

Sayı: 1 ◀ ▶ Yıl: 2014  
ISSN 2147-8171

# ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Sayı: 1 ◀ ▶ Yıl: 2014  
ISSN 2147-8171

**Sayfa Tasarımı**

Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN

**Baskı**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

**İletişim**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı  
Eskişehir / Türkiye  
Telefon: (0.222) 217 57 57  
Faks: (0.222) 217 57 58  
<http://ilahiyat.ogu.edu.tr>  
[ilahiyatdergi@ogu.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@ogu.edu.tr)

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
Sayı: 1 ◀ ▶ Yıl: 2014  
ISSN 2147-8171

<b>Dergi Adı</b>	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi	
<b>Dergi Sahibi</b>	Prof Dr. Hasan GÖNEN (Rektör)	
<b>Redaksiyon</b>	Arş. Gör. Yunus ARAZ Arş. Gör. Aynur KURT Arş. Gör. Meryem KARDAŞ	
<b>Editör</b>	Prof Dr. Hüseyin AYDIN (Dekan)	
<b>Editör Yardımcısı</b>	Prof. Dr. Dursun HAZER Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR	
<b>Yazı İşleri Müdürü</b>	Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT	
<b>Yayın Kurulu</b>	Prof.Dr. Hüseyin AYDIN Prof.Dr. Ejder OKUMUŞ Prof. Dr. Dursun HAZER Prof.Dr. Ali Rıza GÜL Prof.Dr. Ali ÇELİK Doç. Dr. Ömer YILMAZ Doç. Dr. Mizrap POLAT Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA Yrd. Doç. Dr. Şenol KORKUT Yrd. Doç. Dr. Ali ÇETİN Yrd. Doç. Dr. Adil ŞEN Yrd. Doç.Dr. Yusuf KARATAŞ Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR	
<b>Danışma Kurulu</b>	Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Prof. Dr. Selahattin TURAN Prof. Dr. Osman AYDINLI Prof. Dr. Orhan ÇEKER Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Prof Dr. Zekeriyya GÜLER Prof Dr. İsmail GÜLER Prof. Dr. Ö. Faruk HARMAN Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA Prof Dr. Şuayip ÖZDEMİR Prof Dr. Celal TÜRER Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Prof Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ Prof Dr. Mefail HIZLI	(Necmettin Erbakan Üniversitesi) (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi) (Ankara Üniversitesi) (Necmettin Erbakan Üniversitesi) (Uludağ Üniversitesi) (İstanbul Üniversitesi) (Uludağ Üniversitesi) (Marmara Üniversitesi) (Hitit Üniversitesi) (İstanbul Üniversitesi) (Amasya Üniversitesi) (Ankara Üniversitesi) (Sakarya Üniversitesi) (İstanbul Üniversitesi) (Uludağ Üniversitesi)

Doç. Dr. Gürbüz DENİZ  
Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ

(Ankara Üniversitesi)  
(Ankara Üniversitesi)

# ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Sayı: 1 ◀ ▶ Yıl: 2014  
ISSN 2147-8171

## İçindekiler

### Makaleler

BAŞLARKEN ..... 9

EDİTÖRDEN ..... 11

### سحر البيان في القرآن

د. عبد القادر منصور ..... *Hata! Yer işareti tanımlanmamış.*

Önceki Ümmetlerin İbadetleri Hakkında Kissa Ayetlerindeki Bilgiler Kap-samında  
“İslam Beş Şey Üzerine Bina Edildi” Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme  
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR.....39

İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıırma Arasında Hayırseverlik Anlayışı  
Doç. Dr. Adnan ADIGÜZEL ..... 69

Diyarbakır El Sanatlarında İslamî Motifler –Bir Giriş Denemesi- Islamic Motifs in  
Diyarbakır’s Hand Arts – An Introduction Essay  
Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ.....93

Ebü Hanîfe’nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı  
Fatih TOK..... 107

İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme  
Figen KERVANKAYA.....125

### الاقتباسُ اللغويُّ من القرآنِ الكريمِ في الحديثِ النبويِّ الشريفِ- دراسةٌ بلاغيةٌ

خليل محمد أتوب ..... 135

İbn Teymiye’nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi - Evaluation of  
Kalamic Perspective on Ibn Taymiyya’s Dogmatic Rasyonism

<i>Prof. Dr. Hüseyin AYDIN</i> .....	157
Zeydî Fıkhının Gelişimine Dair Notlar <i>A.K. KAZI Çeviren: Doç. Kadir DEMİRCİ</i> .....	209
Kur'an-ı Kerim'deki Mümin Tiplerini Çerçevesinde İslami Dindarlık Ölçeği Oluşturma Üzerine Teorik Yaklaşım <i>Yrd. Doç. Dr. Naci KULA</i> .....	219
Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansımaları - Some Words Accepted From "Addâd" and Their Reflections To Some Commentaries Andtranslations of Qoran <i>Süleyman Recep ÇIBIKLI</i> .....	253

### **Kitap Tanıtımı**

Ayoob, Mohammed, <i>The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World</i> <i>Muhammed Yasir OKUMUŞ</i> .....	281
Boz, Erdoğan (Editör), <i>Yunus Emre (Bildiriler ve Makaleler) Kitabı</i> <i>Aynur KURT</i> .....	285

**ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ**  
**İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAYIN VE YAZIM İLKELERİ**

**Yayın İlkeleri**

1. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki kez yayımlanan bilimsel ve hakemli bir yayın organıdır.
2. Derginin yayın dili, Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca'dır. Diğer dillerdeki yazıların yayımına Yayın Kurulu karar verir.
3. Dergi yayın kurulu Dekan'ın görevlendirdiği öğretim üyelerinden oluşur.
4. Dergide telif, çeviri (yazarından ve yayıncı kuruluştan izin almak koşuluyla), sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri vb. çalışmalar yayımlanır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
7. Dergiye gönderilen yazılar iade edilmez.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, editörün ön incelemesinden sonra Yayın Kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı iki hakeme gönderilir.
9. Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi halde yazı yayımlanır. İki hakemden biri olumsuz görüş belirtirse, yazı hakkındaki karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
10. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmeden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse makale, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Düzeltmeler yapıldıktan sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı editör tarafından kontrol edilerek son karar verilir.
11. Bir sayıda bir yazarın çeviri ve telif olmak üzere en fazla iki yazısı yayımlanır.
12. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadan ulaştırılan yazılar değerlendirmeye alınmaz.
13. Yayımlanan yazıların bütün yayın hakları Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Yayın Kuruluna aittir.

**Yazım İlkeleri**

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word (en az Office 200 sürümü) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında 34 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
4. **Yazı biçimi:** Metin Times New Roman yazı tipi, 12 puntuyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır.
5. Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

6. Kitap; Yazar adı soyadı, eser, adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (ed.: veya haz.:) yayınevi, baskı yeri ve tarihi (örnek, İstanbul 2010), cildi (örnek; c.IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); Yazma eser ise, Yazar adı, eser adı (*italik*), Kütüphane, numarası (no), varak numarası (örnek, vr.10b).
7. Makale; Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (*italik*), çeviri ise çevirenin adı (çev.) yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi (örnek; c.IV), süreli yayın ise (örnek; sayı:3), sayfası (s.).
8. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
9. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
10. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
11. Ayetler sure adı, sure no/ayet no sırasına göre verilmeli (Örnek; Fatıha, 1/2)
12. Dergimizde kullanılan bazı genel kısaltmalar: bakımız (bk.), karşılaştırmamız (krş.), adı geçen eser (*age*), Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (*DİA*), Kütüphane (Ktp.), numara (no), ölümü (ö.), tarihsiz (ts.).
13. İnternet kaynaklarında adres verildikten sonra yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: (erişim tarihi: 11.12.2012)



## BAŞLARKEN

Akademik çalışmalar, uzun süren araştırmalar ve yoğun emek sonucu elde edilse de, toplumun hafızasında en kalıcı kültür değerleri olarak varlıklarını sonsuza kadar sürdürecektir. Bu nedenle akademik dergiler, bu tür çalışmaların korundukları tarihi belge mahiyetindedirler.

Bu gayelere matuf olmak üzere İlahiyat Fakültemiz tarafından ilk defa yayınlanmaya başlanan bu dergimizin, akademik çevreler için yeni bir buluşma mekanı olmasını diliyorum, etkili ve sürekli eserlere ev sahipliği yapmaya aday bir yayın organı olmasını temenni ediyorum.

Dergimizin hazırlanmasında emeği geçen ve bundan sonra yazıları ve önerileriyle destek vermeye devam edeceğini umduğum, değerli ilim adamlarına teşekkür eder, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin ilim dünyası için hayırlara vesile olmasını dilerim.

Mayıs-2014  
Prof. Dr. Hasan GÖNEN  
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Rektörü



## EDİTÖRDEN

Bilimsel araştırmalar, toplumun ilerlemede etkili unsurlar arasında ilk sıralarda yer alır. Günümüz dünyasında bilim ve teknik alanında ilerleyen ülkelerin ekonomik, siyasî, sosyal ve askerî güce de sahip oldukları görülür. Gelişmiş ülke olarak isimlendirilen ülkelere bakıldığında, aslında bu ülkelerin üniversitelerinin araştırma/geliştirmeye (AR-GE) önem verdikleri müşahade edilir. Bu üniversitelerde yapılan önemli bilimsel çalışmalar, aynı zamanda o ülkelerin siyasî, hukukî ve sosyal problemlerini incelemiş ve bunlara çözüm önerileri sunmuşlardır.

Bilim ve teknoloji alanındaki hızlı değişim, günlük hayatı bir taraftan kolaylaştırırken, öte yandan sosyo-kültürel alanda bazı sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu sorunların çözümünde üniversitelerden beklentiler giderek artmaktadır. Üniversitelerden beklenen ise, eğitim- öğretim, bilimsel araştırma ve ülke ekonomisine katkı sağlamaktır.

İşte sosyal alanda işlev gören akademik dergiler de, özellikle sosyo-kültürel alandaki bu beklentilerin yerine getirildiği bilimsel çalışmaların yayımlandığı, mazinin bilgi birikiminin yeni kuşaklara taşındığı, içinde yaşadığı çağın problemlerini fark eden ve bunlara çözüm önerileri sunma durumunda olan dergilerdir.

Belki de ilk insanın peygamber olması nedeniyle, tarihte hiçbir kavmin dinden uzak olmadığı tespit edilmiştir. İslam Dininin de bilime ve araştırmaya önem verdiği, ilk ayetinin “oku” olmasından da anlaşılır. Efendimiz (s.a.s.)’in de ilmin önemine yönelik buyrukları ve hicrî ilk asırlarda yapılan ilmî faaliyetler, müstesna bir medeniyetin oluşmasını sağlamıştır. Ne zaman ki ilimler dini ve dünyevi diye ikiye ayrılmış ve araştırmadan uzaklaşarak geçmişin birikimiyle yetinilmeye başlanmış, işte o zaman toplum maddî ve manevî olarak duraklamış, problemlerini çözemez hâle gelmiştir. Bu süreçte taassuplar, ön yargılar ve hurafeler gibi bir çok olumsuzluklar toplumlarda yer edinmeye başlamıştır. Halbuki İslam, insanların dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamayı hedeflemektedir.

Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU’nun kurucu dekanlığında 1996 yılında resmen faaliyete geçen, Prof. Dr. Ali ÇELİK’in dekanlığı ile devam eden, ancak ilk defa 2007-2008 öğretim yılından itibaren öğrenci alınmasına izin verilen Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, akademik sahada faaliyetlerine devam etmektedir. Bir yandan öğrencilerine eğitim vermeye çalışılırken, diğer yandan akademisyenlerimiz kendi alanlarında bilimsel çalışmalarını sürdürmektedirler. İşte, hem kendi fakültemiz hem de bu sahada kalem oynatan değerli araştırmacıların akademik çalışma ürünü eserlerini toplumun istifadesine sunmak gayesiyle 2014 Mayıs ayında yayın hayatına başlayan fakülte dergimizi, bu sorumluluğun tabii bir sonucu olarak değerlendirmekteyiz.

Dergimizin hem matbaa basımı hem de e-dergi olarak online şekilde yayını sağlanacaktır. Dergimiz, özgün akademik makaleler yanında, çeviri, kitap tanıtım ve

analizi, sempozyum değerlendirmesi gibi bilime katkı sağlayacak çalışmaları yayınlamayı hedeflemektedir.

Dergimizin hazırlanmasında emeği geçen meslektaşlarıma teşekkür eder, Dergimizin ilim dñnyası için hayırlara vesile olmasını dilerim.

Prof. Dr. Hñseyin AYDIN

Dekan

# سحر البيان في القرآن

عبد القادر منصور\*

## طبيعة البيان في القرآن

إن العرب أمة أُمّية. لا تملك من المعرفة إلا ألسنتها وقلوبها. غير أنهم دأبوا على فنون من القول يذهبون فيها مذاهب شتى. ويتواردون عليها. وكانت هذه الفنون لا تكاد تتجاوز ضروباً من الوصف. وأنواعاً من الحكم. وطائفة من الأخبار والأنساب. ونحو ذلك. وكانت طبيعة كلامهم تنتظم حقيقة ومجازاً. وتصريحاً وكنياً. وإيجازاً وإطناباً.

وسُنَّ الله تعالى في إرسال رسله، أن تكون بلغة قومهم. وهي قاعدة مضطردة فيها. وجرياً على هذه القاعدة، فقد أنزل القرآن بلغة العرب على نبي أُمّي، وفق أساليبهم في البيان. فنهج في أسلوبه نمط العرب في كلامهم. حتى يفهموا الأحكام والحكم. وفصل الخطاب. فاستعمل-كما يستعملون- الحقيقة والمجاز. والتصريح والكنياً. والإيجاز والإطناب.

هذا، وقد صرح الله في القرآن بتقرير هذه القاعدة. إذ قال: { وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ<sup>1</sup> } بلغتهم ليفهموا عنه. غير أن القرآن قد علا على المنطق العربي، من حيث معانيه وأساليبه الرائعة التي افتنَّ بها في غير

\* Dr. Öğretim Görevlisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

<sup>1</sup> [إبراهيم/4]

عبد القادر منصور

مذاهمهم . ونزع منها إلى غير فنونهم-تحقيقاً لإعجازه الأبدي. ناهيك<sup>1</sup> بأنه من لدن عليم حكيم.

وألفاظ القرآن عربية كلها دونما استثناء. وما يُظنُّ ببعض الألفاظ. أنها غير عربية الأصل. فهي مما تواردت عليه اللغات. فالعرب هضمتها. وأجرت عليها قوانينها. فصارت عربية بالاستعمال. ويطلق على هذا اسم: (التعريب).

لذلك. كان معظم القرآن واضحاً بيّناً. يدرك معناه الصغير والكبير . والعالم والأمي. ويشهد لهذا . ما حكي من تفاعل الأعراب مع الخطاب- سلباً وإيجاباً.

ظاهرة البيان:

البيان فن من أعظم الفنون، حاضر في سائر المجتمعات بلا استثناء. ويختلف من بيئة إلى أخرى في جماله وتأثيره. وهو دائم الصعود في تفعيل إرادات البشر، وسفينة لتوصيل ما يشاؤون. ويكون فطرة وكسباً. وأبدعه ما كان مع الخلق، وأجمله ما كان من الاثنين معاً.

هذا. وكان العرب يعرفون بالطبع وجوه بلاغته كما كانوا يعرفون وجوه إعرابه. ولم يحتاجوا إلى بيان النوعين في ذلك العصر؛ لأنه لم يكن يجهلها أحد من أصحابه. فلما ذهب أرباب السليقة والتبس الإعراب باللحن، والمجاز بالحقيقة. وضع لكل من الإعراب والبلاغة قواعد يدرك بها ما أدركه الأولون بالطبع. فكان حكم علم المعاني والبيان كحكم علم النحو والإعراب. وكانت الحاجة إليهما داعية لإدراك وجه الإعجاز والإعراب<sup>2</sup>.

سحر البيان:

<sup>1</sup> ناهيك: يُقال "ناهيك بكذا" أي حسبك وكافيك بكذا.

<sup>2</sup> نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي (9/1)

## سحر البيان في القرآن

وبين أيدينا في ظاهرة البيان، قرآن وحديث . فالقرآن يدعو إلى النهل من المعين، إذ يقول سبحانه: {خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ<sup>1</sup>} ففي هذا إيماء. بأن خلق البشر وما يميز به عن سائر الحيوان هو البيان. وهو التعبير عما في الضمير. وإفهام الغير لما أدركه لتلقي الوحي. وتعرف الحق وتعلم الشرع<sup>2</sup>.

لماذا { عَلَّمَهُ الْبَيَانَ } ؟ لأن البيان هو الذي به يتمكن عادة من تعلم القرآن وتعليمه. والمراد به: المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير . وفي قوله تعالى: { خَلَقَ الْإِنْسَانَ } تعيين للمتعلم . وقوله: { عَلَّمَهُ الْبَيَانَ } تبين لكيفية التعليم . والمراد بتعليم البيان: تمكين الإنسان من بيان نفسه . ومن فهم بيان غيره . إذ هو الذي يدور عليه تعليم القرآن<sup>3</sup>.

أما الحديث : فقد فسر جانباً خطيراً من ظاهرة البيان. وكشف عن أخطر وظائفه. وهي السحر. فقال (ص): "إن من البيان لسحراً<sup>4</sup>. وإن من الشعر حكماً<sup>5</sup>" أي: في أخذه بالقلوب. وفي رواية: "إن من طلب العلم لجهلاً وإن من القول عياً<sup>6</sup>"

فإن أريد بالحديث المدح. فالمعنى: أنه يستمال به القلوب. ويرضى به الساخط. ويستنزل به الصعب . وإن أريد به الذم. فالمعنى: أنه يكتسب به من الإثم ما يكتسبه الساحر<sup>7</sup>

<sup>1</sup> سورة الرحمن رقمها (55) الآية: (3 - 4)

<sup>2</sup> تفسير البيضاوي: (5/ 253)

<sup>3</sup> تفسير الألوسي (20 / 113)

<sup>4</sup> وفي فتح الباري لابن حجر (14 / 408): وفي رواية الكشميري " سِحْرًا " بِغَيْرِ لَام.

<sup>5</sup> أخرجه الطيالسي (2670) وأحمد (2761) وأبو داود (5011) ، والطبراني (11758) . وأبو يعلى (2332) وابن حبان (5780) . الخطيب (10 / 348) .

<sup>6</sup> أخرجه ابن عساكر (82/24) . والقضاعي (961) ، والضياء (493) .

<sup>7</sup> مقدمة الفتوح (ص: 127)

عبد القادر منصور

وَقَالَ ابْنُ التَّيْنِ: "وَالْبَيَانُ نَوْعَانِ. الْأَوَّلُ: مَا يُبَيِّنُ بِهِ الْمُرَادَ. وَالثَّانِي: تَحْسِينُ اللَّفْظِ حَتَّى يَسْتَمِيلَ قُلُوبَ السَّامِعِينَ. وَالثَّانِي: هُوَ الَّذِي يُشَبَّهُهُ بِالسَّحْرِ. وَالْمَذْمُومُ مِنْهُ مَا يُقْصَدُ بِهِ الْبَاطِلُ. وَشَبَّهَهُ بِالسَّحْرِ، لِأَنَّ السَّحْرَ صَرَفَ الشَّيْءِ عَنْ حَقِيقَتِهِ."<sup>1</sup>

وفي الديباج: "...والثاني: أنه مدح. لأن الله امتن على عباده بتعليم البيان. وشبهه بالسحر: لميل القلوب إليه. وأصل السحر: الصرف. فالبيان يصرف القلوب ويميلها إلى ما يدعو إليه<sup>2</sup>. قال النووي<sup>3</sup>: وهذا التأويل الثاني هو الصحيح المختار."

أنواع البيان:

والبيان: إما أن يكون مألوفاً. فمهمته إيصال ما يريد صاحبه فحسب. وإما أن يكون خارجاً عن المألوف. فهذا ما يفعل الأعاجيب، ويسحر العقول ويأخذ بالألباب.

والقرآن في بيانه، قد شهدت عليه الجن بأسلوب التنكير، ليكون آخذاً بأطراف البيان كلها، إذ قالت: {... إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا<sup>4</sup> } بديعاً، مبيناً لكلام الناس في حسن نظمهم ودقة معناه. وهو مصدر وصف به للمبالغة<sup>5</sup>.

والعجب، هنا، في ثلاثة أوجه:

أحدها: عجباً في فصاحة كلامه.

<sup>1</sup> فتح الباري لابن حجر (409 / 14)

<sup>2</sup> الديباج على مسلم (448 / 2)

<sup>3</sup> (159 / 6)

<sup>4</sup> [الجن: 1]

<sup>5</sup> تفسير البيضاوي (331 / 5)



## سحر البيان في القرآن

الثاني : عجباً في بلاغة مواعظة .

الثالث : عجباً في عظم بركته<sup>1</sup> .

وقاعدة الإعجاز في القرآن تنطلق من فصاحة بيان، وجمال سحره الأخذ بالألباب. وهذه لن يدركها إلا من منح حساً ذوقياً في فصاحة البيان، ومعرفة واسعة في أساليبه، ولو كان من الأميين. فطبيعة العرب حين التنزيل كانت الأمية. ونبيهم كان مثلهم. فهم عباقرة في الكلام. أما الكتابة: فكانوا بمنأى عن التباري فيها.

### مواقف التعجب والإعجاب:

والفصاحة أذواق . أعلاها أن ينفعل المتأثر بها انفعالاً عجيباً. وحتى نقف على سحر ظاهرة البيان، علينا أن نطالع في أذواق المتفاحين ممن غلهم سحر القرآن ببيانه. وهم لا يعرفون سوى ذوقهم البياني الفطري.

فثمة مواقف لأعراب أميين قمة في الذوقية الفطرية. قد انفعلوا حين لامست مسمعهم تلك الكلمات القرآنية. فجسدوا تلك الانفعالات -قولاً أو عملاً. ومن ثم أكدت تلك الانفعالات . على هذه القضية الإرسالية.

وهذه المواقف قد رويت في كتب التراث الإسلامي، وهي مشاهد انفعالية قد تأثرت ببيان التنزيل وفصاحته، وليس الإعجاز القرآني يعتمد عليها، فهو المعجز بنظمه وأسلوبه دونما أدنى ريب. وإنما نسوقها، هنا، كشواهد على المحتوى البياني، ومدى ما فيه من مقومات العجب العجاب.

ودونكم تلك المواقف.

---

<sup>1</sup> النكت والعيون (4/ 332)

عبد القادر منصور

الأول: (أعرابي على قعود) انفعال قولي وفعلي.

ويقدم أعرابي من البادية على قعود<sup>1</sup> له. فيصغي إلى تلاوة لسورة الذاريات. فينفعل بمشاعره كلها. ولا يملك إلا أن عبر عنها فوراً. وذلك. حينما سمع الأعرابي قول الله تعالى: {فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْكُمْ تَنْطِقُونَ<sup>2</sup>}

قال: "من ذا الذي أغضب الجليل حتى أقسم؟؟؟"

ولهذا القول قصة. رواها الأصمعي. إذ يقول فيها: "أقبلت ذات يوم من المسجد الجامع في البصرة. فبينما أنا في بعض سككها إذ طلع أعرابي جلف<sup>3</sup>. جاف. على قعودله. متقلد سيفه. وبيده قوس. فدنا وسلّم. وقال لي: من الرجل؟ قلت: من بني الأصمع. قال: أنت الأصمعي؟ قلت: نعم. قال: ومن أين أقبلت؟. قلت: من موضع مليء بكلام الرّحمن. قال: وللرّحمن كلام يتلوه [الآدميون].

قلت: نعم. قال: أتلى عليّ شيئاً منه. فقلت له: إنزل عن قعودك.

فنزل. وابتدأت بسورة (الذاريات). فلما انتهيت إلى قوله سبحانه: {وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ}.

قال: يا أصمعي هذا كلام الرّحمن؟ قلت: إي. والذي بعث محمداً بالحق. إنّه لكلامه أنزله على نبيّه محمد (ص) فقال لي: حسبك.

ثم قام إلى الناقة فنحرها وقطعها كلها. وقال: أعني على توزيعها.

<sup>1</sup> والقعود والقعود من الإبل: يفتنعهما الراعي. فيركهما. ويحمل عليهما زاده. والبكر إذا بلغ الإثناء:

قعود، ويجمع على القعد والقعدات والقعدان. المحيط في اللغة - (ج 1 / ص 14)

<sup>2</sup> [(23) سورة الذاريات]

<sup>3</sup> قولهم: أعرابي جلف. أي: جاف. مختار الصحاح - (ج 1 / ص 119)

## سحر البيان في القرآن

ففرقناها على من أقبل وأدبر. ثم عمد إلى سيفه وقوسه. فكسرهما. وجعلهما تحت الرمل. وولى مدبراً نحو البادية. وهو يقول: {وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ} فأقبلت على نفسي باللوم. وقلت: "لم تنتبهي لما انتبه له الأعرابي".

فلما حججت مع الرشيد دخلت مكة. فبينما أنا أطوف بالكعبة إذ هتف بي هاتف بصوت دقيق<sup>1</sup>. فالتفت فإذا أنا بالأعرابي نحياً. مصفراً. فسلم علي. وأخذ بيدي. وأجلسني من وراء المقام. وقال لي: "أتل كلام الرّحمن".

