحل موعدة من قبل المصدر ويساوي الدين الآخر لتساوي المبالغ المتبادلة. ووجود الرضا من الطرفين المحيل والمحال، فكل هذا موجود في تصور آلية عمل النقود الإلكترونية<sup>36</sup>.  
ويُرد على هذا التكيف : بأن الحوالة تحتاج إلى إذن للاستيفاء ، أما النقود الإلكترونية فلا تحتاج إلى إذن بل هي استيفاء في حد ذاتها. والحوالة تكون بتحويل دين حقيقي على شخص ، أما تبديل النقود الإلكترونية إلى عملة ورقية هو رجوع لحق عائم وليس لشخص آخر. يظهر لنا مما تقدم بيانه وتفصيله في تكيف النقود الإلكترونية : الخلط بين هذه النقود ووسائل الدفع الأخرى ، مما ينتج عنه الخلط في بناء وفهم التكيف الشرعي للنقود الإلكترونية.

القول الثاني: القائل بنقدية ومالية النقود الإلكترونية : وتكيف ذلك بأن مبادلة هذه النقود بالنقود الورقية على أنه صرف. والصرف في اللغة : " الفصل، البيع، الزيادة"<sup>37</sup>. أما الصرف اصطلاحاً : فهو: " بيع الثمن بالثمن أو الأثمان بعضها ببعض"<sup>38</sup>. وهذا التعريف اختارته مجلة الأحكام العدلية العثمانية<sup>39</sup>. فبيع النقد بالنقد من نفس جنسه إما أن يكون معروفًا بالوزن، فبيعه آنذاك يسمى " مُرَاطلة" ، أو أن يكون معروفًا ببيعه من نفس جنسه عدداً ويسمى " مبادلة"<sup>40</sup>.

لا بد من توضيح أن الأموال الورقية المتداولة في عصرنا الحالي قد حلت محل العملات الذهبية والفضية، وأخذت أحكامها الشرعية: من وجوب الزكاة فيها وما يجري فيها من الربا والصرف. ويعتبر فيها الجنس الواحد حسب الجهة التي أصدرته، فكل عملة مستقلة جنس قائم بنفسه. فعملية التبادل بين العملة الإلكترونية والنقود الورقية هو تبديل ثمن بثمن أو نقد بنقد وهذا هو المعنى بالصرف، لأن الصرف إما أن يكون بين عملتين من نفس الجنس ، أو أن يحصل بين عملتين من جنسين مختلفين. فعملية صرف عملة إلكترونية بقيمة عشرة دولارات بعشرة دولارات ورقية ، هي عملية صرف نقد بنفس الجنس، لأن لكل منهما نفس القيمة المالية والشرائية. فهذه العملية تشبه صرف

شيماء، أحكام التعامل بالنقود الإلكترونية وأثره على المعاملات المعاصرة ، ص 50.36

الرازي ، محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي زين الدين ، مختار الصحاح ، ( القاهرة، دار الحديث، بدون تاريخ طبع) ص 204.

ابن قدامة ، عبدالله بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي، المغني ، تحقيق محمد خطاب ، 0<sup>38</sup> ، القاهرة : دار الحديث ، 2004 ، 451/5.

حيدر ، علي حيدر، مجلة الأحكام العدلية ، ( بيروت، دار عالم الكتب، 2003) طبعة خاصة ،<sup>39</sup> 104/1.

القرطبي ، يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري، الاستذكار ، ( بيروت: 40<sup>40</sup> ، دار الكتب العلمية ، 2000) ط1 ، 361/6.

ذهب أصفر بذهب أحمر، أو صرف عملة إلكترونية تحمل قيمة عشرة دولارات بما يقابلها من عملة أخرى كالدينار أو الليرة مثلا، فالصرف هنا بين نقدين مختلفين جنسا، لأن الدولار جنس والدينار أو الليرة جنس آخر لاختلاف مصدرهما وقوتها الشرائية<sup>41</sup>. إن عملية التبادل بين النقود الإلكترونية والورقية هي عقد صرف حسب المفهوم الشرعي، وذلك لترجيح واعتبار العملات الورقية صورة لعملات جديدة وقانونية. وأظن أن هذه العملة كالعملة الورقية في بداية ظهورها اختلف فيها الفقهاء بين كونها سند وقرض أو بين كونها عملة بحد ذاتها، وكأن الزمن يعيد نفسه، وأظن أنه في المستقبل سوف يستقر التعامل بها ويطنن الفقهاء إلى رواجها وكونها عملة بحد ذاتها، والله أعلم.

وللتعامل بالنقود الإلكترونية وتبادلها مع غيرها من النقود على أنه عقد صرف يجب أن يتحقق فيها شروط الصرف في عملية المبادلة الحاصلة بين العملات الرقمية وما يقابلها من العملات الأخرى، وشروط الصرف هي:

— التماثل بين النقدين إذا كان النقد من جنس واحد، لحديث أبي سعيد الخدري: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا منها غائبا بناجز"<sup>42</sup>. فعملية التبادل بين العملات الإلكترونية وغيرها من العملات الورقية تعتبر بالتماثل في الثمن المالي لكل نوع منهما، لأن العادة جرت بأن الثمن المالي والقوة الشرائية هي عادة الناس في هذه العملات. فشرط التماثل موجود في التبادل بين هاتين العملتين، فالعملة الإلكترونية تحمل قيمة نقدية تماثل قيمة محددة حسب العملة الرسمية المتداولة. فعشرة دولارات رقمية تعادل قيمة عشرة دولارات ورقية<sup>43</sup>. — التقابض في مكان و مجلس العقد في عملية صرف نقد بجنسه أو بغير جنسه لقول صلى الله عليه وسلم: "يدا بيد" ففي الحديث: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح مثلا بمثل، سواء بسواء، يدا بيد ..

شنبور ، توفيق شنبور ، بطاقات الدفع الإلكترونية، بحث مقدم لمؤتمر الجديد في الأعمال المصرفية بين الوجهتين القانونية والاقتصادية ، ( بيروت : منشورات الحلبي الحقوقية ، 2002 ) ، 110/1 .

البخاري ، محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ( القاهرة : دار الزهراء للإعلام ، 2017 ) ، رقم الحديث 2177 .

العربي ، الشيك الإلكتروني والنقود الرقمية ، 70/1<sup>43</sup>.

" 44. فهذه الصورة للأخذ في مكان العقد متوفرة في التبادل بين النقود الإلكترونية في المحفظة أو البطاقة الذكية.

– عدم اشتغال عقد الصرف على خيار الشرط، لأن خيار الشرط سبب لمنع حصول القبض المشروط، ويكون مخرابه، وأيضاً يمنع من ثبوت الملكية. فبالتالي مانع من صحة عقد الصرف.

– أن لا يحتوي عقد الصرف على شرط الأجل، لأن شرط الأجل يفوت حصول القبض المستحق بالعقد. فالشرطان السابقان هما متفرعان عن الشرط في حصول القبض في مجلس العقد<sup>45</sup>.

من خلال ما سبق من تكييفٍ للعمليات الإلكترونية والتأمل في حالها نستطيع القول " والله أعلم " : بأن يتم تكييف هذه النقود على أنها نقود وعمليات مستقلة ، وربما هذا التكييف والتصور هو الأليق والأنسب لها، بل هو التكييف الأقرب لواقع هذه العملات والنقود الإلكترونية . فهذه النقود الإلكترونية تستوفي في نفسها وظائف النقد وخصائصه. وتُعد بدايةً لمرحلة جديدة في تاريخ تقدم النقود خلال التاريخ، ونوع جديد من أنواع النقود لها طبيعة خاصة بها ، وطريقة التداول في الدفع المسبق. واستعمالها كأثمان بين الأطراف المختلفة . والذي يؤيد هذا التكييف هو: أن الناس قد تعارفوا على استعمال هذه النقود الإلكترونية كوسيط للمبادلات والعمليات التجارية، ووحدة للحساب، ومقياساً للقيمة . وأيضاً قدرة هذه العملات على التداول والانتقال من طرف إلى آخر من خلال إرجاع عمليات التشفير بشكل ذاتي، وذلك باستخدام برنامج النقود الإلكترونية<sup>46</sup>.

#### المبحث الرابع : الضوابط الشرعية للعملات الإلكترونية:

يشترط للنقود حتى تكون معبرة ومقبولة شرعاً، أن تكون محدودة ومنضبطة في ثمنها وقيمتها ، لا ترتفع و لا تنخفض بل تتميز بالثبات . فلو كانت النقود كالمسح ترتفع وتنخفض لما كان لها قيمة تُذكر، أو اعتبار يُؤخذ به في المبيعات والمبادلات التجارية وغيرها . والناس يحتاجون في حياتهم إلى نقود أو ثمن ثابت يعتبرون به في المبيعات وذلك لا يكون إلا بسعر أو ثمن تُقيم به القيمة وتعرف به الأشياء ، ويكون في حالة استمرارية دائمة وثابتة القيمة . فإذا لم تكن النقود تملك الثبات في القيمة ، ويقوم الناس بها الأشياء صارت كالمسح التي ترتفع وتنخفض فيؤدي ذلك إلى فساد

مسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، صحيح مسلم ،( القاهرة : مطبعة 44 المدني، 2008) ط1 ، رقم الحديث 1587.

شيماء، أحكام التعامل بالنقود الإلكترونية وأثره على المعاملات المعاصرة ، ص 58.

القططاني ، سارة متلع القططاني ، النقود الإلكترونية، حكمها الشرعي وآثارها الاقتصادية ، ( 46 الكويت ، كلية الدراسات العليا ، 2008) رسالة دكتوراه، ص 571.

معاملات الناس ووقوع الخلافات. والنقود الإلكترونية كذلك مثلها مثل النقود العادية والمتداولة تحتاج إلى ضوابط تضبط عملها وتحافظ على قيمتها. فلنقود الإلكترونية قسمان من القيود والضوابط لعملها وهي: قسم متعلق بإصدارها والآخر متعلق باستخدامها. وفيما يلي النوعان:

أولاً: النوع الأول: الضوابط المتعلقة بإصدار النقود الإلكترونية وهي على أنواع:

1- وجوب خضوع الجهات المصدرة للعمليات الإلكترونية للإشراف الحكومي ورقابتها الدقيقة، ويجب أن تُنظَّم النقود الإلكترونية من قبل الدولة وفق الشروط والرؤية الشرعية، وتخضع لمبدأ المركزية في الإدارة، وذلك بدءاً من إصدارها إلى المحافظة على قيمتها النقدية، وعلى التوازن بين المعروض من النقد الإلكتروني والسلعي منه، واتخاذ الإجراءات اللازمة من أجل حل المشكلات والصعوبات التي قد تلاقيها، وحفظ حقوق الناس ومن أجل الإجراءات اللازمة لفض المنازعات<sup>47</sup>.

2- وجوب توافر الضوابط والقواعد الأمنية: تجب على الجهات المعنية تحديد الضوابط والقواعد الأمنية لحفظ واستقرار قيمة العملات الإلكترونية، وذلك بتحديد الحد الأدنى من المزايا والمواصفات الأمنية لها، والسماح لجهات الإصدار بإصدارها. وأيضاً هذه الضوابط تُلزم الجهات المصدرة بتحديث وتطوير الأساليب الأمنية لنظم العملات هذه<sup>48</sup>.

3- قيام الجهات المصدرة للعملة الإلكترونية بتقديم إحصائيات نقدية وذلك بشكل دائم إلى الجهات النقدية، لأن إصدار النقود الإلكترونية من الممكن أن يؤثر في الأنظمة النقدية من خلال التأثير في عملية عرض النقود. وتحسباً لهذا الأمر فإنه من المهم والضروري قيام المؤسسات التأمين التي يُسمح لها بإصدار هذه النقود أن تقوم بتقديم وإعطاء البيانات والإحصاءات النقدية بشكل دائم ودوري للسلطات النقدية صاحبة الأمر والاختصاص مثل البنك المركزي. كما يجب أن تتضمن هذه الإحصاءات والتقارير كمية النقود الرقمية التي تم إصدارها أو التي هي قيد الإصدار وذلك خلال مدة زمنية معينة<sup>49</sup>.

4- إلزام الجهات المعنية بإصدار النقود الإلكترونية بتبديلها وتحويلها إلى عملة ورقية عند الطلب، ومن أجل استقرار العملة الرقمية النقدي يجب أن تستقر العلاقة بينها

يوسف بن هزاع بن مساعد الشريف، الأحكام والضوابط الفقهية المتعلقة بالنقود الإلكترونية،<sup>47</sup> (الرياض: مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك فهد، 2020)، ص 42، المصدر السابق، ص 42.<sup>48</sup>

الشافعي، محمد إبراهيم محمود الشافعي، الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود<sup>49</sup> الإلكترونية، (القاهرة: دار النهضة، 2003)، ص 61 - 62.



وبن العملات الورقية القانونية والرسمية ، وذلك من خلال وفاء الجهات المصدرة للعملات الرقمية بالتزاماتها في تبديل هذه النقود إلى النقود الرقمية عند طلب العميل لذلك<sup>50</sup>.

5 - إلزام الجهات المصدرة للعملات الإلكترونية بأن تحتفظ لدى البنك المركزي باحتياطي نقدي ، وحتى لا تؤثر زيادة النقود الإلكترونية في السياسة النقدية للدولة يتوجب على البنك المركزي فرض قيود خاصة وذلك بالاحتياطي النقدي على الجهات المصدرة للنقود الإلكترونية . وبالمحافظة على هذا النوع من الالتزام يؤدي بالتالي إلى استقرار الأسعار<sup>51</sup>.

6 - ينبغي وجود تعاون وتنسيق وتشريعات دولية ، وبما أن هذه النقود تتصف بالعالمية وعدم تقيدها بالحدود الجغرافية القائمة، فيجب أن يكون هناك تعاون وتنسيق بين الدول من أجل إيجاد تشريعات تنظم كيفية التعامل بهذه النقود . فممارسة أي نشاط للإدارة المركزية على النقود الإلكترونية لن تكون ناجحة بغياب التنسيق والتعاون الدولي<sup>52</sup>.

ثانياً : الضوابط اللازمة في الاستخدام والتعامل بالنقود الإلكترونية : تستخدم النقود الرقمية في المبادلات التجارية والمالية والنقدية ، فهي تحتاج عندئذ لضوابط شرعية شأنها شأن النقود الورقية التي تعارف الناس عليه ، وهذه الضوابط يمكن تلخيصها فيما يلي :

1 - الدوام على استعمالها واستخدامها حسب الآلية والقوانين التي تحددها جهة الإصدار .

2 - الابتعاد وتجنب استعمالها أو استغلالها في العمليات المشبوهة والممنوعة: كالتهرب من الضرائب أو العمليات المشبوهة كغسيل الأموال. وعدم استغلال الثغرات الأمنية للقوانين الضابطة لها . مثال ذلك : أعمال الصرف المزدوجة ، وعمليات السرقة الإلكترونية، وغير ذلك من الجرائم الإلكترونية المتعلقة بهذه النقود .

3 - يجب مراعاة الأحكام الشرعية في المعاملات والمبادلات التي تحصل بواسطة النقود الإلكترونية، كالبيع ، والسلم ، والشركة وغيرها . كما ينبغي دفع زكاتها والالتزام بغيرها من الأحكام الشرعية المتعلقة بالمال .

القحطاني ، النقود الإلكترونية، حكمها الشرعي وأثارها الاقتصادية، ص 759-760.<sup>50</sup>

الشافعي ، الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية ، ص 63.<sup>51</sup>

القحطاني ، النقود الإلكترونية، حكمها الشرعي وأثارها الاقتصادية، ص 761.<sup>52</sup>

4 - ينبغي استخدام هذه النقود في الأنشطة والفعاليات المشروعة، والابتعاد عن الأنشطة الاقتصادية التي هي محرمة<sup>53</sup>.

#### الخاتمة :

بعد هذه الجولة في التعرف على ماهية النقود الإلكترونية، وأنواعها، ونشأتها، والتكييف الشرعي لها ، وكذلك الضوابط الشرعية اللازمة لها حتى تكون نقودا صحيحة، نستخلص النتائج التالية :

- مرّت النقود عبر الأزمنة بأشكال وأنواع متعددة، وذلك بما يتناسب مع كل عصر وزمان كوسيلة للتبادل وللبيع والشراء.
- جاءت العملات الإلكترونية ثمرة للتقدم التكنولوجي والحضاري الكبير الذي شهدته البشرية في هذا العصر، وكتطور وليد من التجارة الإلكترونية الواسعة في هذا العصر .
- للنقود الإلكترونية قسمان أو أسلوبان في عملية الإصدار وهما : النقود الإلكترونية المودعة في المحفظة الإلكترونية ، والنقود الشبكية .
- للنقود الإلكترونية نفس المهام والوظائف التي هي للأموال الورقية: كالدفع والتبادل على أنها مقياس للقيمة الشرائية للأشياء ، ولكنها ليست ملزمة قانونيا.
- اختلف خبراء الاقتصاد في تكييف هذه العملات الرقمية ، كونها أمر طارئ، ولتشابهاها مع النقود الورقية، وبالتالي اختلف الفقهاء والعلماء المعاصرون في تكييف هذه النقود.

- قبول الشريعة الإسلامية لأي نوع جديد من النقود تعارف الناس عليها، وتعاملوا بها، وذلك ضمن الضوابط الشرعية وبما يتحقق مع المقاصد والأحكام الشرعية.

#### المصادر والمراجع :

- ابن تيمية . تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني . مجموع الفتاوى . القاهرة . دار الحديث . 2006 .
- ابن خلدون . عبدالرحمن بن محمد بن خلدون بن ولي الدين . مقدمة ابن خلدون . ضبط وتخريج وائل خلف . القاهرة . دار العقيدة . 2001 .
- ابن عابدين . محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي . رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار . تحقيق عادل الموجود . بيروت . دار الكتب العلمية . 2003 .
- ابن فارس . أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسن . معجم مقاييس اللغة . تحقيق عبدالسلام محمد هارون . دمشق . دار الفكر . 1979 .

يوسف ، الأحكام والضوابط الفقهية المتعلقة بالنقود الإلكترونية ، ص 43.<sup>53</sup>

- ابن قدامة . عبدالله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي. المغني . تحقيق محمد خطاب القاهرة . دار الحديث . 2004 .
- ابن منظور . جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب . بيروت . دار صادر . 2003 .
- الأزهرى . صالح عبدالسميع الأبى الأزهرى . جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل . تحقيق محمد الخالدي . بيروت . دار الكتب العلمية . 1997 .
- البخاري . محمد بن إسماعيل البخاري . صحيح البخاري . القاهرة . دار الزهراء للإعلام . بدون تاريخ طبع .
- الجرف . محمد سعدو الجرف . أثر استخدام النقود الإلكترونية على الطلب على السلع والخدمات . دبي كتاب مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونية . 2003 .
- الجنيهي . محمد منير الجنيهي . التحكيم الإلكتروني . الإسكندرية . دار الفكر . (2006) .
- حسن محمد . البيكويين ودورها في الحركات الإرهابية . الرياض . مركز البحوث الإسلامية . 2007 .
- الحصكفي . محمد بن علي بن محمد الحصني المعروف الحصكفي . الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار . بيروت . دار الكتب العلمية . 2000 .
- حيدر . علي حيدر . مجلة الأحكام العدلية . بيروت . دار عالم الكتب . 2003 . طبعة خاصة
- الرازي . محمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي زين الدين . مختار الصحاح . القاهرة . دار الحديث . بدون تاريخ طبع .
- الزحيلي . محمد وهبة الزحيلي . الفقه الإسلامي وأدلته . دمشق . دار الفكر . 1998 .
- الزلمي . بسام أحمد الزلمي . دور النقود الإلكترونية في عمليات غسل الأموال . دمشق . مجلة جامعة دمشق . العدد الأول . 2010 .
- مفهوم الأعمال المصرفية الإلكترونية وأهم . محمود أحمد إبراهيم . الشرقاوي بحث مقدم لمؤتمر الجديد في الأعمال المصرفية . دبي ، كتاب مؤتمر الأعمال . تطبيقاتها المصرفية والإلكترونية . 2003 .
- شنبور . توفيق شنبور . بطاقات الدفع الإلكترونية . بحث مقدم لمؤتمر الجديد في الأعمال المصرفية بين الوجهتين القانونية والاقتصادية . بيروت . منشورات الحلبي الحقوقية . 2002 .
- الشيرازي . إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشرازي . المهذب في الفقه الشافعي . ضبط زكريا عميرات . بيروت . دار الكتب العلمية . 1995 .

- شيماء. جودت مجدي . أحكام التعامل بالنقود الإلكترونية وأثره على المعاملات المعاصرة. غزة . الجامعة الإسلامية . 2015 .
- العربي. نبيل صلاح محمود . الشبك الإلكتروني والنقود الرقمية . دبي، كتاب مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونية. 2003 .
- الغزالي. محمد بن محمد الغزالي الطوسي . إحياء علوم الدين، تحقيق سيد عمران. القاهرة. دار الحديث . 2004.
- غنام. شريف محمد . محفظة النقود الإلكترونية وتأثيرها على دور المصارف المركزية في إدارة السياسة النقدية . دبي، كتاب مؤتمر الأعمال المصرفية والإلكترونية. 2003 .
- القحطاني . سارة متلع القحطاني . النقود الإلكترونية. حكمها الشرعي وأثارها الاقتصادية . الكويت .كلية الدراسات العليا . رسالة دكتوراه . 2008.
- القرطبي . يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري. الاستذكار . بيروت . دار الكتب العلمية . 2000 .
- الكاساني . أبو بكر بن مسعود الكاساني علاء الدين . بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. تحقيق محمد تامر . القاهرة : دار الحديث . 2005 .
- مجموعة من العلماء . الموسوعة الفقهية الكويتية . الكويت . وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية . 2006 .
- مسلم . مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري . صحيح مسلم . القاهرة . مطبعة المدني . 2008.
- مصطفى إبراهيم . المعجم الوسيط . ط2. استانبول : المكتبة الإسلامية . 1972 .
- معلوف. لويس معلوف. المنجد في اللغة . ط1. بيروت . المطبعة الكاثوليكية . 1969 .
- . موسى أحمد جمال . النقود الإلكترونية وتأثيرها على المصارف المركزية في إدارة السياسة النقدية . بيروت . منشورات جامعة بيروت . كلية الحقوق . 2007 .
- يوسف بن هزاع بن مساعد الشريف . الأحكام والضوابط الفقهية المتعلقة بالنقود الإلكترونية . الرياض. مجلة الآداب والعلوم الإنسانية . جامعة الملك فهد . 2020 .

## KAYNAKÇA

- İbn-i Teymiyye. Taki-üldin Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrani, *Mecmu-l Fetva*, kahire, Darü-l Hadis, 2006.
- İbn-i Haldun. Abdülrahman b. Muhammed b. Haldun b. Veliy-i din, *Mükadimet-ü İbn-i Haldun*, Tah: Vail Halaf. Kahire. Darü-l el-Akide. 2001.
- İbn Abbidin. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülaziz Abidin el-Dımaşki. *Redü-l Muhtar ala el-dirî-l elmuhtar Şerh-u tenvir-il absar*. Tah: Adil el-mevcut. Beyrut. Darü-l kütüb el-ilmîyye. 2003.
- İbn Faris. Ahmed b. Faris b. Zekerîyye ebu Hasan. *Makayis-ül lüğa sözlüğü*. Tah: Abdüsselam Muhammed Harun. Dımaşk. Darü-l Fikir. 1979.
- İbn Kudame. Abdullah b. Muhammed b. Kudame el-makdisi. *El-Müğni*. Tah: Muhammed Hattab. Kahire. Darü-l Hadis. 2004.
- İbn Manzur. Cemaldin Muhammed b. Mukrem. *Lisanü-l Arab*. Beyrut. Dar sadır. 2003.
- El- Ezheri. Salih Abdülsemi el- Ezheri. *Cevahirü-l el- Eklil Şerhü muhtasar el-alama şeyhü-l celil*. Tah: Muhammed el-Halidi. Beyrut. Darü-l kütüb el-ilmîyye. 1997.
- El- Buhari. Muhammed b. İsmail el-Buhari. *Sahih'ül-buhari*. Kahire. Darü-l el-Zehra Li'lilam. Baskı Tarihi Olmaksızın.
- El-cerfi. Muhammed Saad el-Cerf. *Eserü istihdamil el-nukud-il elekt-roniye ala talabil sile ve el-hadamat*. Sempozyumda sunulmuş bir çalışma. Dubai. 2003.
- El-cenbehi. Muhammed Münir el-Cenbihi *El-tahkim el-ilktroni*. Dar'ül el-fikir el-camii. İskenderiye/Mısır. 2006.
- Hasan Muhammed. *El-Bikoyun ve devrihye fi el-Harakat el-İrhabiyye*. Riyad. İslami Çalışmalar Merkezi. 2007.

- El-haksafi. *El-dirül el-muhtar şerhü tenviril ebsar ve camiül bihar*. Tah. Abdulmunim İbrahim. 1. Baskı. Darü'l kütübil ilmiye. Beyrut. 2000.
- Haydar. Ali Haydar. *Mecceletül ahkamı-il adliye*. 2003. Özel baskı. Darü alem-il kitab. Beyrut.
- El-Razi. Muhammed b. Ebi Bekr Abdülkadir el-Razi. *Muhatarü'l sihah*. Darül hadis. Kahire. Yayın tarihi olmaksızın.
- El- zuhali. Muhammed Vehbe el-Zuhali. *El-fikhul islami ve ediletühü*. Darü'l el-fikir. Dımaşk. 1998.
- El-zelmi. Bessam Ahmed. *Daorul nukud elektroniye fi temuül amaliyat ğaslil emval*. Dımaşk üniversitesinin dergisi. 1. Sayı. Dımaşk. 2010.
- El-şerkavi. *Mefhumül el-amal el-masrafiye elektroniye ve ehem tatbika-tiha*. El-cedid fi amalil masarif adlı sempozyumunda sunulan bir çalışma. Dubai. 2003.
- Şenbur. Tevfik Şenbur. *Bitakatiül el-defil elktroni*. El-cedid fi amalil masarif adlı sempozyumunda sunulan bir çalışma. El-halabi el-hukukiye yayınları. Beyrut. 2002.
- El-şirazi. İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Firuzadi. *El-muhazzab*. Zekeriya Umeyrat. 1. Baskı. Darü'l kütübil ilmiye. Beyrut. 1995.
- Şeyma. Cevdet Mecdi. *Ahkamül ettamül bil nukudil elektroniye ve eserihi ala el-muamalat el-muaasire*. Yüksek lisans Tezi. El-camia el-islamiye. Gazze. Filistin. 2015.
- El-arabi. Nebil Salah Mahmut. *el-şek elektroniye ve el-nukudul el-rakamiyye*. El-amalil masrafiye elektroniye beyne el-şeriye ve el-kanun adlı sempozyumunda sunulan bir çalışma. Dubai. 2003.
- El-Ğazzali. Muhammed b. Muhammed el-tusi. *ihhiya'ü ulum-i din*. Tah: Seyit imran. Darü'l hadis. Kahire. 2004.
- Ğannam. Şerif Muhammed. *Mihfazetiül el-nukudil elektroniye ve tesi-*

- riha ala dauril masarifil el-merkeziye fi idreti el-siyase el-nakdiyye*. El-cedid fi amalil masarif adlı sempozyumunda sunulan bir çalışma. Dubai. 2003.
- El-kahtani. Sare Mutle. *el-nukudul elktroniye hukmüha el-şerii ve asariha el-iktisadiye*. Doktora Tezi. El-dirastül uliye külliyyatı. Kuveyt üniversitesi. 2008.
- El-kurtubi. Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülbir. *El-istizkar*. 2. Baskı. Darül kütüb el-ilmiye. Beyrut. 2006.
- El-kasani. Ebu Bekir b. Mesut. *Bedai'ül el-sanai fi tertibil el-şerai*. Tah: Muhammed Tamir. Darul Hadis. Kahire. 2005.
- Birçok yazar. *El-meusua el-fıkhiye el-kueytiye*. Vezaretül eukaf ve el-şuunil İslamiye yayınları. Kuveyt. 2006.
- Muslim. Müslim b. Heccac b. Müslim el-nisaburi. *Sahihül Muslim*. 1. Baskı. El-medeni matbaası. Kahire. 2008.
- Mustafa İbrahim. *El- Mucemül vasit*. 2. Baskı. El-mektbe el-islamiye. İstanbul. 1972.
- Maluf. Luvays. *El- Muncid fi'l lüğa*. 1. Baskı. El-matbaa el-katholukiye. Beyrut. 1972.
- Musa. Ahmed Cemal. *El-nukudü'l elektroniye ve te'siriha ala daur-il masarf el-merkeziye fi idaret-il el-siyase el nakdiyye*. Sempozyumda sunulmuş bir çalışma: el-cedid fi amali-l masarif. Beyrut Üniversitesi Yayınları. Beyrut. 2007.
- Yusuf b. Hezza b. Müsait el-şerif. *El-ahkam vel tuabtil el-fıkhiye el-mutalika bil nukudil elektroniye*. İnsani ilimler ve edebiyat dergisinde yayınlanan bir çalışma. Kırıl Abdülaziz üniversitesi. Riyad. 2020.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

## MAKALE BİLGİLERİ

### Ortaöğretim Kademesindeki Öğrencilerin Din Dersi Öğretmenlerine Yöneltiltikleri İnançla İlgili Sorular ve Verilen Cevapların Değerlendirilmesi

Evaluation of The Questions Asked By High School Students To Their Religious Teacher and The Given Answers

#### YAZAR

Eyüp TABARA

Atatürk Üniv. Din Eğitimi Anabilim Dalı

Doktora Öğrencisi

[tabaraeyup@gmail.com](mailto:tabaraeyup@gmail.com)

Orcid: [0000-0002-4788-6190](https://orcid.org/0000-0002-4788-6190)

#### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 13.10.2022

Makale Kabul Tarihi: 22.10.2022

Sayfa Aralığı: 386-410



**Öz:** Bu çalışma, ortaöğretim kurumlarında çalışmakta olan Din Dersi öğretmenlerine inançla ilgili ne tür soruların yöneltilmiş olduğunu ve bu sorulara öğretmenlerin nasıl cevap verdiklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olan durum çalışması deseni kullanılmıştır. Veri toplamak amacıyla araştırmacı tarafından literatür taraması sonucu hazırlanan yarı-yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Araştırma, Muş il sınırları içerisinde görev yapmakta olan 5 Din Dersi öğretmeni (kadrolu/sözleşmeli) ile sürdürülmüştür. Öğretmenler ile yapılan görüşmelerden elde edilen ses kayıtları bilgisayar ortamına aktarılarak görüşme verileri elde edilmiştir. Veriler içerik analizi yöntemi ile çözümlenmiştir. Yapılan analizler sonucunda toplam altı tema belirlenmiştir. Araştırma sonucunda Din Dersi öğretmenlerinin bazı sorular karşısında çaresiz kaldıkları, konuyu geçiştirecek türden cevaplar verdikleri, bazı soruların cevaplarının kendilerince bile bilinmediği; bazı sorular karşısında ise verilen cevapların kayda değer, düşündürücü olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Eğitimi, Din Dersi Öğretmenleri, İnanç Problemleri, Z Kuşağı

**Abstract:** This study aims to reveal what kind of questions about faith were asked to Religious Lesson teachers working in secondary education institutions and how teachers answered these questions. The case study design, which is one of the qualitative research methods, was used in the study. In order to collect data, a semi-structured interview form prepared by the researcher as a result of literature review was used. The research was carried out with 5 Religion Lesson Teachers (permanent/contracted) working in Muş province. The audio recordings obtained from the interviews with the teachers were transferred to the computer environment and the interview data were obtained. As a result of the analysis, a total of six themes were determined. As a result of the research, it was found that the Religious Teachers were helpless in the face of some questions, they gave answers in a way that would pass the subject over, and the answers to some questions were not known even to them; In the face of some questions, it has been determined that the answers given are remarkable and thought-provoking.

**Key Words:** Religious Education, Religious Teachers, Faith Problems, Generation Z

## Giriş

İnsanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar bireylerde var olan merak duygusu, insanoğlunun pek çok farklı konuya yönelmesine zemin hazırlamıştır. İnsanoğlu, zihinlerde yer edinen soru(n)lara, sürekli bir cevap arayışı içinde olmuştur. Özellikle doğa olaylarına, metafizik konulara duyulan merak, toplum içinde çok farklı bir platformda ele alınmaya çalışılmış, insanoğlu söz konusu meselelere kendince birtakım cevaplar bulmuştur. Fakat yaşanan çağın sosyal ve ekonomik şartları, geçmiş dönemlere nazaran değiştiği için insanların zihin dünyasındaki soru(n)lar da haliyle değişmiştir. Günümüzde Z kuşağı diye isimlendirilen nesil,<sup>1</sup> sosyal medyanın ve mevcut sekülerleşmenin etkisiyle pek çok konuda farklı türden soru(n)ları üretip, bunlara cevap bulma arayışı içindedir. Günümüz toplumunda gençlerin din ile ilişkilerinde bir dönüşümün yaşandığını söyleyebiliriz. Görmez'e göre gençlerin dünyasındaki değişim Deizm, Agnostizm ya da Felsefi Ateizm'den kaynaklanmamakta tam tersine bugün gençler yeni bir anlam arayışı içindedir.<sup>2</sup> Özellikle inanca dair konular, en çok merak edilenler arasında yer almaktadır. Örneğin "Allah'ın varlığından nasıl emin olabiliriz? Her şeyin bir başlangıç noktası varken Allah'ın neden bir başlangıç noktası yok? Allah bizim kaderimizi yazdıysa neden bizi sorumlu tutuyor, bizim ne suçumuz var?" gibi sorular, gençler arasında çokça merak edilmektedir. Bu tür soru(n)lara, özellikle ortaöğretim kurumlarında görev yapan Din Dersi öğretmenleri muhatap olmaktadır. Bu çerçevede araştırma-

---

<sup>1</sup> Z kuşağını, 2003 yılı ve sonrasında dünyaya gelen, teknolojinin içine doğan nesil olarak tanımlamak mümkündür. Bu nesil için *sıfır kuşağı*, *net kuşağı*, *dijital kuşak* (*generation D*) diyenler de vardır. Bkz. Aycan Türk, *Değişimi Değiştiren Geleceği Dönüştüren Y Kuşağı* (İstanbul: Kafekültür Yayıncılık, 2017), 228.

<sup>2</sup> Mehmet Görmez, *Gençliğin Anlam Arayışı* (Ankara: OTTO, 2021), 27-28.

nın temel problemi şöyle belirlenmiştir: Ortaöğretim kurumlarında görev yapan Din Dersi öğretmenlerine inançla ilgili ne tür sorular yöneltilmekte ve bu sorulara Din Dersi öğretmenleri nasıl cevap vermektedir? Alt problemler olarak şu sorulara cevap aranmaktadır:

1. Öğrenciler, daha çok inancın hangi boyutuyla ilgili soru sormaktadır?
2. Sorulara verilen cevaplar, kendi içinde tutarlı mıdır?
3. Din Dersi öğretmenleri, yeterli meslekî alan bilgisine sahip midirler?

Bu problem çerçevesinde alan-yazın taramasında daha önce Din Dersi öğretmenlerinin nitelik ve mesleki yeterlilikleri,<sup>3</sup> DKAB öğretmenlerinin mesleklerini etkili bir şekilde icra edebilmelerinin önündeki engeller,<sup>4</sup> ders kitaplarında inanç konularının nasıl işlendiği,<sup>5</sup> öğrencilerde inanç problemlerine neden olan faktörlerin neler olduğu<sup>6</sup>, gençlerin inanç problemlerinin gerçekliği,<sup>7</sup> X, Y ve Z kuşağı kadınlarının din algıları,<sup>8</sup> Kredi Yurtlar Kurumu'nda kalan

<sup>3</sup> Hacer Aşık Ev, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri", *İlköğretim Online* 10/2 (26 Haziran 2011), 523-538.

<sup>4</sup> Mehmet Fatih Kayan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleklerini Etkili Olarak Yürütebilmelerinin Önündeki Engellere İlişkin Görüşleri", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/7 (07 Ağustos 2020), 118-127.

<sup>5</sup> Macid Yılmaz, "İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/3 (22 Mart 2015), 117-134.

<sup>6</sup> Ayşe Betül Akdemir, "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi", *Dergiabant* 8/1 (31 Mayıs 2020), 318-342.

<sup>7</sup> Abdullah İnce, "Gençliğin 'İnanç Problemlerinin' Gerçekliği: Eleştirel Bir Okuma", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 908-934.

<sup>8</sup> Şerife Altıparmak - Hatice Budak, "X, Y, Z Kuşağı Kadınlarının Din Algılarının Karşılaştırılmalı Analizi", *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (30 Nisan 2022), 55-94.

gençlerin Din İşleri Yüksek Kurulu'na yönelttikleri sorular,<sup>9</sup> İslam dinine eleştirel yaklaşan veya İslam dinine bağlı olduğu halde aklına, zihnine bu türden sorular takılan kimselerin dile getirdiği hususlar,<sup>10</sup> Türkiye' de lise çağındaki gençlerin dini tutum ve yönelimleri<sup>11</sup> gibi konuların çalışılmış olduğu, fakat ortaöğretim kurumlarında çalışmakta olan Din Dersi öğretmenlerinin inanç konusunda ne tür sorularla karşı karşıya geldikleri ve bu sorulara nasıl cevap verdiklerine dair herhangi bir çalışmanın yapılmamış olması, bu çalışmanın önemini ortaya koymaktadır. Yapılan literatür taramasında müstakil bir çalışmanın ortaya konmamış olması, ortaöğretim kurumlarında okumakta olup inanç konusunda kafası karışan, bir buhran yaşayan gençlerin, bu sorularının akli delillerle çözüme kavuşturulması, araştırmamızı önemli kılan bir diğer neden arasında sayılabilir. Lise öğrencilerinin zihinlerinde inançla ilgili oluşan şüphelerin giderilmeye çalışılması, din eğitimi açısından büyük öneme sahiptir.

Çalışma, ortaöğretim kurumlarında çalışan Din Dersi öğretmenleri (kadrolu/sözleşmeli) ile sınırlıdır. Dolayısıyla ortaokul, imahatip ortaokulunda çalışmakta olan öğretmenler ile ücretli olarak çalışan öğretmenler, çalışmanın kapsamı dışındadır.

## 2. Yöntem

### 2.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemlerine göre hazırlanmıştır. Yıldırım ve Şimşek, nitel araştırmayı "gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda, gerçekçi ve bütüncül bir biçimde

<sup>9</sup> Fatih Kurt, *Niçin İnanıyorum?* (İstanbul: DİB Yayınları, 2019).

<sup>10</sup> Soner Duman, *Allahım Sorularım Var* (İstanbul: Erkam Yayıncılık, 2020).

<sup>11</sup> Recep Kaymakcan, *Gençlerin Dine Bakışı ve Okullarda Din-Değerler Öğretimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2021).

ortaya konmasına yönelik nitel bir yöntemin kullanıldığı araştırma” olarak tanımlamaktadırlar.<sup>12</sup> Araştırma, nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması desenine göre tasarlanmıştır. Creswell ve Gerring’e göre durum çalışması; araştırmacının zaman içerisinde sınırlandırılmış bir veya birkaç durumu çoklu kaynakları içeren veri toplama araçları (gözlemler, görüşmeler, görsel-işitseller, dokümanlar, raporlar) ile derinlemesine incelediği, durumların ve duruma bağlı temaların tanımlandığı nitel bir araştırma yaklaşımıdır.<sup>13</sup> Bu çalışmada, Din Dersi öğretmenlerine yöneltilen sorular ve verilen cevapların incelenmesi amaçlandığından dolayı sadece araçsal durum çalışması türü kullanılmıştır. Araçsal durum çalışması ise, bir konuyu anlamak ya da genelleme yapmak için kullanılır.<sup>14</sup>

## **2.2. Çalışma Grubu**

Araştırmada aktif olarak ortaöğretim kurumlarında çalışmakta olan Din Dersi öğretmenleri ile çalışılmıştır. Araştırma, Muş il sınırları içerisinde görev yapmakta olan 5 Din Dersi öğretmeni ile sürdürülmüştür. Katılımcılardan 2’si Anadolu, 1’i Fen, 1’i Çok Programlı ve 1’i de İmam Hatip lisesinde görev yapmaktadır. Araştırmacı ile çalışma grubunun aynı ilde görev yapmaları, çalışmanın güvenilirliğini arttıran bir unsur olduğu gibi bilimsel ça-

---

<sup>12</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 39.

<sup>13</sup> John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 2013), 97; John Gerring, *Case Study Research: Principles and Practices* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2016), 28.

<sup>14</sup> Münevver Subaşı - Kübra Okumuş, “Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (20 Haziran 2017), 422.

lışmalarda önemli bir unsur olan ekonomiklik ilkesine de uygundur.<sup>15</sup> Katılımcıların çalıştığı kurumlar, ortaokul, imam-hatip ortaokulu dışındaki Anadolu, Fen, Sosyal Bilimler, ÇPL ve Meslek Liseleri olarak belirlenmiştir.

### 2.3. Verileri Toplama Aracı

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu form daha önceden araştırmacı tarafından hazırlanmış olan birtakım soruların sorulmasını ve özel bazı konulara değinilmesini içermektedir.<sup>16</sup> Bu sorular her bir katılımcıya sistematik ve sıralı bir biçimde sorulur fakat görüşme süresince katılımcının bu soruların dışına çıkma hakkı her zaman vardır.<sup>17</sup>

### 2.4. Veri Toplama Süreci ve Analizi

Veriler, 2022 yılında toplanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşme formunun uygulanması için İnönü Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etik Kurulu'nun 22-09-2022 tarih 17. oturumunun 5 numaralı kararı ile etik izin alınmıştır.

Görüşmeler hem yüz yüze hem de online programlar aracılığı ile gerçekleştirilmiştir. Her bir görüşme yaklaşık 30 dk. sürmüştür. Din Dersi öğretmenleri ile görüşme yapılmadan önce bu çalışmanın niçin yapıldığı hakkında gerekli ön bilgilendirmeler yapılmış, görüşmelerin kayıt altına alınması için gerekli izinler katılımcılardan alınmıştır. Katılımcılar için k1 ila k5 kodları kullanılmış ve katılımcılara ait ifadeler çift tırnak ("...") içerisinde *italik* olarak belirtilmiştir. NVIVO 12 programına aktarılan metinlere içerik

---

<sup>15</sup> Haluk Özmen - Orhan Karamustafaoğlu (ed.), *Eğitimde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 116.

<sup>16</sup> Keith F. Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş -Nicel ve Nitel Yaklaşımlar-*, çev. Dursun Bayrak vd. (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2014), 167.

<sup>17</sup> Özcan Güngör (ed.), *Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 210.

analizi yapılmıştır. İçerik analizi, desen, tema, varsayım ve anlamlar çıkarma çabası içinde, belirli miktarda materyalin dikkatli, ayrıntılı, sistematik bir biçimde incelenmesi ve yorumlanmasıdır.<sup>18</sup> Ortaya çıkan analiz sonuçları, alanında uzman iki kişiyle birlikte yorumlanmıştır.

### **3. Bulgular**

Katılımcılarla görüşmeler sonrasında inançla ilgili sorular *Allah'a, Meleklerle, Kitaplara, Peygamberlere, Ahirete ve Kadere İman* olmak üzere altı temada konu incelenmiştir.

#### **3.1. Allah'a İman**

Öğrenciler, Din Dersi öğretmenlerine Deizm, Allah'ın Kıdem sıfatı ve Samed isminden hareketle bazı sorular sormuştur.

##### **3.1.1. Deizm**

Deizm, bu evrenin varoluşunda Tanrıyı ilk neden olarak kabul eden ancak ona hiçbir güç ve niteliği tanımayan, pasif bir Tanrı anlayışını öne süren "akılcı din" öğretisidir. Deizmde, Tanrının varlığı kabul edilmekle beraber yeryüzündeki tüm dinler reddedilir. Dolayısıyla deizmde vahiy ve peygamberlik müessesesi kabul edilmez. Bu bağlamda deizm yalnızca evreni yaratıp, ona ve içindekilere müdahale etmeyen bir Tanrı tasavvurudur.<sup>19</sup> Öğrenciler, deizm ile ilgili öğretmenlere sorular yöneltmişlerdir. Örneğin bir öğrenci: *"Hocam, ben deistim. Bilimsel olarak bir tanrının varlığını inkâr edemiyorum ama tanrının benim günlük işlerime karışacağına da inanmıyorum. Mesela Tanrı niçin benim saçımla ilgilesin? Dünyada bunca dert keder varken saçımın teline karışmasını mantıklı bulmuyo-*

<sup>18</sup> Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Asım Arı (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 345.

<sup>19</sup> John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: Liberte, 2004), 35.



rum.” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Bu soru karşısında bir öğretmen ise şöyle cevap vermiştir (k2):

“Öğrencilere diyorum ki İslam, bizim tuvalet âdabımıza kadar karışıyor. Kimsenin görmediği, bireysel olan bir duruma müdahale eden bir din, başörtüsü gibi toplumsal bir meseleye de elbette müdahale etmesi, mantıksız gelmemelidir.”

Yine başka bir öğretmen, deizm sorusunu şöyle cevaplamıştır(k1):

“Öğrencilere diyorum ki siz bir sınıfsınız. Sınıf rehber öğretmeniniz vardır. Öğrencilerden bir şikâyet gelince, öğretmeniniz hemen gelip sizleri düzene sokar. İşte bu müdahale demektir. Ben de diyorum ki işte Yaratıcı buna benzer olarak insanları yaratmış ama başıboş bırakmamıştır. Ayette de: “Biz insanları başıboş bırakmadık.” geçiyor. Allah topluluklara zaman zaman zaman peygamberler göndermiştir. Bir topluluk düzeldikten sonra bir süre sonra tekrar bozulmuştur. Yine düzeltmek için Allah peygamber göndermiştir. İşte rivayette de 124.000 peygamber gönderildiği geçiyor.<sup>20</sup> Bu gönderilen peygamberlerin tamamı, müdahale oluyor. Topluluk bozulunca Allah, peygamberle müdahale ediyor.”

Söz konusu cevaplar, öğrencilerin gündelik hayatta aşına oldukları durumlar üzerinden verilmiştir.

### 3.1.2. Allah'ın Varlığı

Öğrencilerin bu konuda istedikleri şey, inandıkları Tanrıyı ispat etmektir. Genelde öğretmenlere “Ateistlere Allah'ın varlığını nasıl ispatlayabiliriz?” türünden sorular gelmiştir. Bazı öğretmenler konuya Gaye ve Nizam delilini kullanarak yaklaşmıştır bazıları ise kendilerince mantıklı gördükleri bazı durumlar üzerinden Allah'ın varlığını ispat etme çabasına girişmişlerdir. Bu örneklerden

---

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l İmam Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001). Hadis No: 22888

bazıları kendi içinde tutarlı değilken bazıları ise düşündürücüdür. Örneğin (k3):

*“Sınıfta elime mavi renkli beyaz tahta kalemini alıyorum ve gençlere diyorum ki; “Bu mavi kalemlerle tahtaya kırmızı renkli bir şey yazabilir miyim?” Öğrencilerin hepsi bu somut örnek karşısında “hayır” cevabını veriyor. Daha sonra bir yeşil bir elma düşünün diyorum. Toprağın rengi kahverengi veya siyah olmasına rağmen böyle bir topraktan yeşil bir elmanın yetişmesi sizce de çok garip değil mi? Veya elma ağacının kökünü dişlediğimiz zaman elmaya dair hiçbir tat alamazken, meyvede o tadı almak da garip değil mi? Normalde az önce kalem örneğinden bahsettik. Aynı mantıkla elmanın renginin kahverengi veya siyah olması, tadının da elma ağacının her yerinde bulunması gerekiyor fakat bulunmuyor. Bunlar tesadüf eseri olamaz diyorum.”* şeklinde bir cevap vermiştir. Fizik ile Biyoloji konusunun birbirine kıyas edilerek soruya cevap aranması, tutarsızlık ortaya koymaktadır. Yine aynı öğretmen(k3) şu örneği vererek dikkatleri üzerine çekmiştir:

*“Bugünkü tıp teknolojisi bu kadar ilerlemiş olmasına rağmen, bir damla kan üretilmiyor. Onun için Kızılay sürekli kan bağıışı alıyor. Bizim en zeki olarak kabul ettiğimiz profesörler bir damla orijinal kan üretemezken, vücudumuzdaki şuursuz hücrelerin kan üretmesi aklen mümkün mü? Değil. Demek ki bu şuursuz hücrelere bu kanı üreten birisi var.”*

Söz konusu cevabın, öğrencilerin zihninde farklı bakış açılarının oluşmasına vesile olduğu söylenebilir.

### **3.1.3. Allah'ın Kıdem Sıfatı**

Fahreddin er-Razi'ye (ö. 606/1210) göre, zatı gereği zorunlu varlığın kadim ve ezeli olması zorunludur. Bu yaratıcı, eğer yaratılan bir şey olsaydı, o da başka bir yaratıcıya muhtaçlık özelliği taşıdığı için onun da yaratıcıya muhtaç olması gerekirdi. Bu durumda ya kısır döngü ya da teselsül gerekir ki ikisi de geçersizdir. Sonuç

olarak ortaya çıkmıştır ki, alemin yaratıcısının yaratılmış olması yanlış seçeneklere götürür. Bu nedenle, yaratıcının yaratıldığına dair iddia geçersizdir. O halde, yaratıcının ezeli ve kadim olduğuna hükmetmek zorunludur.<sup>21</sup>

Öğrencilerin merak ettikleri bir diğer konu da Allah'ın ezeli oluşudur. Maddî alemde görünen her şey bir sebebe bağlı olduğu için, öğrenciler Allah'ın herhangi bir sebebe bağlı olmadan var oluşunu anlamlandırmakta zorluk çekmektedir. Örneğin bir öğrenci "*Hocam, Allah'ın ezeli olmasını bir türlü anlayamıyorum. Kafam almıyor.*" şeklinde bir soru sormuştur. Bu soru karşısında bazı öğretmenler açıklayıcı bir tutum sergileme gayreti içerisine girerken bazı öğretmenler ise kendilerinin de bu konuda net bir cevaba sahip olmadıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin bir öğretmen konuya dair şöyle bir cevap vermiştir(**k3**):

*"Ben bu soruya bir tren örneği veriyorum. Diyorum ki nasıl ki bir trende 20-30 tane vagon var. Hepsi birbirine bağlı ve birbirini çekiyor. En sondaki vagon dan başlayıp ilk vagona gelene kadar hepsinin birbirini çektiğini görüyoruz ama lokomotif çeken kimse yok. Hepsi nihayetinde ona bağlı. Bizler de dünyada bazı sebeplerle birbirimize bağlıyız. Hepimizin bir annesi babası, onların da anne babası var. Ve böylece uzayıp gider. Ta ki Hz. Adem'e kadar. Allah ilk insan olarak onu yarattım diyor. Yani insanlığın bir başlangıç noktası var. Eğer Hz. Adem'in de bir babası olsaydı bu sefer Hz. Adem'in bir dedesi de olmak zorundaydı. Bu kısır bir döngüye dönüşür diyorum. Allah da aynen bunun gibi. Biz onun varlığının bir başlangıç noktasını kabul ettiğimizde ortaya mutlaka onun varlığını başlatan başka birisinin de olması gerektiği ortaya çıkıyor. Başkasının gücüne ihtiyaç duyan bir varlık da ilah olamaz diyorum. Bu cevap öğrencileri tam olarak ikna edemese de genel olarak meraklarını gideriyor.*

<sup>21</sup> Fahreddin Er-Razi, *el-Metalibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlahi* (İstanbul: Fikriyat, 2022), 230-231.

*Bu soruya da bu şekilde cevap veriyorum."* Başka bir öğretmen ise bu soru karşısında çaresiz kaldığını şöyle dile getirmiştir(k5):

*"Ben bu soruya şu cevabı veriyorum. Biz şu an aklımızla her şeyi idrak edemiyoruz. Bazı durumlar bizim anlama seviyemizi aşıyor. Bazı soruların cevabı bu dünyada, bazı soruların cevabı ise ahirette. Allah'ın varlığının başlangıcı da ahirete kalan sorular arasında. Bu da bizim için aslında bir imtihan meselesi. Açıkçası meseleyi inançla açıklıyorum. (Kendim de bunun net bir cevabını bilmiyorum.)"*

Söz konusu cevaplara geniş bir yelpazeden bakıldığı vakit, Din dersi öğretmenlerinin Allah'ın ezeli oluşunu açıklama hususunda biraz zorlandıklarını söylemek mümkündür.

### **3.2. Kaza ve Kadere İman**

Kader kavramına itikadi ekollerin anlayışlarına göre farklı anlamlar yüklenmiştir. Matüridiler kaderi, "Allah'ın ezelden ebede kadar olmuş ve olacak şeylerin zaman ve mekanını, sıfatlarını, hususiyetlerini ve her türlü özelliklerini bilip ezelde o surette tehdit etmesidir." şeklinde tanımlarken, Eş'ariler ise kaderi, "Cenab-ı Hakkın her şeyi vakti gelince ezeli ilmine uygun ve irade ettiği şekilde meydana getirmesidir." biçiminde tanımlamışlardır.<sup>22</sup>

"Kaza" kavramının sözlük anlamı ise "bir şeye hükmedip karar vermek, layık olduğu sonucu belirlemek ve hakkında nihai olarak söylenebilecek son sözü söylemek"ten ibarettir. Buna göre kaza kavramı içerdiği manalardan biri olarak "nesne ve olayları (eşya) yaratma" anlamına gelir.<sup>23</sup>

#### **3.2.1. Eylemlerde Cebr**

<sup>22</sup> H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 14.

<sup>23</sup> Ebu Mansur el-Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM, 2002), 391.

Genel olarak öğrenciler, “Allah bizim kaderimizi yazmış, o vakit eylemlerimizde bizim ne suçumuz var?” sorusunu öğretmenlere yöneltmiştir. Öğretmenler ise, aslında kaderin toplum tarafından yanlış anlaşıldığını dile getirmişlerdir. Allah’ın olacak olan şeyleri önceden bilmesi, onu zorla yaptığımız anlamına gelmiyor, şeklinde cevap vermişlerdir. Örneğin bir öğretmen şöyle cevap vermiştir(k3):

“Ben bu soruya temelde şöyle cevap veriyorum. Bir dağ, iki tren bir de bir adam örneğiyle işe koyuluyorum. Tahtaya bir dağ çiziyorum. En tepesine de bir adam çiziyorum. Elinde bir defter bir de kalem var. Daha sonra dağın arkasında bir demiryolu var. Karşılıklı gelen trenler birbirlerini hiçbir şekilde görmüyorlar. A yönünden bir tren B yönünden de bir tren geliyor. Arada dağ olduğu için birbirlerini görmüyorlar. Dağın tepesindeki adam ise yüksekte olduğu için iki treni de görüyor. Ve elindeki deftere şunu yazıyor. “5 dk. sonra bu iki tren kafa kafaya çarpışacak.” Aradan 5 dk. geçtikten sonra kaza meydana geliyor ve adam tepeden inip makinistlerin yanına gidiyor. Onlara diyor ki “Ben 5 dk. önce sizin kaza yapacağımızı gördüm ve defterime yazdım.” Makinistler, o adama şunu diyebilirler mi? “Sen defterine yazdığın için biz kaza yaptık.” Öğrenciler, “Tabiki de diyemez. Tam tersi hocam. Onlar kaza yapacağı için adam defterine yazdı.” İşte Allah da bu örnekteki gibi sonsuz ilmiyle bizim neler yapacağımızı görüyor ve defterimize yazıyor. Yoksa o yazdığı için biz böyle hareket etmiyoruz.”

Kanaatimizce söz konusu tren örneği, kader kavramına dair mevcut bilgilerdeki yanlış anlamaları düzeltebilecek türden bir örnektir.

### 3.2.2. Kötülük Problemi

Dünyada masumların uğradığı bazı felaketler de öğrencinin zihninde birtakım sorular meydana getirmiştir. Bu sorulardan birisi de “Allah gerçekten varsa niçin bu kötü durumlara müdahale etmi-

yor?” Bir öğretmene, bebeklerin de deprem sonucu moloz yığını altında ölerək niçin böyle feci bir son yaşadıkları sorulmuş, öğretmen ise şöyle cevap vermiştir(k5):

*“Açıkçası bu soru karşısında pek de cevap veremiyorum. Diyorum ki Allah’ın takdiri bu şekilde. Belki de o bebek bu şekilde ölerək kolay yoldan Cennete gidiyor.”*

Söz konusu cevabın soruyu geçiştirecek türden bir cevap olduğu ve öğretmenin yeterli bilgiye sahip olmadığından dolayı bu soru karşısında aciz kaldığı söylenebilir.

### **3.2.3. İyi Kâfirin Cehenneme Gitmesi**

Öğretmenlere *“Dünyaya birçok faydası dokunmuş bilim adamı, Müslüman olmadığı için niçin Cehennem’e gidiyor?”* şeklinde soru yöneltilmiş, öğretmenler de Cennete girebilmenin ön şartının Kelime-i Tevhid esası üzere olduğunu ifade etmişlerdir. Buna ilaveten Allah’ın yapılmış iyilikleri heder etmeyeceğini, bu dünyada veya ahirette karşılığını vereceğini de söylemişlerdir. Örneğin bir öğretmen(k2):

*“Bugün günümüzde genelde derneklerin girişinde şu yazar. “Üye olmayan giremez.” Aynen bu şekilde Cennetin de kapısında “Müslüman olmayan giremez.” yazıyor.”* Başka bir öğretmen ise(k3):

*“Bugün dünyanın en tanınmış bilim adamı olsak ama pasaportumuz olmasa başka bir ülkeye sınırdan geçiş yapabiliyor muyuz? Öğrenciler “Hayır” diyorlar. Aynen bunun gibi Cennete girişin pasaportu da kelime-i tevhid diyorum. Bu olmadan cennete giremeyiz. Bu soruya bir de Ebu Talip üzerinden örnek veriyorum. Onun hayatta olduğu sürece peygamberimizi sevdiğini, koruduğunu ama iman etmeden öldüğünü söylüyorum. Allah “Adl” ismi gereği elbette ki onun Cehennemdeki azabıyla Ebu Leheb’in veya Ebu Cehil’in azabını bir tutmaz. Örnek olarak Ebu Cehil 1000 derecede yanarsa Ebu Talip 500 derecede yanar diyorum.*

*Ebu Talip'in iyilikleri çöpe gitmez. Allah onu Cennete almaz ama azabını hafifletir.*" şeklinde cevap vermiştir. Bir diğer öğretmen ise o kişinin dünyada hürmet görmesini mükâfat olarak değerlendirmiştir(**k4**):

*"Yaptığı iyi işlerden dolayı dünyada onun isminden bahsedilmesi, ona hürmet edilmesi de bir ödüldür diyorum."*

Konuya dair farklı örnekler üzerinden verilen cevapların öğrencinin zihnindeki soruya açıklık getirebileceği söylenebilir.

### **3.3. Meleklerle İman**

#### **3.3.1. Azrail'in Aynı Anda Birkaç Canı Alması**

Öğretmenler *"Azrail bir kişi iken, aynı anda başka ruhları nasıl alabiliyor?"* şeklindeki soruya meleklerin insanlar gibi maddi varlık olmadığı, çok hızlı hareket edebildikleri ve aynı anda birkaç yerde bulunabilecekleri şeklinde cevap vermişlerdir. Bir öğretmen bu konuya Allah'ın Nur isminin tecellisi üzerinden cevap vermiştir(**k4**):

*"Güneş, Allah'ın Nur ismine bir ayna olmuştur. Dünya üzerinde bir tane güneş varken, şu an bu sınıftaki herkes de onun ışığını ısınıyor başka bir ildeki insanlar da. Azrail de aynen bu şekilde Allah'ın Nur isminden nasibini almıştır. Bir anda birçok yerde bulunup ruhları bedenlerden çekebiliyor diyorum."*

#### **3.3.2. Ruhânî Varlıklar**

##### **3.3.2.1. Şeytan**

Öğrenciler, genellikle şeytanın yaratılmasındaki hikmetin ne olduğunu öğretmenlere sormuştur. Öğretmenlerden bazıları bu konunun bizim bilgimizi açacağını bazıları ise imtihan için yaratılmış olduğunu dile getirmişlerdir. Örneğin bir öğretmen(**k1**):

*"Şeytanın yaratılması, bir imtihana tabi tutulmamız için. Bir de şunu diyorum öğrencilere. Biz Yaratıcı'nın yapıp ettiği her şeyi anlamış kavramış değiliz. Biz Yaratıcı'nın yapıp ettiği her şeyi kavrasaydık, onun*

## Ortaöğretim Kademesindeki Öğrencilerin Din Dersi Öğretmenlerine Yönelttikleri İnançla İlgili Sorular ve Verilen Cevapların Değerlendirilmesi

seviyesine çıkardık. Yani Yaratacı milyon tane iş yapmış, biz onlardan sadece birkaçını anlayabiliyoruz. Biz her şeyi çözmeye çalışıyoruz ama çözemeyiz. Muhakkak bizim bilemeyeceğimiz, akıl erdiremeyeceğimiz şeyler karşımıza çıkacaktır. Bu noktada şeytanın yaratılması çok da açığa kavuşmuş bir şey değil diye gençlere anlatıyorum.” şeklinde cevap vermiştir. Başka bir öğretmen ise(k2):

“Diyorum ki dinde bazı şeylerin cevabı olmaz, biz her şeyin hikmetini bilemeyiz diyorum. Şeytanın yaratılması da böyle bir durum. Sebebini bilemeyiz. Biz zaten her şeyi bilseydik inanmazdık. İnanç ve bilgi arasında bir durum yaşıyoruz. Her şeyin mantıklı bir açıklaması olsaydı bilirdik, inanmazdık diyorum. Akıl ve mantıkla bunun bu dünyada anlaşılamayacağını söylüyorum.” şeklinde cevap vermiştir. Yine başka bir öğretmen ise şeytanın yaratılmış olmasına pozitif bir yönden bakarak yukarıdaki ifadelerle ilaveten şöyle bir cevap vermiştir(k3):

“Eğer şeytan olmasaydı en doğrusunu Allah bilir ama belki de biz olmazdık. Çünkü Cennette üreme yok. Şeytan Hz. Âdem ile Hz. Havva’yı kandırdı. Bunun sonucunda Allah onları cezalandırıp dünyaya gönderdi ve bizler de onların soyundan dünyaya geldik. Şeytanın yaratılmasına bir de kendi varlığımız açısından bakalım diyorum.”

Söz konusu cevaplara geniş bir yelpazeden bakıldığı vakit, Din dersi öğretmenlerinin Şeytan’ın yaratılması husununu açıklamakta biraz zorlandıklarını söylemek mümkündür.

### 3.3.2.2. Cin

"Cin" kelimesi ise sözlükte "ins" kelimesinin karşıtı olarak, duyularla idrak edilemeyen/insanların göremedikleri ruhsal/gizli kuvvetler için kullanılan bir isimdir.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Rağıp İsfahani, *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker (İstanbul: Pınar Yay., 2007), 343.



Bir öğretmene “*Cinler iradeli varlıklar olduğu halde Hz. Süleyman’ın vefat etmiş olduğunu nasıl fark edemediler?*” şeklinde soru gelmiş, öğretmen ise konuya Hz. Yakup üzerinden şöyle cevapta bulunmuştur(k3):

“*Diyorum ki dibinde kuyuya atılmış Hz. Yusuf’u görmeyen, onun kokusunu alamayan nasıl oluyor da onun çok uzak mesafeden Mısır’dan gelen gömleğinin kokusunu alıyor. Demek ki Hz. Yakup’a kuyudaki Hz. Yusuf’tan haber vermeyen de Mısır’dan gömleğinin kokusunu hissettiren de Allah. Aynen bunun gibi cinler şuurlu varlıklar olduğu halde demek ki Allah, onlara Hz. Süleyman’ın vefat ettiğini hissettirmemiş. Bu şekilde cevaplıyorum.*”

### 3.4. Peygamberlere İman

Bu konuyla ilgili öğretmenlere “*Hocam, Hz. Muhammed’in anlattığı şeylerin benzerini Hz. İsa, Hz. Musa da anlatmış. Hatta Sümer yazıtlarında da bu sözlerin benzeri var. O zaman Hz. Muhammed, bu bilgileri onlardan çalmış.*” “*Hz. Muhammed, o dönemde çok gezen çok seyahat eden birisi. Bu sizin vahiy diye kabul ettiğiniz bilgileri, o çevresinden, seyahatlerinden edindi. Ona vahiy gelmedi.*” gibi benzer sorular yöneltilmiş, öğretmenler de tüm vahiylerin aynı kaynaktan geldiğini dolayısıyla aynı mesajların benzerlik gösterebileceğini, Hz. Peygamber’den çok daha bilgili edip ve hatiplerin Kur’an’a benzer bir metni ortaya koyamadıklarını ifade etmişlerdir. Örneğin bir öğretmen(k4):

“*Peygamber efendimizin seyahatleri tarihte bellidir. Ve sürekli gezen birisi de değildir. O günkü toplumda bilgiye ulaşmak sınırlıydı. Eğer bu ayetler vahiy değil de Hz. Muhammed’e ait olsalardı o dönemde Araplar içinde edebiyatı çok daha iyi bilen insanlar vardı. Bu durumda Kur’an’a benzer bir kitap ortaya koyabilirlerdi. Zaten Kur’an bu noktada da Arapların en iyi şairlerine meydan okuyor. Kur’an’ın bir benzerini haydi getirin, diye. Tarih bize gösteriyor ki o günden bugüne hiç kimse Kur’an’a*

benzer bir şey ortaya koyamadı. Müseylimetü'l Kezzab, böyle bir denemede bulundu. Fil suresine benzer bir şey ortaya koydu ama ortaya koyduğu sözlerle alay konusu oldu. Gülünç duruma düştü. Bu da gösteriyor ki demek ayetler, bir beşer işi değil, Allah'a ait sözlerdir." şeklinde cevap vermiş, başka bir öğretmen ise(k2):

"Hz. İsa'nın da Hz. Musa'nın da Allah'ın peygamberi olduğunu, hepsinin aynı kaynaktan beslendiğini temelde tevhid inancı noktasında birleştikleri için bu üç peygamberin de aynı şeylerden bahsetmiş olmaları çok normaldir diyorum." şeklinde cevap vermiştir.

### **3.5. Kitaplara İman**

#### **3.5.1. Kur'an'ın Değişmemiş Olması**

Öğretmenlere Kur'an'ın değişikliğe uğramaması ile ilgili çokça soru gelmiştir. Bazı öğretmenler soruyu mütevatir kavramı üzerinden cevaplandırırken bazıları ise mütevatir kavramına ek olarak kendilerince farklı örnekler vererek soruya cevap vermiştir. Örneğin bir öğretmen(k2):

"Bu soruyu ayet ve hadislerle cevaplandırıyorum önce. Ama öğrencilerin çoğu ikna olmuyor. Daha sonra mütevatir kavramından bahsediyorum. Örneğin diyorum ki bundan 3000 yıl önce kavimler göçü olmuş. Biz bunu nerden biliyoruz. Toplumlar arasında yayılan meşhur olan bir bilgidен dolayı biliyoruz. Kur'an da aynen böyle. Değişmediği toplumlar arasında meşhur olmuş bir gerçeklik." şeklinde, başka bir öğretmen ise(k3):

"Öncelikle İznik Konsili'nden bahsediyorum. Diyorum ki Hz. İsa'nın doğumunu 0 (milat) kabul ediyoruz. Onun doğumundan sadece 325 yıl sonra Bursa İznik'te Hristiyan din adamları bir toplantı yaptılar. Bu toplantıda baktılar ki 250 taneden fazla İncil meydanda var. Acaba hangisine göre dinimizi yaşayacağız diye konuştular ve toplantı sonrası Matta, Markos, Yuhanna ve Luka dışındaki bütün İncillerin yok edilmesi

kararını aldılar. Demem o ki, Hz. İsa'dan 325 yıl gibi bir süre sonra 250 taneden fazla İncil meydana çıkmış. Peygamberimizden 1500 yıl sonra ise hâlâ dünyanın her yerinde aynı Kur'an var. Demek ki Kur'an değişikliğe uğramamış diyorum. Buna ilaveten mütevatir kavramından da bahsediyorum. Bu soruya da bu şekilde cevap veriyorum." şeklinde soruyu açıklığa kavuşturma gayreti içinde olmuştur.

Konuya dair farklı örnekler üzerinden verilen cevapların öğrencinin zihnindeki soruya açıklık getirebileceği söylenebilir.

### 3.5.2. Kur'an Kıssaları

Öğretmenlere "Kur'an'da anlatılan kıssaların nesnel hiçbir delili yok. Örneğin Hz. İsa'nın yaşadıklarına dair elle tutulur delil yok. Ben buna nasıl inanayım?" şeklinde bir soru gelmiş ve bir öğretmen bu soru karşısında çaresiz kaldığını şöyle dile getirmiştir(k2):

"Bu soruyu ayet ve hadislerle cevaplandırıyorum ama öğrenci tatmin olmuyor. Her şeyi madde zemininde düşündüğü için ayetin veya hadisin bahsettiği şeyler, öğrencinin zihninde bir yer edinmiyor. Maalesef cevaplamakta çaresiz kalıyorum. Mesela Yedi uyurlardan bahsediyorum. Öğrenci her şeye tamam diyor. Anlıyor. Ama 300 sene boyunca kimse merak edip de o mağaraya girmedi mi? Diyor. Bu sefer ben de merak ediyorum. Hakikaten öğrenci doğru diyor."

Söz konusu soru karşısında öğretmenin öğrenciyi tatmin edebilecek bir cevaba sahip olmadığı söylenebilir.

### 3.6. Ahirete İman

#### 3.6.1. Ahiretin Varlığı

Bir öğrenci, öğretmene "Belki de ahiret diye bir yer yoktur. Ahiret dediğimiz yer belki de bu alemdir." şeklinde bir açıklamada bulunmuş, öğretmen ise konuyu Hz. Ali örneği üzerinden açıklamaya çalışmıştır(k1):

"Bir adam Hz. Ali'ye gelip "Sen şu kadar kulluk ediyorsun, ya sen dediğin anlamda ahiret yoksa?" Hz. Ali de "ya varsa, ben ne kaybedece-

ğim.” şeklinde cevap veriyor. İkinci olarak ben hayatın bir sorumluluğunun olduğunu, mutlaka iyi ve kötülerin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü eğer öbür dünya olmazsa herkesin yaptığı yanına kâr kalacak. Bu da Allah'ın adaletine sığmaz, böyle bir anlayış da mümkün olmaz diyorum öğrencilere. Muhakkak her bir şeyin karşılığı vardır.”