فأخذت في سورة (الذاريات) فلما انتهيت إلى قوله: {وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ} صاح الأعرابي. فقال: "وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً".

ثم قال: "وهل غير هذا؟" قلت: نعم. يقول الله سبحانه: {فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ}.

فصاح الأعرابي. وقال: "يا سبحان الله!! من ذا الذي أغضب الجليل حتى حلف؟ ألم يصدقوه بقوله حتى ألجؤوه إلى اليمين؟ قالها ثلاثاً.

وخرجت فيها نفسه.<sup>2</sup>"

وهذه نادرة. تصح. أولاً تصح. ولكنها تذكرنا بجلال هذا القسم من الله سبحانه. القسم بذاته. بصفته: رب السماء والأرض. مما يزيد الحقيقة المقسم عليها جلالاً. وهي حقيقة بلا قسم ولا يمين<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> وفي رواية: رقيق.

<sup>2</sup> تفسير الألوسي - (ج 19 / ص 377) تفسير الثعلبي - (ج 1 / ص 2141)

<sup>3</sup> في ظلال القرآن - (ج 7 / ص 32)

عبد القادر منصور

وعن الحسن أنه قال فيها: بلغني أن رسول الله (ص) قال: "قاتل الله قوماً أقسم لهم ربهم. ثم لم يصدقوا"<sup>1</sup> وفي رواية: "أَقْسَمَ لَهُمْ رَبُّهُمْ بِنَفْسِهِ فَلَمْ يُصَدِّقُوهُ"<sup>2</sup>

وثمة رجل جرب ما آمن به. فعن يزيد بن مرثد: أن رجلاً جاع في مكان ليس فيه شيء. فقال: "اللهم رزقك الذي وعدتني فأنتي به."  
قال: فشيع وزوي من غير طعام ولا شراب"<sup>3</sup>

\*\*\*

الثاني: (أعرابي جلف) انفعال قولي.

وبين أننا مشهد لأعرابي جلف. هبط مدينة رسول الله (ص) ليصادف رسول الله (ص) يقرأ هذه الآية. {...ومكروا مَكْرًا كُبَّارًا.....} فعندما سمعه. تحركت مشاعر الفصاحة. فلم يملك نفسه حتى عبر عنها. فقال: "ما أفصح رَبِّكَ يا محمد."

{ كُبَّارًا }:

لقد أخذت كلمة {كُبَّارًا} بلب هذا الأعرابي، فتوَّرت أحاسيسه، حتى نطق بما يعتلج بداخله من تذوق لفصاحة القرآن. ولن ندرك ما أدركه هذا الأعرابي، حتى نفهم معنى {مَكْرًا كُبَّارًا} وفق قواعد التفسير.

ذلك. أن الأعرابي فهم المعنى بما يشير إليه من المرادات الاعتبارية بسليقته العربية. أما نحن: فالأمر مختلف. فـ{كُبَّارًا} أي: كبيراً في الغاية. فهو من صيغ المبالغة.

<sup>1</sup> تفسير الألوسي (377 / 19)

<sup>2</sup> تفسير الثعالبي (492 / 3)

<sup>3</sup> تفسير القرطبي (42 / 17) الكشف والبيان. للثعلبي (317 / 12) عن زيد بن جريز.

## سحر البيان في القرآن

قال عيسى بن عمر: "هي لغة يمانية." وإذا اعتبر التنوين في (مكراً) للتعظيم. زاد أمر المبالغة في مكرهم. أي: كبيراً في الغاية<sup>1</sup>

وهذه الصيغة القرآنية. ليست غريبة عند العرب. بل هي عندهم من الصيغ التي لا تستعمل إلا في المواطن العليا من كل شيء. لذلك. فإن مثلها لن يكون من الدارج -استعمالاً. وإنما تكون في المواطن اللغوية العليا.

قال ابن السكيت: وسمع الفراء ظُرفاً. وشيءٌ عَجَابٌ وَعَجَابٌ. ورجلٌ وُضَاءٌ: للوَضِيءِ. وقُرَاءٌ: للقارئ. وقال الفراء: أنشدني أبو صدقة:

بِيضَاءِ تَصْطَادِ الْغَوِيِّ وَتَسْتَبِي بِالْحُسْنِ قَلْبَ الْمُسْلِمِ الْقُرَاءِ

والقارئ. والمتقري. والقراء. كله بمعنى: الناسك. والقراء: يكون من القراءة. ويكون من التنسك. وهو أحسن. وجمع القراء: قراؤون. وتقرأ: تفقه<sup>2</sup>

وقال آخر:

والمَرْءُ يُلْحِقُهُ بِفَتِيَانِ النَّدَى<sup>3</sup> خُلُقُ الْكَرِيمِ. وَلَيْسَ بِالْوُضَاءِ<sup>4</sup>

وَالْوُضَاءُ: جَمْعُ وَضِيءٍ. وَيُقَالُ: أَوْجُهُ وَضَاءٌ. وَرَجُلٌ وَضَاءٌ<sup>5</sup>. يُقَالُ: وَجْهُ وَضِيءٌ أَيْ حَسَنٌ مِنْ أَوْجِهٍ<sup>6</sup>

<sup>1</sup> تفسير الألويسي - (ج 21 / ص 325)

<sup>2</sup> المحكم والمحيط الأعظم - (ج 6 / ص 470)

<sup>3</sup> والتدى: الجود. ورجلٌ ندى، أي جواد. وفلان أندى من فلان، إذا كان أكثر خيراً منه. وفلان يتندى على أصحابه، أي يتسقى. ولا تقل بُندى على أصحابه. والتدى: الشحم. والتدى: المطر والبلل. وجمع التدى أنداء، وقد جمع على أندية. الصحاح في اللغة (ج 2 / ص 201)

<sup>4</sup> المخصص. لابن سيده - (ج 4 / ص 412)

<sup>5</sup> المخصص. لابن سيده - (ج 5 / ص 26)

<sup>6</sup> الزاهر في معاني كلمات الناس - (ج 1 / ص 38)

عبد القادر منصور

ومع أنه سماعي. فهناك قاعدة مضطردة لتسويغ استعمالها. قال أبو عبيدة: فإذا أرادوا المبالغة شددوا فقالوا: "كُرَام" و "كُبَار" و "ظُرَاف" و "عُجَاب" فالكُرَام: أشد كرمًا من الكرام. وقد يجيء من المشدّد ما ليس من هذا الباب. قالوا "حُسَان" للحسن. و "قُرَاء" للقارئ. و "وُضَاء" للوضيء<sup>1</sup>.  
فالقرآن-إذا- بين واضح. وفهمه وتدبره ليس عسيراً. بحيث نقفل عقولنا ونكل فهمه كله بالرجوع إلى كتب التفسير. فكم من آية إذا فسرتها. أهملت معناها<sup>2</sup>.

\*\*\*

الثالث: (الوليد بن المغيرة) انفعال قولي .

وهذا مشهد لأقوى وأفصح من نطق بالضاد من قريش-يومئذ-وأعلمها بفنون الفصاحة والبيان. وهو الوليد بن المغيرة. وذلك، حين أرسل إلى النبي(ص) حتى يفاوضه في شأن القرآن وأن يترك هذا الأمر. قال له: "يا محمد إن أردت ملكا ملكناك، وإن أردت مالا جمعنا لك من المال ما تكون به أغنى العرب. وإن أردت نساء نظرنا في أجمل نساء العرب. فأتينا بهن إليك." فقال: "هذا الذي عندك؟... اسمع."

فتلا عليه صدر سورة (فصلت):{بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. حم (1) تَنْزِيلٌ مِنْ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ(2) كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(3)بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ<sup>3</sup>}ومر رسول الله (ص) في التلاوة حتى

<sup>1</sup> أدب الكتاب لابن قتيبة - (ج 1 / ص 116)

<sup>2</sup> إعجاز القرآن (ص: 12)

<sup>3</sup> [فصلت:4-1]

## سحر البيان في القرآن

بلغ قوله تعالى {فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ<sup>1</sup>}  
وفي رواية: فقال له: "اقرأ عليّ"

فقرأ عليه {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ  
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ<sup>2</sup>}

قال: "أعد"

فأعاد النبي - ﷺ<sup>3</sup>.

وفي رواية للحاكم: عن ابن عباس أن النبي (ص) قام يصلي في المسجد.  
وأخذ يقرأ القرآن. والوليد بن المغيرة قريب منه يستمع قراءته. فلما فطن النبي (ص)  
لاستماعه أعاد القراءة. فالتفت إليه الوليد. وقال: "حسبك الآن."

فرجع إلى قومه. فلما رأوه مقبلاً. قالوا: "لقد أتاكم فلان بوجه غير الوجه  
الذي ذهب به" فلما حضر، قالوا: "ما عندك- يا فلان؟" فقال: "إني سمعت  
كلاماً ليس هو بالشعر، وليس هو بالكهانة، وليس هو بالكلام الذي نألف. إن له  
لحلاوة، وإن عليه لطلأوة - أو طلاوة أو طلاوة مثلثة- وإن أسفله لمورق. وإن أعلاه  
لمثمر، وإنه ليعلو ولا يعلى عليه." وفي رواية<sup>4</sup>: "فلما قرأ عليه القرآن. كأنه رق له.  
فبلغ ذلك أبا جهل فأتاه. فقال له: "يا عم. إن قومك يريدون أن يجمعوا لك ما لا  
ليعطوكه. فإنك أتيت محمداً لتعرض لما قبّله."

قال الوليد: لقد علمت قريش أني من أكثرها مالاً."

قال: فقل فيه قولاً يبلغ قومك: أنك منكر له وكاره؟"

<sup>1</sup> [فصلت:13]

<sup>2</sup> [النحل:90]

<sup>3</sup> عن عكرمة. دلائل النبوة (2/199)

<sup>4</sup> مناهل العرفان (2/224) القول المعتبر في بيان الإعجاز للحروف المقطعة من فواتح السور (ص:27)

عبد القادر منصور

قال: "وماذا أقول؟ فو الله ما فيكم من رجل أعلم مني بالشعر، لا برجزه، ولا بقصيدهه. ولا بأشعار الجن، والله ما يشبه الذي يقوله شيئاً من هذا. ووالله. إن له لحلاوة، وإن عليه لطلاوة، وإنه لمينير أعلاه. مشرق أسفله. وإنه ليعلو ولا يعلى. وإنه ليحطم ما تحته"

قال أبو جهل للوليد: "لا يرضى عنك قومك حتى تقول فيه."

فقال الوليد: "دعني أفكر" فلما فكر. قال: "هذا سحر يآثره عن غيره"

فنزلت: {ذُرِّي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيداً}.

وفي رواية: "فقال قريش: صبا والله الوليد، والله لتصبأَنَّ قريش كلهم!

فقال أبو جهل: أنا أكفيكموه!"

وقعد إليه حزينا وكلمه بما أحماه. وما زال به حتى أتى مجلس قومه.

فقال: "تزعمون: أن محمداً مجنون؟ فهل رأيتموه يخنق؟ وتقولون: إنه

كاهن. فهل رأيتموه قط يتكهن؟

وتزعمون: أنه شاعر. فهل رأيتموه يتعاطى شعراً- وفي رواية: والله ما في

قريش رجل أعلم بالشعر أو رجزه أو قصيده مني. ولا -والله- ما يشبه الذي يقول محمد شيئاً من هذا الشعر أو ذلك الرجز.

وتزعمون: أنه كذاب، فهل جرّبتم عليه شيئاً من الكذب؟" فقالوا في ذلك

كله: اللهم لا. ثم قالوا: فما هو؟! ... "

ففكّر وقدّر.. ثم قال: "ما هو إلا سحر يؤثر. أما رأيتموه يفرق بين الرجل

وأهله وولده ومواليه؟"

فارتجّ النادي فرحاً. وتفرقوا معجبين بقوله."



## سحر البيان في القرآن

وهذا هو ما أشار إليه سبحانه بقوله: إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ (18) فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (19) ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ (20) ثُمَّ نَظَرَ (21) ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ (22) ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ (23) فَقَالَ إِنَّ هَذَا إِلا سِحْرٌ يُؤْتَرُ (24) <sup>1</sup>

\*\*\*

الرابع: (أعرابي يسجد) انفعال فعلي.

والبيان والفصاحة وجه إعجاز للقرآن. عجز عنها الفصحاء. وقصّر فيها البلغاء<sup>2</sup>. ويسمع أعرابي آية فيخر ساجداً. وليس أمامه متألّه من البشر. فلمن سجد إذا؟ لقد. سجد لروعة البيان وسحره. وسمو فصاحته وبيانه.

والجملة القرآنية التي سحرت الأعرابي فحملته على السجود. هي: {فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ<sup>3</sup>}. فقد ذكر أبو عبيدة: أن أعرابياً سمع رجلاً يقرأ: {فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ<sup>4</sup>} فسجد. وقال: "سجدت لفصاحة هذا الكلام."

لأنه أدرك منه بديهية من غير تأمل كل ما أدركناه بعد الروية والنظر. ومن هذا يتبين لك: أن العرب تيقنت من أول ما سمعت القرآن. أنه غير مقدور للبشر. فلم تشتغل بالمعارضة. ولا حدثت نفوسها بها<sup>5</sup>.

قال عبد الله الثعالبي: "ثلاث كلمات اشتملت على شرائط الرسالة. وشرائعها. وأحكامها. وحلالها، وحرامها<sup>6</sup>" و عن رؤبة: " ما في القرآن أعرب من

<sup>1</sup> [سورة المدثر، الآيات 18 - 24].

<sup>2</sup> تفسير الماوردي = النكت والعيون (30 / 1)

<sup>3</sup> الحجر: 94

<sup>4</sup> الحجر: 94

<sup>5</sup> إعراب القرآن وبيانه (264 / 5)

<sup>6</sup> نواهد الأبيكار وشوارد الأفكار = حاشية السيوطي على تفسير البيضاوي (9 / 1)

عبد القادر منصور

قوله (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ) 1 "قال عبد الله بن عبيدة: ما زال النبي (ص) مستخفياً حتى نزلت هذه الآية. فخرج هو وأصحابه. 2"

وفي القرآن أمثلة. أخرى على نمطها. منها: "وأشربوا في قلوبهم العجل " و "خلصوا نجياً" وسمع آخر رجلاً يقرأ: (فَلَمَّا اسْتِئْذِنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا). قال: «أشهد أن مخلوقاً لا يقدر على مثل هذا الكلام»

وغريب القرآن في التنزيل قليل. لا لأن اللفظة غريبة في نفسها. ولكن من أجل استعارة نوعية فيها. وسجود الأعرابي كان من أجل هذا. وحين نحلل هذه الجملة. فإننا ندرك سر هذا الانفعال.

فأما تحليل {فَاصْدَعْ} فهو كالآتي: فأصلُ الصَّدْعِ: الشَّقُّ: صَدَعْتُهُ فَاصْدَعْتُ. أي: شَقَقْتُهُ. فانشق. والصدع: ضوء الفجر لانشقاق الظلمة عنه. ومعنى "فاصدع": فافرق بين الحق والباطل وافصل بينهما. ومنه التفرقة كقوله: {يَوْمَئِذٍ يَصَّدَعُونَ}.

استعارة المحسوس للمعقول وهي ألطف من المركبة<sup>3</sup>.

وسحر البيان هنا: أنها استعارة محسوس لمعقول بوجه عقلي. حيث استعير الصدع -وهو كسر الزجاج- أو هو الشق في نحو حائط. وهو محسوس للتبليغ. وهو معقول. والجامع هو قوة التأثير في كل منهما. على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية المطلقة. وهو أبلغ من (بَلِّغْ) وإن كان بمعناه. لأن تأثير الصدع أبلغ من تأثير التبليغ. فقد لا يؤثر التبليغ. والصدع يؤثر جزمًا.

<sup>1</sup> الموسوعة القرآنية المتخصصة (811 /1)

<sup>2</sup> إعراب القرآن وبيانه (264 /5)

<sup>3</sup> إعراب القرآن وبيانه (463 /3)

## سحر البيان في القرآن

وكان موضع التأثير في هذه الجملة هو كلمة «اصدع» في إبانيتها عن الدعوة والجهد بها والشجاعة فيها. وكلمة «بما تؤمر» في إيجازها وجمعها. والمعنى: افرغ لمهمتك. فالصدع أن تصنع شقاً في متماسك. كما نشق زجاجاً بالمشروط الخاص. أو نصنع شقاً في حائط. والرسول (ص) قد جاء ليشق الكفر ويهدم الفساد القوي المتماسك الذي يقوى بقوة صنناديد قريش. وقد شاع ذلك المصطلح «الصدع» في الزجاج؛ لأن أي شق في أي شيء. من الممكن أن يلتئم إلا في الزجاج لأنه يصعب أن يجمع الإنسان القطع الصغيرة التي تنتج من صدعه. وقد جاء الإيمان ليصدع بنيان الكفر والفساد المتماسك<sup>1</sup>.

أما السر في (ما) :

فهي تحتتمل أمرين. تحتتمل: أن تكون مصدرية بمعنى: فاصدع بأمرنا. وتحتتمل أن تكون اسم موصول. فلو قال تعالى: (فاصدع بما تؤمر به) لكان اسماً موصولاً قطعاً. فما المقصود؟

يحتتمل: أن تكون (فاصدع بأمرنا). ويحتتمل أن تكون (فاصدع بالذي تؤمر به) والأمران مرادان في الآية. أن يصدع بأمره ويصدع بما أمره به. ولو ذكر أحد الأمرين لتحدد المعنى بشيء واحد. أو بقسم من المعنى.

وهذا الحذف هنا يدل على التوسع في المعنى<sup>2</sup>.

هذا. وقد جاء استعمال (فاصدع) في شعر أبي طالب. حيث قال: (فَاصدَع بِأَمْرِكَ) مَا عَلَيْكَ غَضَابَةٌ... لكنه لا يمكن أن يماثل القرآن بفصاحته. ولن يصل إلى حد المعجزة.

<sup>1</sup> تفسير الشعراوي (ص: 4831)

<sup>2</sup> لمسات بيانية (ص: 399)

عبد القادر منصور

وتلكم المناسبة في قول أبي طالب.. فعن ابن عباس في قوله (وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ) قال: نزلت في أبي طالب. كان ينهى المشركين أن يؤذوا رسول الله (ص) ويتباعده عما جاء به. وهذا قول عمرو بن دينار والقاسم بن مخيمر. قال مقاتل: وذلك أن النبي (ص) كان عند أبي طالب يدعوه إلى الإسلام. فاجتمعت قريش إلى أبي طالب يريدون بالنبي (ص) سوءاً. فقال أبو طالب:

وَاللَّهِ لَا وَصَلُوا إِلَيْكَ بِجَمْعِهِمْ ... حَتَّى أَوْسَدَ فِي التُّرَابِ دَفِينَا

(فَأَصْدَعَ بِأَمْرِكَ) مَا عَلَيْكَ غَضَابَةٌ .. وَأَبْشِرْ وَقَرِّبْ ذَاكَ مِنْكَ عُبُونَا

فأنزل الله تعالى (وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ) الآية<sup>1</sup>.

وقيل: الضمير المجرور للنبي (ص). والمرفوع لأبي طالب. ولعل جمعيته باعتبار استتباعه لاتباعه. فإنه كان ينهى قريشا عن التعرض لرسول الله. وينأى عنه فلا يؤمن به<sup>2</sup> وفيها على هذا القول التفات<sup>3</sup>. والمعنى في (ينهون عنه) أي: يذبون عنه. ويمنعون الناس عن أذاه. (وينأون عنه) أي: يتباعدون عن الإيمان به. وذلك مثل أبي طالب. كان يذب عنه حال حياته. قال ابن عباس: نزلت في أبي طالب. كان ينهى المشركين أن يؤذوا محمداً، وينأى عما جاء به<sup>4</sup>. حتى روي: أنه اجتمع عليه رؤساء قريش. وقالوا له: "اختر شاباً من أصحابنا. واتخذة ابناً لك. وادفع إلينا محمداً"

فقال أبو طالب: ما أنصفتُموني؟ أَدفع إليكم ولدي ليقتل. وأرِيّ ولدكم؟! "

<sup>1</sup> زهرة التفاسير (5/ 2373)

<sup>2</sup> تفسير أبي السعود - (ج 3 / ص 122)

<sup>3</sup> تفسير الألوسي - (ج 5 / ص 282)

<sup>4</sup> تفسير الطبري - (ج 11 / ص 313)

## سحر البيان في القرآن

وروي: أنه قال لرسول الله (ص): "لولا أن قريشاً تُعَيِّرني، لأقررت عينك بالإيمان"<sup>1</sup> وكان يذب عنه إلى أن توفي. وروى: أنه قرأ عليه قوله -تعالى: (وهم ينهون عنه وينأون عنه). فقال أبو طالب: "أما أن أدخل في دينك: فلا أدخل أبداً. ولكني أذب عنك ما حييت"<sup>2</sup>

الخامس: (سجود المشركين) انفعال فعلي.

وهذا الموقف أخذ مساحة كبيرة من تذوق فصاحة القرآن، وسحر بيانه، فشمل الإنس والجن والمسلمين والمشركين، لكن المميز في هذا السجود، أن المشركين قد سجدوا.

فعن ابن عباس: أن رسول الله {ص} سجد بالنجم. وسجد معه المسلمون. والمشركون. والجن. والإنس<sup>3</sup>. "وفي الصحيح: أن النبي {ص} قرأ سورة (النجم) وهو بمكة"<sup>4</sup>. قال ابن عباس، وغيره: حتى شاع أن أهل مكة أسلموا<sup>5</sup>

ولأن وقع الترتيل القرآني-مع قمة الفصاحة-كان عالي الوتيرة. فقد سجلت لنا رواية المشهد موقفاً انفعالياً عجيبياً. يتوافق مع درجة وقوة التأثير البياني.

ودونكم المشهد. بحيثياته الدقيقة. فعن ابن مسعود: "أن النبي {ص} سجد بالنجم وسجد المسلمون إلا رجل من قريش<sup>1</sup> أخذ كفاً من تراب<sup>2</sup>. فرفعه إلى

<sup>1</sup> تفسير السمعاني - (ج 2 / ص 96)

<sup>2</sup> تفسير السمعاني - (ج 2 / ص 96)

<sup>3</sup> صحيح البخاري برقم (4862). الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم - (ج 2 / ص 84)

<sup>4</sup> تفسير القاسمي = محاسن التأويل - (ج 7 / ص 256) وفي فتح الباري - ابن حجر - (ج 2 / ص 554) زاد

الطبراني في الأوسط من هذا الوجه (بمكة) فأفاد اتحاد قصة بن عباس وابن مسعود. قوله (والجن

) كأن بن عباس استند في ذلك إلى إخبار النبي ﷺ إما مشافهةً له. وإما بواسطة. لأنه لم يحضر القصة

لصغره. وأيضاً فهو من الأمور التي لا يطلع الإنسان عليها إلا بتوقيف. وتجويز أنه كشف له عن ذلك.

بعيد. لأنه لم يحضرها قطعاً.

<sup>5</sup> شرح أبي داود للعيبي - (ج 5 / ص 313)

جهته. فسجد عليه. وَقَالَ: يَكْفِينِي هَذَا. قال عبد الله : فرأيته -بعد -قتل<sup>3</sup> كافراً

"4

ويبقى سؤال: لماذا كان السجود جماعياً بهذه السورة ، ولم يكن لغيرها؟

-لأن سورة {وَالنَّجْمِ} أول سورة أعلن بها رسول الله {ص} وجهه بقراءتها في الحرم. والمشركون يستمعون. نزلت في شهر رمضان من السنة الخامسة من النبوة. ولما بلغ {ص} السجدة . سجد معه المؤمنون والمشركون والجن والإنس<sup>5</sup>.

ولماذا سجد المشركون؟ وهم يناون ويصدون؟ وما الذي حدث حتى أكره المتكبر (أمية بن خلف) أن يسجد بطريقة دقيقة وجميلة، وكأنها مدروسة دراسة محكمة. وحفاظاً على أنفته وكبريائه فعل ما فعل ، وبرّر. فقال: "يَكْفِينِي هَذَا. ؟؟؟؟"

لقد تصفحت تقارير المفسرين -قديماً وحديثاً- فألفيت صوراً مكرورة لأصل واحد، يحمل طابع الفكرة الواحدة، مع تنوع في الصياغة، وهي أنهم سجدوا نتيجة انفعال نفسي محوره الخوف. علماً بأنهم كافرون.

ربما نجد هذا في حالة أخرى، أمام نص قرآني آخر. ينفعلون خوفاً من بيانه، لكنهم لم يسجدوا . فالسجود، لم يقع إلا هنا.

---

<sup>1</sup> " فأخذ رجل من القوم " هو أمية بن خلف، وقيل: هو الوليد ابن المغيرة، وقيل: هو عتبة بن ربيعة، وقيل: إنه أبو أحيحة سعيد بن العاص، والأول أصح. شرح أبي داود للعيبي - (ج 5 / ص 313) لروايته في البخاري. ففي مشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح - (ج 3 / ص 912) وزاد البخاري في روايته : وهو أمية بن خلف. شرح أبي داود للعيبي - (ج 5 / ص 313)

<sup>2</sup> وفي رواية كفا من حصا أو تراب. عمدة القاري شرح صحيح البخاري - (ج 28 / ص 309)

<sup>3</sup> وقد قتل يوم بدر كافرا ولم يكن أسلم قط. شرح النووي على مسلم - (ج 5 / ص 75)

<sup>4</sup> مسند أحمد بن حنبل - (ج 1 / ص 388) تعليق شعيب الأرنؤوط : إسناده صحيح على شرط الشيخين.