### **3.6.2. Berzah**

Berzahı bütün ilim adamları, ölümle dünyaya tekrar dönüş arasındaki engel olarak anlamışlardır.<sup>25</sup> Bir başka deyişle ölümle beraber bedenden ayrılan ruhun kıyametin kopmasına kadar beklediği alemdir. Kabir hayatının hak olduğu hususunda ümmetin alimleri arasında bir ihtilaf söz konusu değildir.<sup>26</sup>

Öğretmenlere hali hazırda ölen insanların şu an Cennette veya Cehennemde olup olmadıklarına dair soru yöneltilmiş ve şu cevaplar verilmiştir. Örneğin bir öğretmen(**k4**):

“Öğrencilere diyorum ki bizim Ehl-i Sünnet inancına göre Cennet şu an yaratılmıştır ama içinde insanlardan veya cinlerden kimse yoktur. İçinde melekler vardır, hizmetçiler vardır diyorum. Allah, bir kural koymuştur. Ölen insanlar kıyamet kopup hesap verdikten sonra Cennet'e veya Cehennem'e gidecek. Bunun için şu an ölmüş olanlar, bir kabir hayatı yaşıyorlar. Amelleri iyi ise, bu kabir Cennet bahçelerinden bir bahçeye, amelleri kötü ise bu kabir Cehennem çukurlarından bir çukura dönüşecek diyorum.” şeklinde cevap vermiştir. Bir başka öğretmen ise(**k3**):

<sup>25</sup> Ali Pekcan, *Kur'an ve Sünnet Işığında İnançla İlgili Güncel Konular* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 65.

<sup>26</sup> Ebu Mansûr Abdulkâhîr b. Tahir et-Temimî Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn* (Beirut, 1981), 229.

*“Öncelikle Cennet ve Cehennem ’in şu an boş olduğunu söylüyorum. Bu iki yerin kıyamet koştuktan sonra amel defterlerimizdeki sevap ve günahlarımızın tartılmasıyla dolacağını söylüyorum. Hz. Adem’den günümüze kadar hali hazırda ölen tüm insanlar berzah alemi dediğimiz bir kabir hayatı yaşıyor. Öğrencilere kabir hayatının Cennetin veya Cehennem’in bir fragmanı olduğunu söylüyorum. Ameli iyi olan kullar için kabir, bir cennet bahçesine dönüşecek, orda yatan kişi “Ya Rabbi! Kıyameti kopar da Cennetteki asıl mekanıma kavuşayım” diye istekte bulunacak. Ameli kötü olan kullar için ise kabir, Cehennem çukuruna dönüşecek. Kişi burda azap görecek. O da tam tersi kıyametin kopmasını istemeyecek diyorum.” şeklinde cevap vermiştir.*

### **3.6.3. Sonsuz Azap**

Öğretmenlere, dünyada yaşadığımız hayat sınırlı olduğu halde ahiretteki azabın neden sınırsız olduğuyla ilgili sorular gelmiş ve şu cevaplar verilmiştir. Örneğin bir öğretmen(**k5**):

*“Öğrencilere diyorum ki bir insan hak dine inanmadığı sürece, Allah’a hakkıyla iman etmediği sürece kesinlikle sonsuz bir azap onu bekliyor. Cennete gidemeyecektir.” şeklinde cevap vermiştir. Başka bir öğretmen ise(**k2**):*

*“Öğrencilere diyorum ki bu dünyadaki sevaplarımız da sınırlı ama Allah merhameti gereği Cennet’te biz Müslümanlara sınırsız hayat veriyor. Günahkâr Müslümanlarda cehennemde cezasını çektikten sonra onlarda Cennette sınırsız bir hayat yaşayacak. Ama kafirler için durum böyle değil. Cennete girmenin ön şartı. Kelime-i Şehadet diyorum.” şeklinde cevap vermiştir.*

Söz konusu cevapların öğrenciyi tatmin edebilecek türden cevaplar olmadığını söylemek mümkündür.

## **Sonuç**

Analiz edilen verilere genel bir perspektiften bakıldığı zaman, Z kuşağının inancın hemen hemen tüm boyutlarıyla ilgili farklı türden sorulara cevap arayışı içinde olduğu görülmüştür. Sorulara verilen cevapların bazıları tutarlı ve akla yatkın gibi görünürken, bazıları ise mantık sınırlarını aşan türde olmuştur. Din Dersi öğretmenlerinin bazı sorular karşısında çaresiz kaldıkları, konuyu geçiştirecek türden cevaplar verdikleri, bazı soruların cevaplarının kendilerince bile bilinmediği; bazı sorular karşısında ise verilen cevapların kayda değer, düşündürücü olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada genel çerçevede Din Dersi öğretilerinin alanlarıyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadıkları bulgusu elde edilmiştir. Bu eksikliğin giderilmesi için, alanla ilgili kitapların Din Dersi öğretmenleri tarafından ciddi bir şekilde okunması, ayda bir alana dair bilimsel bir makalenin veya akademik bir eserin zümre öğretmenlerince müzakere edilmesi, You Tube, Instagram gibi sosyal mecralardan paylaşım yapan alanında yetkin akademisyenlerinin düzenli bir şekilde izlenmesi önerilebilir.

## KAYNAKÇA

- Akdemir, Ayşe Betül. "Öğrencilerde İnanç Problemine Neden Olan Faktörlerin Belirlenmesi". *Dergiabant* 8/1 (31 Mayıs 2020), 318-342.
- Altıparmak, Şerife - Budak, Hatice. "X, Y, Z Kuşağı Kadınlarının Din Algılarının Karşılaştırılmalı Analizi". *Karatay Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8 (30 Nisan 2022), 55-94.
- Bağcı, H. Musa. *İnsanın Kaderi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Baskı., 2009.
- Bağdâdî, Ebu Mansûr Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî. *Usûlu'd-Dîn*. Beyrut, 1981.
- Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Asım Arı. Konya: Eğitim Yayınevi, 4. Baskı., 2019.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Yayın Dağıtım, 3. Baskı., 2013.
- Duman, Soner. *Allahım Sorularım Var*. İstanbul: Erkam Yayıncılık, 1. Baskı., 2020.
- Er-Razi, Fahreddin. *el-Metalibü'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*. İstanbul: Fikriyat, 2022.
- Ev, Hacer Aşık. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) Öğretmeninin Nitelik ve Mesleki Yeterlilikleri". *İlköğretim Online* 10/2 (26 Haziran 2011), 523-538.
- Gerring, John. *Case Study Research: Principles and Practices*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2nd edition., 2016.
- Görmez, Mehmet. *Gençliğin Anlam Arayışı*. Ankara: OTTO, 1. Baskı., 2021.
- Güngör, Özcan (ed.). *Bilimsel Araştırma Süreçleri El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Baskı., 2018.

## Ortaöğretim Kademesindeki Öğrencilerin Din Dersi Öğretmenlerine Yönelttikleri İnançla İlgili Sorular ve Verilen Cevapların Değerlendirilmesi

- Hanbel, Ahmed b. *Müsnedü'l İmam Ahmed b. Hanbel*. Nşr. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İnce, Abdullah. "Gençliğin İnanç Problemlerinin Gerçekliği: Eleştirel Bir Okuma". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (30 Aralık 2021), 908-934.
- İsfahani, Ragıp. *Müfredat Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. İstanbul: Pınar Yay., 2007.
- Kayan, Mehmet Fatih. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleklerini Etkili Olarak Yürütebilmelerinin Önündeki Engellere İlişkin Görüşleri". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 7/7 (07 Ağustos 2020), 118-127.
- Kaymakcan, Recep. *Gençlerin Dine Bakışı ve Okullarda Din-Değerler Öğretimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 1. Baskı., 2021.
- Kurt, Fatih. *Niçin İnanıyorum?* İstanbul: DİB Yayınları, 1.Baskı., 2019.
- Locke, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. çev. Melih Yürüşen. Ankara: Liberte, 2004.
- Maturidi, Ebu Mansur el-. *Kitabu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM, 2002.
- Özmen, Haluk - Orhan Karamustafaoğlu (ed.). *Eğitimde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2. Baskı., 2019.
- Pekcan, Ali. *Kur'an ve Sünnet Işığında İnançla İlgili Güncel Konular*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş -Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*. çev. Dursun Bayrak vd. Ankara: Siyasal Kitapevi, 2014.
- Subaşı, Münevver - Okumuş, Kübra. "Bir Araştırma Yöntemi Olarak Durum Çalışması". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 21/2 (20 Haziran 2017), 419-426.



Türk, Aycan. *Değişimi Değiştiren Geleceği Dönüştüren Y Kuşağı*. İstanbul: Kafekültür Yayıncılık, 3. Baskı., 2017.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.

Yılmaz, Macid. "İnanç Öğrenme Alanları Açısından Lise Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının İncelenmesi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18/3 (22 Mart 2015), 117-134.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2  
Aralık-2022

## MAKALE BİLGİLERİ

**İslam, Demokrasi ve Laiklik**  
Islam, Democracy and Laicism

### YAZAR

Mukadder Arif YÜKSEL  
Dr. Ardahan Üniv. İlahiyat Fakültesi  
[mukadderyuksel@hotmail.com](mailto:mukadderyuksel@hotmail.com)  
Orcid: [0000-0003-4962-4212](https://orcid.org/0000-0003-4962-4212)

### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi  
Makale Geliş Tarihi: 24.10.2022  
Makale Kabul Tarihi: 29.11.2022  
Sayfa Aralığı: 412-439

**Öz:** İslam, inanç, ibadet ve ahlak esasları Allah tarafından konulmuş, koyduğu kurallarla bireysel ve toplumsal hayatı düzenleyen bir dindir. Demokrasi, halkın hükümete kendilerini yönetme yetkisi vermesi, kararların çoğunluk tercihine göre alınması esasına dayanan siyasi bir sistemdir. Laiklik ise devletin, aldığı kararlarda dini referans almaması, inanç grupları arasında tarafsız kalması, inanma ve inandığı gibi yaşama hürriyetini güvence altına alması anlayışını getiren bir devlet yaklaşımıdır. İlahi menşeli dinin sosyal hayatı düzenleyen kuralları vazetmiş olması, beşer menşeli sistemlerin de toplumsal hayata etki etmesinin bir sonucu olarak ontolojik olarak farklı olan disiplinler arasında bazen kesişmeler ve uygulama biçimine göre de toplumsal gerilimler yaşanmaktadır. Söz konusu gerilimlerin ortadan kaldırılması için İlahi din ile beşerî sistemlerin uzlaştırılması ontolojik olarak mümkün değildir, buna gerek de yoktur. Genellikle siyasetçiler, dinin birleştirici yönünden yararlanmak istemektedirler fakat radikal laikliği benimsemiş olan bazı siyasetçiler, devletin laik vasfını toplumu sekülerleştirmek amacıyla da kullanmak istedikleri, toplumda ve kamusal alanda dini faaliyet ve sembolleri kısıtlamaya çalıştıkları görülmektedir. Radikal laiklerin dine karşı sergiledikleri menfi tutum sebebiyle İslamcılar ve muhafazakârlar da laikliği dini inanç ve yaşantının önünde bir engel olarak görmekte, bu da devlet ile halk arasında gerilimlere yol açmaktadır. Biz, her değer, kavram ve sistemin kendi konseptinde değerlendirilmesi, yetkisini aşmaması ve beşerî sistemlerin toplumsal mühendislik projesi maksadıyla kullanılmaması halinde herhangi bir sorun yaşanmayacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmamızda, İslam, demokrasi ve laiklik kavramlarının anlamını, toplumsal işlevleri açısından benzerlik ve farklılıkları, mevcut durumu ve olması gerekeni ortaya koymayı amaçladık.

**Anahtar Kelimeler:** İslam, Demokrasi, Laiklik, Devlet Yönetimi, seküler

**Abstract:** Islam is a religion whose principles of belief, worship and morality were set by Allah and that regulates individual and social life with the rules it has set. Democracy is a political system based on the principle that the people give the government the authority to govern themselves and that the decisions are taken according to the majority preference. Laicism, on the other hand, is a state approach that brings the understanding that the state does not take religion as a reference in its decisions, remains neutral among belief groups, and guarantees the freedom to believe and live as one believes. As a result of divine origin religion's rules regulating social life and human origin systems' effect on social life, sometimes there are intersections between ontologically different disciplines and social tensions depending on the way of application. It is ontologically impossible, and not necessary, to reconcile the divine religion with human systems in order to eliminate these tensions. It is seen that some politicians who have adopted radical laicism also want to use the laic character of the state to secularize the society. Due to the negative attitude of radical laicists towards religion, Islamists and conservatives also see laicism as an obstacle to religious belief and life, which leads to tensions between the state and the people. In this study, we aimed to reveal the meaning of the concepts of Islam, democracy and laicism, the similarities and differences in terms of social functions, the current situation and what should be.

**Keywords:** Islam, Democracy, Laicism, State Administration, Secular.

## Giriş

Günümüz dünyasında daha çok gelişmiş ülkelerde demokrasi devlet yapısının, laiklik ise yönetimin temel vasfı kabul edilmektedir. İktidar sahipleri, demokrasiyi ve özellikle de laikliği kendi dünya görüşlerine ve benimsedikleri ideolojiye göre yorumlamaları ve uygulamada jakoben bir yaklaşım sergilemeleri farklı düşünce ve inançta olanlar açısından sorun teşkil etmektedir. Demokrasi, modern çağda geliştirilmiş en ideal devlet yönetim şekli kabul edilse de uygulamadan kaynaklanan sorunlar sebebiyle sistem tartışması güncelliğini hiçbir zaman kaybetmemektedir. Yine uygulamadan kaynaklanan sorunlar sebebiyle Müslüman toplumlar çoğunlukla bu beşerî sistemlere mesafeli durmakta, bazı Müslüman gruplar da demokrasi ve laikliği İslam'ın karşıtı ve düşmanı olarak tanımlayabilmektedirler. Biz bu çalışmamızda bu güncel problemi ele alarak demokrasi ve laikliğin aslında ne olduğu ve İslam ile ilişkisini açıklığa kavuşturmak istiyoruz.

İslâm; getirdiği inanç ve ibadet esasları, ahlâk ilkeleri, dünya tasavvuru ve insanlığa kazandırdığı değerleriyle evrensel bir dindir. Hz. Adem'den itibaren gönderilen bütün peygamberlerin tebliğ ettiği din, insanlarda beş temel gayeyi korumak istemiştir. Bunlar usul kitaplarında "korunması zaruri esaslar" olarak beş madde halinde zikredilmektedir: "Aklı korumak, dini korumak, canı korumak, malı korumak, iffeti korumak." Bunlar genellikle bütün milletler tarafından gözetilen esaslardır.<sup>1</sup> Bu esaslar günümüzde modern demokratik devletlerin anayasalarında da "temel insan

---

<sup>1</sup>İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvafakât*, (b.y.: Dâru ibn Affân, 1997/1417), 1/1, 2/20.

hakları” bağlamında güvence altın alınmıştır. Kur’an-ı Kerimde yer alan inanç özgürlüğü,<sup>2</sup> yaşama hakkı,<sup>3</sup> aklın, neslin ve iffetin korunması,<sup>4</sup> kişilik haklarının korunması<sup>5</sup> ve mülkiyet haklarıyla<sup>6</sup> ilgili açıklayıcı ve bağlayıcı hükümler, evrensel değerler olarak günümüze ve geleceğe ışık tutmaktadır.

İslam dini, dine girişte zorlama yapılmasını kabul etmemekte, din ve vicdan özgürlüğüne alan açmaktadır: “Dinde zorlama yoktur, doğruluk sapıklıktan ayrılıp belli olmuştur.”<sup>7</sup>, “Eğer Rabbin dileyseydi yeryüzündeki herkes mutlaka iman ederdi. O halde sen mi insanları inanmaya zorlayacaksın?”<sup>8</sup> Allah, insanları imtihan gereği inanıp inanmama konusunda serbest bırakmaktadır: “De ki: Hak Rabbinizdendir, artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin.”<sup>9</sup>, “De ki, sizin dininiz size, benim dinim bana.”<sup>10</sup>

Kur’an-ı Kerim’de Allah tarafından elçisi Hz. Muhammed’e birçok yerde “Sen tebliğ et, sana düşen duyurmaktır.” denilmekte<sup>11</sup> ve zorlama cihetine gitmemesi istenmektedir: “Öğüt ver, çünkü sen öğüt verensin, Onların üzerinde zorlayıcı değilsin.”<sup>12</sup>

## 1. İslâm’da Devlet Yönetimi

İslâm, belli bir devlet modelini ve rejimi öngörmemiştir. Beşerî işler, genel ahlâkî ilkelere riayet edilmesi şartı ile insanlara bira-

<sup>2</sup> Bk. el-Bakara 1/256; Yunus 10/99.

<sup>3</sup> Bk. el-İsrâ 17/31, 33; en-Nisâ 4/92, el-Mâide 5/32.

<sup>4</sup> Bk. el-Mâide 5/90.

<sup>5</sup> Bk. el-Hucûrât 49/11.

<sup>6</sup> Bk. el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/29; en-Nahl 16/71.

<sup>7</sup> el-Bakara 2/256

<sup>8</sup> Yunus 10/99.

<sup>9</sup> el-Kehf 18/29.

<sup>10</sup> el-Kâfirûn 109/6.

<sup>11</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/20; el-A’râf 7/188; en-Nahl 16/82; en-Nûr 24/54; el-Ankebût 29/18.

<sup>12</sup> el-Ğaşîye 88/21,22, Ayrıca bk. Kâf 50/45.

kılmıştır. İslâm'da yönetimin temel görevi, "bir emaneti yüklenmek ve bir hizmeti yerine getirmektir."<sup>13</sup> "Emaneti ehline vermek, insanlar arasında adaletle hükmetmek,<sup>14</sup> iyiliği emredip kötülükten menetmek,<sup>15</sup> kararları istişare ile almak" Kur'an'da kamu yararına yürütülen işlerde ve devlet idaresinde gözetilmesi istenen temel prensipler olarak yer almaktadır. İslâm, ilâhî bir yönetim formu emretmediğinden ve getirilen temel prensiplerin yorumlanması ve uygulaması insanlar tarafından yapılacağından kaçınılmaz olarak Müslümanların yönetim sistemi de beşerî olmak durumundadır.

Âl-i İmrân sûresi 159. âyette Hz. Peygambere "İş konusunda onlara danış." denilmekte, eş-Şûrâ sûresinde de Allah, salih kullarının niteliklerini zikrederken "Onların işi şûrâ (iştişare) iledir."<sup>16</sup> buyurmaktadır. Şûrâ, (istişare) sistemi, İslâm'da kamu hizmetlerinde ve devlet idaresinde merkezi bir önemi haizdir. İstişare, nasslarda hakkında kesin hüküm bulunmayan konularda her konunun uzmanı ile yapılır. Kur'an'da "siyasete, idareye, ekonomiye, yargıya ve sosyal işlere ilişkin âyetler genel prensipler niteliğinde olduğundan bu prensiplerin Müslümanlar tarafından içtihatlarla günün şartlarına göre yasalaştırılması ve uygulanması gerekmektedir. Bu yöntem İslâm'ın her çağın insanına hitap etmesini ve ebedileşmesini sağlamaktadır.<sup>17</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö.1942), "İslâm'ın şûrâ emri, İslâm siyasetinin istibdat ve tahakkümden

<sup>13</sup> Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş*, çev. Cemal Aydın (Ankara, TDV, 18. Baskı, 2017), 195, 204.

<sup>14</sup> Bk. en-Nisâ 4/58.

<sup>15</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/104, 110.

<sup>16</sup> eş-Şûrâ 42/38.

<sup>17</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y), 8/205.



uzak bir müsamaha ve ahlâka dayadığını göstermektedir.”<sup>18</sup> demektedir. Mevdûdî de (ö.1979), “İş konusunda onlarla istişare et.” emrinin sadece danışmayı değil, “İstişare sonucunda ittifak ya da çoğunlukla oluşan karara uy.” anlamına geldiğini belirtmekte, şûrâ âyetinin tefsirinde de “Toplumsal sorumluluk alacak kimse-ler, halkın onayıyla seçilmelidir. Halk da hiçbir baskı altında kal-madan serbestçe seçimini yapabilmelidir.” görüşünü dile getirerek demokratik bir yaklaşım sergilemektedir.<sup>19</sup>

Kur’an’da yer alan kıssalar arasında baba ve oğul hem kral hem de peygamber olan Davud (a.s.) ve Süleyman (a.s.)’dan ve onların tarihte yapmış oldukları siyasi ve askeri faaliyetlerden de övgü ile bahsedilmektedir.<sup>20</sup> Kanaatimizce şayet krallık İslâm’da zemmedilen bir rejim olsaydı Allah bu iki görevden birini bu kullarına layık görmezdi.

Hz. Peygamber Medine şehir devletinin başkanı olarak aynı zamanda bir siyasi lider idi. Onun siyasî otoritesinin meşruiyet kaynağı doğrudan Allah idi. Hz. Peygamberin vefatından sonra vahiy kesildiği için Allah adına hareket etme imkânı kalmamıştır. Müslümanların devlet başkanının/halifelerin verdikleri kararlarda temel referansları Kur’an ve Hz. Peygamberin uygulamaları olmakla birlikte iş başına gelme ve icraatta bulunmak için yetki ala-cağı güç kaynağının ne olacağı hususunda âlimler arasında bir görüş birliği oluşmamıştır.<sup>21</sup> İslâm tarihinde krallıklar (melik) do-ğal bir süreçte geliştiği için âlimler, yönetim şeklini hiç sorgula-

---

<sup>18</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Huzur Yayı-nevi, 2008), 2/581.

<sup>19</sup> Ebu’l- A’lâ el-Mevdûdî, *Tefhimu’l-Kur’an*, çev. Tercüme Heyeti (İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.), 5/247.

<sup>20</sup> Bk. Sebe’ 34/10, 12, 13; Sâd 38/30, 35.

<sup>21</sup> Ömer Özsoy-İlhamî Güler, *Konularına Göre Kur’an Fihristi* (Ankara: Fecr Yayı-nevi, 1996), 530.

mamışlar, daha çok kralların siyasî ve ahlâkî görev ve sorumlulukları üzerinde durmuşlardır.<sup>22</sup>

Bütün siyasi yetkilerin bir kişide toplandığı rejimler *otoriter* (krallık), bütün yetki bir kişide olmakla birlikte bir ideoloji, inanç ve doktrine göre toplumu şekillendirmeye çalışan; doktrinin, yöneticiler dahil her şeyin üstünde tutulduğu rejimler *totaliter* olarak tanımlanmaktadır.<sup>23</sup> Demokrasi ise, halkın iradesini tam olarak iktidara yansıtır. İktidara yansıyan irade, toplumun ortak paydası haline gelir.<sup>24</sup> Buna göre bilinen yönetim şekillerinden hangisinin İslâm'a daha yakın olduğuna baktığımızda gelişmiş bir demokrasinin, İslâm'ın özgürce yaşanmasına, temel hakların korunmasına, ilmi ve ekonomik faaliyetleri yürütmeye, Müslümanların inandığı gibi yaşamasına, inancını serbestçe ifade etmesine ve yaymasına imkân verdiğini söyleyebiliriz.

“İslâm'da demokrasi var mıdır?” sorusunu doğru bulmuyoruz. Zira demokrasi, İslâm'dan asırlarca sonra gelişmiş bir sistemdir. Belki “Demokratik devlet yapısının İslâm'a uygun ya da aykırı yönleri nelerdir?” sorusu sorulabilir. Demokratik sistemlerde parlamentonun yasama ve en yetkili karar alma organı oluşu, bazı kararların referandumla halka sorulması ve halkın çoğunluğunun tercihine önem verilmesi, Kur'an'da *istişare* ve *şûradan* bahseden âyetler<sup>25</sup> ve Hz. Peygamberin beşerî işlerde karar alırken *istişare* mekanizmasını kullanması ile karşılaştırıldığında, kendisine ideolojik bir mahiyet atfedilmeyen salt demokrasinin temelde İslâm'a aykırılığının söz konusu olmadığı, aksine İslâm'ın sosyal hayata

<sup>22</sup> Ömer Çaha, “İslam ve Demokrasi”, *İslâmiyât* 2/2 (1999), 53.

<sup>23</sup> Ömer Çaha, “İslâm ve Demokrasi”, 57.

<sup>24</sup> Seyit Mehmet Şen, “Demokrasi Arayışı”, *Yeni Türkiye Dergisi* 5/29, (Eylül-Ekim 1999), 108.

<sup>25</sup> Bk. Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûra 42/38.

ilişkin gerçekleştirmek istediği hedeflere ulaşmayı kolaylaştırdığı söylenebilir.

“İslam’da demokrasi ve laiklik” şeklindeki eklektik bir yaklaşımla bu beşerî sistemleri dini bir temele oturtmak gibi bir anlayış içinde değiliz, böyle bir yaklaşımı da doğru bulmuyoruz. Biz, Müslüman toplumun dinî ve beşerî hayatında, demokrasi ve laikliğin ne tür sonuçlara yol açtığını, laik demokratik sistemin dini inanç ve yaşayışa nasıl baktığını ve bu sistemlerde dinî hayatın imkânını ele alıp inceleyeceğiz.

## 2. Demokrasi

Demokrasi kavramı, ilk olarak M. Ö. V. yüzyılda Yunanlı tarihçi Herodot tarafından kullanılmıştır ve “halkın kendisini yönetmesi” anlamına gelmektedir. Son üç yüzyılın en popüler kavramı demokrasidir ve halen de siyasetin ilk gündem maddesi olmaya devam etmektedir.<sup>26</sup>

“Demokrasi; Yunanca *demos* (halk) ve *kratein* (yönetmek) sözcüklerinden oluşan, halkın kendisini yönetme şekli anlamında kullanılan birleşik bir kavramdır. Günümüzde vatandaşlar demokratik hakkını doğrudan değil, seçtikleri temsilciler aracılığıyla kullanmaktadırlar. Demokrasinin, *temsili demokrasi*, *anayasal demokrasi*, *liberal demokrasi* şeklinde çeşitli açılardan tasnifleri yapılmaktadır.<sup>27</sup> Yoğun nüfusa sahip olan ülkelerde demokrasi temsildir, herkesin her konuda uzman olması beklenmez,<sup>28</sup> işinin ehli olduğunu iddia eden siyasetçiler halkı ikna ederek onlardan yetki alır. *Liberal demokrasi*, devlet iktidarının sınırlandırılması ve halkın gü-

<sup>26</sup> Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Baskı, 1997), 173, 175.

<sup>27</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı, 1999), 211; Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 173.

<sup>28</sup> <https://www.felsefe.gen.tr/demokrasi-nedir/> (Erişim: 23.11.2022).

cünü devlete ortak etme ideali olarak tanımlanmaktadır. “Liberal demokrasinin iki anahtar kavramı *özgürlük* ve *eşitlik*dir: Özgürlük, bireylerin düşüncesini serbestçe ifade edebilmesi ve bireyselliğin onaylanmasını ifade eder. Eşitlik ise devletin halka ve bireylere eşit davranması ve fırsat eşitliği sunmasıdır.”<sup>29</sup> Liberal demokrasiye anayasal demokrasi veya çoğulcu demokrasi de denilmektedir.<sup>30</sup>

Sami Selçuk, günün ihtiyaçlarına cevap veren demokrasiyi “çağcıl” olarak nitelendirmekte, “Çağcıl demokrasi; özgür, özerk, eşit bireylerden oluşan, bilgilendirilmiş özgür halkın, hukukun egemenliği altında, sivil toplumun özgürlükçülüğe, çoğulculuğa ve katılımcılığa yaslanan normlarına göre, özgür halk tarafından, özgür halk için yönetilmesidir.”<sup>31</sup> demektedir.

Her yerde ve her dönemde yönetici kadroların idare tarzını beğenmeyen, yönetimle ilgili daha iyi fikirleri ve projeleri olduğunu iddia eden kişi ya da gruplar çıkacaktır. Demokrasi; farklı düşünce ve proje sahiplerini çatışmaya mahal vermeden kamuoyu desteği alan siyasi örgütlenmelere seçim yoluyla iktidar yolunu açmakta, aşırı uçları kontrol etmekte ve farklı siyasi görüşe mensup olanlar arasında uzlaşma sağlamaktadır. Demokraside çoğunluğun görüşü meşruiyetin ölçüsüdür, doğrunun ve hakikatin değil.<sup>32</sup> Çeşitli manipülasyonlarla çoğunluğun yanlış bir düşünceyi benimsemesi mümkündür. Bu durumda bütün toplum, çoğunluğun isabetsiz kararının ceremesini çekmek zorunda kalacaktır. Demokratik bir yönetim, çoğunluğun görüşünü iktidara yansıtırken azınlığın hak-

<sup>29</sup> Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 178, 180, 185.

<sup>30</sup> Atilla Yayla, “Anayasacılık, Anayasal Demokrasi ve İdeolojiler”, *Liberal Düşünce* 66 (Bahar 2012), 13.

<sup>31</sup> Sami Selçuk, *Demokrasiye Doğru* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 23.

<sup>32</sup> Faruk Beşer, *Din Demokrasi ve Hayat* (İstanbul: Nun Yayınları, 2007), 98.

larını da garanti etmelidir. Azınlığın haklarını dikkate almayan ve hak ihlallerine yol açan bir yönetim demokratik olamaz.

Demokrasi bir kamu hizmetidir, bu hizmetin sürdürülebilmesi için yaptırım gücü olan bir otoriteye ihtiyaç vardır, bu da güçlü bir devlet ile olur.<sup>33</sup> Demokrasiyi benimsemiş bir devlet, bir yandan bütün kurumlarıyla onu sağlıklı bir şekilde çalıştırırken diğer yandan da yerleşip kurumsallaşması, demokratik bir toplum ve demokratik bir kültür inşası için çaba harcamalıdır.

Liberal demokrasinin gerçekleşmesi için devlet yönetiminde şu şartların gözetilmesi öngörülmektedir: “ 1.Serbest ve adil seçim, 2. Hukukun üstünlüğüne riayet, 3. Kuvvetler ayrılığı, 4.Temel hakların ve hürriyetlerin korunması.”<sup>34</sup>

İktidarın halk tarafından ve halk için kullanıldığı bir yönetim şekli olan demokrasinin bir toplumda yerleşmesi için bulunması gereken asgari şartlar olarak şu hususlar zikredilmektedir: “Halkın yönetime geniş çapta katılması, farklı düşüncelerin serbestçe ifade edilmesine ve düşüncelerin örgütlenebilmesine imkân verilmesi, çoğunluğun kararlarına toplumun uyması ve bunun yanında azınlık haklarının korunması, temel hak ve özgürlüklerin güven altında bulunması.”<sup>35</sup>

Demokratik sistemin işleyişinde serbest sivil örgütlenme ve siyasi partiler, serbest seçimler ve referandum, çoğulculuk, hukukun üstünlüğüne dayanan yönetim, yönetimde şeffaflık, kuvvetler ayrılığı prensibine riayet, laiklik, iktidarın ve yöneticilerin yetkile-

---

<sup>33</sup> Beşer, *Din Demokrasi ve Hayat*, 92.

<sup>34</sup> Şaban Karataş, “Demokrat Olmak”, *Yeni Türkiye Dergisi* 5/29. (Eylül-Ekim 1999), 79.

<sup>35</sup> Abdullah Taşkesen, *Türkiye’de Demokrasi Sancuları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 24.

rinin sınırlandırılması, demokratik ve sivil toplum yapıları demokrasinin temel parametreleri olarak işlev görmektedir.<sup>36</sup>

Demokrasinin kendi içinde bazı açmazları barındırdığı görülmektedir: Demokrasi bir yandan farklı görüşlere imkân sağlarken diğer yandan belli bir ölçüde konsensüse ihtiyaç duymakta, bir yandan halkın rızasına dayanmaya, diğer yandan da etkin bir yönetim ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>37</sup> Toplumda herkesi hoşnut etmek elbette mümkün değildir, bu sebeple çoğunluğun tercihini dikkate almak gerekmektedir fakat halkın iradesini genelleme yaparak oluşturulan “ortalama çoğunluk kanaatinin” iktidara yansıtılması sebebiyle farklı görüşler, hatta benzer görüşler arasındaki nüanslar önemsizleştirmekte, böylece bütün görüşlerin iktidara yansıtılması mümkün olmamaktadır.

Türkiye’de cumhuriyet kavramı ile demokrasi kavramı birbirine karıştırılmakta, çoğunlukla cumhuriyet tanımlanırken aslında demokrasi ifade edilmektedir. Cumhuriyet ile demokrasi birbirinden farklı olgulardır. İngiltere, Hollanda, Belçika, Japonya gibi bazı ülkelerin oturmuş demokratik bir sistemleri olmasına karşın devlet yapıları monarşiktir. Öte yandan Suriye, Irak, Mısır gibi bazı devletlerin adı cumhuriyet olsa da demokratik olduklarını söylemek oldukça zordur. Cumhuriyet, “devlet başkanlığının ırsî olarak devam etmediği devlet şekli” olarak tanımlanmakta bu şekilde yönetilen devlet yapısına monarşi denilmektedir.<sup>38</sup>

Demokrasinin, özgür ortamda farklı düşüncelerin barış içinde yaşamasına imkân vermesi, hür teşebbüsün önünü açarak insanî yetenekleri geliştirmesi, şeffaf ve adil yargılama ile adaleti tesis

<sup>36</sup> Taşkesen, *Türkiye’de Demokrasi*, 68-70.

<sup>37</sup> Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 187.

<sup>38</sup> Kemal Gözler, “Cumhuriyet ve Monarşi”, *Türkiye Günlüğü* 53, (Kasım-Aralık 1998), 28.

etmesi, icraatlarında kamu yararını gözetmesi gibi birçok faydası söz konusudur.<sup>39</sup> Yöneticilerin icraatlarında “kamu yararı”nı gözetmesi halka karşı öncelikli sorumluluklarındandır ve ahlâkî bir mecburiyettir. Can güvenliğinin, huzurun, özgür düşüncenin olduğu bir ortamda insanî yetenekler gelişmekte, böylece yeteneklerin bileşkesi olan kültür ve medeniyet meydana gelmektedir.

### 3. İslâm ile Demokrasi Arasında Karşılaştırma

Demokrasiyi, bazı siyasal İslâmcıların yaptığı gibi Allah’ın iradesine karşı, halkın iradesi olarak konumlandırmak kanaatimizce son derece yanlış ve tahrik edicidir. Çünkü dindar halkın inancını açıkça ifade etmesine ve inancının gereklerini yaşamasına imkân sağlamak demokrasinin temel işlevlerindedir. Bir inancı savunmak ya da karşı çıkmak gibi ideolojik bir tutum demokrasinin misyonu değildir. Daha çok totaliter rejimlerde dile getirilen “İslâm ile demokrasi bağdaşmaz.” söylemi, krallıkları meşrulaştırmaktan ve otoritelerini tahkim etmekten öte bir işe yaramamaktadır. Bunu dile getiren dini cemaatler de tabir caizse krallıkların değirmenine su taşımaktadır. İslâm dünyasında demokrasi karşıtı söylemin marjinal kaldığı, bütün Müslümanlar tarafından benimsenen yaygın bir görüş haline gelmediği görülmektedir. Hiçbir İslâm ülkesinin halkı, kendilerine demokratik yönetim seçeneği sunulduktan sonra, “Bize demokrasi lazım değil, yaşasın kralımız.” dememiştir.<sup>40</sup>

İlâhî menşeli bir inanç ve ahlâk manzumesi olan İslâm dini ile inançlara nötr yaklaşan ve beşerî bir idare sistemi olan demokrasiyi birbirine alternatif değerler gibi bir düzlemde kıyaslamak me-

<sup>39</sup> Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 190-193.

<sup>40</sup> Yasin Aktay, “Sınırlarına Sığmayan İslam ve Demokrasi”, *İslâmiyât* 2/2 (1999), 51, 52.

todolojik bir hataya yol açacaktır.<sup>41</sup> Çünkü birbiri ile kıyas edilen şeyler arasında bir illet bağının olması gerekir. İslâm ve demokrasinin insana hitap etmesi ve bireysel ve sosyal hayatı temelden etkilemesi sebebiyle sosyal hayatta birbiriyle karşılaşmaları, bazı noktalarda kesişmeleri, eşdeğer sistemler gibi algılanması halinde de çatışmaları kaçınılmaz olacaktır. Biz burada İslâm ile demokrasiyi, birbirine alternatif değerler olarak değil de kendi bağlamında mahiyet bakımından ele alarak, bireysel ve toplumsal hayatta yer alırken kesiştikleri ve ayrıştıkları noktaları tespit etmek istiyoruz:

1. Demokrasi bireyselleşmeye, İslâm ise cemaatleşmeye önem vermektedir fakat demokrasi İslâm cemaatine müdahale etme hakkını kendisinde görmez, İslâm da bireyin iradesini teslim eder. İslâm, toplumun merkezine Allah'a kul olarak yaratılan insanı, demokrasi ise kendi iradesini ve arzularını referans alan özgür bireyi yerleştirir.

2. İslâm, toplumu ilgilendiren konuların istişare ile karara bağlanmasını tavsiye eder, demokraside de seçim ve referandumlarla halkın düşüncesi tespit edilerek iktidara yansıtılır.

3. İslâm birey ve topluma belli bir inanç sistemi ve yaşam tarzı getirir, devletin adalet, ehliyet, liyakat ve ahlâki prensiplere yöre idare edilmesini ister, belli bir yönetim şekli öngörmez. Demokrasi ise devlet yönetiminde halkın tercihini dikkate alarak yürütülen bir mekanizmadır. İnançlara ve yaşam tarzlarına karşı nötrdür. Demokrasi çerçeve bir kavramdır, dini, geleneksel ve toplumsal değerlere imkân sağlar.

4. İslâm'da Müslüman yöneticiler hukukun üstünde değildir, halka hesap vermek durumundadır. Demokratik yönetimler de hukukun üstünlüğünü esas alır, yöneticiler halka hesap verir.

<sup>41</sup> Ali Bardakoğlu, "İslâm ve Demokrasi Üzerine", *İslâmiyât* 2/2 (1999), 80.



5. Demokraside yöneticiler seçimlerde kullanılan oylarla, İslâm'da da biat ile halktan yetki alırlar ve meşruiyet kazanırlar.

6. Dinin, aklın, nefsin, neslin ve malın korunması İslâm'ın temel gayelerindedir, demokrasi de bu gayeleri temel insan hakları olarak görür ve bu hakları koruyacağına dair güvence verir.

7. İslâm'da yönetici ile halk, kulluk noktasında Allah karşısında ve hukuk bağlamında kanun önünde eşittir. Üstünlük ancak takva iledir. Demokraside de yönetici ve halk hukuk önünde eşit muamele görür.

8. Allah, hâkimlerin hâkimidir,<sup>42</sup> kâinatta egemenlik Allah'a aittir, demokrasi ise halkın egemenliğine dayanır, yalnız Allah'ın kainattaki ve yeryüzündeki egemenliği mutlak ve beşerin egemenliği ile kıyası kabil değildir. Elbette "Hüküm ancak Allah'a aittir."<sup>43</sup> Hükmün ancak Allah'a ait olduğunu bildiren âyetler, Onun kâinattaki ve mahlûkat üzerindeki mutlak hükümlerliğini ifade etmektedir. el-Maide sûresinde Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenlerin, kafir, zalim ve fasık kimseler oldukları bildirilmektedir.<sup>44</sup> Allah, yasamanın temel ilkelerini ortaya koymakta, yasamayı ise insanlara bırakmaktadır.<sup>45</sup> "İlâhi bir hükmün anlaşılması, yorumlanması, kanunlaştırılıp uygulanması insan işidir."<sup>46</sup>

Oryantalistler, İslâm'ın doğası gereği seküler bir din olmadığı ve hükümlerinin dogmatik olduğu ön kabulünden hareketle, seküler bir sistem olan demokrasi ile bağdaşmayacağını ileri sürmektedirler.<sup>47</sup> Oysa İslâm'ın sosyal hayata ilişkin hükümleri

<sup>42</sup> Bk. et-Tin 95/8.

<sup>43</sup> Bk. el-En'âm 6/57, 62; Yusuf 12/40, 67; el-Kasas 28/70, 88.

<sup>44</sup> Bk. el-Mâide 5/44, 45, 47.

<sup>45</sup> Beşer, Din Demokrasi ve Hayat, 115.

<sup>46</sup> Beşer, *Din Demokrasi ve Hayat*, 107.

<sup>47</sup> Ömer Çaha, "İslâm ve Demokrasi", *İslâmiyât* 2/2 (1999), 64.

(*muâmelât*) dinî referanslı olmakla birlikte beşeridir ve her çağda yeniliğe açıktır.

Ülkeyi demokrasi ile idare edeceğine söz veren siyasî bir partinin iktidara geldiğinde ilk görevi, devletin ve kurumlarının hem hâlihazırda hem de gelecekte demokratik kurallara göre idare edilmesini sağlayacak bir sisteme kavuşması ve demokrasinin yerleşmesine engel teşkil edecek kanun, kurum, yapı, kişi her türlü etkeni ortadan kaldırmak olmalıdır. Muhalefet, demokrasinin vazgeçilmez unsuru olduğundan sistem, muhalif partilerin iktidar partisi ile eşit şartlarda siyasal faaliyet yürütmesine imkân verecek şekilde tesis edilmesi ve hukukun üstünlüğünü esas alan siyasal bir sistem kurma konusunda iktidarla muhalefetin anlaşmış olmaları gerekir.<sup>48</sup> Muhalefetin, sistemde ve hukuki yapıda köklü değişimi vaat edebilme hürriyetine sahip olması, düşünce ve projelerini ifade etme ve propagandasını yapma konusunda hiçbir engelle karşılaşmaması demokrasinin bir gereğidir fakat hiçbir sistem, demokratik teamüllerin dışına çıkarak, şiddet yoluyla iktidarın ele geçirilmesine ve yıkıcı muhalefet yapılmasına fırsat vermez. Sistem, iktidar da olsa hiçbir oluşumun devlet ve kurumlarında yıkıcı sonuçlara yol açacak girişimlere izin vermeyecek şekilde tesis edilmelidir.

İslâm dünyasında Batı'da olduğu gibi demokratik bir sistemin tesis edilemediği bir realitedir. Bazı sosyologlar bunu İslâm dininin inanç esaslarına bağlasa da bizce gerçek sebep konjonktürel ve sosyolojiktir. Müslümanlar, yıllardır kendilerini sömüren Batılılara karşı duydukları öfke sebebiyle Batı menşeli olan demokrasiye kuşku ile bakmışlardır. Batılı ülkelerde yürürlükte olan liberal

---

<sup>48</sup> John L. Espesito, John O. Voll, *İslâmiyet ve Demokrasi*, Çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Köprü Yayınları, 2012), 64.

demokrasinin maddi gelişmelere odaklanması, ahlâkî değerleri iskalaması sebebiyle Batı toplumlarında görülen yozlaşma da demokrasinin kusuru olarak görülmüştür.

Demokrasinin gelişmişliği; toplumun refah seviyesi, eğitim düzeyi, sanayi ürünlerinin tüketimi ve sosyal sınıfların gelişmesi vb. hususlara ölçülmektedir.<sup>49</sup> İslâm ülkelerinde demokrasinin gelişmemiş olmasının sebepleri hakkında şunlar söylenebilir:

1. Halk, ülkelerinin beka sorunu ile karşı karşıya olduğu düşüncesi ile onlara bağımsızlığı kazandıran liderleri etrafında kenetlenmektedir.<sup>50</sup>

2. Ekonomik yönden gelişmemiş ve mâlî özgürlüğü olmayan toplum, geçim için devlete göbeğinden bağlı durumdadır.

3. Eğitim düzeyi düşük olan halk, tebâ zihniyetinden kurtulamamakta ve demokratik kültür gelişmemektedir.

4. İslam ülkelerini yöneten krallar, halkın desteğini kazanmak için, demokrasi ile yönetilen ülkelerdeki siyasi krizleri toplumsal kaos olarak yansıtmakta ve böylece demokrasiyi itibarsızlaştırmaktadır.

5. Demokrasinin seküler mahiyeti, İslâm ile demokrasinin birbirine alternatif değerler gibi gösterilmesi de Müslümanların demokrasiye mesafeli durmalarına yol açmaktadır. Oysa demokrasi, yönetimi işleten bir araçtır ve bu sistemi kullananlar, kendi dünya görüşleri doğrultusunda ona bir anlam yüklemektedirler, yani at sahibine göre kişnemektedir.

#### 4. Laiklik

(Laiç=laique), Latince laicus aslından alınmış Fransızca bir kelimedir. Rûhânî olmayan şey, fikir, müessese, sistem, prensip de-

<sup>49</sup> Ömer Çaha, "İslam ve Demokrasi" 70, 71.

<sup>50</sup> Çaha, "İslam ve Demokrasi", 71

mektir. Şu hâlde laik hukuk deyince referansı din olmayan hukuk, laik devlet deyince de dinî akide ve esaslara dayanmayan devlet anlaşılmaktadır.<sup>51</sup>

Laiklikle sekülerlik farklı alanlarda cereyan etmektedir. “Laiklik, devletin yönetiminde dini referans almaması, dinî gruplara eşit yaklaşması, sekülerlik ise birey ve toplumun din ile olan bağının giderek zayıflamasıdır.” diyen Volkan Ertit’in geniş kapsamlı laiklik tanımlaması şöyledir: <sup>52</sup>

“Laiklik kavramı, geniş anlamı ile din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin kontrolünde olan eğitim, sağlık, güvenlik, hukuk, ekonomi, gibi alanlarda herhangi bir doğüstü öğretinin (dinî grubun, mezhebin, tarikatın vb.) söz sahibi olmaması, devletin dış ve iç politika için alınan kararlarda belli bir inanç grubunun çıkarlarını gözetmemesi, hiç kimsenin bağlı olduğu doğüstü inançtan dolayı devlet kadrolarından uzaklaştırılmaması ya da bürokraside yükseltilmemesi, yani kısaca devletin tüm inanç gruplarına eşit mesafede olması demektir.”<sup>53</sup>

Özgürlükler genişledikçe, insanî yetenekler ve insanlığın benimsediği ortak değerler de gelişmektedir. Halkı Müslüman olan veya çoğunluğu Müslüman olan ve idare şekli demokratik olan ülkelerde kamusal alanlarda, sosyal hayatta dinî sembollerin yaygın olarak görülmesi, başka inançta olanlara bir zorlama olmadığı sürece olağan karşılanması din ve vicdan özgürlüğü bağlamında laikliğin bir gereğidir. Laiklik, Müslüman birey ve toplumun inancını hiçbir engelle karşılaşmadan özgürce yaşamasına imkân sağlamak durumundadır.

<sup>51</sup> Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* İstanbul: Yağmur Yayınları, (2017), 159

<sup>52</sup> Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, (Ankara: Liberte Yayınları, 2. Baskı 2020), 80.

<sup>53</sup> Volkan Ertit, *Sekülerleşme Teorisi*, 79.

Bir dinden birçok mezhep çıkmakta ve mezhep içinde de yine birçok farklı yorum yapılabilmektedir. Dine bağlı devlet sisteminde devlet, herkesi bir dinin esaslarına, hatta bir dinin sadece bir mezhebe ve bu mezhebin bir âliminin yorumuna icbar ettiğinde bu dinden olmayanlar, devletin dininden olsa bile o dinin farklı mezhep ve yorumunu benimsemiş olanlar ve herhangi bir dine inanmayanlar inanma hürriyetinden mahrum kalacaklardır. Devlete bağlı din sisteminde ise, din politikanın emrine girmiş olmaktadır. Bu sistemde de din adamları memurlaştırılmakta ve siyasete bağımlı hale gelmektedir. Böyle bir sistemde din hürriyetinden bahsetmek zorlaşmaktadır.<sup>54</sup> Ali Fuad Başgil (ö.1967), “Bir din için en büyük tehlike, hadimlerinin memurlaşması, kürk ve saltanat hırsına düşmesidir.” demektedir.<sup>55</sup>

Osmanlı devletinde Tanzimat’a kadar dine bağlı devlet sistemi yürürlükte idi. Yeni Türkiye’de ise devlete bağlı din sistemi kurulmuştur. Bu durum laiklikle pek örtüşmemektedir. Resmi din kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı, siyasetin emrinden alınıp üniversiteler gibi özerk bir yapıya kavuşturulduğunda devletin laikliğe daha uygun hale gelmesi beklenebilir.<sup>56</sup>

Devlet dine tabi olduğunda, âlimler devlet adamlarını yönlendirmekte, yorum ve içtihatlarını dinin gereği gibi sunabilmekte ve farklı yorumlara hayat hakkı tanımamaktadır. Âlimlerin isabetsiz kararlarının sonucu olarak devlet adamlarının yanlış icraatlar yapması dine mal edilmekte, ortaya çıkan kötü yönetim dinin eseri sanılmaktadır. Bazı halifeler kendi otoritelerini meşrulaştırmak ve tartışılmaz kılmak için kendilerini “Zıllullahi fil arz” (Allah’ın

---

<sup>54</sup> Başgil, *Din ve Laiklik*, 183.

<sup>55</sup> Başgil, *Din ve Laiklik*, 174.

<sup>56</sup> Başgil, *Din ve Laiklik*, 196.

yerdeki gölgesi) sıfatıyla sıfatlandırmıştır.<sup>57</sup> Bu durum da son tahlilde dine zarar vermektedir. Öte yandan devlete bağlı din sisteminde ise, din görevlileri konjoktüre göre vaziyet almakta, günü kurtarma derdinde olmakta, memur zihniyeti ile iş yapmaktadır. Bu evsiftaki din görevlilerinin topluma liderlik yapmalarını, erdemli bir toplumun oluşmasına öncülük etmelerini beklemek oldukça zordur.

Laiklik, kabaca din ile devletin birbirinden ayrılması değil de dinî olanın devletin meşruluk temeli ve hukuksal ölçütü olmaktan çıkarılması şeklinde tanımlanması gerekmektedir.<sup>58</sup> Müslüman bir toplumda hukukun ve siyasetin, toplumun dinî pratiklerinden ve ahlâkî değerlerinden etkilenmemesi düşünülemez. Kanunların hazırlanmasında dinin referans alınması, bazı radikal laikler tarafından kabul edilemez görülse de kanaatimizce Müslüman halkın çoğunluğunun arzusu doğrultusunda hukukî bir düzenleme yapılması, devletin din ve vicdan özgürlüğüne imkân sağlaması açısından bakıldığında sorun olarak görülmemesi, aksine hem demokrasinin hem de laikliğin bir gereği olarak görülmesi gerekmektedir. Resmi düzenlemelerde toplumun dinî inanç ve yaşantısının dikkate alınmasında aynı zamanda “kamu yararı” vardır. Kanunların hazırlanış gerekçesi, dinî bağlayıcılık değil de toplumsal ihtiyaçlara bağlandığında laiklik açısından da bir sorun teşkil etmeyecektir.<sup>59</sup>

Hayata din perspektifinden bakan ve her şeye dinî bir anlam yükleyen bir mü'mininin, olaylara din adına müdahale etme iste-

---

<sup>57</sup> İlhami Güler, “Allah'ın yeryüzündeki Gölgesi /Zillullahi fi'l-Arz Nedir?”, [www.islamianaliz.com](http://www.islamianaliz.com) 16.09.2021.

<sup>58</sup> Kadir Cangızbay, *Çok Hukukluluk, Laiklik, Laikrat* (Ankara: Liberte Yayınları, 2002), 72.

<sup>59</sup> Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 202.

ğine karşılık, Kadir Cangızbay'ın terimleştirmesiyle *laikrat* da, benzer genelleme yöntemini kullanarak laikliği koruma ve tahkim etme adına dinsel addettiği gelişmelere müdahale etme ve “durumdan vazife çıkarma” hakkını kendisinde görebilmektedir. Teokratın dinsel olduğu için zorunlu kıldığını, *laikrat* da dinsel olduğu için yasaklama cihetine gitmektedir. Bu durumda laiklik “Belli bir kültürel içerik temelinde tanımlanmakta, laiklik uygulaması da kendisini benimsemeyenlerin mağduriyetine yol açan özel bir ne’liğe dönüşmektedir.”<sup>60</sup>

Laiklik; dinin siyaset malzemesi yapılmasını engeller, gerçekten de kişi ya da grupların siyasi ikballeri uğruna siyaseti basamak yapmaları öncelikle dine karşı büyük bir saygısızlıktır. Ancak dinin siyasete alet edilmesi ile dindarın siyaset yapması farklıdır. Dindar birinin, halka “Ben sizi daha iyi temsil eder ve yönetirim.” demesi onun en demokratik hakkıdır, fakat “Ben dindar biriyim, o halde beni destekleyin.” anlamına gelebilecek söylemi çirkindir. Zira bir siyasetçinin dindar görünüşü, güven telkin etse de temsil ve idarede görev alması için yeterli değildir. Ayrıca bir kişinin ne kadar dindar olduğu Allah katında değerlendirilebilecek bir konudur, dindar siyasetçinin insanlara varsa temsil ve yönetim becerisi lazımdır.

Din ve vicdan özgürlüğünün teminatı olma iddiasındaki laikliğin, din ile bir sorunu olmaması ve din ile mücadele etmemesi gerekir. Laik siyasal sistem, sadece Tanrı adına hareket ettiğini iddia eden dinî otoriteleri değil, insanüstü aşkınlığa sahip olduğu kabul edilen yapıların bireyleri kontrol etmesini, hatta insanın insana tahakkümünü önleyecek yasal düzenlemeler yapar.

---

<sup>60</sup> Cangızbay, Çok Hukukluluk, Laiklik, Laikrasi, 69, 70.

Laiklik adına, kadınların dinî bir vecibe olarak kullandığı başörtüsünü yasaklayan bir idare, vatandaşlarını ikna etmek için “Dinimizde başörtüsü farz değil, bir tavsiyedir.” diyerek koyduğu yasağı dinle temellendirmeye kalktığında sadece laikliğe aykırı davranmakla kalmamakta, aynı zamanda anti demokratik totaliter bir uygulama ortaya koymuş olmaktadır.

Totaliterleşen laik rejimden şikayetçi olan Müslüman halk, devletten demokrasiye işlerlik kazandıran bir laiklik uygulaması talep edeceğine devletin, neyin dinî olup olmadığını tayin etme hakkını kabul ederek devletten inisiyatifi kendi lehlerinde kullanmasını demokratik bir talep olarak siyasi partilerden isteyebilmektedirler. Bu durumda laiklik de iktidara gelen siyasi partinin dünya görüşüne göre subjektif anlamlar kazanmaktadır.

### 5. Demokrasi ve Laiklik Karşılaştırması

Laiklik, hukuk düzeninin dine dayandırılmaması ve devletin dinler (ve mezhepler) karşısında tarafsız olması anlamına gelirken, demokrasi yönetimin halkın rıza ve onayına dayanmasını ifade etmektedir.<sup>61</sup>

Laikliğin, demokrasinin ön şartı olduğu yönündeki ön kabule katılmıyoruz. Zira 1990’lı yıllara kadar Doğu bloku ülkelerde hâkim olan totaliter sosyalist rejimlerin laik oldukları halde demokrat olduklarını söylemek mümkün değildir. Zira, halkın dinî taleplerini reddeden ve toplumsal hayatta dinî etkinlikleri kısıtlayan bir yönetimin demokratikliğinden bahsedilemez. Öte yandan demokrasi ile yönetilen ülkelerde laikliğin farklı yorum ve uygulama şekilleri görülmektedir. Laikliğin, farklı görüş, yorum ve inançlar arasında devletin tarafsızlığını sağlaması ve yönetimde istikrar için gerekli olan uzlaşma ve yönetişime zemin hazırlaması

<sup>61</sup> Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 201



bakımından demokrasinin sürdürülebilirliğine önemli katkılar sağladığı bilinmektedir.

Laiklik demokrasi için gereklidir fakat yeterli değildir, laiklik olmadan demokrasi olabilir fakat demokrasi olmadan laiklik hiçbir ahlâkî değer taşımamaktadır.<sup>62</sup>

Türkiye’de dinî bayram günleri dindar halkın haklı bir talebi olarak resmî tatil ilan edilmiştir ve bu sebeple laikliğe aykırılık değerlendirmesi yapılmamıştır fakat aynı duyarlılık Cuma namazı saati için ve Ramazan ayında iftar saati için gösterilmemiştir. Kurban bayramlarında da kurban ibadetinin sağlık ve hijyen şartlarına uygun bir şekilde yerine getirilmesi hususunda il ve ilçelerde mülki amirler başkanlığında komisyonlar kurulmakta, kurban kesim yerleri tahsis edilmekte, denetimler yapılmakta ve çeşitli tedbirler alınmaktadır. Günde beş vakit minarelerden hoparlörle ezan okunması, Cuma günleri ve cenaze ilanı için salâ verilmesi aynı zamanda toplumsal bir ihtiyaç olarak görülmekte ve laikliğe aykırı görülmemektedir.

Resmi görevlilerin kendilerini, laiklik ilkesinden hareketle bireysel ve toplumsal dini etkinliklerin dinî bir gereklilik olup olmadığına karar verme hakkına sahip görmeleri, yerindelik tespiti yapmaları her şeyden önce insan haklarına, aynı zamanda laikliğe aykırı düşmektedir. Resmi otorite dinî etkinlikler karşısında vatandaşlarına, sizin gibi inanmayanlara ve kamu düzenine zarar vermediğiniz sürece istediğinizi yapabilirsiniz, demek durumundadır. 25 yıl kadar önce orgeneral rütbeli bir subayın başını kapatmış olan bir kadına, “Başörtünü çenenin üstünden değil de altından bağlarsan bizim açımızdan hiçbir sorun olmaz.” şeklindeki sözü televizyonların haber bültenlerinde yer almıştı. Laik

---

<sup>62</sup> Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 201.

demokratik bir ÷lkede, vatandaşın giydiği kıyafet şeklinin sorun olmaması, hiçbir yetkilinin de vatandaşın ister dini gerekçelerle, isterse bireysel tercihleriyle ilgili kararlarında “öyle değil de böyle olmalı” deme hakkını kendisinde görmemesi gerekir. Dinî hayata karşı yapılan resmi müdahaleler, insan hakları ihlali kapsamına girmekte hem laiklik hem de demokrasi ağısından sorun teşkil etmektedir.

## Sonuç

İslâm'ın inanç esasları arasında ve Kur'an'daki muhkem âyetlerde belli bir devlet modeli öngörülmemiş, beşerin sevk ve idaresinde adaletle hükmedilmesi, emanetin ehline verilmesi ve şûrâ ilkelerine riayet edilmesi istenmiştir. İslâm'da devlet idaresiyle ilgili konuları, hakkında bir hüküm konulmadığı için *mubah* alanda mütalaa etmek ve fıkıh usulünün fer'i delillerinden *maslahat* bağlamında ele almak mümkündür.

İslâm ile demokrasi arasında bir illet bağı bulunmadığından benzer veya alternatif değerler olarak kıyaslanmaları mümkün görünmemektedir. İslâm, tevhid ve ahlâkî prensipleriyle çatışmayan, kamu yararı bulunan doğru ve güzel işleri *mubah ve maslahat*, kişi ve toplumdaki sakındırmak istediği şeyleri de *mefsedet* olarak telakki etmekte ve bu yönde çalışılmasını teşvik etmekte<sup>63</sup>, sorumluluk makamında olan herkese yetkisi oranında sorumluluk yüklemekte ve onlardan da sorumluluklarını yerine getirmelerini emretmektedir.<sup>64</sup> Demokrasi de Müslüman halkın meşru taleplerini iktidara yansıtır. Buna göre demokrasinin, İslam'ın boş bıraktığı bir alanda faaliyet gösterdiğini, dine ve dindara hizmet etmek gibi bir misyonu olmasa da dinin bireysel ve toplumsal hayatta özgürce yaşanmasına dolaylı olarak imkân sağladığı görülmektedir.

İslâm'ın "adalet" prensibi, demokratik bir sistemde "hukukun üstünlüğü" prensibine göre hüküm veren adliye sistemi tarafından, "şûrâ" prensibi de parlamento tarafından kısmen icra edilmektedir.

Batı'daki laik demokratik devletlerin, laikliğin ana teması olan "Tanrı'nın hakkı tanrıya, Sezar'ın hakkı Sezar'a" anlayışını esas

<sup>63</sup> Şâtîbî, *el-Muvafakât*, 1/171, 175, 2/20, 302, 3/25.

<sup>64</sup> Bkz. Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, "Cuma" 11, (İstanbul: Çağrı Yayınları.1992).

aldıkları söylene de din ve dünya işleri arasında bir denge gözetmedikleri, hatta dini hiç önemsemedikleri, sistemin seküler yanının ağır bastığı bilinmektedir. Batı toplumundaki ahlâkî yozlaşmaya bağlı toplumsal çürümeyi de pek önemsedikleri söylene-  
mez. Bu yönü ile Batı'daki demokratik sistem, Müslümanlar tarafından eleştirilmektedir. Batı demokrasisinde kötü olan, onun formu değil dayandığı değerler sistemidir.<sup>65</sup> Liberal demokrasinin Batı toplumlarında yol açtığı hasara bakarak demokrasiye karşı olmanın dinî açıdan da bir anlamı yoktur. Dinî, ahlâkî ve geleneksel değerlerin önünü açan bir demokrasi her zaman Müslüman toplumun lehine olacaktır.

Hiç kimse demokrasinin en mükemmel devlet yönetimi sistemi olduğunu iddia etmemekte, insanlığın bugüne kadar tecrübelerle elde ettiği "kullanıma en elverişli ve en az kusurlu yönetim sistemi" olduğu değerlendirilmektedir.

Felsefi laikliğin dini ortadan kaldırma gibi bir vizyonu yoktur, laiklik din adamlarının devlet üzerinde otorite kurma isteğine karşı devletin ortaya koyduğu bir tutumdur. Fransa, Tunus ve Türkiye gibi bazı ülkelerde, bazı radikal sekülerlerin laikliği dine ve dindara karşı bir sopa olarak kullanmak istedikleri, bazı siyasal İslâmcıların da İslâm dinini savunma adına laikliği sekülerlere karşı bir sopa olarak kullandığı, bu durumda da laikliğin bir devlet tutumu olmaktan çıkarak birer mücadele aracı haline geldiği görülmektedir. Siyasal İslâmcıların laikliğe yüklediği anlam ile radikal sekülerlerin laikliğe yüklediği anlam aynıdır. Laikçilerin de anti laiklerin de laikliği ya anlamadığını ya da işlerine öyle geldiği için onu siyasi mücadele argümanı olarak kullanmak istedik-

---

<sup>65</sup> Fazlur Rahman, "İslâm'da Şûra İlkesi ve Toplumun Rolü", çev. Adil Çiftçi, *İslamiyât* 2/2 (1999), 162.

lerini, böylece laiklikle oluşacak kamu yararına zarar verdiklerini söyleyebiliriz.

### KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin. "Sınırlarına Sığmayan İslam ve Demokrasi". *İslâmiyât* 2/2 (1999), 39-52.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- Bardakoğlu, Ali. "İslâm ve Demokrasi Üzerine", *İslâmiyât* 2/2 (1999), 77-84.
- Başgil, Ali Fuat. *Din ve Laiklik*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2017.
- Beşer, Faruk. *Din, Demokrasi ve Hayat*. İstanbul: Nun Yayınları, 2007.
- Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmiu's-Sahîh, "Cuma" 11, İstanbul: Çağrı Yayınları.1992.
- Cangızbay, Kadir. *Çok Hukukluluk, Laiklik, Laikrasi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2002.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Baskı, 1999.
- Çaha, Ömer. "İslam ve Demokrasi". *İslâmiyât* 2/2 (1999), 53-76.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1997.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*.Ankara: Liberte Yayınları, 2. Baskı 2020.
- Espesito, John L.- Voll, John O. *İslâmiyet ve Demokrasi*, Çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Köprü Yayınları, 2012.
- Fazlur Rahman, "İslâm'da Şûra İlkesi ve Toplumun Rolü", çev. Adil Çiftçi, *İslâmiyât* 2/2 (1999), 155-163.

- Gözler, Kemal. "Cumhuriyet ve Monarşi", *Türkiye Günlüğü* 53, (Kasım-Aralık 1998), 27-34.
- İlhami Güler, "Allah'ın yeryüzündeki Gölgesi /Zıllullahi fi'l-Arz Nedir?", [www.islamianaliz.com](http://www.islamianaliz.com) Erişim: 16.09.2021.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*. çev. Cemal Aydın. Ankara, TDV, 18. Baskı, 2017.
- Karataş, Şaban. "Demokrat Olmak", *Yeni Türkiye Dergisi* 5/29. (Eylül-Ekim 1999), 76-86.
- <https://www.felsefe.gen.tr/demokrasi-nedir?> (Erişim: 23.11.2022).
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. (Tercüme Heyeti). İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.
- Özsoy, Ömer- Güler, İlhami. *Konularına Göre Kur'an Fihristi*. Ankara: Fecir Yayınevi, 1996.
- Selçuk, Sami. *Demokrasiye Doğru*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Şen, Seyit Mehmet. "Demokrasi Arayışı", *Yeni Türkiye Dergisi* 5/29, (Eylül-Ekim 1999), 103-112.
- Taşkesen, Abdullah. *Türkiye'de Demokrasi Sancıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Yayla, Atilla. "Anayasacılık, Anayasal Demokrasi ve İdeolojiler", *Liberal Düşünce* 66 (Bahar 2012), 13-22.
- Yazır, Muhammed Hamdi Elmalılı. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2008.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

## MAKALE BİLGİLERİ

**Sîbeveyhi'nin el-Kitâb Adlı Eserinde Konu Tertibi ve 'Âmilin Etkisi**  
The Arrangement of Topics and the Effect of Âmil in Sîbeveyhi's Work  
named *al-Kitâb*

Bu çalışma, 2022 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Abdulhadi TİMURTAŞ danışmanlığında tamamladığımız *Arap Gramerinde Konuların Tasnif ve Tertibi "Mecduddîn İbnu'l-Esîr Örneği"* başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.

### YAZAR

İbrahim GÜNGÖR

Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi

[gungoribrahim-82@hotmail.com](mailto:gungoribrahim-82@hotmail.com)

Orcid: [0000-0003-2053-546X](https://orcid.org/0000-0003-2053-546X)

### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 21.11.2022

Makale Kabul Tarihi: 02.12.2022

Sayfa Aralığı: 441-476

**Öz:** Bu makalede, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinde konuların tertîb sistemi ve 'âmil faktörünün bu husustaki etkisi üzerinde durulmuştur. Konuların belli kıstaslar doğrultusunda tanzim edilmesi, müellifin benimsediği nahiv mantığını yansıtması ve ilgili konuların hem daha kolay hem de doğru bir şekilde anlaşılması açısından büyük önem arz etmektedir. *el-Kitâb*, Arap gramerine dair günümüze ulaşan ilk kapsamlı eser olması hasebiyle birçok açıdan olduğu gibi konu tertibi bakımından da incelenmiştir. Araştırmalar sonucunda konuların belli esaslara dayalı tertib edilip edilmediği konusunda iki farklı görüş ön plana çıkmıştır. Çünkü Sîbeveyhi, asli ya da tâli olduğuna bakmaksızın her meseleyi ayrı birer bâb olarak ele almıştır. Konular arasındaki ilişkiyi de daha çok meseleler bağlamında değerlendirmiştir. Bu nedenle aynı ana konuya ait birçok meseleyi ardışık bir şekilde değil muhtelif konular arasında ele almıştır. Nahiv konularının tertibinde etkili olan birçok faktör bulunmaktadır. Bunlardan biri de 'âmil faktörüdür. Bu bağlamda önemine binâen bu makalede *el-Kitâb*'ın konu tertibinde 'âmil faktörünün etkisi ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Sîbeveyhi, Konu Tertibi, 'Âmil, el-Kitâb.



**Abstract:** In this article, the arrangement system of the topics and the effect of 'âmil factor within the context of Sîbeveyhî's work *al-Kitâb* was emphasised. The fact that the topics are arranged according to some certain criteria, that the syntax logic that the author adopts reflect, fact that the relevant topics can be understood both easier and more accurate has great importance. Since it is the first comprehensive work on Arabic grammar that has reached today, *al-Kitâb*, was examined in terms of topic arrangement as it was examined from many aspects. At the end of researches, two different views emerged forefront about whether the topics question were arranged based on some certain orders. Sîbeveyhî, each matter as a different section without paying attention whether it was a fundamental topic or auxiliary topic. He evaluated the relationship between the topics in the context of issues. For this reason, he dealt with many issues belonging to the same main topic, among various topics. In addition to this, some reasons such as the intertwining of some grammar and syntax issues at that time caused the work to be a subject of discussion in terms of composition. There are a number of factors such as of which are effective in arrangement of syntax topics. One of these is 'âml factor. With this regard, the effect of 'âmil factor in the topic arrangement of *al-Kitâb* was investigated in this study.

**Key Words:** Sîbeveyhi, Topic Arrangement, 'Âmil, al-Kitâb.

## Giriş

Arap gramerine dair kendisine gelen birikimi *el-Kitab* adlı eserinde toplayan Sîbeveyhi (öl. 180/796), günümüze dek varlığını sürdüren ilk kapsamlı eseri telif ederek büyük bir çıkış açmıştır. Ondandan sonra bu alanda eser telifine büyük bir ehemmiyet verilmiş ve çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Temelde aynı konuları içeren ve bugün sayılması nerdeyse imkânsız olan bu eserleri birbirinden ayıran en önemli hususlardan biri de konuların tertîb yöntemidir. Hatta tertîb metodundaki farklılıklar, birçok nahiv kitabını birbirinden ayıran temel nokta olup çoğu yazarı yeni bir eser telif etmeye iten asıl neden olmuştur. Nitekim birçok müellif bu hususu açıkça vurgulamıştır.<sup>1</sup> Çünkü konuların tertîbinde izlenen metot, müellifin nahiv ilmine yönelik mantığını yansıttığı gibi konuların anlaşılmasında da olumlu ya da olumsuz yönde büyük bir etkisi bulunmaktadır. Zira önemli hususlarda müşterek olan konuların tek ana başlık altında toplanıp ardından belli yöntemler doğrultusunda kendi içinde alt başlıklara tasnif edilmesi ve belli metotlar çerçevesinde tertîb edilmesi durumunda, her konu önceki konunun daha iyi anlaşılmasını sağlar ve sonraki konuya da bir ön hazırlık mahiyetinde olur. Bu da ilgili konuların daha doğru ve kısa süre içerisinde anlaşılmasına vesile olur.

---

<sup>1</sup> Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *el-Cümel*, thk. Ali Haydar (Dımaşk: Dâru'l-Hikme, 1392/1972), 3; Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Mufasssal fi San'ati'l-Î'râb*, thk. Fahr Salih Kadâra (Umman: Dâru 'Ammâr. 1425/2004), 31; Ebu'l-Hasen Alî b. Mü'min İbn 'Uşfûr el-İşbîlî, *el-Mukarrib*, thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvad (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 66; Ebû Sa'd Ali b. Mes'ûd b. Mahmûd b. el-Hakîm İbnu'l-Ferhân, *el-Mustevfâ fi'n-nahv*, thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn (Kahire: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, 1408/1987), 1/3.

İlk telif döneminden itibaren bu durumun farkında olan nahivciler, konu tasnîfi ve tertûbinde írâb, ‘amel, kelime çeşidi, cümle türü ve ‘âmil gibi birtakım faktörleri esas almışlardır. Ancak müelliflerin konuları ele alış biçimleri, konularda ön plana çıkarmak istedikleri hususlar, benimsedikleri nahiv felsefesi, uygun gördükleri eğitim metodu ve hitap ettikleri kitlelerin ilmî seviyeleri gibi bazı nedenlerden kaynaklı olarak birbirlerinden farklı tertûb metotları uygulamışlardır. Bazı eserler ana bölümlerin tasnîf ve tertûbi bakımından benzer olsalar dahi alt bölümlerde farklı olabilirler.

Çalışmamızın temel odak noktasını teşkil etmesi münasebetiyle tertûb/الترتيب ve ‘âmil/العامل kavramlarının terim anlamlarına kısaca değinmemiz uygun olacaktır.