مسند الصحابة في الكتب التسعة - (ج 25 / ص 217)

<sup>5</sup> تفسير روح البيان - (ج 9 / ص 172)

## سحر البيان في القرآن

فهلم إلى البيان. كما هو في تفسير الألوسي. وهي الصورة التي تختزل ما قرر في كتب التفسير جميعاً.

تحليل الألوسي :

وتحليله كان بقوله: "وليس لأحد أن يقول: إن سجود المشركين يدل على أنه كان في السورة ما ظاهره مدح آلهتهم وإلا لما سجدوا؟ لأننا نقول: يجوز أن يكونوا سجدوا لدهشة أصابتهم. وخوف اعتراهم. عند سماع السورة لما فيها من قوله تعالى: {وَأَنَّهُ أَهْلَكَ عَادًا الْأُولَى \* وَثُمَّودَ فَمَا أَبْقَى \* وَقَوْمَ نُوحٍ مِّن قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا هُمْ أَظْلَمَ وَأَطْعَى \* وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى \* فغشاها مَا غَشَى<sup>1</sup>} إلى آخر الآيات.

فاستشعروا نزول مثل ذلك بهم. ولعلمهم لم يسمعوا قبل ذلك مثلها منه {ص} وهو قائم بين يدي ربه- سبحانه- في مقام خطير وجمع كثير. وقد ظنوا من ترتيب الأمر بالسجود على ما تقدم: أن سجودهم ولو لم يكن عن إيمان كاف في دفع ما توهموه.....

ولا تستبعد خوفهم من سماع مثل ذلك منه {ص} فقد نزلت سورة حم السجدة. بعد ذلك- كما جاء مصرحاً به في حديث عن ابن عباس ذكره السيوطي في أول الإتيان: فلما سمع عتبة بن ربيعة قوله تعالى فيها: {فَإِن أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثُمَّودَ<sup>2</sup>} أمسك على فم رسول الله {ص} وناشده الرحم. واعتذر لقومه حين ظنوا به: أنه صبا. وقال: كيف - وقد علمتم أن محمداً إذا قال شيئاً لم يكذب؟ فخفت أن ينزل بكم العذاب<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> [ النجم: 50-54 ]

<sup>2</sup> [ فصلت: 13 ]

<sup>3</sup> وقد أخرج ذلك البيهقي في الدلائل. وابن عساكر في حديث طويل عن جابر بن عبد الله رضي الله تعالى عنه. تفسير الألوسي - (ج 13 / ص 109)

عبد القادر منصور

لقد أكد الألوسي على استشعار الخوف. وساق شاهداً آخر زيادة في التوكيد. لكنهما - حقيقةً - مفترقان في صورة المشهد. فهناك سجود. وهنا طلب بالإمساك. وهناك انفعال من الجميع. ولم يعربوا عن سبب انفعالهم. وهنا انفعال من واحد. وقد أعرب عن السبب.

وفي ظلال القرآن<sup>1</sup> ما يؤكد على هذا المنحى. إذ يقول سيد قطب كعادته في التصوير الفني: "إن أولئك المشركين لم تكن قلوبهم ناجية من الرعشة والرجفة. وهم يستمعون إلى محمد {ص} إنما كان العناد المصطنع هو الذي يحول بينهم وبين الإذعان. والحادثان التاليان شاهد على ما كان يخالج قلوبهم من الارتعاش.

روى ابن عساكر في ترجمة عتبة بن أبي لهب. من طريق محمد بن اسحاق. عن عثمان بن عروة. بن الزبير. عن أبيه. عن هناد بنت الأسود. قال: «كان أبو لهب وابنه عتبة قد تجهزوا إلى الشام. فتجهزت معهما. فقال ابنه عتبة: "والله لأنطلقن إلى محمد، ولأوذينه في ربه".

فانطلق حتى أتى النبي {ص} فقال: "يا محمد. هو يكفر بالذي دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى." فقال النبي {ص}: "اللهم سلط عليه كلباً من كلابك".

ثم انصرف عنه. فرجع إلى أبيه. فقال: يا بني. ما قلت له؟

فذكر له ما قاله. فقال: فما قال لك؟ قال: اللهم سلط عليه كلباً من كلابك.

قال: يا بني والله ما آمن عليك دعاءه!"

<sup>1</sup> (ج 7 / ص 70)



## سحر البيان في القرآن

فسرنا حتى نزلنا الشراة-وهي مأسدة-ونزلنا إلى صومعة راهب . فقال  
الراهب: يا معشر العرب. ما أنزلكم هذه البلاد؟ فإنها يسرح فيها الأسد كما  
تسرح الغنم!

فقال أبو لهب : إنكم قد عرفتم كبير سني وحقي؛ وإن هذا الرجل قد دعا  
على ابني دعوة والله ما آمنها عليه. فاجمعوا متاعكم إلى هذه الصومعة. وافرشوا  
لابني عليها. ثم افرشوا حولها . "

ففعلنا . فجاء الأسد فشم وجوهنا. فلما لم يجد ما يريد تقبض. فوثب  
وثبة فوق المتاع. فشم وجهه. ثم هزمه هزمة ففسخ رأسه . فقال أبو لهب: قد  
عرفت أنه لا ينفلت عن دعوة محمد! <sup>1</sup>»

هذا هو الحادث الأول صاحبه أبو لهب. أشد المخاصمين لمحمد  
{ص} المناوئين له ، المؤلفين عليه هو بيته . المدعو عليه في القرآن هو بيته:  
{تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ (1) مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (2) سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ  
(3) وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ (4) فِي جِيدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ (5)} <sup>2</sup>

وفي نظري: أن هذه وجهة نظرهم، وهي ليست اعتباطية، بل مقررة وفق  
الحجة والمحجة، ونحن نحترمها ونقدرها. وفيها نظر.

هذا، وقد اختزل الكرمانى ما يحتمله السجود، فقال: سجد المشركون مع  
المسلمين، لأنها أول سجدة نزلت. فأرادوا معارضة المسلمين بالسجود لمعبودهم،  
أو وقع ذلك منهم بلا قصد، أو خافوا في ذلك المجلس من مخالفتهم. <sup>3</sup>

<sup>1</sup> تفسير ابن كثير (7/ 446)

<sup>2</sup> [المسد: 1 - 5]

<sup>3</sup> مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح - (ج 3 / ص 432)

احتمالات ثلاثة... في الأول والثالث نظر. فمعارضة المشركين بالسجود لمعبود المسلمين بعيدة جداً. لأن الوقت الذي نزلت فيه كان لصالح المشركين، والخوف من مخالفتهم كذلك. لأن المسلمين حينئذٍ هم الذين كانوا خائفين من المشركين لا العكس. وبقي الاحتمال الثاني. "أو وقع ذلك منهم بلا قصد." فهذا الذي لم يقف عنده الباحثون. وهو الأقوى. هكذا كانت تعابير الأقدمين. "بلا قصد."

وشبيهه منها كانت عبارة الألوسي. "لدهشة أصابتهم. وخوف اعتراهم."

وخلال تأملي في تحليل الألوسي. وجدته لم يوضح قصده ب> لدهشة أصابتهم < وإنما مال إلى توضيح < وخوف اعتراهم > وبين الدهشة والخوف فارق في المعنى. إلا إذا فسرت الدهشة بالخوف. وهنا لم يجعل الخوف تفسيراً لها. ففي مختار الصحاح<sup>1</sup>: دَهَشَ الرجل تحير وبابه طرب و دُهِشَ أيضاً على ما لم يسم فاعله فهو مَدْهُوشٌ و أَدْهَشَهُ اللهُ. "وفي المعجم الوسيط: دهش دهشا. تحير وذهب عقله. من وله. أو فزع. أو حياء. فهو دهش<sup>2</sup>."

والوَلَةُ: ذهابُ العقل. والتحْيُزُّ من شدة الوجد<sup>3</sup>.

والفرق بين الدهش والحيرة: أن الدهش: حيرة مع تردد واضطراب، ولا يكون إلا ظاهراً. ويجوز: أن تكون الحيرة خافية -كحيرة الانسان بين أمرين ترؤى فيهما ولا يدري على أيهما يقدم- ولا يظهر حيرته. ولا يجوز أن يدهش ولا يظهر دهشته<sup>4</sup>."

<sup>1</sup> (ج 1 / ص 218)

<sup>2</sup> (ج 1 / ص 300) (دهش)

<sup>3</sup> الصحاح في اللغة - (ج 2 / ص 294)

<sup>4</sup> الفروق اللغوية - (ج 1 / ص 239)

## سحر البيان في القرآن

فالدهش، إذأ، هو الذي أصابهم، وليس الخوف أو من خوف، بل من شدة الوجد، والانفعال الإيجابي مع ما هو ساحر لهم، من الفصاحة والبيان. وكلمة الكرمانى: (بلا قصد) تصب في هذه القناة. فهم دهشوا من شدة الفصاحة. التي استحوذت على مشاعرهم وعقولهم، فلم يتمكنوا من ضبط حركتهم الوجدانية. فبلا قصد سجدوا، لكن واحداً منهم انتبه إلى مقامه، ليختار سجوداً رسمه لنفسه، يناسب مقامه. لأنه أدرك أن من لم يسجد سيصبح سبة بين أهل الحكمة والزعامة. والله أعلم.

\*\*\*

## تذييل:

وكيف تحل مشكلة غير العربي – وقد بعث النبي (ص) إلى الخلق كافة - وهو لا يفقه أساليب البيان. وهو والعربي من حيث الإيمان سواء. حيث قال الله سبحانه: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً<sup>1</sup> لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا<sup>2</sup>..}؟؟

أرى: أن المشكلة سرعان ما تُحل حين ندرك أن وراء هذا الأمر حكماً. نستطيع استخراجها من وحي التنزيل. ومما هديت إليه من الحكم أسوقه هنا:

1. إن نزوله بلسان واحد يكون أبعد عن التحريف والتبديل -اعتباراً بما وقعت به الأمم السابقة. وأسلم من التنازع والخلاف- كما حدث للنصارى من تعدد في نسخ الإنجيل وتنازع فيما بينهم.

2. كما يهدف التنزيل للناس كافة: أن تكون لغة المسلمين واحدة . فتتوحد المفاهيم والكلمة . ويبقى الشرف العظيم لخاتم الرسل سيدنا محمد (ص) . ولا تتزعزع هيبة التنزيل أبداً. ومن ثم. لا يفرق بين عربي وغير عربي إلا بفقه القرآن والتقى. وتصدق المقولة: من تكلم العربية فهو عربي. ويزيد غير العربي أنه قد ماز على العربي بلسان آخر. وذهبت المشكلة في مهب الريح.

---

<sup>1</sup> يعني: للناس عامة أحمرهم وأسودهم. وأصله: من الكف بمعنى المنع. وأريد به العموم. ما فيه من المنع من الخروج. واشتهر في ذلك حتى قطع النظر فيه عن معنى المنع بالكلية. فمعنى جاء الناس كافة: جاؤوا جميعاً. وقيل: كافة أي: كافاً يكفهم عما هم عليه من الكفر. والهاء للمبالغة. تفسير الألوسي - (ج 16 / ص 307) تفسير البغوي - (ج 6 / ص 400) وقال الخفاجي عليه الرحمة: الاحسن أن يجعل { لِلنَّاسِ } مستثنى على أن الاستثناء فيه مفرغ. وأصله ما أرسلناك لشيء من الأشياء إلا لتبليغ الناس كافة. تفسير الألوسي - (ج 16 / ص 307)

<sup>2</sup> [سبأ/28]

### سحر البيان في القرآن

3. إن نزول القرآن على النبي (ص) بلسان واحد. والترجمة لأهل بقية الألسن لتغني عن نزوله بجميع الألسن. وفي هذا تجنب للتطويل غير المقبول. وتوحد في المصدر.

4. إلزام الناس كافةً بهذا اللسان في إطار التعبد. لهو العماد في بقاء وحدة الأمة.

5. لو نزل القرآن بألسنة الناس-جميعاً. وكان معجزاً في كل واحد منها. لاختلفت قناعاتهم. وتفاوتت مستويات إيمانهم. وتضاربت مفاهيمهم الفقهية حول خطابات الله سبحانه.

عبد القادر منصور

# Önceki Ümmetlerin İbadetleri Hakkında Kur'an Kıssalarındaki Bilgiler Kapsamında "İslam Beş Şey Üzerine Bina Edildi" Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme

Abdullah ACAR\*

*Önceki Ümmetlerin İbadetleri Hakkında Kur'an Kıssalarındaki Bilgiler Kapsamında "İslam Beş Şey Üzerine Bina Edildi" Hadisi Hakkında Bir Değerlendirme*

**Özet** ▶ Kur'an-ı Kerim'de oldukça fazla yer tutan kıssalarda, daha sonraki dönemlerde insanların örnek alabilecekleri ve her çağda yaşanması muhtemel olaylar arasında Rahmanın tercih ettiği örnek olaylar anlatıldığı gibi, önceki kavimlerin ibadet, muamelat, ahlak vb. durumları hakkında da bilgi verilir. Öte yandan, bir hadis-i şerifte de temel sorumluluklardan olan şahadet, namaz, oruç, hac ve zekat sayılarak İslam'ın "beş şey" üzerine bina edildiği belirtilmiştir. İyi incelendiğinde hadiste sıralanan şeylerin, aslında önceki ümmetlere de tebliğ edilen esaslar olduğu görülür. Kıssalarda, ibadetlerle ilgili bu açıklamalardan; hadis-i şerifteki "beş şey" olarak sıralanan ve dini özünü oluşturan bu esasların, aslında tüm çağlarda insanlığa tebliğ edilen emir ve nehiylerin ortak esaslar olduğunu göstermektedir.

Kıssa ayetlerinde ibadetlerle ilgili zikredilenlerin yardımıyla beş esas ifade eden hadisin, sadece Hz. Muhammed ümmetini kapsayıp kapsamadığı, ya da bu hadiste ifade edilen ve beş şey üzerine bina edildiği beyan edilen "İslam" kelimesinin, dolayısıyla "hak din" kavramının başlangıç zamanının doğru tespit edilmesi bu makalenin amacını oluşturmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an-ı Kerim, Kıssalar, İbadetlerin Tarihi, Hadis-i Şerif.

**Abstract** ▶ As described in the told stories that holds a lot of places in The Holy Quran, examples of events between examples which people can take in every age, likely to take place and the preferred ones by Allah in subsequent periods in the previous tribes worship, transactions, moral situations such as information were given. On the other hand, as stated in a hadith Islam has set up on "five things". When we analyze things listed in the hadith very carefully, in fact we can see them informed principles to previous nations too. From explanations about the stories "five things" in the hadith that considered these principles as constituting the core of religion, in fact we can see them common orders and prohibitions of informed principles to previous nations in every age.

Determining, by the help of this statements in the parable verses about the worship, "five things" in the hadith whether contain nation of Muhammad or those mentioned in the Hadith, the five things built on the declared "Islam" word so "true religion" concept's correct starting time is the objective of this article.

**Key words:** Qur'an-ı Kerim, Parables, History of worships, Hadith.

---

Yrd. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, e-mail: abdullah@ogu.edu.tr

## I. Giriş

En etkili anlatım tarzlarından biri olan “kıssa ile anlatma” metodu, Kur’an’da en fazla yer tutan metodlardan biridir. Bu yöntemle, Allah katında en önemli ve anlatılmasında insanlığın menfaati bulunan hadiseler yeni nesillere yine en etkili yöntemle aktarılmak istenmiştir. Bu sebeple Kur’an-ı Kerim’de kıssalar hacim itibariyle büyük yer kaplamaktadır. Bazı müfessirler, Kur’an’ın üçte birini, bazıları ise üçte ikisini kıssaların oluşturduğunu belirtirken,<sup>1</sup> bir kısmı, Asr-ı Saâdet’te vuku bulan bazı olay ve harplerle ilgili haberler kıssalara ilave edilirse kıssaların Kur’an’ın yarısını teşkil edebileceğini söylemektedirler.<sup>2</sup> Kur’an’ın asıl gayesini gerçekleştirmede önemli bir yere sahip olan kıssalar, mü’minlere yoğun bir şekilde öncelikle ahlakî-edebi ve ibret-amiz mesajlar sunar.

Kur’an’da yer alan kıssalarda, daha sonraki dönemlerde insanların örnek alabilecekleri ve her çağda yaşanması muhtemel örnek olaylar arasından Rabbimizin Kur’an’da bulunmasını tercih ettiği, ibadet, muamelat, ahlaka dair konular yer alır. Özellikle kıssalardaki ibadetlerle alakalı açıklamalardan; hadis-i şerifte “beş şey” olarak sayılan maddelerin aslında tüm çağlarda insanlığa tebliğ edilen emir ve nehiylerin ortak zemini oluşturduğu anlaşılmaktadır.

Bu makalede, “İslam beş şey üzerine bina edildi...” hadisinde sıralanan esasların önceki ümmetler için de geçerli olup olmadığını araştırmak, kıssalarda ibadetlerle ilgili bilgilerden istinbat edilen hükümleri tespit etmek ve bu zikredilenlerin yardımıyla hadisin, sadece Hz. Muhammed ümmetini kapsayıp kapsamadığını, ya da bu hadiste ifade edilen ve beş şey üzerine bina edildiği beyan edilen “İslam” kelimesinin başlangıç zamanını tespit etmeye çalışmak olacaktır.

*Müslümanlıkta İbadet Tarihi* kitabının yazarı *Tahiru’l-Mevlevî (soyadı, OLGUN, d. 13 Eylül 1877 - ö. 20 Haziran 1951)*, İslam’ın şartları arasında zikredilen namaz, oruç, hac ve zekattan sonra kurbanı da içine alacak şekilde, ibadetlerin tarihini yazmış, ancak *Mevlevî*, bu kitabında ibadetlerin başlangıcını Efendimiz Hz. Muhammed’in tebliğinin hemen öncesi Arap toplumundaki bozulmuş mahiyetteki ibadetlerden başlatarak, Kur’an Kıssalarında bahsedilen ve önceki kavimlerde bu ibadetlerin olup olmadığına ilişkin bir değerlendirme yapmamıştır.<sup>3</sup>

Ayrıca, Miladi 610 yılında Hz. Muhammed (sas) tarafından tebliğ edilmeye başlanan, hadis-i şerifte “İslam” diye tabir olunan, Kur’an’da da “İslam” ve bu kelimenin *türevleri/muşakkatı* ile Hz. Adem’den son peygambere kadar tüm peygamberlerin tebliğ ettikleri “hak din” arasında bir irtibatın olup olmadığı izah edilmeye çalışılacaktır.

Yıldırım, Suat, “Kur’an-ı Kerim’de Kıssalar”, *Atatürk Üniv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, sy. 30, Ankara 1979, s. 37.

Şengül, İdris, *Kur’an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, s. 26, 27.

<sup>3</sup> Bkz. Olgun, Tahiru’l- Mevlevî, Olgun, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul, s. 22 vd.,1963.



## Kıssalarda Önceki Ümmetlerin İbadetleriyle İlgili Bilgiler

Kur'an kıssalarında zikredilen ibadetlerden en temel olanları, aşağıdaki hadisi şerifte şöyle sıralanmıştır: "*Ebu Abdîrrahman b. Ömer b. Hattâb'tan (ra): Rasûlullah'ın (sas) şöyle dediğini duydum: İslam beş şey üzerine bina edilmiştir. Kelime-i Şehadet, namaz kılmak, oruç tutmak, Kabe'yi tavaf etmek ve zekat vermektir.*"<sup>4</sup> Kıssalarda, bunların dışında da adak, temizlik, itikaf vb. ibadetlere dair pek çok bilgi bulunmaktadır.<sup>5</sup> Ancak, biz sadece hadiste sıralananlarla iktifa edeceğiz.

Araştırma, hadisteki sıraya göre yani, *tevhid, namaz, oruç, hac ve zekat* ibadetlerinin kıssalarda işleniş biçimine göre sıralanacaktır. Ayrıca, Kur'an'da peygamberlerin gönderiliş sırasına da riayet edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Kıssalarda Kelime–i Şehadet ve Tevhid:

Kıssa ayetleri incelendiği zaman, tüm peygamberlerin "*Kelime-i Şehadet*" yani Allah'ın varlığı ve birliğine davetleri konusunda bir ihtilaf bulunmadığı ve kendilerinin de Allah'ın kulu ve elçileri oldukları, "*Senden önce gönderdiğimiz her peygambere: Benden başka ilah yoktur, sadece Bana ibadet edin! diye vahyettik*"<sup>6</sup> ayetinden anlaşılmaktadır. Özellikle bu çağrı, A'raf Suresinde hemen hemen aynı lafızların tekrarıyla *Nuh, Hûd, Salih, Lût ve Şuayb* (as) tarafından kavimlerine yapılmıştır.

Öte yandan, hadisin başında yer alan tevhidin ikinci yarısını oluşturan "*Muhammed'in Allah'ın kulu ve elçisi olduğuna inanmak*" ifadesi, her ne kadar önceki ümmetleri ilgilendirmiyor gibi anlaşılabilir de aslında, Efendimizin peygamberliğinin önceden müjdelendiğinin ve kendinden önceki peygamberler tarafından da bilindiğinin işareti anlamındadır. Çünkü, Hz. İsa'nın(as) "*benden sonra adı Ahmed olan bir resul gelecek...*"<sup>7</sup> ibaresi, Hz. İbrahim(as)'ın "*Ey Rabbim, ümmetinden ayetlerini okuyacak bir resul gönder...*"<sup>8</sup> ayeti ve "*...Kitap ehli Muhammed'i evlatlarını tanıdıkları gibi tanırlar...*"<sup>9</sup> ayeti, Efendimizin(sas) peygamber olacağını ve ona iman etmenin önceki peygamber tarafından da bilindiğini göstermektedir. Dolayısıyla, hadisteki beş şartın ilkinin ve olmazsa olmazını oluşturan "tevhid" in tüm peygamberlerin ortak çağrıları

<sup>4</sup> Buharî, İman, 8; Müslim, İman,16; Tirmizî, İman, 2612.

<sup>5</sup> Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz.: Kayhan, Mustafa, İslam Hukuku Açısından Kur'an Kıssalarının Kritiği, UÜ, Sosyal Bilimler Ens., Basılmamış Yük. Lisans Tezi, 1996, Bursa; ve "Kur'an Kıssalarının İbadat Bağlamında Değerlendirilmesi, Gümüşhane Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 2013/2, c. 2, sayı: 3.

<sup>6</sup> Enbiya, 21/25.

<sup>7</sup> Saf, 61/6.

<sup>8</sup> Bakara, 2/129.

<sup>9</sup> Bakara, 2/146.

olduğunda ve kendilerinin Allah'ın elçisi oldukları konusunda asla şüphe bulunmamaktadır.

## 2. Kıssalarda Secde ve Namaz:

*Hz. Adem, İdris, İbrahim, İsmail, Musa, Zekeriya, Yahya, Meryem ve Hz. İsa ile Hz. Lokman* (as)'dan bahseden kıssalarda "secde ve namaz" ibadetinin emredildiğine dair ipuçları bulunmaktadır. Türkçe'de "namaz" olarak kullanılan kelimenin Arapça'daki karşılığı "salât", çoğulu ise "salavât" tır. Kelime manası "dua, hayır dua" olan bu kelime *istilâhî* olarak; "Tekbir ile başlayıp, selam ile son bulan, belli fiil ve sözleri içine alan bir ibadettir ve Allah'a karşı tesbîh, ta'zîm ve şükürün ifadesidir"<sup>10</sup> şeklinde tarif edilmektedir. İslam'da, hicretten bir buçuk sene önce, Mi'râc gecesinde farz oluşu tamamlanan namaz, Kur'an'da doksandan fazla ayette<sup>11</sup> zikredilmiştir. Namaz ibadeti ile ilgili her türlü detay, Hz. Peygamber tarafından açıklanmıştır.<sup>12</sup>

Hz. Muhammed (sas)'den önceki ümmetlerde de namazın esasını oluşturan secde ve namaz ibadetinin varlığı hakkında kıssalarda bilgiler mevcuttur:

Namaz denilince ilk akla gelen "s e c d e" dir. Hz. Adem'in yaratılışından sonra, Allah'ın meleklerle ve şeytana ilk emri de "secde" dir. Şeytanın "secde et" emrine uymayıp, "*Ben ondan daha hayırlıyım*"<sup>13</sup> demesi, onun kıyamete kadar lanetlenmesine sebep olmuş, ancak "*meleklerin tamamı secdeye kapanmışlardır.*"<sup>14</sup> Her ne kadar bu ayet "namaz" la ilgisiz gibi zannedilse de, zımında namaz ibadetinin kıymet ve değerine bir işaret vardır. Zira, "*Adem'e secde edin*" ayetleri<sup>15</sup>, meleklerin ve şeytanların ilk emredildikleri şeyin "s e c d e" olması ve Hz. Peygamber'in secde ayetlerini okuduğu zaman hemen secde etmesi, diğer secde ayetleriyle birlikte "tilavet secdesi" yapmanın *vâcip* oluşuna hucet kabul edilmektedir.<sup>16</sup> Ayetlerde, Adem'e "secde" edilmesi emrinden hareketle, "insana secde etmenin yanlış olacağı, asıl secdenin Allah'a yapılan bir ta'zim secdesi olduğu" bildirilir ve bu ayetin, Hz. Yusuf'un kardeşlerinin

<sup>10</sup> İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem,(v.711/1311), Lisanü'l- Arab, I-XV, Beyrut, 1955, S-L-V maddesi. s.4/2489.; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi,(v. 1942), Hak Dini Kur'an Dili, I-IX, İst., 1979. s.1/191; Yaşaroğlu, M. Kamil, DİA Ansik. 32. Cilt, s.8.