**Tertûb/الترتيب:** Bir kavram olarak tertûb şöyle tanımlanmıştır:

التَّرتيبُ: جَعْلُ الْأَشْيَاءِ الْكثِيرَةِ بِحَيْثُ يُطْلَقُ عَلَيْهَا اسْمُ الْوَاحِدِ وَيَكُونُ لِبَعْضِهَا التَّرتيبُ: جَعْلُ الْأَشْيَاءِ الْكثِيرَةِ بِحَيْثُ يُطْلَقُ عَلَيْهَا اسْمُ الْوَاحِدِ وَيَكُونُ لِبَعْضِهَا التَّرتيبُ. *“Tertûb: Takdîm ve tehîr yönünden birbirleriyle ilişkileri bulunan çok şeyi, (aralarındaki sıralama düzenine riayet etmek kaydıyla) derlemek ve ortak özellikleri yönüyle de) tek isimle anılabilmesini sağlamaktır.”*<sup>2</sup> Tanımda iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan biri, aralarında bir ilişki bulunan konuların tek başlık altında toplanması anlamıdır. Nitekim “tek isimle anılabilmesini sağlamak” ifadesi bunu göstermektedir. Diğeri ise toplanan bu konu veya nesnelere her birinin takdîm ve tehîr açısından hak ettiği yere konulması anlamıdır.

**‘Âmil/العامل:** Nahiv terminolojisinde bu kavramın farklı tanımları yapılmıştır. Bu tanımlardan bazıları şöyledir:

<sup>2</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 57; Tehânevî, “tertûb”, 1/412-413.

a. İbn Bâbeşâz, (öl. 469/1077) 'âmilin etkisi sonucunda meydana gelen değişimi esas alarak şu tanımı yapmıştır: *العامل: ما عمِلَ في غيرهِ شيئاً من رَفَعٍ أو نَصَبٍ أو جَرٍّ أو جزمٍ. 'Âmil: Kendinden başka bir kelimeye etki edip ref', nasb, cer ve cezim i'râblarından herhangi birini meydana getiren şeydir.*"<sup>3</sup>

b. el-Mutarrizî, (öl. 610/1213) meydana getirdiği değişime ve bu değişimin meydana geldiği mekâna dikkat çekerek 'âmili şu şekilde tanımlamıştır: *العامل: ما أُوجِبَ كَوْنُ آخِرِ الكَلِمَةِ على وَجْهِ مَخْصُوصٍ. 'Âmil; Kelime sonunun belli bir i'râb hareketi üzerinde olmasını gerektiren etkidir.*"<sup>4</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî de (öl. 816/1413) Mutarrizî'nin bu tanımını aynen benimsemiştir.<sup>5</sup>

c. Anlam faktörünü öne çıkaran ve i'râb anlam ilişkisine dikkat çeken İbnu'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) yaptığı tanım ise şöyledir: *العامل: ما به يَتَقَوَّمُ المعنى المُقتَضِي للإعراب. 'Âmil: (Fâillik, mefûlluk ve izafet gibi) i'râbı gerektiren (nahvî/gramatik) anlamların hâsıl olmasını sağlayan şeydir.*"<sup>6</sup>

Verilen tanımlardan da anlaşıldığı üzere nahivcilere göre i'râb hareketleri ve onların yerine geçen harfler, 'âmilin etkisi sonucu meydana gelen eserdir. Dolayısıyla hiçbir i'râb 'âmilsiz değildir. Zira hem dinen hem de aklen hiçbir mevcudun mucitsiz olması

<sup>3</sup> Tahir b. Ahmed İbn Bâbeşâz, *Şerhu'l-Mukaddimeti'l-muhsibe*, thk. Hâlid Abdulkerim (Kuveyt: el-Matba'atu'l-'Asriyye, 1397/1977), 2/344.

<sup>4</sup> Ebu'l-Feth Nâsır b. Abdisseyyid el-Hârizmî el-Mutarrizî, *el-Misbâh fî ilmi'n-nahv*, thk. Abdulhamîd es-Seyyid Taleb (Kahire: Mektebetu'ş-Şebbâb, ts.), 61.

<sup>5</sup> Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 150.

<sup>6</sup> Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye*, thk. Abdulazîm eş-Şâir (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1431/2010), 11; Ali Sevdi, *Arap Gramerinde Avâmil Geleneği*, ed. Adnan Akalın (Ankara: Sonçağ Yayınevi, 2020), 19-18.

mümkün olmadığı gibi hiçbir i'râb da 'âmilsiz olamaz. Bundan dolayı lafzî bir 'âmilin olmaması durumunda manevî 'âmilin olduğu varsayılmıştır. 'Âmille ilgili tüm düşünceler bu minval üzere kurulmuştur.<sup>7</sup> 'Âmil konusu, nahiv ilmi için büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü nahiv ilminin birinci derecede konu edindiği şey i'râbtır ve onu meydana getiren unsur ise 'âmildir. Bundan dolayı 'âmil, nahiv ilminin belli bir konusuyla sınırlı olmayıp genel olarak tüm konularına doğrudan veya dolaylı bir şekilde sirayet etmiştir. Hatta tenâzu', iştigâl, ilgâ' ve ta'lik gibi sadece 'âmil teorisinden kaynaklanan önemli nahiv konuları da vardır. Diğer birçok ihtilaf gibi bu konulara dair meydana gelen ihtilafların menşei yine 'âmil teorisidir. Bunun yanı sıra Abdulkâhir el-Cürcânî (öl. 471/1078-79) gibi bazı önemli nahivcilerin sadece 'âmilleri konu edinen müstakil eserler yazmış olmaları da 'âmilin nahiv ilmindeki konumunu göstermektedir. Bu öneminden dolayı Sîbeveyhi dâhil olmak üzere çoğu müellif tarafından konu tasnîfi ve tertîbinde esas alınmıştır.<sup>8</sup>

### 1. Sîbeveyhi'nin Eserinde Konu Tertibi

Sîbeveyhi'nin tam olarak hangi tarihler arasında bu eseri yazdığı bilinmese de genel kanaate göre bir kısmını hocası Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (öl. 175/791) vefatından önce diğerini de onun vefatından sonra yazdığı tahmin edilmektedir.<sup>9</sup> Genel olarak iki ana bölüme ayırdığı eserin birinci ana bölümünde nahiv, ikinci

<sup>7</sup> Abbâs Hasan, *el-Lugatu ve'n-nahv beyne'l-kadîmi ve'l-hadîs*, (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1386/1966), 186-187; Rifat Akbaş, *Arap Gramerinde Kavram ve Terminoloji Sorunu*, (Ankara: Gece Akademisi, 2018) 230.

<sup>8</sup> Kerîm Huseyn Nâsîh el -Hâlidî, *Menâhîcu't-te'lîfi'n-nahvî*, (Umman: Dâru Safâ', 1427/2007), 138.

<sup>9</sup> Ali Nâif en-Necdî, *Sîbeveyhi imâmu'n-nuhât*, (Kahire. 'Âlemu'l-Kutub, 1399/1979), 130; Hadîce el-Hadîsî, *Kitâb-u Sîbeveyhi ve şurûhu*, (Bağdat: Dâru't-Tedâmun, 1386/1967), 76.

ana bölümünde ise sarf ve onunla ilintili olan imâle, vakıf, işmâm gibi konuları ele almıştır. Ancak konulara yaklaşım biçimi ve bu konuların kendi içindeki tertîbi bakımından diğer müelliflerden önemli oranda farklılık göstermektedir. Çünkü Sîbeveyhi konuları kendine has bir üslupla tanzim etmiş ve bu yüzden de metodolojik bir tertîb sistemini takip edip etmediği hususunda iki farklı görüş meydana gelmiştir.<sup>10</sup>

a. Bazı araştırmacılara göre Sîbeveyhi, konuları metodolojik bir tertîb sistemine göre tanzim etmemiştir.<sup>11</sup> Çünkü konular arasındaki ilişki incelendiğinde öne alınması gereken bazı konuların tehîr edildiği ve tehîr edilmesi gereken bazı konuların da öne alındığı sorunu göze çarpmaktadır. Zira bir ana konuya ait bütün meseleleri belli bir düzen içinde ardışık bir biçimde ele almak yerine çoğu zaman bu meseleleri birbirinden ayırmış ve her birini müstakil bir bâb şeklinde farklı konular arasında işlemiştir.<sup>12</sup> Nitekim istisnâ konusunu on yedi bâbta “ال” ve kardeşleri konusunu on üç bâbta, terhîm konusunu on iki bâbta ele almıştır. Bir ana konunun bu şekilde parçalanması ve bu parçaların birbirinden koparılarak her birinin müstakil bir bâb şeklinde işlenmesi, ilgili konunun bütünlük içerisinde anlaşılmasına engel teşkil ettiği gerekçesiyle metodolojik bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Bunun yanı sıra bazı sarf konuları ile nahiv konularını da iç içe ele almıştır. Nitekim nahiv ilmine ait olan kase ve gayr-ı munsarif konu-

<sup>10</sup> Abdulmecîd - Sâlih, “Menhecu Sîbeveyhi fî Tertîbi'l-Ebvâbi'n-Nahviyye”, *Mecellet-u Diyâlâ*,68(2015), 375-384.

<sup>11</sup> Mustafa b. Abdillâh Hâcî Halîfe Kâtip Çelebî. *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l- funûn*. thk. Mehmet Şerefettin Yaltkaya- Kilisli Rıfat Bilge (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1360/19414), 2/1427; Hadîce el-Hadîsî, *Ebniyetu's-sarf fî kitabi Sîbeveyhi*, (Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1385/1965), 66-67.

<sup>12</sup> Ahmed Bedevî, *Sîbeveyhi hayatuhu ve kitâbu*, (Birleşik Kırallık: Muesseset-u Hindâvî, 1438/2017), 29-30; Hadîce el-Hadîsî, *Kitâb-u Sîbeveyhi*, 88.

larını sarf ilmine ait olan konular arasında zikretmiştir. Aynı şekilde eş anlamlı, eş sesli, zarûrat-i şî'riyye, hazf ve hasen kelimeler, mustakîm kelimeler, kabîh kelimeler gibi konuları nahiv ilminin giriş konuları arasında zikretmiştir.<sup>13</sup> Eserin konu tasnîfi ve tertîbi bakımından tenkit edilmesine neden olan diğer bir husus ise müellifin, kimi konularda verdiği başlıklara bağlı kalmamasıdır. Çünkü Sîbeveyhi, bazı başlıkların altında (ilk etapta) alakasız görünen konulara da değinmiş hatta bazen yeni bir konuya geçtiği sanılmasına sebebiyet verecek kadar bu durumu sürdürmüştür.<sup>14</sup>

**b.** Bazı araştırmacılar ise diğer kitaplardan farklı olsa da *el-Kitâb*'ın, karma bir şekilde istiflenmiş bir bilgi yığınyından ibaret olmadığı aksine tertîb açısından belli metotlara dayandığı görüşünü savunmuşlardır. Esere dair yaptığımız kapsamlı araştırmalar sonucunda bizim de vardığımız kanaat bu yöndedir. Çünkü Arap kelamının en dakik noktalarına vakıf olan Sîbeveyhi gibi bir âlimin, eser telifine başlamadan önce konuları kendi zihin dünyasında belli kriterler doğrultusunda tanzim etmemiş olması mümkün değildir.

Ayrıca bir eserin şekil almasında müellifin konulara bakış açısı, benimsediği eğitim metodu ve konularda ön plana çıkarmak istediği hususlar gibi faktörlerin etkisi olduğu gibi eserin telif edildiği dönemin ve muhatap kitlenin de ciddi bir etkisi vardır. Bu yüzden bir eseri değerlendirirken sonraki dönemleri değil müellifin kendi dönemini ve hitap ettiği kitlenin ilmî seviyesini dikkate almak gerekir. Çünkü her dönemin kendine uyumlu ilmî bir metodu ve dili vardır.<sup>15</sup> Dolayısıyla Sîbeveyhi de eserini yazarken

<sup>13</sup> Ali en-Necdî, *Sîbeveyhi*, 175-176.

<sup>14</sup> Ali en-Necdî, *Sîbeveyhi*, 165-166.

<sup>15</sup> Muhammed et-Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve tarihü eşheri'n-nuhât*, (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif, 1416/1995), 82.

muhabatı olan toplumun ilmî seviyesini, konulara yaklaşım biçimini, dönemin ilim meclislerindeki tartışmalarda ön plana çıkan meseleleri, o tartışmalarda kullanılan metodu, dili ve kavramları dikkate almıştır. Öyle olmasaydı müellifin vefatından hemen sonra gün yüzüne çıkan ve ilim ehli arasında büyük bir yankı uyandıran bu kapsamlı eser, dönemin âlimleri tarafından tevbîb ve tertîb yönünden eleştirilere maruz kalırdı. Oysa Kûfe ekolüne mensup olanlar dâhil tüm nahivciler tarafından büyük bir saygı görüp “Nahiv ilminin Kur’ân-ı” vb. vasıflara mazhar olmuştur.<sup>16</sup> Nitekim tasnîf ve tertîb bakımından değerlendirilmesi, ilk olarak müteahhirîn nahivciler tarafından ve İbnu’s-Serrâc’ın (öl. 316/929) *el-Usûl* adlı eseri bağlamında yapılmıştır.<sup>17</sup> Bunun başlıca nedeni ise Sîbeveyhi’nin dönemi ile sonraki dönemler arasında ilmî düzey, konulara olan bakış açısı, nahiv ilmine yüklenen misyon ve telif metodu gibi hususlarda meydana gelen farklılıklardır. Bu nedenle *el-Kitâb’ı*, yazıldığı dönemden koparıp sonraki dönemleri ölçüt olarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim Ebu’l-Hasan Muhammed b. Keysân’ın (öl. 320/932 [?]) şu ifadesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır:

نَظَرْنَا فِي كِتَابِ سَبِوَيْهِ فَوَجَدْنَا فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَسْتَحِقُّهُ، وَوَجَدْنَا أَلْفَاظَهُ  
تَخْتَاَجُ إِلَى عِبَارَةٍ وَإِبْضَاحٍ، لِأَنَّهُ كِتَابٌ أُلْفِ فِي زَمَانٍ كَانَ أَهْلُهُ يُأَلْفُونَ مِثْلَ هَذِهِ  
الألفاظ، فاختصر على مذاهبهم “Sîbeveyhi’nin kitabını inceledik ve (gördüğü ilgi bakımından) hakkettiği konumda olduğunu gördük. Bunun yanı sıra lafızlarının şerh edilmeye ve açıklanmaya ihtiyaç duyduğu-

<sup>16</sup> Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetu’l-edeb ve lubbulubâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1418/1997), 1/370-372.

<sup>17</sup> Muhammed Kâzım el-Bukkâ’, *Menhecu kitabi Sîbeveyhi’fî-t-takvîmi’n-nahvî* (Bağdat: Dâru’ş-Şu’ûni’s-Sekâfiyyeti’l-‘Âmme, 1410/1989), 21.



nu da tespit ettik. Çünkü bu eser, öyle bir zamanda telif edilmiş ki o dönemde ilim ehli benzer ifadeler kullanırlardı. Bundan dolayı Sîbeveyhi de eserini onların metoduyla sınırlı tutmuştur.”<sup>18</sup>

Sîbeveyhi, konuları bâb sistemiyle tasnif etmiştir. Fakat onun bâb sistemi ile sonraki dönemlerde gelen dilcilerin bâb sistemleri farklıdır.<sup>19</sup> Zira aynı cinsten olan meselelerin tamamını “باب” ana başlığı altında toplayıp ardından bu meselelerden her birini “فصل”, “نوع” vb. alt başlıklar altında ele alan dilcilerin aksine Sîbeveyhi, asli ve tâli olduğuna bakmaksızın meselelerden her birini ayrı birer bâb başlığıyla ele almıştır. Dolayısıyla Sîbeveyhi, “bâb” kavramını “mesele” anlamında kullanmıştır.<sup>20</sup> Bu nedenle tertib hususunda da ana konular arasındaki ilişki yerine, meseleler arasındaki ilişkiyi dikkate almıştır. Çünkü bir ana konuya ait meselelerden her biri farklı konularla ilişkili olabilir. Bu da temelde aynı ana konuya ait olan meselelerin farklı yerlerde ele alınmasına neden olmuştur.

Öte yandan o dönemde henüz hâşiye/dipnot kullanma geleneği oluşmadığı için Sîbeveyhi, konuyla kısmen bağlantılı olup muhatabın zihninde birtakım soru işaretleri bırakması muhtemel olan tüm meseleleri de kitabın ana metni içerisinde ele almıştır.<sup>21</sup> Bir ana konuya ait bâblar arasında nispeten alakasız görünen başka konuların girmesinde bu durumun ciddi bir etkisi vardır. Ancak bu da eserin tamamen düzensiz olduğuna dair bir delil teşkil

<sup>18</sup> Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetu'l-edeb*, 1/371; Hadîce el-Hadîsî, *Kitâb-u Sîbeveyhi*, 94.

<sup>19</sup> Bâb ve felsefesi hakkında bk. Ali Sevdî, “Arap Gramerinde Ümmü'l-Bâb Kavramı ve Felsefesi”, *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1( 2021), 639-671.

<sup>20</sup> Ali en-Necdî, *Sîbeveyhi*, 176-178; M. İbrahim ‘Ubâde, *en-Navu't-ta'limî ft-turâsî'l-Arabî*, (İskenderiye: Munşeâtü'l-Ma'ârif, ts.), 24; Sabrî İbrahim; es-Seyyid, *Menâhîcu't-tebvîbî'n-nahvî 'inde'l-Arab*, (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1432/2011), 32.

<sup>21</sup> Kâzım el-Bukkâ', *Menhecu kitabi Sîbeveyhi*, 282.

etmemektedir. Çünkü konular bir bütünlük içerisinde dikkatlice incelendiğinde Sîbeveyhi'nin bu tür bâblar arasında dolaylı da olsa bir ilişkinin bulunduğu işaret etmeyi ihmal etmediği gözlemlenir.<sup>22</sup>

Sîbeveyhi, konuları işlerken daha sırası gelmemiş fakat herhangi bir münasebetten dolayı değinmek zorunda kaldığı bir konuyu kısmen ve gerektiği kadar açıkladıktan sonra kullandığı bazı ifadeler de onun zihninde belli bir tertib sisteminin olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim *“Yeri geldiğinde bu konuyu tekrar göreceksin.”*<sup>23</sup> *وَسَوْفَ يُبَيِّنُ مَا يَنْصَرِفُ وَمَا لَا يَنْصَرِفُ*, *“Munsarif ve gayrı munsarif isimler ileride açıklanacaktır inşallah.”*<sup>24</sup> *وَمَا يَجُوزُ فِي الشَّعْرِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ أَدْكُرَهُ لَكَ هَهُنَا، لِأَنَّ هَذَا مَوْضِعَ جُمَلٍ*, *“Şiirde caiz olanlar (zarûrat-ı şî'riyye kapsamına giren durumlar) burada açıklayamayacağım kadar çoktur. Çünkü (giriş bölümü olan) bu bölümde sadece kısa bir bilginin verilmesiyle yetinilmelidir. İnşallah ileride detaylıca açıklayacağız.”*<sup>25</sup> gibi ifadeleri sıkça kullanmıştır.

Tüm bunların yanı sıra tasnif ve tertîb bakımında eserde bazı problemlerin olması da doğal karşılanmalıdır. Çünkü eserin yazıldığı dönemde Arap dil ilimlerine ait bazı konular henüz tam ayrışmamış ve tertîb yönünde de nihai şeklini almamıştı. Ayrıca müellifin, eserini kimseye arz etmeden ve kimseye okutmadan ani

<sup>22</sup> Kâzım el-Bukkâ', "Mukaddime", 26-27.

<sup>23</sup> Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1408/1988), 1/14.

<sup>24</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/22.

<sup>25</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/32.

gelen ölümünün de bu kısmi düzensizlikte bir etkisi vardır.<sup>26</sup> Elhasıl sadece bazı konularla sınırlı olan düzensizliğe dayanarak söz konusu kitapta metodolojik bir tasnif ve tertîb sisteminin hiç olmadığını iddia etmenin insafı bir yaklaşım olmadığı kanaatindedir.<sup>27</sup>

### 1.1. *Sîbeveyhi'nin Konu Tertîbinde 'Âmilin Etkisi*

Sîbeveyhi, iki ana bölüme ayırdığı eserinin birinci bölümünde nahiv ilmini ele almıştır. Bu bölümdeki bâbların tasnîf ve tertîbinde ağırlıklı olarak 'âmil faktörünü hâkim kıldığı söylenebilir. Zira daha ikinci bâbtan itibaren kelime sonlarındaki hareketleri; 'âmilin etkisi sonucunda meydana gelen i'râb hareketleri ve herhangi bir 'âmilden etkilenmeyen binâ hareketleri şeklinde ikiye ayırıp farklı isimlerle isimlendirmiş ve buna bağlı olarak kelimeleri de 'âmilden etkilenen yani mu'rab ve ondan etkilenmeyen yani mebnî olarak ikiye ayırmıştır.<sup>28</sup> Ayrıca hem konu başlıklarında hem de ele aldığı konuları anlatımı esnasında 'âmile vurgu yapmış ve güçlülük bakımından sıklıkla 'âmilleri karşılaştırmıştır. Bu da Sîbeveyhi'de 'âmil fikrinin hâkim olduğunu ve onun eğitim felsefesine göre Arap diline dair öğrenilmesi gereken ilk hususlardan birinin 'âmil ve onların işlevleri olduğunu göstermektedir. Bu nedenle mukaddime konularından hemen sonra 'âmil faktörünün etkili olduğu bâbları getirmiş ve bu bâbların kendi içindeki

---

<sup>26</sup> Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh Sîrâfî, *Ahbâru'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, (Mısır: Dâru'l-İ'tisâm, 1405/1985), 66; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1386/1966), 60-61; Ali en-Necdî, *Sîbeveyhi*, 131; Hadîce el-Hadîsî, *Kitâb-u Sîbeveyhi*, 96; Hadîce el-Hadîsî, *Ebniyetu's-sarfi fi kitabi Sîbeveyhi*, 69; Abdulmecîd - Sâlih, *Menhecu Sîbeveyhi*, 380-381; Ahmed Bedevî, *Sîbeveyhi*, 32.

<sup>27</sup> Abdulmecîd - Sâlih, *Menhecu Sîbeveyhi*, 384.

<sup>28</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/13-15.

tertûbinde de ilgili 'âmillerin zâhir – mukadder, asli - fer'î ve güçlü - zayıf gibi yönlerini esas almıştır.

Bütün bâbları sadece 'âmil faktörüne göre tertîb ettiğini söylemek de mümkün değildir. Çünkü bütün nahiv konuları sadece 'âmil eksenli değildir. Bu nedenle her konunun tertûbinde ona uygun olan faktör belirleyici olmuştur. Ayrıca Sîbeveyhi, konuları çok yönlü ele aldığı için<sup>29</sup> onun tertib metodunda da çok sayıda faktör etkili olmuştur. Ancak burada konumuz gereği sadece 'âmil ve onunla doğrudan ilgili olan etkenlerin rol aldığı bazı konuları aktarmakla yetineceğiz.

بَابُ الْفَاعِلِ الَّذِي لَمْ يَتَّعَدْهُ فِعْلُهُ إِلَى مَفْعُولٍ، وَالْمَفْعُولِ الَّذِي لَمْ يَتَّعَدْ إِلَيْهِ فِعْلٌ 1-  
"Fiili kendisini aşır herhangi bir mef'ûle geçmeyen fâilin bâbı ve fiili kendisini aşır başka bir mef'ûle geçmeyen, ayrıca kendisi de (fiilin lafzen isnat edildiği) herhangi bir fâile ait fiilin geçiş yapmadığı mef'ûlun bâbı."<sup>30</sup>

İki cümleden oluşan bu başlığın ilk cümlesinden maksat, قام زيدٌ ve ذهب عمرو gibi anlamı gereği hiç mef'ûlu bih almayan lâzım fiillerdir. İkinci cümleden ise maksat, نُصِرَ عمروٌ ve ضُرِبَ زيدٌ gibi mef'ûlu bih almayan binâ meçhûl fiillerdir. Bu iki fiil grubu anlam bakımından farklı olup biri etken diğeri edilgen olsa da 'amel bakımından aynıdır. Çünkü ikisi de isnat edildikleri ismi ref' edip herhangi bir mef'ûlu bih nasb etmezler. Başlık, fâil ve mef'ûl/nâib-i fâil üzerinde kurulmuşsa da burada asıl ele alınan konu, fiilin

<sup>29</sup> Hasan 'Avn, *Tatavvuru'd-dersi'n-nahvî*, (Mısır: Câmi'atu'd-Duveli'l-Arabiyye Ma'hedi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1390/1970), 43-44.

<sup>30</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/33.

'amel durumudur.<sup>31</sup> Nitekim konu anlatımına bakıldığı zaman müellifin bu konuda 'amel bakımından fiile odaklandığı anlaşılır. Ayrıca Sibeveyhi'nin tanımında mef'ûl dediği isimden maksat nâib-i fâildir. Çünkü o dönemde diğer bazı kavramlar gibi nâib-i fâil kavramı da henüz oluşmamıştı.

Sibeveyhi, 'amel faktörünü esas almasından dolayı giriş konularından hemen sonra bu bâbı getirmiştir. Çünkü 'âmiller kendi içinde güçlü ve zayıf şeklinde kısımlara ayrılmaktadır ve âmillerin en güçlüsü fiil olduğu için müellif de önceliği ona vermiştir. Ref' 'amelini yapıp fakat mef'ûlu bih nasb etmeyen fiilleri diğer fiil gruplarından önce getirmesinin nedeni de 'ameldeki güçlülük meselesindedir. Çünkü lâzım, müte'addî, binâ ma'lûm, binâ meçhûl ve diğer bütün fiil çeşitleri her zaman ref' 'amelini yapar. Fakat nasb 'amelini yapmak her fiil için zorunlu değildir. Bu nedenle fiilin en güçlü 'ameli ref' 'amelidir. Zira 'âmilin 'amel etme gücü, ma'mûla olan ihtiyacına paralel bir şekilde artar veya azalır. Yani iki farklı ma'mûlda 'amel eden bir 'âmil, ma'mûllerden hangisine daha fazla ihtiyaç duyarsa ondaki 'ameli daha güçlüdür. Dolayısıyla fiilin müsned ileyhe (özne veya sözde özneye) olan şiddetli ihtiyacından dolayı ondaki 'ameli daha güçlüdür ve bu nedenle öne alınmıştır.

2- *هذا بابُ الفاعِلِ الَّذِي يَتَعَدَّاهُ فِعْلُهُ إِلَى مَفْعُولٍ.* "Fiili kendisini aşır bir mef'ûle geçen fâilin bâbı."<sup>32</sup> Müellif, bu bâbta *عَمراً زيدٌ ضَرَبَ* cümlesindeki fiil gibi hem ref' hem de nasb 'amelini yapan ancak anlamı gereği sadece bir mef'ûlu bih alan binâ ma'lûm fiilleri ele almıştır. Bu başlıktaki fiilleri önceki başlıkta ele alınan fiillerden ayıran husus 'amel yönleridir. Zira ilk başlıkta konu edinen fiiller herhangi

<sup>31</sup> Ali en-Necdi, *Sibeveyhi*, 178-179.

<sup>32</sup> Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34.

bir mef'ûlu bih nasb etmeden sadece ref' 'amelini yaparken buradaki fiiller ref' 'amelinin yanı sıra bir tane mef'ûlu bihte nasb 'amelini de yapar.

Fiilin, mef'ûlu bih dışındaki bazı ögelerde de nasb 'amelini yaptığını ifade eden müellifin bu ögeler hakkındaki ifadeleri de fiilleri 'amel bağlamında ele aldığını ve ona göre tanzim ettiğini göstermektedir. Nitekim fiilin, mef'ûlu mutlak ve zaman zarfındaki 'amelinin diğer mansûb isimlerdeki 'amelinden daha güçlü olduğunu belirtmiştir. Çünkü fiil, kendi kalıbıyla masdara ve zamana delalet etmektedir. Örneğin ضَرَبَ fiili, harf ve harekeleri itibariyle hem darp eylemine hem de onun meydana geldiği zamana delalet eder. Oysa fiilin; hâl, mekân zarfı, mef'ûlu leh gibi ögelere delalet etmesi kendi kalıbıyla değil mantıksal açıdandır. Çünkü her eylemin mutlaka bir mekânda, bir durum dâhilinde ve bir nedenden dolayı meydana gelme zorunluluğu mantıksal olarak bilinmektedir.<sup>33</sup>

هذا بابُ الفاعِلِ الَّذِي يَتَعَدَّاهُ فِعْلُهُ إِلَى مَفْعُولَيْنِ، فَإِنْ شِئْتَ اقْتَصَرْتَ عَلَى 3-  
"Fiili kendisini الْمَفْعُولِ الْأَوَّلِ، وَإِنْ شِئْتَ تَعَدَّى إِلَى الثَّانِي كَمَا تَعَدَّى إِلَى الْأَوَّلِ. aşır iki mef'ûle geçiş yapan fâilin bâbı. (Bu fiillerde) istersen birinci mef'ûlle yetinirsin, istersen birinci mef'ûl gibi ikinci mef'ûlu de getirirsin."<sup>34</sup> Müellif, bir mef'ûl alan fiiller konusundan sonra iki mef'ûl alan fiilleri ele almış ve onları da kendi içinde iki kısma ayırmıştır. Dolayısıyla bu konuyu bir önceki konudan hemen sonra getirmesi, iki konudaki fiillerin 'amel farklılığından kaynaklanmaktadır.

Bu bâbta، أَعْطَى عَبْدُ اللَّهِ زَيْدًا دِرْهَمًا ve كَسَوْتُ بَشْرًا الثِّيَابَ cümlelerindeki fiiller gibi iki mef'ûl alan fakat istendiği takdirde أَعْطَى عَبْدُ اللَّهِ دِرْهَمًا

<sup>33</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34-37.

<sup>34</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/37.

ve كَسُوْتُ بشرًا şeklinde iki mef'ûlden biriyle de yetinilebilen binâ ma'lum fiilleri 'amel yönünden ele almıştır. Bu fiillerin aldığı iki mef'ûl arasında isnat ilişkisi olmadığı için birinin zikredilmesi diğerinin de zikredilmesini zorunlu kılmamaktadır. Bu yüzden iki mef'ûlu bihte 'amel ettirilebildiği gibi sadece bir tanesinde de 'amel ettirilebilir.

4- هَذَا بَابُ الْفَاعِلِ الَّذِي يَتَعَدَّاهُ فِعْلُهُ إِلَى مَفْعُولَيْنِ، وَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَقْتَصِرَ عَلَى .  
Fiili kendisini aşır iki mef'ûle geçiş yapan fâilin bâbı. Fakat (bu fiillerde) iki mef'ûlden biriyle yetinme tercihi yoktur.”<sup>35</sup>  
Bu bâbta, عِلِمَ عَمْرُو خَالِدًا أَبَاكَ ve ظَنَّ زَيْدٌ عَمْرًا أَخَاكَ gibi iki mef'ûlu bih nasb eden binâ ma'lum fiiller konu edinilmiştir. Ef'âlu'l-kulûb denilen bu fiillerin bir önceki bâbta ele alınan fiillerden farkı ise şöyledir: Bu fiiller zorunlu olarak iki mef'ûlu bih nasb eder ve bunlardan sadece bir tanesinin kullanılması caiz değildir. Çünkü bu fiillerin nasb ettiği iki mef'ûlu bih, daha önce mübteda-haber oldukları için aralarında isnat ilişkisi vardır ve bu nedenle bunlardan birinin düşürülmesi anlam bakımından cümleyi bozar. Dolayısıyla bu fiiller ya iki mef'ûlu bih alır ya da hiç mef'ûlu bih almaz. Fiilin anlamıyla ilgili olan bu durum aynı zamanda fiilin 'amel yönüyle de doğrudan ilgilidir.<sup>36</sup>

5- هَذَا بَابُ الْفَاعِلِ الَّذِي يَتَعَدَّاهُ فِعْلُهُ إِلَى ثَلَاثَةِ مَفْعُولَيْنِ وَلَا يَجُوزُ أَنْ تَقْتَصِرَ .  
Fiili kendisini aşır üç mef'ûle geçiş yapan fâilin bâbı. Bu mef'ûllerden herhangi biriyle yetinip diğerlerini zikretmemen uygun değildir.”<sup>37</sup> Sîbeveyhi, bu bâbta، أَرَى، تَبَأً، خَبَّرَ، أَخْبَرَ vb.

<sup>35</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/39.

<sup>36</sup> Ebû Said el-Hasan b. Abdillâh Sîrâfî, *Şerhu kitâbi Sîbeveyhi*, thk. Ahmed Hasan Mehdîfî-Ali Seyyid Ali (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008), 1/281-282.

<sup>37</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/41.

üç mef'ûlu bih alan fiilleri ele almıştır. Bu fiillerde *أَعْلَمْتُ زَيْدًا* şeklinde sadece birinci mef'ûlun kullanılması ya da *أَعْلَمْتُ دَارَكَ طَيْبَةً* gibi sadece ikinci ve üçüncü mef'ûllerin getirilmesi caiz olsa da uygun görülmemiştir.<sup>38</sup> Çünkü bunların birinci mef'ûlleri manen fâildir. Yani *يَا زَيْدًا أَعْلَمَ اللَّهُ زَيْدًا عَمْرًا خَيْرًا مِنْكَ* cümlesinde birinci mef'ûl olan *زَيْدًا* aslında fâil anlamındadır. Zira *عَلِمَ* fiili *إِفعال* kalıbında getirilmeseydi cümle *عَلِمَ زَيْدٌ عَمْرًا خَيْرًا مِنْكَ* şeklinde olurdu ve *زَيْدٌ* fâil olurdu. Bu nedenle birinci mef'ûlun düşürülmesi uygun görülmemiştir. İkinci ve üçüncü mef'ûller ise fiilin gelişinden önce mübteda-haber konumunda oldukları için sadece birinin kullanılması caiz değildir. Yani ya her ikisi düşürülür ya da her ikisi beraber kullanılır. Dolayısıyla önceki bâblarda işlenen fiillerin aksine bu fiiller, aynı anda üç tane mef'ûlu bihte nasb 'amelini yapar.

6- *هَذَا بَابُ الْمَفْعُولِ الَّذِي تَعَدَّاهُ فِعْلُهُ إِلَى مَفْعُولٍ. -6* *“Fiili kendisini aşır bir mef'ûle geçiş yapan mef'ûlun (nâib-i fâilin) bâbi.”*<sup>39</sup> Müellif, 'amel etme durumu bakımından binâ ma'lûm fiilleri işledikten sonra yine 'amelleri açısından binâ meç'ûl fiilleri konu edinmiştir. Bu bağlamda ilk olarak bir mef'ûlu bih alan binâ meç'ûl fiilleri ele almıştır. Ör: *كُتِبَ عَبْدُ اللَّهِ التَّوْبَ وَأُعْطِيَ عَبْدُ اللَّهِ الْمَالَ.* Hiç mef'ûlu bih nasb etmeyen binâ meç'ûl fiilleri ise lâzım fiille beraber işlemiştir. Çünkü 'amel bakımından iki fiil grubu da aynıdır.

Fiilin binâ ma'lûm ve binâ meç'ûl oluşu onun 'amelini de etkilediği için Sîbeveyhi de konu tertibinde bunu dikkate almıştır. Çünkü binâ ma'lûm durumdayken bir mef'ûlu bih nasb eden fiil, binâ meç'ûl durumda hiç mef'ûl bih nasb etmez. Binâ ma'lûm durumda iki mef'ûlu bih nasb eden fiil, binâ meç'ûl durumda

<sup>38</sup> Sîrâfî, *Şerhu el-Kitâb*, 1/286-287.

<sup>39</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/41.



sadece bir tane mef'ûlu bih nasb edebilir. Bu da binâ meçhûl fiilin, 'amel bakımından her zaman binâ ma'lûm fiilden bir derece düşük olduğunu göstermektedir. Sîbeveyhi'nin, binâ ma'lûm fiiller her zaman binâ meçhûl fiillerden önce ele alması da bundan dolaydır.

هذا بابُ المفعولِ الَّذِي يَتَعَدَّاهُ فِعْلُهُ إِلَى مَفْعُولَيْنِ، وَلَيْسَ لَكَ أَنْ تَقْتَصِرَ عَلَى 7-

أحدهما دُونَ الْآخَرِ. "Fiilin kendisini aşır iki mef'ûle geçiş yapan ve iki mef'ûlden biriyle yetinme tercihinin olmadığı mef'ûlun (nâib-i fâilin) bâbı."<sup>40</sup> Bir mef'ûlu bih nasb eden binâ meçhâl fiillerden sonra iki mef'ûlu bih nasb edenler ele alınmıştır. Bu fiiller, aslen üç mef'ûl alan fakat binâ meçhûl kalıbına dönüştürüldükten sonra iki mef'ûl alabilen fiillerdir. Çünkü diğer mef'ûl, nâib-i fâile dönüştüğü için merfû' olur. Binâ ma'lûm fiillerde olduğu gibi müellif, burada da bir mef'ûlu bih nasb eden fiilleri iki mef'ûlu bih nasb eden fiillerden önce zikretmiştir. Bu da fiillerin 'amelleriyle ilgili bir durumdur.

هذا بابُ ما يَعْمَلُ فِيهِ الْفِعْلُ فَيَنْتَصِبُ وَهُوَ حَالٌ وَقَعَ فِيهِ الْفِعْلُ وَلَيْسَ 8-

بِمَفْعُولٍ. "Fiilin 'amel etmesi sonucu mansûb olan fakat mef'ûl değil fiilin meydana geldiği durumu ifade eden hâl bâbı."<sup>41</sup> Sîbeveyhi, hâl konusunu da fiilin 'ameli bağlamında değerlendirdiği için mef'ûllerin akabinde ele almayı uygun görmüştür. Çünkü her ikisi de mansûbdur ve onları nasb eden 'âmil fiildir. Aralarındaki bu benzerlik, ikinci mef'ûl başta olmak üzere hâl ile mef'ûlün birbirine karışma riskini doğurmaktadır. Ancak 'âmilleri ve i'râbları bir olsa da anlam bakımından birbirlerinden tamamen farklıdır. Zira mef'ûlu bih, fâilin yaptığı fiilden etkileneni ifade ederken hâl, fiilin meydana geldiği esnada sahibinin içinde bulunduğu durumu bil-

<sup>40</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/43.

<sup>41</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/44.

dirir. Aynı şekilde mef'ûlu bih, hem marife hem de nekre olabilirken hâl, sadece nekre olur. Mef'ûlu bih, nâib-i fâil olabilirken hâl asla fâilin yerine geçmez. Mef'ûlu bih, mute'addî fiillerle sınırlıyken hâl, hem lâzım hem de mute'adî fiillere gelebilir. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin hâl bâbını mef'ûllerden hemen sonra işleminin nedeni, hem i'râb ve 'âmillerinin aynı olmasına dikkat çekmek hem de anlam ve görev bakımından aralarındaki farklılıklara değinmektir.

هذا بابُ الفعلِ الذي يتعدَّى اسمَ الفاعلِ إلى اسمِ المفعولِ واسمِ الفاعلِ -9  
والمفعولِ فيه لِشَيْءٍ واحدٍ. *“İsm-i fâili aşıp ism-i mef'ûle geçiş yaparak onu nasb eden (yani ismini aşıp habere geçiş yapan) fiillerin bâbı. Bu fiillerde ism-i fâil ile ism-i mef'ûl (yani isim ile haber) aynı şey içindir. (Oysa diğer fiillerde fâil ile mef'ûl ayrı şeyler içindir).”*<sup>42</sup> Bu başlıktan maksat, nâkıs fiiller yani "كان" ve kardeşleridir. Anlamları gereği habere duydukları ihtiyaçtan ötürü nâkıs fiiller olarak da adlandırılan "كان" ve kardeşlerinin fiil olduğu konusunda ittifak vardır. Bu yüzden normal fiillerin fâilde ref', mef'ûlde nasb 'amelini yapması gibi bu fiiller de isimlerinde ref' haberlerinde nasb 'amelini yapar. Ör: كان زيدٌ مريضاً. Ancak söz konusu fiillerin sadece zamana delalet edip herhangi bir eylem ifade etmemeleri, isim ve haberlerinin aynı şeyi ifade etmeleri ve haber almalarının zorunlu olması gibi bazı hususlarda diğer fiillerden ayrılırlar. Çünkü زيدٌ طبيباً cümlesinde زيد ile مريضاً isimleri aynı kişiyi ifade ederken نصر زيدٌ طبيباً cümlesinde زيد ile مريضاً farklı kişileri ifade etmektedir. Aynı şekilde "كان" fiili herhangi bir eyleme değil sadece zamana delalet ederken نصر fiili hem yardım eyleminde hem de o eylemin meydana geldiği

<sup>42</sup> Sîbeveyhi, el-Kitâb, 1/45.

zamana delalet etmektedir. Bunların yanı sıra “كان” ve kardeşlerinin nasb ettiği isim cümleden düşürülemezken diğer fiillerin nasb ettiği isim düşürülebilir. İşte bu vb. bazı sebeplerden dolayı bu fiiller ‘amel bakımından tâm fiillere göre zayıftır. Bu nedenle Sîbeveyhi de bunları diğer fiillerden sonra ele almıştır.<sup>43</sup>

هذا باب ما أُجْرِيَ مَجْرَى لَيْسَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ بِلُغَةِ أَهْلِ الْحِجَازِ، ثُمَّ -10  
يَصِيرُ إِلَى أَصْلِهِ.

“Hicâz lehçesine göre bazı durumlarda “لَيْسَ” gibi ‘amel eden fakat (bazı değişikliklerin yapılmasından) sonra aslına dönen (yani ‘amel etmeyen) edatların bâbı.”<sup>44</sup> Müellif, nâkıs fiillerden sonra “ليس” fiili gibi ‘amel eden لا، لا، لات edatlarını ve bunların ‘amel etme şartlarını ele almıştır. Çünkü Benî Temîm kabilesinin aksine Hicaz ehli, şimdiki zamanı olumsuzlaştırma konusunda bu edatları “ليس” fiiline benzetmiş ve bundan dolayı da onlara “ليس” gibi ‘amel ettirmişler.<sup>45</sup> Ancak bu edatlar, fiil olmadıkları halde sadece anlam bakımından fiile benzediklerinden dolayı ‘amel bakımından da fiile hamledilmişler. Bu nedenle ‘amel yönünden zayıf kabul edilmiş ve ‘amelleri belli durumlarla sınırlı tutulmuştur. Örneğin ما زيدٌ إلا gibi haberlerinin isimlerinden önce gelmesi veya ما زهدٌ إلا gibi olumsuzluklarının “إلا” edatıyla bozulması durumlarında Hicâz lehçesine göre de ‘amel etme güçlerini kaybeder.<sup>46</sup> Çünkü fiil olmadıkları için ‘amel yönünden zayıflar ve en küçük bir müdahale bile onların ‘amel güçlerini tamamen ortadan kaldırır. Buna

<sup>43</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/45.

<sup>44</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/57.

<sup>45</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/57.

<sup>46</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/59.

karşılık “ليس”, fiil olduğu için haberi isminden önce gelse veya olumsuzluğu “إلا” edatıyla bozursa dahi ‘amel eder.<sup>47</sup> Sîbeveyhi de söz konusu edatların ‘ameldeki güçlerini dikkate aldığı için “كان” ve kardeşlerinden sonra zikretmiştir.

هذا باب ما يَعْمَلُ عَمَلِ الْفِعْلِ ولم يَجْرِ مَجْرَ الْفِعْلِ ولم يَتَمَكَّنْ تَمَكُّنَهُ. -11  
“Fiil gibi ‘amel eden fakat (‘amel bakımından) onun yerine geçmeyen ve onun gibi çekimi olmayan ‘âmilin bâbı.”<sup>48</sup> Bu başlıktan maksat, ta‘accub üslubunda kullanılan “أَفْعَلْ” kalıbıdır. Çünkü bu kalıp fiil olduğu için diğer fiiller gibi ‘amel edip fâili ref’, mef’ûlu da nasb eder. Ör: ما أَحْسَنَ زَيْدًا cümlesindeki “أَحْسَنَ” ta‘accub fiili olup gizli zamir olan fâili raf’, akabinde gelen “زَيْدًا” ismini de mef’ûlu bih yapmak üzere nasb etmiştir. Sîbeveyhi de işin ‘amel boyutunu dikkate aldığı için ta‘accub bâbının tertibinde ‘amel faktörünü esas almıştır. Ancak ta‘accub üslubundaki fiil, normal fiillerden farklı olarak yapı bakımından “أَفْعَلْ” kalıbıyla sınırlı olması ‘amel bakımından nâkis fiillerden bile daha zayıf olmasına neden olmuştur. Çünkü bu fiillerin ما يُحْسِنُ زَيْدًا şeklinde muzâri ya da emir kiplerinde kullanılması caiz değildir.<sup>49</sup> Bu nedenle kalıbı gibi ‘ameli de sınırlı olmuştur. Nitekim fâilinin sadece gizli zamir olarak gelmesi ve sadece anlam bakımından fâil olan isimleri mef’ûl bih yapmak üzere nasb etmekle sınırlı olması da bu zayıflığının sonucudur. Örneğin ما أَضْرَبَ زَيْدًا cümlesindeki “زَيْدًا” aslında darp eylemini yapan

<sup>47</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/59; Sîrâfî, *Şerhu el-Kitâb*, 1/323-328.

<sup>48</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/72.

<sup>49</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/73.

fâilin kendisidir. Bu nedenle ما أَضْرِبَ زَيْدًا عمراً demek caiz değildir.<sup>50</sup> Aynı şekilde ما زِيدًا أحسنٌ ya da ما زِيدًا أحسنٌ şeklinde öge yerlerinin değiştirilmesi de caiz değildir. Çünkü çok zayıf bir ‘âmil olduğu için en ufak bir müdahale dâhi onun ‘amel etme yetisini tamamen ortadan kaldırır.

Sîbeveyhi, ta‘accub fiilinin mezkûr yönünü dikkate aldığı için bu konuyu “ليس” gibi ‘amel eden edatlardan sonra işlemiştir. Nitekim çekimsiz olup tek kalıpla sınırlı tutulması bakımından “ما” ve “لات” gibi fiil olmayan ‘âmillere benzediğini bizzat ifade etmiştir.<sup>51</sup> Bundan da anlaşılıyor ki Sîbeveyhi, bazı durumlarda ‘amel benzerliğini kelime türündeki benzerlikten daha fazla ön plana çıkarmıştır.<sup>52</sup> Zira öyle olmasaydı aslen fiil olması hasebiyle ta‘accub fiilini “ما” ve “لات” edatlarından sonra değil diğer fiillerin akabinde ele alırdı. Dolayısıyla bu konunun tertîbinde etkin olan temel faktör ‘amel ve onun gücüdür.

İbnu’s-Serrâc, Sîbeveyhi’nin ta‘accub fiilini “كان” ve kardeşlerinden sonra zikretmesini ‘amel gücüne değil, fâil ile mef‘ûllerinin aslında ayı şey olması bakımından aralarındaki benzerliğe bağlamaktadır.<sup>53</sup> İbnu’s-Serrâc’ın bu yaklaşımı, ‘amel gücü bakımından aralarındaki benzerliğe bir engel teşkil etmediği gibi aralarındaki ilişkiyi güçlendiren başka bir unsur olarak da değerlendirilebilir.

<sup>50</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. es-Serrî İbnu’s-Serrâc en-Nahvî, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetelî (Beirut: Muessesetu’r-Risâle, 1417/1996), 1/108.

<sup>51</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/73.

<sup>52</sup> Sîrâfî, *Şerhu el-Kitâb*, 1/358; Ali en-Necdî, *Sîbeveyhi*, 180-181; Kâzım el-Bukkâ’, *Menhecu kitabi Sîbeveyhi*, 41-42.

<sup>53</sup> İbnu’s-Serrâc, *el-Usûl*, 1/100.

هذا بابُ الفاعِلَيْنِ والمفعولَيْنِ اللَّذَيْنِ كُلُّ واحدٍ منهما يَفْعَلُ بفاعلِهِ مثلَ -12  
الَّذِي يَفْعَلُ بِهِ وما كان نحو ذلك.

“Her biri diğzerinin kendisine yaptığı şeyin aynısını yapan iki fâil, iki mef’ûl ve bunun gibi olanların bâbı.”<sup>54</sup> Sîbeveyhi'nin bu başlıktan amacı, “tenâzu” konusudur ve bilindiği üzere bu konu tamamen ‘amil teorisine dayanmaktadır. Zira tenazu: ضَرَبْتُ وَضَرَبْنِي زيد: örneğinde olduğu gibi birden fazla ‘âmilin aynı ma’mûlda ‘amel etmek için birbirleriyle mücadele etmesinden ibarettir. Nitekim verilen örnekte ضَرَبْتُ fiili, زيد ismini mef’ûlu bih yapmak üzere nasb etmek isterken ضَرَبْنِي fiili ise fâil yapmak üzere onu ref’ etmek istemektedir. Fakat iki ‘âmilin aynı anda bir ma’mûlda lafzen ‘amel etmesi caiz değildir. Bu nedenle ‘amel etme hakkı bu ‘âmillerden sadece birine verilir.<sup>55</sup> Hangisine ‘amel etme hakkının verilmesi gerektiği hususunda ise nahivciler arasında ciddi ihtilaflar söz konusudur.<sup>56</sup> Dolayısıyla bu bâb tamamen ‘amel faktörüne dayalı bir bâbtır ve bundan dolayı da nahivciler arasında “Amel ettirme bâbı” بابُ الإعمال adıyla da anılmaktadır.<sup>57</sup>

Tenâzu’ konusunun ‘amel faktörüne dayalı bir konu olması nedeniyle Sîbeveyhi de tertîb bakımından bu yönünü dikkate alarak tâm fiil, nâkıs fiil ve onlar gibi ‘amel eden edatlardan sonra getirmiştir. Çünkü tenazu’ cümlelerindeki ‘âmiller, haddizatında zayıf olmasalar da birbirleriyle girdikleri çekişmeden ötürü birine hem lafzen hem manen, diğzerine ise sadece lafzen ‘amel etme

<sup>54</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/73.

<sup>55</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/73-77.

<sup>56</sup> Sîrâfî, *Şerhu el-Kitâb*, 1/362-363.

<sup>57</sup> Kâzım el-Bukkâ’, *Menhecu kitabi Sîbeveyhi*, 49.

hakkı verilir.<sup>58</sup> Dolayısıyla iki ‘âmilden biri zorunlu olarak lafzen devre dışı bırakılmaktadır. Ayrıca قامَ وَقَعَدَ أَحْوَكَ vb. tenâzu’ cümlelerinde ‘amel etme hakkı birinci fiile verildiği takdirde, fiil ile fâil yani ‘âmil ile ma’mûl arasına başka bir cümle girmiş olur. Çünkü bu durumda ikinci fiil, müstetir olan fâiliyle beraber ayrı bir cümle teşkil eder. Ancak fiil ile fâili arasına başka bir cümlenin girmesi her yerde caiz olan bir durum değildir. ‘Amel etme hakkı ikinci fiile verildiğinde ise birinci fiilin fâili mukadder bir zamir olur. Çünkü hiçbir fiil fâilsiz olamaz. Fakat bu durumda ise idmâr-i kable’z-zikir (bir isim zikredilmeden önce ona dönen zamirin kullanılması) sorunu meydana gelir. Bu da her zaman cevaz verilen bir mesele değildir. Dolayısıyla tenâzu’ cümlelerindeki fiillerin ‘amellerinden kaynaklanan bu sorunları dikkate alan müellif, bu konuyu ta’accub konusundan sonra ele almayı uygun görmüştür.

13- هذا بابٌ ما يكون فيه الاسمُ مَبْنِيًّا على الفعلِ قُدِّمَ أو أُجْرَ وما يَكُونُ الفعلُ -13

مَبْنِيًّا<sup>59</sup> على الاسمِ.

“İsmin, mukaddem veya muahhar olarak fiile mef’ûl olduğu ve fiilin isme haber olduğu bâb.”<sup>60</sup> Bu başlıktan amaç, “iştigâl” konusudur. Çünkü زيداً ضَرَبْتُهُ vb. cümlelerin başındaki isim, hem mübteda yapılmak üzere ref’ edilebilir hem de düşmüş bir fiile mef’ûl bih yapılmak

<sup>58</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/77.

<sup>59</sup> Bir şeyi başka bir şey üzerine binâ etmek, ondan sonra gelmesini gerekli kılacak şekilde kullanmak demektir. Bu nedenle ismi fiil üzerine binâ etmek, fiilin isimde ‘amel etmesini sağlamak anlamına gelmektedir. Çünkü ister زيداً ضَرَبْتُهُ şeklinde isim muahhar olsun ister زيداً ضَرَبْتُهُ şeklinde mukaddem olsun ‘âmilin hükmü mukaddem, ma’mûlun hükmü ise muahhar olmasıdır. Bu nedenle biz de Sîbeveyhi’nin: ما يكون فيه الاسمُ مَبْنِيًّا على الفعلِ ifadesini “*ismîn fiile mef’ûl olması*” şeklinde tercüme ettik. سِرَافِي، *Şerhu el-Kitâb*, 1/372).

<sup>60</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/80.

üzere nasb edilebilir. Aslında iştigâl konusunun birçok versiyonu vardır. Zira iştigâl cümlelerinin bazılarında cümlenin başındaki ismin mukadder 'âmile mef'ûlu bih yapılmak üzere mansûb okunması tercih edilirken bazılarında mübteda olarak merfû' okunması tercih edilir. Bazen mansûb okunması zorunlu iken bazen merfû' okunması zorunludur. Ayrıca iştigâl cümlelerindeki 'âmil, fiil olabildiği gibi 'amel eden isimlerden biri de olabilir. Sîbeveyhi, bunlardan her birini ayrı bir bâb olarak ele aldığı için bundan sonraki birçok bâb iştigâl konusunun devamı olup onun muhtelif şekillerinden ibarettir. Ancak hem konumuz gereği hem de tüm versiyonlarında temel mantığın aynı olmasından dolayı sadece yaygın olan şeklini vermemizin daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

İştigâl cümlelerindeki fiil, cümlenin başındaki isme dönen zamirde 'amel ettiği için ismin kendisinde 'amel edemez. Zira bir 'âmilin hem isimde hem de ona dönen zamirde aynı anda 'amel etmesi nahiv kuralları açısından caiz olmadığı gibi anlam bakımından da caiz değildir. Fakat hiçbir ma'mûlun 'âmilsiz olamadığı prensibi gereği nahivciler, söz konusu isimde 'amel eden bir 'âmil arayışına girmişlerdir. Genel olarak da şu sonuca varmışlardır: Söz konusu mansûb isimde 'amel edip onu kendine mef'ûl edinen 'âmil, isimden sonra zikredilen 'âmilin aynısı ya da anlam olarak onun muadilidir. Ancak hem tekrara düşülmemesi hem de zikredilen 'âmil tarafından açıklandığı için zorunlu olarak hazfedilmiştir. Buna göre زيداً ضربته cümlesinin açılımı زيداً ضربته şeklinde-  
dir.<sup>61</sup>

<sup>61</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/81; Sîrâfî, *Şerhu el-Kitâb*, 1/374-375; Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Fârisî, *et-Ta'lîka 'alâ kitâbi Sîbeveyhi*, thk. 'Avd b. Hamed el-Kavzî (Kahire: Matba'atu'l-Emâne, 1410/1990), 1/114.



Görüldüğü üzere iştigâl konusunun oluşumunda etkin olan asıl faktör 'âmildir ve bu nedenle Sîbeveyhi de konu tertîbinde bu faktör dikkate almıştır. Bu konuyu tenâzu' bâbından sonra ele almasının nedeni ise fiilin iştigâl cümlelerindeki 'amelinin tenâzu' cümlelerindeki 'amelinden daha zayıf olmasıdır. Çünkü tenâzu' cümlelerinde 'âmil zâhirdir fakat iştigâl cümlelerinde mukadderdir. Zâhir 'âmil ise 'amel bakımından mukadder 'âmilden daha güçlüdür. Nitekim 'âmilin zorunlu olarak mukadder olduğu durumlar haricinde iştigâl cümlelerinin başındaki ismin mübteda olarak merfû' okunması tercih edilmiş ve Sîbeveyhi de bunu bizzat ifade etmiştir.<sup>62</sup> Ayrıca tenâzu' cümlelerinde iki 'âmil fakat bir ma'mûl vardır. Buna karşılık iştigâl cümlelerinde iki ma'mûl fakat bir 'âmil vardır. Bundan dolayı nahivciler tenâzu' konusunda ma'mûl, iştigâl konusunda ise 'âmil arayışına girmişlerdir.

14- هذا بابٌ من اسم الفاعل الذي جَرَى مَجْرَى الفِعْلِ المضارع في المفعول في 14-

المعنى. "Anlam bakımından muzâri fiile benzeyen ve bu yüzden onun gibi 'amel edip mef'ûl bihte 'amel eden ism-i fâilin bâbı."<sup>63</sup> Sîbeveyhi, muhtelif yönleriyle fiilin 'amel durumlarını işledikten sonra onun gibi 'amel edebilen isimleri ele almıştır. Yani 'amel bakımından ele aldığı fiilleri 'amel eden isimlerden önce zikretmiştir. Çünkü aslı itibarıyla 'amel etmek fiilin özelliğidir. Ancak bazı isim grupları, fiile olan çeşitli benzerliklerinden dolayı onun gibi 'amel edebilir. Bu nedenle fiil asli ve en güçlü 'âmil kabul edilirken, isim genel anlamda en zayıf 'âmil kabul edilmiştir.

Bu bâbta, ism-i fâili 'amel bakımından konu edinmiştir. Çünkü ism-i fâil, muzâri fiile olan anlam ve yapısal benzerliğinden dolayı 'amel eder ve bu nedenle onun 'ameli sınırsız olmayıp sa-

<sup>62</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/82-83.

<sup>63</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/164-175.

dece muzâri fiil anlamında yani şimdiki zaman veya gelecek zaman anlamında kullanılması durumuyla sınırlıdır. Ör: هذا ضاربٌ زيداً veya هذا ضاربٌ زيداً الساعة غداً. Nitekim Sîbeveyhi bu durumu şöyle ifade etmiştir: “Bu isim, hem anlam hem de ‘amel bakımından muzâri fiilin konumuna girmiştir.”<sup>64</sup> Bundan sonraki iki bâbta da ism-i fâilin ‘amel durumu üzerinde durmuştur.

هذا بابٌ من المصادرِ جرى مَجْرَى الفعلِ المُضارعِ في عمله ومعناه. 15-  
“Anlam ve ‘amel bakımından muzâri fiil konumunda olan masdarların bâbı.”<sup>65</sup> Masdarlar, anlam bakımından başında “أَنْ” bulunan muzari fiilin konumunda oldukları için onun gibi ‘amel eder. Örneğin عَجِبْتُ مِنْ أَنْ يَضْرِبَ زَيْدٌ عمراً cümlesinin anlamında olduğu için “ضَرْبٌ” masdarı “يَضْرِبُ” fiili gibi ‘amel edip fâil ve mef’ûlu bih almıştır. Dolayısıyla masdar da ism-i fâil gibi ‘amel bakımından fiilin fer’idir ve bu yüzden tertib bakımından fiilden sonra zikredilmiştir. Ayrıca ism-i fâil ‘amel bakımından masdardan daha güçlü olduğu için ondan önce zikredilmiştir. Çünkü ism-i fâil kendi kalıbıyla fâili ifade ederken masdar fâili ifade etmemektedir.

هذا بابُ الصِّفَةِ المُشَبَّهَةِ بِالْفَاعِلِ فيما عَمِلَتْ فيه. 16-  
“Amel ettiği şeyler bakımında ism-i fâile benzetilen sıfatın (sıfat-ı müşebbehenin) bâbı.”<sup>66</sup> Müellif, bu bâbta sıfa-ı müşebbehenin ‘amel etme gerekçesini, bir ‘âmil olarak sıfat-ı müşebbehenin gücünü, ‘amel etme durumlarını, ‘amel edebildiği isimleri ve ‘ameliyle ilgili diğer durumlar üzerinde durmuştur.

<sup>64</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/164.

<sup>65</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/189-194.

<sup>66</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/194-211.

Sıfat-1 müşebbehe, lâzım fiilden türetildiği için normalde mef'ûlu bih almaz. Ancak hem anlam hem de tesniye, cemi, müzekker ve müennes yapılabilme hususunda ism-i fâile benzediği için onun gibi 'amel edip mef'ûlu bih alabilir. Bu nedenle ism-i fâilin 'amel etmesi için geçerli olan şartlar sıfat-1 müşebbehe için de geçerlidir. Örneğin مَرَزْتُ بِرَجُلٍ حَسَنِ الْوَجْهِ cümlesindeki sıfat-1 müşebbehe, زِيدًا بِرَجُلٍ ضَارِبٍ cümlesindeki ism-i fâile benzediği gerekçeyle onun gibi 'amel ettirilmiştir. Fakat sıfat-1 müşebbehe 'amel bakımından ism-i fâilden daha zayıftır. Çünkü ism-i fâil doğrudan muzâri fiile benzediği için 'amel etmektedir. Oysa sıfat-1 müşebbehe doğrudan muzâri fiile benzediği için değil, ism-i fâile benzediği için 'amel etme hakkını kazanmaktadır. İşte bu nedenle 'amel bakımından ism-i fâilden çok daha zayıftır. Nitekim Sîbeveyhi bu durumu şu sözlerle ifade etmiştir: وَلَمْ تَقْوِ أَنْ تَعْمَلَ عَمَلَ الْفَاعِلِ لِأَنَّهَا لَيْسَتْ فِي مَعْنَى الْفِعْلِ الْمَضَارِعِ، فَإِنَّمَا شَبَّهَتْ بِالْفَاعِلِ فِيمَا عَمَلَتْ فِيهِ، وَمَا تَعْمَلُ فِيهِ مَعْلُومٌ. "Sıfat-1 müşebbehe, ism-i fâilin 'amel gücüne varamamıştır. Çünkü muzâri fiilin anlamında değildir. 'Amel ettiği yerlerde de sadece ism-i fâile benzetildiği için 'amel etmiştir ve (bu nedenle) 'amel ettiği şeyler de sınırlıdır."<sup>67</sup> Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin sıfat-1 müşebbehe konusunu ism-i fâil ve masdar konularından sonra ele almasının nedeni 'amel yönünden onlardan daha zayıf ve sınırlı olmasıdır.

Sîbeveyhi, sıfat-1 müşebbeheden sonra ism-i tafidîli bâbını ele almıştır. Çünkü ism-i tafidîl 'amel bakımından sıfat-1 müşebbeheden daha zayıftır. Zira ism-i tafidîl, 'amel etme yetisini sıfat-1 müşebbeheye olan benzerliğinden kazanmaktadır. Bu yüzden de 'amel bakımından sıfat-1 müşebbeheden daha zayıftır ve 'amel çerçevesi de daha dardır. Nitekim sıfat-1 müşebbehe hem marife

<sup>67</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/194.

hem de nekre isimlerde 'amel ederken ism-i tafdîl sadece nekre isimlerde 'amel edebilir. Ayrıca sıfat-ı müşebbehenin kendisi de hem marife hem de nekre olarak 'amel edebilir. Fakat ism-i tafdîl sadece nekre olarak 'amel eder. Sîbeveyhi bu durumu şöyle ifade etmiştir: وَلَا يَعْمَلُ إِلَّا فِي نَكْرَةٍ كَمَا أَنَّه لَا يَكُونُ إِلَّا نَكْرَةً، وَلَا يَقْوَى قُوَّةَ الصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ، فَأَلْزِمَ فِيهِ وَفِيمَا يَعْمَلُ فِيهِ وَجْهًا وَاحِدًا. "İsm-i tafdîl, ('amel etmek için) hem kendisi sadece nekre olur hem de sadece nekre isimlerde 'amel eder. Çünkü 'amel bakımından sıfat-ı müşebbehenin gücünde olmadığı için kendisinin ve 'amel ettiği ismin tek tip olması zorunlu kılınmıştır"<sup>68</sup> Örneğin زَيْدٌ أَحْسَنُ وَجْهًا cümlesinde ikisi de nekre olduğu için أَحْسَنُ ism-i tafdîli isminde nasb 'amelini yapmıştır. Dolayısıyla müellifin, ism-i tafdîl konusunu ism-i sıfat-ı müşebbehe konusundan sonra getirmesi tamamen 'amel gücü faktörüne dayalı tertîb sisteminin bir gereğidir.

Konu tertibinde 'âmili ve onun 'amel gücünü önemli bir faktör olarak dikkate alan Sîbeveyhi, nasb 'amelini yapan "عَشْرُونَ" ve bâbını da sıfat-ı müşebbeleden sonra zikretmiştir. Çünkü bunlar câmid isim oldukları için normalde 'amel etmemeleri gerekirdi. Fakat sonundaki nûn "ن" harfi itibarıyla cemi müzekker sâlim durumunda olan ism-i fâile benzedikleri için 'amel bakımından da onlara hamledilmiştir. Zira cemi müzekker sâlim durumundaki ism-i fâilin sonundaki nûn "ن" harfi düşürülmediğinde ضَارِبُونَ زَيْدًا gibi kendinden sonraki isimde nasb 'amelini yapar. Fakat ضَارِبُونَ زَيْدًا tamlamasındaki gibi nûn "ن" harfinin düşürülmesi durumunda cer 'amelini yapar. Aynı şekilde عشرون ve benzeri sayılardaki nûn "ن" harfi de düşürülmediğinde sonrasındaki isimde nasb 'amelini yapar. Ör: عندي عشرون درهماً. Fakat nûn "ن" harfi düşürüldüğünde عشرو

<sup>68</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/203.

زيد gibi sonrasındaki isimde cer 'amelini yapar. "عشرون" ve benzeri isimlerin câmid olup ism-i fâille aralarındaki benzerliğin de çok dolaylı olması, 'amel bakımından sıfat-ı müşebbeheden bile daha zayıf olmasına neden olmuştur. İşte bu yüzden Sîbeveyhi de bunları 'amel eden tüm isimlerden sonra zikretmiştir. Nitekim bunun gerekçesini de bizzat şöyle ifade etmiştir: وَلَمْ تَقَوَّ هَذِهِ الْأَحْرُفُ قُوَّةَ الصِّفَةِ الْمُشَبَّهَةِ... لِأَنَّهَا مُلْحَقَةٌ بِالْأَسْمَاءِ لَا تَعْمَلُ عَمَلَ الْفِعْلِ، فَلَمْ تَقَوَّ قُوَّةَ الْمُشَبَّهَةِ، كَمَا لَمْ تَقَوَّ الْمُشَبَّهَةُ. "Bu kelimeler ( عشرون ve kardeşleri), 'amel gücü bakımından sıfat-ı müşebbehenin seviyesinde değildir... Çünkü bunlar, ('amel eden) isimlerin mulhaklarından ve fiil gibi 'amel etmezler. Bu yüzden sıfat-ı müşebbehe, 'amel bakımından fiilin yerine geçen ism-i fâilin gücünde olmadığı gibi bunlar da sıfat-ı müşebbehenin gücünde değiller."<sup>69</sup>

Yukarıda verilen bâbların genel sıralamasından ve Sîbeveyhi'nin bizzat yaptığı bazı açıklamalardan da anlaşıldığı üzere bu konuların tertibinde etkili olan en önemli faktör 'âmil ve onun 'amel gücüdür. Zira müellif, bu bâblarda konu edindiği tüm fiil ve isimleri 'amel bakımından ele almış ve her zaman güçlü 'âmilden zayıf 'âmile doğru bir tertib sistemini izlemiştir. Nitekim en güçlü ve asli 'âmil olduğu için fiilleri 'amel eden isimlerden önce getirmiştir. Aynı şekilde fiil ve isim gruplarının kendi içindeki tertibinde de 'amel yönünden güçlü olanları diğerlerine takdim etmiştir.

<sup>69</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/203-204.

## SONUÇ

Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserindeki konuların tertîbini ve 'âmilin bu husustaki etkisini kısaca ele alındığı bu çalışmada şu sonuçlara varılmıştır: Sîbeveyhi, genel olarak konuları belli faktörlere göre tanzim etmiştir. İki ana bölüme ayırdığı eserinde önce nahiv ardından sarf konularını ele alması bunu göstermektedir. Ancak diğer nahivcilerden farklı olarak Sîbeveyhi, konuları mesele bazında ele aldığı için tertîb hususunda da ana konular arasındaki ilişki yerine meseleler arasındaki ilişkiyi dikkate almıştır. Bu da *el-Kitâb*'ın tasnif ve tertîb bakımından sonraki nahiv kitaplarından farklı olmasına neden olmuştur. Çünkü bir ana konuya ait meselelerden her biri farklı konularla ilişkili olabilir. Dolayısıyla temelde aynı ana konuya ait olan meselelerin farklı konular arasında ele alınması, müellifin bu yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Öte yandan o dönemde henüz hâşiye geleneği oluşmadığı için Sîbeveyhi, konuyla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı olan tüm meseleleri kitabın ana metni içerisinde ele almıştır. Bir ana konuya ait bâblar arasında kısmen alakasız görünen başka konuların girmesinde bu durumun ciddi bir etkisi vardır.

*el-Kitâb*'ın konu tertîbi hususunda dikkate alınması gereken diğer bir husus ise Müellifin, konular arasındaki ilişkiyi sadece nahiv boyutu üzerinde değerlendirmemesidir. Çünkü gramatik bir ilişkinin bulunmadığı yerlerde belagat, anlam, kullanım çokluğu gibi farklı yönlerdeki ilişkinin esas alınmış olması muhtemeldir. Bu nedenle tertîb sistemi açısından eseri değerlendirirken konular arasındaki ilişkiyi sadece nahiv ilmi bağlamında dikkate almak da doğru bir yaklaşım olmaz.

Ayrıca henüz sırası gelmemiş fakat herhangi bir nedenden

dolayı değinmek zorunda kaldığı bir konuyu gerektiği kadar açıkladıktan sonra sıkça kullandığı; “*Yeri geldiğinde bu konuyu tekrar göreceksin.*” vb. ifadeler de Sîbeveyhi’nin zihninde belli bir tertîb sisteminin olduğunu ortaya koymaktadır.

Tüm bunların yanı sıra eserin tasnîf ve tertîb metodunda bazı problemlerin olması da doğal karşılanması gerektiği kanaatindeyiz. Çünkü eserin yazıldığı dönemde Arap dil ilimlerine ait bazı konular henüz tam ayrışmamış ve tertîb yönünden de nihai şeklini almamıştı. Eserine son şeklini vermeden müellifin ani ölümünün de bu kısmi düzensizlikte etkisi vardır. Dolayısıyla yüzlerce bâbtan oluşan eserin sadece bazı bâblarında görülen düzensizliğe dayanarak eserde metodolojik bir tasnîf ve tertîb sisteminin hiç olmadığını iddia etmek doğru bir yaklaşım olmaz.