<sup>11</sup> Bkz. Bakara, 2/37, 43, 45, 46, 115, 142-144, 148, 177, 186, 238, 255, 286 ; Nisa, 4/45, 101-102; Maide, 5/6; A'raf, 7/55, 205 ; Enfâl, 8/3 ; Hûd, 11/114 ; İbrahim, 14/31; İsrâ, 17/78, 79, 110;Tâ-hâ,20/7, 130, 132; Hacc, 22/34, 35, 45 ; Furkan, 25/62-64; Ankebût, 29/45; Lokman, 31/4-5.

<sup>12</sup> Buhârî, Salât,1, Zekat, 41, 63; Müslim, İman, 263; İbn Mâce,; İkâme, 194.

<sup>13</sup> A'raf, 7/12.

<sup>14</sup> Hicr, 15/30.

<sup>15</sup> Bakara, 2/24; A'raf,7/11; İsrâ, 17/61; Kehf, 18/50 ; Tâ-hâ, 20/116.

<sup>16</sup> Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir b. Mesud. *Bedâiu's-Sanai' fi Tertîbi's-Şerâi'*;7 cilt, Beyrut,1974, s. 1/180.

ona secde etmesiyle bir irtibatı olmadığı, o günkü kurallara göre, kralların veya yöneticilerin huzurunda, saygı tezahürü olarak böyle bir eğilmenin yapılabileceğine<sup>17</sup> dair yorumlar bulunmaktadır.

Bu tür ifadelerden, Allah'ı ta'zim ve O'nun yüceliğini kabul etmenin en büyük göstergesinin, "secde" olduğu, hatta Adem(as)'a ilk secde eden meleğin İsrail olduğu ve bu ilk secde nedeniyle de kendisine levh-i mahfuzu koruma görevinin verildiği belirtilmektedir.<sup>18</sup> Bu secde daha sonraları, tüm peygamberler tarafından kavimlerine emredilen ve adına "s a l â t / namaz" denilen özel bir ibadet olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü, yeryüzünde ilk toplumu kuran Hz. Adem ve onun çocuklarının namazla mükellef olduklarına dair net bir ayet olmasa da, onların başıboş ve ibadetsiz bırakılacağını düşünmek muhaldir. Her yaratılarda ibadet etme ihtiyacı olduğuna göre, bu duygunun Hz. Adem ve ümmetinde olmaması düşünülemez. Ancak Hz. Adem'le Hz. İdris arasındaki kavimlerin namaz, oruç vb. ibadetlerle sorumlu olduklarıyla ilgili sarıh bir ibare bulunmamaktadır. Şimdi, Kur'an'da bizzat "salât" lafzıyla namaz kılmaları emredilen peygamberlerin, "namaz" la sorumlu tutulmalarını hatırlatan ayetleri inceleyelim:

Hz. Adem'den sonra peygamberlikle görevlendirilen ve Hz. Nuh'un üçüncü batinından dedesi kabul edilen<sup>19</sup>Hz. İdris'den sonra peygamberlik yapan on elçinin isimleri geriye dönük olarak Meryem Suresinde zikredildikten sonra, devamındaki ayet şöyle başlar:

*"İşte bunlar, Allah'ın kendilerine nimetler verdiği peygamberlerden, Adem'in soyundan, Nuh ile birlikte gemide taşıdıklarımızdan, İbrahim ve Yakub'un soyundan, doğruya ulaştırdığımız ve seçkin kıldığımız kimselerdendir. Onlara, çok merhametli olan Allah'ın ayetleri okunduğunda ağlayarak secdeye kapanırlardı. Nihayet onların peşlerinden öyle bir nesil geldi ki, bunlar namazı bıraktılar, nefislerinin arzularına uydular. Bu yüzden ileride sapıklıklarının cezasını çekecekler."*<sup>20</sup> Bu ayetlerden, tüm peygamberler döneminde "namaz" ibadetinin var olduğu, ancak vakitleri, rekat sayıları ve kılış şekilleri gibi unsurlar hakkında bilgi verilmediğine şahit olunmaktadır.

İbn Kesîr(v. 774/1372), ayetin metninde geçen "e d â 'u 's - s a l â t" tan maksadın, namazı külliyen terk etmek olduğunu ve Ömer b.Abdülazîz'in, bu ayeti okuduktan sonra, onların yaptıkları namazı terk değil, vakitleri geçirmek,<sup>21</sup> şeklindeki

<sup>17</sup> Havva, Said, El-Esas fi't-Tefsir, (Çev: Beşir Eryarsoy, 16 cilt, İstanbul, 7/239.; Toptaş, Mahmut, Şifa Tefsiri, I-VIII, İstanbul,1993. s. 1/124

<sup>18</sup> İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbi el-Gırnati, *Kitabu't-Teshil Li 'Ulumi't-Tenzil*,4 cilt, ts.1/77.

<sup>19</sup> Heyet, (Ali Özek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrırcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüüş), Kur'an-ı Ke-rim ve Türkçe Açıklamalı Meali, S.Arabistan, 1992. s. 308.

<sup>20</sup> Meryem, 19/58, 59.

<sup>21</sup> İbn Kesîr, İsmail b. Ömer b. Kesîr. *Muhtasaru Tefsir-i İbn Kesîr*,(M. Ali Sâbûnî Tahkiki), İstanbul, Tarihsiz, s.2/157.

görüşünü nakletmektedir.<sup>22</sup> Namazı terketmenin “sapıtılmış toplulukların işlediği ilk günah olduğu, onu terketmekle kulun Allah ile arasında başka bir bağ kalmadığı, eski peygamberlerin hepsinin ümmetlerinin ilk önce namazı bırakarak sapıtmaya başladıklarına dair yorumlar” yapılmaktadır.<sup>23</sup> Bu ayetin “zâhir”inden“ namazı bırakmak, kişiyi nefsinin arzusuna uydurur ve dinden uzaklaştırır” tarzında insan zihninde tabii bir sonuç belirlemektedir. Bundan dolayı, bazı mezhep imamlarının namaz kılmayı “tekfir” le vasıflandırdıkları nakledilmektedir.<sup>24</sup> Çünkü “*Namaz fuhuştan ve her türlü kötülükten alıkoyar.*”<sup>25</sup>

**Hz. İbrahim** ve ondan sonra gelen peygamberlere de namazın emredildiği şu ayetlerle bildirilmektedir: “..... Onları, emrimiz uyarınca doğru yolu gösteren önderler yaptık ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, **namaz kılmayı**, zekat vermeyi vahyettik. Onlar, daima Bize ibadet eden kimselerdi.”<sup>26</sup>... Tavaf edenler, ayakta ibadet edenler, **rüku ve secdeye varanlar** için evimi temiz tut.”<sup>27</sup>

-“ *Ey Rabbim ! Beni ve soyumdan geleceklere namazı devamlı kılanlardan eyle... Ey Rabbimiz ! Duamı kabul et.*”<sup>28</sup>-“ *Ey Rabbimiz ! Namazı dosdoğru kılmaları için ben, neslimden bir kısmını Senin Beyt-i Harem’inin yanında, ziraat yapılmayan bir vadide yerleştirdim...*”<sup>29</sup>Bu ayetin Arapça metnindeki “li yukimu’s-salate /namaz kılmaları için” ifadesinin “namaz kılanlar olduğu ve Allah’ın bu ayette namazın en önemli iki rüknü olan “kıyam, rukü ve secde” yi zikrettiği” ifade edilir.<sup>30</sup>

Zikrettiğimiz bu ayetlerden Hz. İbrahim’in namaz ibadetiyle mükellef olduğunu ve kendinden sonra gelenlerin de namaza sahip çıkan nesiller olması için Allah’a dua ettiğini anlıyoruz. Nitekim, “*Hz. İbrahim*, Kabe’yi inşa edip, Makam-ı İbrahim’i Kabe’nin kapısı önüne yerleştirdi ve onu kendine kible yaptı. Oğlu Hz. İsmail de ona doğru namaz kıldı. Hz. Muhammed (sas) de, Mekke’ye geldiğinde Makam-ı İbrahim’e doğru namaz kıldığı,”<sup>31</sup> aktarılmaktadır.

<sup>22</sup> Bkz. İbn Kesir, Muhtasar, s.2/157.

<sup>23</sup> Mevdüdi, Ebu’l-A’lâ. *Tefhimu’l-Kur’an*, (Terc: Heyet), İstanbul, 1991, 7 Cilt, s.3/225.

<sup>24</sup> İbnu Rüşd,(Hafidu İbn Rüşd) Ebu’l-Velid Muhammed b. Ahmed, Bidayetü’l-Müctehid ve Nihayetü’l-Muktesid, Kahire/İstanbul,1985, 1/71; İbn Kesir,*a.g.e*, s. 2/158 .

<sup>25</sup> Ankebut, 29/45.

<sup>26</sup> Enbiya, 21/72-73.

<sup>27</sup> Hac, 22/26.

<sup>28</sup> İbrahim, 14/40.

<sup>29</sup> İbrahim, 14/37.

<sup>30</sup> Kurtubî, *Muhammed b. Ahmed el- Ensârî, el-Câmi’ li Ahkâmi’l- Kur’ân, I-XX, Beyrut, 196*, s. 12/36-37.

<sup>31</sup> Özkan, İsmail Hakkı, TDV. İ. A. “Makam-ı İbrahim” maddesi, c.27,s.413.

**Hz. İsmail(as)**' ın da namaz kılmakla emrolunduğu, "Halkına **namaz** kılmayı, zekat vermeyi emrederdi. O Rabbi tarafından beğenilmişti."<sup>32</sup> ayetinden anlaşılmaktadır.

**Hz. Yusuf (as)** kıssasının sonunda, babası ve kardeşleriyle beraber tüm ailesi, Mısır'a gelmişler ve onun makamına girdikleri sırada cereyan eden "secde" hadisesi ayetlerde şöyle nakledilir: (Yusuf), "*ana ve babasını tahtının üstüne çıkartıp oturttu ve hepsi ona kavuştukları için secdeye kapandılar...*"<sup>33</sup>Bu ayetteki "O" zamiri, "Yusuf'a veya Allah'a secde ettiler" şeklinde tercüme edilmekte ve bu kısım hakkında farklı yorumlar yapılmaktadır. Yazır bu konuda: "O zamanlarda yöneticilere selam ve ta'zim mahiyetinde secde etmenin olabileceğini veya bu ayette gerçekten Hz. Yusuf'a kardeşlerinin secde etmiş olmasının mümkün olduğunu bir hikmetle açıklar. Hz. Yusuf rüyayı ilk gördüğünde on bir yıldızın kendisine secde ettiklerini gördüğünü söylemişti. İşte, yıllar sonra, on bir kardeşi, babası ve annesi (on bir kardeş on bir yıldız; baba, güneş, anne de ay şeklinde te'vil edilmiştir) Yusuf'un önünde ona gerçekten secde etmiş olabilirler veya Allah'a şükür secdesini Hz. Yusuf'un önünde yapmış olabilirler. Ancak, ilk mana daha evlâdır,"<sup>34</sup> demektedir. Öte yandan bu ayete bakarak, Allah'ın dışındaki hiçbir yaratığa veya insana secde etmenin caiz olacağını iddia etmek kesinlikle mümkün değildir.<sup>35</sup> Bu ayetteki "insana secde etmenin yasaklığı" ndan hareketle, camilerde imamın farzı kıldırıktan sonra, cemaate döndüğü zaman, sonradan namaza yetişen veya başka bir namazı kılan kişinin, imama dönük vaziyette namaz kılmasının caiz olmadığı, önüne herhangi bir sütte edinmesi gerektiği<sup>36</sup> şeklindeki hüküm, kanaatimizce bu ayete dayanmaktadır. Bu sebeple, ya imam değişik istikametlere doğru dönmesi gerektiği veya namaz kılan kişinin "*sütte*" edinmesinin delili bu ayetler olsa gerektir.

**Hz. Şuayb**'ın çokça namaz kılmasını kavminin kınamalarını ve onunla dalga geçmelerini anlatan ayette de, "namaz" dan şöyle bahsedilir : "*Dediler ki: Ey Şuayb ! Babalarımızın taptığı putları yahut mallarımız konusunda dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana **namazın** mı emrediyor? Oysa Sen yumuşak huylu ve çok akıllı-sın.*"<sup>37</sup>Hz. Şuayb'ın çok namaz kıldığı, namaz hakkında kötülüklerden alıkoyan bir ibadet diye bahsettiği, kavmine de namaz kılmalarını ve zekat vermelerini emredince

<sup>32</sup> Meryem, 19/55 .

<sup>33</sup> Yusuf, 12/100.

<sup>34</sup> Yazır, *a.g.e.*, s. 4/2926.

<sup>35</sup> Havva, El-Esas, 7/239.desi.

<sup>36</sup> Sütte için bkz. Ebû Dâvûd, Salât, III ve II2

<sup>37</sup> Hûd,11/87

kavmi, onun çokça kıldığı namazıyla dalga geçtikleri aktarılmakta ve bu ayetin tefsirinde Hasan-ı Basrî (v. 110/726) 'nin "Allah, her peygambere mutlaka namaz ve zekatı emretmiştir,"<sup>38</sup> şeklindeki görüşü nakledilmektedir.

Ashında yukarıdaki ayetin zımından, namaz kılma alışkanlığı ve sürekliliği, insanı, malını heva ve hevesi doğrultusunda kullanma hususunda engelleyici olduğu anlaşılmaktadır. Zaten namazın bu özelliği "*Namaz fuhuştan ve her türlü kötülükten alıkoyar.*"<sup>39</sup> ayetinde açıkça zikredilmiştir. Bu kötülüğün içine, zekat vermemek, ölçü tartıda hile yapmak ve Allah'ın dışındakilere itaat etmek vb. hususların girdiğini, yukarıdaki ilk ayetten anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, bu ayetin cevabı içinde gizlidir, denilebilir. Öte yandan, çoğu zekat ayetinin namazla beraber zikredilmesindeki hikmet bu olsa gerektir. Nitekim, "secdeye kapanmanın zevkini anlamayan, onu faydasız bir külfetten ibaret sayanlar, namaz kılanları eğlenmeyi mutad hale getirirler. Namazla eğlenmek ve dalga geçmek bir küfür sebebidir," şeklinde mühim yorumlar yapılmıştır.<sup>40</sup>

**Hz. Musa** ve kardeşi **Harun(as)**, Firavun ve taraftarlarının kendilerine eziyet edeceklerini anladıklarında, Allah'tan kendilerini bu zalim kavimden kurtarmaları için niyazda bulunurlar. Bunun üzerine içinde "namaz"ı emreden şu ayet nazil olur: "*Biz de Musa ve kardeşine: Kavminiz için Mısır'da evlerinizi namaz kılınan ve kibleye dönük yerler yapın ve namazı dosdoğru kılın, diye vahyettik.*"<sup>41</sup> Yine, Hz. Musa'ya Tur dağında vahiy geldiği esnada nazil olan ayetlerde de "namaz" ın emredildiği görülür: "*Gerçekten Ben, Ben Allah'ım, benden başka ilah yoktur. Öyleyse, Bana ibadet et ve beni hatırlamak için namaz kıl!*"<sup>42</sup>

İbnü'l-Arabî yukarıdaki birinci ayetle ilgili olarak şöyle der: " Namazda kible edinmekten bahsedildiğine göre, Hz. Musa ve kavminin namazlarında da kibleye yönelmenin meşruluğunu gösterir. Hatta namaz, hiçbir zaman hades ve necasetten tahâret ile kibleye yönelme ve setr-i avret şartlarından hariç tutulmamıştır. Bir yerde namaz varsa veya emredilmişse, orada bu emirleri de var kabul etmeliyiz. Çünkü bu şartlar, ibadetlerde bir vakar ve edebin gerekliliğine işaret eder. Ayetteki "*evlerinizi kibleye yönelik kurun*" bölümü, Beytü'l-Makdis'e doğru yönelin demektir. Eğer namaza gitmekten korkuyorsanız, namazı evlerinizde kılın. Zira onların dininde, korku olduğu zaman evlerinde namaz kılmak emredilmişti."<sup>43</sup> Kurtubî ise, ayetin "*evlerinizi kibleye yönelik kurun*" kısmıyla ilgili olarak; "Müfessirlerin çoğunluğuna göre İsrailoğulları, sadece kilise veya mescidlerde namaz kıyorlardı. Hz. Musa peygamber olarak

<sup>38</sup> İbnü'l- Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh(v.543/1148), Ahkâmü'l- Kur'an, I-III, Mısır, 1967, s. 3/1051; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el- Ensârî,(v. 671/1272), el-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'an, I-XX, Beyrut, 1965, s. 9/87.

<sup>39</sup> Ankebut,29/45

<sup>40</sup> Yazır, a.g.e, s. 4/2807.

<sup>41</sup> Yunus, 10/87.

<sup>42</sup> Tâ-hâ, 20/14.

<sup>43</sup> İbnü'l- Arabî, a.g.e, s. 2/418.

gönderilince, Firavun mescidlerin yakılmasını ve artık oralarda namaz kılınmamasını emretti. Bunun üzerine Allah, Musa ve kardeşi Harun'a hem kendi evleri, hem de inananların evlerinde mescid görevi yapabilecek evler yapmalarını veya evlerinin bir bölümünü bu iş için ayırmalarını emretti,<sup>44</sup> der.

Mevdûdî ise; "...Musa(as), cemaatle namaz kılmak için bir takım binalar inşa etmek ya da evler edinmekle emrolunmuştur. Bu gerekliydi, çünkü cemaatle namaz kılma şekli, iktidarın zulmü ve itikad zayıflığı yüzünden İsrailoğulları ve Mısır Müslümanları tarafından terk edilmişti. Toparlanmaları için yeniden cemaatle namaz kılmayı tesis etmek asıl olacaktı. Ayetteki "evlerinizi kibleye dönük mescidler haline getirin" ifadesi, bu evlerin cemaatle namazın kılındığı ortak mekanlar ve toplantıların yapıldığı merkezî yerler haline getirilmesi anlamındadır. Ayrıca, "ikâmetü's-salât" namazın topluca kılınması gerektiği anlamına gelir."<sup>45</sup> Bu ayet, Hz. Peygamber'in (sas), ümmetinin de evlerinde namaz kılınmasını, onları kabirlere benzetmemelerini tavsiye eden, "Namazlarınızın bir kısmını evlerinizde kılın, sakın onları kabirlere çevirmeyin."<sup>46</sup> hadisiyle, "Sizden kim namazını mescide kılsa, namazından bir pay da evi için ayırsın. Zira Allah evinde kılacağı namaz için de bir hayır takdir etmiştir,"<sup>47</sup> mealindeki hadisleri hatıra gelmektedir.

Hz. Musa'ya hitaben "...Beni hatırlamak için **namaz kıl!**" ayetinin metnindeki "li zikrî" hakkında "...bundan maksadın namazın kıymetini gösteren ve tevhidden sonraki en büyük ibadet olan namaza devam et. Zira namaz Allah'a tazarru'dur. Bu ayete göre, namaz en büyük zikir olup, unutulmakla kişiden sorumluluğu kalkmaz,"<sup>48</sup> denilmektedir. Sâbûnî de bu ayetin tefsirinde benzer izahları yapmaktadır.<sup>49</sup> Bu ayetten böyle bir hüküm çıkarılmasını, Hz. Peygamber'in "Her kim namazı unutursa, onu hatırladığında kılsın. O namazın bundan başka kefareti yoktur, dedi ve: ...Ve beni hatırlamak için **namaz kıl!** ayetini ilave etti."<sup>50</sup> mealindeki hadisi desteklemektedir. Dolayısıyla, kıssa ayetlerinin anlaşılmasında, hadis-i şeriflerin belirleyiciliği dikkat çekmektedir.

Hz. Musa (as), Tuvâ Vadisinde iken kendisine nazil olan vahiyde, "...Hemen ayakkabılarını çıkar! Çünkü Sen kutsal vadi Tuvâ'dasın."<sup>51</sup> diye nidâ edilerek, ayakkabılarını çıkarılması emredilmiştir. Bu ayetin bizim için ne ifade ettiği hakkında "Belki de bu yüzden yahudiler ayakkabılarıyla ibadet etmemektedirler. Fakat Hz. Pey-

<sup>44</sup> Kurtubî, a.g.e, s. 7/371.

<sup>45</sup> Mevdûdî, *Tefhîm*, s.2/359.

<sup>46</sup> Buhârî, Salât, 52; Müslim, Müsâfirîn, 208; Tirmizî, Salât, 331; Ebu Dâvûd, Salât, 346.

<sup>47</sup> Müslim, Müsâfirîn, 210.

<sup>48</sup> Kurtubî, a.g.e, s.11/179.

<sup>49</sup> Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't - Tefâsîr*; İstanbul, ts, 3 cilt., s. 2/231.

<sup>50</sup> Buhârî, Mevâkitü's-Salât, 38.

<sup>51</sup> Tâ-hâ, 20/12.

gamber (sas) bu konudaki şüphely şü hadisle gidermiştir: “*Ayakkabılarıyla ve mestleriyle namaz kılmayan Yahudilerin aksine amel edin.*”<sup>52</sup> Fakat bu hadis, müslümanların mutlaka ayakkabılarıyla namaz kılmalarını değil, ayakkabıyla ve mestle de namaz kılmanın caiz olduğuna delalet eder,<sup>53</sup> şeklinde bir izah yapar.

“...İnsanlara güzel söz söyleyin, **namazı dosdoğru kılın, zekatı verin**’ diye de emretmiştik. Sonra sizin az bir bölümünüz hariç, yüz çevirdiniz ve halâ yüz çevirmektésiniz.”<sup>54</sup> mealindeki ayette ise Hz. Musa’nın bizzat kendine namaz emredildiği gibi, ona inananlardan da, namaz kılma sözü=ahdi alındığı anlaşılmaktadır. Yazır, bu ayet Hz. Peygamber’e indirildiği sırada, Yahudilerin kılması gereken namazla bizim namazımızın “a y n ı” olduğuna bir tenbih ve cemaatin oluşturulması gerektiğine bir işaret vardır. Bütün bu ilahi emirler İsrailoğullarına anlatılmakla, sadece onlara ait olduğu anlaşılmamalı, aksine bunların İslam şeriatında da varlığı bilinmelidir,” demektedir.<sup>55</sup>

“Andolsun ki Allah, İsrailoğullarından söz almıştı. Kefil olarak içlerinden on iki tane başkan göndermiştik. Allah onlara şöyle demişti: Eğer **namazı kılar, zekatı verir, peygamberime inanır, onları desteklerseniz ve Allah’a güzel borç verirseniz, Ben de sizinle beraberim, ...**”<sup>56</sup>

Kurtubî, ayette geçen “*namazı kıalarsanız... sizinle beraberim*” kısmının, ayette geçen “nakîb = temsilci” lerle ilgili olduğunu belirtmekte, on iki lidere ve temsilcisi olduğu halka, namazı kıarlarsa, Allah onlara yardımcı olacağını bildirmektedir.<sup>57</sup> der. Öte yandan, Bakara Suresi’nin başında, mü’minlerin özellikleri anlatılırken; “*onlar ğayba inanırlar*” ayeti inince, Yahudiler ve Hristiyanlar, biz de“ğayba inanırız” dediler. “*Namazı kılarlar,*” kısmını duyunca, “biz de kılarız,” dediler. “*Verdiğimiz rızaktan infâk ederler*” kısmı nazil olunca, biz de “fakirlere yardım etmekteyiz,” dediler. Nihayet, “*Sana ve senden önce indirilen kitaplara inanırlar,*” kısmını duydıklarında, işte biz buna inanmayız, inkar ediyoruz,” dediler,<sup>58</sup> şeklinde cereyan eden diyalogdan, yahudî ve hristiyanların da namaz kıldıkları anlaşılmaktadır.

Ancak, onların namazları ile bizim namazımız arasında rüku bakımından fark bulunmaktadır.<sup>59</sup>“Yahudiler ve Hristiyanlar rukü etmeden secdeye giderler. Halbuki rukü sırt ile boyunu öne eğmektir. Kıyamdan secdeye kapanmakta bir itidalsizlik

<sup>52</sup> Ebu Dâvûd, Salât, 88.

<sup>53</sup> Mevdûdî, *Tefhîm*, s. 3/240.

<sup>54</sup> Bakara, 2/83.

<sup>55</sup> Yazır, *a.g.e*, s. 1/337.