Diğer nahiv kitaplarında olduğu gibi *el-Kitâb*’ın konu tertîbinde de farklı faktörler etkin olmuştur. Çünkü aynı faktörün tüm konularda etkili olması nahiv ilminin doğasına aykırıdır. Sîbeveyhi’nin nahiv ilmini ele aldığı birinci kısımdaki bâbların tertîbinde diğer bazı faktörlerin yanı sıra ağırlıklı olarak ‘âmil ve onun ‘amel gücü etkili olmuştur. Nitekim ikinci bâbtan itibaren kelime sonlarındaki hareketleri; ‘âmilin etkisi sonucunda meydana gelen i’râb hareketleri ve herhangi bir ‘âmilden etkilenmeyen binâ hareketleri şeklinde ikiye ayırmış ve bunları farklı isimlerle isimlendirmiştir. Buna bağlı olarak kelimeleri de ‘âmilden etkilenen yani mu‘rab ve ondan etkilenmeyen yani mebnî olarak ikiye ayırmıştır. Ayrıca sıklıkla ‘âmile vurgu yapmış ve güç bakımından onları karşılaştırmıştır. Tüm bunlar, ‘âmil fikrinin Sîbeveyhi’de hâkim olduğunu ve ona göre Arap dil ilimlerine dair öğrenilmesi gereken ilk hususlardan birinin ‘âmil meselesi olduğunu göster-

mektedir. Bu nedenle konu tertibinde de 'âmil faktörünü önemli ölçüde dikkate almıştır.

Mukaddime konularından hemen sonra 'âmil faktörünün etkili olduğu bâbları ele alan müellif, bu bâbların kendi içindeki tertibinde de ilgili 'âmillerin 'amel güçlerini esas almıştır. Çünkü lâzım ve mef'ûlu bih almayan binâ meçhûl fiil konusundan sonra mef'ûlu bih alan fiilleri ele almıştır. Önce bin ma'lûm fiilleri ardından binâ meçhûl fiilleri, nasb ettikleri mef'ûlu bih sayısına göre sıralamıştır. Bunları bitirdikten sonra sırasıyla "كان" ve benzerleri, "ليس" fiili gibi 'amel eden edatlar, ta'accub fiili, tenazu' ve iştigâl konularını 'amel bazında işlemiştir. Çok farklı versiyonlarıyla iştigâl konusunu ve fiilin bedelde 'amel etme meselesini bitirdikten sonra fiil gibi 'amel eden isimlere geçmiştir. En güçlü 'âmil olduğu için fiili diğer tüm 'âmil türlerinde önce getirmiştir. Aynı şekilde 'amel eden isimlerin kendi içindeki tertibinde de 'amel gücü faktörünü esas almış ve bu nedenle ism-i fâil, ism-i mef'ûl, masdar, sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl ve ism-i fiil şeklinde bir sıralama takip etmiştir. Bu konuları çeşitli kullanım şekilleriyle işledikten sonra fiilin mukadder olarak 'amel ettiği işgrâ', tahzîr vb. konuları ele almıştır. Yani zâhir olan 'âmilleri mukadder olan 'âmillerden önce getirmiştir. Çünkü zâhir 'âmil her zaman mukadder 'âmilden daha güçlüdür. Tüm bunlar da Sîbeveyhi'nin, konu tertibinde 'âmil-leri ve onların asli – fer'î, güçlü – zayıf gibi yönlerini önemli bir faktör olarak dikkate aldığını göstermektedir. Fakat bütün konuları sadece 'âmil bağlamında tertîb ettiği de söylenemez. Çünkü mahiyetleri bakımından konuların birbirlerinden farklı olması nedeniyle tek faktörün bütün konuların tertibinde esas alınması mümkün değildir.



## KAYNAKÇA

- Abbâs Hasan. *el-Lugatu ve'n-Nahv Beyne'l-Kadîmi ve'l-Hadîs*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif. 1386/1966.
- Abdulkâdir b. Ömer el-Bağdâdî. *Hizânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-'Arab*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî. 4. Basım, 1418/1997.
- Abdulkâhir el-Cürcânî, Ebû Bekr b. Abdirrahman b. Muhammed. *el-Cümel*. thk. Ali Haydar. Dımaşk: Dâru'l-Hikme, 1392/1972.
- Ahmed Bedevî. *Sîbeveyhi Hayatuhu ve Kitâbuh*. Birleşik Kırallık: Muesseset-u Hindâvî, 1438/2017.
- Ahmîde el-'Avnî. *el-Ususu'l-Menheciyye li Tevîbi'n-Nahvi'l-Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Akbaş, Rıfat. *Arap Gramerinde Kavram ve Terminoloji Sorunu*. Ankara: Gece Akademi, 1440/2018.
- Ali en-Necdî, Nâîf. *Sîbeveyhi İmâmu'n-Nuhât*. Kahire. 'Âlemu'l-Kutub, 2. Basım, 1399/1979.
- Ali et-Tehânevî, Muhammed. *Keşşâf-u Istılâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. thk. Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebet-u Lübnan Nâşirûn, 1417/1996.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Kitabu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebet-u Lübnan, 1405/1985.
- Ebû Ali el-Fârisî, Hasan b. Ahmed. *et-Ta'lîka 'alâ Kitâbi Sîbeveyhi*. thk. 'Avd b. Hamed el-Kavzî. 6 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Emân, 1410/1990.
- Gâzî, Abdulmecîd Gâde - İsmail Sâlih, Nevfel. "Menhecu Sîbeveyhi fî Tertîbi'l-Ebvâbi'n-Nahviyye". *Mecellet-u Diyâlâ*. 68 (2015), 375-384.

- Hadîce el-Hadîsî, *Ebnîyetu's-Sarf fî Kitabi Sîbeveyhi*. Bağdat: Mektebetu'n-Nahda, 1385/1965.
- Hadîce el-Hadîsî. *Kitâb-u Sîbeveyhi ve Şurûhu*. Bağdat: Dâru't-Tedâmun, 1386/1967.
- Hasan 'Avn. *Tatavvuru'd-Dersi'n-Nahvî*. Mısır: Câmî'atu'd-Duveli'l-Arabiyye Ma'hedi'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1390/1970.
- İbn 'Ufûr, Ebu'l-Hasan Ali b. Mu'min el-İşbîlî. *el-Mukarrîb*. thk. 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Mu'avved. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 1418/1998.
- İbn Bâbeşâz, Tahir b. Ahmed. *Şerhu'l-Mukaddîmeti'l-Muhsibe*. thk. Hâlid Abdulkerim. 2 Cilt. Kuveyt: el-Matba'atu'l-'Asriyye, 1397/1977.
- İbnu'l-Ferhân, Ebû Sa'd Ali b. Mes'ûd b. Mahmûd b. el-Hakîm. *el-Mustevfâ fî'n-Nahv*. thk. Muhammed Bedevî el-Mahtûn. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye., 1408/1987.
- İbnu'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâluddîn Osmân b. Ömer. *el-Kâfiye*. thk. Salih Abdulazîm eş-Şâir. Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1431/2010.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. es-Serrî en-Nahvî el-Bağdâdî. *el-Usûl fî'n-Nahv*. thk. Abdu'l-Huseyn el-Fetelî. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1417/1996.
- İbrahim 'Ubâde, Muhammed. *en-Navu't-Ta'lîmî fî't-Turâsi'l-Arabî*. İskenderiye: Munşeâtu'l-Ma'ârif, ts.
- Kâtip Çelebî, Mustafa b. Abdillâh Hâcî Halîfe. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. thk. Mehmet Şerefettin Yaltkaya- Kilisli Rıfat Bilge. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 4. Basım, 1360/1941.
- Muhammed Kâzım, el-Bukkâ'. "Mukaddime", *el-Kitâb*, mlf. Ebî Bişr Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhi, thk. Muhammed

- Kâzım el-Bukkâ'. 5 Cilt. Beyrut: Mektebet-u Zeynî'l-Hukûkiyye ve'l-Edebiyye, 1436/2015.
- Muhammed Kâzım, el-Bukkâ'. *Menhecu Kitâbi Sîbeveyhi fi't-Takvîmi'n-Nahvî*. Bağdat: Dâru's-Şu'ûni's-Sekâfiyyeti'l-'Âmme, 1409/1989.
- Mutarrizî, Ebu'l-Feth Nâsır b. Abdisseyyid el-Hârizmî. *el-Misbâh fi İlmi'n-Nahv*.thk. Abdulhamîd es-Seyyid Taleb. Kahire: Mektebetu's-Şebbâb, ts.
- Nâsîh el-Hâlidî, Kerîm Huseyn. *Menâhicu't-Te'lîfi'n-Nahvî*. Umman: DâruSafâ', 1427/2007.
- Sevdi, Ali. *Arap Gramerinde Avâmil Geleneği*. ed. Adnan Akalın. Ankara: Sonçağ Yayınevi, 2020.
- Sevdi, Ali. "Arap Gramerinde Ümmü'l-Bâb Kavramı ve Felsefesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1( 2021), 639-671.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselam Muhammed Harun. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 3. Basım, 1408/1988.
- Sîrâfî, Ebû Said el-Hasan b. Abdillâh. *Şerhu Kitabi Sîbeveyhi*. thk. Ahmed Hasan Mehdelî-Ali Seyyid Ali. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasen b. Abdillâh. *Ahbâru'n-Nahviyyîn el-Basriyyîn*. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Mısır: Dâru'l-İ'tisâm, 1405/1985.
- Şevkî Dayf. *el-Medârisu'n-Nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 7. Basım, 1386/1966.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-Nahv ve Tarihu Eşheri'n-Nuhât*. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 2. Basım, 1416/1995.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal fi San'ati'l-İ'râb*. thk. Fahr Salih Kadâra. Umman: Dâru 'Ammâr. 1425/2004.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2  
Aralık-2022

## MAKALE BİLGİLERİ

**Dinler Tarihi Bağlamında Yahudi ve Hristyanlıkta Musiki  
Üzerine Bir Değerlendirme**  
An Evaluation of Music in Judaism

### YAZAR

Meryem KAYA

YL, Atatürk Üniv. İlahiyat Fakültesi

[meryemkaya25x@gmail.com](mailto:meryemkaya25x@gmail.com)

Orcid: [0000-0002-8007-6384](https://orcid.org/0000-0002-8007-6384)

### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 30.11.2022

Makale Kabul Tarihi: 05.12.2022

Sayfa Aralığı: 478-494

**Öz:** Mûsikînin menşei insanlık tarihiyle başlar. İlk müzikal belirtiler Tanrılara yağmur vermesi, afetlerden saklaması gibi muhtelif dua ve niyazlarla kendini göstermiştir. Bu temenni ve istekler esnasında ses çıkarmakla birlikte gitgide birtakım el, kol, ayak hareketleri ve mimiklerde yer almaya başlamıştır. İlk insanlar terennüm ettikleri kelimelerle birlikte vücut hareketleri yapmaya, evvela ellerini ritimli bir şekilde çarpmaya, daha sonra maden, taş ne olursa olsun ses çıkaran herhangi bir madde üzerine vurmaya başlamışlardır. Müziğin kaynağı, tarih boyu insanların müziğe olan ihtiyaçları ve ilgilerinin temel sebebi üzerine çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Kimileri iletişim ihtiyacı demiş, kimileri Allah tarafından özel bir öğreti olduğunu söylemiş, kimileri kâinatta devamlı duyulan âhengın sezgisi olduğunu düşünmüş, kimileri müziğin fiziksel bir olay olduğu kanaatine varmış, kimileri de zevk ve eğlence ihtiyacından doğduğunu düşünmüşlerdir. Biz de bu çalışmamızda Dinler tarihi bağlamında Tevrat ve İncil özelinde Hıristiyan ve Yahudiliğin müziğe ve mûsikî kavramına bakışını irdeleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Tevrat, İncil, Din, Müzik, Mûsikî Tarihi.

**Abstract:** The origin of music begins with the history of humanity. The first musical signs showed themselves with various prayers and supplications such as giving rain to the gods and hiding them from disasters. Along with making a sound during these wishes and requests, it gradually started to take place in some hand, arm, foot movements and facial expressions. The first people started to make body movements with the words they sang, first to slam their hands rhythmically, and then to hit any material that makes a sound, regardless of metal or stone. Various opinions have been put forward on the source of music, the basic reason for people's needs and interest in music throughout history. Some said that music is a need for communication, some said that it is a special teaching from Allah, some thought that it was the intuition of the harmony that is constantly felt in the universe, some thought that music was a physical phenomenon, and some thought that it was born out of the need for pleasure and entertainment. In this study, we will examine the view of Christianity and Judaism on the concept of music in the context of the history of religions, in particular the Torah and the Bible.

**Key Words:** Torah, Bible, Religion, Music, Music History

## Giriş

Müzik kavramı çoğu zaman tartışmalara konu olmuş bir olgudur. Müzik etrafında yapılan tartışmalar günümüzde de güncelliğini korumaktadır. Müzik kelimesinin geçmişine baktığımız zaman “musica” kelimesinden geldiğini görülmektedir. Eski Yunanca “mousike” veya “mousa” kelimesinden geldiği varsayılmaktadır.<sup>1</sup> Müzik; “belli bir amaç ve yöntemle, belli bir güzellik anlayışına göre işlenerek birleştirilmiş seslerden oluşan estetik bir bütün olarak tanımlanmaktadır.”<sup>2</sup> Müzik tarihinden bahseden eserler, müziğin tarihini genel olarak iki kısma ayırırlar. Eski sanat (art ancien) ve yeni sanat (art moderne). Eski sanat, tarihin kaydedilebildiği zamanlardan başlar. İlk Çağ, Orta Çağ ve Yeni Çağ içerisine alarak XVI. yüzyılın sonunda biter. Yeni sanat ise XVII. asırdan başlayarak, klasik, romantik vb. devirlere ayrılarak günümüze kadar gelir.<sup>3</sup> Müzikle ilgili yapılan tanımlarda üç ana unsura yer

---

<sup>1</sup> Curt Sachs, *Kısa Dünya Musikisi Tarihi*, (çev.: İlhan Usmanbaş, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965), 5 vd.; Blackwell, Albert L., *The Sacred in Music*, (Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999), 12-13; Champigneulle, Bernard, *Müzik Tarihi*, (çev.: Tanju Gökçöl, İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975), 10 vd.; Ahmet Say, *Müzik Tarihi*, (Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2006), 11 vd.; İlyasoğlu, Evin, *Zaman İçinde Müzik*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 1999), 13 vd.; Emin-Bedia-Hakan Ünkan, *Türk Sanat Müsîkisinde Temel Bilgiler*, (İstanbul: Genel Kültür Yayınları, 1984), 35; Mahmut Ragıp Gazimihal, *Musiki Sözlüğü*, (İstanbul: MEB Yayınları, 1961), 211; Ter Ellingson, “*Music: Music and Religion*”, (Encyclopedia of Religions (ER), Second Edition, ed. Lindsay Jones, Detroit New York: Thomson&Gale, 2005), 9/6248 vd.; Devrim Sönmez, *Antik Dönemde Anadolu’da Müzik ve Müzik Aletleri*, (Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008), 3.

<sup>2</sup> Blackwell, 12; Bernard, 11 vd.; Ellingson, 9/6248 vd.; Sönmez, 3; Mehmet Ulaş Oral, *Ön-Asya Topraklarında Dinler Tarihi ve Müzik*, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011), 13 vd.

<sup>3</sup> Ataman, 1; Biberici, 28.

verilmektedir. Bunlar; ses, ritim ve ahenktir.<sup>4</sup> “Ses, cisimlerin titreşiminden meydana gelen fiziksel bir olaydır. Ritim, “müzik eşliğinde oynamak” demektir. Âhenk, düzen ve akort anlamında kullanılır.”<sup>5</sup> İlyasoğlu müziğin oluşumundan bahsederken belli bir süreç içerisinde oluştuğunu ve zamanla geliştiğini iddia etmiştir. “İlk insanın; doğa seslerini yansıtması, kendi sesini rüzgârın, denizin, kuşun sesine benzetmesi, ezginin doğması yolunda ilk adımlar olmuştur. Önce doğayı yansıtmak için sesini yükselten insanoğlu, sonra yalnızlığını unutmak, doğa güçlerine tapınmak için mırıldanmaya başlamış, korkusunu yenmek için çığlıklar atmış, daha sonra da ruhsal değişimine göre kimi neeli kimi hüznü ezgiler yaratmıştır.”<sup>6</sup> Dini bağlamda müzik hakkında değerlendirme yapılırken de, insanlığın varlığının başlangıcı ile dinin başlangıcının aynı olduğu varsayımından hareketle müziğin ilk zamanlardan beri insanoğlu-din-müzik konusundaki iç içelikten bahsedilir ve şu ifadelerle yer verilir. “Varoluşundan bu zamana kadar mutlak bir yaratıcıya inanma ihtiyacı duyan insanoğlu, sonsuz müzikal zenginliklerle donatılmış olan doğa ile temas halinde yaşamıştır. Gök gürültüsü, fırtına, sel, toprak kayması, deprem gibi olaylar karşısında çaresizliğe düşmüş ve doğada yaşanan bu gelişmeleri denetimi altına almak için ayinler düzenlemeye, sesini duyurmaya, ritüeller aracılığı ile doğada varlık göstermeye çalışmıştır. Uzun bir tarihi estetik deneyimin ardından tanımlayama-

<sup>4</sup> İsmail Hakkı Özkan, *Türk Müsiki Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleleri*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016), 3; Emel Çelebioğlu, *Tarihsel Açıdan Evrensel Müziğe Giriş* (İstanbul: Üçdal Neşriyat,1986), 11; Şeyma Betül Biberici, *Kur’ân-ı Kerim’in Müzikal Boyutu*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 2022), 6 vd.

<sup>5</sup> Biberici, 7 vd.; Haydar Sanal, “Ahenk / Müsiki” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1980), 1/517.

<sup>6</sup> İlyasoğlu, 1; Sönmez, 3 vd.



dığı kutsalın karşısında durmak yerine, mûsikî ve dans ile ahenk ve uyum içerisinde yaşamayı tercih etmiştir.”<sup>7</sup>

Dinler tarihi bağlamında din müzik ilişkisine bakıldığında tek bir tutumdan söz etmek mümkün değildir.<sup>8</sup> Bazılarına göre dinsel gelenekler açısından müzik ve din bir arada düşünülmesi mümkün olmayan şeyler olarak değerlendirilirken, bazılarına göre de birçok dinsel gelenek açısından müzik ifade edilemeyen, dile getirilemeyen, derinlerde gizli olanı, aşkın olanı anlatan ve insana maddenin ötesindeki şeyleri fark etmesini sağlayan bir enstrümandır.<sup>9</sup> Mûsikî dinginliği, huzuru ve sükûneti ifade ederken, başka taraftan hareketliliği, dansı ve eğlenceyi de ifade etmektedir.<sup>10</sup> Dinin etkin olduğu rol genel anlamda dinginlik, derinlik, sükûnet ve aşkınlık tarafında olduğu yönüyle göze çarpmaktadır. Bu yönüyle de insanların dini hakikatleri kavramasına ve kutsalı tecrübe etmesine olanak sağladığı düşünülmektedir. Bu bağlamda din ile mûsikînin çok karmaşık bir şekilde birbirine yakın olduğu ama bu ilişkinin anlamlandırılması noktasında farklı yaklaşımlar ortaya çıktığı düşünülmektedir. Dinsel ritüeller ile müzik iç içe gelmiştir. “Dinler tarihinde çok önemli toplanma, karar ve icra merkezleri olan Havra, Kilise ve Camilerde ibadetin ifası esnasında icra edilen eserlerin hep yüksek sanatlı olması gerekliliği ve kaygısı, mûsikîyi diğer sanat dalları içerisinde ayrı bir yere taşımış, öneme kavuşturmuştur. İlâhî dinlerin tamamında en büyük

<sup>7</sup> Mehmet Gönül, Onur Altındağ. "Dinler ve Mûsikî." (*İstem* 24: ss. 43-62).

<sup>8</sup> Detaylı bilgi için bkz. Baki Adam, "Yahudilik", *Yaşayan Dünya Dinleri*, (Editör: Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007).

<sup>9</sup> Biberici, 7-11.

<sup>10</sup> Cengiz Batuk, *Din ve Müzik: Dinler Tarihi Bağlamında Din-Müzik İlişkisine Genel Bir Bakış Denemesi*, (*Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013), sayı: 35, ss. 45-70; Mehmet Aydın, *Dinler Tarihine Giriş*, (Konya: Din Bilimleri Yayınları, 3. Baskı, 2004), 13 vd.

sanatlı eserler ibadet meclisleri için bestelenen ve/veya icra edilen eserler ve formlar olmuşlardır.”<sup>11</sup>

## 1.1.Yahudilikte/ Tivrâtta Müzik

“Musevi Müziği'nin temeli Eski Mısır ve Mezopotamya'ya dayanmaktadır. Yahudi kültürünün birçok ilminde olduğu gibi müzik ile ilgili bilimsel detayların büyük bir bölümü Mısırlılar'dan öğrenilmiştir. İsrail topraklarına gelene kadar sürekli göçler yaşamış ve hatta bu topraklara yerleştikten sonra da büyük sürgünle dünyaya dağılmış! İbrani kabilesinin eserlerinden bu nedenle günümüze çok azı kalmıştır. Musa Peygamber'in ortaya çıkışından sonra bir din olarak sayılan Musevilik de, İbrani geleneklerinden gelen melodileri, Mısır melodileri ve müzik bilgisiyle harmanlayarak kendine has müziğini yaratmıştır.”<sup>12</sup> Batuk'a göre; “Yahudilik'te müzik denilince kuşkusuz en önemli kaynak Yahudi kutsal kitabı Tanakh'dır. Tanakh'da, Antik İsrail'deki hem müzik ve müziksel aktiviteler konusunda bilgi bulmak hem de Yahudilik müzik algısını görmek mümkündür.”<sup>13</sup> Tivrâtta sık sık müzikten, teganniden ve sazlardan bahsedilir. İnsanın varoluş hikâyelerinden hemen sonra Yubal'ın boru çalanların ilki olarak bahsedilir.<sup>14</sup> Ayrıca İsrailoğulları'nın düğün ve merasimlerinde çalgılı ve çalgısız oyunlarından da bahsedilir. Yahudileri bayramları içerisinde diğer eğlencelere ilaveten mutlaka müzik ve oyun vardır.<sup>15</sup> On iki kabilenin Filistin'de yerleşmesinden itibaren müzik, İbrâniler ara-

---

<sup>11</sup> Gönül-Altındağ, 60.

<sup>12</sup> Oral, 63.

<sup>13</sup> Batuk, 53.

<sup>14</sup> Tekvin, IV,21; Ammon Shiloah, “Music: Music and Religion in the Middle East”, ER, 9/6275-76

<sup>15</sup> Çıkış, XXXII, 6, 18

sında oldukça yaygın hale gelmiş, örf, adet ve devlet kanunlarında önemli bir yer işgal etmiştir. İsrailoğulları'nın Hâkimler döneminin en son ve en meşhur bir şahsiyeti olan Samuel zamanında müzik çok gelişmiş, hatta Râhma'da bir müzik mektebi bile kurulmuştu. Dâvûd Peygamber Saul adındaki şahsın zulmünden kaçarak bu mektebe sığınmıştı.<sup>16</sup> Zebûr, meviza ve hikmetli sözlerden ibaret olup, genellikle makamla ve müzik aleti eşliğinde okunan bir kitaptır.<sup>17</sup> Dâvûd (a.s.)'in mucizelerinden biri de güzel sesidir. Onun bu yönü Kur'ân'da dolaylı olarak belirtilirken, hadis-i şerif ve tarih kaynaklarında açıkça ifade edilmiştir. Hz. Peygamber güzel Kur'ân okuyan Ebu Musa el-Eş'arî için "Ebu Musa'ya Âli Dâvûd'un mizmarlarından bir mizmar sunulmuştur." buyurarak Dâvûd (a.s.)'in bu yönüne dikkat çekmiştir. Bazı tarih kaynaklarında, Dâvûd (a.s.) in, Zebûr okumanın dışında özel olarak müzikle de ilgilendiği belirtilmektedir.<sup>18</sup> Bu hususta nakledilen bazı bilgiler şöyledir:

"Dâvûd'un tahta çıktıktan sonra müziğe ne kadar önem verdiği bilinmektedir. Kendisinin bu temayülü ile halkta müziğe karşı bir yöneliş başladı ve bu tarihten itibaren müzik her türlü dinî ve siyasî merasimde önemli bir yere sahip oldu.<sup>19</sup> Dâvûd (a.s.), Nuh (a.s.)'in gemisini içine alacak büyüklükte bir tapınak yaptırarak, burada dört bin mûgannî ve sâzende tarafından zaman zaman müzik gösterileri yapılmasını emretti. Bu mûgannî ve sâzendelerin iki yüz seksen sekizi diğerlerine müzik öğretmek üzere bizzat Dâvûd tarafından seçildi. Bu müzisyenler özellikle "Levi" soyun-

<sup>16</sup> Ataman, 11.

<sup>17</sup> Ömer Faruk Harman, "Davud ", (İstanbul: DİA, 1994), 9/22.

<sup>18</sup> I. Samuel, XVI/14-23; Yusuf Besalel, Yahudi Ansiklopedisi (I-III), III/663; Rabi Banjamin Blech, 100.

<sup>19</sup> Rabi Banjamin Blech, 100.

dan gelenlerden seçilir ve doğrudan doğruya kral tarafından tayin edilen “ Hananiah ” adlı bir şefin idaresi altında bulunurdu. Dinî merasim, normal zamanlarda, dokuz harpçi iki gitarcı ve bir zilci ile on iki müzisyen tarafından icra edilirdi. Bu merasimlere kadınlar, müzisyen olarak katılamazlar, bunların yerine genç “levi” çocukları yerleştirilirdi. Bununla beraber kadınlarda baş müzisyenin idaresi altında olarak kendi aralarında ibadet ederlerdi. Müzisyenler yalnız saray kralına bağlı olur, genel eğlencelerde, ziyafetlerde matemlerde icaray-ı sanat ederlerdi.

Süleyman Peygamber’in vefatından sonra, müzik, mâbedlerdeki konumunu kaybetti. MÖ 721 senesinde İsrailoğulları Salmanasar istilasına uğramış ve on kabile esir olmuştu. İki asır sonra “Yahuda” hükümeti de aynı darbeye maruz kalmış ve mâbedi Buhunnasr tarafından tahrip edilmişti. Bu şekilde esarete düşen Yahudilerin ızdırap ve üzüntülerinden dolayı ezgiler söyledikleri ve harplarını da Fırat sahillerindeki söğüt ağaçlarına astıkları tarihte meşhur bir hadisedir.

Çalgı aleti olarak en ileri araştırmacılar bile Danyal tarafından sayılan birkaç müzik aletinden fazlasını bulamamaktadırlar. Danyal, Babil kralının Yahudileri altın puta tapmaya nasıl mecbur ettiğini söylerken, anılan müzik kelimelerinin galipler dilinden alındığını da ifade etmektedir. Bazıları İbranilere ait birçok saz isimleri saysalar da gerçekte bu millete ait kitaplar karıştırıldığında, adı geçen aletlerin sayısını çoğaltmanın mümkün olduğu görülür. Fakat bu sazlar esas itibariyle Mısır ve Asur aletlerinden pek farklı değildir. Bu sazlar genel olarak telli, üflemleri ve vurmaları çalgı aletleridir.<sup>20</sup> Günümüze intikal eden tek Yahudi çalgısı ise “şofar” adı

<sup>20</sup> Çıkış, 19:13-19; 20:18; Ataman, 11-13

verilen koçboynuzudur.<sup>21</sup> “Koç, keçi ya da geyik gibi hayvanların boynuzlarından yapılan İsrailoğullarına özgü bir çalgıdır. Çıkarıldığı ses itibariyle normal bir enstrümandan çok Aborjinlerin bull roarer’ını andırmaktadır. Lakin onlar bu ses ve Boğalar arasında bir irtibat kurarken Yahudiler tam tersini düşünür. Asla sığır boynuzundan şofar yapılamaz. Dolayısıyla şofarın sesi de onunla ilişkilendirilmez. Ancak benzer noktası Yahudilerin de şofara kutsiyet izafe etmeleri ve büyüsel bir güce sahip olduğuna inanmalarıdır. Dinsel törenlerde Roşaşana gibi bayramlarda mutlaka çalınır. Şofar’ın önceden salgın hastalık veya saldırı anında haberi iletmek için çalındığı söylenilir. Babil sürgünü esnasında Babil kralı Nebukadnezar ve Osmanlı sonrasında Kudüs’e egemen olan mandacı İngilizler, Yahudilere Şofar’ın çalınmasını yasakmışlardır.”<sup>22</sup>

## 1.2. Hristiyanlıkta/İncilde Müzik

Hristiyanlığın ilk sâliklerinin çoğu, esas itibariyle ibadetle müziğe karşı idiler. İlk Hristiyanların önemli bir kısmı din ile müziği birbiriyle bağdaştıramıyordu. İlk başlarda kilise babaları ritüel, eğlence, şarkı, dram, dans ve müziğe karşı çıkmışlar ve pagan enstrümanlarını boşve anlamsız şeylerolarak nitelendirmişlerdir. İlk başlarda müzikle mücadele edilmiş ve tüm Hristiyanların da mücadele etmesi istenmiştir. Onlara göre Tanrı Yahudilere müzik aletlerini kullanma hususunda müsamahakâr davranmıştır. Ancak bu müsamaha geçici bir süreliğine verilen izinden ibarettir.<sup>23</sup> Ancak Roma zamanında takip ve sıkıştırmaya maruz kalan ilk Hristiyanlar, sığındıkları mağaralarda kendilerine mahsus bir takım terennümat ile Allah’a dua ediyorlardı. “Hristiyanlığın Kudüs

---

<sup>21</sup> Mimaroglu, 18

<sup>22</sup> Batuk, 54.

<sup>23</sup> Brown, 6308.

kökenli olması sebebiyle, ilk Hristiyan nağmelerinin Yahudi mûsikisinden etkilenme olasılığı yüksektir. Dolayısıyla Hristiyanlar ilk zamanlar bu etkileşimi İbrani ayinlerini kiliselerine aktararak göstermişlerdir.”<sup>24</sup> Böylece Hristiyanlığın kendisinden önceki dinlerden aldığı ilk şey ibadette teğanni oldu. “Hristiyan Kiliselerinde ibadete çağrı için kullanılan en kutsal çalgı çandır. Kiliselerde kullanılan mûsikî ise kutsallığın ve Tanrı’ya adanmışlığın, dualar yoluyla ayinlere tılsımlı bir ortam katan vasıta olarak karşımıza çıkmaktadır. Antikçağ mûsikîsi ile Erken Ortaçağ mûsikîsi<sup>25</sup> arasındaki benzer özellikleri, her ikisinin de yalnız ezgi çizgisinden oluşan, tek sesli yapıda olmasıdır. Antik çağın; şiir ve tiyatroya, Ortaçağın ise İncil metinlerine dayanan ve büyük ölçüde doğaçlama yoluyla çalınıp söylenen mûsikî yapısına sahip olduğu görülmektedir.”<sup>26</sup>

Hristiyanlar müziği önce ibadetler sonra da kilise de kullanmaya başlarken bir takım gerekçeleri vardı ki bunlardan bazıları kısaca şöyledir: “Teğanni, Allah’a bağlanan ferdin, ruhî neşvesini ifade eder. Allah’ın büyüklüğünü tasdik, teyid ve terennüm için bir vasıttadır. Teğanni dinî merasimi gösterişli yapar. Teğanni sözlerin daha tesirli olmasına yardım eder. Teğanni birliği temin eder. Teğanni iyiliklerin en büyüğü olan âşkî, muhâbbeti meydana getirir. Teğanni sözlerin mukaddes metinlerin kolayca ezberlenmesini temin eder. Teğanni hakiki bir dini duygu ve hâleti ruhiyyeyi doğurur. Allah teganniye sevmez, yalnız O, günahkârlar için müziği gerekli görür. Allah’ın müziğe müsaade etmesi, kullarının zayıflığına ve çocukluğa olan meyillerine acımasındandır. Bizim teğan-

<sup>24</sup> Oral, 73 vd; Gönül, Altındağ. "Dinler ve Mûsikî." ss. 43-62.

<sup>25</sup> Say, 61.

<sup>26</sup> Gönül, Altındağ. "Dinler ve Mûsikî." ss. 43-62.

nimiz, melekler mûsikîsinin aksinden başka bir şey değildir. Müzik gökte meydana gelmiştir. Bizim etrafımızda ve üstümüzde melekler teğanni etmektedir.”<sup>27</sup>

İlk Hristiyanlar, müziği kullanmaya başlarken, putperestlik en gözde bir saz olan fülütü ibadetlerde kullanmayarak bir takım düzenlemelerde yapmışlardır. Yine Hristiyanlar içinde buldukları sıkıntılı ortam gereği, ibadetlerde fazla ses çıkaran sazları kullanmamış, dördüncü ve beşinci asırdan itibaren de sazları bütünüyle yasaklayarak, yalnız insan sesi ile ibadet etmişlerdir. Normalde Kilise şarkıları söylenirken, bütün katılımcıların iştirak etmesi beklenir. Buna rağmen üçüncü ve dördüncü yüzyıllarda kiliselerde kadınların bu şarkıları ve ilahileri söylemeleri yasaklanmıştır.<sup>28</sup> Ortadoks Kiliselerinde ise müzik sadece tek sesli ve erkekler tarafından icra edilmiştir. Daha sonraki zamanlarda debdebe ve gösterişe düşkün olan Bizans imparatorları kiliseye en gözde müzik aleti olan orgu sokmuşlardır. Reform sürecinin ardından Martin Luther (1483-1546) ile birlikte kiliselerde müziğe ibadetlerde daha çok yer verilmiş, müziğin hem liturji de hem de ayinlerde kullanılmasının yolu açılmıştır. Bu zamandan sonra müzik hem bir eğitim aracı hem de dindarlık için ibadetlerde kullanılmak üzere bir armağan olarak Tanrı tarafından verildiğine inanılmıştır. Luther’in kendisi de zaten bir müzisyendir. Onun ardından kiliselerde aşk şarkılarının sözlerinin arasına kutsal metinler de serpiştirilerek koro eserleri yapılmış ve icra edilmiştir. “Milano Piskoposu Saint Ambrosius tarafından düzenli bir hale getirilen ve Papa Gregorius ile gelişim göstererek günümüze kadar uzanabilen kilise müziği, on altıncı yüzyıla kadar kilisenin himayesi altında kalmış-

---

<sup>27</sup> Biberici, 23 vd.

<sup>28</sup> Brown, 6308; Batuk, 60.

tır. 16. yüzyıldan sonra da dini alanda mûsikî eserleri bestelenmiştir. Dönemin Hristiyan mûsikîsinin kurucuları arasında yer alan Schutz ve Johann Sebastian Bach gibi dünyaca ünlü besteciler dini mûsikî alanına önemli eserler kazandırmışlardır.”<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Gönül, Altındağ. "Dinler ve Mûsikî." ss. 43-62.



## SONUÇ

İnsan, manevi dünyası olan, düşünen ve inanan bir varlıktır. İnsanın manevi dünyasında tezahür eden inanç ve düşünceler; güzellik, estetik ve sanat gibi olgularla birlikte kültürel algısının oluşmasında etkin olmuştur. Fıtri olarak insanın yaratılışında var olan bu olgular, tarihi ve içtimai süreçte din ile şekillenerek anlamını bulmuş, dini kaygı ve gerekliliklerle yorumlanarak sanat eserlerinin meydana getirilmesinde önemli rol üstlenmiştir. İlk çağlardan günümüze kadar geçen zaman içinde kendi mukaddesleri ile değişmez değerlerini tespit eden ve koruyan her din, inanç bağlamında farklılıklar gösterse de hemen hepsi Allah'a ulaşma gayesiyle sanatı anlatım dili olarak kullanmıştır. İnanç değerleri doğrultusunda meydana getirilen ve insanın Yüce Yaratıcıya ulaşma noktasında hissiyatını en iyi ifade edebildiği sanat ise mûsikîdir. Mûsikînin en ilkel dinlerde ve kabilelerde bile dini amaçla kullanıldığı bilinmektedir. İnsanlık tarihi boyunca ilahi dinler olarak tanımlanan Mûsevîlik, Hristiyanlık ve İslâmiyet'te de mûsikî çok önemli bir yere sahip olmuştur. Allah'a ulaşma noktasında mûsikîyi ve sanatı benimsemiş ilahi dinler, ibadetlerinde mûsikîyi kullanmışlardır. İbadet maksadıyla kullanılan; şofar (Yahudilikte), çan (Hristiyanlıkta) ve insan sesi (İslamda) önemli dini mûsikî unsurları olarak görülmüştür.

Bu makalede; ilahi dinlerden olan Mûsevîlik ve Hristiyanlık içerisinde din ile mûsikînin ayrılmaz beraberliklerinin ortaya konmuş ve bu ihtiyacın giderilmesinde dinlerin etkin rolü olduğu yargısına varılmıştır.

### KAYNAKÇA

- Adam, Baki. "Yahudilik", Yaşayan Dünya Dinleri. Editör: Şinasi Gündüz, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ataman, Ahmet Muhtar. *Mûsikî Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- Aydın, Mehmet. *Dinler Tarihine Giriş*. Konya: Din Bilimleri Yayınları, 3. Baskı, 2004.
- Batuk, Cengiz. "Din ve müzik: dinler tarihi bağlamında din-müzik ilişkisine genel bir bakış denemesi." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35.35 (2013): ss. 45-70.
- Bayraktutan, Osman. Kur'an'ı Kerim Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulması Üzerine Bir Değerlendirme, *İlahiyat Fakültesinde Kur'ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Bayraktutan, Osman. Kur'an-ı Kerim Derslerinin Toplu/Koro Halinde Okutulmasının Avantajları ve Dezavantajları. *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (9), 145-171, 2017.
- Besalel, Yusuf. "Aron Aberit" Yahudi Ansiklopedisi (I-III), İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001. (I/73-74).
- Besalel, Yusuf. "Avraam" Yahudi Ansiklopedisi (I-III), İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 2001. (I/87-88).
- Besalel, Yusuf. *Yahudi Tarihi*, İstanbul: Ünlü Dil Hizmetleri ve Yayıncılık, 2000.
- Biberci, Şeyma Betül. *Kur'ân-ı Kerim'in Müzikal Boyutu*, Erzurum: Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erzurum Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2022.
- Birkan, Z. Işıl. "Müzikle tedavi, tarihi gelişimi ve uygulamaları." *Akupunktur Ankara* 37 (2014).

- Blackwell, Albert L., *The Sacred in Music*, Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press, 1999.
- Blech, Rabi Benjamin, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, Tercüme: Estreya Seval Valı, İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basım ve Yayın A.Ş., 2004.
- Cançelik, Ali. Sözlü Musiki Eserini Oluşturan Unsurlar ve Yahya Nazîm'in "Dîdem Yüzüne Nâzır" Eserinin Tahlili, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, c. 2, sy: 1, Haziran 2018, ss.1-22
- Çağıl, Necdet. "Kur"ân Kıraatinde Musikî", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*, (Uluslararası Kıraat Sempozyumu), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çelebioğlu, Emel. *Tarihsel Açıdan Evrensel Müziğe Giriş*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1986.
- Düzenli, Pehlül. *İslam Kültür Tarihinde Mûsikî*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2014.
- Ellingson, Ter. "Music: Music and Religion", *Encyclopedia of Religions (ER)*, Second Edition, ed. Lindsay Jones, Detroit NewYork: Thomson&Gale, 2005.
- Farmer, Henry George, *Târihu'l-Mûsika'l-Arabiyye*, trc. Hüseyin Nassâr, Kahire: 1956.
- Gazimihal, Mahmut Ragıp, *Musiki Sözlüğü*, İstanbul: MEB Yayınları, 1961.
- Gönül, Mehmet, Mustafa Yıldırım. "İslâm Dininde Mûsikîye Dair Rivayetlere Eleştirel Bir Bakış." *İstem* 30: 257-270.
- Gönül, Mehmet, Onur Altındağ. "Dinler ve Mûsikî." *İstem* 24: ss. 43-62.
- Gönül, Mehmet. "Türk Mûsikîsinin Tasnîf ve Tesmiyelerine Bir Bakış." *İstem* 31 2018: 35-46.
- İlyasoğlu, Evin. *Zaman İçinde Müzik*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 5. Baskı, 1999.

- Martı, Danyal. *Türk Mûsikîsi'nde Unutulmuş Makamlar*, Ankara: Atalay Matbaacılık, 2015.
- Mimaroğlu, İlhan. *Müzik Tarihi*, İstanbul: Varlık Yayınları, 1995.
- Onat, İlayda Dilan, and Şebnem Yıldırım Orhan. "Türkiye'de "Din-Müzik" alanlarına İlişkin Yapılmış Lisansüstü Tezler." *Journal of Institute of Economic Development and Social Researches* 5.18, 2019, ss. 165-180.
- Oral, M. Ulaş. "Ön Asya Topraklarında Dinler Tarihi ve Müzik." İstanbul : TC İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müzikoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Oral, Mehmet Ulaş. *Ön-Asya Topraklarında Dinler Tarihi ve Müzik*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Özcan, Nuri - Çetinkaya, Yalçın. "Musiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özdamar, Mustafa. *Doğumundan Ölümüne Mûsikî*, İstanbul: 1997.
- Özkan, İsmail Hakkı. *Türk Mûsikî Nazariyatı ve Usulleri Kudüm Velveleri*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2016.
- Öztuna, Yılmaz. *Büyük Türk Mûsikîsi Ansiklopedisi*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Sachs, Curt, *Kısa Dünya Musikisi Tarihi*, Çev.: İlhan Usmanbaş, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1965.
- Say, Ahmet. *Müzik Tarihi*.Ankara: Müzik Ansiklopedisi Yayınları, 2006.
- Shiloah, Ammon. "Music: Music and Religion in the Middle East", ER, 9/6275-76.
- Sönmez, Devrim. *Antik Dönemde Anadolu'da Müzik ve Müzik Aletleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2008.

- Şehâde, Ali en-Nâtur. "Emevi Döneminin Sonuna Kadar Mûsiki ve Gınâ", çev. Ruhi Kalender, Adem Akın, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1992, c. XX, XIII, 190.
- Talay, Feyha. (1959). *Mûsikî Tarihi*, Orhan Mete Matbaası, İstanbul.
- Tekin, Abdulkadir. (2015). *Türk Mûsikîsinde Nağmeler ve Makamlar*, Büyüyen Ay Yayınları, İstanbul.
- Tevrat Tora Neviim Ketuvim, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 2007.
- Uğurlu, Serdar. "Türk Müzik Folklorunda Şiir, Mûsikî ve Raksın Tarihi Birlikteliği." *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim (TEKE) Dergisi* 6.2 (2017): ss.1058-1079.
- Whiston, W. *The Works of Flavius Josephus*. Philadelphia: The John C. Winston Company, 1957.
- Yalıtık, H. Anadolu İnançlarında Müziğin Yeri,. *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi içinde* (ss. 837-839). Ankara: Evrak Yayınları, 2001.
- Yiğitoğlu, Mustafa. *İslam Tarihi*. "Eski Ahit'te Yer Alan Bazı Müzik Aletleri." II. International Congress of Human and Social Scienc Researches Bildiriler Kitabı, 2019.



## GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2  
Aralık-2022

### MAKALE BİLGİLERİ

جهود الدكتور محمد محمد أبي موسى في إعجاز القرآن الكريم من خلال كتابه :  
الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم - دراسة تحليلية ونماذج تطبيقية -

Muhammed Muhammed Ebî Musâ's Measurement and Effort on the Review of  
the Qur'an-I Karim in the Title of El-I'câzü'l-Belâğî Dirâse Tahlaliyye Li-Turâsi  
Ehli'l-'Ilm-

### YAZARLAR

Haydar KHALEEL ISMAEL

Doç. Dr. Iğdır Üniv. İlahiyat Fakültesi

[haydar.ismael@igdir.edu.tr](mailto:haydar.ismael@igdir.edu.tr)

Orcid: [0000-0003-3131-3272](https://orcid.org/0000-0003-3131-3272)

Ali SEVDİ

Dr. Iğdır Üniv İlahiyat Fakültesi

[alisevdi1984@hotmail.com](mailto:alisevdi1984@hotmail.com)

Orcid: [0000-0002-1951-7232](https://orcid.org/0000-0002-1951-7232)

### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 26.10.2022

Makale Kabul Tarihi: 05.12.2022

Sayfa Aralığı: 496-521

## المخلص :

إن من المشايخ الذين وقفوا على رسائل العلماء السابقين الذين اعتنوا بالكشف عن بعض أسرار القرآن الكريم البلاغية الدكتور محمد أبو موسى في كتابه الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم ، فبين في كتابه هذا من خلال نماذج حللها بعض أسرار النظم وما انطوى عليه من أسرار وحكم بديعة ، وظهر الحديث عن سبب عجز البشر عن الإتيان بمثل هذا القرآن ، وإنا في هذه الورقات سنتناول جهود الدكتور محمد أبي موسى في إبراز الجوانب الإعجازية للقرآن الكريم في النظم والبلاغة لما تناوله في بعض كتب التراث القديمة لوجوه النظم المعجز لبلاغة القرآن الكريم لكتب الإعجاز القرآني للخطابي والرماني والباقلاني .

**الكلمات المفتاحية :** القرآن الكريم ، الإعجاز ، البلاغة ، النظم ، المعجزة ، محمد محمد أبو

موسى .

**ÖZ:** Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat yönündeki bazı sırlarını ortaya koymaya çalışan mütekaddim âlimlerin çalışmalarını inceleyenlerden biri de Muhammed Muhammed Ebî Musâ'dır. Çünkü müellif *el-İ'câzü'l-belâğî dirâse tahliliyye li-türâsi ehli'l-'ilm* adlı eserinde nazmü'l-Kur'ân'ın bazı sırlarını ve içerdiği harika hüküm ve eşsiz incelikleri analiz ederek bir takım örnekler çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda insanların Kur'ân'ın bir benzerini getirememesi sebeplerini de ortaya koymuştur. Biz de bu çalışmamızda Kur'ân-ı Kerîm'in sahip olduğu insicam ve belâgatinin mucizevi yönlerini ele alan Ebû Süleymân el- Hattâbî (öl. 388/998), Ebü'l-Hasen er-Rummânî (öl. 384/994) ve Ebû Bekir el-Bâkılânî (öl. 403/1013) gibi âlimlerin i'câzü'l-Kur'ân konulu klasik eserlerindeki konuları inceleyen Muhammed Muhammed Ebî Mûsâ'nın Kur'ân-ı Kerîm'in nazım ve retoriğindeki mucizevi yönleri ortaya koymaya yönelik çabalarını ele almaya çalıştık.

**Anahtar kelimeler:** Kur'ân-ı Kerîm, İ'câz, Belâgat, Nazım, Mucize, Muhammed Muhemmed Ebû Mûsâ.



**Abstract:** Doctor Muhammad Abi Musa is one of those who examined the works of the previous scholars who tried to reveal some of the secrets of the Qur'an in the direction of rhetoric. Because the author al-'Îcâzu'l-belâğî tried to explain some of the secrets of Nazmü'l-Qur'an and its wonderful judgments and unique subtleties in his work dirâsetun analiziyye li Tûrâsi ehli'l-'ilmi and tried to explain it within the framework of a number of examples. In this context, she also revealed the reasons why people could not bring a like of the Qur'an. In this study, we also deal with the miraculous aspects of the coherence and eloquence of the Qur'an, Abu Suleyman al-Khattabî (d. 388/998), Ebü'l-Hasen er-Rummânî (d. 384/994) and Examining the subjects in the classical works of scholars such as Abu Bakr al-Baqillani (d. 403/1013), Doctor Muhammad Ebi Musa tried to reveal the miraculous aspects of the verse and rhetoric of the Qur'an. We tried to address their efforts.

**Keywords:** The Qur'an, Miraculous, Eloquence, Arrangement, Miracle, Muhammad Muhammad Abu Musa.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،  
ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين..  
جرت سنة الله تعالى أن يرسل لعباده على مر العصور رسلاً يدعون الناس إلى توحيد  
الله وعبادته، وينزل لهم شرائع تناسبهم في ذلك العصر مراعيًا أحوالهم وبيئاتهم وما هو  
الأصلح لهم، وهؤلاء الرسل الذين يرسلهم الله تعالى للناس هم من جنسهم ويخرجون بين  
ظهرانيهم لحكم عديدة، ولكي يدرك الناس أن هذا الرسول هو حقاً مرسل من عند الله  
تعالى، وليس مجرد ادعاء، فقد أيد الله رسله بالمعجزات الباهرات التي تشهد لهم على  
صحة رسالتهم ودعوتهم، كما جرت سنة الله تعالى أن يكون تحدي هذه الأقوام في أهم ما  
برعوا فيه، وأن يهيمن ما جاء به الرسول على ما تميزوا به عن غيرهم، وأن يشهدوا هم  
أنفسهم بذلك ويعلموا عجزهم صراحة عما شاهدوه وعينوه بأنه فعلاً فوق طاقتهم  
وقدرتهم رغم توفر جميع الأسباب والإمكانات التي تمكنهم من الإتيان بمثل ما أتى به  
الرسول صلى الله عليه وسلم لكنهم يعجزون عن ذلك  
إن قريشاً والقبائل معها قد بلغت من فصاحة الكلام وبلاغته مبلغاً عظيماً يمكن أن يقال  
عنه إنها قد بلغت فيه الذروة، ومما يدل على ذلك عقدهم مجالس في سوق عكاظ للتحكيم  
بين الشعراء فيما يأتون به من تحف فنية تذهب بالألباب تهز القلوب وتبهر العقول، إن  
بيتاً شعرياً واحداً كان كفيلاً بأن يرفع شأن قبيلة "أنف الناقة" (1) كان وضعها قبل هذا  
البيت من الشعر وضيقاً إلى أن قال فيهم الحطيئة مادحاً بعد أن مر بهم ضيفاً فأكرموه:  
قوم هم الأنف والأذنان غيرهم ومن يسوي بأنف الناقة الذنب (2)  
في هذه الفترة والعرب يتفاخرون تفاخراً عظيماً بما يجيدونه من شعر وخطابة  
وفصاحة، بل ويرتفع شأن القبيلة كلها إن نبغ فيها شاعر، أرسل الله نبينا محمداً صلى الله  
عليه وسلم إلى هؤلاء الفصحاء رسولاً يدعوهم إلى توحيد الله ونبذ الأصنام التي  
يعبدونها، وكما هي سنة الله في هذا الأمر فقد أيدته بمعجزة عظيمة خارت دونها قواهم،

بنو أنف الناقة: بطن من تميم من العدنانية، وهم بنو أنف الناقة واسمه جعفر بن قريع بن عوف بن كعب بن سعد بن زيد بن مناة بن تميم، وتميم يأتي نسبه عند ذكره في حرف التاء المثناة من فوق. قال أبو عبيدة: بقصيدة فيها البيت وهم من أشرف تميم، وكانوا بكرهون وفوق هذا اللقب عليهم حتى مدحهم الحطيئة إبراهيم الإبياري (المذكور). ينظر: أبو العباس القلقشندي، نهاية الإرب في معرفة أنساب العرب، تحق (٨٦، 1980 \ 1400 بيروت: دار الكتب اللبنانيين، الطبعة الثانية،

البيت للحطيئة. ينظر: ابن السكيت الأهوازي، ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، دراسة 2 وتبويب: د. مفيد محمد قميمة (بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، بلا تاريخ)، ٤٥.

وأثبتت عجزهم، وأوقفتهم أمام حسنها وجمالها مدهوشين فاغرين أفواههم من حلوة ما يسمعون، حتى قالوا لا يعقل أن يكون هذا كلام بشر فذهبوا يبحثون من أين يمكن أن يكون محمد قد أتى به! فمرة يقولون عنه سحراً، ومرة يقولون إنه من الجن... إلى غير ذلك من الخرافات التي يطلقونها ليتهربوا من الحقيقة التي استيقنتها أنفسهم وجدوا بها ظلماً وعلواً استكباراً في الأرض ومكر السيء.

أدرك العرب عند نزول القرآن بطبيعتهم وسليقتهم أنه ليس من كلام البشر، ولذا فإن المنصف منهم آمن به مباشرة؛ لأنه معجزة تدل على صدق من جاء به، فهم فهموا أسرارها وأدركوا خفايا ما تنطوي عليه الألفاظ من معاني من خلال النظم البديع الذي نسج منه القرآن الكريم، كل ذلك دون أن يشرحوها بعبارة واحدة ما الذي فهموه من نصوص القرآن، وذلك لأن معرفتهم بما تنطوي عليه نصوصه من بلاغة وفصاحة معروف في قلوبهم جميعاً لا يتفاوتون في فهمه إلا بالشيء اليسير بسبب البيئة التي عاشوا فيها، لكن لما اتسعت رقعة الإسلام واختلط العرب بغيرهم، وفشا اللحن في لسان العرب، بدأت تغيب عن كثير من المسلمين العرب وغيرهم جوانب من بلاغة القرآن وأسارها، فانبرى للكشف عن أسرار القرآن وإعجازه طائفة من العلماء من خلال رسائل ومؤلفات تكشف عن جوانب من جمال النظم وإحكام الصنعة في الكتاب العزيز كالخطابي والرماني والباقلاني والجرجاني والزمخشري وغيرهم الكثير، وظهر الحديث عن سبب عجز البشر عن الإتيان بمثل هذا القرآن، فمن الناس من تبنى قضية الصرفة، وعلى رأسهم النظام من المعتزلة، وتعني أن الله عز وجل صرف الناس وسلبهم القدرة على أن يأتوا بمثله، وهذا يعني أن البشر كان بمقدورهم أن يأتوا بمثل فصاحته وبلاغته لأن ألفاظ القرآن وحروفه هي نفسها التي نسج منها الشعراء شعرهم والخطباء خطبهم، وقد بين العلماء ضعف هذا الكلام وردوه من وجوه كثيرة، وبعض العلماء ذهب إلى أن إعجاز القرآن هو بالألفاظ المختارة بعناية، ومنهم من ذهب إلى أن الإعجاز هو في المعاني المتولدة من هذه الألفاظ لا منها ذاتها، ويبين الشيخ عبد القاهر الجرجاني، أن الإعجاز هو بالنظم هو جماع الأمرين معاً الألفاظ والمعاني بنظم بديع أعجز البشر على أن يأتوا بمثل سورة منه تحاكيه فصاحة وبلاغة وتأثيراً.

إن من المشايخ الذين وقفوا على رسائل للعلماء السابقين الذين اعتنوا بالكشف عن بعض أسرار القرآن الكريم الدكتور محمد أبو موسى في كتابه الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم فبين في كتابه هذا من خلال نماذج حللها بعض أسرار النظم وما انطوى عليه من أسرار وحكم بديعة، وإنا في هذه الورقات -إن شاء الله- سنتناول هذا الموضوع من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: الدكتور محمد أبو موسى وكتابه الإعجاز البلاغي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الدكتور محمد محمد أبي موسى.  
المطلب الثاني: نبذة تعريفية عن كتاب الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم.  
المبحث الثاني: نبذة عن جهود الدكتور محمد محمد أبي موسى في كتاب بيان إعجاز القرآن للخطابي، وفيه ثلاثة مطالب:  
المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الإمام الخطابي.  
المطلب الثاني: التعريف بكتاب البيان.  
المطلب الثالث: نماذج من تحليل الدكتور محمد محمد أبي موسى لنصوص الخطابي.  
المبحث الثالث: نبذة عن جهود الدكتور محمد محمد أبي موسى في كتاب النكت في إعجاز القرآن للرماني، وفيه ثلاثة مطالب:  
المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الإمام الرماني.  
المطلب الثاني: التعريف بكتاب النكت في إعجاز القرآن.  
المطلب الثالث: نماذج من تحليل الدكتور محمد محمد أبي موسى لنصوص الرماني.

### المبحث الأول

الدكتور محمد محمد أبو موسى وكتابه الإعجاز البلاغي، وفيه مطلبان:  
المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الدكتور محمد محمد أبي موسى.  
المطلب الثاني: نبذة تعريفية عن كتاب الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم.  
المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الدكتور محمد محمد أبي موسى<sup>(3)</sup>

### - ولادته -

ولد الدكتور محمد أبو موسى في 30 يونيو 1937م بقرية الزوامل، مركز دسوق، محافظة كفر الشيخ بجمهورية مصر العربية.

### - نشأته وتعليمه:

مقال على موقع أخبار اليوم بعنوان: في ذكرى مولده التي توافق الثلاثين من يونيو تعرّف على سيرة 3 شيخ البلاغيين في العصر الحديث العلامة محمد أبو موسى، موقع أخبار اليوم،

<https://cutt.us/AQumL.11.00>، 2021/11/21

نشأةً دينيةً في مسقط رأسه قرية الزوامل، وتدرّج في المراحل التعليمية الأزهرية؛ نشأ بداية من التحاقه بمعهد دسوق الديني الأزهرى، وانتهاءً بحصوله على درجة الدكتوراه من كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر عام 1971م

- شيوخه:

تلقى العلم على أكابر العلماء منهم الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، والشيخ الأمرُ الذي أسهم في صقل مواهبه، محمود محمد شاكر، والشيخ محمد على النجار، ورسوخ علومه ومعارفه؛ لا سيما علوم اللغة عمومًا، وعلم البلاغة خصوصًا؛ حتى لُقّب بشيخ البلاغيين

- عمله:

ترقى الدكتور محمد في الوظائف العلمية بكلية اللغة العربية، فعُيّن أستاذًا مساعدًا، ثم أُعير من جامعة الأزهر إلى جامعة بنغازي. رُقّي إلى درجة أستاذ بالكلية عام 1981م الليبية بداية من عام 1973م وحتى عام 1977م،

وفي عام 1977م عاد إلى العمل مُجددًا في جامعة الأزهر، وفي العام نفسه خرج أستاذًا زائرًا إلى جامعة أم درمان الإسلامية في السودان، ثم أُعير بعد ذلك من جامعة ثم عُيّن بعد عودته رئيسًا لقسم. الأزهر إلى جامعة أم القرى في المملكة العربية السعودية البلاغة بكلية اللغة العربية - جامعة الأزهر، ثم اختير عضوًا للجنة الدائمة لترقية وفي عام 2012م اختير عضوًا في هيئة كبار العلماء بالأزهر. الأساتذة بالقسم نفسه الشريف.

يعملُ الآن بالتدريس في قسم الدراسات العليا بكلية اللغة العربية - جامعة الأزهر، وله دروسٌ أسبوعيةٌ يلقونها في الجامع الأزهر منتصف كل أسبوع، ويشرح فيها الكتب البلاغية.

- مؤلفاته:

1. من أسرار التعبير القرآني.
2. القوس العذراء وقراءة التراث.
3. خصائص التراكيب.
4. الإعجاز البلاغي.
5. البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية.
6. مدخل إلى عبد القاهر الجرجاني.
7. شرح أحاديث من صحيح البخاري: دراسة في سمت الكلام الأول.

8. مراجعات في أصول الدرس البلاغي. وغيرها من المؤلفات.

### المطلب الثاني: نبذة تعريفية عن كتاب الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم.

يتناول المؤلف في كتابه هذا ثلاث رسائل لثلاثة من العلماء الراسخين في علوم العربية لا سيما البلاغة، وهم:

الإمام حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي أبو سليمان، وكتابه البيان في إعجاز القرآن.

الإمام علي بن عيسى بن علي الرماني، وكتابه النكت في إعجاز القرآن.

الإمام محمد بن الطيب أبو بكر الباقلائي وكتابه إعجاز القرآن.

وهم من علماء القرون المتقدمة، ويتناول بعض نصوصهم التي اعتنت ببيان إعجاز النظم الكريم، وما انطوت فيه على بعض من أسرارها وحكمه، ويعلق عليها بإضافات متميزة تنم عن علم غزير ودربة في هذا الفن.

يسلط الضوء في مقدمة كتابه على أهمية الرجوع لكتب التراث لفهم ما فيها، فأدب

الأمة هو عين الأمة، ويشنع على المعاصرين الآن الذين تخلوا عن تراث أمتهم وزهدوا

فيه، لعدم إدراكهم لقيمتها الثرة، وانشغالهم بأدب الأمم الأخرى على حساب آدابهم،

وإرجاعه أحد الأسباب في ذلك، أنهم استخدموا أدوات الغرب لفهم تراث الشرق وهذا من الأخطاء التي وقعوا فيها.

ثم ذكر في مدخل الكتاب ما يدل عليه الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم من حقائق

تتصل باللغة العربية، وبالمستوى الأدبي للجيل الذي نزل فيه القرآن، ثم مستوى القدرة

بعد ذلك يذكر قضية الإعجاز عند هؤلاء العلماء الثلاثة على نقد الكلام وتحديد منازلها.

من خلال نصوص من رسائلهم، ويتناولها بالشرح والتحليل كل رسالة منها في فصل

مستقل، وفي الفصل الرابع يتحدث عن قضية الصرفة وكيف تناولها العلماء السابقين

الراسخين وكيف كان موقفهم منها مطلقاً تلك المواقف ومقرباً لوجهات النظر فيها،

ليخلص إلى أن إعجاز القرآن ليس بصرف قدرة الناس عن الإتيان بمثله، وإنما بسبب نظمه المبهر.

### المبحث الثاني

نبذة عن جهود الدكتور محمد محمد موسى في كتاب البيان للخطابي، وفيه ثلاثة

مطالب:

المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الإمام الخطابي.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب البيان في إعجاز القرآن .

**المطلب الثالث: نماذج من تحليل الدكتور محمد محمد أبي موسى لنصوص الخطابي.**  
**المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الإمام الخطابي.**

هو أبو سليمان الخطابي حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطابي،<sup>(4)</sup> من ولد زيد بن ولد رحمه الله سنة بضع عشرة الخطاب<sup>(5)</sup>، وقيل له أحمد، فلم يشأ أن يرد الاسم لشرفه. وثلاثمئة هـ<sup>(6)</sup> وكان محدثاً فقيهاً أديباً شاعراً لغوياً، كان يجنح إلى العزلة، ويشق عليه ما رحل إلى العراق والحجاز وجال في خراسان وخرج إلى ما وراء النهر. يجده من الناس. وأخذ عنه الحاكم. أخذ اللغة عن أبي علي إسماعيل الصفار، وأبي جعفر الرزاز<sup>(7)</sup> النيسابوري، وعبد الغفار بن محمد الفارسي وأبو القاسم عبد الوهاب بن أبي سهل الخطابي وغيرهم<sup>(8)</sup>.

من تصانيفه رحمه الله:<sup>(9)</sup>

البيان في إعجاز القرآن.

معالم السنن في شرح سنن أبي داود.

غريب الحديث.

إصلاح غلط المحدثين.

توفي رحمه الله سنة 388 هـ.<sup>(10)</sup>

**المطلب الثاني: التعريف بكتاب بيان إعجاز القرآن.**

ابن الجوزي ، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ، تحق. 4 محمد عبد القادر عطا- مصطفى عبد القادر عطا ( بيروت: دار الكتب العلمية ، 1412\1992)، 129/14

زيد بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أخو عمر بن الخطاب لأبيه رضي الله عنهما . ينظر : ابن الأثير ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزائري، عز الدين، أسد الغاية في معرفة الصحابة ، تحق. علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية ، 1415\1994)، 2 / 356 ؛ الذهبي ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط ( بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1405\1985)، 2 / 39 .

الذهبي ، سير أعلام النبلاء، 17 / 23 .

ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ، تحق. إحسان عباس( بيروت: دار صادر، بلا تاريخ )، 4 / 214.

ينظر : ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4 / 214.

ينظر : ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ، تحق. محمود الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط (دمشق: دار ابن كثير، 1994)، 4 / 471

ينظر : الذهبي ، سير أعلام النبلاء، 17 / 23 .<sup>10</sup>

في هذا الكتاب يقرر الخطابي رحمه الله أن الناس قديماً وحديثاً ذهبوا في موضوع الإعجاز كل مذهب من القول ولم يصدروا عن رأي، وبنافس فكرة الصرفة، وفكرة احتواء القرآن على الإخبار بالغيبات المستقبلية، ولا يرتضيها شراً لأسرار البلاغة، فيعالج الموضوع بذكر الأقسام الثلاثة للكلام المحمود، ويقرر أن بلاغات القرآن قد أخذت من كل قسم من هذه حصة، فانظم لها بذلك نمط من الكلام يجمع بين صفتي الضخامة والعذوبة، وهما على الأفراد في نعوتها كالمضادين، لذا كان اجتماعهما في نظم القرآن فضيلة خص بها لتكون آية بيّنة للنبي صلى الله عليه وسلم، وتعدّر على الناس الإتيان بشيء مثله لأن علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة وأوضاعها، كما يفند المؤلف بعض شبه المعترضين على أسلوب القرآن الكريم، ويثبت في آخر كتابه وجهاً آخر للإعجاز وهو أن مصدر البلاغة في الكلام تأثيره في النفوس، وهي الفكرة التي دار حولها عبد القاهر الجرجاني في كتابه أسرار البلاغة<sup>11</sup>.

### المطلب الثالث: نماذج من جهود الدكتور محمد محمد موسى في تحليله لنصوص الخطابي.

**النموذج الأول:** قوله تعالى: (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ)<sup>(12)</sup> يذكر الإمام الخطابي رحمه الله أن كثيراً من العلماء يرجعون إعجاز القرآن الكريم إلى بلاغته، لكن حين يُسألون عن الكيفية فإنهم لا يستطيعون توضيحها، وإنما يسيرون على تقليد من سبقهم بهذا القول دون تحقيق وإحاطة. هذا الأمر أثار في نفس الخطابي تساؤلاً:

عادة ما توصف تراكيب النصوص الأدبية بالجزالة أو العذوبة، أو الإيجاز أو الإطناب.. وهي كما ذكر أبو الفتح والجرجاني ليست في الحقيقة وصفاً للكلام المنطوق باللفظ وإنما هي قبل ذلك وصف للمعاني الجارية في النفس، وهو ما أكده الخطابي بقوله: "الجزالة والامتانة تعالجان نوعاً من الوعورة"<sup>13</sup> ثم بين أن "اجتماع الأمرين معاً من نظمه مع نبو كل واحد منهما على الآخر فضيلة خص بها القرآن يسرها الله بلطف قدرته من أمره ليكون آية لنبيه، ودلالة على صحة ما دعا إليه من أمر دينه"<sup>(14)</sup>.

ينظر: الخطابي، بيان إعجاز القرآن (مقدمة المحقق)، 15، 16، 11.

الأنعام 128\6

الخطابي، بيان إعجاز القرآن (ضمن ثلاث رسائل في عجاز القرآن): ص 26، 13.

محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم (مصر: مكتبة وهبة، الطبعة 14 الثانية، 1997)، 47.



يلق الدكتور محمد على نص الخطابي بقوله: "واضح في هذا الكلام أن اجتماع الجزالة والعذوبة من الأمور التي اختص بها القرآن وهي من الأمور الخارقة، كذا الإيجاز والإطناب، فلا نجد شاعراً ولا كاتباً استطاع أن يصوغ صياغة تمضي في الطريقتين على سواء، أما في القرآن فنجد أن الطريقتين تختلطان اختلاطاً عجيباً فترى الآية الواحدة في وجه من وجوها تعطيك بسط المعنى ومدته وتقريره. ومن هذا القبيل أيضاً ما نجده في كلام الشعراء والأدباء إما أن يكون هادراً بالتهديد والوعيد وإما أن يكون هاتفاً بالملاطفة والاسترفاق، وتجد الجملة الواحدة في المصحف تجهر في طلق واحد بالتهديد المفزع والوعد المطمع، انظر إلى قوله سبحانه (وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ)<sup>(15)</sup> تجد في كلمتي قاهر وفوق ما يخلع القلب ثم تجد وراء كلمة عباده أيضاً من الرحمة والحب والأمان.<sup>(16)</sup>

في تعليق الدكتور محمد على نص الخطابي وتبينه يظهر مدى عنايته بالألفاظ ومدلولاتها، فهو لا ينظر إلى لفظ (القاهر) باعتباره اسماً عادياً أو حتى وصفاً، وإنما ينظر إلى ما ينطوي على هذا الاسم من معاني وكيف سيولد معان جديدة عند انتظامه في سياق الآية القرآنية، وحين تأتي كلمة (فوق) بعد كلمة (القاهر) فإن العربي البليغ الذي يدرك معاني البلاغة ويتذوقها يعرف تمام المعرفة أن هذا تركيب يعطي معنى القوة والهيبة والهيمنة والسيطرة قد تتخلع منه القلوب، ثم لما يأتي لفظ (عباده) بعد القهر والفوقية، والعبودية تعني أن العبد له شأن عند سيده وأن هذا السيد يعتني به ويوليه الاهتمام، كذلك بنسبته إليه جل في علاه (عباده) تعطي معان جمة في الرحمة واللفظ، هذا الجمع بين المتضادين مع الحفاظ على كامل البلاغة لا يتأتى بسهولة في أي نص أدبي، بل يكاد يكون مختصاً بالقرآن الكريم وحده. وهذا المثال مما أضافه الدكتور محمد أبو موسى لبيان وشرح كلام الخطابي.

**النموذج الثاني:** قوله تعالى: (وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ)<sup>(17)</sup>

جعل الخطابي رحمه الله اللفظ والمعنى والنظم ثلاثتها مراجع ترجع إليها مزايا الكلام، فبعد أن شرح الدكتور محمد هذا الأمر، وبين كلام الخطابي بأن العلم بالألفاظ ليس المقصود به العلم بمعانيها العامة، وإنما بدقائق معانيها التي تظهر في الاستعمال البليغ وضرب لذلك أمثلة من الكلمات التي تتقارب معانيها كالحمد والشكر، والبخل والشح، وبين أن هذه الفروق تلتبس على كثير من الأدباء والمتذوقين لأنها معرفة بأدق ما في الكلمة وأغمض ما يكون في باطنها، حتى خفي على القتبي المراد من قوله تعالى (وَمَنْ

1518/6 الأنعام

محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، 50، 16،

الزخرف: 36، 17

يَعِشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِصَ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ<sup>(18)</sup> حيث ذهب إلى أن معنى يعيش: ينظر، من قولهم: عشوت إلى النار إذا نظرت إليها، وكان المراد من يشتغل قلبه بذكر الرحمن نقيص له شيطاناً يصرفه عنه، وهذه غفلة منه - كما قالوا - عن دلالة الكلمة؛ لأنهم إذا جاؤوا ب (عن) بعد (عشا) أفادت الانصراف، وإذا جاؤوا ب (إلى) أفادت النظر والإقبال فهم يقولون عشوت إلى الشيء، إذا نظرت إليه وعشوت عنه إذا عرضت<sup>(19)</sup>. في تحليل هذا النص تظهر براعة الدكتور محمد أبو موسى في الكشف عن أهمية النظم في بيان الأسرار البلاغية في النص القرآني، فبعض الألفاظ عندما تقترب بأداة من أدوات النحو فإنها تعطي معان جديدة لا يمكن أن نعرفها لو بقي اللفظ مجرداً، إذن فالسبب في تولد هذه المعاني الجديدة هو النظم الذي وضعت فيه هذه الألفاظ.