<sup>56</sup> Maide, 5/12.

<sup>57</sup> Kurtubî, *el-Câmi*; s. 6/114.

<sup>58</sup> Kurtubî, *a.g.e*, s. 1/180.

<sup>59</sup> Kiyâ El-Herrâsî, Ebü’l-Hasen Şemsüslâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali el-Herrâsî et-Taberî, *Ahkamu’l-Kur’an*, 4 cilt, 2004, s.1/19.



vardır ki, bunu rukü itmam eder. Cidden namazı ikame etmek, zekat vermek ve cemaate devam etmek, hakkı gizlemek ile hakkı bâtıla karıştırmaktan men eder.”<sup>60</sup>

**Hz. Zekeriya** (as)'dan bahseden ayetlerde de **namazdan** bahsedilir: “Zekeriya, mâbedde durmuş **namaz** kılarken melekler ona şöyle seslendiler: ...”<sup>61</sup> Aynı olay bir başka yerde şöyle zikredilir: “...Zekeriya, mihraptan kavminin karşısına çıkarak onlara: ‘**Sabah-akşam tesbihte bulunun**’ diye işaret etti.”<sup>62</sup> Bu ayetlerden, çocuğu olmayan Zekeriya(as), mihrapta/hüccesinde namaz kılarken, Cebrail’in ona çocuğunun olacağını müjdelediği anlaşılıyor. Ayette geçen “mihrap” kelimesinin “Hz. Zekeriya’nın Allah ile baş başa kalıp, münâcatta bulunduğu ve namaz kıldığı yerdir”,<sup>63</sup> veya “Mihrap yüksek yer demektir. Bunun delili Hz. Davud’un mihrabıdır. Bu ayete göre, Yahudilerin imamlarının, cemaate nazaran daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed b. Hanbel(v.241/855) de bu ayeti ve başka nassları delil kabul ederek, mihrabın yüksek olabileceğine cevaz verdiği, Malikîler ise, imamın böbürlenmesine yol açabilir düşüncesiyle menettikleri”<sup>64</sup> şeklinde izahlar yapılmaktadır.

“*Ey Meryem! Rabbine ibadet et, secdeye kapan, rukü edenlerle beraber sen de rukü et.*”<sup>65</sup> ayetinde de *Hz. Meryem*'e namaz kılma ve secde etmesi emredilmektedir. Ayetteki “kunut” hakkında İbn Kesîr, “Huşû içerisinde tâatte bulunmaktır veya uzun süre ruküde eğilmektir. Çünkü secde emri, net bir şekilde ifade edilmiştir,” der.<sup>66</sup> Nitekim, *Hz. Meryem*'in Zekeriya(as)'ın dinine tabi olduğu düşünülürse, namaz kılma emrinin onun zamanından kaldığı anlaşılır.

**Hz. İsa**(as), henüz annesinin kucağında bir bebek iken, annesini kınayan kavminin karşısında mucizevî bir şekilde söylediği şu ayetlerde de **namazın** varlığı anlaşılmaktadır. “...*Ben Allah'ın kuluyum. O bana kitap verdi ve beni peygamber kıldı. Nerede olursam olayım, O beni mübarek kıldı, yaşadığım sürece bana namazı ve zekatı emretti...*”<sup>67</sup> Bu ayette, *Hz. İsa*'ya namaz'ın “*vasiyet etti = أوصاني*” şeklinde emredilmesi ve “tavsiye” fiilinin kullanılması hakkında Sâbûnî, “Eskiden beri olduğu gibi, bana, namaza devam etmemi emretti, demektir,” şeklinde yorum yapmaktadır. <sup>68</sup>Kurtubî de, burada “*Hz. İsa*'ya henüz çocukken namazın emredilmesinin anlaşılamayacağı, aksine bülüğ çağıma geldiğimde namaz ve zekatla mükellef kıldım,”<sup>69</sup> şeklinde anlaşılması gerektiği, dolayısıyla, İslam inancı açısından bu kıssanın yanlış anlaşılmasını

<sup>60</sup> Yazır, *a.g.e.*, s. 1/337.

<sup>61</sup> Al-i İmrân, 3/39.

<sup>62</sup> Meryem,19/11

<sup>63</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, s. 1/280.

<sup>64</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, s. 11/85.

<sup>65</sup> Al-i İmrân, 3/43

<sup>66</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, s. 1/282.

<sup>67</sup> Meryem,19/30-32

<sup>68</sup> Sâbûnî, *Safvet*, s. 2/215.

<sup>69</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, s. 11/103.

önleyecek bir açıklama yapar. Aksi halde, bu kıssaya bakarak, çocukların da, bebek yaşta namaz kılmaları gibi bir sonuç çıkar ki, bu hem aklen mümkün değil, hem de diğer nasllara<sup>70</sup> aykırıdır.

**Hiz. Lokman**(as), oğluna nasihat ederken, “*Yavrum! Namazı kıl, iyiliği emret, kötülükten vazgeçirmeye çalış, ...*”<sup>71</sup> şeklinde öğütte bulunmaktadır. Kurtubî, ayetin tefsirinde “ Önce kendi nefsinde bu işleri yapanlar, ancak münkeri yasaklayabilir,”<sup>72</sup> derken, İbn Kesîr ise ayeti, “Yavrum, vakitlerine, farzlarına ve bütün kurallarına riayet ederek namaz kıl ! “ şeklinde yorum yapmaktadır.<sup>73</sup>

Yukarıda sıralanan ayetlerden de anlaşılacağı üzere, Hz. Adem'den başlayarak bütün peygamberlerde Allah'a imandan sonra, namaz ibadetinin varlığı anlaşılmaktadır. Ancak, bu namazın vakitleri, rekât sayıları vb. hususlar zikredilmese de, bizdeki benzer bir kılışın olduğunu, ayetlerde geçen “*rukü et, secde et, tesbih et*” gibi kavramlardan anlaşılabilir. Nitekim, Hz. Peygamber (sas), henüz peygamber olmazdan önce de Hıra Mağarasında tefekkür mahiyetinde tesbîhâtta bulunduğu ve namazın farz olmasından önce de iki vakit namaz kıldığı belirtilmektedir.<sup>74</sup> Öte yandan, Kur'an'da kıssalar içerisinde namazdan bahseden ayetlerin İslam'da namaz'ın meşruiyeti için tali delil olduğu ve önceki kavimler için de namazın emredilen bir vazife olduğu anlaşılmaktadır.

### 3. Kıssalarda O r u ç:

Türkçe'de “o r u ç”, Arapça'da ise “*savm, sıyâm*” diye tabir olunan bu kavramın kelime manası; ‘*tutmak ve uzaklaşmak*’tır. İ s t i l a h 'ta ise; “Tutmaya ehil insanların niyet ederek, ikinci fecirden itibaren güneşin batışına kadar orucu bozan şeylerden uzak durmalarına “*savm/oruç*” denir,” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>75</sup> Orucun müslümanlar ve diğer ümmetler için farz oluşunun delili şu ayettir. “*Ey iman edenler ! Sizden öncekilere farz kılındığı gibi, kurtuluşa eresiniz diye, oruç size de farz kılındı.*”<sup>76</sup>

Kur'an'da “*savm=sıyam*” kelimelerinin geçtiği yedi ayette oruç tutmanın farz oluşu, ne zaman tutulacağı, hangi hallerde tutulmayabileceği, orucun fide olarak

<sup>70</sup> Bu konudaki hadis için bkz. Ebu Davud, Salât, 25.

<sup>71</sup> Lokman, 31/17.

<sup>72</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, s. 14/68.

<sup>73</sup> İbn Kesîr, *a.g.e.*, s. 3/66.

<sup>74</sup> Döndüren, Ş. İ. A. “*Namaz*” maddesi.

<sup>75</sup> İbn Manzur, Lisanü'l- Arab, S-V-M maddesi. ;Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut, H.1405, 5 cilt, s. 1/214; Kurtubî, *a.g.e.*, s. 2/273 ; Yazır, *a.g.e.*, s. 1/625.

<sup>76</sup> Bakara, 2/183.

tutulacağı yerler vb. konular işlenmiştir.<sup>77</sup> Önceki ümmetlerin de oruç ibadeti ile mükellef olduklarına dair ayet, yukarıda zikredilen ayettir. Bu ayet ve tefsirleri aşağıda tekrar ele alınacaktır. Hz. Peygamber (sas)'in hadisleri, önceki peygamberlerin orucu hakkında ipuçları vermektedir. Şimdi bu ayetle ilgili görüşleri sıralamak istiyoruz.

İbnu'l- Arabî, "*Ey Muhammed, Nuh'a din olarak tavsiye edilenleri... Size de din olarak kıldı,*"<sup>78</sup> ayetinin tefsirinde, diğer ibadetlerle birlikte *oruç* ibadetiyle de önceki peygamberlerin sorumlu oldukları hakkında; "Önceki ümmetlerin değişmeyen şeriatları olduğunu, bunların tevhid, namaz, oruç, hac, zekat ve salih amellerle Allah'a yaklaşımdan ibaret olduğunu," zikreder.<sup>79</sup>

Oruç ayetinin tefsirinde Katâde(v. 118/736) ve diğer fakihlerin görüşlerine dayanılarak, ilgili ayetin "*orucun sizden öncekilere farz kılındığı gibi*" kısmındaki benzetmenin, orucun "vaktine ve miktarına" dair olduğunu bildirilmekte ve Hz.Musa ile kavmine de orucu farz kılındığı fakat onların bunu değiştirdikleri aktarılmaktadır.<sup>80</sup>

Yazır ise, oruç ayetinin tefsirinde, önceki ümmetlerin tamamında oruç ibadeti nin varlığını kabul ederek şunları kaydetmektedir: "...Binaenaleyh oruç külfeti sadece size tahmil ediliyor zannedip gocunmayın. Oruç öteden beri tatbik edilegen bir kanun-u ilâhîdir. Buna beşeriyetin terbiye ve tehzîb nokta-i nazarından büyük bir ihtiyaç ve tatbikinde sayısız menfaat vardır."<sup>81</sup> dedikten sonra, ayetteki "*benzetme*" ile ilgili görüşlerini de şöyle dile getirir: "Bunlardan ilki, orucun "vakti ve keyfiyeti" ile ilgili olmayıp, orucun bize "farz" kılındığı gibi, öncekilere de "farz" kılındığı bu ayetin haber verdiği şeyin başında gelir. Başka bir görüşe göre ise, öncekiler oruç ayında, gündüzleri yemek- içmek, geceleri ise, cinsi mübâseretten memnu idiler. Bir başka görüşe göre, Ramazan orucu ve aynı miktarda tutulan bir oruç, Yahudiler ve Hristiyanlar için de farz idi. Ancak Yahudiler bunu çok bularak, üç senede bir gün tutmaya başladılar. Tuttukları o günün, Firavun'un boğulduğu gün zehâbına kapıldılar."<sup>82</sup>

Oruçla ilgili kabul edilebilecek bir ayet de, İsrailoğullarına verilen bazı nimetler hatırlatıldıktan sonra, onlardan verdikleri sözleri tutmalarını hatırlatan ayetlerin devamındaki ; "*Sabır ve namazla Allah'tan yardım isteyin...*"<sup>83</sup> ayetidir. Kurtubî,<sup>84</sup>İbnü'l-

<sup>77</sup> Bkz. Humusî, Muhammed Hasan, *Kur'an-ı Kerîm, Tefsîr ve Beyân ma'a Esbâbu'n- Nüzûl ma'a Fehâris Kâmile li'l- Mevâdi' ve'l- Elfâz*, Beyrut-Dımeşk, Ts, s.132 .

<sup>78</sup> Şûrâ,42/13.

<sup>79</sup> İbnü'l- Arabî, *a.g.e*, s. 4/1654.

<sup>80</sup> Kiya eL\_Herras, *Ahkam*, 1/59; Kurtubî, *a.g.e*, s. 2/274.

<sup>81</sup> Yazır, *Hak Dini*, s. 1/625, 626.

<sup>82</sup> Bkz.Yazır, *Hak Dini*, s. 1/625, 626.

<sup>83</sup> Bakara, 2/45.

<sup>84</sup> Kurtubî, *a, g, e*, s. 1/372.

Cevzî<sup>85</sup> ve Yazır<sup>86</sup>; “sabır ” dan maksadın; “ Her türlü şeye sabretmek olabileceği gibi, sabır denilince ilk akla gelen ve en büyük sabır örneğinin verildiği, “oruç” ibadeti kastedilmiş olabilir,” şeklinde izahlar yapar. Bu ayetten, hem Peygamber Efendimiz dönemindeki Yahudilerin hem de onların atalarının “oruç” ibadetiyle mükellef oldukları sonucu çıkmaktadır.

Öte yandan, “*Oruç gecelerinde hanımlarınıza yaklaşmak size helal kılındı...*”<sup>87</sup> ayetinin tefsirinde, İbnu’l-Arabî; “Ehl-i Kitabın oruç gecelerinde, kadınlarına yaklaşmalarının yasak olduğunu, Allah’ın Ümmet-i Muhammed için bu külfeti kaldırdığını,”<sup>88</sup> ifade ederken, öncekilerin de oruç tuttuklarına, ancak hanımlarına yaklaşmanın caiz olmadığına şahit olmaktayız. Ehl-i Kitabın kim olduğu hakkında ise, “Bunların, nasârâ olabileceğini, çünkü onların bize en yakın kavim olduğunu,”<sup>89</sup> bildirirken, öncekilerin tuttuğu oruç ibadetinin mahiyeti ve külfeti hakkında ipuçları vermektedir.

Buraya kadar yapılan izahlardan ve orucun farz kılındığı ayetten, önceki ümmetlerin tamamının oruç ibadeti ile mükellef oldukları anlaşılmaktadır. Ayetteki, “*min kabliküm*” şeklindeki “genel” bir kullanım, yakın geçmişteki ümmetlere atfedilebileceği gibi, uzak geçmişi de kapsayacağından, böyle bir sonuç çıkarmaya elverişlidir. Nitekim, Kur’an’da Hz. Meryem’in konuşmama şeklindeki “oruç adağı” ile ilgili ayette,<sup>90</sup> mahiyeti farklı da olsa oruçtan bahsedilmesi ve Hz. Peygamber (sas)’in Hz. Davud’un orucu hakkında, “Allah’a en sevimli oruç, Davud’un orucudur. O, bir gün oruç tutar, bir gün iftar ederdi.”<sup>91</sup> şeklinde haber veren hadislerinin bulunması, bu görüşü desteklemektedir.

Ancak, önceki ümmetlerde konuşmama şeklindeki orucun, bizim orucumuzun fazilet ve sevabına etki edecek olan, “insanlar oruçlu iken kötü sözleri söylememek ve kötü konuşmamak,” şeklinde yansıdığı söyleyen Kurtubî, bu konuda “*Oruçlu iken yalanı bırakmayan kimsenin aç kalmasına Allah’ın ihtiyacı yoktur,*”<sup>92</sup> mealinde çeşitli hadis-i şeriflerden deliller getirmektedir.<sup>93</sup>

<sup>85</sup> İbnü’l- Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr*, s. 1/75.

<sup>86</sup> Yazır, *a.g.e.*, s. 1/341.

<sup>87</sup> Bakara,2/187.

<sup>88</sup> İbnü’l- Arabî, *a.g.e.*, s.1/90.

<sup>89</sup> İbnü’l- Arabî, *a.e.*, s. 1/74.

<sup>90</sup> Meryem, 19/26.

<sup>91</sup> Müslim, Sıyâm,183; Nesâî, Sıyâm, 69.

<sup>92</sup> Buhârî, Savm, 2; Müslim, Sıyâm,120 .

<sup>93</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, s. 11/98.

#### 4. Kissalarda Zekat ve Sadaka:

Kur'an-ı Kerim'de, hem önceki peygamberler hem de ümmet-i Muhammet için zekattan bahsedilirken, genellikle namazla zekatın birlikte zikredildiği görülür. Buna rağmen, konu bağımsız olarak ele alınacaktır:

Sözlük anlamı bakımından; "Temizlik, arıtma, bereket, üretme, çoğalma, fazla-laşma ve övme" gibi manalara gelen Zekat'ın; "Belli malların, belli bir bölümünü, Allah'ın belirlediği kimselere mülk olarak vermektir," şeklinde ı s t ı l â h î tarifi yapılmaktadır.<sup>94</sup> "Zekat ibadetine "sadaka"da denilmektedir. Bu şekilde isimlendirilmesine sebep, mü'minlerin Allah'ın emirlerine uymalarındaki "sadâkât " lerini göstermesinden dolayı olmalıdır. Bununla birlikte "sadaka" kelimesi, zekattan daha kapsamlı olup, vacip ve nafile kabilinden olan bağışları da içine alır."<sup>95</sup> Zekat, hicretin 2. yılı Şevvâl ayında Ramazan orucu ve fitreden sonra farz olmuştur. İslam'ın beş şartından biri olan zekat; Kur'an'da yirmi sekizi namazla birlikte olmak üzere, otuz iki yerde zikredilir. Bu durum, zekatla namaz arasındaki sıkı irtibatı gösterir.<sup>96</sup>

Kur'an Kıssalarında zikredilen bazı peygamberlerin de "z e k a t" vermekle mükellef olduklarına şahit olunmaktadır. Kissalarda "zekat" vermekle emrolunan kavimlerin, bu ibadetin kemmiyet ve keyfiyeti hakkında açık bilgiler yer almamasına rağmen, onların da bizdekine benzer şekilde, toplumdaki yardımlaşmanın temini ve zenginle fakir arasındaki uçurumun önlenmesi için bu ibadetle sorumlu tutuldukları anlaşılmaktadır. Şimdi, Kur'an Kıssalarında geçen zekat ayetlerini ve ilgili peygamberleri sırayla inceleyelim:

Öncelikle, İbnü'l- Arabî "Ey Muhammed, *Nuh'a din olarak tavsiye edilenleri.. Size de din olarak kıldı.*"<sup>97</sup> ayetinin tefsirinde namaz, oruç, hac, zekat vb. diğer ibadetlerle diğer peygamberlerin de sorumlu olduklarını; "Önceki ümmetlerin değişmeyen şeriatları olduğunu, bunların tevhid, namaz, oruç, hac, zekat ve salih amellerle Allah'a yaklaşımdan ibaret olduğunu,"<sup>98</sup> şeklindeki sözleriyle dile getirdiğini tekrar belirtelim. Buradan hareketle, Hz. Adem'den başlayarak bütün peygamberlerde zekatın var olduğuna kanaat getirmek mümkün ise de, Kur'an'da bizzat "zekat" kelimesi kullanılarak, zekat vermekle emredilen peygamberin, **Hz. İbrahim** ve ondan sonra gelenler olduğu görülmektedir. Bu durum, ilgili ayette, "*İbrahim'e, İshâk'ı ve fazladan bir lütuft olmak üzere Yakub'u armağan ettik. ... Ve kendilerine hayırlı işler yapmayı,*

<sup>94</sup> İbn Manzur, Lisan, Z-K-Y maddesi.

<sup>95</sup> Yazır, *a.g.e.*, s. 2/993; Şengül, *a.g. mad.*

<sup>96</sup> Döndüren, Ş. İ. A. "Namaz" maddesi.

<sup>97</sup> Şûrâ, 42/13

<sup>98</sup> İbnü'l- Arabî, *a.g.e.*, s. 4/1654.

**zekat vermeyi vahyettik.** Onlar daima bize ibadet eden kimselerdi,<sup>99</sup> şeklinde ifade edilmektedir.

Sâbûnî, bu ayette namaz ve zekâtın özellikle “vahy“ fiili ile emredilmesinin hikmeti hakkında, “Namazın bedenî ibadetlerin, zekatın da mâlî ibadetlerin en faziletlisi olduğuna dikkat çekmek için olduğunu belirtir,<sup>100</sup> şeklinde izah yapmaktadır. Kâsânî ise, zekatın farz oluşunun sebebini, “malın şükürü” olarak belirttikten sonra, zekat ile sadaka arasındaki farkı, “İnsanların sahip olduğu malların zekatı demek olan zekatı, “farz zekat”, bedenî ibadetin zekatı demek olan “sadaka-i fitır”ı ise, “vacip” olmak üzere ikiye ayırmak suretiyle hükme bağlar.<sup>101</sup> Bu durumda, önceki ümmetlerin hepsinin Allah’a ibadet ve şükürle emredildikleri göz önüne alınırsa, onların da zekata benzer bir ibadetle mükellef olduklarını tahmin edebiliriz.

**Hz. İsmail’in**, zekat vermekle emredildiği, “*Kitap’ta İsmail’i de an. Çünkü O, ...halkına namaz ve zekatı emrederdi...*”<sup>102</sup> ayetinden anlaşılmaktadır. İbnü’l- Arabî, bütün peygamberlerin ortak emredildikleri şeyleri sıralar ve Hz. İsmail’in zekatla mükellef oluşuna bu ayeti delil kabul eder.<sup>103</sup> Kurtubî ise, ayetin metninde geçen “*ehlehü*” kelimesini, hem Hz.İsmail’in kendi ailesi, hem de tüm toplum olarak tefsir eder.<sup>104</sup>

**Hz. Şuayb** (as)’ın da zekatla mükellef olduğu, kavmini, sahip oldukları mallarını Allah’ın yolunda sarfetmelerini istemesini anlatan ve yukarıda “namaz” bölümünde de izah edilen “*...mallarımız konusunda dilediğimizi yapmayı terk etmemizi sana namazın mı emrediyor?*”<sup>105</sup> ayetinden anlaşılmaktadır.

İsrail oğullarına da değişik surelerde “zekatın “ emredildiğine şahit olunmaktadır:

“*Eğer namazı kılar, zekatı verir, peygamberime inanır, onları desteklerseniz ve Allah’a güzel borç verirsiniz, Ben de sizinle beraberim...*”<sup>106</sup>

“*Hani İsrail oğullarından, Allah’tan başkasına kulluk etmeyin, ana-baya, yakın akrabaya, yetimlere, yoksullara iyilik edin diye söz almış ve ‘insanlara güzel söz söyleyin, namazı dosdoğru kılın, zekatı verin’ diye de emretmiştik...*”<sup>107</sup>

<sup>99</sup> Enbiya, 21/72, 73

<sup>100</sup> Sâbûnî, *Safvet*, s. 2/279.

<sup>101</sup> Kâsânî, *a.g.e.*, s. 2/4.

<sup>102</sup> Meryem, 19/54, 55.

<sup>103</sup> İbnü’l- Arabî, *a.g.e.*, s. 1/21.

<sup>104</sup> Kurtubî, *a.g.e.*, s. 11/ 114-116.

<sup>105</sup> Hûd, 11/87.

<sup>106</sup> Maide, 5/12. Aynı anlama yakın ayetler için bkz: Maide, 5/12; Araf, 7/156.

<sup>107</sup> Bakara, 2/83.

Ayetteki hitabın tüm İsrail oğulları için olduğunu, ancak onlardaki zekat ibadetinin şekil ve miktarının bizdekinden farklı olduğunu,<sup>108</sup> ya da "İsrail oğullarının Hz. Muhammed'le beraber namaz kılmaları, zekatlarını ona vermeleri ve diğer müslümanlarla beraber secde etmeleri emredilmektedir,"<sup>109</sup> şeklinde tefsirler yapılmaktadır.

**Hz. Musa'nın** kavminden olan ve insanlara malî açıdan zulmettiği anlatılan Karun'un,<sup>110</sup> sahip olduğu servetindeki fakirlerin hakkını vermediği, bu yüzden onun akibetinin hüsrarla bittiğini anlatan ayetlerden,<sup>111</sup> Hz. Musa döneminde de insanların zekatla emredildikleri sonucuna ulaşılabilir. Bahsedilen ayetlerde, Karun'un malını biriktirdiği, stokçuluk yaptığı, ekonomik gücü ve zenginliği sayesinde, insanlara zulüm yaptığı anlaşılmaktadır. Bu ayette geçen "*mefâtiḥahû*" tabirinin; onun hazinelerinin anahtarları anlamına geldiği gibi, "mal stoklamak ya da hazine sandığı" anlamındaki, "*mefṭah*" kelimesinin çoğulu<sup>112</sup> olabileceğini, böyle anlaşıldığında ayetin anlamının, 'Karun mal stoğu, karaborsacılık yapıyordu," şeklinde anlaşılması gerektiği ve siyasi diktatörlükte Firavun nasıl meşhur olmuşsa, Karun da ekonomik zulüm ve ihtikarda kötü örnek/alem olmuştur. Malî ve ekonomik gücün faydası Karun'a yaramadı, İsrail oğullarına karşı stokçuluk yaptı ve zekatını vermedi,<sup>113</sup> şeklinde yorumlanmaktadır. Taberî (v. 310/932) tefsirinde ise, "Hz. Musa'nın şeriatında zekat miktarının "binde bir" olduğu, bu miktar hakkında Hz. Musa ile Karun'un anlaşığı, fakat bu miktarı bile vermekten çekindiği, çeşitli iftiralarla Hz. Musa'ya tuzak kurarak zekat vermekten kaçındığına ilişkin rivayetler mevcuttur."<sup>114</sup>

**Hz. İsa'nın** da namaz ve zekatla emredildiğine dair ayetler yukarıda "namaz" bölümünde zikredilmişti. Hz. İsa'nın beşikte iken söylediği<sup>115</sup> sözlerden yola çıkarak, rüşet çağına gelmeyen çocukların mallarından zekat alınabileceğine dair bir yorum yapılmışsa da, bu ayetin; "Namaz ve zekatı akıl- baliğ yaşına gelince emretti" şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtilir.<sup>116</sup>

Bütün bu kıssa ayetlerindeki bilgilerden, "*kalıntı ve bozulmuş*" bir şekilde, Cahiliye Araplarında da cömertlik, misafirperverlik, fakir-fukarâyı gözetme gibi bazı iyi

- 
- Kurtubî, *a.g.e*, s. 2/17.
  - İbn Kesîr, *a.g.e*, s. 1/59.
  - Kasas, 28/76.
  - Kasas, 28/81.
  - Esed, *Kur'an Mesajı*, s. 799.
  - Yazır, *a.g.e*, s. 5/3755.
  - Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l- Beyân 'an Te'vili'l- Kur'an (Tefsîru't- Taberî)*, Beyrut, h.1405, 30 cilt, s. 20/116.
  - Hz. İsa'nın beşikte konuştuğuna dair ayet için bkz. Al-i İmran,3/46
  - Kurtubî, *a.g.e*, s. 11/103.

hasletlerin olduğu, Kur'an'daki "ekin ve hayvanâttan bir kısmını Allah için bir kısmını da putlarına ayırdıklarını"<sup>117</sup> anlatan ayetten de anlaşılmaktadır.