**النموذج الثالث:** قوله تعالى: (فَأَكَلَهُ الذُّنْبُ)<sup>(20)</sup>

في هذا النموذج يرد الإمام الخطابي رحمه الله على زعم الطاعنين أن بعض الكلمات القرآنية ليست واقعة موقعاً أمكن، ومن هذه المزاعم قولهم إن كلمة (أكله الذنْب) في قوله تعالى: (فَأَكَلَهُ الذُّنْبُ)<sup>(21)</sup> ليست واقعة موقعها، لأن العرب في هذا الموضع يستخدمون كلمة الافتراس، لأن الأكل عام لا يختص به نوع من الحيوان دون آخر، فيرد الخطابي رحمه الله هذه الشبهة بقوله: "إن الافتراس معناه في فعل السبع القتل فحسب، وأصل الفرس دق العنق، والقوم إنما ادعوا على الذنْب أنه أكله، وأتى على جميع أجزائه وأعضائه، فلم يترك منه مفصلاً ولا عظماً، وذلك أنهم خافوا مطالبة أبيهم بأثر باق منه يشهد بصحة ما ذكروه، فادعوا فيه الأكل ليزيلوا عن أنفسهم المطالبة، والفرس لا يعطي تمام هذا المعنى فلم يصلح على هذا أن يعبر عنه إلا بالأكل"

وقد علق الدكتور محمد على كلام الخطابي رحمه الله فقال: "وهذا إدراك جيد لما وراء كلمة الأكل من حذر واحتياط قصد إليه إخوة يوسف حين أثروها على كلمة الافتراس، وتفسير الأكل به ذهاب بهذا المعنى الجليل الذي وصف حال نفوسهم، وما يضطرب فيها من نزعات الحذر وخواطر الاحتياط"<sup>(22)</sup>

هنا في تعقيب الدكتور محمد على كلام الخطابي رحمه الله يظهر مدى أهمية معرفة مدلولات الألفاظ في السياق الذي وضعت فيه، كذلك معرفة تفاصيل القصة التي وردت

الزخرف: 1836

ينظر : شرح رسالة بيان إعجاز القرآن : ص 107 ؛ محمد محمد أبو موسى ، الإعجاز البلاغي، 58 ، 19.

يوسف 17\12.20

يوسف 17\12.21

ينظر : شرح رسالة بيان إعجاز القرآن، 150 ؛ محمد محمد أبو موسى ، الإعجاز البلاغي، 60، 22.

في القرآن الكريم ومعرفة حال إخوة يوسف عليه السلام حين رجعوا إلى أبيهم وفي أذهانهم إن أبلغوه أن الذئب قد افترسه فسوف يطالبهم ببعض ما بقي من جسده، لكنهم أبلغوه بأن الذئب أكله، كي يتجنبوا هذا السؤال من أبيهم. أيضاً يظهر أهمية غزارة العلم في العربية التي يحتاجها المفسر لكلام الله وإلى وفرة طبع سليم يتذوق هذه المعاني الجليلة.

### المبحث الثالث

نبذة عن جهود الدكتور محمد محمد أبي موسى في كتاب النكت في إعجاز القرآن للرماني، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الإمام الرماني.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب النكت في إعجاز القرآن.

المطلب الثالث: نماذج من تحليل الدكتور محمد محمد أبو موسى لنصوص الرماني.

المبحث الثالث: نبذة عن جهود الدكتور محمد محمد أبو موسى في كتاب النكت في إعجاز القرآن للرماني. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ترجمة مختصرة عن الإمام الرماني.

هو علي بن عيسى بن علي أبو الحسن الرماني، ولد سنة 296 هـ (23) كان يعمل

بالوراقة ولذا يسمى بأبي الحسن الوراق، كما يعرف بالإخشيدي نسبة إلى شيخه ابن تلقى علوم الإخشيد أحد رؤوس المعتزلة، أما الرماني فلأنه نشأ بالerman في مدينة واسط. الأدب واللغة عن ابن السراج وابن دريد والزجاج وكان بصري المذهب في النحو. (24) من مؤلفاته: (25)

• الأكوان.

• المعلوم والمجهول.

• الأسماء والصفات.

• صنعة الاستدلال في الاعتزال، سبعة مجلدات.

• كتاب التفسير.

• شرح أصول ابن السراج.

ينظر: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 13/ 462؛ ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 4/ 442.

ينظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان 299/3. أبناء أبناء الزمان، تحقق. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، بلا تاريخ)، 3/ 299.

ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16/ 533. (25)

- شرح سيوييه.
- معاني الحروف.
- النكت في إعجاز القرآن.

توفي سنة 384 هـ (26)

### المطلب الثاني: التعريف بكتاب النكت في إعجاز القرآن.

يدور الكتاب حول ذكر النكت في إعجاز القرآن، أي معرفة الأسرار الخفية التي تشبه النكت، وهي الآثار اللطيفة التي يحتاج إدراكها إلى شيء من الفطنة وحسن التأني. ذكر الرماني في كتابه أن القرآن الكريم معجز من سبع جهات:

1. ترك المعارضة.

2. التحدي للكافة.

3. الصرفة.

4. البلاغة.

5. الأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلية.

6. نقص العادة.

7. قياسه بكل معجزة.

ثم أخذ في بيان الوجه الرابع البلاغي، وشغل به أكثر الكتاب؛ لأنه أبرز الوجوه وإليه قسم الرماني البلاغة من حيث الطبقات إلى ثلاث طبقات: يرجع أكثرها علياً: وهي طبقة القرآن الكريم.

ودنياً: وهي أوفى منزلة في كلام الناس.

ومرتبة بينهما: وفيها تتفاوت منازل الشعراء والمتكلمين.

ثم قسم البلاغة من حيث هي علم بمسائل وقواعد أقساماً عشرة وهي: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والفواصل، والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن يعرف الرماني البلاغة بأنها: إيصال المعنى إلى القلب في أحسن صورة من البيان. اللفظ. هذا يعني أنه يمزج بين البلاغة والأدب مزجاً تاماً.

المطلب الثالث: نماذج من تحليل الدكتور محمد محمد موسى لنصوص الرماني.

النموذج الأول: في قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) (27)

ينظر: ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله الرومي، معجم الأديباء = إرشاد الأريب 26 إلى معرفة الأديب، المحقق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414 \ 1993)، 4/1826؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 16 / 533.

يستشهد الرماني بهذه الآية الكريمة على الإيجاز، الذي يعرفه بتعاريف عدة تتناوله من العديد من الجهات، منها: تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، وهذا يعني أن الإيجاز يجب ألا يخلو من أمرين اثنين: الأول: الوفاء بالمعنى بدقائقه وخصوصياته. والثاني: الاقتصاد في اللفظ، وقد نبه إلى ما هو أدق من ذلك حين لفت إلى أن التعبير الممتاز هو الذي يسخر كل شيء لإيصال المعنى حتى أصوات الحروف والكلمات وحسن تجاورها وامتزاجها امتزاجاً تليين فيه وتطوع فتجري على اللسان من غير كدر، ومن هذه الأمثلة التي ينطبق عليها هذا الوصف قوله تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) (28) فيعلق الدكتور محمد على ما قاله في هذه الآية قائلاً: " تدرك أنه فطن إلى ما تثيره الأنغام من صور ورؤى وأحوال، وأنه كان يتسمع إلى أخفى همس وأدق لحن في الكلمات ومعانها حيث تتماس، وأنه أدرك أن للأصوات الأكثر تعادلاً والألين معاطفاً والأشد تمازجاً تبعث من خواطر القلب وأحلام النفس ما لا تبعثه غيرها". (29)

إن جهود الدكتور محمد في تحليل كلام الرماني واضح فيه الخبرة العميقة والتمرس في قراءة نصوص التراث ومعايشتها بكامل طاقاته وعلمه، فحين تقرأ هذا التحليل فإنك تنتقل مباشرة من العالم النظري إلى مشهد حقيقي بصور لك فيه رؤى وأحوال وصور وأنغام وكأنك تعيش ضمن هذا المشهد بكل جوارحك حقيقة، كل هذا بسبب كلمات لم تتجاوز في عددها الثلاثة: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ) (30).

**النموذج الثاني:** في قوله تعالى: (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (31) قال الرماني: فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه، وقد اجتمعا في بطلان المتوهم مع شدة الحاجة وعظم الفاقة، ولو قيل يحسبه الرائي ماء ثم يظهر أنه على خلاف ما قدر لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمان أشد حرصاً عليه وتعلق قلب به. ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار - نعوذ بالله من هذه الحال - وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم وعذوبة اللفظ وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة. (32)

البقرة 2\ 179، 27.

البقرة 2\ 179، 28.

أبو الحسن الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرماني المعتزلي، النكت في إيجاز القرآن، تحق. محمد خلف الله- محمد زغلول سلام، (مصر: دار المعارف، الطبعة الثالثة، 1976) ؛ محمد محمد أبو موسى، الإيجاز البلاغي، 91.

البقرة 2\ 179، 30.

النور 64\ 39، 31.

أبو الحسن الرماني، النكت في إيجاز القرآن، 82، 32.

يلتق الدكتور محمد على هذا النص بأن الرماني يدرس التشبيه من عدة جهات<sup>33</sup>:  
أولاً: النظر إلى ما فيه عنصر البيان والكشف، فقد أبرز هذا التشبيه الأمر الذي يدرك بالفكر وهو أعمال الكافرين الذين يأملون نفعها يوم القيامة حينما يكونون في أشد الحاجة إلى هذا الجزاء في صورة ما يدرك بالحس وهو السراب الذي يخيل في الصحراء أنه ماء فيتعلق به الظامئ الملهوف، وكلما جد في الوصول إليه اشتد ظمؤه وتحرقه حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ويفجؤه هول رهيب.

ثانياً: استخراج الصفة المشتركة (وجه الشبه) وقد تمثل هذا في تحرق الظامئ وشدة حاجته إلى الماء وانخداعه بالسراب وكده نحوه، ثم خيبة أمله في الحصول على ما يريد.  
ثالثاً: النظر إلى العناصر التي تتكون منها الصورة، لأن الدقة في اختيار هذه العناصر هي التي تكسب الصورة ثراء وخصوبة وتجعلها أقدر على التعبير والإيحاء، وبمقدار شمول الدلالة واستيعابها وقدرتها على الإشارة والوحي تكون منزلة التشبيه وبلاغته.

رابعاً: حسن النظم: فجلال التشبيه في الآية الكريمة راجع إلى حسن النظم، وهذا واضح من البحث في الصياغة ودراسة ما فيها من خصائص تفصح عن خفايا المعاني ثم تتصف به من سلاسة أو عذوبة.

تظهر براعة الدكتور محمد وجهوده أثناء تحليل نص الرماني في أمور عديدة، منها تبسيط كلام الرماني بأسلوب سهل ومبسط والكشف عن معاني ذلك النص بما يكسبه جمالاً وأثراً وإيقاعاً في النفس.

كذلك المقارنة التي عقدها بين الرماني والجرجاني من بعده وأوضح كيف أن كليهما يهدف إلى نفس الهدف في الحديث عن التشبيه وأدواته وأن الفارق هو في الألفاظ التي اختاروها للحديث عن التشبيه، وأن هذه الألفاظ رغم اختلافها واختلاف سياقاتها إلا أنها أوصلت الفكرة للقارئ وأوضحت له ما ينطوي عليه التشبيه من جمال وإبداع وأثر في النفوس، وهذا إن دل فإنه يدل على حيوية هذه اللغة، فإنك تستطيع التعبير عما تريده باستخدام ألفاظ مختلفة في سياقات متعددة تختلف عن الأخرى، وتؤدي نفس الغرض في إيصال الفكرة إلى القارئ وببلاغة واضحة وتأثير أخاذ.

ومن جهوده في تحليل هذا النص هو بيانه لماذا لم يختار النص القرآني لفظاً آخر مرادفاً للمختار في بيان التشبيه الذي عرضه، فيبين أن اللفظ الذي اختاره القرآن الكريم لا يمكن العدول عنه بحال لأنه لن يؤدي الوظيفة البلاغية بالشكل المطلوب، وبالتالي يكون هناك خلل، أما اللفظ القرآني المختار فقد أوعب كل ما يمكن أن يدور في خلد

محمد محمد أبو موسى ، الإعجاز البلاغي، 101- 102 .33

الإنسان من معان يجب أن تكون فيه، وهذا من إعجاز القرآن البلاغية في اختيار الألفاظ التي تعطي المعاني اللازمة والشاملة في هذا الموطن، ونظمها بطريقة تولد الكثير من ومن جهوده أيضاً تسخيره لقواعد النحو ومعاني الصور والحركات والإيحاءات والتأثير. الأدوات في كشف معنى النص القرآني الذي عرض له الرماني بطريقة أوضحت عن مكنون هذه الآيات من الجمال والإبداع في النظم.<sup>(34)</sup>

**النموذج الثالث:** في قوله تعالى: (وَقَدَّمْنَا إِلَىٰ مَا عَمَلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا)<sup>(35)</sup>

قال الرماني في بيان هذه الآية: حقيقة قدمنا هنا "عمدنا"، و"قدمنا" أبلغ منه لأنه يدل على أنه عاملهم معاملة القادم من السفر، لأنه عاملهم من أجل إمهاله لهم كمعاملة الغائب عنهم، ثم قدم فرأهم على خلاف ما أمرهم. وفي هذا تحذير من الاعتراض بالإمهال، وبالمعنى الذي يجمعهما العدل، لأن العمد إلى إبطال الفاسد عدل، والقدم أبلغ<sup>(36)</sup>. يبرز جهد الدكتور محمد في هذا النص في إثراء النص بالشرح والتبسيط فأصبح نص الرماني أكثر وضوحاً وأكثر تشويقاً، فبيّن "أن طي هذه الاستعارة هنا صورة حافلة، فهناك قوم لا ينضبون إلا برقابة صارمة حاضرة، ثم غابت عنهم هذه الرقابة، فتوزعتهم مسالك الضلال، ثم قدم عليهم الرقيب المقتر فأنزل بهم ما أنزل، وجعل كل ما يحيط بهم هباءً منثوراً، هذه الصورة بأبعادها المائلة في الأشخاص ونوازعها وحركات مضمراتها ناشبة كلها في كلمة (قدمنا)"<sup>(37)</sup>. فنجد في شرح الدكتور محمد لهذا النص وتبسيط ما ذكره الرماني بأسلوب ميسر أضاف إلى هذا النص حركة وكأنه يصوره أمامنا في مشهد تمثيلي.

**المبحث الرابع:** نبذة عن جهود الدكتور محمد محمد أبي موسى في كتاب إعجاز القرآن للباقلاني، وفيه ثلاثة مطالب:

**المطلب الأول:** ترجمة مختصرة عن الإمام الباقلاني.

**المطلب الثاني:** التعريف بكتاب إعجاز القرآن.

**المطلب الثالث:** نماذج من تحليل الدكتور محمد محمد أبي موسى لنصوص الباقلاني

**المطلب الأول:** التعريف بالباقلاني وكتابه: إعجاز القرآن

هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد، المعروف بالباقلاني البصري، المتكلم المشهور، ولد في البصرة سنة (338هـ)؛ كان على مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري،

34. محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، 103.

35. الفرقان 23\77

36. أبو الحسن الرماني، النكت في إعجاز القرآن، 86.

37. محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، 122.

ومؤيداً اعتقاده وناصراً طريقته، سكن بغداد، وصنف التصانيف الكثيرة المشهورة في علم الكلام وغيره، وكان في علمه أوحده زمانه، انتهت إليه الرياسة في مذهبه، وكان موصوفاً بجوده الاستنباط وسرعة الجواب. توفي في بغداد سنة (403 هـ).

من كتبه: إعجاز القرآن، الإنصاف، دقائق الكلام، الملل والنحل، هداية المرشدين. (38)

### المطلب الثاني : التعريف بكتابه: إعجاز القرآن

هو كتاب يبحث في وجوه إعجاز القرآن من نواح مختلفة، فبعد المقدمة عقد فصلين لبيان وجوه إعجاز القرآن، أولهما في أن نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم مبنية على دلالة معجزة القرآن، وثانيهما لبيان وجه الدلالة على أن القرآن معجز. بعد ذلك ذكر وجوه إعجاز القرآن الكريم، وعددها عشرة، فصلّ الكلام في بعضها وأجزه في بعض، فكان من أبرز هذه الوجوه الوجه الأول والرابع والسادس، وهي التي سأذكر \_ اختصاراً \_ لكل وجه منها مثلاً في المطلب التالي. (39)

المطلب الثالث : نماذج من تحليل الدكتور محمد أبي موسى في كتاب: إعجاز القرآن

### للباقلاني

#### أولاً: إعجاز القرآن عند الباقلاني في محورين

بدأ د. أبو موسى تحليل وجوه إعجاز القرآن عند الباقلاني ببيان المحورين الذين بنى عليهما الوجه الأول من وجوه إعجاز القرآن، أولهما: تحديد العناصر البلاغية في القرآن، التي لا يوجد مثلها في كلام الناس. وثانيهما: إمعان النظر في الآيات القرآنية، ومدارستها سورة سورة وجملة جملة وكلمة كلمة؛ لاستخراج أسرارها الكامنة. (40)

وقد قارن د. أبو موسى بين الباقلاني والخطابي والرماني في مسألة فنون البلاغة، وبيّن أن الباقلاني والخطابي اتفق منهجهما في البحث عن وجه الإعجاز في القرآن الذي لا يوجد في كلام الناس، لذلك لم يتحدثا عن التشبيه والمجاز والحذف والتقديم، إلا ما كان من الباقلاني من الحديث عنها من باب الرد على من قال إنها من وجوه الإعجاز في القرآن، كالرماني (41).

بعد ذلك بيّن د. أبو موسى مسألة مهمة عند الإمام الباقلاني، وهي عندما عقد فصلين نفى فيهما أن يكون القرآن شعراً، أو سجعاً، وردّ على القائلين بذلك، وقد عرّض د. أبو

ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 269/4. وانظر: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي 38  
بن فارس الدمشقي، الأعلام (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، 2002)، 176/6.

ينظر: محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، 179. 39

ينظر: محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، 189. 40

ينظر: محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، 190. 41



موسى بالمعاصرين الذين يحبون التميّز أما الناس بجلب كلام غريب لم يُسبِّقُوا إليه، فيدعون أن في القرآن شعراً خاطب الله به عباده!! وساقوا لذلك بعض الآيات التي قد تتوافق مع بعض التفعيلات العروضية، كقوله تعالى: ﴿وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَّتٍ﴾<sup>(42)</sup>، فردّ على ذلك مستشهداً بكلام الجاحظ بأن مثل هذا قد يقع في كلام الناس، ولا يقال إنه شعر، كقول بائع الخضار: (من يشتري باذنجان)، فهي على وزن: مستفعلن مفعولات، ولم يقصد صاحبها الشعر<sup>(43)</sup>.

أما السجع فقد أنكر الإمام الباقلاني وقوعه في القرآن، وبيّن د. أبو موسى أن الباقلاني يعتبر السجع مذموماً؛ لأن المعنى تابع له، ولكن لا ينفيه نهائياً عن القرآن، وإنما سمى ما وقع منه فيه: الفواصل، حيث تكون الألفاظ تابعة للمعاني.

وقد قارن د. أبو موسى بين رأي الباقلاني النافي لوجود السجع في القرآن وبين المجيزين له من خلال آيتين وردتا في القرآن الكريم، إحداهما تقدم فيها ذكر سيدنا موسى عز وجل: ﴿فَأَلْقَى السِّجْرَةَ سَجْدًا قَالَوْا ءَامَنَّا عَلَى هَارُونَ، وَالْأُخْرَى بِالْعَكْسِ، وَهَمَا قَوْلُهُ رَبِّ هُرُونَ وَمُوسَى﴾<sup>(44)</sup>، والأخرى: ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾<sup>(45)</sup>، فالكل متفق على أفضلية موسى على هارون، لكن المؤيدين للسجع في القرآن جعلوا التقديم والتأخير للسجع، أما الباقلاني فاعتبر أن سبب ذلك إعادة ذكر القصة بألفاظ مختلفة، تؤدي معنى واحداً من الأمر الصعب الذي تظهر به الفصاحة، وتنبين به البلاغة.

وقد علق د. أبو موسى على ردّ الباقلاني بأنه ردّ ضعيف بسبب ضعف حجة الفريق الثاني، التي اعتبرها في صالح الباقلاني، ثم اعتبر أن جوابه ليس هو الجواب، وقال: "ليس اختلاف الصياغة في تكرار القصة لذلك، ولا لبيان عجزهم...، ثم إن هذا التوجيه قائم على فرض غير مُسلم، وهو أن المعنى واحد في المرتين من غير زيادة ولا نقصان، وليس الأمر كذلك؛ لأن القصة في كل مرة تركّز على إبراز جانب من جوانب العبرة لم يكن في غير هذا الموضع على هذا القدر من الوضوح، وذلك طبقاً لمتطلبات السياق ومقتضياته...، أما تقديم هارون على موسى في آية طه: ففيه إشارة معنوية لا تكون لو أخر...، فموسى هو الأصل، فهو الذي خوطب: ﴿أَذْهَبْ أَنْتَ وَأُخُوكَ بِأَيَّتِي﴾<sup>(46)</sup> وليس في تقديمه شيء يلفت...، أما تقديم من لا دخل له \_ هارون \_ فهو الأمر اللافت، لأنه جاء على خلاف الأصل...، ولم يكن ذلك في سورة الأعراف التي قدّم فيها موسى على هارون،

سبأ 34\4213

ينظر: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، إعجاز القرآن الكريم، 51-86، محمد محمد أبو موسى، 43، الإعجاز البلاغي، 192.

طه 20\4470

الأعراف 7\122<sup>45</sup>

طه 20\462

وإنما أشارت الآيات هناك إلى عنابة السحرة بالغلبة؛ للاقتراب من فرعون وطمعاً في الأجر منه".<sup>(47)</sup>

### ثانياً: دمج المعاني وتأليف المختلف

اعتبر د. أبو موسى أن هذا الباب من أهم الأبواب عند الباقلائي، وهو باب دمج المعاني المتنوعة والمختلفة، وإفراغها إفراغاً واحداً في كلامٍ أحكم سبكه، وأحسن تلاحمه، فهذا يرشد إلى براعة النظم الذي ألف المختلف. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْتَكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٢) صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾<sup>(48)</sup>، فقد اعتبر الباقلائي أن الجملتين الأوليين متوافقتان، فالصراط المستقيم هو صراط الله، أما الجملة الأخيرة فقد يظهر أنها غير مؤلفة مع سابقتها، فمعناها مغاير لهما، إلا أن شريف النظم قد صيرهما أشدّ انتلافاً. ونبه د. أبو موسى إلى أن إدراك ذلك ليس بالأمر السهل، ثم بين وجه ارتباط الجملة الثالثة بما قبلها، حيث ذكر ربنا جلّت قدرته في قوله (له ما في السماوات وما في الأرض) من صفات الحق الذي تدعو الشريعة إلى صراطه ملكيته لما في السماوات وما في الأرض...، فالذي يملك الكلّ لا يؤول الأمر إلا إليه، وهكذا يكون الكلام الأول كأنه يهيئ ويوطئ للثاني، فيحدث بذلك التآلف والتلاقي<sup>(49)</sup>

### ثالثاً: نقض العادة

المقصود من هذا الوجه في إعجاز القرآن أن أوجه البلاغة الموجودة في كلام العرب موجودة في القرآن، لكنها فيه تفوق حدود كلامهم، وتبلغ الغاية التي لم يبلغوها في الفصاحة والإبداع والبلاغة، فالإطناب والإيجاز والاستعارة والمجاز وما يتبعها من فنون البلاغة.. موجود في القرآن على الوجه المعجز كما يقول الإمام الباقلائي، وكلامه لا يختلف كما يقول د. أبو موسى عن كلام الرماني في رسالته التي شرح فيها وجوه البلاغة العشرة.

وهنا اعتبر د. أبو موسى أن كلام الباقلائي أشمل من كلام الرماني الذي حصر وجوه البلاغة بعشر، أما الباقلائي فلم يُحددها، فدخل فيها ما عرفه الناس وغيره. كذلك الرماني لم يُصرح بكون تلك الوجوه العشرة معجزة في القرآن، وإنما استخرجه د. أبو موسى من

ينظر: محمد محمد أبو موسى ، الإعجاز البلاغي، 199-47.

الشورى 53 \ 52-53

Genç Mütefekkirler ينظر: الخطابي , إعجاز القرآن : ص 187 ؛ محمد محمد أبو موسى ، الإعجاز البلاغي، 208-49. Dergisi Cilt:3, Sayı: 2, Aralık 2022

سياق كلامه، بينما صرح الباقلاني بكونها معجزة عندما قال: "وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد"<sup>(50)</sup>.

سنختم هذا المبحث بشاهد على شرف كلام الله وتفوقه على غير من الكلام، وهو قوله تعالى: (وَهَمَّتْ كُلُّ أُمَّةٍ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ<sup>(51)</sup>) ، يقول الإمام الباقلاني: "وهل تقع في الحُسن موقع (ليأخذه) كلمة؟ وهل تقوم مقامه في الجزالة لفظة؟ ولو وضعوا موضع ذلك: ليقتلوه، ليرجموه، لينفوه، ليهلكوه...، ونحو ذلك ما كان بديعاً، ولا بارعاً ولا عجيباً"<sup>(52)</sup>.

عقّب د. أبو موسى على هذا الكلام بقوله: "وهذا كلام جيد، وهو واضح في أن فضل كلمة (ليأخذه)... راجع إلى أن فيها معنى أعم من كل هذه الألفاظ، ففيها معنى النفي والطرده والهالك والإذلال...، وكل ما يرد على خاطر عندما يهّم قوم وصفهم الحق بأنهم معاندون، مكذبون..؛ برسولهم الذي يدعوهم إلى ربهم ليأخذه"<sup>(53)</sup>.

### الخاتمة والنتائج :

- وقف الشيخ محمد محمد أبو موسى على نماذج بعض كتب الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم موقف الناقد البصير وحلها تحليلاً بديعاً وأبرز جوانب الدقة والنظم المعجز لكلام الله تعالى فأضاف إطاراً جمالياً فضلاً عما احتوته هذه الكتب من جمال نظم القرآن وإشراقات شمس بلاغته .
- يلاحظ على كلام الشيخ أبي موسى وتعليقاته التبسيط لكلام الأسبقين ممن كتبوا في نظم القرآن وإعجازه البلاغي ككتاب إعجاز القرآن للخطابي ، وكتاب النكت في إعجاز القرآن للرماني ، وإعجاز القرآن للباقلاني .
- يعد الشيخ محمد محمد أبو موسى من شيوخ البلاغة وعلمائها في العصر الحديث لذا توجب على الدارسين أن يبينوا جهده في أعماله ومؤلفاته الكثيرة في هذا العلم ، وما قمنا به ليس إلا نواة لاستكمال دراسة جهد هذا العالم الجليل .
- تعد تعليقات الشيخ الدكتور محمد محمد أبو موسى على كتب الإعجاز البلاغي للقرآن الكريم تعليقات نفيسة وتعقبات دقيقة تصلح أن تكون دراسة مستقلة في قسم اللغة العربية تخصص البلاغة القرآنية ، أو حتى يمكن أن تدرس أعماله في قسم التفسير ؛ لما حوته كتبه من نفائس ودرر في هذين العلمين الجليلين .

### المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

ينظر: محمد محمد أبو موسى ، الإعجاز البلاغي، 222، 50.

غافر 40 \ 515

ينظر: الباقلاني ، إعجاز القرآن، 197 ، 241، 52.

ينظر: الباقلاني ، إعجاز القرآن، 242، 53.

- ابن الأثير ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد  
أسد الغابة في معرفة الصحابة. تحقق. علي محمد معوض - الواحد الشيباني الجزري  
عادل أحمد عبد الموجود. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415 \ 1994 .  
محمد محمد أبو موسى . الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم. مصر:  
مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، 1997.  
الباقلائي ، أبو بكر محمد بن الطيب. إعجاز القرآن . تحقق. السيد أحمد صقر.  
القاهرة : دار المعارف، بلا تاريخ.  
الزركلي ، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي. الأعلام.  
بيروت : دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة عشر، 2002 .  
القفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف. تحقق. محمد أبو الفضل إبراهيم.  
مؤسسة الكتب الثقافية، : بيروت؛ إنباه الرواة على أنباه النحاة، القاهرة: دار الفكر العربي  
1406\1982.  
الخطابي - الرماني - عبد القاهر الجرجاني. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للخطابي  
والرماني وعبد القاهر الجرجاني. تحقق وتعليق. محمد خلف الله أحمد - محمد زغلول  
سلام. القاهرة: دار المعارف بلا تاريخ .  
ابن السكيت الأهوازي. ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت دراسة وتبويب :  
د. مفيد محمد قميمة. بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية ، بلا تاريخ.  
الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز. سير أعلام  
النبلاء. تحقق. مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة  
الرسالة، الطبعة الثالثة 1405 \ 1985.  
ابن العماد الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري. شذرات الذهب  
في أخبار من ذهب. تحقق. محمود الأرنؤوط - عبد القادر الأرنؤوط. دمشق: دار ابن  
كثير ، 1994.  
عمر محمد عمر باحاذق، شرح رسالة بيان إعجاز القرآن للإمام الخطابي رواية  
السجزي. بيروت: دار المأمون، 1416\1996 .  
ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي . معجم الأدباء  
= إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. تحقق. إحسان عباس. بيروت: دار الغرب  
الإسلامي، 1414 \ 1993.

موقع أخبار اليوم ، مقال على موقع أخبار اليوم بعنوان: في ذكرى مولده التي توافق  
الثلاثين من يونيه تعرّف على سيرة شيخ البلاغيين في العصر الحديث العلامة محمد أبو  
م، <https://cutt.us/AQumL> 21/11/2021، موقع أخبار اليوم،

ص11.00

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي. المنتظم في تاريخ  
الأمم والملوك، تحقق. محمد عبد القادر عطا- مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار  
الكتب العلمية ، 1412 \ 1992.

أبو الحسن الرماني، علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن الرماني  
المعتزلي. النكت في إعجاز القرآن. تحقق. محمد خلف الله - محمد زغلول سلام.  
القاهرة: دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة، 1976.

القلقشندي، أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي. نهاية الإرب في معرفة أنساب  
العرب. تحقق. إبراهيم الإبياري. بيروت: دار الكتب اللبنانيين، الطبعة الثانية ، 1400 \  
1980.

ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن  
خلكان. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تحقق. إحسان عباس. بيروت: دار صادر،  
بلا تاريخ.

## KAYNAKÇA

- Bâkîllânî , Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Îcâzü'l-Ḳurân*. thk. Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Me'ârif , ts.
- İbn Hallikân , Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbîlî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâ'i'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır , ts.
- İbnü'l-İmâd el-Hanbelî , Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî , *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Abdülkâdir el-Arnaût - Mahmûd el-Arnaût. Dımaşk: Dâru İbn Keşîr , 1994.
- İbnü'l-Cevzî , Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Muntazam fî târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye , 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr , Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî , *Üsdü'l-ğâbe fî marîfeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Mu'avvid – Âdil Muhammed Abdulmecîd. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye , 1415/1994.
- İbnü'l-Kıftî , Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî. *İnbâhü'r-ruvât ulâ enbâhi'n-nühât*. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi- Beyrut: Müessetü Kütübî's-Sekâfiyye , 1406/1982.

- İbnü's-Sikkât el-Ehzâvî • Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Dîvânü'l-Huṭay'e bi'r-rivâyeti ve şerhi İbnü's-Sikkt.* haz. Müfîd Muhammed Kamîma. Beyrut • Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn • ts.
- Kalkaşendî • Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Nihâyetü'l-ereb fî marifeti ensâbi (kabâili)'l-Arab.* thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru Kütübî'l-Lübânîyyîn • 2.Basım • 1400/1980.
- Muhammed Muhammed Ebî Musa. *el-İcâzu'l-belâğî dirâseten tahliliyye li't-türâsi ehli'l-İlmi.* Mısır: Mektebetü Vehbe • 2. Basım • 1997.
- Ömer Muhammed Ömer Bahazek. *Şerhu risâleti beyânî'l-icâzi'l-Kur'an li'l-İmâm Hattâbî rivâyetü's-Seceri.* Beyrut: Dâru'l-Me'mûn • 1416/1996.
- Rummânî- Hattâbî- Abdülkâhir el-Cürçânî. *S\_elâs\_ü resâil fî icâzi'l-Kur'an.* thk. Ahmed Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dâru'l-Me'ârif • 2. Basım • ts.
- Rummânî • Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Alî el-Bağdâdî. *en-Nüket fî icâzi'l-Kur'an.* nşr. Muhammed Halefullah – Muhammed Zağlûl Sellâm. Mısır: Dâru'l-Me'ârif • 2. Basım • 1976.
- Yâkût el-Hamevî • Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ' (İrşâdü'l-erîb ilâ marifeti'l-edîb).* thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî • 1414/1993.
- Zehebî • Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Siyeru alâmi'n-nübelâ'.* thk.

Bazı araştırmacılar. Beyrut: Müessetü'r-Risâle † 2. Basım † 1405/1985.

Ziriklî † Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ed-Dımaşkî. *el-Alâm*. Beyrut † Dârul-‘İlm li'l-Melâyîn † 15. Basım † 2002.





# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

## MAKALE BİLGİLERİ

### Harici Anlayışta Birlikte Yaşama ve İbadi Âlim es-Siyabi'nin Bakışı

Coexistence in Kharijites Understanding and the View of Ibadi Scholar as-Siyabi

#### YAZAR

Burhaneddin KIYICI

Dr. Van Yüzüncü Yıl Üniv. İlahiyat Fakültesi

[burak25@gmail.com](mailto:burak25@gmail.com)

Orcid: [0000-0002-0025-9579](https://orcid.org/0000-0002-0025-9579)

#### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 14.11.2022

Makale Kabul Tarihi: 01.12.2022

Sayfa Aralığı: 523-560

**Öz:** Bedevî yaşam tarzına çok sıkı bağlı olan Hâriciler, kendilerini korumaya almaları nedeniyle İslâm toplumuna uymak ve birlikte yaşamak yerine, toplumdan uzaklaşarak insanları kategorize etmiş, ferdi ve toplumu tanımlamaya çalışarak ayırmışlardır. Bu çıkmazı gören İbâdîler her ne kadar ılımlı bir tavır alma gayretine girmiş olsalar da temelde ki hâricî ruhu pek aşamamışlardır. Büyük günâh işleyenler hakkındaki sert tutumdan biraz daha yumuşak tutuma yönelseler de kendi toplumlarını korumayı bir imân esası olarak ele almışlardır. *Kitmân*, *tevellâ* ve *teberrî* kavramları çerçevesinde kapalı bir toplumsal yapı oluşturmuşlardır. Bu ilkeler altında bulunmakla birlikte es-Siyâbî'nin hürriyetlere saygılı davranmak ve farklı görüşleri kıyaslayarak onların en güzelini seçip uymak için dinlemek, zorbalıktan kaçınmak, bilgi edinmede, fikirlerin değiştirilmesinde toplumsal ve insani konularda işbirliğine ihtimam göstermek, farklı görüşleri kıyaslayarak onların en güzelini seçip uymak, gönüllere seslenme ve bir başka insana öfkeyi çirkin görmekle birlik olmayı ahlâkî bir ihtiyaç görmesi özünde büyük bir değişimi göstermektedir. Mezhepleri farklı olsa da her Müslümanın Cenaze namazının kılınmasını caiz görmek ve ehli kiblede hiçbir kimsenin lanetlenmesini helâl ve câiz görmemek, Allah'ı birleyenin kanı, malı ve ırzına saldırıyı haram kabul ederek Allah tüm Müslümânlar arasında kardeşlik ve yardımlaşmayı zorunlu yapmasını esas kabul etmek çıkış noktasından günümüze yansıyan değişimi göstermektedir. es-Siyâbî'nin ilkeler geliştirmesi hem Müslümân toplumlarla hem de dünya halklarıyla birlikte yaşama için niyet ve çabalarının olduğunu göstermektedir. es-Siyâbî'nin ehl-i kiblede hiçbir kimsenin lanetlenmesini helâl ve câiz görmemesi bunun en kuvvetli işaretidir.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler Tarihi, Kelam, Hâricîlik, İbâdîyye, Es-Siyâbî, Velâyet, Kitmân

**Abstract:** Due to their strict adherence to Bedouin lifestyles and their protection, instead of following the Islamic society and living together, they categorize people by moving away from the society and differentiate themselves by trying to define the individual and the society. Although Ibadis, who saw this impasse, tried to take a moderate stance, they could not get over the fundamental Khawarij spirit. Although they tend to take a softer attitude than a harsh one about those who commit major sins, they have considered protecting their own society as a basis of faith. Within the framework of the concepts of *kitmân*, *tawla* and *tabarri* They formed a closed social structure. Being under these principles, Es-Siyâbî's advice is to respect freedoms, to compare different opinions and to listen to choose the best one, to avoid bullying, to take care of cooperation in social and humanitarian issues in gaining information and changing ideas, to compare different views and to choose the best one, to appeal to hearts. and seeing another person's anger as ugly and seeing it as a moral need to be together shows a great change in essence. Considering it permissible to hold the burial of every Muslim, even if their sects are different, and not seeing it as permissible or permissible to curse anyone from the people of the qibla, accepting that it is haram to attack the blood, property and chastity of those who unite Allah, and accepting that Allah makes brotherhood and cooperation obligatory among all Muslims as a basis. shows the change. Es-Siyâbî's development of principles shows that he has intentions and efforts for coexistence with both Muslim societies and the peoples of the world. The strongest sign of this is that Es-Siyâbî does not consider it permissible or permissible to curse anyone from the people of the qibla.

**Keywords:** Khawarij, İbâdîyye, Es-Siyâbî, guardianship, *kitmân*

### GİRİŞ

Hz. Peygamber'den sonra İslâm dünyasında ortaya çıkan bir takım görüş farklılıkları ve bunlara bağlı olarak belirlenen tartışma ve ihtilaf mevzuları zamanla kendine ait farklı anlayış ve çözümlenmelerini beraberinde meydana getirmiştir. Bu çözümlenmelerden biri de literal okuma ve buna bağlı olarak yargı ortaya koyan gruplardır. Bunlardan biri olan Hâriciler çok erken zamanda kendi düşünce ve yaşayış kodlarına göre davranmaya başlamışlar ve yeni girdikleri İslâm dinini de buna göre yorumlamaya çalışmışlardır.

Önde gelen Sahabenin bile anlaşamadığı ve uzlaşamadığı bu topluluklar tutum ve davranışlarıyla toplumda çok ağır tedirginlikler ve sıkıntılar meydana getirmişlerdir. Kendi varlığını sürdürülebilmek için egemen unsurlara karşı olmayı zaruri algılayan<sup>1</sup> bu grupları toplum 'Hâricî' ismiyle tanımlamıştır. Hâricîleri tarif etmede Şehristânî örnek olmuş ve Müslümânların anlaşdığı imâma isyan edenleri kapsamıştır.<sup>2</sup> Hâricîler, Nisâ Sûresi 4/100<sup>3</sup> âyetine dayanarak Hâricî ismini olumlu manada kullanmışlardır. "Hâricî/Havâric, kâfirler arasında durmayarak Allah'a ve Resulüne hicret (çıkan) edenlerdir."<sup>4</sup> Yine Tevbe 9/11 âyetini esas alarak kendilerini Şurât<sup>5</sup> diye tanımlamışlardır. Hz.

<sup>1</sup> İsmail Albayrak, "İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme", *Usûl*, 4 (2005/2), 9

<sup>2</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Beyrut: Dâru'l- Ma'rife 2001), I, 132

<sup>3</sup> وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مَرَاغِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يُخْرَجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

"Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek çok yer de bulur, genişlik de. Kim Allah'a ve Peygamberine hicret etmek amacıyla evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse, şüphesiz onun mükafatı Allah'a düşer. Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir." en-Nisa 4/100

<sup>4</sup> Ethem Ruhi Fıçlalı, "Hâricîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul 1997), 16/ 169

<sup>5</sup> "Allah yolunda savaşarak mallarını ve canlarını O'nun rızası uğruna cennet karşılığı satan" mü'minler anlamındır.

Osman zamanında izleri görülse de Hz. Ali zamanında ortaya çıkmışlardır. “İslâm geleneğinde Hâricî gruplarına tahkîmi kabul etmedikleri için *Muhakkime*, Hz. Ali’den ayrıldıkları zaman Harûrâ’da toplandıkları için bu bölgeye nispetle *Harûriyye* ya da burada komutası altında toplandıkları Abdullah b. Vehb er-Râsibî’ye atfen *Vehbiyye* ismi de verilmiştir.”<sup>6</sup> Emevîler döneminde yönetime karşı gelseler de miladi yedinci yüz yıl sonunda Kufe’de bastırılmış olmalarının yanı sıra alınan sert önlemler çevreye dağılmalarına sebep olmuştur.<sup>7</sup> Hâricîler’ Ezârika, Necedât, Sufriyye, Acârîde, Seâlîbe, İbâdîyye gibi fırkalara ayrılmış hicri üçüncü asırdan sonra İbâdîlerin dışında varlıkları bitmiştir.<sup>8</sup> Günümüzde varlığını sürdüren bu fırkanın genel Hâricî düşüncesi içindeki yerinin yanı sıra kendi ilkeleri çerçevesinde süreç içinde birlikte yaşama ile ilgili seyri ele alınarak günümüzdeki bakış açıları ortaya konmaya çalışılacaktır.

### 1- Hâricîlerin Genel Yapısı ve Yaklaşımları

Hâricîlerin hemen hemen bütün fırkalarıyla en belirgin yapısı şiddetli metod olarak benimsemeleridir. “Bir şiddet hareketi olan Hâricîliği doğuran asıl nedenin ne olduğunu izaha çalışan görüşler mevcuttur. Bazıları en büyük neden olarak ekonomik gelişmeleri göstermekteyken, bazıları kabileciliği, bazıları te‘vili, bazıları da İslâm dininin kendisini göstermektedir.”<sup>9</sup> İslâm’dan önceki yerleşik kabile düzenine İslâmî bir form verme çabası görünmektedir Hâricîlerin ayrılmaz vasfı olan bedevîlik, tabiatları

<sup>6</sup> Fiğlalı, “Hâricîler”, 16/ 69

<sup>7</sup> İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, (Ankara: Ankara Okulu 2002), 50

<sup>8</sup> Albayrak, İçimizdeki Öteki, 9

<sup>9</sup> M. Ali Yıldız, *Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri -Hâricîlik Örneği-* Yüksek Lisans Tezi Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı, Van – 2010, 120

gereği üstün geldiklerinde katı, sert, haşin ve acımasız davranır, mağlup olduklarında ise münâfıkça bir tavırla döneklilik gösterirlerdi. Bedevîler Müslümân olduktan sonra da bu tutumlarından vazgeçmemişlerdir.”<sup>10</sup>

Hâricîlerin sosyolojik yapısını incelediğimizde onların çölle olan irtibatları karşımıza çıkmaktadır. Kabile, her biri kendi başına müstakil fertlerden meydana gelmiş gruptur. Akralılık bağları bu grubu bir arada tutmaktadır; ama buradaki yakınlık ilişkisi bitişiklik-süreklilik ilişkisi değildir, süreksizlik-ayrılık ilişkisidir. Süreklilik-bitişiklik ilişkisi medenî toplumların özelliğidir. Çölde birey, belirli bir bağlılık çerçevesinde müstakil bir bireydir. Yani birey kabiledede de olsa daima 'cevher-i fert'tir.”<sup>11</sup>

Bedevî kültürünün Hâricî şiddetine nasıl kaynaklık ettiği ayrıntılı bir şekilde ele alındığında Hâricî şiddetini doğuran esas etkenin din (İslâm) olmadığı iddia edilirken Hâricî yapının kesinlikle Bedevî hayat tarzından neş'et ettiği söylenmektedir. Bedevilerin dar görüşlü olmaları sert bir üslup kullanmalarına ve gelişmeler karşısında katı tutum takınmalarına neden olmuştur. Aşırı tarafgirlikle hareket etmeleri ve kabile asabiyetçiliği medenî toplumlarla kaynaşmaları sürecinde büyük bir sorun teşkil etmiştir. Kabilenin yönetim anlayışı, bedevilerin yönetimle ilgili görüş ve taleplerini şekillendiren temel saik olmuş, Müslümân çoğunluktan siyaseten ayrı düşmelerine ve ayrışmalarına neden olmuştur.<sup>12</sup>

Hâricîliğin fırka olarak ortaya çıkmasında münâfıklıklarıyla tanınan kişilerin belirleyici rol üstlendikleri görmezden gelinemez.

<sup>10</sup> Mehmet Kubat, "Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, (2006), S: 4 131

<sup>11</sup> Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu ve bşk., İstanbul, 2000, 2. baskı, 316

<sup>12</sup> Yıldız, "Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri", 134-148

Bu münâfık önderler, yapıları gereği İslâm ve Müslümânlara karşı açıktan yapamadıkları suç veya kötülükleri, câhil, bedevî, dar görüşlü ve bağnaz bir grup olan Hâricîler üzerinden gerçekleştirmişlerdir. Münâfıklıklarıyla bilinen üç kişinin ismi öne çıkmaktadır. Bunlar Zü'l-Hüveysira et-Temîmî, Hurkus b. Züheyr ve İbn Sebe'dir. İbn Sebe'nin, Hâricîliğin doğuşunda etkin rol oynadığı iddiası, göz ardı edilecek bir iddia değildir. İbn Sebe'nin yaptığı bir toplantıya Hurkus b. Zuheyr ve Şureyh b. Evfâ gibi Hâricîlerin önde gelenlerinin katılması, Hâricîliğin Sebeiyye'den neşet ettiğinin delili sayılmıştır. Hâricîlik; Mu'tezile, Şîa ve Ehl-i Sünnet gibi İslâm'ın içinden ve Kur'ân'dan beslenerek, nasları farklı yorumlamaktan veya İslâm'ı farklı anlamaktan ortaya çıkan bir fırka olmayıp münâfıkların yönlendirdikleri, önceleri siyasî bir eğilim olarak doğmuşken, sonraları dinî bir hüviyete bürünmüş, naslara fâsit anlamlar yükleyen bedevî bir harekettir.<sup>13</sup>

Kendi anlayışlarına göre yorumladıkları nasların uygulanmasında te'vili kabul etmemektedirler.<sup>14</sup> Müslümân olmayanlara "hoşgörülü", Müslümânlara ise "katı ve hoşgörüsüz" olmakla suçlanmışlardır. Hâricîlerin kendilerinden olmayanlarla ilişkilerini temel sorun olarak gördükleri ve öğretilerinin gelişiminde bu noktanın büyük önem arz ettiği anlaşılmaktadır.<sup>15</sup>

Hâricîlerin önde gelen özelliklerinden biri de, nasları lafızcı veya literal olarak okuyan ilk grup olmalarıdır.<sup>16</sup> Bu okuyuş metnin birebir harfliğini esas alıp tefsir ve te'vilden kaçınmaya dayalıdır. "Anlam sadece metinde zahirin belirttiği gibidir ve

<sup>13</sup> Kubat, "Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", 143-144

<sup>14</sup> Kubat, "Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", 132

<sup>15</sup> Mehmet Dalkılıç, "Hâricîlerin 'İtidal' Arayışı ve Sufriyye", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. XII, 2005, 44

<sup>16</sup> Kubat, "Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü", 132

bizzat zahirdir.”<sup>17</sup> “Dini metinlerde lafza bağlı kalmanın arka planında, bu nassların başka kelimelerle ifade edilmesinin o nassın anlaşılması için yeterli olmayışından kaynaklandığı düşüncesinin yatması muhtemeldir.”<sup>18</sup> Hâricîler, kendi yorumları ile Allah'ın kastettiği mananın aynı olduğu konusunda zerre kadar bir şüphenin olmadığına inanmaktadırlar. Hâricîler istedikleri zaman istedikleri manayı Kur'ân'a söylettirebilecek kimselerdir.<sup>19</sup> Hâricîler, dinî sembol ve kavramları kendi anlayışlarıyla yorumlamakta ve bunun Allah'ın muradı olduğunu savunmaktadırlar. Onlar, “*Hüküm ancak Allah'a aittir*”<sup>20</sup> âyetini de bu anlayışla yorumlamış, bu yorumdan hareketle önce Hz. Osman, sonra da Hz. Ali'ye başkaldırmış ve sonuçta Müslümânları tekfir ederek bir trajediye sebebiyet vermişlerdir.<sup>21</sup>

Bu yaklaşımla Müslümân toplulukların birliği parçalanmış ve böylece Müslümânlar arasındaki ilk ayrılık tohumları da Hâricîler tarafından atılmıştır. “Bireyin tüm söz ve eylemleri bir niyet okumaya tabi tutulmuş ve imân bağlamında değerlendirilmiştir. Sağlıklı ve doğru olmayan kişilikler söz ve eylemler ortaya çıkmıştır. Toplumda ciddi bir baskı ve şiddet ortamı yaşanmıştır. Siyasi ve toplumsal barış yitirilmiş, kaos ortamı doğmuş ve zulümler artmıştır.”<sup>22</sup> “Hâricîler siyasi bir olgu olan hakem olayını ‘Hâkimiyet Allah'ındır’ söylemiyle, dini bir anlam yüklemiş, içeriği dine uygun olmayan aykırı bir davranışı sloganlaştırıp

<sup>17</sup> Kamil Güneş, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003, 401

<sup>18</sup> Kamil Güneş, *Akıl ve Nass*, 404

<sup>19</sup> Albayrak, “İçimizdeki Öteki”, 13

<sup>20</sup> el-Yusuf, 12/40, 67

<sup>21</sup> Kubat, “Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü”, 133

<sup>22</sup> Furat Akdemir, “Hâricîliğin İman Tanımının Siyasi Ve Sosyal Arka Planı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The*

*Journal Of International Social Research*, Cilt: 11 Sayı: 61 Yıl: 2018, 1102-1103



benimsemişlerdir.”<sup>23</sup> “Hâricîlere göre asıl sorun gayri müslimler değil, asıl sorun Müslümânlar arasında bulunan ve ismi Müslüman olarak anılan nice kâfirlerdi. Bu düşünce ile mü'min ve kâfir kavramında da bir anlam kayması oluşuyordu.”<sup>24</sup> Kendileri haricindeki Müslümânları tanımlayıp, kâfir kabul ediyorlardı. Bu tutum, Hâricîlerin, Müslümânlara kâfir muamelesi yapmalarını kolaylaştırıyordu.<sup>25</sup>

Bu literal okumanın kaynağı olarak *Kurrâ* görülmektedir.<sup>26</sup> Hâricîlik hareketinin ilk habercilerinin, çoğunlukla *Kurrâ* olduğu ifade edilmektedir.<sup>27</sup> *Kurrâ*'nın bedevî kökenli Araplar'dan oluşu sebebiyle organize ve örgütlü yapılarının olmadığı da anlaşılmaktadır.<sup>28</sup> Çoğunluğu, Kûfe, Basra ve Medîne gibi şehirlerde yaşamakta olup, önceden Kuzey ve Doğu Arabistan' da yaşamış olan Temim, Bekr, Ezd ve Şeybân gibi Arap kabilelerinden gelmekteydiler. “*Kurrâ*' topluluğunun önemli bir yönü de, sık sık Kur'ân okuyup âyetleri ezberlemeleri, bunlarla da kalmayıp Kur'ân'ın zâhirine sarılmayı ibadet saymalarıydı.”<sup>29</sup> Anlayışlarının temelinde bedevî mantığı bulunmakta olup, buna dayanan kültürleri ve ona dayalı bir Kur'ân yorumları vardı. Onlara göre bir şey, iyi ya da kötü, küfür ya da imân, siyah ya da beyaz olup bundan başka bir alternatif yoktur. Bu insanların dinin inceliklerini anlamakla güçlük çektikleri görülmektedir. Devlet kurumuna bakışları da, Kur'ân'a bakışları gibi yüzeysel olup;

<sup>23</sup> Akdemir, “Hâricîliğin İman Tanımının Siyasi Ve Sosyal Arka Planı”, 1103

<sup>24</sup> Akdemir, “Hâricîliğin İman Tanımının Siyasi Ve Sosyal Arka Planı”, 1103

<sup>25</sup> Kubat, “Hâricîliğin Doğuşunda Münâfıkların Rolü”, 133

<sup>26</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire, 1987, 256-257

<sup>27</sup> Harun Yıldız, “Hâricîlerin Doğuşunda *Kurrâ*'nın Rolü”, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 8 Sayı: 18 (Kış2004), 266

<sup>28</sup> Julius Wellhansen, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, (Çev. Fikret Işıltan), Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1996, 12.

<sup>29</sup> Harun Yıldız, “Hâricîlerin Doğuşunda *Kurrâ*'nın Rolü”, 267-268

sistemli bir devlet yapısı ile örgütlü bir bürokrasiye yabancı olduklarından dolayı yeni sosyal ve siyasal gelişmelere alışma ve uyum sağlama noktasında ciddi güçlüklerle karşılaşmışlardır.<sup>30</sup> Kurrâ'nın istikrarlı bir yapısı olmayıp; birlik ve bütünlük içinde de değillerdir. Bundan dolayı olaylar karşısında ortak izledikleri belli bir politikaları yoktur.<sup>31</sup>

Tarihsel kaynaklara bakıldığında sosyal ve kültürel yapısı, toplumsal tabanları, genel eğilimleri ve yerleşim bölgeleri itibarıyla İlk Hâricîler ile Kurrâ arasında bir takım benzerlik ve paralellikler bulunduğu görülmektedir.<sup>32</sup> Mübalağalı dindarlık anlayışı, her iki grubunda yaşantısına damgasını vurmaktadır. Her ikisinin de bazı tarihsel olay ve olgulara bakış tarzı da aşağı yukarı aynıdır. Şûra ve seçimi gündeme getirerek, ideallerindeki toplum yapısına ancak seçimle ulaşılabileceğine ve halifenin şahsiyetine çok önem vermektedirler.<sup>33</sup>

Ehl-i Sünnetin usul ulemasından pek çoğunun Hâricîler hakkındaki görüşü şu şekilde özetlenmektedir. 'Kelime-i Şehâdet getirdikleri ve İslâm'ın emrettiklerini yapmaya devam ettikleri için Hâricîler'in Müslümânlığına hükmetmişlerdir. Fakat fasit bir yoruma dayanarak Müslümânları tekfir etmeleri, onların mallarını, canlarını kendilerine helâl kıldıkları için fıska girmişlerdir.<sup>34</sup>

Hâricilerin en çok eleştirildiği konulardan biri de bazı kelâmî meselelerdeki farklı yaklaşımlarıdır. Bu tutumları ile kendi ayrıcalıklarını ortaya koysalar da muhalifleri tarafından farklı bir

<sup>30</sup> Harun Yıldız, "Hâricîlerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", 269

<sup>31</sup> Harun Yıldız, "Hâricîlerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", 275

<sup>32</sup> İrfan Abdülhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, (İstanbul, Marifet Yayınları, 1994) s. 75-76.

<sup>33</sup> Harun Yıldız, "Hâricîlerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü", 279-281

<sup>34</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, (Kahire: Dârü'r-Riyân 1987), 12/ 314

yapıda ele alınarak ötekileştirilmektedirler.<sup>35</sup> Ulema Müslümânların huzurunu sağlamak için Hâricîler hakkındaki eserlere olumsuz anlam yüklemişlerdir.<sup>36</sup> Hâricîlik bir düşünce kayması olarak sunulmaktadır. Hâricîlik tarihin belirli bir döneminde yaşamış özel bir grubun ismi olmaktan ziyade her zaman ve zeminde ortaya çıkabilecek sosyal bir olgu şeklinde değerlendirilmektedir.<sup>37</sup>

## 2-İbâdîlerin Yapısı ve Yaklaşımı

Hâricîlerle ilgili bu genel tespit ve değerlendirmelerden sonra düşünce ve eylem olarak ayrılanlar İbâdîlerdir. Hâricîlerin en mutedil grubu olarak iyi bir fıkıh anlayışı ortaya koymuş ve seçkin âlimler yetiştirmişlerdir.<sup>38</sup> Abdullah b. İbâd'ın (ö.65/685) Ehl-i Kible'ye karşı aşırı giden Hâricîler'den ayrılarak daha ılımlı bir yolu tercihiyle ortaya çıkmıştır. Abdullah b. İbâd'dan sonra Câbir b. Zeyd(ö.95/712) Basra'da İbâdîlerin Emevîlere karşı yürüttüğü ılımlı yaklaşımı sürdürmüş ve pek çok talebe yetiştirmiştir. Câbir'den sonra Basra İbâdîlerinin başına geçen Ebû Ubeyde Muslim b. Ebî Kerîme (ö.145/762) de İbâdî öğretileri yaymak için çok sayıda talebe ve dâî<sup>39</sup> yetiştirmiştir. Bu talebeler sayesinde İbâdîlik Mağrib, Yemen, Hadramût, Uman ve Horasan'a kadar yayılmıştır. Ebû Ubeyde'den sonra er-Rebî b. Habîb(ö.171/787?) Basra İbâdîlerinin yeni imâmı olarak bu politikayı Basra'da sürdürmüştür.

Umanda ise İbâdîliğin kökeni net değildir. Hicrî birinci asrın sonlarına doğru Haccâc'ın(ö.95/712) Basra'dan sürdürdüğü İbâdî âlimlerin Umandaki faaliyetleri sonucu İbâdîlik yayılır. Hicrî

<sup>35</sup> Albayrak, "İçimizdeki Öteki", 26

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *Mecmuu'l-Feteva*, (Rabat: Mektebetu'l-Mearif, ts) 476-777.

<sup>37</sup> Albayrak, "İçimizdeki Öteki", 36-38

<sup>38</sup> Yıldız, "Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri", 116

<sup>39</sup> 'insanları kendi din veya mezhebine çağırın kimse'

ikinci asrın ilk yarısında (h.132) Cülendâ b. Mes'ûd'un önderliğinde Uman'da ilk İbâdî ayaklanması gerçekleşir. İbâdîler değişik imâmların liderliğinde varlıkları hicri dördüncü asra kadar devam ettirirler. Miladi 16. yüzyıldan sonra ise İbâdîlerin başında daha çok hâkim aile ve kabileler vardır. Bugün Umanın Ğafirî ve Hinâ kabileleri İbâdî mezhebinin mensupları olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>40</sup> İbâdîler, Haricîlerin ilk nüvesi olan "el-Muhakkimetü'l-Ûlâ"nın devamı olduklarını söylemektedirler. İbâdîlerin Haricîlikten kastettikleri grup, bizzat Ezârika'dır.<sup>41</sup> İbâdîye, Müslümânlara karşı diğer Hâricî fırkalarına göre daha çok müsamahalıdır.<sup>42</sup>

İbâdîye'nin itikâdi yapısında temel esasları, Kur'ân-ı Kerim'in lâfzına sıkıca sarılmak ve onun indiği andaki söz ve esaslarına aykırı açıklamaları reddetmektir. İtikadi esasları yeni açıklamalarla değil, geçmişin değişmez kalıpları çerçevesinde ele almaktadırlar.<sup>43</sup>

İbâdîye'de imân: " İkrâr, âmel, niyet, Sünnet'e uymak, imânda herhangi biri için illet tanımamak, hevâya yönelmemek ve takvâya uymaktır. İmân, Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, cennetine, cehennemine, va'dine ve vâidîne, ölümden sonra dirilmeye, hesâba ve âhiret gününe inanmak; peygamberlerin Rablerinden getirdiklerini, Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı, vahyi ve indirmesi olduğunu ve onu elçisi Muhammed (SA)'e indirdiğini kabul etmek; Allah'ın sevabının olduğunu ve bunun başka sevâba, ikabının olduğunu ve bunun da başka cezaya benzemediğini tasdik etmektir. Ayrıca imân, kadere, hayr ve şerre,

<sup>40</sup> Albayrak, "İçimizdeki Öteki", 10

<sup>41</sup> Metin Yıldız, "Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Meselesi", *Kader* Cilt: 16, Sayı: 2, 2018, s. 294-318

<sup>42</sup>Ethem Ruhi Fığlalı, *İbâdîye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, (Ankara -1983), 125

<sup>43</sup> Fığlalı, *İbâdîye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 125-126

Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğuna, O'ndan başka yaratıcı bulunmadığına, O'nun va'dinden dönmeyip va'idini de iptal etmeyeceğine, söylediklerinin doğru olduğuna ve Muhammed b. Abdullah'ın Allah'ın katından getirdiklerinin tamamının apaçık doğruluğuna inanmak, onda asla şek ve şüpheye düşmemektir.<sup>44</sup>

İbâdîler, imân şartları denildiği zaman ilim, amel, niyet ve verâ olmak üzere dört rüknü anlarlar. İslâm ancak bu dört rükûn ile sahih olur. İmânın şer'î anlamı İbâdîler'e göre, ameli davranışları da içine almaktadır. İmânı yalnızca Allah'ın birleşmesi/tevhid olarak adlandırmak yanlıştır. İman mutlakdır, onunla kast edilen şey de ameldir.<sup>45</sup> İtaat hâsıl olduğunda, imân ve sevap da lazım olur.<sup>46</sup> İbâdî kaynaklar amellerin imâna dâhil edilmesi konusunda ısrarcıdır.<sup>47</sup> İslâm, itâat şeklinde ruhi olmakla beraber, İslâmın esasını teşkil eden âmellerin yerine getirilmesi bedeni hareketlere dayandığı için, bu hareketleri yerine getiren Müslümân sayılır. İslâm'ın esaslarından ayrılan birinin kâfir olacağını iddia ederler. Allah'ın farzlarından birinin eksikliği halinde, imân mevcut olmaz.<sup>48</sup>

Nifâk çıkararak kimseye müşrik denemeyeceğini ileri sürmektedirler. Bu görüş İbâdîye'nin savunduğu ana görüş olmuştur. Mademki teklif, insanadır ve insan da teklifi kabul etmiştir; o halde insanın itâat veya isyanının karşılığını mutlaka görmesi lâzımdır. Bu sebepten eğer bir kimse günâh işlemişse cezalandırılacaktır. İlahi adalet bunu gerektirmektedir. Aksi halde

<sup>44</sup> Fığlalı, *İbâdîye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 126

<sup>45</sup> Kadriye Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir Ve İbâdîyye'nin Tekfir Anlayışının Mukayesesi*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2015, 55

<sup>46</sup> Ferhat b. Ali Câbirî, *el- Ba'du'l- Hadârî li'l- Akideti'l- İbâdîyye*, (Maskat 1987), 494

<sup>47</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 58

<sup>48</sup> Fığlalı, *İbâdîye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 127

şefâat, mutlak adalet, va'd ve vaîd esaslarına aykırı düşecek ve bunları kaldıracaktır.<sup>49</sup>

İbâdiyye'nin ısrar ettiği en önemli konulardan biri de, vâcip amellerin imândan sayılmasıdır. Onlara göre amelden bir şeyi yapmamak, imânın tamamını bozar.<sup>50</sup> İbâdîlere göre imân ve amel bir bütündür. Rebi' b. Habib'in(ö:180/797) Müsned'inin girişinde "Bâbu'l-İslâmi ve'l-İmani ve's-Şerâi'" başlığı bulunmaktadır. Müellifin bâb başlığından hareketle, O'nun imân, İslâm ve şeriâtı bir bütün olarak gördüğünü söylemek mümkündür. Nakledilen ilk rivâyetler, Mürci'e'yi lanetleyen rivâyettir.<sup>51</sup>

İstilahî olarak küfür, Allah'ın cezasını icap ettiren şeylerin tümüdür. Şeriatta, "Cezası olan, Allah'ın vâcip kıldığı her şey" in küfür olduğu nakledilir. İbâdiyye küfrü, şirk küfrü ve nimet küfrü şeklinde iki kısma ayırır.<sup>52</sup> Rebi' b. Habib'in Câmiu's-Sahih'inde, "Büyük günâh işleyenin kâfir olmadığını söyleyenin getirdiği deliller" başlığı altında bu görüşü açıklayan hadisler<sup>53</sup> yer almaktadır.<sup>54</sup> İbâdiyyeye göre kebâir işleyen kişi, "nimet küfrü" içindedir. İbâdîler, kebâir/büyük günâh işleyen Müslümânı müşrik görmediği için bu gibi Müslümânlarla savaşıldığında -savaşanlar hariç-, kadın ve çocuklar öldürülmez.<sup>55</sup>

İbâdiyye nimet küfrü kavramını mürtekib-i kebire anlayışından yola çıkarak temellendirmiştir. İbâdiyye'ye göre büyük günâh

<sup>49</sup> Fıçlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 127

<sup>50</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 58

<sup>51</sup> Ahmet Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' B.Habib'in Müsned'i*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, No: 12

Akademi Serisi: 6 Nisan 2018 Mardin, 306-308

<sup>52</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 60

<sup>53</sup> "Bir kişi kardeşine küfür isnad ederse o ikisinden birine geri döner." "Bizi aldatan bizden değildir." Rebi' b. Habib, *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Ebu Yusuf b. İbrahim el-Vercilânî, Maskat, Mektebetü Maskat, 1994, s. 192.

<sup>54</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 61

<sup>55</sup> Özdemir, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' B.Habib'in Müsned'i*, 306

işleyen bir Müslümân mü'min değil muvahhiddir ve nimet küfrü içindedir. İbâdiyye'ye göre nimet küfrü, Allah'ın farz kıldığı şeyleri terk etmeye denir. Terk etmenin manası, Allah'ın vâcip kıldığı şeyleri terk etmek ya da Allah'ın haram kıldığı şeyleri işlemektir. Öyleyse büyük günâhları işleyen kimse, tövbe edinceye kadar nimet küfrü yapan kâfir olur. Mü'min ya da Müslümân olarak isimlendirilmesini uygun görmez. Nimet küfrüyle suçlanan kâfirin ahkâmı ise şöyledir: Küfrün bu çeşidi, yaparı İslâm milletinden çıkarmaz. Onunla nikahlanmak caizdir, mirası kalır, Müslümân mezarlığına defnedilir, namazı kılınır ve onunla birlikte de namaz kılınır. İbâdiyye ve Havâric arasındaki en önemli fark işte budur. Hâricîler, mürtekeb-i kebirenin şirkte olduğuna hükmeder; İbâdîler ise, ortaya çıktıklarından bu zamana kadar, büyük günâh işleyeni nimet kâfiri saymıştır. Bazen de nifâk küfrü kâfiri de demişlerdir. İbâdîler, başlangıçtan günümüze kadar diğer fırkalara mensup insanları yerli yersiz tekfir etmekten kaçınmışlar ve büyük günâh işleyenlere de Müslümân muâmelesi yapmışlardır.<sup>56</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ve Resulünün sünnetinde esma ve ahkâmın hepsi tamamıyla açıklanmıştır.<sup>57</sup> Dinde günâh kabul edilen fiilleri işleyenlere verilecek isimler (esmâ) ve bunlara uygun tayin edilen cezalar (ahkâm) hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun için İbâdîler, ıstılahları belirlemede ve isimlerin manalarını açıklamada şu kaideyi temel almışlardır: "İsimler ahkâma tabidir." Örneğin muvahhidlerin ahkâmı, müşriklerin ahkâmı gibi değildir. İbâdiyye esmâ ve ahkâm konusunda ittifakın olmadığını söyleyerek, bu asıla diğerlerinden

<sup>56</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 63-70

<sup>57</sup> Davud bin İsa el-Melşudi, *Usulu'd-Din ev Usulü Aşere inde'l-İbadiyye*, (Muscat, Mektebetü'l-Ceyli'1 Vaîd,2005) 156

farklı bir yer vermektedir. Bununla, kula yüklenen, mü'min, müttaki, sâlih, muvâhhid, kâfir, müşrik, fâsık gibi isimleri ve sıfatları kast etmektedir. Ahkâm bahsinde ise, velâyet ve berâet, esâret, adam öldürme ve cizye gibi konuları ele almaktadır.<sup>58</sup> İbâdî kaynaklar; kebâir işleyenin kâfir olduğunu söylerken, onun İslâm dairesinden çıkmadığını kast etmekte, nimet küfrü içinde bulunduğunu, yani Allah'ın nimetini inkâr ettiğini ve fâsık olduğunu kast etmektedirler. Hâricîler şahsı müşrik sayarken İbâdîler bu durumdaki şahıs için müşrik kavramı yerine daha alt mertebede olan *kâfiru'n-ni'me*, *fâsık*, *fâcir*, *'âsî*, *dâll* veya *zâlim* kavramlarını kullanmışlardır.<sup>59</sup>

Onlara göre büyük günâh işleyen muvahhid, müşrik değildir; fakat büyük günâhları inkâr ettiğinde müşrik olur. Bununla birlikte herhangi bir günâhı işleme hususunda ısrar eden kimse şirke girmiş olur. Büyük günâh işleyen bir Müslümân mü'min değil, muvahhiddir, nimet küfrü içindedir. Bu kişinin ceza çekeceği ve cehenneme gideceği şüphesizdir. Fakat cehennemde temelli kalmamanın tek kurtuluş yolu tövbedir. İbâdîye'ye göre tövbe kapısı açıktır.<sup>60</sup>

İbâdîye günâhı büyükler (kebâir) ve küçükler (sağâir) diye ikiye ayırmaktadır. Büyük günâh, âhirette cezayı (cehennemi) gerektiren şeriata aykırı her şeydir. Örneğin, zina yapmak, livâta, içki içmek, hırsızlık yapmak, namazı ve zekâtı terk gibi. İbâdîye'ye göre dinde zarûri bilinmesi gereken bir şeyi inkâr etmedikçe ve işlediği günâha pişman olup tövbe ettiği takdirde, mürtekb-i kebîre ebedî olarak cehennemde kalmayacaktır.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 54

<sup>59</sup> Özdemir, *İbâdîye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' B.Habib'in Müsned'i*, 309

<sup>60</sup> Fığlalı, *İbâdîye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 136-37

<sup>61</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 77-81



İbâdiyye'ye göre sağîra, âhirette cezayı gerektirmeyen ve büyük günâhlardan kaçınmakla bağışlanan her türlü aykırı iştir. 'Lemem' ve 'seyyie' kelimeleri de küçük günâhlar için kullanılmaktadır. Lemem, kebâir kapsamına girmeyen, ara sıra yapılan küçük günâhları ifade etmektedir. Seyyie ise, kebîrenin zıddı olup sağâir denilen küçük günâhları ifade etmektedir. İbâdiyye'ye göre sağâirin iki hükmü vardır: 1- Büyük günâhlardan kaçınmak şartıyla, iyilik yapmakla bağışlanır. 2- Sağîra üzerinde ısrar etmek büyük günâh olur. İsrar ise, günâh olduğu bilinen fiili kasıtlı olarak yapmaktır. İsrarın hükmü kebâirin hükmüyle aynıdır, küçük ya da büyük günâhta ısrarcı olmak fark etmez.<sup>62</sup>

İbâdiyye'ye göre münafıklar ne mü'mindirler ne de müşriktirler.<sup>63</sup> Neden müşrik denmeyeceği konusunda ise "Nassı reddetmedikleri müddetçe onları müşrik saymaktan imtina ederiz. Haddi aşarlarsa ve karşı gelirlerse onları kâfir sayarız. Tevakkuf ederlerse de bunu mazur görürüz. Onların küfürleri nimet küfrüdür." şeklinde yanıt verilmiştir.<sup>64</sup>

İbâdiyye nifâkı ikiye ayırmaktadır:

1- İnanç nifâkı: O, imânlı görünüş ve gizli şıktır. Putlara ya da başka bir şeye tapmaya ısrarla devam etmek yani dinde zarûri bilinmesi ve tasdik edilmesi gereken şeyleri onaylamamaktır.

2- Amel nifâkı: Kalbiyle tamamıyla imân ettiği halde bunu ortaya çıkarmamak yani imânın gereklerini yerine getirmemek anlamını taşır. Eşanlımlısı nimet küfrüdür.

İşte bundan dolayı İbâdiyye, mürtekb-i kebireyi nifâk küfrü kâfiri sayar ve bazen de münâfık olarak kabul eder. Câbir b. Zeyd;

<sup>62</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 77-81

<sup>63</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 54

<sup>64</sup> Süleyman AKKUŞ, "Bir İbâzî Âlim Ebû Ya'kûb El-Vercelânî'nin Ed-Delîl Ve'l-Burhân'ı Bağlamında İbâziyye'nin Temel Görüşleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt.21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 (Haziran/June), 130

“Bir adam Huzeyfe’ye geldi ve ‘Nifâk nedir?’ diye sorduğunda O da, ‘İslâm’la ilgili konuşman ama onu uygulamamandır’ demektedir. İbâdîler, nifâkı inançla değil, fiille ilgili bularak nifâkın her zaman olabileceğini savunmaktadırlar. İbâdî anlayışa göre:

- 1-Kul söz ve amel ile gelir, vefasını itiraf ederse Müslümândır.
- 2-İman ettiğini ikrar ederek gelenin ameli yoksa, münafıktır.
- 3-Söz ve ameli olmadan gelen de müşriktir.

Münafıkların hükümleri nimet kâfirinin hükümleriyle aynıdır. Zira nimet küfrü ve nifâk küfrü, büyük günâh işlemeyi ifade eden eşanlamlı lafızlardır. İnanç nifâkında olanlar da aynı hükümleri alır. Rasûlullah Medine’de münafıklara Müslümânların hükümleriyle hükmetmiştir.<sup>65</sup>

Adalet konusunda İbâdîler, genel olarak fiilleri Allah’ın yarattığına ve insanın kendi hür iradesiyle o anda fiili seçerek kesbettiğine inanırlar. Allah bütün hükümlerinde, fiillerinde adildir ve kullarına zulmedici değildir.<sup>66</sup> İş yapma gücü (istitâa) bir ârazdır, eylem onun sebebiyle meydana gelir. Kulların işledikleri fiiller her bakımdan Allah’ın yarattığı şeylerdir. Kul bu fiilleri mecâzen değil gerçekten iktisâb eder.<sup>67</sup> İbâdî devleti için en önemli unsur adâlet telâkkisidir. Onların adâlet anlayışları, iyiliği emretmek ve kötülükten yasaklamak (el-Emru Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Munker) şeklinde ifade edilmiştir. Bu ilke, başta imâm olmak üzere, her Müslümânın vazgeçilmez bir vazifesidir. Onlara göre, yegâne Müslümân toplum kendileridir. Gerçek imânı da kendileri

<sup>65</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 70-76

<sup>66</sup> Mustafa YÜCE, Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin “Metnü'd-Diyânât” Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 1, 2012, 241

<sup>67</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 44

temsil ettikleri için, diğer Müslümânların kendi imânlarına çağırılması, bu prensibe göre şarttır. Adaletin ve Kur'ân-ı Kerim'in tatbikinde doğrudan hareket etmek ve güce başvurmak, imâmın yetkisi dahilindedir.<sup>68</sup> Emr-i bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-munker ilkesi esnek bir yapıya sahip olmasına rağmen Hâricîler diğer konularda olduğu gibi burada da bu esnek yapıyı bozmuşlardır. Bu ilke Hâricîlerin elinde ıslah görevi yerine bozgun aracı olmuştur.<sup>69</sup>

İbadilere göre cihâd, ictimâî-siyasi bir devlet görevi olmaktan çok, Allah'ın kullarına emri olduğu için, farzdır. "Savaş, -hoşunuza gitmediği halde- size farz kılındı..."<sup>70</sup> Bundan dolayı onlar cihada, dini bir vecibe olarak sarılmaktadır. Cihâd, İslâmiyeti tamamlayan unsurlardan biridir. İslâm ise imânın bir parçasıdır. Bu halde cihâd, her Müslümân üzerine farz-ı ayn hükmündedir. Muhaliflerinin yurtlarında oturan Hâricîlerin muhaliflerin arasında oturup, dinlerini devam ettirmeleri mümkün müdür, yoksa onların arasından ayrılıp, yani hicret edip onlara karşı cihâd mı ilan edilecektir? İbâdiyye, hicretin, şirk bölgesinden, imân yurduna göçmek demek olduğunu; muhalifler de müşrik olmadıkları için hicretin söz konusu olmayacağını, ayrıca Mekke'nin fethinden sonra hicretin de kalmadığını ileri sürerek, muhalifler arasında oturanları(kaade), tekfir etmemekte ve bu durumun caiz olduğunu söylemektedirler.<sup>71</sup>

Mihne, Hâricî inanın önemli bir esasını oluşturur. Hâricî inanın birinci esası tekfir etmekse; ikincisi de inanç sahibi olduğunu iddia eden herkesi imtihana tabi tutmaktır. Mihneyle

<sup>68</sup> Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 119-120

<sup>69</sup> Cihat Kullay, *Hâricîlikte Hurûc, Ku'ûd Ve Hicret*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale – 2007, 27

<sup>70</sup> el-Bakara 2/216

<sup>71</sup> Fiğlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 122-123

ilgili en dramatik hadise sahabeden Abdullah b. Habbab b. Eret'in başına gelen olaylardır. İbâdîyye'nin kabul etmediği İsti'râzın sözlük anlamıysa; teftiş, yoklama ve sınamadır. Istîlâhta ise "sorgusuz sualsiz kılıçtan geçirmek", "karşılaşılan herkesi ve Hâricî olmayan Müslümânları öldürmek" veya "bir kimseden duygu ve düşüncelerini ortaya koymasını istemek" anlamında kullanılmaktadır. İsti'râz; Hâricî düşüncesine muhalefet edenlerin kim olduklarına bakılmadan öldürülmeleri şeklinde tanımlanabilmektedir.<sup>72</sup>

İbâdîler'e göre her şey Allah'ın kaza ve kaderiyle olur. Kader, Allah'ın yaratmadan evvel her şeyin nasıl ve ne zaman olacağını bilmesi; kaza da vakti geldiğinde o işin meydana gelmesidir. İbâdîyye hayır ve şerri ile kadere inanır. İbâdîyye kötülüklerin Allah tarafından takdir edilmesini reddetmiş ve kesb nazariyesine yönelmiştir. İbâdîyye, Eş'ariye'ye yakınlaşarak, insanın Allah'ın yarattığı fiillerin kâsib'i olduğunu ileri sürmektedir. Onlara göre insanda, yaratılan fiilleri yapabilecek (kesbedebilecek) bir güç (istitâat) vardır.<sup>73</sup>

İbâdîyye'ye göre Allah'ın va'dinden dönmeyip va'idini de iptal etmeyeceğine inanmak ve bu konuda asla şüpheye düşmemek imânın şartıdır. Allah Kur'ân-ı Kerim'de salih kullarına cennet va'dederek onları müjdelemektedir. İbâdîler, va'd ve va'id prensibine muhalif olacağı gerekçesiyle, günâhkar için şefaatin geçerli olmayacağı kanaatindedirler. Büyük günâhlar tövbe etmeden Allah'ın lütfuyla ya da şefaate bağışlanmaz. Şefaath yalnız tövbe edenler, sağair işleyenler, dolayısıyla cennet ehli içindir. "Ancak râzı olunan kimseler şefaath olunacaklardır."<sup>74</sup>

<sup>72</sup> Kullay, *Hâricîlikte Hurûc, Ku'ûd Ve Hicret*, 27-33

<sup>73</sup> Fığlalı, *İbâdîyye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, 133

<sup>74</sup> 53 en-Necm 53/26

âyetinden hareketle kimlerin şefaate nâil olup azaptan kurtulacağını ifade etmişlerdir. Ancak günâhında ısrarcı olanlara kesin naslarla şefaahat yoktur. Bu konuda Mu'tezile ile aynı fikirde olmakla birlikte, İbâdiyye'ye göre cehennemde ebedi kalmamak için tek kurtuluş yolu tövbedir. Ölmeden önce, günâhından tövbe eden kişi, cehennemde ebedi kalmaz; cezasını çektikten sonra cennete geçebilir; ama tövbe etmezse günâhta ısrarından dolayı "şirk küfrü" işlediğinden temelli cehennemde kalacaktır. El-Menzile beyne'l-Menzileteyn konusunda İbâdîler; "İbâdî inancına göre nifâk, imân ile küfür arasında bir yerdedir. Münafık, mü'min ve müşrik olmadığı gibi, müşrik de münafık ve mü'min olamaz. Bunlardan her biri kendi ismiyle adlandırılır, tersini yapan küfre düşer. İsyân ve itâat edenler hakkında Kur'ân-ı Kerim bu adlandırmaları kullanır. Kur'ân'da mü'min, müslim, müşrik, münâfık ve fâsık vb. kelimelerle ilgili açık deliller vardır. Bir kulun aynı anda mü'min ve müşrik olması mümkün değildir. Çünkü imân ve şirk iki zıt kutuptur. Üçüncü menzil nifâktır. İmân, şirk ve nifâk olmak üzere üç menzilden hiç biri diğerinin yerine kullanılamaz. Çünkü Allah bunları yüce kitabında Ahzab 73 âyetinde<sup>75</sup> birbirinden ayırmıştır."<sup>76</sup>

'Lâ Menzile Beyne'l Menzileteyn' ilkesiyle İbâdiyye imân ile küfür arasında bir başka menzil tanınamaktadır. El-Menziletü beyne'l-Menzileteyn ile aralarındaki farklı anlayış büyük günâh sahibine verilecek isimle alakalıdır. İbâdiyye'ye göre imân ve küfür birbirinin zıddıdır; hayat ve ölüm gibi bir arada bulunamazlar. Bir kulun aynı anda hem mü'min hem kâfir olması imkânsızdır. İmân ve küfür arasında başka bir konum da yoktur.

<sup>75</sup> 33 el-Ahzab 33/73 'Allah, münafık erkeklere ve münafık kadınlara, Allah'a ortak koşan erkeklere ve Allah'a ortak koşan kadınlara ...'

<sup>76</sup> Yanmuş, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 50-53

Büyük günâh işleyenler müşrik değildir fakat mü'min de değildir. Bundan dolayı onlara kâfir ve münâfık adını verirler ve nimet küfrü işledikleri münasebetiyle tekfir ederler. Böyle biri günâhlarına tövbe etmeden öldüğü takdirde temelli cehennemde kalacağını söylerler.<sup>77</sup>

Kitmân, gizlemek anlamında olup *takiyye* yerine kullanılan bir kelimedir. Bu kavram daha çok İbâdîler hakkında kullanılmaktadır. Sır durumunda ve gizli olarak yaşanan kitmân dönemi, İbâdîler'in uygunsuz şartlarda ve İbâdî olmayanların yönetimleri altında buldukları dönemi ifade eder. Kitmân hali, özellikle kendilerini ortaya çıkarmaya (zuhur) karşı bir direniş olarak, İbâdîler'in dini-politik tavırlarından biridir. İbâdîyyenin kurucu lideri olan Abdullah b. İbad(öl.67/686), Basra'nın mutedil Hâricîlerini etrafında toplayıp sakin bir hayat sürmüştür. Onun başkanlığında Basra'da yaşayan İbâdîler'in bu dönemine kitmân (gizlenme) devri denilmiştir. Bazı İbâdîler, kitmân halinde yaşayan Müslümânların emir bi'l-ma'ruf nehiy ani'l-münker görevini yerine getirmekle yükümlü olmadıklarını ifade etmektedir.<sup>78</sup> Bununla birlikte bu konunun farzların en büyüğü olduğu kanaatindedirler.<sup>79</sup>

Tevellâ, Hâricîler için, onların görüşünü kabul eden veya en azından karşı çıkmayanlara uygulanırken; teberrâ, Hâricî fikrini kabul etmeyen veya Hâricîlere düşmanlık gösterenlere uygulanan bir tutumdur. İbâdîyye, müslümânlardan kendilerine muhalif olanların hem şirkten hem de imândan uzak olup ne mü'min ne

<sup>77</sup> Yanmış, *İslâm Mezheplerinde Tekfir*, 53

<sup>78</sup> Kullay, *Hâricîlikte Hurûc, Ku'ûd Ve Hicret*, 41

<sup>79</sup> el-Melşudi, *Usulu'd-Din inde'l-İbadiyye*, 148

de kâfir olduklarını söylerken, düşüncelerini tevellâ-teberrâ ekseninde ifade etme yolunu seçmişlerdir.<sup>80</sup>

"Velâyet" ve "berâet" kavramları, itikâdî İslâm mezheplerinden olan İbâdîlik'te çağdaş dönemde daha hususi bir mana ifade eder. Çünkü bu iki kavram, İbâdîyyede, inanç esasları içerisinde yer alır ve içtimai hayatı düzenleyici, cemâat varlığını yaşatıcı bir prensip; sosyal ilişkileri koruyucu bir müeyyide olarak işlev yapar. İbâdî mezhebi, büyük oranda "velâyet" ve "berâet" esasının titizlikle uygulanması sayesinde kendi asli hüviyetini korumuş ve bozulmadan günümüze kadar gelebilmiştir. Çünkü "velâyet" ve "berâet", Kitmân Dönemi hüküm makamının en güçlü silahı ve dayanağı "olmuştur. Söz konusu kavramlara aykırı hareket ettiği veya suç sayılan bir tutumda bulunduğu zaman İbâdîlikten ihrac edileceğini (el-berâet) bilen bir İbâdî şüphesiz inanç ve ibadetle ilgili tutum ve davranışlarında fevkalade dikkatli ve ölçülü olacaktır. " ... :Müslümânlar, tevhid, adl, kader, velâyet ve berâet, emir ve nehiy, va'd ve va'îd, el-menziletu beynel-menziletayn, esma ve ahkam olmak üzere dokuz ana konu üzerinde ihtilaf etmişlerdir. Bu konulardan velâyet ve berâete gelince: "Biz, Allah'ın, dostlarını sevici, düşmanlarına da düşmanlık edici olduğuna inanırız. Allah'ın velâyetinin ve adâvetinin, zaman ve şartların değişmesiyle birlikte, değişmeyeceğine inanırız. Bütün Müslümânlara velâyeti; tüm kâfirlerden de berâeti vâcip kabul ederiz. Aynı şekilde Yüce Allah'ın, Kur'ân-ı Kerim'de, cennetlik olduklarını bildirdiği kimselere velâyetin; ehl-i nâr olduklarını söylediği kimseler için de berâetin dinin esaslarından olduğunu kabul ederiz. Aramızda yaşayan muhaliflerimizden uzaklaşma(teberrâ)yı da caiz görürüz.

---

<sup>80</sup> Kullay, *Hâricilikte Hurûc, Ku'ûd Ve Hicret*, 44

Zira velâyet ancak berâetle; berâet de ancak velâyetle zâil olmaktadır. Sonuç olarak imân ve küfür halinden hangisi üzere olduğu bilinmeyen biri için de "vukûf"un farz olduğuna inanırız." "Bir İbâdînin imânı şu esaslara dayanmaktadır:

- 1) Hayır üzere olan tüm mü'minlere velâyet;
- 2) Her kötülük yapandan ve kötülük ehlinde berâet;
- 3) Velâyet veya berâet ehli olduğu bilinmeyen için ise her türlü günâhdan uzak durmak.

Müslümânlar arasında velâyet vardır ve Kitap, Sünnet ve ümmet'in icmâi ile vâciptir. Çünkü bütün Müslümânların Kitab'ı bir, Peygamberleri birdir. Şeri'ât'ın aslında ittifak halindedirler, ihtilaf ettikleri hususlar yalnızca furu'âta mütealliktir. Aynı zamanda Şeri'ât'ta yeni şeyler ihdâs eden Müslümânlardan berâet etmek de İbâdîlere vâciptir. İbâdîlere göre de Allah için velâyet (el-hubbu lillah) ve Allah için buğz etmek (el-buğdu lillah) imân esaslarındandır; böyle olduğuna inanmayanın dini yoktur. Velâyetin aslı, Şeri'ât'a uymaktır. Velâyet, Müslümânların Allah rızası için birbirlerini dost edinmeleri ve İslâm dini üzere birlik ve beraberlik içerisinde olmalarıdır. Bütün Müslümânların dost edinilmesi (velâyetü'l-cümle) konusunda ümmet arasında ayrılık yoktur. Yaratan ile mahlukat arasındaki velâyet de böyledir. Kul, Allah'ın emirlerine karşı gelmedikçe dine ters düşen tutum ve davranışlarda bulunmadıkça Allah ondan uzaklaşmaz. "Velâyetu's-Şeriâ"nın aslı işte budur. Şüphesiz velâyetin hakikati, Allah için kalb ile sevmek ve dil ile de övmektir. Velâyet, dinde vefalı olmaları sebebiyle Müslümânlara vâcib olduğu gibi, kendimiz için de vâciptir. Bu da insanın kendini her türlü kötülükten uzak tutması; işlemiş olduğu günâhlardan tevbe etmek üzere velâyet etmesidir. İbâdîyye mezhebine yeni giren bir



kimsenin velâyeti de Müslümânlara zorunludur. Fakat bu kimsenin, ister müçtehid ister mukallid olsun, kesinlikle eski fikirlerinden vazgeçmesi; bid'atlarından uzaklaşarak tevbe etmesi; Müslümânların dostlarını dost, düşmanlarını düşman bilmesi; mü'minlere velâyet, muhaliflerine de berâet etmesi gereklidir. Bir kimseye velâyetin gerekli olması için, şu şartları taşıması icâb eder:

1) Kendisini duyan kulağın işittiği şeylere razı olması, yani sözlerini dinleyen şahsın duyduklarından memnun kalması;

2) Gözün razı olacağı tutum ve hareketlerde bulunması, yani onu görenlerin ona inanıp eylemlerinden hoşlanması;

3) Kalbin razı olacağı amellerde bulunması; yani yaşayışının ve amellerinin İslâm inancına uygun olduğunu kalbin doğrulaması ve davranışlarından memnun kalması;

4) Tüm dini emir ve yasaklara itaatte kusur etmemesi; duygularının yönelttiği şeylerde kalbin karşı koyması, organlarının hareketlerinin "âman"ına uygun olduğunu söylemesi; yani İslâm Şeriât'ına ve İbâdî Mezhebine yakışan hayat sürdürmesi.

İşte bu dört özelliği kendisinde bulunduran birinin velâyeti Müslümânlara vâciptir; terkedilmesi küfrü, te'hiri de nifâkı gerektirir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in lisanı ile velâyeti kesin olan kimsenin velâyetini terk etmek şirktir. Kendisi için velâyeti vâcip olan kimsenin durumu da böyledir; buna uymazsa helak olur. Vacib olan velâyet sadece berâetle düşer; çünkü velâyetle berâet birbirlerinin zıddı iki kavramdır. Berâet "Berâe", lügatte, bir şeyden uzaklaşma, çıkma (el-hurûc) ve kurtulma anlamlarına gelir. Terim olarak ise, küfürleri sebebiyle kâfirleri kötüleme ve lanetlemedir; günâh ehlinden tevbe edinceye kadar uzak durmak demektir. Buna göre berâetin manası küfür ehline kalbde düşmanlık beslemek ve onları dil ile lanetlemek; yani faile

muhalefet ve ondan uzaklaşmaktır. Bu manada berâet, Allah'ın, insanları mükellef tuttuğu bir farzdır. Berâet, velâyetin zıddıdır; vacib olan berâet, yalnızca velâyetin vacib olmasıyla düşer. Berâet etmek kendisinden uzaklaşılan kimseye de berâet etmekle yükümlü olana da vâciptir, tıpkı velâyet gibi buluşa ermekle vacib olur. Berâeti vacib kılan küfür ve işlenen ma'siyetlerdir. Berâetin vâcipliği Kitap, Sünnet ve İcmâ ile sabittir. Allah kâfirleri dost edinmeyi (tevellâ) yasaklar; tersini yapanlar için ceza vereceğini; müşrik ve kâfiri dost edinenin, müşrik ve kâfir; münafığı dost edinenin de münafık olduğunu bildirir. "el-vukûf", ise bir kimse hakkında fikir belirtmemek, velâyet veya berâet ehli olduğu' hususunda hüküm vermemek, sessiz kalmaktır. Bu husus için şu iki şart öne sürülmektedir.

1) İnançına ve amellerine bağlılığıyla hayır ehli olarak bilinen ve velâyeti hak kazananlar;

2) Sözlere ve davranışlarıyla dine aykırı davranan ve şer ehli olduğu için kendilerine berâet ve adavet vacib olanlar.

Buna göre vukuf, velâyet ve berâetin caiz olmadığı hallerde ve hayır ya da şer ehlinden olduğu meçhul olan kimseler için uygulanır. Yani imân ehli veya ehl-i küfürden olduğu bilinmeyenler içindir. Dini açıdan durumu meçhul olan ise hayır veya şer ehli olduğu açıkça bilinmeyen kimse demektir ki, onun için de vukuf etmek vâciptir. Bununla birlikte bazı davranışlarda vukufu gerektirir. Bu davranışlar, velâyet ehlinden sadır olan ve kebair veya sağairden olduğu bilinmeyen fiillerdir. Yapılan eylemlerin kebair veya sağairden oldukları tespit edilinceye ve haklarındaki hüküm sabit oluncaya kadar bu fiilleri yapanlar vukuf haline bırakılır. Fiillerin cinsi ve hükmü anlaşılınca kendisi hakkında hüküm verilir. Görülmektedir ki İbâdîyye, velâyet ve

berâet anlayışlarıyla, Hicri 1.asır "Hâricîlik akidesini yaşatmaktadır. Günümüzdeki İbâdîler de-Hâricîliğe mensub olduklarını şiddetle reddetmelerine rağmen İbâdîyye mezhebinden olmayan bütün Ehl-i Kibleyi berâet ehli olarak mütalea etmektedirler. Kible ehlinde olan kimseler inançlarından ve bid'atlarından dönüp tevbekâr olduklarını ilan ettikten sonra onların velâyetini caiz görmektedirler. Öte yandan velâyet ve berâet inancı İbâdî cemaatinin sosyal yapısı için büyük önemi haizdir. Hem toplumsal bir müessese ve müeyyide olan hem de bir inanç esasları olan velâyet ve berâet, Kitmân Döneminde imâmet makamı yerine görev yapan "Azzabe"<sup>81</sup>'nin en kuvvetli iki dayanağı ve silahı olmuştur. Sosyal nizama uyum gösteremeyen; aile, kabile ve birlikte yaşadığı toplumla olan ilişkilerinde kusur eden; sözleri ve amelleriyle İbâdîyye mezhebine aykırı davranan kimse, velâyet ve berâet anlayışına göre, Azzabe tarafından cezalandırılır; mescidde halkın önünde açıkça hatasından dönmezse "Cemâat"tan ihraç edilir ve ondan berâet etmek Müslümânlara vacib olur. Bundan dolayı her İbâdî, hem İbâdîyye mezhebinin inanç esaslarına ve ameli ahkâmına sıkı sıkıya bağlanacak hem de Azzabe'nın emirlerine bağlılıkta ve toplumsal vazifelerini yerine getirmekte kusur etmeyecektir.<sup>82</sup>

### 3-Şeyh Halfan bin Cümeyyil es-Siyâbî'nin Yaklaşımı

Şeyh Halfan bin Cümeyyil es-Es-Siyâbî 1307/1890\*1392/1973 Uman'ın İzkâ vilâyetinde doğmuştur. Olgunluk çağına ermeden babasını kaybetmiştir. Yetim ve geçim darlığı içinde tahsiline devam etmiştir. Ülkesinde evkâf vekilliği, Nahl beldesinde

<sup>81</sup> Sabri Hizmetli, "İbâdîlikte Azzabe", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1987, c.29, 287; Azzabe Nizamı; kitmân devrinde yaşayan İbâdî'lerin dinini muhafaza etmek ve İbâdîlerin varlığını idame ettirmek için kurulmuştur.

<sup>82</sup> Sabri Hizmetli "İbâdîlik'de Velâyet Ve Berâet İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Ankara 1986), C.28 131-204

müderislik, aynı yerde kâdılık, yine Rustak da h.1345 yılına kadar kâdılık görevinde bulunmuştur. Matrah şehrinde 1349 yılına kadar kâdılık yaptı. Semâil şehrinde de 1365 yılına kadar görev yaptıktan sonra affını isteyerek tedris, telif ve fetvâ işlerine döndü. 1392/1973 de vefat etti.

Hocaları İmam Muhammed bin Abdullah bin Said bin Halfan bin Ahmed bin Salih el-Halilî(h.1299-1373), Şeyh Allame Muhammed bin Ubeyd bin Müsellim es-Sülemî (ö.h.1390/m.1970), Şeyh Ahmed bin Said bin Halfan bin Ahmed bin Salih bin Nasır el-Halilî(h.1280-1324), Şeyh Seyf bin Ham(e)d bin Şeyhan bin Muhammed bin Nasır bin Amir el-Eğberî(ö.h. 1380)dir.<sup>83</sup>

İlim dünyasında ilminin genişliği, ictihâd yetkinliği ve ileri görüşlülüğüyle bilinmektedir. Aynı zamanda takvâ ve zühdüyle de mâruftur. Ülkesinde çeşitli görevlerde bulunmuştur. Talebeleri onun yüksek vasıflara sahip olduğunu, ilmiyle âmil ve muhlis olduğunu anlatmaktadırlar. Şeyh Said bin Half el-Harrusi on iki sene yanında kaldıktan sonra, elinde az olmasına rağmen çok cömertti, vefalydı, muhakkik, müdekkik ve hafızdı, demektedir. Hakkı tereddütsüz söyler, hakka çağırır ve hakla emrederdi. Allah için kızar ve Allah için rıza gösterirdi.<sup>84</sup>

Şeyh es-Siyâbî birlik ve birlikte yaşama ile ilgili olarak on maddelik bir metin yayınlamaya girişimi açıklamaktadır. O'na göre birlik ve birlikte yaşama kaçınılmaz bir durumdur. Bu durumu hayat insana yükler ve yaratılışı da buna yönlendirir. Yerine getirmesi içinde sabit kurallar ve sağlam destekleri de vardır.

<sup>83</sup> Dr Abdullah bin Raşid es-Siyabi, *Fıkhü't-Teayüş ve'l-Vahde inde's-Şeyh Halfan bin Cümeyyil es-Siyabi*, (Umman, Mektebetü Hazaini'l-Asar, 2017, 6-10,

<sup>84</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüş*,23-24

1-Ortak bir usulde ve ortak bir doğru anlayışta birleşmek odaklanmak gerekir. Bu müslim ve gayri müslimler arasında olurken Müslümânlar arasında nasıl olmaz?

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ  
إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَالْهَنَا وَالْهُكْمُ وَاجِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

"İçlerinde haksızlığa sapanlar haricinde Ehl-i kitap'la mücadelenizi en güzel yolla sürdürün ve deyin ki: "Bize indirilene de size indirilene de inandık. Bizim tanrımız da sizin tanrımız da birdir. Biz O'na teslim olmuşuzdur."<sup>85</sup>

2- İşte ve fikirde orta yolu derinleştirmek, وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا "İşte böylece, siz insanlara şahit olursunuz, peygamber de size şahit olsun diye sizi vasat (örnek) bir ümmet yaptık."<sup>86</sup>

3- Bilgi edinmede, fikirlerin değiştirilmesinde toplumsal ve insani konularda işbirliğine ihtimam göstermek. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ "Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir diğiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi boylara ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdâr olandır."<sup>87</sup>

4- İman kardeşliğinin şartlarına canı gönülden bağlanmak. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ "Mü'minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin."<sup>88</sup>

5-Zorbalıktan kaçınmak, değerlendirmede ve başkalarının işleri hakkında hüküm vermede aceleci davranmamak, görüşleri ifade ederken kuvvete başvurmamak.

<sup>85</sup> el-Ankebût 29/46

<sup>86</sup> el-Bakara 2/143

<sup>87</sup> el-Hucurât Sûresi 49/13

<sup>88</sup> el-Hucurât Sûresi 49/10

إِدْفَعْ بِأَلْتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ  
uzaklaştır. Biz onların yakıştırmakta oldukları şeyleri daha iyi biliriz.”<sup>89</sup>

6- Dinde temel değerlere tartışmalarda hakem olurken İslâm'ın barış ve güvenlik ruhuna yönelmek. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَبْغُوا خُطُوتَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ “Ey imân edenler! Hepiniz topluca barış ve güvenliğe (İslâm'a) girin. Şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size apaçık bir düşmandır.”<sup>90</sup>

7- Hürriyetlere saygılı davranmak ve farklı görüşleri kıyaslayarak onların en güzelini seçip uymak için dinlemek. سَوِّدُ الْقَوْلِ فَيَنْبَغُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ “Sözünü dinleyip de onun en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidâyete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir.”<sup>91</sup>

8- Mahlûkatta ve hayatta olan ilahi sünnetlerin (çokluğu gibi) çoğulculuğu kabul etmek. Bundan da beklenen ise bu çoğunluklar arasında iyiliklerde yardımlaşma ve içinde bulunan makul bir rekabetle birlikte belalara sabretmedir.

لِكَلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ  
“Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.”<sup>92</sup>

9- Gönüllere seslenmede birlik olmak. Her birimizin içinde pır pır çarpan canlı bir gönülle/kalple birlik/birleşme oluşmalı ayrılık olmamalıdır. Çünkü insan kendi içinde kendi gibi birini sevgiyle

<sup>89</sup> el-Mü'minûn Sûresi 40/96

<sup>90</sup> el-Bakara Sûresi 2/208

<sup>91</sup> ez-Zümer Sûresi 39/18

<sup>92</sup> el-Mâide Sûresi 5/48

yaşar. İnsan gönlünde bir başka insana öfkeyi çirkin görür. İnsan kendi içinde kendisi gibi birine kardeş olması için seslenir/yönelir.

حَلَقُكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا “O, sizi bir tek nefisten yarattı. Sonra ondan eşini var etti.”<sup>93</sup> Tek bir nefis demek nefsin cüzlerinin sürekli olarak bir arada bulunması ve bu cüzlerin birbirlerinden ayrılmayı hoş görmemesi demektir. Allah’ın bizi tek bir nefisten yaratması demek insanların birliği için derin bir içsel çağrıdır.

10- Birlik ahlâkî bir ihtiyaçtır. İmam Ali, Mısır’a vali tayin ettiğinde Malik el-Eşter’e yazdığı mektubunda İslâm’ın düsturlarını ve adil İslâm devleti için gerekli olan genel ilkeleri söylemiştir. Hz. Ali; Ey Malik bil ki insanlar ya dinde kardeşindir ya da yaratılıştan eşindir, demektedir. Bundan dolayı birlik ahlâkî bir ihtiyaçtır. Bu sadece dinde bir arada bulunmak demek değildir, bunun yanında yaratılış ve insanlık konusunda da bir arada bulunmak demektir.<sup>94</sup>

Şeyh es-Siyâbî İslâm tarihinde erken dönemde meydana gelen ihtilafları ve şiddetli tartışmaları çok önemli görmekte ve bu durumun ümmeti parçaladığından şikâyet etmektedir. Bunun gibi zor meselelerde de Şeyh es-Siyâbî sorular sorulmuş oda geniş ilmiyle cevap vermiştir. Mesela, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’le ilgili birçok hadis vardır. Onlar hakkında farklı görüşlerde mevcuttur. Öncekiler her şey şahittir ve oradaydılar. Bazıları da bu duruma/döneme yakındılar ve gerçekleri sahih nakille aktarıyorlardı. Bunların yüksek şahsiyetleri din konusunda delil olmakta ve insanlarda onların şahadeti ya da aktarımlarıyla insanlar hakkında hüküm vermektedirler. Bu da inançtaki ilim yollarındandır. Biz de onların bu hallerini güzel görmekteyiz. Bu konuda şöyle demektediriz; bildikleriyle hükmettiler ve onunla delil

<sup>93</sup> ez-Zümer Sûresi 39/6

<sup>94</sup> es-Siyabi, *Fıkhü’l-Teayüş*, 39-42

getirdiler. Bugün biz onlar gibi değiliz. Bilgilerimiz onların bilgileri gibi değildir. Bizde dinimizde insanları taklid etmeyiz. Allah da bizi geçmişten günümüze kadar insanları ayıplarını araştırmakla mükellef kılmaı.

تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Onlar gelip geçmiş bir ümmettir. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir. Siz onların yaptıklarından sorumlu tutulacak değilsiniz.<sup>95</sup> Her ümmetin kazandığı kendinedir. Akıl da kendi ayıbı ile meşgul olur ve onlardan kurtulmaya çalışır.<sup>96</sup> Kişiyeye düşen de Müslümânların hepsi hakkında güzel düşünmektir. Resulullah; seninle kardeşinin arası örümcek ağı gibidir, onun ayıbın ortaya çıkarma, demektir. Bu aramızda asırlar olsa bile bizim öncekiler hakkında güzel düşünmemiz, onları faziletleri sebebiyle işlerini Allah'a havale etmemiz gerekmektedir.<sup>97</sup>

Bu tür şeyler bize dinde vâcip olan şeylerden değildir. Ömer bin Abdulaziz'in sözü de böyledir. "Ey oğlum velâyet ve berâat hususunda ulemanın aksine aşırıya kaçma. Bu iki konu dışında herkes ilmi kadar ibadet eder ve kendi içtihadı ile eda edeceği şeye hükmeder. Dininde insanları taklid etmez. Özellikle usuluddin/inanç konularında taklid haramdır. Çünkü Allah bir kimseyi bilmediği şeylerde inanmak ya da söz söylemek üzere mükellef tutmaz. İnsanların ihtiyaç duyduğu Furu ve muemelatla ilgili hususlar hariçtir. Bir kimse kitap ve sünnetten hüküm çıkarmaya gücü yetmezse âlimlere sorar ve fetvasını alır, onunla amel eder. Bir fetvada bir aksilik görür de görüşler arasında

<sup>95</sup> el-Bakara 2/141

<sup>96</sup> es-Siyâbî, *Fıkh'u't-Teayüş*, 44

<sup>97</sup> es-Siyâbî, *Fıkh'u't-Teayüş*, 45



delillere bağlı olarak bir tercihte bulunamazsa yine tercih ettiği bir âlime sorar ve onun tercih ettiği görüşle amel eder.<sup>98</sup>

İtikâdi konular iki çeşittir. Birincisi kişinin sadece nakille bileceği hususlar ki bunun nakli delili sadece kitap, sünnet ve icmâdan olur. İcmâ da iki nevidir. Katî ve zanni. Katî olanlar ilim ifade eder ve onunla amel edilir. Zannî ise sadece amel ifade eder.

Şeyh es-Siyâbî'ye göre sahabe arasında olanlar da insanlar Allah'ın emrine uymalıdır. Bu en salim, en faziletli ve ayıpları aramadan en salim olan yoldur. Kişi kendi nefsiyle uğraşsın, amelini güzelleştirsin ve Allah'la arasını düzeltsin.<sup>99</sup>

Hız. Peygamber, işler üç türdür, birincisi kâmil ve olgunluğu açık olandır ki ona "tabii olun", ikincisi hatalı ve yanlışlığı açık olandır ki ondan "kaçın", üçüncüsü de size kapalı ve muğlak olandır ki onu da bilene götürün, başka bir rivâyette de "sakın" demiştir. Yine Hız. Peygamber insanı şüphede bırakan şeylerden kaçınmayı ve şüphe edilmeyene itibar etmeyi söylemektedir.<sup>100</sup>

Geçmişte olanlara rağmen sahabe ve tabiin dönemlerinin en hayırlılarıdır. Bakara Sûresi 141 âyeti ile de delil getirmektedir. Hiçbirimiz sahabenin seviyesine hatta yarısına bile ulaşamayız.<sup>101</sup>

Şeyh'e yabancı okullarda okuyanların durumu hakkında sorulduğunda, kelime-i şehadet getiren namaz kılan zekât veren ramazan orucunu tutan ve hacceden ise müslümândır, bunları ihlal ederse ve inkâr ederse müşriktir. Bunlardan birini inkâr etmeden hafife alarak terk ederse münafık fâsıktır. Bu onların ve evlatlarının hükmüdür.<sup>102</sup>

<sup>98</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüş*, 46

<sup>99</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüş*, 46

<sup>100</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüş*, 48

<sup>101</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüş*, 49

<sup>102</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüş*, 51

Yine Şeyh es-Siyâbî'ye yabancı dil öğrenme konusunda da sordular, o da İslâm üzere olduğu müddetçe öğrenmesinde mahzur yoktur demiştir.<sup>103</sup> Müslümânların gayr-i Müslim diyarlarda yaşaması hakkında sorulduğunda da, dini yükümlülükleri yerine getirebilirse ulemanın caiz gördüğünü söylemektedir.<sup>104</sup> İnsanların mallarına dokunma hususunda da, müşrik bile olsa rızası ve izni olmadan kullanmanın helâl olmadığını belirtir.<sup>105</sup>

Bunun gibi birçok konuda olduğu gibi İslâm mezheplerine tabii olanlar arasında birlik ve beraber yaşama hususunda da Şeyh es-Siyâbî'nin apaçık görüşlerini görmekteyiz. Mezhepleri farklı olsa da her müslümânın cenazesinin kılınmasını caiz görmektedir.<sup>106</sup> İctihâdî meselelerde ya da fûrû diye isimlendirilen konularda ihtilafı geniş bir bakış açısı hali olarak görürken bunu da kaçışı olmayan bir gerçeklik olarak ele almaktadır. Bu durumu da 'ulemanın ihtilafı rahmettir', sözü ile tanımlamaktadır.<sup>107</sup> Şeyh ehli kiblede hiçbir kimsenin lanetlenmesini helâl ve caiz görmemektedir.<sup>108</sup> Böyle bir şeyi sadece Müslümân hukukundan bir şey anlamayan cahil söyler, çünkü Allah'ı birleyenin kanı, malı ve ırzına saldırı haramdır. Din nasihattir ve Müslümanın kardeşine nasihati farzdır. Allah tüm Müslümânlar arasında kardeşlik ve yardımlaşmayı zorunlu yapmıştır. Çünkü hadiste de Müslümân müslümânın kardeşidir denmiştir.<sup>109</sup>

<sup>103</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüüş*, 51

<sup>104</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüüş*, 51

<sup>105</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüüş*, 52

<sup>106</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüüş*, 55

<sup>107</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüüş*, 56

<sup>108</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüüş*, 56

<sup>109</sup> es-Siyâbî, *Fıkhü't-Teayüüş*, 46

## SONUÇ

İbâdîler, kendilerinin Haricîlerin ilk grubu olan “el-Muhakkimetü'l-Ûlâ”nın devamı olduklarını kabul etmektedirler. İbâdîye, Hâricî olmayan Müslümânlarla, yani muhaliflerine karşı diğer Hâricî gruplara göre çok daha müsamahalıdırlar. İtikâdi esasları geçmişin değişmez kalıpları içinde ele almaktadırlar. İmân esaslarından ilim, amel, niyet ve verâ olmak üzere dört hususu anlarlar. İmânı amelle irtibatlandırmak mü'mine medenîlik katar. Mü'min ne kadar çok tâatte bulunursa siddıklar, şehitler, salihler ve nebilerin saflığına ve konumuna yaklaşır. Artma talebinde bulunmada ve noksandan korkmada yarışmak, toplumu düzeltir. Toplum ahlâkını korumada ve dengelemede medeniyete katkı sağlar.

Amelle ilgili bakışları böyle olunca kendi içlerinde bile bir sorgulama/mihne hatta istiraz hükmünü uygulama kendi içlerinde bile sorun oluşturmuştur. İbâdîler istirazi uygulamamış kendilerini korumak için *kitmân velâyet* ve *beraa'* kavramlarını kurgulamışlardır. Sır halinde ve gizli olarak yaşanan kitmân hali, özellikle kendilerini ortaya çıkarmaya (zuhûr) karşı bir direniş olarak, İbâdîler'in dini-politik tavırlarından biridir. Velâyet ve berâet kavramları, günümüz İbâdîliğinde de hususi bir mana ifade eder. Çünkü bu iki kavram, İbâdîyye mezhebinde, hem inanç esası hem de toplumsal hayatı düzenleyici bir ilke, cemaat varlığını yaşatan prensip; sosyal ilişkileri koruyucu bir müeyyide olarak görev yapar. Öyle ki, İbâdî Cemaatı, velâyet ve berâet esasının hassasiyetle uygulanması sayesinde asli hüviyetini korumuş ve bozulmadan günümüze kadar gelebilmiştir. Velâyetin aslı, Şeri'ât'a uymaktır. Velâyet, Müslümânların Allah için birbirlerini dost edinmeleri ve

İslâm üzere birlik ve beraberlik içerisinde olmalarıdır. Velâyetin hakikati, Allah için kalb ile sevmek ve dil ile de övmektir. Bunun karşıtı olan kavram ise berâettir. Bir şeyden uzaklaşma, çıkma (el-hurûc) ve kurtulma anlamlarına gelen berae, terim olarak, inkârları sebebiyle kâfirleri kötöleme ve lanetlemedir demektir. Günâhkârlardan tevbe edinceye kadar uzak durmak demektir. Günümüz İbâdîleri de İbâdîyye mezhebinden olmayan bütün Ehl-i Kibleyi berâet ehli olarak ele almaktadır. İbâdîler kendi dışındakilerinin inançlarından ve bid'atlerinden dönüp tevbe ettiklerini açıkça ilan ettikten sonra onlara velâyeti caiz görmektedirler. Velâyet ve berâet inancı İbâdîlerin toplumsal düzeni için çok önemlidir.

Bu ilkeler altında bulunmakla birlikte es-Es-Siyâbî'nin hürriyetlere saygılı davranmak ve farklı görüşleri kıyaslayarak onların en güzelini seçip uymak için dinlemek, zorbalıktan kaçınmak, bilgi edinmede, fikirlerin değiştirilmesinde toplumsal ve insanî konularda işbirliğine ihtimam göstermek, farklı görüşleri kıyaslayarak onların en güzelini seçip uymak, gönüllere seslenme ve bir başka insana öfkeyi çirkin görmekle birlik olmayı ahlâkî bir ihtiyaç görmesi, özünde büyük bir değişimi göstermektedir. Kapalı bir toplum olmanın yanı sıra toplumsal yapıyı korumak için çok sert kuralları uygulayan bir toplum ve inancın bu değişimi yakalama çabası önem arz etmektedir. Bu bakış açısı geçmişini değerlendirmeyi de yumuşatmış ve günümüzde diğer toplumlarla kendi ilkelerini ve değerlerini hassasiyetle koruyarak yaklaşmayı sağlayabilme ümidini artırmıştır. Mezhepleri farklı olsa da her Müslümanın cenazesinin kılınmasını caiz görmek ve ehli kiblede hiçbir kimsenin lanetlenmesini helâl ve caiz görmemek, Allah'ı birleyenin kanı, malı ve ırzına saldırıyı haram

kabul ederek Allah tüm Müslümanlar arasında kardeşlik ve yardımlaşmayı zorunlu yapmasını esas kabul etmek çıkış noktasından günümüze yansıyan değişimi göstermektedir.

### KAYNAKÇA

Abdülhamid, İrfan, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem, İstanbul, Marifet Yayınları, 1994

Akdemir, Furat, *Hâricîliğin İman Tanımının Siyasi Ve Sosyal Arka Planı Uluslararası*

*Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal Of International Social Research*, Cilt: 11 Sayı: 61 Yıl: 2018

Akkuş, Süleyman, “Bir İbâzî Âlim Ebû Ya’kûb El-Vercelânî’nin Ed-Delîl Ve’l- Burhân’ı Bağlamında İbâziyye’nin Temel Görüşleri”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt.21, Sayı/Issue: 39, Yıl/Year: 2019 Haziran

Albayrak, İsmail, “İçimizdeki Öteki: Tefsirde Hâricî (İbâdî) Algılamasına Dair Genel Bir Değerlendirme”, *Usûl*, 4 2005/2

Aycan, İrfan-Söylemez, M.Mahfuz, *İdeolojik Tarih Okumaları*, Ankara Okulu, Ankara, 2002

Câbirî, Ferhat b. Ali, *el- Ba’du’l- Hadârî li’l- Akideti’l- İbâdiyye*, (Muskat 1987)

Dalkılıç, Mehmet, “Haricîlerin ‘İtidal’ Arayışı ve Sufriyye”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, s. XII, yıl: 2005

el-Cabiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev.: Burhan Köroğlu ve bşk., 2. baskı, İstanbul, İz Yayınları, 2000

Emin, Ahmed, *Fecrü’l-İslâm*, Kahire, 1987

el-Melşudi, Davud bin İsa, *Usulu’d-Din ev Usulü Aşere inde’l- İbadiyye*, Muscat, Mektebetü’l-Ceyli’l Vaîd,2005

es-Es-Siyâbî, Dr Abdullah bin Raşid *Fıkhü't-Teayüş ve'l-Vahde inde'ş-Şeyh Halfan bin Cümeyyil es-Es-Siyâbî*, Umman, Mektebetü Hazaini'l-Asar, 2017

Fiğlalı, Ethem Ruhi, *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*, Ankara - 1983

Güneş, Kamil, *İslâm Düşüncesinin Şekillenişinde Akıl ve Nass*, İstanbul, İnsan Yayınları, 2003

Habîb, Rebi' *el-Câmiu's-Sahih*, thk. Ebu Yusuf b. İbrahim el-Vercilânî, Maskat, Mektebetü Maskat, 1994

Hizmetli, Sabri, *İbâdilik'de Velâyet Ve Berâet İnancı*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, c.28 Ankara 1986

İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, Kahire: Dâru'r-Riyân 1987

İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mecmuu'l-Feteva*, Rabat: Mektebetü'l-Mearif, tz

Kubat, Mehmet, *Hâricîliğin Doğuşunda Münâfikların Rolü*, Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2006, S: 4

Kullay, Cihat, *Hâricîlikte Hurûc, Ku'ûd Ve Hicret*, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale – 2007

Özdemir, Ahmet, *İbâdiyye'nin Ana Hadis Kaynağı Rebi' B.Habib'in Müsned'i*, Şırnak Üniversitesi Yayınları, No: 12 Akademi Serisi: 6 Nisan 2018

Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 2001

Wellhansen, Julius, *İslâmiyetin İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1996)

Yanmış, Kadriye, *İslâm Mezheplerinde Tekfir Ve İbâdiyye'nin Tekfir Anlayışının Mukayesesi* Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, 2015

Yıldız, Harun, *Hâricîlerin Doğuşunda Kurrâ'nın Rolü*, Ekev Akademi Dergisi Yıl: 8 Sayı: 18 Kış, 2004

Yıldız, M. Ali, *Dinsel Şiddetin Kültürel Kökenleri -Hâricîlik Örneği-* Yüksek Lisans Tezi Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı, Van – 2010

Yıldız, Metin, *Kelâmî Görüşleri Bağlamında İbâzîlerin Hâricîliği Me-selesi*, Kader Cilt: 16, Sayı: 2, 2018

YÜCE, Mustafa, Ebû Sâkin eş-Şemmâhî'nin "Metnü'd-Diyânât" Adlı Risalesi Bağlamında İbâziyye'nin Kelâmî Görüşleri, Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı 1, 2012,



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

MAKALE BİLGİLERİ

**Hadisler Bağlamında Din-Fıtrat İlişkisi ve Sosyal Yansımaları**  
Religion-Fıtrah Relationship and Its Social Reflections In The Context  
Of Hadıth

YAZAR

Musa ÇETİN

Dr. İğdır Üniv. İlahiyat Fakültesi

[musacetin571@hotmail.com](mailto:musacetin571@hotmail.com)

Orcid: [0000-0002-9340-9475](https://orcid.org/0000-0002-9340-9475)

**Yayın Bilgisi**

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 30.11.2022

Makale Kabul Tarihi: 20.12.2022

Sayfa Aralığı: 562-589



**Öz:** Bu makale, İnsanlık tarihi boyunca yaşayan bütün toplumların inanç ve ibadetlerini ifade eden din kavramı ile insan genetolojisi ve psikolojisinin orijinal ifadesi diyebileceğimiz fıtrat kavramını, bunlar arasındaki ilişkiyi ve toplumsal yansımalarını esas almaktadır. Öncelikle din kavramının etimolojik ve kavramsal boyutu üzerinde durularak tarihsel işlevi ve fonksiyonel karakteri tahlil edilmeye çalışıldı. Yanı sıra yine konumuzu doğrudan ilgilendiren fıtrat kavramı, kronolojik faktörler de göz önünde bulundurularak tahlil edilip dinle olan ilgisi üzerinde yoğunlaştırıldı. Daha sonra dinin fıtrata uygun evrensel mesajları üzerinde yoğunlaşarak günümüz problemlerinin çözümüne ve yeni bir medeniyet inşasına olan istidat ve kabiliyeti vurgulandı. Ayrıca İslâm dininin, insan fıtratı için en uygun ve en uyumlu bir yaşam modeli olduğu örneklerle ortaya konmaya çalışıldı.

**Anahtar kelimeler:** Din, Fıtrat, Model, İnsan, Sosyal Hayat.

**Abstract:** This article is based on the concept of religion, which expresses the beliefs and worship of all societies throughout the history of humanity, and the concept of fitra, which we can call the original expression of human genetics and psychology, and the relationship between them and their social reflections. First of all, the etymological and conceptual dimensions of the concept of religion are emphasized, and its historical function and its functional character were analyzed. In addition, the concept of fitra, which is directly related to our subject, is analyzed by considering chronological factors with references to its relevance to religion. Then, focusing on the universal messages of religion in accordance with the nature, the ability to solve today's problems and to build a new civilization are emphasized. In addition, it has been tried to demonstrate with examples that the religion of Islam is the most suitable and most harmonious life model for human nature.

**Keywords:** Religion, Model, Human, Social Life, Fitrah, Disposition.

## Giriş

İslâm literatüründe önemli bir yeri olan fitrat kelimesi türevleriyle birlikte hem Kur'ân'da hem de hadislerde yer almakta olup yaratılışın ilke ve esaslarını, varlıkların yaratılıştan getirmiş oldukları maddi ve manevi özelliklerini belirten bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Geniş bir kullanım alanına sahip olan bu kelime lügavî olarak 'f-t-r' kökünden yarmak, bölmek, çatlatmak, yaratmak, icat etmek, eğilim, hazır olmak, huy, cibilliyet, içgüdü, istidat, memeden parmakla süt sağmak, hamuru mayalandırmadan pişirmek, deriyi tabaklamadan hazırlamak, fışkırmak, hayvanın azı dişi bitmek, örneği olmayan bir şeyi vücuda getirmek, yapı, karakter, tabiat, mizaç, peygamberlerin sünneti, kalb-i selim ve adetullah gibi manalara gelmektedir.<sup>1</sup>

Devenin ilk defa çıkan dişleri için fatr denmesi, bazı tohumların topraktan ilk nemalanışının ve sütün memelerden ilk çıkışının yine aynı kelime ile ifade edilmesi,<sup>2</sup> yer ve göklerin ilk defa hiçbir model kullanılmadan yaratılmasının aynı kökten gelen Fâtır esmasıyla irtibatlandırılması fitrat kavramının ve türevlerinin yaratma temalı geniş mana zenginliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>3</sup>

Fitrat kavramı istilahta, varlıkların temel yapısı, özellikle insanın fizyolojisi, mizacı, istidat ve kabiliyetleri, yaratılışındaki dini

---

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl, Muhammed b. Mükerrerem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, 1990, c. 5, s. 55-59; Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu'l-luga ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, c. 2, s. 781, Beyrut, Dâru'l-İlm li'l-Melayîn, 1987; er-Râğıb el- İsfehânî, el- Huseyn b. Muhammed, Yayına hazırlayan, Muhammed Ahmed Halefullah, *el- Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, Daru Kahraman, İstanbul, 1986, s. 575.

<sup>2</sup> er-Râğıb el- İsfehânî, *el- Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 575.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 5, s.55-59; er-Râğıb el- İsfehânî, *el- Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'ân*, s. 575.

kabul etme yetisi olarak tanımlanır<sup>4</sup> İbn Manzûr da benzer bir yaklaşımla fıtratı, Allah'ın mahlûkatını kendisini bilip tanıyacak ve idrâk edecek bir hal, bir kabiliyet üzere yaratması şeklinde ifade eder.<sup>5</sup>

Bu kavram maddi ve manevi yönleriyle bütün varlıkların yapı ve tipolojisini, soyut ve somut bütün yaratılış özelliklerini, her türlü değişim ve gelişim ilkelerini ifade eder. İnsanların, yerlerin ve göklerin, her çeşit canlının, mikro ve makro âlemlerin bütün unsurlarının hâsılı her şeyin tarz ve işleyişi fıtratın şümüllü ölçülerine göredir.

Görüldüğü üzere fıtrat kavramı yaratılış ilke ve kanunlarını ve bu ilke ve kanunlara göre işleyişi ifade etmektedir. Bu bağlamda fıtrat ilk yaratmayı kapsadığı gibi sürekli yenilenen her çeşit yaratmayı da kapsamaktadır. Diğer bir ifadeyle bütün varlıkların yaratılışlarını kapsayan belli yetenek, yeterlilik, yatkınlık ve kapasitelerini ve onların saf hallerini, şekil tarz ve tipolojilerini ifade eder.

Fıtrat kavramı sünnet, İslâm dini, ilahi tevhid, insanın inanma istidadı, Allahı tanıma yetisi ve bu yeti doğrultusunda Allaha verilen söz/misak anlamlarına da gelmektedir. İnsanın şümüllü karakter ve kapasitesi de bunu teyit eder mahiyettedir. Zira Allah, insan doğasına bahşettiği iyiye, doğruya ve güzele yatkınlığı<sup>6</sup> sayesinde aşkın bir varlığın mevcudiyetini vicdanında hisseder. Özellikle bu hissediş insanın zorda kaldığı durumlarda iyice belirginleşir. Kur'ân bu fıtrî gerçeği şöyle ifade eder: “İnsana bir zarar-sıkıntı

<sup>4</sup> Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay, Ankara, 2017, s. 185.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. 5, s.55.

<sup>6</sup> “Fıtrat”, Temel İslam Ansiklopedisi, ed. Tuncay Başoğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları – İSAM Yayınları, İstanbul, 2020, s. 74.

dokunduğu zaman, gönülden ve içtenlikle yönelmiş olarak Rabbinde dua edip yalvarır. Sonra (*darlıktan kurtarıp*) ona Kendinden bir nimet verdiği zaman, daha önce O'na dua ettiğini unutup, (*halkı*) O'nun yolundan saptırmak amacıyla Allah'a eşler koşmaya başlamaktadır."<sup>7</sup> İnsan her ne kadar fitrî kapasitesiyle iyiyi, kötüyü, doğruyu, yanlış, mükellefiyet duygusunu ve üstün bir varlığın mevcudiyetini bilse de bütün bu değerleri temellendirecek ve detaylandırarak bir vahye o vahyi tebliğ ve tebyin edecek bir peygambere ihtiyaç duyar.

Hâsılı fitrat kavramı bir yandan Allah Tealanın, yarattığı türlerle verdiği temel yapıları ve onların henüz dış faktörlerden etkilanmemiş olan ilk durumlarını, diğer yandan insan doğasına bahşettiği iyiye, doğruya ve güzele yatkınlığı ifade etmektedir. İnsanın bu kapsamlı kapasitesi vahiy ve risaletin ikliminde inkişaf ederek fitratında tanzim edilen kemâlata ulaşır.

### 1. Fıtratın Mahiyeti

İnsanın maddi ve manevi yaratılışını kapsayan fitrat İslâm'ın temel kavramlarından biridir. Buna göre insanda potansiyel olarak bulunan hayra ve şerre, iyilik ve kötülüğe kabil kabiliyet ve eğilimlerinin sağlıklı tespit ve talimi için fıtratın mahiyetinin bilinmesi önemlidir. Peygamberler'in ve ilahi kitapların gönderiliş amacı bu önemli ihtiyacı karşılamak içindir. Bütün ilahi dinlerin orijinal/tahriflerinden önceki adları olan ve son gönderilen dinde kemalini bulan İslâm, insanın doğuştan getirdiği bu kabiliyet ve eğilimleri ortaya çıkarır ve bu kabiliyet ve eğilimlerin muhteviyat ve tabiatlarında potansiyel olarak bulunan özellikleri tanzim ve sistematize edildikleri yaratılış programı doğrultusunda kemâlata ulaştırır. İnsanın kemâlata giden bu yolculuğuna akıl ve vahiy yol

---

<sup>7</sup> Zümer, 39/8.

gösterir. Zira kendisine akıl, şuur ve düşünme melekesi verilen; risalet ve vahiyle desteklenen insan, bütün bu değerlerle kendisini geliştirip fıtratına serpilmiş istidat ve kabiliyet nüvelerini nemalandırmakla ve programize edildikleri kemâlata ulaştırmakla mükelleftir. İnsanın yaratılışında mevcut olan bu potansiyel, onun fıtratını tanımladığı gibi o potansiyelin özellik ve işleyişi de fıtratın mahiyetini ortaya koymaktadır.

Fıtratın mahiyetinin bilinmesi büyük bir önem taşımaktadır. Çünkü fıtratın mahiyeti anlaşıldığı takdirde insanın yaratılış programı, istidat ve kabiliyetleri, mizaç ve eğilimleri; bu eğilimlerin amaç ve hedefleri daha iyi anlaşılacaktır. Bu da doğal olarak insan bedeninin ve ruhunun sağlıklı gelişimi, eğitim ve öğretimle olan koordinasyonu, pedagojik unsurlarla olan verimlilik ve işleyişi açısından büyük önem arz edecektir. Bu bağlamda fıtratın mahiyeti ile ilgili analiz ve bulguları şöyle özetleyebiliriz:

a) Fıtratın tarifi mahiyetinin de aynası mesabesinde. Çünkü yaratılışın ilk tarzı, örneksiz ilk şekillenmesi ve insan nevinin ortak karakterinin değişmezlerini oluşturan potansiyel nüveleri fıtrat kavramıyla ifade edilirken bu potansiyel nüvelerin fıtrî fonksiyonları ve işlevsel özellikleri fıtratın mahiyetini oluşturmaktadır. Diğer bir ifadeyle insan nevinin taşıdığı ortak bileşenler fıtratı oluştururken bu temel bileşenlerin karakteristik işleyişleri fıtratın mahiyetini ortaya koymaktadır. Mesela doğruluk, dürüstlük, adalet, güven telkin etme, vefa, cömertlik, sevgi, şefkat, merhamet gibi yüzlerce belki binlerce duygu insan fıtratına yerleştirilmiş potansiyel birer değerdir. Nüveler mesabesindeki bu değerlerin şamil oldukları bütün özellikler fıtratın mahiyetini tanımlar. Bu bağlamda fıtratın mahiyetini daha iyi anlamak için yukarıdaki mezkûr değerlerden sadece şefkat ve merhamet duygularını ele alalım:

İnsan bu duygularını mevcut kapasitesiyle aktive etse manen bütün insanlığı kucaklayabilir. Bütün canlıları kuşatacak şekilde şefkat ve merhametini sergileyebilir. Çünkü şefkat ve merhametin ilgi ve kapsam alanı çok geniştir. Mezkûr bu iki değerın aktive edilmesi durumunda ulaşmış oldukları ilgi alanı aynı zamanda onların mahiyet alanını da ifade eder. Böylece bu duyguların potansiyel varlıkları fıtratlarını, ilgi ve ilişki alanları ise fitrî mahiyetlerini tanımlar. İnsanda var olan bütün bu fitrî potansiyelin pozitif yönde gelişimi, yanlış yönlendirmelere karşı korunması diğer bir ifadeyle varlık amaçlarından ıskalamaması için aklın yanında vahye de ihtiyaç vardır. Peygamberlerin ve ilahi kitapların gönderiliş amacı da budur. Zira insan fıtratının bir özelliği de eğitime ihtiyaç duymasıdır. En büyük eğitimciler olan Peygamberler, insan fıtratındaki gelişime hazır kabiliyetleri, amaçları doğrultusunda geliştirirler. Bozulmaları ve yanlış yönlendirmeleri engellerler. Fıtrat hadisinde de dikkat çekildiği gibi olumsuz çevre faktörlerinden korurlar. Dolayısıyla Peygamberlerin ve onların mirasçıları olan âlimlerin eğitim faaliyetleri, insandaki fitrî kapasitenin geliştirilmesi, her türlü bozulma ve yanlış yönlendirmelerden korunması ameliyesi olarak görülebilir.

**b)** İnsanın eğitime bağlı bütün gelişim aşamaları doğuştan getirdiği fitrî değerler üzerine müessesdir. Eğitimci çocuktaki bu fitrî değerleri, motif ve nüveleri pedagojik formasyonuyla işler. Çocuğun fıtratında mevcut olan istidat ve yetenekler bu işlemenin sonucunda inkişaf eder. Bu inkişafat fıtrattaki mahiyetin de bir tezahürüdür. Ebeveyn ve öğretmen çocuktaki kabiliyet ve kapasiteyi keşfetmeli; bu tespit ve keşfe göre de pedagojik performansını icra etmelidir. Çocuktaki kabiliyet ve kapasite keşfi aynı zamanda o çocuktaki fitrî mahiyetin tespiti olacağından pedagojik bir değer taşımaktadır. Çocuğun, benden ne olur sorusuna vereceği cevap,

onun kabiliyet ve kapasitesini ortaya koyar. Bu ise çocuğa ait fitrî yeteneklerin mahiyetinin tespiti anlamına gelmektedir.

c) Fıtratın karakter ve mahiyetinde evrensellik vardır. Zira fıtrat ilkeleri bütün âlemi kuşatmakta, maddi ve manevi, soyut ve somut bütün boyutlarıyla varlıklar üzerinde hükmünü icra etmektedir. Mesela türlerin tek bir ferdinde bulunan özellikler o türün bütününde de ortak bir karakter olarak kendini göstermektedir. Zira aynı cins varlıkların ortak bir isimle zikredilmeleri o nev üzerindeki fıtrat birliğinden kaynaklanmaktadır. Bal arısının bir ferdinde görülen bal yapma özelliğinin diğer bütün fertlerinde de bulunması gibi. Aynı şekilde insan, hayvan ve bitki türlerinin taşıdıkları ortak özellikler de bu kabildendir. Bu olgu, fıtratlardaki ortak karaktere delalet ettiği gibi aynı Fâtır'ın/Yaratıcının eseri olduğuna da delalet etmektedir.

d) Fıtratın mahiyetinde hakperestlik vardır. O daima iyiyi, güzeli ve doğruyu ister. Fıtrat yanlış yönlendirilmediği müddetçe doğruya yönelir. Hayrı ve hakkı tesavub eder. Fıtrattaki bu özellik gaflet ve rehavetle perdelense bile zaman zaman insanların başına gelen şoke edici afet ve musibetlerle ortaya çıkar. "Onlar ki, kendilerine bir musibet dokunduğu zaman: 'Bizim bütün varlığımız Allah'ındır ve biz ancak O'na dönüyoruz' derler." <sup>8</sup> ayeti de bu gerçeği ifade etmektedir.

e) Fıtratın mahiyetinde yalan yoktur. Mesela bülbül yumurtasının mahiyetinde bülbül olmak, kartal yumurtasının mahiyetinde kartal olmak vardır. Dolayısıyla her iki farklı mahiyetin birinden bülbül diğerinden de kartal olur. Hz. Peygamberin fıtrat hadisinde işaret ettiği gibi her hayvandan kendi cinsi doğar. Mesela deveden deve yavrusu dünyaya gelir. Donan su yumuşak özelliğine rağ-

---

<sup>8</sup> Bakara, 2/156.



men fitratındaki genişleme istidadına inkıyat ederek içinde bulunduğu sert demiri parçalar. Çünkü donan suyun mahiyetinde genişleme özelliği vardır. Bu bağlamda varlıklar kendi türlerinin ortak karakterini taşırlar ve aynı mahiyeti paylaşırlar. Aynı cins ağaçların aynı cins meyve vermesi gibi ortak kodlarla programlanan türler de kendi nevinin hükmünü icra ederek türünü yalan çıkarmaz.

f) Fitrî değerler, diğer canlılarda doğumla birlikte gelişimini büyük oranda tamamlamış sabiteler tarzında tezahür ederken insanda gelişime açık nüveler şeklinde kendini göstermektedir. Mesela yumurtadan yeni çıkan ördek yavrusu suya yönelip yüzmeye başlarken bir çocuk hayat şartlarını on beş- yirmi yaşına kadar ancak öğrenebilmektedir.

g) Fıtratın mahiyetindeki zenginlik varlıkların amaç ve fonksiyonlarıyla doğru orantılıdır. Mesela amaç ve sorumluluklar arttıkça fitrî özellikler de kemiyet ve keyfiyet bakımından artış gösterir. Hayvanlar, içgüdüsel davranışlar sergilerken insanların bilinçli davranış sergilemeleri buna örnek verilebilir.

### 3. Din Olgusu

Sözlükte ödünç almak, ödünç vermek anlamlarına gelen deyn sözcüğüne dayandırılır. Şöyle ki: “Kişinin zimmetinde sabit olan ve belirli bir zamanda ödenmesi gereken borç” anlamındaki deyn giderek “örf, âdet” karşılığında din şeklini almış, daha sonra da “Allah’ın hükmü ve yönetimi” anlamını kazanmıştır.<sup>9</sup>

Bu kelime örf, âdet, ceza/ karşılık, mükâfat, itaat, inkıyad, ibadet, hesap, hâkimiyet, galibiyet, saltanat, mülkiyet, hüküm, فرمان, millet, şeriat, İslâm gibi anlamlara gelir. Din kavramı mez-

---

<sup>9</sup> er-Râğıb el- İsfehânî, *el- Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur’ân*, s. 253; Tümer, Gülay, “Din”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Andiklopedisi, İstanbul, 1994, c. 9, s. 312-320.

kur sözcüklerin anlamlarına mutabık olarak ayet ve hadislerde de hesap, âdet, ceza, itaat, tapınma, hüküm, şeriat, millet, İslâm... anlamlarında kullanılmıştır. Mesela “Dinde zorlama yoktur.”<sup>10</sup> ayetinde din...anlamında kullanılmıştır. “Dini kuvvetli kılan Allah’a hamdolsun” (İbn Mâce, “Zuhûr”, 5); “Din nasihattır” (Buhârî, “Îmân”, 42; Müslim, “Îmân”, 95) hadislerinde din “İslâm”, “dînullah” (Dârimî, “Tâlâk”, 10) hadisinde Allah’ın yolu ve şeriatı; “Kişi dostunun dini üzeredir” hadisinde ahlak;(Ebû Dâvûd, “Edeb”, 16; Tirmizî, “Zühd”, 45); ( “Her bir dinin özellikle önem verdiği bir ahlâkı vardır, İslâm’ın ahlâkı da hayâdır” (İbn Mâce, “Zühd”, 17) hadisinde ise din “şeriat, edep ve ahlâk” mânalarını ifade eder.

Din kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de bazen “Allah’ın dini, din Allah için, hak din, dosdoğru din, hâlis din”; “din günü”, şeklinde izafetli ve bileşik ifadelerle gelir. Bununla birlikte özel anlamda din kelimesiyle İslâm kastedilmiştir (Âl-i İmrân 3/19). Bu bakımdan “İslâm” ile “din” âdeti eş anlamlı iki kelime gibi telakki edilmiştir. Bununla birlikte İslâm her ne kadar özeldir Hz. Muhammed’e gelen dinin adı olsa da (el-Mâide 5/3).bütün peygamberlerin getirdiği dinin adı da İslâm olarak ifade edilmiştir. (Âl-i İmrân 3/85; en-Nisâ 4/125; el-Mâide 5/3; eş-Şûrâ 42/13

İslâm alimleri dinin “Âdet, yol, hesap, ceza, itaat, hüküm, inkıyad, kanun, şeriat, millet, üstün gelme, hâkimiyet, teslimiyet, ibadet.” anlamına geldiğini belirtir ve sadece ilâhî vahiyden kaynaklananları din olarak nitelendirirler.<sup>11</sup> Onların bu nitelendirmelerinde; “Allah katında din şüphesiz İslâm’dır”<sup>12</sup> “Kim İslâm’dan başka bir dine yönelirse onun dini kabul edilmeyecektir. Mealindeki

<sup>10</sup> Bakara, 2/256.

<sup>11</sup> Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdikerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire, 1975, c. 1, s. 38.

<sup>12</sup> Âl-i İmrân 3/19; Ayrıca bkz: Bakara 193.

ayetlerin rolü olduğu anlaşılmaktadır. Ancak şu kadar var ki, vahye dayalı ve tahrife maruz kalmamış olan dinler İslâm kelimesiyle ifade edilir. Çünkü İslâm, özelde Hz. Peygambere vahyedilen dinin adı olmakla birlikte, genelde Hz. Âdem'den beri vahiy yoluyla gelen dinlerin genel adıdır. Yine aynı şekilde Hz. Peygamber'in getirdiği din aynen Hz. İbrahim'in getirdiği din gibi, insanların şirk ve küfürden uzaklaşarak Allah'a yönelmesini isteyen haniflik dinidir. Bundan dolayı İslâmî eserlerde hanif kelimesi, İslâm kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Görüldüğü üzere vahyin gönderildiği muhatap insan, gönderiliş amacı ise insanın mutluluğudur. Bu durumda vahiy insan arasında zaruri bir ilişki ortaya çıkmaktadır. Bu zaruri ilişki de vahiy değerlerin insan fitratına uyumlu, insanın da bu değerlere yatkın olmasını gerekli kılmaktadır. Bu realiteden hareketle bu makalede fitrat dini olan İslâm ve İslâmî değerlerle kemâlata ulaşması kabil olan insan fitratı arasındaki ilişki tahlil edilecektir.

#### **4.Allah Evren ve İnsan Arasındaki İlişkinin Fitri Kodları**

Şu bedihi bir gerçektir ki, Allah, evren ve insan arasında zaruri bir ilişki vardır. Çünkü ilim, irade ve güç sahibi bir yaratıcı olmadan evren olmaz; evren olmadan da insan yaşamını sürdüremez. Evrenin ilim, irade ve güç sahibi bir yaratana delaleti onun mikro ve makro unsurlarında görülen hassas denge ve hayat denilen mucizedir. Çünkü evrende hâkim olan denge ve hayat denilen mucize sonsuz bir ilim, sonsuz bir irade ve sonsuz bir kudret olmadan inşa ve ihya edilemez. Bu zorunluluktan dolayıdır ki Yüce Allah fitratın türevi olan Fâtır ism-i celiline dikkat çekerek evrenin ilk yaratılışına ve insanın tefekküre yatkın fitri yeteneğine vurgu yapar. "Hiç gökleri ve yeri yaratan Allah'ın birliğinde şüphe edilir mi?; Andolsun ki, onlara: "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı kim buyruk altına aldı?" diye sorsan muhakkak: "Allah" diye-

ceklerdir. Nasıl da (haktan) uzaklaştırılıyorlar"!<sup>13</sup> Mealindeki ayetler bu gerçeği açıkça ifade etmektedir. Mezkûr ayetlerde Allah, evren ve insan arasındaki ilişkinin fıtrata/yaratılışa dayalı zorunlu bir ilişki olduğu ifade edilmektedir. Allahın yaratıcılığına nisbet edilerek insanın ana rahmindeki yaratılış evrelerinin bildirilmesi ise Allah- insan ilişkisini göstermesi açısından oldukça manidardır. Şöyleki: "**And olsun ki, insanı süzme çamurdan yarattık. Sonra onu nutfe halinde sağlam bir yere yerleştirdik. Sonra nutfeyi kan pıhtısına çevirdik, kan pıhtısını bir çiğnemlik et yaptık, bir çiğnemlik etten kemikler yarattık, kemiklere de et giydirdik. Sonra onu başka bir yaratık yaptık: Biçim verenlerin en güzeli olan Allah ne uludur!**"<sup>14</sup> *Yukarıdaki ayeti şu hadis tefsir eder niteliktedir: "Sizden birinin yaratılışı, annesinin karnında kırk günde toplanıp teşekkül eder. Sonraki kırk günde 'alaka'; bu kadar müddet geçince de 'mudğa' olur. Sonra Allah bir meleği dört kelime ile gönderir. Bu melek onun rızkını, ecelini, amelini, kötü biri mi yoksa iyi biri mi olacağını yazar. Sonra ona ruh üflenir.*"<sup>15</sup> Bu konuda Şevkânî'nin, fıtratı, bir şeyin başlangıcı esas alınarak insanın ilk yaratılışı, yaşaması ve ölmesi, mutlu veya bedbaht olabilecek bir özellikte yaratılması; şeklindeki izahı, mezkûr ayet ve hadisi teyit eder niteliktedir.<sup>16</sup>

### 5. Hadisler Bağlamında Din-Fıtrat İlişkisi

Fıtrat kavramına Kur'an'da yer verildiği gibi Hz. Peygamber'in hadislerinde de yer verilmektedir. İçinde fıtrat kavramının yer

<sup>13</sup> İbrâhîm, 14/10.