## 5. Kıssalarda Hac ve Hac'la İlgili Hükümler:

"Mekan-ı mahsus, zaman-ı mahsusta, fiil-i mahsus ile ziyaret etmek,"<sup>118</sup> şeklinde *ıstılahî* tarifi yapılan hacc, *lûgat* olarak, "Ziyaret etmek, kastetmek, yönelmek ve bu fiilin diğer kalıplara aktarılmasıyla oluşan (ihtecce gibi) karşı çıkmak, reddetmek, kabul etmemek" gibi anlamlar içermektedir.<sup>119</sup> Kâsânî ise, haccın manevî anlamından hareketle, "Kişinin kendisini yaratıcısına adanmasıdır," şeklinde bir yorum yapar.<sup>120</sup>

Müslümanlar için haccın farz oluşuna ayetten deliller vardır. Usûl ve furua dair kitaplarda genellikle, "...Yoluna güç yetirenlerin o evi (Kabe'yi) haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır..."<sup>121</sup> ayeti ve Hz. İbrahim kıssasında anlatılan, "İnsanlar arasında haccı ilan et..."<sup>122</sup> şeklinde devam eden ayetler ve hadis-i şerifler<sup>123</sup> delil olarak gösterilir.<sup>124</sup>

Hac ibadetinin yapıldığı yer olan Mekke ve civarının Hz. Adem'le birlikte kurulmaya başlandığı, "Alemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için yeryüzünde ilk mabed ev Mekke'deki Kabe'dir,"<sup>125</sup> ayetinden dolayı şekilde anlaşılmaktadır. Taberî, bu ayetin tefsirinde, konu ile ilgili farklı görüşleri belirtir ve "Katade'nin Kabe'yi Hz. Adem'in ilk defa yaptığına, daha sonra kaybolan temelleri üzerine Hz. İbrahim'in tekrar bina ettiğine dair görüşünü nakleder."<sup>126</sup>

Öte yandan, bazı kaynaklar Kabe'nin yapımı ve ilk haccın Hz. Adem dönemine kadar uzanan bir geçmişinin olduğunu bildirirlerse de,<sup>127</sup> Kur'an'da buna ilişkin, yukarıda zikredilen "ilk mabed" ayetindeki, karine yoluyla delâletinden başka bir bilgi yoktur. Bazı alimler, Bakara Suresindeki, "Bir zamanlar İbrahim İsmail ile beraber Beytin (Kabe'nin) temellerini yükseltirken..."<sup>128</sup> ayetindeki "yükseltme" tabirinden, ilk

<sup>117</sup> En'âm, 6/136.

<sup>118</sup> Özaydın, Abdülkerim, Hac maddesi, DİA, Ans.14/388.; Yazır, a.g.e, s. 2/704.

<sup>119</sup> İbn Manzur, *Lisanü'l-Arap*, "h-c-c" maddesi, ; Karşı, a.g.e, "hacc" fiili vd.

<sup>120</sup> Kâsânî, a.g.e, s. 2/118.

<sup>121</sup> Al-i İmran, 3/97; Hacc ile ilgili diğer ayetler için bkz: Bakara, 2/125, 128, 196 ; Al-i İmran, 3/96; İbrahim, 14/27; Hacc, 22/27, 28; Kasas, 28/57; Ankebût, 29/57.

<sup>122</sup> Hacc, 22/27, 28.

<sup>123</sup> Buhari, İman, 1,2; Müslim, İman, 19-22

<sup>124</sup> Kâsânî, a.g.e, s. 2/118; Kiya el\_Herras, Ahkam, 2/28.

<sup>125</sup> Âl-i İmrân, 3/96.

<sup>126</sup> Taberî, a.g.e, s. 4/8.

<sup>127</sup> Olgun, Tahiru'l- Mevlevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul, 1963, s. 157.

<sup>128</sup> Bakara, 2/127.



defa Kabe'yi Hz. Adem'in yaptığını, daha sonra kaybolan temellerini bulup, yeniden inşa ettiğine delil kabul etmektedirler.<sup>129</sup>Nitekim, Buhari ve Müslim'de yeryüzünde inşa edilen ilk mabedin Kabe olduğu, kırk yıl sonrasında Hz. Adem'in çocukları tarafından Mescid-i Aksa'nın inşa edildiği rivayet edilmektedir.<sup>130</sup>Kur'ani sıralamaya göre Adem, İdris (as)lardan sonra peygamber olan Hz. Hud(as)'ın dişi bir deve üzerinde hac için telbiye çekerek Usfan vadisi<sup>131</sup>nden geçtiği hadislerde zikredilmektedir.<sup>132</sup>Fakat, yukarıdaki ayeti haccın ilk defa Hz. Adem zamanında başladığına bir delil kabul edilmeyip, Kabenin ilk mescid olmasından hareketle, tavaf edilen / ibadet edilen ilk mescid olarak anlaşılmasının daha doğru olacağı kanaatindeyiz. Bu ilk mescid, daha sonraları, özel bir ibadet olan "h a c" ibadetinin yapılacağı mekan olarak Hz. İbrahim döneminde bir merkez olarak seçildiği kanaatini taşıyor ve hac ibadetinin Hz. Adem zamanında değil, Hz. İbrahim'le başladığını düşünüyoruz.

Nitekim, Kur'an'da Hz. İbrahim'e hitaben emredilen "İnsanlar arasında **hac**ı ilan et ki, gerek yaya gerekse nice uzak yoldan yorgun argın develer üzerinde, kendilerine ait bir takım yararları yakinen görmeleri, Allah'ın rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerinde belli günlerde Allah'ın ismini anmaları (kurban kesmeleri) için Sana (Kabe)ye gelsinler. Artık ondan hem kendiniz yeyin, hem de yoksula fakire yedirin, " <sup>133</sup> ayetini, alimler kendilerine delil kabul etmekte ve haccın ilk defa Hz. İbrahim'le başladığını bu ayete dayanarak kabul etmektedirler.<sup>134</sup>

Kissalarda, hac ile ilgili olarak bilgi içeren ayetler çoğunlukla, Hz. İbrahim ve oğlu İsmail'e dayanmakta, dolayısıyla, ilk defa hac ibadetini Hz. İbrahim ve oğlunun ifa ettiği anlaşılmaktadır.

Hz. İbrahim ve İsmail (as) Kabe'yi inşa etmiş ve orayı temiz tutmaları emredilmişti. Kabe inşasını tamamlayan Hz. İbrahim ve oğlunun duaları Kur'an'da şöyle anlatılmaktadır: "...Ey Rabbimiz ! Bizden bu işi kabul buyur. .... bize ibadet usullerini göster, tevbemizi kabul et. Zira, tevbeleri çokça kabul eden, çok merhametli olan ancak Sensin."<sup>135</sup>

Bu ayetin Arapça metninde geçen "*erinâ menâsikenâ = bize haccın menâsikini göster*" ifadesi hakkında Taberî; "Hac esnasında ne şekilde ibadet edeceğimizi, nasıl tavaf edeceğimizi, nasıl sa'y edeceğimizi, nasıl Arafat'ta vakfe yapacağımızı, şeytanı nasıl taşılayacağımızı bize öğret, şeklinde tefsir ettikten sonra Hz. Ali (v. 40/662) (ra)'

<sup>129</sup> Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Muhtasarı ve Şerhi, 18 Cilt, 1992, Ankara, s.13/150.

<sup>130</sup> Buhari, Enbiya, 8, 40; Müslim, Mesacid 2.

<sup>131</sup> Usfan Vadisi, Medine'den Mekkeye gidiş istikametinde Ebva'dan sonra gelen bir vadinin adıdır. Peygamberimiz Veda Haccında bu vadiden de geçmiştir. (Bkz. Veda Haccı mad.)

<sup>132</sup> Ahmed. B. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855) , 6 cilt, 1956, Beyrut, Müsned,1/232.

<sup>133</sup> Hac, 22/27, 28.

<sup>134</sup> Kâsânî, a.g.e, s. 2/119; Kurtubî, a.g.e, s. 8/68.

<sup>135</sup> Bakara,2/127, 128.

den yapılan “ Baba ve oğul Yâ Rab, nasıl haccedeceğimizi bize öğret diye dua ettiler. Bunun üzerine Allah Cebrail’i gönderdi ve onlara haccı nasıl yapacaklarını öğretti,”<sup>136</sup> şeklinde nakil yapar.

Kaynaklarda anlatıldığına göre, “Hz. İbrahim haccı ilan etme emri üzerine Ebu Kubeys dağına çıkarak, yukarıdaki ayette geçen “*haccı ilan et*” emrini, “*Ey insanlar Allah üzerinize haccı farz kıldı, öyleyse haccedin*” diyerek insanlara ilan etti. Allah her insana bu daveti duyurdu. Bu çağırışı duyanlar “*Lebbeyk, Lebbeyk Allahümme lebbeyk*” diyerek cevap vermişlerdir. O günden beri de bu şekildeki “t e l b i y e” İslam’da da ibka edilmiştir,”<sup>137</sup> denilmektedir.

Bu ayette bulunan bazı kelimelerden, ibadetler hukukunu oldukça ilgilendiren hükümler elde edilmiştir. Bunlardan bazılarını sıralamak istiyoruz:

Ayetin metnindeki “*ricâlen/ yürüyerek*” kelimesinin “*develer üzerinde*” tabirinden önce kullanılmasının hikmetinden yola çıkılarak, yürüyerek hac yapmanın, binlele yapmaktan daha faziletli olduğuna dair hüküm çıkarılmıştır.<sup>138</sup> Hatta, Cassâs, “*Yürüyerek Hac Yapmanın Fazileti Babı*” şeklinde bir başlık kullanarak, bu ayeti ve diğer hadisleri bu hususta delil kabul eder.<sup>139</sup> Yine, ayetin metninde geçen “*li yeş-hedû menâfi’a = menfaatlarını görmeleri için*” kısmından, her türlü menfaat olabileceği gibi, değişik coğrafi bölgelerde yaşayan müslümanların bir araya gelmesiyle toplumsal ve siyasi problemlerini çözsünler”<sup>140</sup> demek veya bu tabirden “*Hac mevsiminde Rabbinizden gelecek lütfü (kazancı) aramanızda sakınca yoktur,*”<sup>141</sup> ayetinin de belirttiği gibi, “*hacda ticaret de yapabilmenin caiz ve mümkün olduğuna*” Bakara Suresindeki, “*Hac mevsiminde ticaret yaparak, Rabbinizden gelecek bir lütfü aramanızda size herhangi bir sakınca yoktur...*”<sup>142</sup> ayetiyle birlikte delil kabul edilmektedir.<sup>143</sup>

Aynı ayetin devamındaki, “*fe külû minhâ= kestğiniz hayvanlardan yiyin*” tabirinde geçen “*yiyin*” emrinin Cumhur tarafından “*nedb*” şeklinde anlaşıldığını bildiren Cassâs, eskiden Arapların hac esnasında kestikleri kurban etlerini yemediklerini, bu ifadeyle *Allah*’ın bu uygulamayı kaldırdığını ifade eder.<sup>144</sup> Hz. İbrahim’e hitap eden, dolayısıyla kısaca ayeti olduğu için, hukukî bir şey ifade etmediği zannedilen bu ayet,

<sup>136</sup> Taberî, *a.g.e.*, s. 1/102.

<sup>137</sup> İbnü’l- Arabî, *a.g.e.*, s. 3/1267; Kurtubî, *a.g.e.*, s. 12/38 ; İbn Kesîr, *a.g.e.*, s. 3/236.

<sup>138</sup> İbnü’l- Arabî, *a.e.*, s. 3/1267; Kurtubî, *a.e.*, s. 12/38.

<sup>139</sup> Cassâs, *a.g.e.*, s.5/65.

<sup>140</sup> Esed, *a.g.e.*, s. 674.

<sup>141</sup> Bakara, 2/198.

<sup>142</sup> Bakara, 2/198.

<sup>143</sup> Cassâs, *a. e.*, s. 5/66; Kurtubî, *a .e.*, s. 12/41

<sup>144</sup> Cassâs, *a. e.*, s. 5/69.

öncekilerin kurban etini yemediğini, ama müslümanların yiyebileceğini bildirmekle, fikhî bir hüküm beyan etmektedir.

Haccın önemli bir rüknü olan "ziyaret tavafı"na ise, ayetteki...*ve'l-yettavvefû bi'l-beyti'l-'atîk = Kabe'yi çokça tavaf etsinler*" kısmının delâlet ettiği belirtilir.<sup>145</sup> Hatta, tavaf etme fiilinin "yettavvefû" şeklinde ş e d d e l i okunuşundaki vurgudan, ziyaret tavafını yapmayanın haccı yoktur ve bunu kurban kesme cezası bile telafi etmez, şeklinde hüküm çıkarıldığı görülmektedir.<sup>146</sup>

Haccın önemli rükünlerinden olan Safâ ile Merve tepeleri arasında ilk defa sa'y yapmanın ve bunu yedi defa tekrarlayan kişinin Hz. İsmail'in annesi Hz. Hacer olduğunu da yine kaynaklar zikretmektedirler.<sup>147</sup>

Hac ibadetinin yapılışında gerçekleştirilen, tavaf, telbiye, zemzem içme, sa'y, kurban kesme, şeytan taşlama, Arafat'ta vakfe, vb. hususların, kısaca "menâsik-ihac" cım, Kur'an'da anlatılan kıssa ayetlerinden ve bunları destekleyen hadis-i şeriflerden elde edildiği anlaşılmaktadır. Bu ibadetin Hz. İbrahim zamanından beri devam edegelen bir ibadet olduğunu, İslam gelmezden önce, Arapların Kabe'yi çıplak tavaf etmelerinden -ki bu davranış, "Ey Ademoğulları her mescide girişinizde elbiselerinizi giyin..."<sup>148</sup> ayetiyle kaldırılmıştır- ve bozulmuş bir şekilde de olsa sürdürmelerinden anlaşılmaktadır.

## Sonuç

İslam Hukukunda, icthad ehlinin başvuracağı "isnad kaynakları" ndan ilkinin ve en önemlisini Kur'an oluşturmaktadır. İslam Hukukunun temel kaynağı Kur'an'ın önemli bir bölümünü teşkil eden kıssaların, onlardaki ibarelerin, hareketlerin, ayet sıralanışlarının, vurgu vb. okunuş şekillerinin ibadete dair bazı meselelerde kaynak olarak kullanıldıkları görülmektedir. Kıssalar vahiy mahsulü olduklarından, onlarda anlatılanların bir/birden çok değeri vardır. Onların bir değeri olmasaydı, kıyamete kadar rehber olacağı beyan edilen ve kendisinden sonra bir daha kitap gelmeyeceği belirtilen Kur'an'da yer almazlardı. Dolayısıyla, iyi incelendiğinde kıssa ayetleri de dahil olmak üzere, ahkâm ayeti zannedilmeyen bir çok ayetten tâlî seviyede de olsa hüküm elde edildiği anlaşılmaktadır.

Değişik asırlarda birbirine benzer bazı hukukî hadiselerin ve ibadete dair bilgilerin kıssalarda zikredilmesi, bütün peygamberlerin vahiy aldıkları kaynağın "aynı"

<sup>145</sup> Cassâs, a.g.e, s. 5/74.

<sup>146</sup> Zühaylî, a.g.e, s. 4/26.

<sup>147</sup> İbnü'l- Arabî, a.g.e, s. 3/1110.

<sup>148</sup> Araf, 7/31.

olduğunu göstermektedir. Özellikle, kıssalarda ibadetle ilgili meselelerdeki benzerliklerin, tarihteki tüm kavimlere tebliğ edilen hususların, küçük farklarla birlikte birbirine benzer ve tarihte tecrübe edilmiş şeyler olduğunu göstermektedir.

Öte yandan, hadis-i şerifte beş madde halinde sıralanan ve yukarıda ayrı başlıklar halinde izah edilen ibadetler hakkında Kur'an kıssalarında da detaylı bilgilerin bulunması, önceki ümmetlerin de bu ibadetlerle mükellef oldukları göstermektedir.

Müslümanlık İbadet Tarihi isimli kitabın müellifi Tahirul-Mevlevi'nin, hadiste bahsedilen beş temel ibadetten dört tanesini cahiliye döneminden başlatması, cahiliye döneminde bozulmuş da olsa icra edilmekte olan bir kısım ibadetlerin asıllarının vahiy kaynaklı olduğunu, ancak küçük büyük değişikliklerle o güne kadar devam ettiğini göstermesi bakımından önem arz etmekte, dolayısıyla ibadetlerin Hz. Peygamberle yeniden asli hüviyetlerine kavuşturulduğunu ispat etmektedir.

Kur'an'da "İslam" kelimesiyle aynı kökten türeyen "*esleme*<sup>149</sup>, *müslim*<sup>150</sup>, *linüslime*<sup>151</sup> vb. kelimelerde zikredilmiştir. Bunlar her ne kadar, "Allah'a teslim olma, O'na boyun eğme" anlamında kullanılsa da, "*Allah'ın yanında din ancak İslam'dır*"<sup>152</sup> ayeti ve "*İbrahim Yahudi de değildi, hristiyan da değildi. O, tam aksine Allah'ı tanyan dosdoğru bir müslüman idi, asla müşrik de değildi*"<sup>153</sup> ayetlerinden, bu dinin Hz. Adem'le başlayıp, Hz. İbrahim'le devam ettiği, yani bütün peygamberlerin de "*İslam/müslüman*" olduğuna işaret etmektedir. Yine, Hz. Yusuf'un, "*...Ey Rabbim ! Beni müslüman olarak öldür ve beni salihlerden kıl*"<sup>154</sup> şeklinde dua ettiği Yusuf suresinde zikredilmekte ve onun da "İslam"dan bahsettiğini açıkça görülmektedir.

Hz. Peygamber (sas)'den Ebu Hüreyre (r.a.)'in naklettiği şu hadis bu konudaki kanaatleri kuvvetlendirmektedir. "Resûlullah (s.a.s.) buyurdular ki: "Benimle benden önceki diğer peygamberlerin misâli, şu adamın misali gibidir: Adam mükemmel ve güzel bir ev yapmıştır, sadece köşelerinin birinde bir kerpiç yeri boş kalmıştır. Halk evi hayran hayran dolaşmaya başlar ve (o eksikliği görüp): "Bu eksik kerpiç konulmayacak mı?" der. İşte ben bu kerpicim ben peygamberlerin sonuncusuyum"<sup>155</sup>

İbnü'l- Arabî'nin "Allah, Nuh'a ve Muhammed'e asılları değişmeyen şeriatlar emretti. Bunların asılları, tevhid, namaz, zekat, oruç, hac ve salih amellerle Allah'a yaklaşmaktan ibarettir."<sup>156</sup> şeklindeki görüşü de İslam kelimesinin tüm çağlarda tebliğ

<sup>149</sup> Bakara, 2/112, 131.

<sup>150</sup> Bakara, 2/128, 134.

<sup>151</sup> En'âm, 6/71.

<sup>152</sup> Al-i İmrân, 3/19.

<sup>153</sup> Al-i İmrân, 3/67.

<sup>154</sup> Yusuf, 12/101.

<sup>155</sup> Buharî, Menâkıb 18; Müslim, Fedâil 21.

<sup>156</sup> İbnü'l- Arabî, *a.g.e.*, s. 4/1654.

edilen hak dinin adının İslam olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu durumda, hadiste belirtilen "İslam" lafzının sadece Hz. Peygamberin tebliğ dönemini değil, tüm zamanları kapsadığı sonucu çıkmaktadır.

Aslında, Yunus Emre'ye atfedilen "Dört kitabın manası, Lailâhe illallâh" beyiti, tüm bunları özetlemektedir.

## Kaynakça

- Bozkurt, Nebi, "Makam-ı İbrahim", DİA, TDV Yay., Ankara 2003, c. XXVII.
- Buharî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, el-Câmiu's-Sahîh, I-VIII, Kahire, ts.
- Canan, İbrahim, Kütüb-i Sitte Muhtasarı ve Şerhi, 18 Cilt, 1992, Ankara.
- Cassâs, Ebu Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî, Ahkâmu'l-Kur'an, Beyrut, H.1405, 5 cilt.
- Döndüren, Şamil İslam Ansiklopedisi, "Namaz" maddesi.
- Ebu Davud, Süleyman b. el- Eş'âs, es-Sünen(Sünen-u Ebî Dâvûd), I-V, Suriye, 1969.
- Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, Meâl- Tefsîr, (Terc: Cahit Koytak, Ahmet Ertürk), İstanbul, 1999.
- Havva, Said, El-Esas fi't-Tefsîr, (Çev: Beşir Eryarsoy, 16 cilt, İstanbul, 7/239.;
- Humusî, Muhammed Hasan, Kur'an-ı Kerîm,Tefsîr ve Beyân ma'a Esbâbu'n- Nüzûl Ma'a Fehâris Kâmile li'l- Mevâdi' ve'l- Elfâz, Beyrut-Dımeşk, Ts.
- Heyet, (Ali Özek, Hayreddin Karaman, Ali Turgut, Mustafa Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadreddin Gümüş), Kur'an-ı Ke-rim ve Türkçe Açıklamalı Meali, S.Arabistan, 1992.
- HEYET, (Mustafa El- Hınn, Mustafa el- Buğa, Ali el-Şerbecî). El- Fıkhul- Menhecî alâ Mez-hebi'l-İmâmî'ş- Şâfi'î, (Terc: Ali Arslan), İstanbul, 1994, 4 cilt.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer b. Kesîr. *Muhtasarı Tefsîr-i İbn Kesîr*,(M. Ali Sâbûnî Tahkiki), İstanbul.
- İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, Lisanü'l- Arab, I-XV, Beyrut, 1955.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed el-Kelbi el-Gırnati, *Kitabu't-Teshil Li 'Ulumi't-Tenzil*,4 Cilt, ts.
- İbnu'l- Arabî, Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh, Ahkâmu'l- Kur'an, I-III, Mısır, 1967.
- İbnu'l- Cevzî, Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l- Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, I-IX, Beyrut, H.1404.
- İbnu Rüşd,(Hafîdu İbn Rüşd) Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-Müctehid Ve Ni-hayetü'l- Muktesid*, Kahire/İstanbul,1985, 2 cilt.
- Karşlı, İlyas, *Arapça-Türkçe Sözlük*, İstanbul, 1993
- Kâsânî, Alauddin Ebu Bekir b. Mesud. *Bedâiu's-Sanai' fi Tertîbi'ş-Şerâi'*, 7 cilt, Beyrut,1974.
- Kayhan, Mustafa, *İslam Hukuku Açısından Kur'an Kıssalarının Kritiği, U.Ü, Sosyal Bilimler Ens.*, Basılmamış Yük. Lisans Tezi, 1996, Bursa.
- ....., *Kur'an Kıssalarının İbadat Bağlamında Değerlendirilmesi*, Gümüşhane Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 2013/2, c. 2, sayı: 3.
- Kiyâ El-Herrâsî, Ebü'l-Hasen Şemsülişlâm İmâdüddîn Ali b. Muhammed b. Ali el- Herrâsî et-Taberî(ö.504/1110), *Ahkamu'l-Kur'an*, 4 cilt, 2004.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el- Ensârî, *El-Câmi' li Ahkâmi'l- Kur'an*, I-XX, Beyrut, 1965.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*, (Terc: Heyet), İstanbul, 1991.
- MÜSLİM B. EL- Haccâc el-Kuşeyrî, *El-Câmiu's- Sahîh*, I-V, Mısır, 1955.