<sup>14</sup> Mu'minun, 23/12-14.

<sup>15</sup> Müslim, Kader, 1.

<sup>16</sup> Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Amire, Dâru'l-Vefâ, ysz., 1994, c. 4, 295-296.

aldığı en önemli hadis, fitrat hadisidir. Bundan başka “Beş veya on şeyin fitrattan olduğu” ile ilgili hadisler<sup>17</sup> de söz konusudur. Ayrıca içinde fitrat kavramının yer almadığı farklı konulardaki hadislere de rastlanmaktadır.<sup>18</sup>

Genellikle Ebû Hüreyre’den benzer varyantlarla nakledilen ve fitrat hadisleri olarak bilinen şu rivayetleri sırasıyla kaydedelim:

“Her doğan fitrat üzere doğar, sonra ana-babası onu Yahudi, Nasrani veya Mecusi yapar. Tıpkı bir hayvanın, uzuvları tam bir yavru hayvan doğurduğu gibi. Onlarda herhangi bir uzuv noksanlığı görür müsünüz? Sonra Ebu Hüreyre “isterseniz şu ayeti okuyun” dedi: “Allah’ın insanları üzerine yarattığı fitrata. Zira Allah’ın yaratmasında herhangi bir değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.”<sup>19</sup>

“Her doğan bu fitrat üzere doğar. Sonra ana-babası onu Yahudileştirir veya Hıristiyanlaştırır. Tıpkı develerin, yavrularını kursesiz bir şekilde doğurduğu gibi. Siz hiç onların uzuvlarında herhangi bir eksiklik gördünüz mü? Dediler ki: Ey Allah’ın Rasûlü “küçük yaşta ölenin konumu nedir? Peygamber: “Allah, eğer yaşasalardı, onların yapacakları amelleri en iyi bilendir” dedi.<sup>20</sup>

“Her insanı annesi fitrat üzere doğurur, daha sonra ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yapar. Eğer ebeveyni Müslüman ise o da Müslüman olur. Meryem ve oğlu Hz.İsa hariç her çocuğa, daha annesi doğururken, şeytan yumruğu ile onun iki yanını dürter.” “Her doğan millet üzere doğar, sonra ana babası

<sup>17</sup> Buhârî, Libâs, 63, 64, İsti’zân, 51; Müslim, Tahâret, 49-50, 56.

<sup>18</sup> Örnek için bkz: Müslim, Kader, 1.

<sup>19</sup> Buhârî, Cenâiz, 92; Ebû Dâvut, Sünne, 17; Tirmizî, Kader, 5.

<sup>20</sup> Buhârî, Kader, 3; Ebû Davud, Sünnet 17; Humeydî, Abdullah b. Ezzübeyr, *el-Müsned*, thk: M. Mustafa el-A’zamî, Beyrut 1409, c. 2, s. 473-474.

onu Yahudileştirir, Hıristiyanlaştırır veya Müşrikleştirir. Denildi ki Ey Allah'ın Rasûlü, daha önce ölenler helak mi oldular? Bunun üzerine Hz. Peygamber: Onların ne yaptıklarını en iyi Allah bilir."<sup>21</sup> buyurdular. Vürûd sebebiyle ilgili olarak da kaynaklarda şu bilgiler de verilmektedir: "Esved b. Serî' anlatıyor: "Peygamberle birlikte bir gazveye katıldım ve zafer elde ettik. O gün insanlar hatta çocuklar öldürülmüştü. Bu durum Peygambere bildirilince şöyle dedi: İnsanlara ne oluyor da katl konusunda sınırı aşıyorlar. Oradakilerden biri bu durumun normal olduğunu vurgularcasına şöyle dedi: Ey Allah'ın Rasûlü, öldürülen çocuklar müşriklerin çocuklarıdır. Peygamber bu kişiye cevaben: Sizin babalarınız da müşriklerin çocuklarıydı. Zürriyyet'leri kesmeyin, zürriyyet'leri kesmeyin. Her doğan fıtrat üzere doğar..."<sup>22</sup> buyurdular.

Bu hadislerde yer alan; 'Her doğan fıtrat üzere doğar' ibaresinin, fitrî özelliklerin dikey ve yatay olarak bütün insan nevini kapsadığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Hz. Âdem'den kıyamete kadar her statü ve coğrafi bölgedeki insanları istisnasız olarak kapsayan ortak bir karakteri ifade etmektedir.

Makalemizin ana temasını teşkil eden fıtrat kavramı ile ilgili şu iki yorum öne çıkmaktadır:

a) Fıtrat kavramı din olarak yorumlanmıştır. Hadisteki fıtrat kelimesini din olarak yorumlayanlara göre mana şöyle olmaktadır: Dinden murat İslâm'dır. İslâm dini ise fıtrat dinidir. Yani İslâm dininin bütün ilkeleri insan doğasına yatkın bir karakter taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle Yüce Allah gönderdiği dini, yarattığı insanların ihtiyaçlarını karşılayacak, huzur ve mutluluklarını temin edecek, zaafalarını dikkate alacak nitelikte donatmıştır. Nitekim

<sup>21</sup> Tirmîzî, kader 5.

<sup>22</sup> Buhârî, Cenâiz, 93.

Yüce Allahın, insanın sonsuz ve doyumsuz ihtiyaçlarına ebedi olan Cennetle cevap vermesi, huzur ve mutluluğu için birlik ve kardeşlik mesajlarını sunması, zulüm ve haksızlıklara karşı caydırıcı ve ikna edici ilkeler zaaflarına karşı va'z etmesi, zaaflarına karşı kolaylaştırıcı ve affedici öneriler getirmesi İslâm'ın insan fıtratını gözeten bir temayül izlediğini açıkça göstermektedir.

b) Buhari şarihi Aynî, mezkûr hadiste geçen fıtrat kelimesini insanın mahiyetinde var olan Allah'ı tanıma yeteneği olarak şerh eder.<sup>23</sup> Hadisteki fıtrat kelimesinin bu şekilde insanın inanma kabiliyet ve yeteneği olarak şerh edilmesi durumunda mana şöyle olmaktadır: Bu durumda fıtrat, insan ruhunun mahiyetini oluşturan mizaç, huy, istidat ve karakter olarak ifade edilir. Diğer bir ifadeyle insan ruhundaki bu özellik hak bir dini kabul etme ve Tevhid akidesine inanma yetenek ve yeterliliği olarak tanımlanabilir. Bu durumda birinci görüşe göre dinin yapısındaki hayra ve iyiliğe medar fitrî karakterizasyon söz konusu iken ikinci görüş sahiplerine göre insan fıtratındaki hayatı anlamlandırma ve inanma yeteneği söz konusu edilmektedir. Fıtrat hadislerinde ifade edildiği gibi ebeveynin Hıristiyan, Yahudi, Mecusi veya Müslüman olması durumunda ise ana- babanın çocuklarını kendi inançlarına göre yönlendirmeleri hususu pedagojik bir gerçeği de ortaya koymaktadır. Öncelikle bu hadis, fitrî değerlerin çocuğun ruhunda gelişmeye hazır nüveler tarzında yer aldığını göstermektedir. Eğer bu fitrî nüveler diğer canlılarda olduğu gibi stabil bir karakter taşımış olsaydı çocuğun gelişiminden ve ebeveynin onlar üzerindeki etkisinden söz etmek mümkün olmazdı. Ebeveynin yönlendirmeleri nötr kalırdı. Mademki en etkili çevresel faktörlerden olan aile içi

---

<sup>23</sup> Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetu'l-Kârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, ysz., tsz, c. 4, s. 176-177.

eğitim, çocuk üzerinde etkili oluyor öyleyse çocuğun ruhundaki nüveler fitrî değerlerdir, denilebilir. Bu bağlamda hadis, çocuğun eğitime yatkın karakterini ortaya koymakla kalmayıp aynı zamanda aile içi eğitimin önemine ve ailenin, çocuğun şahsiyet oluşumundaki rolüne vurgu yapılmaktadır. Aynı zamanda bu önemli eşikte çocuğuna vereceği yanlış eğitimin risklerine dikkat çekilmektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için mezkûr hadisin sonunda Ebu Hüreyre'nin okumuş olduğu ayette geçen hanif kelimesine de değinelim: Vahiy yoluyla gelen dinlerin tahrife maruz kalmamış hallerinin genel adı İslâm'dır. Bunun en güzel örneği Hz. İbrahime gönderilen ve Haniflik olarak ifade edilen akidedir. Çünkü Hz. Peygamber'in getirdiği din aynen Hz. İbrahim'in getirdiği din gibi, insanların şirk ve küfürden uzaklaşarak Allah'a yönelmesini isteyen dindir ki Haniflik olarak ifade edilir. Bundan dolayı İslâm literatüründe hanif kavramı, İslâm'la eşdaş sayılmıştır. Elmalı bu kelimeyi şöyle açıklar: "Hanif", hanef masterından bir sıfattır. Sapıklıktan istikamete, çarpıklıktan doğruluğa meyleden anlamına gelir. Hanifin asıl anlamı, eğriliği bırakıp doğruya giden demektir. Bu mana ile örfte İbrahim milletine isim olmuştur ki, başka dinler ile batıl mabutlardan çekinip, yalnız bir Allah'a eğilen, Allah'ı bir bilen demektir.

Dolayısıyla haniflik (şirk ve küfürden uzaklaşarak Allah'a yönelme) Allah'ın başlangıçtan itibaren insanlara bildirdiği ve fıtrat ayetinde ifadesini bulduğu üzere insan tabiatına (Fıtrata) en uygun dindir.

Hanif kavramı Kur'ân'daki anlamı itibariyle hadislerde de yer almaktadır. Mesela Hz. Peygamber'e, "Allah katında makbul olan



din sorulduğunda; “kolaylaştırılmış haniflik”<sup>24</sup> demesi, 104 Yine konuyla ilgili kutsi bir hadiste, “Allahın, ‘kullarımın hepsini hanifler olarak yarattığını rivayet etmesi’ Ayrıca “Ben Yahudilik ve Hıristiyanlıkla değil kolaylaştırılmış haniflikle gönderildim.”<sup>25</sup> buyurması, buna örnek verilebilir

### 6. Sünnet- Fıtrat ilişkisi

Sünnet Evrenin bütün unsurlarını insanın yaşamına elverişli bir şekilde düzenleyen Allah, akıl ile donattığı ve kâinatın merkezine oturttuğu insanla olan iletişimini, ilahi kitaplar ve peygamberler vasıtasıyla sağlamıştır. Özellikle ilahi kitapların daha iyi anlaşılması ve toplumsal hayata yansıtılması, Peygamberlerin öncülüğünde ve örnekliğinde gerçekleşmiştir. Bu bağlamda sünnet, Kur’ân’ın daha iyi anlaşılmasında ve yaşanmasında, yaratılış amacının doğru bir program üzerinden yürütülmesinde; net, anlaşılır, tatbiki kolay ve faydalılık esasına dayalı karakteriyle insanlık adına önemli bir modeldir.

Asırlarca insanlığın ferdî, ailevi ve sosyal hayatına ışık tutan sünnet, bugün de beşerin ihtiyaç duyduğu birçok konuyu aydınlatacak özellikte olması hasebiyle ayrı bir önem taşımaktadır. Zira Hz. Peygamber, çağlar boyu bütün insanlığın gelişim kodlarını aktive edecek ilkeler ve prensipler getirmiştir.

Mesela sevgi, samimiyet, şefkat, ilgi gibi psikolojik muhtevalı kavramlarla dikkat, motivasyon, pekiştirme, örnekleme, çoklu zekâ olgusu, bilgilerin davranışa dönüşmesi, bilgide faydalılık esasına dayalı pozitif unsurların gözetilmesi gibi pedagojik faktörler, eğitim ve öğretimde ana ilkeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüz dünyasının sosyal yaşantısına ve eğitim hayatına ışık

---

<sup>24</sup> Buhârî, İmân, 29.

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. 5, s. 266; c. 6, s. 116, 233.

tutan ve temel teşkil eden bu kavramların, Hz. Peygamber'in yaşamında karşılık bulması, sünnetin önemini ve değerini dün olduğu gibi bugün de açıkça göstermektedir. Sünnet sadece eğitim alanında değil ahlak, estetik hukuk, ekonomi, siyaset teknoloji ve sosyal hayatla ilgili birçok konuda evrensel nitelikli ilke ve öneriler sunmaktadır. Makalemizin ileriki bölümlerinde bu ilke ve önerilere ayrıca yer verilecektir.

İşlek yol, yürünmüş yol, süreklilik, devam edilen iş, yüz, tabiat, huy, fıtrat, tutulan yol, doğru yol, önder, tavır, biçim şekil, kalıp -bir model- ortaya koymak, kanunlaştırmak, -bir davranış tarzı- tesis etmek<sup>26</sup> gibi anlamlara gelen sünnet kavramı faydalılık esasına dayalı sürdürülebilir bir model ortaya koyma şeklinde özetlenebilir.

Allah'ın insan toplulukları üzerindeki değişmeyen uygulamasını ve tabiatıta cari tekvînî kanunlarını ifade eden sünnetullah kavramı ise sünnet kelimesinin Allah'a izafe edilmesiyle oluşmuştur. Yine Sünnet-i Müslimîn ifadesinde de sünnet kelimesi<sup>27</sup> Müslümanların takip ettiği yol olarak anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

Sünnet kelimesini daha iyi anlamak için Hz. Peygamber'in, Müslümanların mefkûrelerinde oluşturmak istediği pozitif girişimcilik ruhunu veya model oluşturma algısını ifade eden şu hadise bakalım: *"Her kim İslâm'da güzel bir sünnet -çığır- açarsa, o çığırın ecri kendisinden sonra o çığırla amel edenlerin ecri de onun olur. O çığır-*

---

<sup>26</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. 13, s. 225; Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1992, s. 367-369.

<sup>27</sup> Buhârî, *Edâhî*, 1.

<sup>28</sup> Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179,795), *Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005, *İ'tikâf*, 3.

*la amel edenlerin ecirlerinden de hiçbir eksilme olmaz...*"<sup>29</sup> Bu hadiste geçen sünnet kelimesini ele alarak, kendi bağlamı üzerinden tahlil etmeye çalışalım:

Kelime, takip edilen yol, güzel bir çığır gibi temaları içermektedir. Bu bağlamda hadiste yer alan güzel bir çığır ifadesi, maddi ve manevî boyuta canlılık katacak her türlü pozitif girişimciliği kapsamaktadır. Hz. Peygamber, hadisteki *her kim* ifadesiyle kapsam alanını herkese teşmil ederken, takip edilmek üzere modelize edilecek olan yolu mutlak bırakmasıyla da her türlü katkı ve girişime kapı aralamıştır. Hz. Peygamber'in bu çağırısı, kendi döneminden başlayıp günümüze dek devam eden süreç içerisinde birçok hayır kurumunun vücut bulmasına sebep olmuştur. Hz. Peygamber, Allah'ın vereceği mükâfatı ifade eden sevap kavramıyla Müslümanları her türlü iyiliğin öncülüğünü yapmaya teşvik ederken kötü çığır açanların yüklenecekleri ağır vebali haber vermekle de risklere karşı uyarmıştır. Bu bağlamda hadisin ihtiva ettiği mana ve mesajları şöyle özetleyebiliriz:

-Her Müslüman, insanların sürekli yararlanabileceği hayırlı işlere öncülük edebilir.

-Öncülük edilen hayırlı iş, insanların yararlanabileceği her alanda olabilir.

Nitekim İslâm medeniyetinin övünç kaynağı vakıfları, dâru'l-acezeleri, dâru's-şifaları, aş evlerini, sadaka taşlarını, yolları, köprüleri, kervansarayları ve eğitim külliyelerinin varlığında sünnetin bu teşvik edici etkisi yadsınamaz.

İbn Hâcer (ö. 852/1449) fıtrata dair hadiste geçen sünnetten maksadın, yol olduğunu söylemiştir.<sup>30</sup> Sünnet olarak ifade edilen

---

<sup>29</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, Zekât, 69; Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî (ö. 303,915), *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1409/1988., Zekât, 64.

Resûlullah'ın örnekliği ise Müslümanlar için hayra vesile olan en sağlam, en güvenilir, en kolay, en menfaatli, en selametli, maksada ulaşmada en kısa yoldur.

Asr-ı Saâdette daha çok kelime anlamıyla kullanılan sünnet ifadesi müteakip asırlarda ıstılahlaşmış ve dini terminolojide Hz. Peygamber'in bütün bir yaşam tarzını ve hayat modelini ifade eden kapsamlı bir boyut kazanmıştır. Kaynağını Kur'ân ve hadisten alan sünnet, Hz. Peygamber'in örnek davranış ve uygulamalarını oluşturmakta, Müslümanlara da model teşkil etmektedir.

Mütehassıs âlimler sünneti kapsam ve muhteva olarak farklı şekillerde tarif etmişlerdir. Mesela hadisçiler sünneti Resûlullah'ın her türlü sözü, işi, onayı, tavrı, olarak ifade ederken fıkıh usulcülere sünnete, Kur'ân dışında Resûlullah'ın şeri bir hüküm oluşturmaya uygun söz, fiil ve takrirleridir, demişlerdir. Fıkıhçılar ise sünneti farz, vacip, mendup, haram gibi şeri hükümlerin bir çeşidi olarak görmüşlerdir.<sup>31</sup>

Görüldüğü gibi sünnet, model insan Hz. Peygamber'in hayat tarzı ve yaşam biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber de kendi sünnetinin Müslümanlar tarafından uygulanmasını istemiş Fettebiûnî/bana tabi olunuz<sup>32</sup> ifadesiyle bunu belirtmiştir. Ayrıca kim sünnetimden yüz çevirse benden değildir. Buyurarak sünnetine uymanın önemine vurgu yapmıştır. Sosyal ve ailevî problemlerin arttığı, insanî ve ahlakî değerlerin zayıfladığı günümüzde, üsve-i hasene/en güzel örnek olan Hz. Peygamber'in sün-

---

<sup>30</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1379/1960, c. 9, s.104-106.

<sup>31</sup> Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul, 1987, s. 140-142.

<sup>32</sup> Âl-i İmrân 3/31

netine uymak Müslümanlar başta olmak üzere bütün insanlık için önemli bir çözüm olarak görünmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in sünnetini doğru bir şekilde uygulamanın yolu, onun sünnetini doğru anlamaya bağlıdır. O'nun sünnetini doğru anlamak ise Kur'ân- sünnet bütünlüğünü göz önünde bulundurmadan geçer. Zira sünnetteki birçok uygulama Kur'an'ın bir açılımı durumundadır. Bu nedendir ki, Hz. Aişe Resûlullah'ın ahlakı sorulduğunda; "Hulukuhu'l- Kur'ân / O'nun ahlakı Kur'ân ahlakıydı.<sup>33</sup>" diye cevap vermiştir.

Âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber, risalet görevi boyunca Kur'ân'ın ayetlerini tebliğ ve beyan etmiştir. İnsanlığın ihtiyaç duyduğu bireysel, ailevî ve toplumsal konularda aydınlatıcı bilgiler sunmuştur. Çağlar boyu insanlığı mutlu edecek ilkeler ortaya koymuştur. O'nun, vahyin doğru anlaşılması için yaptığı açıklamalar, adaletin tesisi konusundaki kararlılığı, kişiye değer vermesi, ailenin korunması, nesillerin muhafazası, sosyal münasebetlerle ilgili önerileri, ibadetlerde ve dini yaşantının farklı boyutlarında ortaya koyduğu kolaylaştırıcı ilkeleri bir hayat modeli oluşturmaktadır. Sünnet olarak ifade edilen bu model, Kur'ân tarafından da teşvik edilmekte ve insanlık için huzur, barış ve rahmet kaynağı olarak görülmektedir. Ancak Hz. Peygamber sünnetin doğru anlaşılması, doğru uygulanması ve doğru bir şekilde gelecek nesillere aktarılması için kendisinden işitilenlerin başkalarına tebliğ edilmesini vurgulamakla birlikte anlaşılabilir ve kavranarak aktarılmasını da teşvik etmektedir. "Allah, benim sözümü işitip de benden işittiği gibi tebliğ eden kişinin yüzünü ağartsın.<sup>34</sup>" Hadisi bu gerçeği açıkça ifade etmektedir.

<sup>33</sup> Müslim, Müsâfirîn, 139; Nesâî, Kıyâmü'l-leyl, 2.

<sup>34</sup> Tirmizi, İlm,7

### Sonuç

Fıtrat bize başta kendimiz olmak üzere her şeyin doğal yapısını ve karakteristik tabiatını tanıtır. Din ise fıtratın tanıttığı bu doğal karakteristiğin sağlıklı işleyişini sağlar. Diğer bir ifadeyle fıtrat varlığın ana karakteristiğini ve koordinatlarını yansıtırken din bu yansımalara cevap üretmektedir. Mesela fıtrat, çocuğun anatomisinin ve psikolojik kodlarının orijinal verilerini ortaya koyar. Çocuğun içinde yaşadığı çevrenin doğal özelliklerini ve adaptasyon şifrelerini teşhis ve tespit eder. Böylece fıtrat, çocuğun kendisi ve çevresi ile barışık ve uyumlu yaşayacağı kodlar ve koordinatlar olarak deşifre olur. Din, fıtrî değerler bütünü olarak çocuğun istidat ve kabiliyetlerini besler ve inkişafını sağlar. Ayrıca din, makul ilke ve önerileriyle çocuğun içinde yaşadığı çevrenin sosyal ve doğal dengesini de korur.

Fıtrata uygun davranış biçimlerini uygulamada, Kur'ân'da örnek alınması ısrarla vurgulanan Hz. Peygamber'in sünneti, belirleyici olur. Zira onun yaşamsal örneği, yaratılış ilkeleri ile ilgili bakış açısı, olay ve olguları tahlil ve analizi, fıtrat ilkeleri ile mutabık bir seyir izlemektedir. Dolayısıyla O'nun sünneti, kâinatın merkezine oturtulan insanın yaratılış amacına uygun en isabetli program olarak sevgi, vefa, dürüstlük, adalet, yardımlaşma gibi pozitif sonuçlar üretmektedir.

Dinin fıtrata uygun evrensel mesajlarını ve herkesi mutlu edebilecek kapsamlı ilkelerini şöyle özetleyebiliriz:

-Tevhide dayalı ilkeler: İnsanı ve evreni denge üzere yaratan ilim, irade ve güç sahibi bir yaratıcı vardır. İnsanın yaratılışındaki inanma duygusu ile o duyguyu insanın fıtratına yerleştiren Yaratıcı arasında zaruri bir ilişki vardır. Sünnet, o ilişkinin sağlıklı işleyişinin teminatı niteliğindedir.

Nübüvvet: Nübüvvet, yaratılış mesajlarını doğru bir şekilde okuyan, anlayan ve insanlarla paylaşan en güvenilir bir müessese olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda hiçbir canlı türünü lidersiz bırakmayan Allah beşerî de Peygambersiz bırakmamıştır. Fıtrat kanunlarının diğer bir ifadesi diyebileceğimiz sünnetullah ilkeleri, gönderilen Peygamberlerin sünnetleri ile örtüşmekte ve yaratılışın sürdürülebilirliğini belirlemektedir.

İnsanoğlu, her dönemde dünyayı hatta metafizik âlemi anlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Yüce Allah, insana, kendisini ve çevresini somut ve soyut boyutlarıyla kavramaya çalışacağı hatta Rabbine; isim, fiil ve sıfatlarıyla iman edebileceği bir istidat vermiş, vahiy ve risaletle de desteklemiştir.

Ahret: Ahret akidesi ile sünnetullah kanunları arasında, fitrî düzeni ve doğal dengeyi korumaya yönelik fonksiyonel bir ilişki vardır. Bu ilişki sünnetin evrensel ilkeleriyle aktive edilir. Böylece dünyadaki, sosyal ve çevre dengesi korunur. Taşkın bir fıtrata sahip olan insan ancak ahret inancıyla zararlı faaliyetlerinden vazgeçebilir.

Adalet: Adalet, mikro ve makro bütün varlık âleminin nizam ve intizam manzumesi olduğu gibi sosyal hayatın da denge unsurudur. Dinin ve dinin ifade ettiği sünnetullahın değişmeyen fıtratla uyumlu evrensel ilkeleri, âlemde cari olan bu hassas dengeyi koruyan aktif birer faktör olarak hükümlerini icra etmektedir. Evrenin kozmik uyumuna zarar vermeden işleyen bu hükümler zaman zaman fıtrat kanunlarını çiğneyen insanoğlunu ikaz etmekte ve yaratılış amacına uygun adım atmaya davet etmektedir. Kirleterek genetik kodlarına müdahale ettiğimiz dünyamızın doğal afetlerle verdiği düzensiz tepkiler bunun en bariz örneğidir.

Hâsılı insan, yaşamsal faktörleri doğrudan ilgilendiren bu iki değerin birbirinden bağımsız olamayacağını, her ikisinin de aynı menşeli yaşamsal programın bir parçası olduğunu öngörür.



## KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, Kahire, 1313.

Aktan, Hamza, “İstîlâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001.

Altınöz, İbrahim, “Uluslararası Antep-Halep Vakıfları Sempozyumu Bildirileri”, *Vakıflar Dergisi*, Haziran 2015, sy. 43, s.174-178.

Atçeken, İsmail Hakkı, “Târik b. Ziyâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., İstanbul, 1987.

Aydınlı, Abdullah, “İbn Ümmü Mektûm” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999.

Aynî, Ebû Muhammed (Ebü’s-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed, *Umdetu’l-Kârî fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, ysz., tsz.

Bayartan, Mehmet, “Osmanlı Şehirlerinde Vakıflar ve Vakıf Sisteminin Şehre Kattığı Değerler” *Osmanlı Bilimi Araştırmaları*, 2008, c. 10, sy. 1, s. 157-175.

el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî, *Kitâbu’l Edeb*, Müessesetü’l Kütübi’s Sekâfiyye, Beyrut, 1408. 1988.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu’fî (ö. 256/870), *el-Câmi u’ş-şahîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, Pamuk Yay., İstanbul, tsz.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh tâcu’l-luga ve sihâhu’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attar, Beyrut, Dâru’l-İlm li’l-Melayîn, 1987.

Cürcânî, Seyyid Şerîf, “Din” *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, Beyrut, 1403/1983.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *es-Sünen*, thk. Fevvâz Ahmed ez-Zemerlî ve Halid es-Sebi' Alemî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ysz., tsz.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, Çağrı Yay. İstanbul 1992.

Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku Umûmî ve Husûsî Hükümler*, Arı Sanat Yay., İstanbul, 2018.

Fayda, Mustafa, “Âişe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989.

Görmez, Mehmet vd. (Akademik Heyet), *Hadislerle İslâm*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara, 2014.

Humeydî, Abdullah b. Ez-Zübeyr, *el-Müsned*, thk: M. Mustafa el-A'zamî, Beyrut 1409, c. 2, s. 473- 474.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrut, 1379/1960.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1407/1986.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, trs.

İbn Manzûr, Ebi'l-Fadl, Muhammed b. Mükerrerem bin Ali Ebü'l-Fadl Cemâleddin, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut, tsz.,

Karagöz, İsmail, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, DİB yay, Ankara, 2017.

Karaman, Hayreddin, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Yay., İstanbul, 2019.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi li-Ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-Mübeyyin limâ Tezammenehû*

*mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*, Dâru'l-Fikr, ysz, tsz.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179,795), *Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Câmi'u's-Sahîh, Dâru İbn Hazm, Kahire, 1429/2008.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî, *es-Sünen*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1409/1988.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl Ve Hakâiku't-Te'vîl*, Dâru'l-Kalem, Beyrut, 1408/19089.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî, el-Minhâc Şerhu Sahîh-i Müslim b. Haccâc, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

Râğîb el- Isfehânî, el- Huseyn b. Muhammed, Yayına hazırlayan, Muhammed Ahmed Halefullah, *el- Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, Daru Kahraman, İstanbul, 1986, s. 575.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981,

Suruç, Salih, *Hiz. Muhammed'in Hayatı*, Timaş Yay., İstanbul, 2011.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Kahire, 1975.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Amire, Dâru'l-Vefâ, ysz., 1994.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, thk. Muhammed Şekûr, Mahmûd el-Hâc Umeyr, el-Mektebetü'l İslâmî, Dâru Ammâr, Beyrut, 1405,1986.

Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali, "Din", Keşşâfü İştîlâhâtî'l-Fünûn, İstanbul, 1404/1984.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *el-Câmi u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, el-Mektebetü'l İslâmiyye, y.y., trs.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1992,

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meâlli Türkçe Tefsir*, İstanbul, 1979.

Yiğit, İsmail, "Mevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara, 2004.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz M. Murtazâ, "Din", *Tâcü'l-ârûs min cevâhiri'l-Kâmûs: Şerhu'l-Kâmûs*, Kahire, 1306-1307.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

MAKALE BİLGİLERİ

## Sihir ve Kehânet Kavramları Üzerine Bazı Değerlendirmeler ve Hükümler Some Evaluations and Provisions on the Concepts of Magic and Divination

Bu çalışma, 1993 yılında Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Ahmet COŞKUN danışmanlığında tamamlanan "Kur'an'da Sihir Kavramı" adlı Yüksek Lisans tezinden yararlanarak üretilmiştir.

YAZAR

İbrahim AKGÜN

Dr. İğdır Üniv. İlahiyat Fakültesi

[ibrahim.akgun02@hotmail.com](mailto:ibrahim.akgun02@hotmail.com)

Orcid: [0000-0002-0051-6723](https://orcid.org/0000-0002-0051-6723)

**Yayın Bilgisi**

**Yayın Türü:** Araştırma Makalesi

**Makale Geliş Tarihi:** 10.11.2022

**Makale Kabul Tarihi:** 18.12.2022

**Sayfa Aralığı:** 590-605

**Öz:** Kur'an-ı Kerim doğru ile yanlış birbirinden ayıran, insanlığı daima doğruya teşvik eden, yanlıştan uzaklaştırmak için Allah tarafından gönderilen Hz. Muhammed aleyhisselama gönderilen ilahî bir kitaptır. Kur'an-ı Kerim'in muhtevası içerisinde çeşitli ayetleriyle bahsedilen hususlardan biri de şüphesiz ki sihir konusudur. Sihir, ibtidaî cemiyetlerden günümüz modern toplumlarına kadar cazibe ve gücünü devam ettirerek gelebilen nadir hâdiselerden biridir. Tarihi derinliği itibariyle insanlık tarihi kadar eski olan sihir, geçmiş bütün peygamberlerin kavimleri tarafından itham sebebi olurken, diğer taraftan da gösterilen mucizeler karşısında müracaat edilen alternatif olarak ileri sürülmüş ve onunla peygamberlere karşı bir mücadele bayrağı açılmıştır. *"Sihir Kavramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler"* adlı bu çalışmamızda konuyu genişlemesine ve sathî olarak işlemekten ziyade dar çerçeveli ve derinlemesine işlemeyi daha uygun bulup, çalışmamızı o istikamette belirledik. Zira sihir çok yönlü bir konu olduğundan onu bütün yönleriyle ele almak bu kadar kısıtlı zaman ve şartlar dâhilinde imkânsız görülmektedir. Bu çalışmamızda genel olarak takip ettiğimiz usul; önce o konudaki görüşleri ve delillerini nazara verip o konunun sonunda da o husustaki kanaatimizi kısaca belirtmek olmuştur. Kendi bakış açımızdan kuvvetli delillere dayanan görüşleri tercih ederek düşüncemizi de o doğrultuda ifade etmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Sihir, Muska, Büyü, Kâhinlik

**Abstract:** The Holy Qur'an distinguishes between right and wrong, always encourages humanity to the right, and is sent by Allah to keep away from wrong. It is a divine book sent to Muhammad 'alaihi-salam. One of the issues mentioned in various verses of the Qur'an is undoubtedly the subject of magic. Magic is one of the rare events that can come from primitive societies to today's modern societies by maintaining its charm and power. While magic, which is as old as the history of humanity in terms of its depth, was the cause of accusation by the tribes of all past prophets, on the other hand, it was put forward as an alternative to the miracles shown and a flag of struggle against the prophets was raised with it. In this study called "Some Evaluations on the Concept of Magic", we found it more appropriate to deal with the subject in a narrow frame and in depth rather than expanding it and treating it superficially, and we determined our study in that direction. Because since magic is a multi-faceted subject, it seems impossible to deal with it in all its aspects within such limited time and conditions. The method we generally follow in this study; Our aim was to first consider the opinions and evidences on the subject and briefly state our opinion on that subject at the end of the subject. We tried to express our opinion in that direction by choosing opinions based on strong evidence from our own point of view.

**Keywords:** Magic, Amulet, Sorcery, Orâcle

## **Giriş**

Sihir ve Kehanet kavramları üzerinde durma yönündeki çalışma Kur'an ayetleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Sihrin tarihî geçmişi- nin bizzat Kur'an ayetlerinden tespitle Hz. Âdem'e kadar gittiği yapılan tespitler arasındadır. Sihrin hakikatinin olup-olmadığı hususunda âlimler arasındaki ilmî münakaşalar ve delilleri serdedilerek sihrin çeşitleri ve Harut-Marut hakkında gerek tefsirlerden ve gerekse diğer İslami temel eserlerden elde edilen araştırmalarla bazı tesbitlerde bulunulmaya çalışılmıştır. Harut-Marut hakkında tefsirlerde geçen kıssa ve bunun tahlili, melek olup-olmadıkları, indirilmelerinin sebep ve hikmetleri ve bunlara indirilenin mahiyeti gibi konular bu bölümde işlenenler arasındadır.

Kehanet ve Kâhinlik, kehanetin çeşitleri de üzerinde ittifak edilen bir konu değildir. Kehanet konusunda cin motifi ön planda olmuştur. Kâhinlerin cinlerle olan alakaları, vahyi çalmak istedikleri ve bu sebepten dolayı ilahi vahyin korunduğu bilinen konulardır. Aynı zamanda şunu da ifade edebiliriz ki gaybı sadece Allah bilir. Kâhinlerin ve cinlerin böyle bir yetkisi yoktur.

Sihri öğrenmenin dinî hükmü ve bu hususta İslâm âlimleri arasındaki farklı görüş ve kanaatler vardır. Ayrıca mezhepler arasında sihir yapmanın ve sihirbazın durumu hakkındaki hükümler ve verilecek cezalar Kur'an ve hadisler ışığında net bir ifade edilmiştir.

### **1. Sihrin Anlamları**

Sihir, sözlükte tutumu ince ve latif olan şey anlamına gelmektedir. Maharette ve ustalıkta beyandır.<sup>1</sup> Kişiyi aldatma ve göz boyama yoluyla hakikat dışında görülen ve sebebi gizli olan her iş-

---

<sup>1</sup> İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab* (Beyrut: 1968) 2/106.



tir.<sup>2</sup> “Sıhr” kelimesi “s-h-r” fiilinin mastarı olup çoğulu “eshar” şeklinde gelir. Bu fiilden “sahir” şu anlamlara gelir;

1- Sebebi idrak edilmeyen ve hakikati bilinmeyen ancak aldatma üzerine halledilen her iştir.

2- Göz boyacılık ve hafif bir hiledir.

3- Çıkış yeri latif ve ince olan şeydir.

4- Fesat anlamındadır.

5- Kelamda ise, kalpleri teshir eden sözün garipliği ve inceliği demektir.<sup>3</sup>

İsfahanî ayrıca sihri lügat bakımından şöyle tarif eder:

1- Hakikati olmayan, hayal ettirme ve hile manasınadır ki, bunun hiçbir hakikati yoktur. Hokkabazın el çabukluğuyla göz boyaması nev’inden olandır.

2- Şeytana bir nevi yaklaşmak suretiyle onun yardımını celbetmektir. Cenab-ı Hak bu hususta: “Şeytanın kimin üzerine indiğini haber vereyim mi? Onlar günahkâr (düzenbazların) hepsine inerler.” (Şuara, 221-22)

3- Avamın, kuvvetinde suretleri ve tabiatları değiştirdiklerine inandıkları şeydir. Mesela; insanı merkep yapmak gibi ki, ehli tahkikin nezdinde bunun herhangi bir hakikati yoktur.

Sahir, İstılahta sebebi gizli olan ve kişi aldatmak ve göz boyamak yoluyla hakikatin dışına tahayyül ve sevk ettiren her şeydir.<sup>4</sup>

Sahir; Şeriat örfünde sebebi gizli olan ve hakikatin hilafına telakki olunan her şeydir.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Asım Efendi, Ebu’l Kemal es- Seyyid Ahmed, *el- Okyanusu’l -Basît fi Tercemeti’l-Kamusi’l-Muhît* (İstanbul: 1305) 3/383.

<sup>3</sup> Cübran, Mes’ud, er-Raid, (Beyrut: ts), s. 808-809.

<sup>4</sup> Kasımî, Cemaleddin Muhammed, *Mehasinu’t- Te’vil*, (Haleb: 1957) 2/214.

<sup>5</sup> Miras, Kâmil, *Tecrid-i Sarih Tercemesi şerhi*, (Ankara, 1975) 8/226.

Sihir, aslında hakikati olmayan zihnî hayaller, kuruntular ve oyunlardır ki hokkabazların el çabukluğuyla gözlerden kaçırmak ve koğucuların yaldızlı şeylerle kulakları avutmak suretiyle yaptıkları şeylerdir.<sup>6</sup>

### **1.1. Sihrin Tarihçesi**

Sihir ve kehanet insanlığın en eski meşguliyetlerinden biri olmuştur. Kur'an'da Hz. Nuh'un (a.s) kavmi tarafından sihirbazlıkla itham edilmesi<sup>7</sup> sihrin tarihî geçmişi hakkında net bir fikir vermektedir.

Hatta denilebilir ki, sihrin tarihî derinliği Hz. Âdem'e (a.s.) kadar dayanır. Zira Kur'an'da "Gönderilen hiçbir peygamber yoktur ki, sihirbaz ve mecnun olarak itham edilmiş olmasın."<sup>8</sup> İfadesini bulmasına binaen Hz. Âdem de (a.s.) peygamber olması itibariyle O da sihirbazlıkla itham edilmiştir. Demek ki, sihir Hz. Âdem zamanından beri mevcuttur.

Sihrin tarihçesi hakkında çeşitli görüş ve rivayetler vardır. Bu rivayetlerin benzer yönleri olduğu gibi farklı yönleri de vardır. Bundan dolayı biz de bu rivayetleri ayrı ayrı zikretmekle yetineceğiz.

Bunlardan bir görüşe göre: sihirbazlığın öteden beri birçok milletlerde (Araplarda, Hintlilerde, Acemlerde, Mısırlılarda) yaygın olduğu tarihî bir gerçektir. Buna göre Hz. Nuh'un oğlu torunu Erahsed'in oğlu Kalnan sihirbazdır. Dahhak b. Ulvan b. Ad Babil taraflarına varıp orada yerleştikten sonra Babil'i kurmuş, etrafta ne kadar sihirbaz varsa Babil'e toplamış, sihri öğrenerek sihirbazlıkta önder olmuştur. Dahhak'tan sonra Babil'de Nemrud b. Kenan

<sup>6</sup> Köksal, Asım, *İslam Tarihi*, (İstanbul: 1981) 7/104.

<sup>7</sup> Taberî , Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camii'l- Beyan an Te'vili'l- Kur'an*, (Mısır: 1945) 1/240

<sup>8</sup> Zariyat, 52

hüküm sürdü. Kendisi hayat /astronomi ilmine vakıftı. Her taraftaki astronomi âlimlerini Babil’de topladı. Hz. İbrahim’ i (a.s.) ateşe atan da bu idi.

Firavun tarafından Hz. Musa’nın (a.s.) karşısına yetmiş iki sihirbaz çıkarılmıştı. Bunlardan yetmişi İsrail oğullarından, diğer ikisi ise Fars’lı idi. İsrail oğullarından olan sihirbazlar Hz. Musa’nın (a.s.) gösterdiği mucize karşısında Müslüman olmuşlar ve kaçmışlardı.

Hz. Süleyman’ın (a.s.) devrinde de sihir çok yaygındı. Hz. Süleyman bu hususta yazılan kitapları toplattırıp bir sandık içinde kürsüsünün altına gömdürmüştü. Hz. Süleyman’dan (a.s.) sonra bu kitaplar ortaya çıkartılarak “Allah’ın Süleyman’a indirdiği O’nun da halktan esirgediği ilim budur.” dediler ve onu din edindiler. Yahudiler arasında sihirbazlık sürdü gitti.<sup>9</sup>

İlimlerin tarihi bakımından doğuşu ve gelişmesini inceleyen Adnan Adıvar “Tarih Boyunca İlim ve Din” adlı eserinde sihrin tarihçesi hakkında şu malumatı verir:

Eski Yunan medeniyetinden daha evvelki medeniyetlerde bilhassa Babil ve Keldanî’lerde sihrin din ile karışık halk üzerinde bir müessese halini aldığı muhakkaktır.<sup>10</sup>

Müslümanlar da sihri Yahudilerden, Süryanilerden ve İranlılardan almışlardı. İslam dini ise ayet ve hadislerle sihri şiddetle kötüler. Peygamberimiz gelmeden önce Arap yarımadasında Yahudilik ve Hıristiyanlıktan gelen unsurların tesiri göz önünde bulundurulmazsa “ruhlar âlemi” Allah ile kabilelerin ilahları ve cin-

---

<sup>9</sup> Köksal, a.g.e., 7/107

<sup>10</sup> Adıvar, Adnan, *Tarih Boyunca Din ve İlim Münasebetleri*, s. 47, Ank. 1969.

lerden meydana gelmekteydi ve insanları bu alemde birleştiren bağlar sadece kâhinler, sihirbazlar, şairler ve deliler idi.<sup>11</sup>

## **2. Sihir Yapmanın Hükümü ve Sihirbazın Durumu**

Bu başlık altında mutlak manada sihir yapmanın hükümü, sihir yaparken yıldızlardan ve şeytanlardan yardım isteyerek onların güç ve kudret sahibi olduğunu kabul eden sihirbazın durumu, gayr-i müslim olan sihirbazların hakkındaki şer'î hüküm, kadın sihirbazların durumu gibi konular ele alınacaktır. Bu konular ele alınırken mezhep imamları ve diğer bazı âlimlerin görüşlerine de yer verilecektir.

### **2.1. Şafîlere Göre Sihir ve Sihir Yapmanın Hükümü**

İmam-ı Şafî, sihrin mutlak küfür olmayacağını, ancak yaptıkları küfrü gerektiren sihirden olursa, küfür olur ve sihirbaz da mürted olur. Şayet söyledikleri küfrü gerektirmiyorsa kâfir olmaz ve öldürülmez.<sup>12</sup>

İmam-ı Şafî, mutlak öldürmeye de karşı çıkar. Zira Rasulullah(sav) kendisine sihir yapan Yahudileri öldürmemiştir. Mü'min olup da sihir yapanın durumu da aynıdır. Ona göre sihir yapan sihri ile bir adam öldürür ve yaptığı sihrin de haram olduğuna inanırsa bu cinayet hükmündedir. Şayet kendi sihri ile o adamı öldürdüğünü ikrar ederse üzerine kısas lazım gelir. Eğer dese ki, ben sihir yaptım, fakat sihrimin onu öldürüp öldürmediği belli değil. O zaman "*şibh-i amd*"e benzer ve kısas yapılmaz. Yine dese ki ben başkasına sihir yaptım ona fakat ona isabet etti. Onun üzerine hafif diyet lazım gelir. Çünkü ikrar etmiştir. Aynı durumu

<sup>11</sup> Yıldırım, Celal, *Ahkâmu'l- Kur'an*, 2/329-30 vd. İst. 1972.

<sup>12</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, el-Muhalla, XI/469, Beyrut, Ts.

yakınları da kabul ve ikrar ederlerse onların da malından diyet alınır.

## 2.2. Hanbelîlere Göre Sihir ve Sihri Yapmanın hükmü

Ahmet b. Hanbel'e göre: Sihir yapan tekfir edilir, isterse sihri ile öldürsün isterse öldürmesin, sihirbaz öldürülür.(1)

İbn Teymiye: sihir kitab, sünnet ve icma ile haram olduğu sabittir. Alimlerin çoğunluğuna göre; sihir yapan kâfir olur ve katli de vacibtir . Hz. Ömer'in rivayetiyle gelen bir hadis de bunu te'yid etmektedir. Sihri talep edenin kendisi için ahirette bir nasibi olmadığını bildiğini fakat dünya malı ve riyaseti için bu yola başvurduğunu Cenab-ı Hak beyan ediyor. Dünya malına meyledip, yıldızlardan isteyip onlardan talep ettikleri şeyi bulacaklarına dair zanna kapıldıkları için de Allah'a şirk koştuklarını ifade eder.<sup>13</sup>

## 2.3. Malikîlere Göre Sihir ve Sihri Yapmanın Hükmü

İmâm-ı Mâlik'e göre; bir adam nefesi veya kelamıyla sihir yapsa kâfir olur, öldürülür ve tövbesi kabul edilmez. Çünkü Allah u Teâlâ: **“ O ikisi (iki melek), biz bir fitneyiz ( Allah tarafından imtihan için geldik) bizden sihir öğrenip kâfir olmayın, demedikçe kimseye sihir öğretmiyorlardı.”** <sup>14</sup> buyurmakla sihri küfür olarak tavsif ediyor.

Aynı rivayeti Cassas da nakledip, İmam Malik'in sihirbazın tövbesini kabul etmemesinin sebebini; sihir yapmanın mürted olduğu, mürtedin ise bâtında (iç âleminde) tövbesinin kabul olunmayacağı, ancak izhar ederse kabul edilebileceğini ifade eder.

İbn Arabi, Kadını kocasına sevdirmek de olsa sihrin her tür-lüsünün haram olduğunu, çünkü Allah'ın sihri Kur'an'da küfür

---

<sup>13</sup> İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l- Abbas Ahmed b. Abdu'l-Halimb. Abdu's-Selam b. Teymiyye el- Harranî, *Mecmuatu'l- Fetava*, XXIX/384, Beyrut, 1394 h.

<sup>14</sup> Bakara,102

olarak nitelendirdiğini belirttiikten sonra Şâfiî'nin "sihir bir mâsiyettir, şayet sihirbaz sihir ile bir adam öldürürse öldürülür, zarar verirse diyet öder" sözünü şöyle tenkid eder.

1- Sihirle başkası ta'zim ediliyor, başkası yükseltiliyor.

2- Allah Teâlâ sihri Ku'an'da küfür olarak vasıflandırıyor.

Bu iki delili ileri sürdükten sonra İmam-ı Şâfiî'nin bunları göz önünde bulundurmamasının bunları bilmemesinden kaynaklandığını ifade eder.

#### **2.4. Hanefîlere Göre Sihir ve Sihri Yapmanın Hükümü**

Ebu Hanîfe'ye göre: Sihirbazın sihir yaptığı bilinince mutlak surette öldürülür. Tövbesi ve sihirbazın " Ben şu anda sihri bıraktım" demesi de kabul edilmez. Sahrini ikrar etmesi veya iki şahidin onun sihirbaz olduğunu söylemesi halinde sihirbaz öldürülür.

Fakat eğer sihirbaz "Ben falanca zamandan beri sihri bıraktım" derse veya iki şahidin şehadetiyle sihirbazın falanca zamandan beri sihri bıraktığı ispatlanırsa sihirbazın bu sözü ve tövbesi kabul edilir ve öldürülmez.

Hanefilerden Ebu Mansur el-Mâturidî'ye göre: Mutlak manada da sihir yapmak küfür değildir. Ona göre, yapılan sihir imanın şartlarından gerekli olan şeyleri reddetmeyi gerektiriyorsa o sihir küfürdür. Eğer böyle bir şey yoksa küfür değildir. Bir kimsenin ölümüne veya hastalanmasına veyahut karı-koca arasını açacak şekilde sihir yapar da imanın şartlarından birini inkâr etmezse, bu sihri yapan kimse kâfir olmaz. Ancak yeryüzünü fesada boğar ve fasık olur. Bu şekilde kadın olsun veya erkek olsun sihirlerinden emin olmak için öldürülür. Fakat küfrü gerektiren bir sihir olursa, yalnız sihir yapan erkek öldürülür kadın ise öldürülmez. Çünkü burada öldürmenin sebebi dinden dönmektir. Dinden dönen kadınsa öldürülmez. Fakat sihirde fesatla uğraştığı için kadında öl-

dürülür.<sup>15</sup>

Kadınların durumu da cariye olsun zimmî olsun, köle olsun hür olsun, sihir yaptığını ikrar ederse veya iki şahid ile sihir yaptığı isbat edilirse sihirden vazgeçinceye kadar bekletilir. Sihirden vazgeçtiği anlaşılırsa cezası kalkar.

Ebu Yusuf'a göre de; sihirbazlar yeryüzüne küfürle beraber fesadı yaydıkları için öldürülür.

### 3. Sihrin Tedavi Yolları

Sihre maruz kalan kimselerin tedavi usulleri genelde manevî çarelerdir, manen tedavi görme şekliyledir. Bazen maddî tedavi usullerinin de tatbik edildiği vâki'dir.

Peygamberimizden bu hususta iki çeşit tedavi usulü nakledilir:

1- En mütekâmil tedavi usulü: Sihir aletlerinin çıkarılması ve iptalidir. Peygamberimiz Allah'tan bu hususta niyazda bulunmuş ve kendisine sihir aletlerinin bulunduğu yer işaret edilmiştir. Onlar bir saç tarantısında bir kuyuda idi. O sihir aletleri oradan çıkarılınca, ayak bağından kurtulmuş gibi o hal kendisinden gitmiştir.

Bu, büyülenmiş için yapılan en tesirli tedavi usulüdür. Bu cesede yerleşen zararlı bir maddenin izalesi ve çıkarılmasıyla rahatlamak ve ondan kurtulmak gibidir.

2- Diğer tedavi usulü ise; sihrin eziyetinin kendisine ulaştığı mahalden uzaklaşmaktır. Çünkü sihrin tabiatı, duygularının heyecanına ve mizacının karmakarışık olmasına tesiri vardır. Bir uzuvda bunun eseri zuhur edince ve ve bu uzuvdan pis maddenin çıkarılması mümkün ise, büyük faydası vardır. Nitekim peygamberimiz sihre maruz kaldığı zaman başından hacamat yaptığı rivayet edilir.

---

<sup>15</sup> Aliyyu'l-Karî, Fıkh-ı Ekber Şerhi, (Trc. Y.Vehbi Yavuz), s.390, İst.1978

Kalbin, Allah ile dolu ve O'nun zikriyle boyanmış olması sihrin tesir ve isabetini kıran ve men eden en büyük sebeplerden ve en büyük tedavi usullerindedir.<sup>16</sup>

#### **4. Kehanet ve Kâhinlik**

Kâhin: Gelecek zamanda olacak şeylerden haber alıp vermeye uğraşan ve sırları bilmek iddiasında bulunandır. Araplarda Şık ve Satîh gibi kâhinler vardı. Bunlardan kimisi kendisinin cinden bir tabîi ve gözüne görünen güzel bir perisi olup ona haber getirdiğini zannederdi. Kimisi de, soran kimsenin sözünden, fiilinden, halinden istidlal ile üstüne vurduracak bir takım sebepler mukaddimeleriyle işleri bilebileceğini zannederdi ki, buna da "Arraf" ismini verirlerdi. Çalınan şeyi ve yitiğin yerini bildiğini iddia edene de bu isim verilirdi.

##### **4.1. Kehanetin Tarihçesi**

Kehanetin tarihi Nuh tufanından öncesine kadar dayanır. Hz. Nuh'un devrinde kâhinlik çok yaygındı. Hz. Nuh'a muarız olan kral, yeryüzündeki bütün krallardan ülkelerindeki kâhin ve arrafaların hepsinin kendisine gönderilmesini istemiş, her taraftan gelen kâhin ve arrafları Hz. Nuh'un karşısına çıkarmıştı. Hz. Nuh gösterdiği mucizelerle onları mağlub etmişti. Hz. Nuh'un öldürülmesini emreden o zamanki kâhindi. Kâhinlerin en büyüğü Mısırda buluyordu. Kâhinlerin kehaneti yıldızların üzerindeydi. Kâhinler bütün ilimlerin kendilerine yıldızlardan geldiğini ve gayb haberlerinin onlar tarafından verildiğini, kâinat sırlarının onlar tarafından öğretildiğini, bütün gizli ilimlerin onlar tarafından gösterildiğini iddia ederlerdi.

---

<sup>16</sup> İbn Kayyim el- Cevziyye, Şemsuddin Muhammed b. Ebi Bekr, et-Tıbbu'n- Nebeviyye, s. 98-101, Beyrut, Ts.



## 4.2. Kehanetin Hükümü

Kehanetle sihrin hükümü birdir. Çünkü İslam her ikisini de haram kılmıştır. Bazı hadislerde kehanetle ilgili vaid ve tehdidin müeyyidesi tekfirdir. Yani, kehanetle meşgul olmayı Rasulullah (sav)iki müeyyideye bağlamıştır.

1. İmanın Kaybedilmesi: Nitekim bir hadiste gaybtan haber vermeye kalkışan kimselere inanmanın tehlikesine şöyle işaret buyurulmaktadır: “Gayb habercisi(Kâhin, Arraf, Falcı)’ne gidip, onun dediğini doğrulayan kişi, Muhammed’e gönderileni/Kur’an’ı inkâr etmiş olur.”<sup>17</sup>

2. Namazın Kabul Edilmemesi: Bir hadis-i şerifte de “Kim bir arrafa gelir bir şeyler sorar ve söylediklerine inanıp da onu tasdik ederse, kırk gün namazı kabul edilmez”<sup>18</sup> Bunlar müneccim, kahin, Arraf gibi farklı isimlerle yâd edilirse de haklarında verilen hüküm aynıdır. Kâhine gidip onu dinlemek, dediklerini tasdik etmek haram olduğu gibi kâhine ücret vermek ve kâhinin ücret alması da hadiste yasaklanmıştır. Ebu Mes’ûd el-Ensari’den şöyle rivayet edilmiştir. “Rasûlullah(sas) köpek parasından, zina kazancından ve kehânet ücretinden nehyetti” Hadiste geçen “Hülvân”, halâvet kelimesinden tatlı ve şirin olmak mânâsınadır. “Kâhin “ de kehanet eden, gaybdan haber veren kimsedir ki falcı, bakıcı tâbir olunur. Şu halde bu terki(balcılığın tatlılığı ve şirinliği) diye tercüme edilebilir. Falcı kehanetin ücretini külfetsiz, meşakkatsiz, kolaylıkla ve tatlılıkla aldığı için bununla tabir olunmuştur.<sup>19</sup>

Kehânetle meşguliyetin yasaklanmasıyla beraber ondan elde edilecek herhangi bir gelir ve menfaat de yasaklanmakta ve böyle-

---

<sup>17</sup> Tirmizî Ebu İsa Muhammed b. İsa Sevre, es- Sünen, Tahare, 102, Beyrut, 1937

<sup>18</sup> Müslim, selam, 125

<sup>19</sup> Miras, a.g.e., II/542

ce kehânetin meşguliyet alanı olmasına zemin hazırlayacak sebepler bertaraf edilmiş oluyor. Zira geçim vasıtası veyahut dünyevî bir servet vesilesi olan meşguliyetler nefis tarafından insana cazip gelebilir ve insanı o noktada aldatarak gayr-i meşru geçim vasıtalarına müracaat ettirebilir. Bu itibarla kehanetle meşguliyetin en nihaî kapıları kapatılmak istenmektedir.

### **SONUÇ**

Ele aldığımız “Kur’an’da Sihir Kavramı” ile ilgili bu araştırmamızda netice olarak elde ettiğimiz hususları şöyle sıralamak mümkündür:

Sihir; çeşitli ve farklı tarifleriyle beraber kelime olarak harika ve latif, ince olan her şeye itlak edilir. Rasulullah’ın bazı hadislerinde bazı belîğ sözlerde bile sihrin varlığını ifade etmesi, sihrin mâna itibariyle latifliğini göstermeye kâfidir. Gerek lugavî ve gerekse istilahî mânada olsun sihir, sebebi gizli olan ve kişiyi aldatmak ve göz boyamak yoluyla hakikatın dışına sevk ettiren her şey olarak şümüllü bir tarifin içine girer.

Sihir, insanlık tarihi ile başlayıp günümüzde de değişik şekiller ve isimler altında varlığını sürdürmektedir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem’e sihir isnadı yapılması ondan sonra ikinci Âdem olarak bilinen Hz. Nuh’a da kavmi tarafından sihir isnadı yapılması, sihrin tarihî geçmişini tarif etmesi bakımından kapsamlı bir fikir vermektedir.

Kur’an sihri bir vakıa olarak kabul etmesine rağmen İslam âlimleri arasında sihrin hakikati hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Genelde Ehl-i Sünnet, sihrin hakikatini ve realitedeki varlığını kabul ederken, Mu’tezile ve Ehl-i Sünnetten bazı âlimler sihrin hakikatinin olmadığına kail olmuşlardır.

Kehanet ve kâhinlik de sihrin bir nev’i olarak derin tarihî geç-

miş e ait kùltür kalıntularından biridir. Gerek tarihî hüviyetiyle ve gerekse çeşitli perdeler altında kendisini insanlar yaşatmasıyla kehanet de bir realite olarak ortadadır. Kehanetin İslamiyet nazarındaki yeri de sihirle aynı seviyededir. Sihir ve sihirbaz hakkında verilen şer'î hüküm onun da hakkında caridir. Kâhinlerin tarihin akışı içinde cinlerle olan alâkaları ve cinlerin göklerden haber çalmak suretiyle kulak hırsızlığı yapıp yeryüzünde bunlara ulaştırdığı Kur'an ve hadislerin ifadeleri ile sabit olan gerçeklerdendir. Cinler kâhinlere haber ulaştırmak maksadıyla yaptıkları kulak hırsızlığında vahiy, kontrol ve ilahî himaye altındadır. Vahye gölge ve şüphe düşürmemek için melekler tarafından göklerden semavî taşlarla recmedildiği Kur'an'ın nassıyla ifade edilmiştir. Ayrıca cinlerin geleceğe ait gaybî haber almaktan menedildikleri de yine Kur'an'ın ayetleri arasında yer almaktadır.

Sihrin öğrenilmesi hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bazılarına göre sihri öğrenmek haram kabul edilirken bazılarına göre haram addedilmektedir. Sihri yapmanın hükmü ve sihirbazın durumu hakkında mezheb imamları arasında farklı görüşler müşahede edilmektedir. Ebu Hanife, küfrüne hükmederek katlini mübah görüp, tövbesinin kabul edilmeyeceği kanaatindedir.

## Kaynakça

Adivar, Adnan, *Tarih Boyunca Din ve İlim Münasebetleri*, Ankara, 1969

Aliyyu'l-Karî, Fıkh-ı Ekber Şerhi, (Trc. Y.Vehbi Yavuz), İst.1978  
Asım Efendi, Ebu'l Kemal es- Seyyid Ahmed, *el- Okyanusu'l - Basît fi Tercemeti'l-Kamusi'l-Muhît*, İst. 1305 h.

Cübran, Mes'ud, er-Raid, Beyrut, Trs.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Muhalla*, Beyrut, Ts.

İbn Kayyim el- Cevziyye, Şemsuddin Muhammed b. Ebi Bekr, et-Tıbbu'n- Nebeviyye, Beyrut, Ts.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, 1968

İbn Teymiyye, Takiyuddin Ebu'l- Abbas Ahmed b. Abdu'l-Halimb. Abdu's-Selam b. Teymiyye el- Harranî, *Mecmuatu'l- Feta-va*, Beyrut, 1394 h.

Kasımî, Cemaleddin Muhammed, *Mehasinu't- Te'vil*, Haleb, 1957

Köksal, Asım, *İslam Tarihi*, İstanbul, 1981

Miras, Kâmil, *Tecrid-i Sarih Tercemesi şerhi*, Ankara, 1975

Taberî , Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Camiu'l- Beyan an Te'vili'l- Kur'an*, Mısır, 1945

Tirmizî Ebu İsa Muhammed b. İsa Sevre, *es- Sünen*, Beyrut,1937

Yıldırım, Celal, *Ahkâmu'l- Kur'an*, İstanbul, 1972.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2  
Aralık-2022

MAKALE BİLGİLERİ

## Me'âni'l-Kur'ân Eserlerinin Tarihsel Süreci

The Historical Process of The Works of Me'âni'l-Qur'an

Bu çalışma, Prof. Dr. Mehmet Şirin Çınar danışmanlığında yürütülmekte olan "Me'âni'l-Kur'ân Eser Geleneğinde Dil-Kıraat İlişkisi" adlı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir.

YAZAR

İsa HIZIROĞLU

Öğr. Gör. Batman Üniv. İslami İlimler Fakültesi

[isahiziroglu@gmail.com](mailto:isahiziroglu@gmail.com)

Orcid: [0000-0002-2426-1999](https://orcid.org/0000-0002-2426-1999)

### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Araştırma Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 01.11.2022

Makale Kabul Tarihi: 05.11.2022

Sayfa Aralığı: 607-636

**Öz:** Kur'an'ın nazil oluşundan sonra Kur'an'ın anlaşılması ve tefsirine yönelik çalışmalar başlatılmıştır. Belâgat ve fesahati ile zirvede olan Kur'an ayetleri, dilcilerin odak noktası haline gelerek onların dil bağlamında Kur'an'ı tefsir eden eserler kaleme alınmasında etkili olmuştur. Me'âni'l-Kur'ân çalışmaları, kelimelerinin lügat anlamları, sarf yapıları ve gerekli i'rab vecihlerinden yola çıkarak gerektiğinde Arap şiiri ve kıraat farklılıklarından yararlanılarak kapalı olan ayetlerin manalarının anlaşılması için kaleme alınan dil ağırlıklı tefsir çalışmalarıdır. Dilbilimsel tefsirlerin ilk nüvelerini oluşturan ve sonrasında i'rabü'l-Kur'ân, garibü'l-Kur'ân gibi müstakil eserler ile zenginleşen tefsir faaliyetlerinin temelinde yer alan me'âni'l-Kur'an adlı eserler dört yüzyılı aşkın süre boyunca birçok kişi tarafından kaleme alınmıştır. Vâsıl b. Atâ (ö.141/748) ile başladığı kabul edilen bu gelenek hicri altıncı yüzyılda Mahmud b. Ebü'l-Hasan en-Nisâbûrî (ö.553/1158) ile son bulmuştur. Kur'an'ı doğru anlama çabalarının sonucu olarak ortaya çıkan me'ânî eserlerinin altıncı yüzyıldan sonra kaleme alınmamasında birçok neden yatmaktadır. Me'ânî eserlerinde sadece Arap dili ile ilgili açıklanmaya ihtiyaç duyulan kısımları ele alan dilciler, kelime yapısı, cümle bilgisi ve anlam zenginliği alanında izahatlar yaparak henüz disiplin haline gelmeyen sarf, nahiv gibi dil ilimlerinin temelinde etkin rol oynamışlardır.

**Anahtar Kelimeler:** Meanî, Kur'an, Cümle, Sarf, Nahiv

**Abstract:** After the revelation of Qur'an, works were started to be written to understand it better and for its tafsir. The verses of Qur'an, whose rhetoric and fluency are at the zenith, have become the focusing point of the linguists, and it has become influential that these linguists have written works interpreting Qur'an in terms of language. Me'âni al- Qur'an works are language based tafsir studies which have been written to make the meanings of closed verses be understood by benefitting from Arab poetry and recitation differences when necessary setting out the lexicon meaning of the words, grammar structures and necessary i'rab aspects. The works called Me'âni al-Qur'an, which have formed the cores of linguistic tafsirs and then which have got richer and richer with independent works such as i'rab al-Qur'an and garib al-Quran taking place in the basic exegesis activities, have been written by great number of scholars for more than four hundred years. This tradition, accepted to have started with Vâsıl b. Atâ (d. 141/748), ended in hegira VI century with Mahmud b. Ebu'l-Hasan en-Nisâbûrî (d. 553/1158). There are a number of reasons why me'ânî works, emerging as a result of the efforts to understand Qur'an accurately, have not been written after VI century. In me'ânî works, the linguists, who have studied the parts which have needed explanation related with only Arab language, have made explanations in the field of richness of word structure, syntax and semantics, and they have played efficient role in the basis of linguistics such as grammar, syntax which were not disciplines yet.

**Keywords:** Meanî, Qur'an, Sentence, Consumable, Nahiv

## Giriş

Arap kelimada yapılan hataların yaygınlık kazanarak Kur'an ayetlerinde görülmesinin ardından gerek Kur'an'ın yanlış okunmasının ve anlaşılmasının önüne geçmek gerekse Arap dilinin sistematik hale getirmek amacıyla dil çalışmaları başlatılmıştır. Arap dilinin kurallarını tespit aşamasında etkin rol oynayan dilciler, Arapların kelamı başta olmak üzere şiirleri, atasözleri ve Kur'an ayetlerini dil malzemesi olarak kullanmışlardır. Me'âni'l-Kur'ân eserleri bu bağlamda öne çıkan çalışmalardandır. Me'âni'l-Kur'ân eserlerinin ortaya çıkışının arkasındaki temel faktör, Kur'an'ı doğru şekilde anlamaya duyulan ihtiyaçtır. Bunun yanı sıra Arap dilinde yapılan hatalar, Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ilmi rekabet, devlet adamlarının ilmi faaliyetleri desteklemeleri, âlimlerin yöneticiler nezdinde makam sahibi olmaları me'ânî çalışmalarının telifine katkı sunmuştur.<sup>1</sup>

Dört yüzyıl boyunca devam eden bu gelenekten maalesef günümüze sadece birkaç eser ulaşmıştır. Bunlar Yahya b. Ziyad el-Ferrâ (ö.207/822), Ahfeş el-Evsat (ö.215/830), Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed ez-Zeccâc (ö.310/922), Ebü'l-Kâsım Mahmûd en-Nisâbûrî (ö.553/1158) ve Ebü'l-Fedâil Muhammed b. Hasan el-Mu'înî'nin (ö.537/1143) Me'âni'l-Kur'ân adlı çalışmalarıdır. İlk dönemlerden itibaren yazılan ve dil ilimlerinin disiplin haline gelmesinde önemli katkılar sunan Me'âni'l-Kur'ân çalışmaları, altıncı yüzyıldan itibaren kaleme alınmamıştır. Dil alanında yaşanan birtakım gelişmeler, felsefe ve mantık ilimlerinin etkisinin artması, i'cazû'l-Kur'an çalışmalarının başlaması gibi hususlar

<sup>1</sup> İbrahim Abdullah Rûfeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir* (Dâru'l-Cemâhiriyye, ts.), 1/142.



me'ani eser geleneğinin son bulmasında etkili olan faktörlerdendir.

### 1. Me'ânî'l-Kur'ân'ın Kavramsal Çerçevesi

Me'ânî kelimesi عنى fiilinden türemiş olup معنى lafzının çoğuludur. عنى fiili, bir şeyi kastetmek ve istemek anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> معنى kelimesi ise kastedilen şey, sözün delalet ettiği mefhum demektir.<sup>3</sup> Ragıb el-İsfahânî (ö.502/1108), معنى kelimesinin lafzın içerdiği şeyi izhar etmek, ortaya çıkarmak anlamında olduğunu söylemiştir.<sup>4</sup> Kefevî (ö.1095/1684) ise معنى kelimesini, lafızdan anlaşılan şey olarak tarif etmiştir.<sup>5</sup> Rufeyde'ye göre mana, bir lafızdan ya da Kur'an nassından lugavi olarak tefsir ve tahlil neticesinde anlaşılan şeydir. Me'ânî ise Kur'an'ın mana ve maksatlarını ortaya çıkarmak ve insanların anlamasını sağlamak için Kur'an'ın kelime ve naslarını tahlil etme amacıyla nahivcilerin tefsir kitaplarına tercih ettikleri isimdir."<sup>6</sup> Me'ânî kelimesi ilk defa me'ânî'ş-şi'r türü eserlerde "şiir temaları" anlamında kullanılmış daha sonra nahiv, kelim, Kur'an gibi alanlarda kullanımı yaygınlaşmıştır. Me'ânî ile ilgili bir diğer terim olan me'ânî'n-nahv terkininin ise, mantıkçı filozof Mettâ b. Yunus (ö.328/940) ve es-Sîrâfî'nin (ö.368/979) arasında geçen münazarada kullanımını görülmektedir. Bu münaza-

<sup>2</sup> Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esasü'l-belâğa*, thk. Mezyed Ne'im, Şevki el-Me'arri (Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1998), 570.

<sup>3</sup> Muhammed b. Mukerrem İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Emîn Muhammed Abdulvahhâb, Muhammed es-Sadık el-'Ubeydî (Beyrût: Dâru İhyâü't-Türasî'l-'Arabi, 1997), 9/446.

<sup>4</sup> Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağıb el-İsfehani, *Müfredat Kuran Kavramları Sözlüğü*, thk. Safvan Adnan Davudi, çev. Yusuf Türker (Pınar Yayınları, 2007), 1058.

<sup>5</sup> Ebu'l-Beka Eyyüb b. Musa el-Hüseyini el-Kefevi, *el-Külliyat: mü'cem fi'l-müstalahat ve'l-füruki'l-lüğaviyye*, thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 842.

<sup>6</sup> Rûfeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*, 1/431.

rada lafız-mana bağlamında kelimün ve mananın doğrusunu yanlışından ayırmada nahiv-mantık bilimlerinden hangisinin daha belirleyici olduğu tartışılırken Metta b. Yunus'un Aristo mantığını ileri sürmesine karşılık Ebû Saîd es-Sîrâfî Arap dil mantığını ( معاني النحو ) savunmuştur.<sup>7</sup>

Me'âni'l-Kur'ân türü eserlerde me'ânî kavramının gramer ağırlıklı tefsir yerinde kullanıldığını söyleyebiliriz. Me'âni'l-Kur'ân kavramı, Kur'an'ı Kerîmde manası kapalı olan ve anlaşılmasında güçlük çekilen ayetleri inceleyen ilim dalının adıdır.<sup>8</sup> Tefsiru'l-lugavî yazarı Tayyâr, me'âni'l-Kur'ân'ı "Kur'an'da yer alan kelime ve yöntemlerin dilbilimsel ifade edilmesidir." şeklinde tarif etmiştir.<sup>9</sup> Me'âni'l-Kur'ân çalışmaları, kelimelerinin lügat anlamları, sarf yapıları ve gerekli 'rab vecihlerinden yola çıkarak gerektiğinde Arap şiiri ve kıraat farklılıklarından yararlanılarak kapalı olan ayetlerin manalarının anlaşılması için kaleme alınan dil ağırlıklı tefsir çalışmalarıdır. Bir başka ifade ile me'âni'l-Kur'ân çalışmaları, Kur'an'da garip olan lafızların açıklanması, hazfedilen kelime ve zamirlerin takdir edilmesi, Arap tarzı üzerine Kur'an söylemi sorununun giderilmesi, mananın beyanı için cümle yapısının analiz edilmesi gibi unsurları ihtiva eden dilbilimsel açıklamalardır.<sup>10</sup> Me'âni'l-Kur'ân çalışmalarında nahiv, sarf, Arapça deyimler, kıraat, lehçeler ve şiir ağırlıktadır. Klasik tefsir kitaplarında alışılan Kur'an'ın hadislerle, sahabe ve tabiîn sözleri ile tefsir edilme metodu, bu tür eserlerde çok fazla kullanılmaz. Yalnızca ihtiyaç görü-

<sup>7</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmta' ve'l-müane* (Beyrût: Mektebetü'l-'Asriyye, 2011), 1/90,91.

<sup>8</sup> Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/11.

<sup>9</sup> Musaid b. Süleyman b. Nasır et-Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi li'l-Kur'ani'l-Kerim* (Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1422), 265.

<sup>10</sup> Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, 265.

len yerlerde hadislere, nüzûl sebeplerine, fikhî hükümlere ve kelami görüşlere yer verilir. Me'âni'l-Kur'ân eserlerinde anlaşılması zor olan kelimelerin lügat anlamları, iştikak ve sarf yönleri, farklı kıraatlerin olduğu yerlerde ise anlam-i'rab ilişkisi en çok üzerinde durulan konulardandır. Aynı zamanda bu tür çalışmalarda Kur'an'ın bütün ayetlerinin tefsiri bulunmamaktadır. Yalnızca lügat, sarf, nahiv ve kıraat açısından kapalılık bulunan ayetler ya da ayetlerin bazı bölümleri tefsir edilmektedir.

## 2. Me'âni'l-Kur'ân Eser Geleneğinin Doğuşu

Kur'an ayetlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanabilmesi için gereken en önemli unsur Arap dilini bilmektir. Peygamberimiz de şüphesiz Araplar arasında dili en doğru bilen ve en fasih kullanan kişiydi. Hatta efendimiz, Araplarla konuşurken onların hangi kabileden olduklarını dikkate alarak onların anlayacakları şekilde hitap ederdi. Peygamberin Beni Nehd topluluğu ile konuşmasını duyunca şaşırان Hz. Ali "Ey Allah'ın Rasûlu, biz bir babanın çocuklarıyız. Arap toplumlarıyla çoğunu anlamadığımız şekilde konuştuğunu görüyoruz" demesi üzerine "Beni, Allah terbiye etti, onun terbiye etmesi ne kadar güzeldir. Beni Sa'd yurdunda terbiye edildim" şeklinde cevap vermiştir. "Ben insanların anlayacağı düzeyde konuşmakla emrolundum" ifadesi de bu durumu özetlemektedir.

Sahabeler, Peygamber'in konuştuklarının çoğunu anlıyor, bilmedikleri hususları Peygamber'e sorarak öğreniyorlardı. Peygamber döneminde durum genel olarak böyle devam etti. Sahabeler dönemine baktığımızda bu usulün devam ettiğini görmekteyiz. Bilinmeyen ifadeler, anlaşılmayan ayetler Abdullah b. Abbâs (ö.68/687), Abdullah b. Ömer (ö.74/693) gibi zamanın önde gelen müfessirlerine sorulup öğrenilirdi. Dolayısıyla bu dönemde de genel olarak Arap dilinin sahih olduğundan, hata ve kusurların

olmayışından bahsetmemiz mümkündür. Ancak fetih hareketleri ile birlikte Arapların çeşitli kültür ve medeniyetlere sahip olan insanlarla karşılaşmaları, Fars, Rum ve Habeş kökenli insanlarla kaynaşmaları, farklı dili konuşan kişilerle bir arada yaşaması ve yabancıların Müslüman olmaları sonucunda Arap dili olumsuz etkilenmiş *lahn* diye tabir edilen hatalar baş göstermiştir. Dilin yanlış kullanımı zamanla Kur'an okumalarına da yansırken durumun ciddiyetinin farkına varılmıştır. Bu süreç, dil ile ilgili bazı kurallarının bırakılmasını zorunlu kılarken devam eden süreçte Kur'an'ı anlama noktasında problemlerin devam etmesi Kur'an'ın tefsiri ile ilgili yöntem arayışlarına sokmuştur. İşte bu dönem lügavî tefsirin başlangıç noktasıdır.<sup>11</sup>

Hız. Peygamber'in açıklamalarıyla başlayan tefsir faaliyetleri, sahabe ve tâbiînin yaptıkları çalışmalar ile devam etmiştir. Yapılan çalışmaların bir parçası olarak ikinci asrın ilk yarısında Kur'an'ı, sadece dil açısından ele alan kitaplar telif edilmeye başlanmıştır. Diğer tefsirlerden yarım asır sonra ortaya çıkan bu lügavî tefsirler; garîbü'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân ve mecâzü'l-Kur'ân şeklinde farklı isimlerle telif edilmiş ancak içerik olarak benzerlik arz etmiştir. Bu benzerlikten dolayı isimlerin başındaki meâni, mecâz, i'rab gibi kelimeler ilk dönemlerde birbirinin yerine kullanılmıştır.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/9,10; İsmail Aydın, "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (01 Haziran 2011), 37-41.

<sup>12</sup> Durmuş Ali Kayapınar, "Me'âni'l-Kur'an İle İ'rabü'l-Kur'an'ların Karşılaştırılması", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (01 Mayıs 1991), 102.

Peygamber ve sonraki dönemlerde Arap dilinin kullanımında nadiren de olsa hatalar görülmekteydi. Nitekim Ebü'd-Derdâ'dan nakledilen bilgide, hatalı okuyan birini duyunca Peygamberimiz "ارشدوا احاكم" (Kardeşinizin hatasını düzeltilin) ifadesini kullanmıştır.<sup>13</sup> Ebü'l-Hasan'ın rivayet ettiğine göre Haccâc, (ö.96/714) Secde sûresindeki bir ayeti "انا من المجرمون منتقمون"<sup>14</sup> şeklinde hatalı okumuştur. Hasan el-Basrî'nin (ö.110/728) de Sâd sûresinin ilk ayetini "وما تنزلت به"<sup>15</sup> şeklinde, Şuarâ sûresindeki bir ayeti de "الشياطين"<sup>16</sup> şeklinde yanlış okuduğu nakledilir.<sup>17</sup> Fakat Abbasiler döneminde Arapların yabancılarla kaynaşmaları ile dilde bozulma hadiseleri oldukça artmıştır.

Arap dilinde yapılan bu hatalar, birçok alanda tezahür etmekteydi. Bu hataları kelimenin formu, cümlelerin yapısı, kelimelerin i'rabında yapılan yanlışlar ve anlamı bilinmeyen kelimelerin cümle içerisinde kullanımından kaynaklanan hatalar olarak özetlemek mümkündür. Arap dilinde çok önemli yere sahip olan i'rabın yanlış kullanımı hususunda cümlelerin faili, mef'ûl konumuna geliyor ya da mef'ûl, fail olabiliyordu. İ'rab konusunda hata yapmaktan korkan bazı kimseler, bu problemten kurtulmak için kelimelerin son harekesini okumama yolunu tercih ediyorlardı. Mesela Mehdi b. Mühelhil, حدثنا هشام بن حسان cümlesinde bulunan kelimelerin sonlarını harekesiz okur ve hatadan kurtuluşu yolunu vakfetmekte

<sup>13</sup> Ebû Abdullâh el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1997), 2/516.

<sup>14</sup> Ayet { اِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ } (Biz, günahkârlara lâyık oldukları cezayı mutlaka veririz.) şeklinde olup من harf-i cerinden sonra gelen kelime hatalı okunmuştur.

<sup>15</sup> Ayet { ص وَالْقُرْآنُ ذِي الذِّكْرِ } (Sâd. Öğüt ve uyarı dolu Kur'an'a andolsun ki) şeklindedir. Ayette geçen الْقُرْآنُ kelimesinin harekesi yanlış okunmuştur.

<sup>16</sup> Ayet { وَمَا نُنزِّلُ بِهِ الشَّيَاطِينَ } (Onu (ilâhî öğüdü) şeytanlar indirmedir.) şeklinde olup الشَّيَاطِينَ kelimesi hatalı okunmuştur.

<sup>17</sup> Ebû Osmân Amr b. el-Bahr el-Câhuz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1994), II/218,219.

görüldü.<sup>18</sup> Arap dilinin yanlış kullanımı sadece nahiv ilmini bilmeyen kimselerin değil aynı zamanda bu alanda söz sahibi olan kişilerin de problemiydi. Ebû Hanîfe ed-Dîneverî (ö.282/895), Amr b. Abid gibi nahiv âlimlerinden de zaman zaman hata yaptıkları söylenmiştir. Bu husus onların ilimlerini karalamaz, bilgi ile söylemin ayrı kuramlar olduğu gerçeğini gösterir. Sarf ilminin ilgi alanına giren kelimenin yapısı ve formunda da bazen hatalar görülmekteydi. “Bu hayvanı neden aldın” diye soran birine “*اركيها وتلد لي*” şeklinde verilen cevapta bunu görmekteyiz. Cümlelerin dizilimi ile yapılan hataya “Çocuğu hangi sanat dalına vereyim?” sorusuna karşılık olarak verilen *نعال اصحاب سند،* cevabı güzel bir örnektir. Bu cevapta anlatılmak istenen anlam ise *اصحاب النعال السندية* ifadesidir.<sup>19</sup> Arap dilinde yapılan hataların başka bir sebebi de anlamı bilinmeyen ya da yanlış bilinen kelimelerin cümle içinde kullanımındır. Müberred, (ö.285/898) Ebû Ubeyde’den (ö.210/825) naklederek şu bilgiyi aktarmıştır. “Asmaî (ö.216/831) ile birlikte Harûn Reşid’in yanına gittiğimizde Fadl b. Yahyâ’nın yanında öğle yemeği yedik. İsimlerini daha önce hiç duymadığım yiyecekler getirdiler. Asmaî’nin önünde *كعد* ve *كامخ* diye isimlendirilen balıklar vardı. Asmaî bana, Ey Ubeyde! Bunlardan ye. Çünkü bu güzel bir kâmih balığıdır, dedi.” Ebû Ubeyde daha sonra dildeki bozulmaya işaret ederek şöyle demiştir: “Yemin ederim ki Basra’dan sadece *كعد* ve *كامخ* yüzünden kaçtım.”<sup>20</sup>

Me'âni'l-Kur'ân eserlerinin ortaya çıkışının arkasındaki temel faktörün Kur'an'ı doğru şekilde anlamaya duyulan ihtiyaç olduğu

<sup>18</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2/221.

<sup>19</sup> Ahmed Emîn, *Duha'l-İslam* (Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 1997), 2/313.

<sup>20</sup> Ebû'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebi'l- Vefâ Muhammed b. Abdullâh b. Saîd İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fi tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm es-Sâmîrî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 86.

açıktır. Büyük çabalar sonucu eser veren me'ânî yazarları, bu çalışmalarını lügat, i'rab ve metot analizi bakımından yüce Kur'an'a hizmet amacıyla kaleme almışlardır. Onları bu çalışmalara sevk eden âmil, yazdıkları eserler ile Allah'a yakınlaşmak, Arapçayı güvenilir temelleri üzerine inşa etmek, Arapça ilimlerini tesis edip kaidelerini sağlamlaştırmak ve Müslümanların anlamalarını kolaylaştırmak gayeleridir.<sup>21</sup> Nitekim Zeccâc (ö.311/923), "Kur'an'ı düşünmezler mi?" ayetine atıfta bulunarak Allah'ın kitabının açıklanması gerektiğini ve tefsir edecek kişiler için filolojik yöntemle birlikte sahih nakille aktarılan bilgiler dışında bir yol bulunmadığını belirtmesi bu olguyu desteklemektedir.<sup>22</sup> Ayrıca Ferrâ'nın (ö.207/822) Me'âni'l-Kur'ân adlı eserini kaleme almasının ardında yatan hadise, bu çalışmaların dini gayelerle ortaya çıktığı, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına katkıda bulunmak olduğunu göstermektedir. Tabakat eserlerinde karşılaştığımız bu olay şöyle nakledilir: "Ferrâ'nın arkadaşlarından olan Ömer b. Bükeyr, Ferrâ'ya mektup yazarak Hasan b. Sehl'in kendisine pek çok soru yönelttiğini ancak bunlara cevap veremediğini, bu nedenle müracaat edilebilecek bir kaynak oluşturmasını ya da bir kitap yazmasını ister. Mektubu okuyan Ferrâ, arkadaşlarının toplanmasını ister, gün belirlenir ve mescitte toplananlar arasından kurrâ olan birine okumasını söyler. Fatiha süresi ile başlanır, Ferrâ da tefsir eder. Kur'an'ın tamamı bu metot takip edilerek tefsir edilir."<sup>23</sup>

Me'âni'l-Kur'ân eserlerinin telifine katkı sağlayan faktörlerden biride devlet adamlarının ilmi faaliyetleri desteklemeleri, ilmi mü-

<sup>21</sup> Rüfeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*, 1/140, 141.

<sup>22</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*, thk. Abdülcelil (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/21.

<sup>23</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 132,133.

nazaralar tertip etmeleri ve âlimlerin yöneticiler nezdinde makam ve mevki sahibi olmalarıdır. Soru-cevap tarzında yapılan münazaralar devlet erkânının katılımı ile daha ehemmiyet kazanmakta, meseleler uzunca tartışılmakta, bilinmeyen sorulara da cevap bulma arayışı içine girilmekteydi. İbrâhim Rûfeyde, me'âni'l-Kur'ân eserlerini yazmaya sevk eden âmillerden birinin, ilim meclislerinde Kur'an nasları çerçevesinde lafız, kelimeler ve terkiplere yönelik özellikle de kapalı ve müşkil naslarla ilgili sorulara cevap verebilme ihtiyacı olduğunu belirtmiştir.<sup>24</sup> Biyografi kitaplarında nakledilen olay bu görüşü desteklemektedir: "Harun Reşit ve katında itibar sahibi olan Kisâî (ö.189/805), vezir Yahya b. Halid'in sorularına muhatap olur, cevap vermekte gecikince kınanır, hızlı cevap verince de hataya düşmekten korkardı. Öğrencisi Ferrâ, Kisâî'yi içine düştüğü sıkıntıdan ağlarken buldu. Onu iki korku kaplamıştı: Allah korkusu ve vezirin Kur'an ve manaları hakkındaki sorularından olacak ki vezir korkusu. Kisâî, arkadaşı Ahfeş'ten me'âni'l-Kur'ân hakkında bir kitap yazarak kendisine yardımcı olmasını ve yaşadığı zor durumdan kurtarmasını ister." Ahfeş, kendisi ile ilgili kısmını şöyle aktarır: "Toplanma günleri gelince Kisâî benden me'âni'l-Kur'ân hakkında bir kitap yazmamı istedi. Bende Me'âni'l-Kur'ân adlı kitabımı telif ettim. Kisâî bunu kendisine örnek alıp me'ânî hakkında bir kitap yazdı. Ferrâ da bu iki kitabı kaynak olarak kullanarak me'ânî hakkındaki kitabını kaleme aldı."<sup>25</sup> Kisâî'nin Ahfeş'ten yardım istemesi, böyle bir kitap yazabilecek donanımına sahip olmamasından değil, bilakis meşguli-

<sup>24</sup> Rûfeyde, *en-Nahv ve kutubu't-tefsir*, 1/142.

<sup>25</sup> Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Matba'atü İsa el-Babî'l-Halebî ve Şerikâhu, 1964), 1/590.



yetlerinin çok olması ve Ahfeş'in kendisine ortak olmasına alışmasından kaynaklanmaktadır.<sup>26</sup>

Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki ilmi rekabet de me'ânî eserlerinin telifine katkı sağlayan sosyo-kültürel etkenlerdendir. Ebû Ca'fer er-Ruâsî (ö.187/803) ve Halil b. Ahmed (ö.175/791 [??]) arasındaki tartışmalarla başlayan iki ekol arasındaki ilmi rekabet el-Kisâî ve Sîbeveyhi (ö.180/796) ile şiddetini arttırmış, Sa'leb (ö.291/904) ve Müberred (ö.286/900) ile bu mücadeleler süregelmiştir. Basra ve Kûfe ekolleri arasında mücadeleler temelinde Basra âlimlerinin meselelere dil kuralları çerçevesinde yaklaşmaları, Kûfe âlimlerinin ise Araplardan duyulanlara daha bağlı olmaları yatmaktadır. Dolayısıyla Basralılar dil kuralları kapsamında değerlendirilemeyen kullanımları şâz olarak kabul ederken Kûfeliler, Araplardan duyulan şâz kullanımları doğru kabul ederek bunları da kapsayacak şekilde kaidelerini genişletmişlerdir. Enbârî'nin (ö.577/1181) *el-İnsâf* adlı kitabında belirttiği üzere iki ekol arasında ihtilaf bulunan meselelerin sayısı yüzü geçmektedir. Basra ve Kûfe temsilcilerinden olan Sîbeveyhi ile Kisâî arasında gerçekleşen "el-meseletü'z-zenbûriyye" olarak adlandırılan tartışma da bunlardan biridir. Bu tartışmada Sîbeveyhi, cümlenin yapısının mübtada ve haberden oluşması gerektiğinden فاذا هو هي şeklinde olmasını savunurken Kisâî, Araplardan nakledilene bağlı olarak فاذا هو اياها ifadesinin doğru olduğunu iddia etmiştir.<sup>27</sup>

Yapılan ilmi mücadele ve münazaralar her âlimin, mensubu olduğu görüşü savunmaya yönelik telif yapmaya yönlendirmiş ve çoğu âlimin başta Arap grameri olmak üzere Kur'ân ile alakalı me'ânî ilimlerinde de eserler kaleme almasını sağlamıştır. Örneğin Basra ekolünden Yûnus b. Habîb (ö.182/798), el-Ahfeş el-Evsat

<sup>26</sup> Rûfeyde, *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*, 1/118,141,142.

<sup>27</sup> Emîn, *Duha'l-İslam*, 2/294-297.

(ö.215/830), Ebû Zeyd el-Ensârî (ö.215/830), Ebû Ubeyd el-Âsım b. Sellâm (ö.224/839), el-Müberred ve ez-Zeccâc gibi âlimler; Kûfe ekolünden Ebû Ca'fer er-Ruâsî, el-Kisâî (ö.189/805), el-Ferrâ (ö.207/822) ve Sa'leb (ö.291/904) gibi âlimler de me'âni'l-Kur'ân yazmışlardır.<sup>28</sup> Ayrıca lugavî tefsir hareketinin ortaya çıkmasında dikkatimizi celbeden hususlardan biri me'ânî yazarlarının her birinin dilde mütehasıs olmalarıdır. Dil âlimlerinin Arap diline hâkimiyeti, dilde sahip oldukları üstünlük doğal olarak bu eserlerin telifine katkı sunmuştur.

Basra ve Kûfe ekollerinin ardından Bağdat'ın kurulması, siyasi durumun yatışması, güvenin hâkim olması ile birlikte emirler ve halifeler, âlimleri çocuklarının eğitimi için Bağdat'a çağırmuş, âlimlerde Bağdat'a yerleşmeye başlamıştır. Halife Reşid'in yanında saygınlığı bulunan Kisâî, Halife Emin ve Me'mûn'un muallimliğini üstlenirken, Kisâî'nin öğrencisi olan Ferrâ, Me'mûn'un çocuklarının eğitimiyle ilgilenmiştir. Öte yanda Basra ekolünden olan Yezîdî, Me'mûn'un muallimlerinden biri iken Müberred de Abdullah b. Mu'tez'in eğitimini üstlenenlerden biridir. Basra ve Kûfe âlimlerinin Bağdat'ta buluşmaları her iki ekolün görüşlerini sunmalarına olanak sağlamıştır. Bu durum, ekollerin görüşlerinin eleştirilmesini ve her iki mezhebin görüşlerinden bazılarının alınmasıyla yeni bir ekolün oluşmasını da beraberinde getirmiştir.<sup>29</sup> Karma mezhep olarak nitelendirebileceğimiz bu ekolün temsilcilerinden biri İbn Kuteybe'dir. İbnü'n-Nedîm (ö.385/995 [?]) *el-Fihrist* adlı kitabında "İbn Kuteybe Basralılar'ı abartır fakat her iki mezhebi de harmanlardı. Kitaplarında ise Kûfeliler'den naklederdi." ifadesine yer vermiştir. İbn Kuteybe (ö.276/889) ve Câhiz

<sup>28</sup> Aydın, "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 42-43.

<sup>29</sup> Emîn, *Duha'l-İslam*, 2/297,298.

(ö.255/869) ile aynı dönemde yaşayan ve bu ekolde söz sahibi olan Ebû Hanîfe ed-Dîneverî de hem Basralı hem de Kûfeli âlimlerin görüşlerinden yararlanmışır.<sup>30</sup> Sonuç olarak Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki rekabet ve ilmi mücadeleler me'ânî eserlerine katkı sağladığı gibi farklı mezheplerin oluşmasında da rol oynamıştır.

### 3. Me'ânî'l-Kur'ân Eserlerinin Genel Karakteristiği

Nazil olduğu andan itibaren Kur'ân, ifade ve söz sanatları bakımından Arapların dikkatini çekmiş ve düşünce dünyalarında yeni ufuklar açmıştır. Kur'ân'ın edebî sanatına hayran olan Araplar, anlamını tam olarak bilmedikleri ayetler hakkında peygamberimize sorular yönelmeye başladılar. Kur'ân'a yönelik tefsir faaliyetleri bu şekilde başladı. Peygamberimizin vefatından sonra sahabelerden önde gelenleri bu işi üstlendi ve bilinmeyen ayetlere açıklık getirdiler. İkinci yüzyılda Kur'ân'ın tefsirine yönelik çalışmalar birçok alanda kendini gösterdi. Lügat ve nahiv âlimleri, kitaplarında "Me'ânî'l-Kur'ân" ismini kullandılar. Ebû'l-Hasan el-Kisâî, Ebû'l-Hasan Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ kitaplarını bu isimle telif ettiler. Sonraki dönemlerde Ebû Ca'fer er-Ruâsi, Nadr b. Şümeyl, el-Mâzinî, ez-Zeccâc, Ebû Alî el-Fârisî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Kutrub gibi isimler bu kervana katıldı. Bu dönemde cahiliye şiiri ve Arap kelamının ışığı altında Kur'ân kelimelerin manalarını açıklayan garîbü'l-Kur'ân adıyla kitaplar da yazıldı. Ebû Ubeyde, İbn Kuteybe, el-Yezîdî ve Muhammed b. Sellam el-Cumehî'nin *Garîbü'l-Kur'ân* adlı eserleri bu kitapların en meşhur olanları arasında yer aldı. Bazı âlimler ise, Kur'ân'ın üslûp ve nazmına özen gösterdiler ve Kur'ân nazımının mana-lafız eksenindeki bağlantısına dikkat çektiler. Değer ve kapsam açısından farklılıkların olmasıyla birlikte Ebû Ubeyde Mu-

<sup>30</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 115,116.

ammer b. Müsennâ'nın *Mecâzü'l-Kur'ân'ı*, Câhiz'in *Nazmü'l-Kur'ân'ı*, İbn Kuteybe'nin *Müşkilü'l-Kur'ân'ı* bu alanda varlığından söz ettiren eserler içinde zikredildi.

Üçüncü yüzyılda Kur'ân'ın lügati ve üslûbu, dil ve belagat âlimlerini çalışmalarının devam etmesinde rol oynamıştır. Peygamber ile başlayıp bu döneme kadar kollara ayrılan tefsir çalışmalarını üç bölümde inceleyebiliriz. Birincisi; hadislerin, Arap geleneklerinin, haberlerin, şiirlerin toplanmasından oluşan me'sur tefsirlerdir. Bu tefsir geleneğinin tamamı sahabe ve tabiînden nakledilerek oluşturulmuştur. Bazı yerlerde rivayetin Peygamberimize kadar ulaştırıldığı görülmektedir. Bu ekolün temsilcileri müfessirler ya da ashâbü't-tefsîr olarak bilinmektedir.<sup>31</sup> İkincisi, Kur'ân lafızlarından garib olanlarının, lügatlerinin, terkiplerinin incelendiği garibü'l-Kur'ân, me'âni'l-Kur'ân, mecazü'l-Kur'ân gibi adlarla isimlendirilen lugavî tefsirlerdir. Garib olan lafızların kökeninin araştırmak, hangi dilden Arapçaya girdiğini tespit etmek, kıraat farklılıklarının dil ile ilişkisini ortaya koymak dilbilimciler için önem arz etmiştir. Kur'ân'ın nazil olduğu dönemden sonrasına denk gelen ve ayetlerin manalarına ilk muhatapları kadar vakıf olamayan Müslümanların, yer yer ayet ve kelimeleri vaz edildiği anlam dışında kullanmaları bu çalışmaların fitilini ateşlemiştir. Arap dili ekseninde yapılan bu çalışmalar bir yandan Kur'ân'ın tefsiri olarak değerlendirilirken öte yandan Kur'ân ayetlerinin yorumunu yapacak olanlar için anlam sınırlarını belirleyen kaynaklar olarak kabul görmüştür.<sup>32</sup> Üçüncüsü, Kur'an'da bulunan farklı söz sanatlarının incelenmesinden ya da Kur'ân nazımının mana ile bağlantısının

<sup>31</sup> Muhammed Zeğlul Selam, *Eserü'l-Kur'ân fi tetavvuri'n-nakdi'l-arabiyyi ila âhiri'l-karni'r-rabi'il-hicriyyi* (Mektebetü's-Şebâb, 2010), 28-38.

<sup>32</sup> Abdulhamit Birişik, "Tefsir" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2011).

araştırılmalarından oluşmaktadır. Kur'ân, mu'cez oluşu ile birlikte kelamın dizilişi noktasında Arapların kullandığı metot ve üslûptan uzaklaşmamıştır. Doğal olarak Arapların kullandığı hakikat, mecaz, kinaye gibi edebî sanatlar Kur'ân'da da geçmektedir. Benzerliklerin olması ile birlikte belagatçılar, Kur'ân'ın belagatının eşsiz olduğu savunmuşlardır. Bu dönemden sonra çalışmalar, Kur'ân'ın i'cazı üzerinde yoğunlaşmış ve belagat ilmi müstakil ilim olarak teşekkül etmeye, belagat terimleri belirlemeye başlamıştır.<sup>33</sup>

Me'ânî geleneğinin karakteristik yapısını ortaya koyabilmek için yapılan çalışmaların dönemler halinde incelenmesi gerekmektedir. Me'ânî'l-Kur'ân eserlerini de kapsayan dilbilimsel tefsir çalışmaları, birçok kişi tarafından farklı şekilde dönemlere ayrılmıştır. *et-Tefsiru'l-lügavi* eserinde Müsâid b. Süleyman, dilbilimsel tefsirleri "Selef döneminde dilbilimsel tefsir" ve "Dil âlimleri döneminde dilbilimsel tefsir" olarak ikiye ayırmıştır.<sup>34</sup> Birinci dönemde dilbilimsel tefsir çalışmaları bağlamında sahabenin, tabiînin ve etbâu't-tabiînin örneklerine yer vermiş, Hz. Peygamberden dilbilimsel açıklamaların az da olsa rivayet edildiğine dikkat çekmiştir.<sup>35</sup> Bununla birlikte ikinci dönemin ikinci yüzyıl ile başladığını dile getirmiştir.<sup>36</sup> Ancak yazarın bu yaklaşımı dilbilimsel tefsir olarak adlandırılan me'ânî'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân, mecâzü'l-Kur'an, müşkilü'l-Kur'an gibi birçok alanda yapılan çalışmaları kapsayan bir dönemlendirmedir. Konumuz sadece me'ânî'l-Kur'ân geleneği olduğundan biz, sadece günümüze ulaşan bu tür çalışmaları dö-

<sup>33</sup> Selam, *Eserü'l-Kur'ân fi tetavvuri'n-nakdi'l-arabiyyi ila âhiri'l-karni'r-rabi'il-hicriyyi*, 37,38.

<sup>34</sup> Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, 60.

<sup>35</sup> Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, 60-66.

<sup>36</sup> Tayyar, *et-Tefsiru'l-lügavi*, 109.

nemlere ayırarak konuyu irdelemenin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu tür çalışmaları yaşadıkları çağı dikkate alarak üç bölüme ayırıyoruz. Birinci bölümde Ahfeş ve Ferrâ'nın eserleri yer almaktadır.

Ahfeş ve Ferrâ'nın kaleme aldıkları *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserler, hicri ikinci ve üçüncü yüzyıla ait eserlerdir. Bu kitapların hacmi küçük olmasına rağmen tefsirden ziyade kıraat ve nahiv ekseninde yazılmış dil kitaplarını anımsatmaktadırlar. Bütün ayetlerin tefsiri bulunmadığı gibi bazı ayetlerde ise sadece bir iki kelime hakkında dilbilimsel izahlar yapılmaktadır. Kur'ân ayetlerinden sadece dil açısından müşkil görülen kısımlar, lügat ve anlamı ilgilendiren yönleriyle kıraat farklılıkları bulunan ayetler yorumlanmaktadır. Kelime manaları esas amaç olmayıp, ihtiyaç duyulan bazı yerlerde kelime anlamları hakkında bir iki cümle ile yetinilmektedir. Sebeb-i nüzûl ve kalamî konulara nadir olarak değinilmektedir. Yazarların kıraatlere bakış açısı çoğunlukla olumlu iken onların kıraatleri beğenmeyip eleştirdiği noktalarda olmuştur. Bu durum, onların yaşadığı dönemde kıraatlerin sahih/şâz diye ayrıştırılmadığından ve onların Arap diline hâkim olma özelliklerinden kaynaklanmaktadır. A'meş'ten ve birçok kişiden rivayetlerinin bulunması, daha sonradan bu kıraatlerin *kıraat-i seb'adan* sayılması, onların dilde otorite olduklarını ve kıraat farklılıklarını dil kurallarını esas alarak yorumladıklarını göstermektedir. Buraya kadar ifade edilenler, ilk dönemden bize ulaşan eserlerin karakteristiğinde dil kurallarının etkin rol oynadığını göstermektedir. Dilde otorite olan kişilerin kalemlerinden çıkan bu kitaplarda, özellikle kıraatler dil bağlamında değerlendirilmekte, buna bağlı olarak sahih/hasen gibi vasıflarla nitelendirilmektedir.

İkinci bölümde ele alacağımız kitaplar, Zeccâc ve Nehhâs'ın

yazmış olduğu *Me'âni'l-Kur'ân* adlı eserleridir. Bu eserlere baktığımızda hacim olarak daha büyük, kelime anlamları hakkında daha fazla bilgi, dil kitabından ziyade tefsir kitabına daha yakın bir izlenim vermektedir. Neredeyse tüm ayetlerin tefsiri yapılmaktadır. Sebeb-i nüzul ve fıkıh konularına ağırlık verilmiştir. Bu dönemde yazılan kitaplarda önceki dönem dilcilerin görüşlerine eleştiri ve tenkitte söz konusudur. Nitekim Zeccâc, Sibeveyhi ve Müberred'e muhalefet ederken; Nehhâs da Ahfeş ve Ferrâ'nın görüşlerini birçok yerde beğenmeyip eleştirmiştir. Bu dönem i'rab, kıraat ve nahiv/gramer ile ilgili konu ve sorunların yine birinci planda olmasına rağmen kelime anlamları ile ilgili açıklamaların arttığı, fikhî ve kelâmî konuların yoğunlaştığı, dilbilim ile ilgili olmayan açıklamaların yaygınlaştığı bir dönemdir.

Zeccâc'ın kıraatlere yaklaşımı olumlu yöndedir. O, kıraatleri sünnet ve rivayet ekseninde değerlendirmiş, resmî Mushaf'a uygun olmayan kıraatleri kabul etmemiştir. Bazı ayetlerde Arap dili açısından farklı okuyuşların olabileceğini fakat rivayete ve mushafa ittibadan başkasının caiz olmadığı defalarca dile getirmiştir.<sup>37</sup> Nehhâs da eserinde kıraatlere mutedil bir bakış açısıyla yaklaşmış, kıraatleri tenkid etmekten sakınmıştır. Aynı manada olan iki farklı kıraat arasında da kimi zaman tercihte bulunmuştur. Zeccâc ve Nehhâs'ın bu tavırlarında İbn Mücâhid'in yedi kıraat tasnifinin ümmet tarafından kabul edilmesinin rolü büyüktür. Ayrıca bu dönemde Zeccâc ve Nehhâs'ın yanı sıra Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö.368/979), Ebû Ali el-Fârisî (ö.377/987) gibi dilciler, fıkıh usûlü, kelam, mantık gibi ilimlerle etkileşim içerisinde olmuş, bu durum eserlerine de yansımıştır. Yine bu dönemde siyaset ve kültür mer-

---

<sup>37</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*, thk. Abdülcelil (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 2/188,189.

kezi haline gelen Bağdat'ta yaşayan birçok âlim, Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki görüş farklılıklarından doğru olanı bulma ya da her iki ekolün görüşlerini bir araya getirme amacıyla Bağdat ekolü olarak isimlendirilen yeni ekolün oluşmasını sağlamıştır. İbn Cinnî'nin (ö.392/1002) kitaplarıyla gramer konularının tamamlanması yine bu döneme denk gelmektedir.<sup>38</sup>

Son dönem olarak nitelendirebileceğimiz Mu'înî ve Nîsâbü'rî'nin eserlerinde ise bir önceki dönemin karakteristik özelliklerinin yansımalarını görmekteyiz. Kelime anlamları üzerinde yoğunlaşıldığı gibi dilbilimsel açıklamaların dışında kalan konularda oldukça fazla yer almaktadır. Fıkıh hükümleri açıklanırken mezhep farklılıklarına temas edilmesi, belagat konularının işlenmesi, müşkilü'l-Kur'ân ile ilgili ayetlerde yorumlamaların bulunması gibi detaylar, bu dönem me'ânîlerinin karakteristiğinin bir önceki dönem özelliklerine bazı ayrıntıların eklenmesiyle oluştuğunu bize göstermektedir. Aynı zamanda çok sayıda hadisin şahid olarak kullanılması, darb-ı mesel örneklerinin zikredilmesi, tasavvufî kavramlar için yer yer tanımlamaların bulunması me'ânî geleneğinin bir önceki dönemin üzerine eklemeler ve detaylandırmalarla yorumların çeşitlendiğini ve giderek farklı alanlara doğru çevrildiğini işaret etmektedir. Bu kitapların nahiv kitabı görünümünden çıkıp salt bir tefsir kitabına dönüştüğü gözlemlenmektedir. Sonuç olarak üç dönem olarak ele aldığımız bu geleneğin yapısında ilk dönemde neredeyse nahiv, i'râb ve kıraatten başka bir şey bulunmazken ikinci dönemde temel gayenin nahiv, i'râb olmasına rağmen dilbilimsel izahların dışında kalan birçok konu sıklıkla işlenmiştir. Son dönemde ise bu geleneğe bağlı kalınarak konular dallanıp budak-

<sup>38</sup> Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 267,268; İsmail Durmuş, "Nahiv" (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2006), 32/300-306.



lanmış, Kur'ân çok yönlü olarak yorumlanmaya başlanmıştır. Me'ânî eserlerinde oluşan dönemsel farklılıkların kitapların telif edildiği zaman diliminde ihtiyaç duyulan konular üzerinden şekillendiği açıktır. Bu geleneğin bütün dönemlerinde temel gayenin nahiv ve i'râb olmasıyla birlikte bu konuların giderek azalmasından ve değişerek farklı bir mecraya doğru akmasından tefsir geleneğinde yeni bir oluşumun kapısının aralanacağını çıkarmak mümkündür.

#### 4. Me'ânî Eserlerinin Son Bulması

Bize ulaşan eserleri değerlendirdiğimizde dönemsel farklılıkların bulunduğunu dile getirmiştik. Her dönem kendisinden sonra gelen dönemin eserlerine ışık tutarken yapılan çalışmalar birbirinin üzerine inşa edilerek geliştirilmek suretiyle kaleme alınmıştır. Böylelikle tefsir faaliyetlerinde taklitten uzak durulmuştur. Altıncı yüzyıldan sonra me'ânî alanında eserlerin telif edilmemesi ya da başka bir ifade ile karakteristik yapısının değişmesinin altında yatan birkaç sebep vardır. Bunlardan biri dil alanında yaşanan gelişmelerdir.

Hicri III. asırda nahiv çalışmaları oluşum sürecini tamamlayınca Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki hararetli tartışmalar da azalmaya başladı. İslam coğrafyasının genişlemesiyle beraber iktidarında Bağdat'a yönelmesi sonucu âlimlerin birçoğu buraya yerleşti. Bağdat ekolü olarak adlandırılan bu nahiv ekolünün oluşumu bu dönemde gerçekleşti. Bağdat ekolünün oluşmasında öne çıkan isimlerden olan Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred (ö.286/900), bir görüşü aynı şekilde kabul etmek yerine daha doğruyu bulmak gerektiğini savunarak Bağdat ekolünün temelinde aktif rol oynadı. İlmin sistematik hale gelmesini isteyen Müberred, kaleme aldığı *el-Muktedab* adlı eser ile nahiv ilmini düzenli hale getiren ilk kişi oldu. Ebû Saîd es-Sîrâfî ise, Sîbeveyhî'nin eserini

şerh ederken farklı görüşlerin delillerini de sunarak bu ekolün metodunu ortaya koydu.<sup>39</sup>

Hicri dördüncü yüzyıla kadar yapılan tüm çalışmalar önceki çalışmaların açıklanması ya da özetlenmesi şeklindeydi. İbn Cinnî (ö.392/1002) yaşadığı dönemin en önde gelen dilcilerinden biri olmakla birlikte ilim faaliyetlerinin tekrar tekrar açıklanması ve eksikliklerinin giderilmesi yerine artık yeni bir şeylerin yazılması gerektiğini savundu. Sürekli aynı şeyleri şerhetme ya da özetleme ile yapılan çalışmalar, yeni şeylerin yazılma ihtiyacını doğurdu. İbn Cinnî, yazdığı eserlerle bu ihtiyacı gidererek nahiv ilminde yeni bir çığır açtı.<sup>40</sup> O, Basra ve Kûfe dil ekolleri arasındaki keskin çizgiyi ortadan kaldırırken aynı zamanda bilimsel çalışmaların dilin menşei, dil kurallarının oluşumundaki etkenler üzerine evrilmesinde rol oynadı.<sup>41</sup>

Felsefî ilimlerinin de bu dönemde boy göstermesi ile birlikte dinî-felsefî ilimler arasında tartışmalar başladı. Felsefeci Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ b. Yahyâ er- Râzî (ö.320/932) dinî ilimleri eleştiren kişilerin başında gelen isimlerdendi. O, dil ilimlerini bilen kişilerin her soruya cevap verebileceğini düşünenlerle birçok tartışmaya girdi. İlimlerin zorunlu (ıztırârî) mi, ıstilahî mi olduğu sorusu tartışılan konular arasındaydı. Bu tartışmanın sonunda nahivci olarak bilinen şahsın Razî'ye cevap veremediğine tanık olunurken sadece nahvi bilmenin yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Nahiv-mantık ilimleri arasında yapılan tartışmalarda Sîrâfî-Metta örneği, öncekilerden farklı metot ve içeriği olması bakımından

<sup>39</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 265-268.

<sup>40</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, thk. İsmail Güler, İSAM yayımları İlmî Araştırmalar dizisi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 102-105.

<sup>41</sup> Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 265-268.

dönüm noktası kabul edilmektedir. Sîrâfî'nin soruları ve Metta'nın cevapları ile devam eden münazarada lafız-mana ilişkisinde sözün doğrusunu ya da yanlısını belirlemede nahiv/mantık bilimlerinin hangisinin daha belirleyici olduğu tartışılmış, Sîrâfî cedel gücü ve mantığı ile Metta'yı köşeye sıkıştırılmayı başarmış, orada bulunanları hayrete düşürmüştür.<sup>42</sup>

Mantık ilminin etkisi sadece nahiv ilmi üzerinde görülmemiş aksine halku'l-Kur'an, i'câzü'l-Kur'ân gibi konular etrafında yapılan tartışmalarda da kendini göstermiştir. Felsefenin ilk dönemlerden itibaren gerçekleştirilen salt gramer tartışmalarının yerini dil felsefesi ile ilgili tartışmalar almıştır. Bu bağlamda Kâdi Abdülcebbar (ö.415/1025) Abdülkâhir el-Cürcânî (ö.471/1078) gibi âlimler kaleme aldıkları eserler ile dilbilim sahasında yaşanan değişim ve gelişmelere katkı sağlamıştır.<sup>43</sup>

İslam coğrafyasının genişlemesi ile birlikte ilmi faaliyetler birçok yere yayılmıştır. Mısır'da birçok isim ön plana çıkarken Endülüs'te kendine özgü bir metotla yeni bir gramer ekolü ortaya çıktı. Kûfe ekolüne yakın olmakla bilinen Endülüs ekolünün önde gelen isimlerinden biri İbn Madâ el-Kurtubî'dir. (ö.592/1196) O, *er-Red ale'n-nühât* kitabında dille ilgili birçok tartışmanın gereksiz olduğunu ifade etmiştir. Örneğin âmil teorisinde bir kelimenin merfû, mansûb ve mecrûr oluşunun iddia edildiği gibi lafzî ya da manevî âmillerden kaynaklanmadığını, i'râb değişikliklerinin bizzat konuşan kişinin etkisi ile oluştuğunu dile getirmiştir. O, anlaşıldığı kadarıyla fayda sağlamayan tartışmalardan uzak kalmayı hedefle-

---

<sup>42</sup> Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 77-113.

<sup>43</sup> Havva Özata, *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci (Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsmli Tefsiri Örneği)* (İnönü Üniversitesi, 2019), 242.

miştir. Onun dile olan yaklaşımı, kurallar hakkındaki farklı düşünceleri Endülüs ekolünün metodunu oluşturmuştur.<sup>44</sup>

Dilbilim sahasında me'âni'l-Kur'ân geleneğinin karakteristik yapısının değişmesinde rol alan etkenlerden biri de i'cazu'l-Kur'ân çalışmalarıdır. Hicri üçüncü yüzyılda telif edilen bazı kitaplarda i'cazu'l-Kur'ân konusuna işaret edilse de bu konuyu müstakil olarak ele alan ilk kişi Muzetîlî âlim Ebû İshâk en-Nazzâm'dır (ö.231/845). Kendisinden sonra *sarfe teorisi* olarak bilinen görüşü; Araplar, mizaçları gereği belîğ ve fasih olmaları sebebiyle Kur'ân'ın benzerini getirmeye muktedir olmalarına rağmen Allah'ın onları Kur'ân'ın benzerini getirmekten alıkoymasından dolayı onların bu işten sarfınazar etmeleri şeklinde tanımlamak mümkündür. Nazzâm, bu teoriyi özellikle peygamberin risaletini kanıtlamak için kullanmıştır. Bunun için de gaybî haberlerden yararlanmıştır. İ'cazu'l-Kur'ân konusunda farklı görüş ileri süren Nazzâm'ın öğrencisi Câhiz'dir (ö.255/869). O, Kur'ân'ın i'câzının, üslûp ve terkib (diziliş) bakımından sahip olduğu belağî özelliklerinden kaynaklandığını savunmaktadır.<sup>45</sup> Bu özellikler, ona göre beşerin üstesinden gelemeyeceği, benzerinin getirilmesinin mümkün olmadığı hususlardır. Nazzâm'ın görüşü olan *sarfe teorisi* ise Câhiz için ikinci planda gelmektedir. İ'cazu'l-Kur'ân konusunda yapılan tartışmalar genel olarak *sarfede* ya da *fesahattedir*. Fesahatte olduğunu savunanlar ortak bir karar alamazken kimileri sadece lafızda olduğunu ileri sürerken kimileri de lafız ve mana bütünlüğünde aramışlardır. İ'cazu'l-Kur'ân konusunu İbn Kuteybe (ö.276/889), Muhammed b. Zeyd el-Vâsîfî, Rummanî (ö.384/994), Ebû Süleyman Hâtâtî (ö.388/998), Kâdı Abdülcebbâr (ö.415/1025),

<sup>44</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdîrahmân b. Muhammed İbn Madâ, *er-Red ale'n-nühat*, nşr. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1366), 85-87.

<sup>45</sup> Şevkî Dayf, *el-Belâga tetavvur ve târih* (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 161.

Abdülkâhir Cürçânî (ö.471/1078) gibi isimler kitaplarında işlemişlerdir.<sup>46</sup>

Hicri altıncı yüzyıla gelindiğinde i'cazu'l-Kur'ân konusunda özel bir çalışması olmamasına rağmen göze çarpan isim Zemahşerî'dir. O, Keşşâf adlı eserinde i'cazu'l-Kur'ân konusunu genel hatlarıyla ele almamıştır. Ancak ayet yorumlarında Kur'ân'ın i'câzına sürekli vurgu yapmıştır. Edinmiş olduğu tüm dilbilimsel ve belagat birikimini Kur'ân'ın i'câzını ispatlamada kullanması, bu alanda söz sahibi olan Abdülkâhir Cürçânî gibi isimlerin formüle ettiği "Kur'ân'ın icazının kaynağı onun nazmında gizlidir." teorisini Kur'ân'da uygulayan kişi olarak kabul edilmesini sağlamıştır.<sup>47</sup> Zemahşerî, Keşşâf kitabının mukaddimesinde "Yolu aydınlatan ince nükteler, kapıları çalan gizli sırlar ve yetenekleri ele alması açısından ilimlerin en kapsamlısı, hasta olan zekâları ayağa kaldırması bakımından ilimlerin en canlısı tefsir ilmidir." sözleri ile kitabının içeriğinin ince nükteler ve dile getirilmeyen derin anlamlardan oluştuğunun ipucunu vermiştir. Sonrasında tefsir ilmine kimlerin ehil olduğunu şu cümlelerle dile getirmiştir: "Ancak Kur'an'a özgü me'ânî ve beyân ilimlerinde ihtisas sahibi olan, vakitini bu ilimlere adayan, onları didik didik etmede yorulan, Allah'ın hüccetindeki incelikleri bilme gayretinde olan ve Rasûlullah'ın mucizesi olan Kur'an'ı açıklamaya çabalayan kişi ehil olabilir."<sup>48</sup>

Zemahşerî ile dilbilim alanındaki çalışmalarda yeni sürece girilmiştir. Kelimelerin anlamları, morfolojik yapıları, i'râb vecihleri, kıraat farklılıkları üzerinden yürütülen çalışmalar, bu dönemde

<sup>46</sup> F. Hasan Abbas, *İ'câzü'l-Kur'ani'l-mecîd* (Ürdün: Dâru'l-Nefâis, 2015), 37-44.

<sup>47</sup> Mustafa es-Savî el-Cüveynî, *Menhecü'-z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'an ve beyani i'câzihî* (Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 216,219.

<sup>48</sup> Ebu'l-Kâsim Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûnî'l-ekâvîl fi vücûhi't- te'vîl* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 23.

Kur'ân'da lafız/mana arasındaki uyum çerçevesinde doğrudan mana vermekten ziyade manada inceliklere, bütüncül bakış açısıyla ortaya çıkarılan ince nüktelere ve kelimelerin dizilişinde nahvi esas alarak Kur'ân'ın i'cazı üzerinde yapılan yorumlara dönüştürerek üst seviyeye çıkmıştır. Öte yandan bu dönemde belagat tarihi açısından da gelişmeler olmuştur. Abdülkâhir Cürçânî me'ânî ilminde *Delâilü'l-i'câz*, beyân ilminde ise *Esrarü'l-belâga* kitabını telif ederek belagat ilmini zirveye taşımıştır.<sup>49</sup> Onun vefatından dört sene önce dünyaya gelen Zemahşerî, adeta ondan bayrağı devralarak belagat ilmini daha ileriye götürmüştür. *Keşşâf* kitabında Kur'ân'ın belagat inceliklerini ve i'cazını her zaman vurgulamıştır. Zemahşerî, Arap dili kurallarını ve beyân-me'ânî ilmindeki birikimini Kur'ân'ın ayetlerinin i'cazını açıklamada çok iyi uygulayarak alanında benzersiz tefsire imza atmıştır.<sup>50</sup> Onun bilgi birikimini beyân ve me'ânî ilimleri ile harmanlayarak kullanması, geçmişten süregelen dil merkezli me'ânî eserlerinin içeriğinin değişmesinde etkili olmuştur.

Me'ânî geleneğinin karakteristiğinin değişmesinde etkili olan sebeplerden biri de kelimeler alanında yaşananlar gelişmelerdir. İlk dönemlerde siyasi tartışmaların sonucunda ortaya çıkan kelimelerin hicri dördüncü ve beşinci yüzyılda etkisinin arttığı görülmektedir. Mütekaddimûn dönemi olarak değerlendirilen bu asır, Mu'tezile ve ehl-i sünnet kelimelerinin düşünce yapısının oluştuğu ve bu sâhâda en temel kaynakların yazıldığı bir dönemi kapsamaktadır. Dilbilim ile kelimeler arasındaki etkileşimde, kelimeler âlimlerinin Arap diline hâkim olmalarının rolü büyüktür.

<sup>49</sup> Mâzin el-Mübârek, *el-Mûcezz fi târîhi'l-belâga* (Dâru'l-Fikr, ts.), 89,94.

<sup>50</sup> Hasan Taşdelen, *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*, thk. İsmail Güler, İSAM yayınları İlmî Araştırmalar dizisi, 167 72 (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 267-271.

Nazzâm, Câhiz, Kâdî Abdülcebbâr gibi isimler Mu'tezile kelimelerinde ön plana çıkarken, Hattâbî, Bâkılânî, Abdülkâhîr Cürcânî gibi isimler ehl-i sünnetin temsilciliğini üstlenmişlerdir. Bu isimlerin hem dil hem de kelimeler ilminde söz sahibi olmaları, iki disiplin arasındaki etkileşimi kaçınılmaz kılmıştır.

Kelimeler ilminde tartışılan birçok konunun dilbilimsel ile ilgili oluşu ve rü'yetullah, istiva gibi müteşabih ayetlerin yorumlarında Arap dilinden yararlanılması dilbilim ile kelimeler ilmi arasındaki etkileşimin artmasına neden olmuştur. Öte yandan ilk dönemlerde siyasi zeminde sürdürülen tartışmalar dördüncü sırada mu'tezilî çevrelerde güç kazanarak dilbilimsel zemine çekilmiştir.<sup>51</sup> Dolayısıyla kaleme alınan me'ânî eserlerinin içeriğinde kelimeler ilminin ivmesiyle farklılıklar görülmüştür. Kelamcılar, problemlerin çözümünde vardıkları sonucun Kur'ân ile doğrulama çabasında olmuşlardır. Bu durumda savundukları görüş ile Kur'ân ayetlerinin lafzî anlamları arasında çelişki gördüklerinde tevil yoluna başvurmaktan çekinmemişlerdir. Bu yorumların bir kısmı Arap dil kuralları çerçevesinde gerçekleştirilirken bir kısmı da Arap dilinin yorumlama sahası aşarak yapılmıştır. Kastettikleri anlamı yakalamaya çalışan kelamcılar, kimi zaman ayetleri buldukları bağlamdan kopararak, kimi zaman takdim-tehirden yararlanarak bazen de kelimelere farklı anlamlar yükleyerek bunu elde etmeye çalışmışlardır.<sup>52</sup> Yaşanan tüm bu gelişmeler, dilbilimsel tefsir alanını etkilerken aynı zamanda me'ânî geleneğinin karakteristik yapısının değişmesine ve nihayetinde son bulmasına neden olmuştur.

<sup>51</sup> İbrahim Aslan, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), 133.

<sup>52</sup> Cemalettin Erdemci, *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 97,98.

## **Sonuç**

Arap dilindeki hataların yaygınlaşmasından sonra kaleme alınan me'âni'l-Kur'ân adlı eserler, dilin sistemleşmesine ciddi katkılar sunmuştur. Sarf, nahiv, kıraat ve belagat alanına yönelik yapılan yorumlar bu ilimlerin sistemli hale gelmesine olanak sağlamıştır. Me'ânî alanında çalışma yapan dil bilginlerinin, ilk dönemlerde dile ait olgular üzerinde daha çok durdukları gözlemlenmiştir. Özellikle Ahfeş ve Ferrâ'nın eseri ayet tefsirinden çok dilsel tahlillerle dolu nahiv kitabı görünümündedir. Onların bu yaklaşımı, yaşadıkları dönemde kıraat imamlarının bulunması ve dilin kurallaşma aşamasında kıraatlerin etkin rol oynamasıyla ilgilidir. Sonraki dönemlerde yazılan me'ânî eserlerinde ise dil olgusu genel olarak işlenmesinin yanı sıra iştikak, mana, sebebi nüzuller, fıkıh meseleleri gibi alanlara da ağırlık verilmiştir. Son dönem me'âni çalışmalarında filolojik açıklamaların asıl unsur olarak kabul edilmesine rağmen birçok ilim dalına ait bilgilerin sunulması me'ânî eser geleneğinin karakteristiğinin değiştiğini göstermiştir. Me'ânî yazarları bir yandan Kur'ân'ın tefsirine yönelik yaklaşımlarda bulunurken diğer taraftan mensup buldukları ekolün görüşlerine yer vererek savundukları düşüncelerin popülerlik kazanmasını sağlamışlardır. Ayrıca Dilcilerin yaklaşımları, Kur'an'ın mu'ciz yönünü ortaya koyduğu gibi eşsiz belagatine ve nazmındaki kusesursuzluğa da işaret etmektedir. Dört yüzyıl boyunca devam eden me'âni'l-Kur'ân çalışmaları, dil alanında ve kelim ilminde yaşanan gelişmeler, Kur'ân'ın i'câzına yönelik yapılan çalışmalar, felsefe, mantık gibi ilimlere duyulan ilginin artması sonucunda altıncı yüzyıldan itibaren telif edilmemiştir.



## KAYNAKÇA

Abbas, F. Hasan. *İ'câzü'l-Kur'ani'l-mecîd*. Ürdün: Dâru'l-Nefâis, 2015.

Aslan, İbrahim. "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40614/488388>

Aydın, İsmail. "Kur'ân'la İlgili İlk Filolojik Çalışmaların Tefsir İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (01 Haziran 2011), 37-63.

Birişik, Abdulhamit. "Tefsir". 40/290-294. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2011.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. el-Bahr el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1994.

Cüveynî, Mustafa es-Savî el-. *Menhecü'-z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'an ve beyani i'câzihi*. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Çıkar, Mehmet Şirin. *Nahivciler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Çıkar, Mehmet Şirin. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. thk. İsmail Güler. İSAM yayınları İlmî Araştırmalar dizisi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Dayf, Şevkî. *el-Belâga tetavvur ve târîh*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Dayf, Şevkî. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Durmuş, İsmail. "Nahiv". İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2006.

Emîn, Ahmed. *Duha'l-İslam*. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 1997.

Erdemci, Cemalettin. *Mütekaddimin Kelamında Nassı Anlama ve Aşırı Yorum*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Ferrâ, Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd el-. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.

İbn Manzur, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. nşr. Emîn Muhammed Abdulvahhâb, Muhammed es-Sadık el-'Ubeydî. Beyrût: Dâru İhyaü't-Türasi'l-'Arabi, 1997.

İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Abdurrahmân b. Ebi'l- Vefâ Muhammed b. Abdullâh b. Saîd. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*. thk. İbrâhîm es-Sâmirrâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.

İbnü'l-Esîr, Ebu's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*. nşr. Ebû Abdurrahmân Salâh b. Muhammed b. Avîda. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997.

İbnü'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İsfehâni, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Rağîb el-. *Müfredat Kuran Kavramları Sözlüğü*. çev. Yusuf Türker. thk. Safvan Adnan Davudî. Pınar Yayınları, 2007.

Kayapınar, Durmuş Ali. "Me'âni'l-Kur'an İle İrabü'l-Kur'an'ların Karşılaştırılması". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (01 Mayıs 1991).

Kefevî, Ebu'l-Beka Eyyüb b. Musa el-Hüseyinî el-. *el-Külliyat: mü'cem fi'l-müstalahat ve'l-füruki'l-lüğaviyye*. thk. Adnan Derviş, Muhammed Mısırî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Madâ, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdirrahmân b. Muhammed İbn. *er-Red ale'n-nühat*. nşr. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1366.

Mübârek, Mâzin el-. *el-Mûceza fî târihi'l-belâga*. Dâru'l-Fikr, ts.

Nîsâbü'rî, Ebû Abdullâh el-Hâkim en-. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1997.

Özata, Havva. *Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci (Cârullah ez-Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsiri Örneği)*. İnönü Üniversitesi, 2019.

Rüfeyde, İbrahim Abdullah. *en-Nahv ve kütübü't-tefsir*. Dâru'l-

Cemâhiriyye, ts.

Selam, Muhammed Zeğlul. *Eserü'l-Kur'ân fi tetavvuri'n-nakdi'l-'arabiyyi ila âhiri'l-karni'r-rabi'il-hicriyyi*. Mektebetü'ş-Şebâb, 2010.

Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-. *Buğyetü'l-vuât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Matba'atü İsa el-Babi'l-Halebî ve Şerikâhu, 1964.

Taşdelen, Hasan. *İslâm Medeniyetinde Dil İlimleri: Tarih ve Problemler*. thk. İsmail Güler. İSAM yayınları İlmî Araştırmalar dizisi, 167 72. İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım., 2015.

Tayyar, Musaid b. Süleyman b. Nasır et-. *et-Tefsiru'l-lügavi li'l-Kur'ani'l-Kerim*. Riyad: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1422.

Tevhîdî, Ebû Hayyân et-. *el-İmta' ve'l-müanesse*. Beyrût: Mektebetü'l-'Asriyye, 2011.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbüh*. thk. Abdülcelil. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Serî ez-. *Meâni'l-Kur'ân ve irâbüh*. thk. Abdülcelil. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't- te'vîl*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-. *Esasü'l-belâğa*. thk. Mezyed Ne'îm, Şevki el-Me'arri. Lübnan: Mektebetü Lübnan Naşirun, 1998.

Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan ez-. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.



# GENÇ MÜTEFEKKİRLER DERGİSİ

(GEMDER)

e-ISSN: 2718-000X

Yıl: 3, Cilt: 3, Sayı:2

Aralık-2022

MAKALE BİLGİLERİ

## Tasavvufta Tefekkür ve Şiirin Önemi

The Importance of Contemplation and Poetry in Sufism

YAZAR

Muhammed Ömer AKDEMİR

[mofaz6889@gmail.com](mailto:mofaz6889@gmail.com)

Orcid: [0000-0001-9663-4769](https://orcid.org/0000-0001-9663-4769)

### Yayın Bilgisi

Yayın Türü: Sanat ve Edebiyat Makalesi

Makale Geliş Tarihi: 30.11.2022

Makale Kabul Tarihi: 04.11.2022

Sayfa Aralığı: 638-644

**Öz:** Uzun ve meşakkatli bir yolun ifade ettiği mana o yolun yolcusu adedince değişkenlik gösterir. Nitekim asırları içinde barındıran, dinleri bağrında taşıyan, arifleri dervişleri mütefekkirleri sofileri rehberinde bulunduran tasavvufun net ve tatmin edici bir tarifi yoktur. Her çağda içinde bulunduğu devlet ve din anlayışını etkilemiş ve bunlardan kendisinde etkilenmiştir. O asrın sosyolojik ve psikolojik izlerini kendinde derc etmiş ve insandan insana zamandan zamana aktara gelmiştir. Tasavvuf insanın fitri bir ihtiyacı olarak ortaya çıkmıştır. Düşünme ve derk etme mekanizmasının çarkları hükmündedir ve bu çarkların düzenli dönmesinin sebebi olan yağ ihtiyacını da şiir karşılamaktadır. Aklın tefekküre, dilin tezekküre, ruhun teşekküre ve kalemin mürekkebe ihtiyacı, ihtirası ve iştiyakı vardır. Aklın süzgecinden damlayan katrelerin, dilin toprağında neş ü neva bulması için kalbin lamasına ihtiyaç vardır. Bu zaruri ihtiyaç insanı bir arayışa sürüklemektedir. Kör insanın bu lem'a arayışında rehberi Peygamber, hissi şiir, bastonu tefekkür ve hüllesi suftandır. Biz de bu yazımızda sofilerin, mütefekkirlerin zikri olan şiiri sığ olmayan bir yüzeysellikte ele alacağız.

İslam âlimleri tasavvufun kökenini Peygamber Efendimiz (asv) zamanına dayandırmaktadır. Peygamberin (Asv) sohbetinde bulunanlara sahabe, onların sohbetinde bulunanlara tabiin, tabiinin sohbetinde bulunanlara tebeu't-tâbiîn denilmiştir. Bu bağlamda daha sonraki yüz yıllarda bu sohbe ve muhabbete bağlı kalanlara tasavvuf ehli adı verilmiştir. Tasavvuf Allah rızasını ve sevgisini kazanma yöntemi ve yolu olduğu için O'nu sevmek, O'nun sevdiğini sevmek ve bunu ihlas ile yapmak insan-ı kâmil olmak için mühimdir.

Tasavvuf anlayışı hicri 1 ve 2. asırda tohumdan neşvü nema bulmaya başlamıştır. Hz. Peygamber (Asv), zamanında her sahabeyi istidadına göre bir alana yönlendirmiş ve o alanda ihtisas yaptırmıştı. Bazı sahabeler askeri, yönetim, tebliğ alanında ön plana çıkarken bazıları ise tamamı ile dünyadan ve dünyevi işlerden el çekip ilim ve ibadet ile vakitlerini geçirmiştir. İlk olarak zühd ve takva olgusu ile kendini gösteren tasavvufun o zaman ki bazı öncüleri; Osman bin Maz'un, Musab bin Ammar, Bilal, Selman, Abdullah bin Ömer (ra) gibi zatlarıdır. Daha sonra onları Vesysel Karani, Ebu müslim el-Havlani, Hasan-ı Basri, Davud et-Tai'ler takip ettiler ve bu asırları saran tasavvuf zincirinin ilk haklarını oluşturular.

Konumuzun özü olan tasavvuf şiiri ve bu alanın etkiledi ve etkileşimde bulunduğu coğrafya ve din bütünlüğünde irdelediğimizde anlıyoruz ki; içinde bulunduğumuz toplumun ruhunda, insanımızın mayasında, edebiyatımızın dilinde ve coğrafyamızın top- rağında tasavvuf anlayışı var. Nitekim Türklerin İslamiyet'e geçişi ile başta Ahmet Yesevi gibi mütefekkirler, Yunus gibi dervişler ve ozanlar şiirleri ile gönülleri İslamiyet'e ısındırmış hatta bazı hiciv şiirleri ile Müslüman toplumları ve üst düzey yöneticileri eleştir-

miş, dine bidat sokmaya çalışan ve farklı ahlak-din anlayışlarını benimseyen mezhep ve görüşlere reddiye ile cevap vermişlerdir.

12.yüzyılda Ahmed Yesevi ile dini tasavvufi halk anlayışı ortaya çıkmış ve daha sonraları müritleri tarafından bu düşünce yapısı Anadolu topraklarına getirilmiştir. Anadolu topraklarında zaten var olan edebiyat ve şiir anlayışı ile ilahi aşk ve tefekkür tasavvuf bir araya gelmiş ve ileriki yıllarda İslam'ın yayılması ve genişlemesinde önemli yer tutmuştur.

Vahdet-i vücud kaynağı etrafında şekillenen bu şiirler aşkı; ilahi aşk çerçevesinde ele almışlardır ki zati bir tasavvuf ehlinin zikri ve fikri, Allah aşkı, Peygamber hasreti ve sahabe izinden başka bir şey değildir. Mutasavvif şairlerin benimsediği ve sergilediği bu tutum halkı derinden etkilemiş, dine ve bu bağlamda tarikatlara teveccüh artmıştır. Yazılan bu tarz şiirler haliyle divan ve halk edebiyatında şekillendirmiştir.

Tasavvuf birçok dalı başında taşıyan bir ağaç gibidir. Dallarında gizli ve aşıkâr zikirler, sessiz ve huzurlu tefekkürler, meşakkatli ve yorucu itikâflar, gönül sızlatan gönül eriten aşklar vardır. Bu dalların en hassası ve en naifi olan tefekkür ve şiir dalından nazikçe tutunmaya çalışacağız. Tefekkür bir anma ve anlama biçimi olduğu için bu anmayı en güzel şekilde dillendirmek ve anlamayı en deruni biçimde derk etmek gerektir. O halde, Allah'ı anmalıyız ki Allah'ta bizi ansın. O'nu anlamayız ki hayatımızın gayesi yerini bulsun. Zikir kalbi, tefekkür aklı durulaştırır. Zikir dilin ilacı tefekkür ruhun mizacıdır. Âlim keramet ehli ise mütefekkir marifet ehlidir. Gözün fıtratı sadece görmek midir? Göz ışığını akıldan akıl, akıl ziyasını kalpten... Vücut bir tekke'dir. Velhasıl; uzuvları tasavvuf ehli İçimizde bir seyri sülûk başlar tefekkür edince. Gözden akla, akıldan kalbe, kalpten ruha ve dahi tüm bedene. Her

aşamada bin basamak vardır bin basamağın bin derdi vardır bin derdin bir dermanı vardır ki o da; Huda'dır.

Kalbi Allah'ın nuru ile doldururken aklı da O'nun ilmi ile meşgul etmek şarttır. 'Hak ile meşgul olmayana batıl işgal eder. (Muhammed bin İdris bin Abbas eş-Şafii) Günümüz modern çağın illeti olan az düşünmek ve çok yorum yapmak hastalığının tedavisinde kullanılması gereken bu sözü iyi incelemek lazım. Kelamın israfından aklın cimriliği tezahür eder. Bu cimrilik ile ne İbrahim vari bir yolculuğa çıkılır ne de bu sığ ve camit akıl vahiy ve ilhamın mahalli olabilir.

"Bu hususta da asıl mesuliyet, Müslümanlara düşüyor. Çünkü İslâm, Hakkın rızasına uygun yaşamının ölçülerini bildirir; onu yaşamaksa Müslümanın vazifesidir. İslâmî hassasiyetler yaşanırsa, kapitalizmin iktisadi hayatımızı istilâ etmesi mümkün değildir, fakat İslâmî ölçülerden ne kadar fire verilirse, o nispette kapitalizm davet edilmiş olur." (Osman Nuri Toptaş ) Pis ve nahoş yerin habis ruhları ve hayvanatı çektiği nispette, inancın söndüğü, vicdanların çürüdüğü ve manevi bir temizlik olan tefekkürün bittiği yere kapitalizmin ve türevlerinin yuvalanması kaçınılmazdır.

Modern çağın ilkel yöntemleri ile akıllara sınırlar çizenler bunu 'teknoloji çılgınlığı' ile başardılar. Bu çılgınlık insanların düşünme yetisini elinden aldı. Özgür ruhlar bedenlere, safi akıllar üst akıllara mahkûm kaldı. Tasavvuf, idrak ve tebliğ çağının kapısına yüksek bir eşik koydular. Akıl gözümüzü az bir kısım kalp gözümüzü açtığımızda bu eşğin aşılabilir olmadığını anlayacağız.

Yunus Emre hazretin şiirlerinde hissedilen saffet ve ihlas hemen hissedilmektedir. Bu gösterişsiz kelami kudretin elbette dayanağı kalem kudretidir. Zira içinde ilahi aşkı barından ve yüz binlerin, milyonların hidayetüne vesile olan ve müminlerin kalplerini Allah



aşkı ile coşturan bu şiir ve ilahilerin elbette ilahi bir kaynakla ilhami bir surette gelmemesi düşünülemez.

En akılcı yaklaşımların bile tarifte naçar kaldıkları konuları belîğ bir surette izah edercesine anlatan ve toplumun en küçüğünden büyüğüne tebliğ ve irşad anlayışını, akılları durulaştırıp gönülleri coşturan bir üslup ile aktaran bu şiirin özünde; inzivada geçen ömürler, dağlarda düşüncelere dalan akıllar, masivayı terk eden gönüller ve leyladan geçip Mevladan başkasını anmayan diller vardır. Yani tasavvuf şiirinin özünde tefekkür vardır.

‘Yaratılanı sev Yaratandan dolayı’ demek için yaratılanı her mahiyeti ile bilmek ve yaratana her sıfatı ile tam anlamak gerekiyor. İnsan bilmediği şeyi sevemez ve anlamak istemez. Özellikle akıldan ziyade kalbe, hislere ve duygulara hitap eden maneviyat asıllı bilgi; insanlardan uzakta, safi, halis maddi ve manevi kirlenmemiş, kısaca tabiatın içinde deruni bir serüven ile elde edilebilir. Bu insanın kendisine yaptığı yolculukta hislere tercüman olacak belki de yegâne araç şiirdir.

İnsan gökyüzüne bakınca ilham yeryüzüne bakınca ibret almış. Dünyaya ibret alıp ilham vermeye gelenlerin olduğunu tarihimize baktığımızda daha iyi anlıyoruz. Bu ilhamın bir tezahürü olan şiir tebliğ aracı olarak kullanıldığında büyük fütuhata vesile olabilir.

Hz. Peygamber (asv) asrından olaya bakacak olursak; Kâbe’ye asılan muallakat-ı seb’a, Kur’an’ın belâğatı ve eşsiz üslubu karşısında daha fazla o levhaya asılı kalamamış ve ilk olarak İmriü’l-Kays’ın şiirini kız kardeşi Kâbe’den söküp atmıştı. Araplar arasında fesahat ve belâğatin bu derece terakki etmesi, benzeri asla görülmemiş olan edebî bir mucizenin zuhuruna bir mukaddime yani Kur’an’ın inmesine hazırlık demektir. (Ömer Nasûhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, I, 39-40. [2] Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ, İstanbul 1976, I, 83.)

Yine Hz. Peygamberin (asv) o cevamiu'l-Kelimin, Kab bin Züheyre şiirinden dolayı hırkasını ona verdiği bilinmektedir. İşin latif kısmı da şudur ki; hırkaya nail olan birisi şair, diğeri ise -yukarda da bahsettiğimiz üzere- ilk mutasavvıf ve zahitlerden Üveys el-Karani olmuştur. Şiir bir mütefekkirin elinde irşad malzemesi iken diğeri yanda bir zalimin elinde küfür ve adavet maşası haline gelebiliyor.

Müfessir Bediüzzaman Said Nursi kâinatı tanımlarken ve bu tanım ile Halıkı biza tanıtırken şöyle der; “Rabbimizi bize tarif eden üç büyük külli muarrif var. Birisi: şu kitab-ı kebirin ayetel kübrası olan Hatemü'l-Enbiya aleyhissalatü vesselam. Birisi: Kur'an-ı Azimüşşan. Birisi: Şu kitab-ı kâinatdır.”(19. Söz) Bu kâinat kitabını okuyan peygamber ise vahye, âlim ise keramete, mütefekkir ise marifete ulaşıyor. Şiir ise bu üçünün içinde az ya da çok kendini ihsas ettiriyor. Fakat unutmamak gerektir ki her sanatlı söz şiir, her şiir manzum değildir. Şiirin özü tefekkür, tefekkürün mahiyeti teşekkürdür. İnsan kâinat denizinde yüzmediği sürece ruhunu ilahi aşk ile ıslatıp titretmez.

Nihai olarak; kemale eren ve ermek isteyen her ruh bu tasavvuf yolculuğunda, tefekkürü burak, şiiri ilham, miracı benliği olarak bilmeli ve onu yaşamalıdır.

## KAYNAKÇA

Cevdet, Ahmed Cevdet, Kıyas-ı Enbiyâ, İstanbul 1976