- Olgun, Tahiru'l- Melevî, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, İstanbul, 1963.
- Özaydın, Abdülkerim, Hac maddesi, DİA, Ansiklopedisi.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr, *Muhtârü's- Sıhah*, Kahire, tarihsiz.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't - Tefâsîr*, İstanbul, ts, 3 cilt, 1979.
- Şengül, İdris, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi'u'l- Beyân 'an Te'vîli'l- Kur'an (Tefsîru't- Taberî)*, I-XXX, Beyrut, h.1405.
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Es- Sünen*, I-V, Mısır, tarihsiz.
- Toptaş, Mahmut, *Şifâ Tefsiri*, I-VIII, İstanbul,1993.
- Yaşaroğlu, M. Kamil, TDV İslam Ansiklopedisi, Namaz maddesi.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I-IX, İst., 1979.
- Yıldırım, Suat, *Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar*, Erzurum A.Ü.İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi, Sayı:30, Ankara, 1979.
- Zühaylî, Vehbe, *el- Fıkhü'l- İslâmî ve Edilletühû*, (İslam Fıkhı Ansiklopedisi), I-X, ( Terc: Ahmet Efe, Beşir Eryarsoy, Abdurrahim Ural, Y.Vehbi Yavuz, Nurettin Yıldız), İstanbul, 1994.

ÖNCEKİ ÜMMETLERİN İBADETLERİ HAKKINDA KUR'AN KISSALARINDAKİ BİLGİLER KAPSAMINDA "İSLAM BEŞ  
ŞEY ÜZERİNE BİNA EDİLDİ" HADİSİ HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME

# İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı\*

Adnan ADIGÜZEL\*

## *İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı*

**Özet** ▶ İnsanların sahip oldukları maddi ve manevi her şey Allah tarafından emanet olarak verilmiştir. İnsan, Allah katında kendisine verilen emanetleri kullanma şekli konusunda hesaba çekilecektir. İnsanlara emanet olarak ihtiyaçlarından daha fazla nimet verilmiş ve sadece Allah'a şükretmesini emredilmiştir. İnsanların Allah'ın verdiği nimetlere şükretmesi ancak gerektiğinde gerektiği kadar başkalarıyla paylaşarak gerçekleşecektir. İnsan, sahip olduğu nimetleri paylaşırken (başkalarına iyilik yaparken) bunu insan onurunu kırmadan en uygun şekilde yapmalıdır. Yine iyilik yapmanın Allah'ın kendisine yüklediği bir görev olduğunu unutmamalıdır. Bu anlayışla hareket ederek yaptığı iyiliği başa kakmamalı ve iyilik yaptığı kişiyi minnet altında bırakmaktan kaçınmalı, nimeti verenin Allah olduğu bilinciyle hareket etmelidir. Bunu sağlamanın en önemli yollarından biri iyiliğin gizli yapılmasıdır. Bugün teknolojinin de yardımıyla iyilik yapan ve kendisine iyilik yapılan kimselerin birbirini görmediği ve tanımadığı yeni modeller geliştirilmelidir. Bu yazıda bu konuyla ilgili öneriler yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** iyilik, hayırseverlik, insan onuru, paylaşma.

## *The Concept Of Charity: Preserving Or Harming Human Honour*

**Abstract** ▶ Everything that people have, whether material or spiritual, was bestowed upon them by Allah as temporary entrustments. People will be questioned before Allah in the afterlife with regard to how they used those entrusted gifts given to them. People have been given Godly gifts in abundance and just commanded to be thankful to Allah in return. Being thankful to Allah for His gifts to us involves sharing them with others at appropriate amounts when necessary. When they share their possessions with others for charity, people must do that with utmost care without dishonouring the recipients. People must bear in mind that doing charity is their duty to Allah. Acting upon this understanding, one must not remind the recipient about one's charity or favour, must avoid keeping the recipient obliged to them and must be conscious of the fact that all our possessions have been given to us by Allah and ultimately belong to Him. The best way to succeed in this is to make our donations to others secretly. Nowadays with the help of technology, new models must be developed where the charity giver and the recipient do not know each other's identity. The present paper deals with suggestions about this.

**Key Words:** Favour, charitableness, human honour, sharing.

\* Bu metin, 19-21 Nisan 2013'te Konya'da gerçekleştirilen Hz. Muhammed ve İnsan Onuru Sempozyumu'nda 'İslam Nasıl Bir Hayırseverlik Modeli Öneriyor? İnsanlık Onurunu Koruma ve Kıрма Arasında Hayırseverlik Anlayışı' başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş şeklidir.

\* Doç.Dr. Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi.



## Giriş

Hayırseverliğin insanların sahip olduğu her türlü değerle yapılması esastır. İnsanlar bilgilerini, tecrübelerini, emeklerini vb. maddi ve manevi her türlü imkânlarını ortaya koyarak iyilikler yapabilirler. Ancak burada daha çok mal ile yapılan hayırseverlik üzerinde durulacaktır.

Hayırseverlik, Arapça hayır ve Türkçe sevme kelimelerinin birleştirilmesiyle, hayır yapmayı sevme işi anlamında kullanılmıştır. 'Hayır' kelimesinin birçok anlamı olmakla birlikte genel olarak, iyi, iyilik, fayda ve iyi iş gibi anlamlarda kullanılır. Hayırseverlik ise, yoksullara, düşkünlere, zayıflara yani yardıma muhtaç olanlara ya da herkese, iyilik ve yardım etmeyi sevmek, bu yolda çaba sarf etmek demektir.<sup>1</sup> Bu kelimenin anlamına uygun olarak insanların iyiliği ve ihtiyaçlarının görülmesi için çalışan kişilere hayırsever denilmiştir.

Hayırseverlik toplumumuzda değişik şekillerde tezahür etmektedir. Bazen bir kişinin bir takım ihtiyaçlarını karşılamak, bazen de bir çeşme, köprü, aşevi vb. bir yapıyla insanların yararlanmalarını sağlamak şeklinde ortaya çıkabilmiştir. Sonuçta farklı şekillerde, insanlar veya diğer bütün canlılar için bir fayda/menfaat elde edecekleri ve sıkıntılarını giderecek işler yapmak hayırseverliktir. Hayırseverler bütün bunları yaparken şahsî olarak hiçbir dünyevî beklenti içinde olmamalıdır. Yaptıkları bu işlerle başkaları için bir hayır, bir iyilik ve menfaat sağlamaya çalışmalıdır. Yine ortaya çıkan iyilik ve menfaatin sevgiyle ve istekle yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla nasıl ve ne şekilde olursa olsun zorla, dünyalık bir menfaat gözetilerek yapılan işler için hayır, bunları yapanlara da hayırsever denilemez.

Yalnız Allah'ın rızasını bekleyerek yardım etme, verdiğini başa kakmama, kendi hoşlanmadığımız şeyleri Allah rızası için vermeye kalkışmama, yardımın gizli yapılmasının daha iyi olduğu anlayışı gibi hususlar bu konuda Kur'an'ın bizlere yönelttiği emir ve tavsiyelerdendir. Bunlar aynı zamanda Kur'an'da Müslümanlara 'en güzel örnek'<sup>2</sup> olarak gösterilen Hz. Muhammed tarafından hayata geçirilen ahlaki erdemlerdendir. Kur'an ve Sünnet rehberliğinde yaşamayı hedefleyen Müslümanlar, tarih boyunca kendilerine insan onurunu (izzet-i nefis) kırmadan yardım yapmaya özen göstermişler, bunu sağlamak için çeşitli kurumlar oluşturmuşlardır. Bu anlamda muhtaçların her türlü ihtiyacını düşünen hayırseverler, her alanda binlerce vakıf kurarak, hiçbir eziklik ve borç altında kalmadan, ihtiyaç sahibi herkesin bu kurumlardan yararlanmasını sağlamışlardır. Bu anlamda binlerce vakıfla birlikte Anadolu'da yaygın şekilde gördüğümüz 'sadaka taşları' uygulaması, ihtiyaç sahibi olan kişilerin başkaları karşısında ezilmesi ve minnet altında kalması riskini ortadan kaldırmayı hedefleyen

<sup>1</sup> Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1996. Yine *Hayırhahlık* kelimesine bakılmalı.

<sup>2</sup> Ahzab 33/21.

en güzel örneklerdendir. Bu uygulamayla ‘sağ elin verdiği sol elin görmeyeceği’ ideal yardım şekillerinden biri hayata geçirilmeye çalışılmıştır.

Temelleri Kur’an ayetleri ve peygamberimizin uygulamalarına dayanan İslam medeniyeti, iyilik yaparken insan onurunu kırıcı her türlü halin ortadan kaldırılmasını şart koşmuştur. Bu anlamda aşevi, misafırhane, han, çeşme, hastane gibi kimseden kimlik bile sorulmadan herkese ücretsiz hizmet veren kurumlar oluşturulmuştur. Yine diğerkâmlık, cömertlik, isâr, infak, ihsan, karz-ı hasen, affedicilik, kanaatkârlık, sabır, misafırperverlik, dayanışma, tevazu gibi değerler Müslümanlar için en önemli ve Müslümanlığın belirleyici kavramları olmuştur. Bu kavramların canlı bir şekilde yaşatılmasıyla ‘onurlu ve sadece Allah’a hamd eden ve sadece Allah’a boyun eğmesi gerektiğine inanan bir toplum’ oluşturulması hedeflenmiştir.

İnsanların kimseye muhtaç olmadan yaşaması için çalışması için imkânlar hazırlamak Müslüman toplumların idarecilerinin en önemli görevlerindedir. Bunun için gelir dağılımında adaletsizliğin ortadan kaldırılması için çalışmalar yapılmalı ve insanların en iyi şekilde eğitilmesi, iş imkânlarının insanlara eşit şekilde sunulmaya çalışılması, liyakatin öncelenmesi, insanların çalışmaya teşvik edilmesi, çalışmaların karşılığının adil bir şekilde ödenmesi için günün şartlarına göre çalışmalar yapılmalıdır.

## 1.Kur’an’a Göre İnsan Onurunu Koruma Çerçevesinde Hayırseverlik

### 1.a.Kur’an’a Göre ‘Mal’ Anlayışı

Kur’an, yerde ve gökte ne varsa hepsinin Allah’a ait olduğunu sık sık hatırlatır. Allah kendisine ait olan bütün bu varlıkları insanlara emanet olarak vermiştir. İnsan kendisine emanet olarak verilen zenginliklerin Allah’ın emaneti olduğunu, emanetin teslim zamanı gelince tekrar sahibine iade edileceğini unutmamalıdır. İnsanın mülkiyet sahibi olması, izafi bir durumdur. İnsanın gücü ve otoritesi sınırlı olduğundan kendisini mutlak mülkiyet sahibi olarak görmesi çok anlamsız, boş bir iddiadan öteye geçmez. Hakiki anlamda mülkiyet sahibi olan Allah’tır ve o da mülkünü dilediğine, dilediği kadar emanet etmektedir. Yoksa O’nun hükümrânlığında ortağı yoktur.<sup>3</sup>

Allah insanı mal sahibi olmaya düşkün olarak yaratmıştır.<sup>4</sup> Mal ise dünya hayatının süsü ve insan için dünyadaki en önemli imtihan araçlarından biridir. İnsan,

<sup>3</sup> Âl-i İmran 3/26; İsrâ 17/111; Hacc 22/65; Yunus 10/14; Fatır 35/39. Bu konudaki yorumlar için bk. Taleğani, Mahmut, *İslam ve Mülkiyet*, Ter. Ahmet Saidoğlu, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989, 123-127.

<sup>4</sup> Turgay, Nurettin, *Kur’an’da Mal Kavramı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), s. 37-41.

mala olan sevgisine rağmen sahip olduğu mallardan Allah yolunda harcamalıdır.<sup>5</sup> Yani insanın sevap kazanma ve ahirette kurtulanlardan olmasının yolu sevdiği, değerli kabul ettiği malları Allah için harcamaktan geçmektedir.<sup>6</sup> Allah'ın kendilerine emanet ettiği zenginlikleri, emanet sahibinin istediği gibi kullanan insanlar imtihanı kazanacak, emanet aldıklarını kendi malı sanıp, emanet edeni unutan ve keyfi davrananlar da imtihanlarını kaybedeceklerdir.<sup>7</sup> Müslümanlar bu bilinçle hareket ederek, kendilerine verilen bütün nimetlere emanet gözüyle bakmışlardır. Büyüklerimiz evini, çocuğunu, tarlasını ve hatta canını Allah'ın emaneti olarak ifade ederler. Nasılsın? sorusuna hayatta olduklarının bir ifadesi olarak *'Emaneti gezdiriyoruz.'* diye cevap verirler. Bu durum, Kur'an'ın Müslüman topluma kazandırdığı bir anlayışın ifadesinden başka bir şey değildir. Kur'an, *'Göklerin ve yerin mirası zaten Allah'a ait değil mi?'*<sup>8</sup> diyerek insanın Allah'ın kendisine emanet olarak verdiklerini hayır yolunda harcamasını garipsemiştir.

Kur'an, mal ve güçle ilgili doğru ve yanlış bakış açılarını çeşitli şekillerde açıklamaktadır. Bu anlamda Süleyman peygamberin her türlü zenginlik, güç ve kudrete erişmiş olduğu anda, *'Bunlar Allah'ın beni nankörlük mü, yoksa şükür mü edeceğimi denemek için verdiği şeylerdir. Kim şükrederse kendisi için şükreder, kim de nankörlük ederse bilsin ki Allah kimsenin şükürüne muhtaç değildir.'* dediği nakledilmiştir.<sup>9</sup>

Kur'an'da olumsuz örnek anlamında verilen örneklerden biri Karun'dur. Karun, kendisine insanların hayal bile edemeyeceği zenginlik verilmesine karşılık, bu zenginliğin emanet edilmiş değerler olduğunu reddedip *'Bütün bunlara ben aklımı kullanarak eriştim.'* demiştir. Bunun üzerine Allah tarafından bir anda her şeyinin yok edilip elinden alınmak suretiyle, onun bu iddiasının ne kadar yanlış ve boş bir iddia olduğu gösterilmiştir.<sup>10</sup>

Aslında Karun'un hali, insanların dünya malına düşkünlükteki genel karakterinin bir göstergesidir. Ancak insanın sahip olduğu her şey, dünya hayatının gelip geçici süsünden başka bir şey değildir. Allah'ın imtihan için verdiği bu imkânlarla kimin daha güzel iş yapacağını denemektedir.<sup>11</sup> Allah'ın kendisine verdiği imkânları Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için bir vesile sayıp, gizli ve açık hayırlı işler için çalışanlar imtihanı kazananlardan olacaklardır.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Kehf 18/46; Hadid 57/20; Âl-i İmran 3/14; Bakara 3/177; İnsan 76/8.

<sup>6</sup> Âl-i İmran 3/92.

<sup>7</sup> Hümeze104/1-9.

<sup>8</sup> Hadid 57/10.

<sup>9</sup> Neml 27/40.

<sup>10</sup> Kasas 28/76-82.

<sup>11</sup> Kehf18/7, 45, 46; el-Mülk 67/1, 2.

<sup>12</sup> Ra'd 13/22.

Kur'an'da bu konuda sunulan diğer bir olumsuz örnek de, Kalem ve Kehf surelerinde anlatılan bahçe sahipleridir. Her iki surede de anlatılan bahçe sahipleri Allah'ın kendilerine emanet olarak verdiği mülkiyeti kendilerinin kabul etmişler ve bunlardan ihtiyaç sahibi başka insanların yararlanmasını engellemek için çalışmışlardır. Ancak Allah, onların kendilerinin sandığı bahçeyi yerle bir ederek ellerinden almıştır.<sup>13</sup> Sonuçta bu kıssalarla da, Allah'ın her şeyin sahibi olduğu ve bunları dilediğine emanet edeceği ve dilediği zaman da geri alacağı mesajı verilmiştir. Zira bu misalle her şeyin sahibinin Allah<sup>14</sup> olduğu inancı pekiştirilmiştir.

Bakara suresinin 195. Ayeti mealen: 'Allah yolunda mallarınızı harcayın, kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın; iyilik edin, çünkü Allah iyilik edenleri sever.' şeklindedir. Bu ayette açık bir şekilde insanlara verilen malların Allah yolunda gereği gibi harcanmaması insanın kendi eliyle kendisini tehlikeye atması olarak değerlendirilmiştir. Ashında Karun'un ve bahçe sahiplerinin yaptıkları kendi elleriyle kendilerini tehlikeye atmanın dünyadaki tezahüründen başka bir şey değildir. Ancak Kur'an'ın vadettiği ahiret azabı daha şiddetli ve daha sürekli olacaktır.<sup>15</sup>

İnsanları yeryüzünün halifesi yapan yüce Allah mülkünü (mallarını ve egemenlik gücünü/fırsatını) kullarından dilediğine verecek, dilediğinden geri alacak ve onları sürekli olarak imtihan etmeye devam edecektir.<sup>16</sup> 'O Allah sizi yeryüzünün halifeleri yapmıştır. Size verdiği şeylerle (nimetlerle) sizi denemek için bazılarınızı bazılarınıza derecelerle üstün kılmıştır.'<sup>17</sup>

## 1.b.Ne şekilde harcamalı, Nasıl İyilik yapılmalıdır?

Sahip olduğumuz imkânların Allah'ın lütfu ve imtihan için verdiği nimetler olduğunu düşünerek harcamalarımızı da bu bilinçle yapmamız gerekmektedir. Bütün harcamalarımızda Allah'ın rızasının olup olmadığı, harama götüren bir durum olup olmadığı en önemli dikkat etmemiz gereken ölçü olmalıdır. Haram sayılan ya da harama götüren bir yolda harcanan imkânlar ve nimetler, nimeti veren Allah'a karşı bir nankörlük ve emanete ihanet olarak düşünülmelidir. Çünkü verilen her imkân ve nimet helal sınırlarını aşmadan kullanılmalıdır. Bu sınırlar içinde kullanıldığı sürece sevap kazanılacak, bu helal sınırı aşılmıca da günah kazanılmış olacaktır. Bütün harcamalarımızdaki temel mantık bu olmalıdır. Burada asıl üzerinde duracağımız konu ise daha çok mallarımızdan başkaları için harcamalarımız ve yardımlarımızdaki ölçü ve şekildir.

<sup>13</sup> Kalem 68/17-32; Kehf 18/32-44. Bu konuyla ilgili yorumlar için bk. Şeker, Mehmet, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, Ankara, DİB Yayınları, 2007, 38-44.

<sup>14</sup> Âli İmran 3/26; Şurâ 42/12.

<sup>15</sup> Tâhâ 20/127.

<sup>16</sup> Âl-i İmran 3/26.

<sup>17</sup> Enam 6/165.

iyilik yapmak için sahip olunan mallardan harcama konusunda en düşük miktar zekât miktarıdır. Ancak Kur'an sürekli olarak bunun üstüne çıkmayı teşvik etmiştir. Bu konudaki son hedef, sahip olunan her şeyin Allah'tan geldiği, Allah'ın bir emaneti olduğu bilinciyle sonuna kadar Allah yolunda harcanmasıdır. İslamiyet'in nasıl yaşanması gerektiği konusundaki en önemli ve birinci örnek olan Hz. Muhammed, dünyalık anlamında çok büyük servetler miras bırakabileceği halde, vefat ettiğinde hiçbir miras bırakmamıştır.

Her insanın (iyilik yapma) kapasitesi farklıdır ve bundan dolayı da bütün insanlardan aynı şeyleri beklememek gerekmektedir. Ancak herkes asgari sınır olan zekât seviyesi altına düşmemeli, bu seviyeyi aşmak için daima gayret edilmeli, yeri geldikçe vermekten çekinmemelidir. Allah'ın verenlerin mallarını dünya ve ahirette bereketlendireceği unutulmamalıdır.<sup>18</sup>

İnsan, sahip olduğu malları kendisi ve etrafındaki yakınları ve diğer muhtaç olan herkes için harcamakla yükümlüdür. Bunu yaparken de sadece Allah'ın rızasını gözetmelidir. 'Hayır' yolunda harcama yaparken, Allah'ın kendisine verdiklerini tekrar 'Allah'a verdiğini' düşünerek yapmalıdır. İnsan, hayırsever olarak verdiği her şeyi aslında Allah'a vermekte olduğunu düşünmelidir. Çünkü verdiklerinin karşılığını gerçek anlamda Allah'tan alacaktır.<sup>19</sup>

İnsan, sahip olduğu mallardan başkalarına verdiklerini kendisinin rahatlıkla kabul edebileceği nitelikte olan mallarından vermelidir. '*Kendisine bile layık görmediği*' şeyleri Allah için başkasına vermeye kalkışmamalıdır.<sup>20</sup> Yani, insanın gerçek anlamda malından harcayarak iyilik yapmış olması için sevdiği şeylerden infak etmesi gerekmektedir.<sup>21</sup>

Yine Kur'an, insanların bu konuyu daha iyi anlamaları için, hayır yolunda harcamalarını '*Allah'a borç verme*' olarak ifade etmiştir.<sup>22</sup> İnsan, bir iyilik yaparken Allah'a borç verme anlayışıyla yaptığı işi, sadece Allah için yapmalı, iyilik yaptığı kişilerden her hangi bir karşılık beklememeli ve olabilecek en güzel şekilde yapmalıdır.<sup>23</sup>

İnsan doğal olarak iyiliğe, iyilikle karşılık verilmesini ister ve bunda da haklıdır. İyiliğe iyilikle karşılık verilmelidir.<sup>24</sup> Ancak iyiliğe, iyilikle karşılık veremeyen, hatta daha da kötüsü, iyilik yapan kişiye çok ağır gelecek işlere karışan bir kişiye, iyilik

<sup>18</sup> Bakara, 2/261, 268, 276.

<sup>19</sup> İnsan 76/11.

<sup>20</sup> Bakara 2/267.

<sup>21</sup> Âl-i İmran 3/92.

<sup>22</sup> Bakara 2/245; Hadid 57/11, 18; Tegâbü'n 64/17.

<sup>23</sup> İnsan 76/8-10.

<sup>24</sup> Rahman 55/60.

yapmamak üzere yemin etmek, Kur'an tarafından kabul edilmemiştir. Kur'an-ı Kerim'de bu konuda:

“İçinizden faziletli ve servet sahibi kimseler akrabaya, yoksullara, Allah yolunda hicret edenlere mallarından vermeyeceklerine (iyilik yapmayacaklarına) yemin etmesinler; bağışlasınlar, hoş görsünler. Allah'ın sizi bağışlamasını istemez misiniz? Allah bağışlayandır, esirgeyendir.”<sup>25</sup> buyrulmuştur.

İslam tarihi kaynaklarında bu konuyla ilgili olarak aktarılan rivayetlere göre, Hz. Ebu Bekir Mıstah b. Üsâse'ye fakirliği ve akrabalığından dolayı sürekli yardım ederdi. Hz. Aişe'yle ilgili olarak ifk olayı ortaya çıkınca bu konuda Mıstah, Hz. Aişe ve ailesini (Peygamberimiz ve Hz. Ebu Bekir...) incitecek şekilde ileri geri konuşmalar yapmıştır. Bu olaydan bir müddet sonra Kur'an-ı Kerim'in Hz. Aişe'nin temizliği ve suçsuzluğunu ortaya koymasına üzerine, Hz. Ebu Bekir kendilerini çok üzmüş olan bu olaya, ileri geri konuşarak ve dedi kodu yaparak destek olan Mıstah'a bir daha iyilik yapmayacağına yemin etmiştir.<sup>26</sup> İşte böyle bir durumda bile iyilikten vazgeçmeye yönelmek Kur'an tarafından kabul edilmemiştir.

Burada asıl vurgulanan şey, iyiliğin sadece Allah için yapılması, bundan dolayı da muhatabı kim olursa olsun ihtiyaç sahiplerine iyilik yapılmaya devam edilmesi gerektiğidir. İyilik yapıldan kötülük görülse bile iyilik sürdürülmelidir. Çünkü iyilik Allah'a yapılmakta ve karşılığı da Allah'tan beklenmelidir. Bir atasözümüzde bu durum şöyle özetlenmiştir. “İyilik yap, denize at. Balık bilmezse Hâlık bilir.” İyilik yapma mantığının ayarlanması gereken asıl ayar da bu olmalıdır. Yani, her şeye rağmen, ihtiyaç sahibine iyilik yapılmaya devam edilmelidir.

Bakara suresinde (262-274. ayetlerde) malların hayır (iyilik) için harcanması ve bunun nasıl yapılması gerektiği açık bir şekilde anlatılmıştır. Bu ayetlere göre:

a. İyilik için verilen mallar sadece Allah rızası için verilmelidir.

b. Yapılan iyilikler başa kakılmamalıdır. Çünkü başa kakılan iyilik boşa gidecek ve üstelik bizi zarara uğratacaktır. Yani başa kalkılan iyilik, insanın malını verdiği halde sevap yerine günah kazanması anlamına gelmektedir.

c. Güzel bir söz söylemek, iyilik yapıp başa kaktan çok daha değerli ve daha güzeldir.

<sup>25</sup> Nur 24/22

<sup>26</sup> İbn Hişam, Abdülmelik (ö. 218/833), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Yayınlayan, Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdülhafız Şelebi, Beyrut 1936, III, 314-316; Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Tarihu Taberî Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Yayınlayan, Nevaf el-Cerrah, Beyrut, 2003, II, 425-427; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Ter. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, İstanbul, Ensar Neşriyat, 1995, IV, 221.

d. Allah rızası için iyilik yapmak, malını ihtiyaç sahiplerine vermek, malın yüzlerce kat artırılması anlamına gelmektedir.

e. İnsan Allah için ihtiyaç sahiplerine mallarından verirken, mallarının iyilerinden, beğendiği, hoşlandığı kısmından vermelidir.

f. Şeytan, malların Allah yolunda harcamayı engellemek için insanları fakirlikle korkutur. Ancak ona aldanmamak gerekir. Çünkü malların Allah yolunda vermek malların temizlenmesi ve bereketlenerek yüzlerce kat artması demektir.

g. Müslümanlar mallarından utandıklarından dolayı kimseden bir şey isteyemeyen, yüzsüzlük etmeyen, ancak kendilerinin ferasetleriyle tanyacakları kişilere de vermelidirler.

h. İyilik yaparken duruma göre, açıktan ya da gizli şekilde iyilik yapılabilir. Ancak iyiliğin gizli bir şekilde yapılması daha makbul bir iyilik şeklidir.

ı. Mallarını sadece Allah rızasını gözeterek harcayanlar kıyamet günü korku ve üzüntü çekmeden Allah tarafından ödüllendirileceklerdir.<sup>27</sup>

Kur'an genel anlamda mal sahiplerinin mallarında ihtiyaç sahiplerinin hakkı olduğunu hatırlatmış ve malların sadece belli bir kesimin elinde dolaşıp durmasını kabul etmemiştir.<sup>28</sup> İnsanların temizlenmesi için mallarından ihtiyaç sahiplerine sarf etmeleri gerektiğini bildirmiştir.<sup>29</sup>

Kur'an'da defalarca emredilen 'zekât verme' emri de temizliği ifade eden bir anlama sahiptir. İnsan malından vererek her türlü manevi kirden temizlenecek ve bu vesile ile ahirette kurtulanlardan olabilecektir. Bu konuda cimrilik edenler ahirette en ağır şekilde cezalandırılacaklardır.<sup>30</sup> Yani insanın iyi bir Müslüman olabilmesi malından vermesi ile mümkündür. Kur'an'da bu konuda onlarca ayet bulunmaktadır.<sup>31</sup> Sonuç olarak bazı kimselere Allah tarafından fazladan olarak verilen mallarda ihtiyaç sahiplerinin, akrabaların ve dostlarımızın da hakkı olduğunu unutmamak gerekmektedir. Bu hakkı teslim etmek, iyi bir Müslüman olmanın en önemli göstergelerinden biridir.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Bu ayetlerden çıkarılacak sonuçlarla ilgili bir yorum için bkz. Turgay, Nurettin, *Kur'an'da Mal Kavramı* s. 149, 150.

<sup>28</sup> Zariyat, 51/19; Haşr, 59/ 7.

<sup>29</sup> Tevbe, 9/103.

<sup>30</sup> Tevbe, 9/ 34, 35; Muhammed 47/24; Müddesir, 74/41-44.

<sup>31</sup> Bakara 2/177; Âl-i İmran 3/134; Müminun 23/4; Müddesir 74/44; Leyl 92/5-7.

<sup>32</sup> Enam 6/14; İsrâ 17/26; Rum 30/38. Bu konudaki yorumlar için bk. el-Kardavî, Yusuf, *Fakirlik Problemi Karşısında İslam*, Ter. Abdulvahap Öztürk, Ankara, Nur Dağıtım, t.y. 106-109; Talagani, Mahmut, *İslam ve Mülkiyet*, 147 vd.

Tarihte ihtiyaç sahipleri içinde en kötü durumdaki sınıflardan biri olan kölelerdir. Onlarla ilgili anlatımlarda, köleliğin kaynağı olarak borçlarını ödeyememek de zikredilir.<sup>33</sup> İslami uygulamada ise, Müslümanların borçlulara ek süre vermesi ve borcundan vazgeçmesi gibi tavsiyeler yanında borçluyu borcundan kurtarmak için zekât-tan pay ayrılmıştır. Kur'an'da zekât verilecekler içinde borçlular da sayılarak insanın borcuna karşı bütün onurunu yok eden kölelikle karşı karşıya gelmesi önlenmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda köle durumuna düşenlerin bu durumdan kurtarılması için de zekât vermek gerektiği ayette açıkça belirtilen konulardandır.<sup>34</sup>

Müslümanların insanları çeşitli şekillerde maruz kaldıkları çaresizlikleri ve acizlikleri sebebiyle başkalarının desteğine ihtiyaç duyanlara talep etmeden destek olmaya çalışmaları gerekmektedir. Yine muhtaç durumda olanları tespit edecek kurumlar oluşturmalıdırlar. Ancak bunu başaramayıp talep geldiğinde de mutlaka elerinden geldiği kadar ve yine olabildiğince talepte bulunan kişiyi incitmeden yardım etmelidirler. Yardıma ihtiyacı olanların kimseyle muhatap olmadan yardım alabileceği kurumlar oluşturmak için çalışmalar yapılmalıdır. Çünkü ihtiyacı olanların talebi olsa da, olmasa da yardım etmek Müslümanların görevlerindedir. Ayette geçen *'Allah yoluna kendilerini tamamen adanmış olduklarından dolayı yeryüzünde çalışarak rızık temin edemeyen kişilere de yardım edin. Onların durumunu bilmeyenler onları zengin sanırlar. Onlar insanlardan bir şey istemekten çekinirler. Sen onları bazı özelliklerinden tanıyabilirsin; onlar yüzsüz-arsız bir şekilde insanlardan bir şey istemekten kaçınırlar. Ne iyilik yaparsanız Allah mutlaka hepsini bilir.*<sup>35</sup> buyrulmuştur. Bu ayette her ne kadar Ashab-ı Suffa'dan bahsedilse de buradan yola çıkarak insanların halinden anlayarak istemeseler de yardım etmeyi vazife bilmek gerektiği sonucuna varabiliriz.

## 2.Hz. Muhammed'in Hayırseverlikle İlgili Uygulama ve Öğütleri

Hiz. Muhammed temel ahlaki prensip olarak kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için de istemeyen kişinin gerçek anlamda mümin sayılmayacağını bildirmiştir.<sup>36</sup> Bir kimse nasıl ki, muhtaç durumdayken yardım görmek ve bu yardımı da

- 
- <sup>33</sup> Hatalmış, Ali, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Ankara, Araştırma Yayınları, 2012, 193-199.
- <sup>34</sup> Bakara 2/280; Tevbe 9/60. Hiz. Muhammed, alacaklı kişilerin borçlulara durumuna göre; müsama-halı davranması, ek süre vermesi ve borcun bir kısmından vazgeçmesi gibi kolaylıklar göstermesi konusunda tavsiyelerde bulunmuş ve bunun da Allah katında bir kurtuluş vesilesi olduğunu müj-delemiştir. Bu konudaki hadisler ve yorumlar için bk. Nevevî, Muhyiddîn, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Ter-cümesi*, Ter. Kıvamüddin Burslan, Hasan Hüsnü Erdem, Ankara, Gaye Matbaası, 1981, II, 586-590; Şeker, Mehmet, *İslam'da Sosyal Dayanışma*, 62-64.
- <sup>35</sup> Bakara 2/273.
- <sup>36</sup> Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Mugîre (ö. 256 h.) *Sahîhu Buhârî*, Yayın-layan, Kasım el-Şemmât el-Rifâî, Beyrut, Dâru'l-Kalem, 1987, İman, 7, I, 69.



onurunun (izzet-i nefsinin) kırılmadan yapılmasını isterse, başkalarını kendisinin yerine koyup aynı şekilde davranmalıdır.

Hz. Muhammed, bir Hadis-i şerifinde, Müminlerin bir binanın tuğlaları gibi birbirine destek olmaları gerektiğini belirtmiştir.<sup>37</sup> Bir binanın ayakta durması, binanın tuğlalarının birbirini desteklemesiyle mümkün olduğu gibi, müminler de birbirlerini destekleyerek sağlam bir bina gibi durmalıdırlar. Bunun bir gereği olarak Müminler gerektiği zaman birbirlerine yardımcı esirgememeli ve bunu da en güzel şekilde, onun sağlam duruşunu zedelemeyen, onurunu kırmadan yapmalıdır.

Hz. Muhammed, Kur'an-ı Kerim'de 'en yüce ahlaka sahip kişi'<sup>38</sup> olarak belirtilmiştir. O, İslamiyet'ten önce de insanlara her konuda yardım etmesi, cömertliği, dürüstlüğü ile ün yapmış biridir. Onun doğruluğu, yakınlarına yardımları ve destekleri, güvenilirliği ve insanları aldatmaması, emanete ihanet etmemesi, sıkıntıya düşenlerin yardımına koşması, fakirlere yardımları ve nezaketi en yakınında bulunan eşi Hz. Hatice tarafından ifade edilmiştir.<sup>39</sup>

Kur'an'da insanın mala düşkünlüğüne dikkat çekilmiş, cimrilik kötülenmiş ve Müslümanlar cimrilikten sakındırılmıştır.<sup>40</sup> Kur'an'ın tebliğcisi olan Hz. Muhammed, eline geçen bütün malını sonuna kadar başkalarına infak etmiştir. O, bu uygulamasıyla cömertliğin zirvesine çıkmış, insanlar içinde en iyi ve en cömert olanı olarak kabul edilmiştir.<sup>41</sup> Hz. Peygamber, Kur'an'da da belirtildiği gibi, insanın sınırsız bir şekilde mal elde etme arzusu taşıdığını, onun bu konuda hiçbir şekilde sınır tanımayacağını ifade etmiştir.<sup>42</sup> Ancak o, insanın bu genel istek ve hırsını yenerek malından başkalarına harcaması ve cimrilikten kaçınması gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Muhammed, cimrilüğün Müslümanlarda kesinlikle olmaması gereken çok kötü haslet olduğunu belirtmiş, '*Cimrilikten uzak durun! Çünkü sizden önceki (nesiller) cimrilik sebebiyle yok olmuşlardır.*'<sup>43</sup> buyurmuştur.

<sup>37</sup> Buhârî, *Sahih*, Edep, Bab 558, IV, 331.

<sup>38</sup> Kalem 68/ 4.

<sup>39</sup> Buhârî, *Sahih*, Bed'ü'l-Vahy, Bab, 1, 1, 59, 60.

<sup>40</sup> Kur'an, Âl-i İmran, 3/14; Hümeze, 104/1-3; İsrâ suresi, 17/29, 30; Muhammed 47/38.

<sup>41</sup> Buhârî, *Sahih*, Edep, Bab 561, IV, 333; Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, VIII, 286. Bu konudaki yorumlar için bk. Mehmet Şeker, 28-32.

<sup>42</sup> Hadis-i şerifte, insanoğlunun mala olan düşkünlüğü ifade edilmiş ve iki vadi dolusu altını olsa üçüncüsünü isteyeceği, insanın gözünün ancak toprakla doyacağı belirtilmiştir. Bk. Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahih/Sünen-i Tirmîzî*, Yayınlayan, Ahmed Muhammed Şâkir, Mısır, Mektebetü Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî 1975 (2. Baskı), Kitabu'z-Zühd (27), VI, 569, 570, Hadis no: 2337.

<sup>43</sup> Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî el-Neşâbü'rî (ö. 261), *Sahihu Müslim*, Yayınlayan, Muhammed Fuad Abdülbakî, İstanbul, Çağrı Yayınları, ts. C. III, Birr, 56; Rûdânî, İmam Muhammed bin Muhammed bin Süleyman, Ter. Naim Erdoğan, *Büyük Hadis Külliyyatı, İstanbul*, İz Yayınları 2012, III, 146, 7964. Hadis.

Hız. Muhammed, insanın öldüğü zaman amel defterinin kapanacağını, ancak *sadaka-i câriye* (kendisi öldükten sonra da faydalanılan kalıcı/kurumsal iyilik) sahiplerinin, arkasında faydalı ilim/kitap ve hayırlı evlat bırakanların amel defterlerinin açık kalacağını bildirmiştir.<sup>44</sup> Böyle kişiler ölseler bile iyilikleri devam ettiği için onlar sevap kazanmaya devam edeceklerdir.

İnsan muhtaçlara yardım ederken bu yardımı Allah'a yaptığını düşünerek hareket etmelidir. Hadis kaynaklarda Kutsî hadis olarak rivayet edilen bir haberde bu anlayış güzel bir şekilde şöyle ifade edilmiştir:

Kıyamet günü Allah hesaba çektiği kuluna 'Ey kulum ben acıktım sen Bana yemek vermedin' diyecek, kul 'Ya rabbi sen acıkmazsın ki! diye cevap verecektir. Bunun üzerine Allah, benim kullarım acıkınca sen onlara yemek verseydin bana vermiş olurdu diye cevap verecektir. Aynı şekilde Allah su istediğinde su vermediğini vs. söyleyerek kulunu hesaba çekecektir.<sup>45</sup> Burada ifade edilmek istendiği gibi insan, etrafındaki her türlü muhtaç durumda olan kişiye imkânları ölçüsünde yardıma koşmalıdır. Bunu yaparken de yardımına muhtaç kişiye değil, yaptığı yardımın doğrudan Allah için yapıldığı bilinciyle yapmalıdır.

Hız. Muhammed, başkalarına yardımda bulunurken bunu gizli yapmanın çok önemli olduğunu vurgulamıştır. '*Sağ elinin verdiği sol elinin görmediği* kişileri, Allah'ın kıyamet günü Arşın gölgesinde ağırlayacağı en önde olan yedi sınıf insandan biri olarak müjdelemiştir.<sup>46</sup> İnsan yaptığı iyiliği olabildiğince gizli yaparak, bir yandan bunu sadece Allah için yaptığını göstermiş, diğer yandan da yardım alan kişinin onurunu korumuş olur. Böylece yardım eden sadece Allah'tan karşılık bekleyerek yardım etmiş, yardım alan da sadece Allah'a minnet ve şükür etmek durumunda olacaktır.

### 3.Kur'an ve Hız. Muhammed'in Hayırseverlik Konusundaki Uyarılarının Müslümanlardaki Yansımaları

Müslümanlar Kur'an'ın emri gereğince Allah yolunda infak etmeyi bir görev bilmişlerdir. Onların bu hassasiyeti sayesinde İslam toplumunda insanların ihtiyaç içinde kıvrınması, çaresiz kalması kabul edilemez bir durum olmuştur. Bundan da öte Müslümanlar kendi ihtiyaçları olmasına rağmen din kardeşlerine yardım etmekten geri durmamıştır. 'İsâr (أيسار)' olarak ifade edilen bu özellik, İslam medeniyetindeki

<sup>44</sup> Tirmîzî, *Sünen*, Kitabu'l-ahkâm (36), III, 651, Hadis no: 1376.

<sup>45</sup> Müslim, *Sahih*, C. III, Birr, 43.

<sup>46</sup> ez-Zebîdî, Zeynuddin Ahmet b. Ahmed b. Abdullatif, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh*, Ter. Kamil Miras, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1969, V, 174, 175.

önemli değerlerden biridir. Kur'an'da başkalarını kendilerine tercih eden müminler övgüyle anılmışlardır.<sup>47</sup>

Kur'an'da sadece varlıkların değil, sıkıntılı ve imkânlarımız sınırlı olduğu zaman da elimizden geldiği kadar ihtiyaç sahipleri için harcamamız tavsiye edilmiştir. Yani başkalarına iyilik etmek için zengin olmak şart değildir. İnsan, imkân ölçüsünde daima muhtaçlara ve ihtiyaç duyulan yerlere harcamada bulunmak, muttaki kulların vasıflarındandır. Yine insanları hoş görmek, affetmek, hatalardan dönmek, günahta ısrar etmemek, Allah tarafından bağışlanma ve içinde temelli kalınacak cennete girme sebeplerindedir.<sup>48</sup>

Müslümanlar Kur'an'ın öğütleri ve Hz. Muhammed'in örneği ile daha İslamiyet'in ilk günlerinden itibaren mallarını Allah yolunda harcamayı kendilerine vazife saymışlardır. Bu konuda öncelikle dört halife ile ilgili anlatılan çok sayıda rivayet bulunmaktadır. Müslümanlar, mallarını ellerindeki imkânlara göre az çok demeden Allah yolunda harcamışlar, sahip oldukları çok az imkâna rağmen Allah yolunda fedakârlıkta bulunan Müslümanlar, münafıklar tarafından alaya alınarak kınanmışlardır. Ancak Allah onları desteklemiş ve bu kişilerden övgüyle söz etmiştir.<sup>49</sup>

Sevdiğiniz şeylerden infak etmedikçe gerçek anlamda iyilik makamına erişemezsiniz, iyi kimse olduğunuz ancak sevdiğiniz mallarınızdan Allah yolunda harcamakla olacaktır mealindeki ayet<sup>50</sup> nazil olunca Ensar'dan Ebû Talha Hz. Muhammed'e gelerek en sevdiği malının bahçesindeki tatlı su kuyusu olduğunu belirterek, bunu Allah yolunda verdiğini belirtmiştir.<sup>51</sup> Hz. Ömer de kendisine Hayber seferi sonrasında ganimet olarak tahsis edilen ve 'Ömrüm boyunca böyle güzel ve kıymetli araziye sahip olmamıştım' diyerek bu araziye verdiği değeri belirtmiş, ancak daha sonra bu arazinin gelirini ihtiyaç sahipleri için vakfetmiştir.<sup>52</sup> Sahabeden birçok kişi aynı şekilde ellerinden geldiği kadar her vesile ile Allah yolunda insanların ihtiyaçlarını gidermek için mallarından harcamışlardır. Kur'an'da onların bu harcamaları birçok yerde övgüyle anılmıştır. Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla mücadeleye destek olan müminler, bu özelliklerinden dolayı hakiki müminler olarak tanımlanmışlardır.<sup>53</sup>

Hz. Muhammed'in eşi Hz. Aişe, kendisine Muaviye tarafından bir Ramazan günü hediye edilen iki kese altını hayırseverlik örneği olarak aynı gün fakirlere dağıtmış, zeytin ve ekmekten oluşan sofrasında iftar yapmıştır. O yine bir hayırseverlik örneği

<sup>47</sup> Haşr 59/9.

<sup>48</sup> Âl-i İmran 3/133-136.

<sup>49</sup> Tevbe 9/79.

<sup>50</sup> Âl-i İmran 3/92.

<sup>51</sup> Buharî, *Sahih*, Kitabu Tefsîru'l-Kur'an, Bab 260, VI, 362.

<sup>52</sup> Zebîdî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı*, VIII, 221, 222.

<sup>53</sup> Enfal 8/3-4, 74; Tevbe 9/III.

olarak, bir gün kendisinden yardım isteyen iki çocuklu bir anneye, elindeki tek yiyeceği olan hurmayı vererek bu konuda örnek olmuştur.<sup>54</sup> O, bu şekildeki davranışlarıyla peygamber terbiyesini en iyi alanlardan biri olarak bollukta ve darlıkta nasıl harcanabileceğini en güzel şekilde göstermiştir.

Yine Hz. Ali, şahadetinden üç yıl önce sahip olduğu toprakların listesini çıkarak bu arazilerin gelirlerini kölelerin azat edilmesi için vakfetmiştir.<sup>55</sup> Tabiiinden olan İmam-ı Azam Ebû Hanîfe aynı zamanda cömertliği ile de ünlü bir âlimdir. O, yardım yaptığı kişilerin teşekkürünü kabul etmemiş, yardımı kendisi yapsa da, asıl teşekkür edilmesi gerekenin Allah olduğunu hatırlatmıştır. Yani, kendisinin Allah'ın emanet olarak ve dağıtmak üzere verdiği malları dağıtan, yerine ulaştıran bir kişi olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiştir.<sup>56</sup>

Kur'an-ı Kerim'deki emir ve tavsiyelerle Hz. Peygamberin örnekliliğini esas alan Müslümanlar tarih boyunca insanların ve diğer canlıların her alandaki ihtiyaçlarını karşılamak için birçok kurum oluşturmuşlardır. Bu anlamda oluşturulan kurumlar on binlerle ifade edilecek kadar çok ve aklımıza gelebilecek her alanı kapsayacak kadar da çeşitlidir. Başta vakıflar olmak üzere, oluşturulan bu kurumlarla insanların beslenme, barınma, konaklama, temizlik, sağlık gibi temel ihtiyaçları yanında; ibadet ve eğitim gibi ihtiyaçları da karşılanmaya çalışılmıştır. İsteyen ve ihtiyacı olan herkese hizmet sunan bu kurumlar İslam toplumunun en temel sosyal kurumlar olarak yüzyıllar boyunca hizmet etmiştir. Aynı zamanda hayvanlar için de vakıflar kurularak, hayvanların çeşitli ihtiyaçları giderilmiştir.

Vakıf sistemi, hayırseverlerin sahip oldukları mallarını Allah'ın malı olarak ilan edip insanların ya da diğer canlıların menfaatine tahsis etmesi sistemidir. Nasıl ki dağlar, deniz, hava, ırmak gibi herkesin özgürce istifade etmesine açık alanlar için Allah'ın dağı, denizi, ırmağı havası deniliyorsa, vakıf olarak ayrılan mallar da artık Allah'ın, yani Allah'ın kullarının ihtiyaçlarını karşılayacakları mallar olmuştur.<sup>57</sup>

Vakıf kurumunun oluşmasında dinî, psikolojik sosyolojik ya da ekonomik birçok sebep vardır. Ancak dinî amiller düşünüldüğünde, ortaya çıkan bu kurumlarla kazanılan sevabın, kişiyi dünya ve ahirette huzura kavuşturması beklenmiştir. Bu kurumlarla toplumsal dengesizlikten dolayı ortaya çıkan, özellikle yoksul ve kimsesizlerin ihtiyaçlarının giderilmesi olmak üzere, ihtiyaç sahibi herkesin sorunları ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. İhtiyaçların karşılanmasında şahıslar yerine kurumların devreye girmesiyle de, insan hayatının onuruyla birlikte korunması sağlanmaya çalışılmıştır. Bu kurumların sunduğu hizmetlerle, insanların hayatta karşılaşılabilecekleri her

<sup>54</sup> Zebîdî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı*, V, 159, 160.

<sup>55</sup> Taleğani, Mahmut, *İslam ve Mülkiyet*, 137, 138.

<sup>56</sup> İbn Hacer el-Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*, Ter. Manastırlı İsmail Hakkı, İstanbul, Misvak Neşriyat, 2009, 181-186.

<sup>57</sup> Vakfın tanım ve dayanakları için bk. Yedi yıldız, Bahaeddin, 'Vakıf', *İA*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayını, XII/2; Kazıcı, Ziya, *İslam Müesseseleri Tarihi*, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 1991, 183-215.

türlü maddi ve manevi zorluklarla çeşitli ıstırap ve sıkıntıların aşılması, hayatın yaşanılır hale getirilmesi sağlanmaya çalışılmıştır. Sonuç olarak vakıflar, sosyal güvenlik ve dayanışma kurumları olarak hizmet vermişlerdir.<sup>58</sup> Bu çerçevede vakıflar yoluyla hizmet veren binlerce hastane,<sup>59</sup> imarethane,<sup>60</sup> han, kervansaray,<sup>61</sup> vb. kurumlarla toplumda insanların karşılaşılabileceği sıkıntılar aşılmaya çalışılmıştır. Yine özellikle köylerdeki cami yanlarında yer alan misafirhanelerle, yolcuların ve evsizlerin açıkta kalmaması sağlanmıştır. Sonuçta en uzak noktalara kadar her yerde ihtiyaç sahiplerinin istifade edebileceği bazı kurumlar oluşturulmuştur.

Başbakanlık Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşiv kayıtlarına göre 27.000'den fazla vakıf senedi (vakfiye) bulunmaktadır.<sup>62</sup> Bu çok değişik anlarda hizmet eden vakıflardan ilginç olacağı kabul edilenlerden bazıları Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından bir kitap çalışmasıyla tanıtılmıştır.<sup>63</sup> Bunlardan bazıılarını şöyle sıralayabiliriz:

-Hastane kurduran, hastalara ilaç yapan, doktorların güzel huylu olmasını sağlamaya çalışan vakıflar

-Yaşlı fakirlere ve hastalara evinde bakım hizmeti sunan vakıflar

-Yaşlı kadınlara ve sığınacak yeri olmayan kadınlara ev tahsis eden, dul ve fakir hanımların ihtiyaçlarını karşılayan vakıflar

-Kızlara çeyiz hazırlayan vakıflar

-Köleleri ve diğer fakir bekârları evlendiren vakıflar

-Sıcak pide dağıtan vakıf

<sup>58</sup> Şeker, Mehmet, *İslam'da Sosyal Dayanışma*, 187-191, 257.

<sup>59</sup> **Hastahaneler:** Müslümanlar tarafından din, ırk, cinsiyet gözetilmeksizin herkese hizmet veren hastaneler kurulmuştur. Bu kurum, bimaristan, bimarhâne, şifahâne veya dârüşşifa olarak anılmaktadır. Her türlü giderlerinin vakıflar tarafından karşılandığı hastanelerle, her ihtiyaç sahibinin rahatlıkla tedavi gördüğü kurumlar oluşturulmuştur. Akıl hastalıkları için özel hastaneler de kurulmuş, buralarda hastalar insani şartlar altında su sesi, müzik ya da çeşitli meşguliyetlerle uğraştırılmak suretiyle tedavi edilmeye çalışılmıştır. Bz. Halaçoğlu, Yusuf, *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı*, 161-163.

<sup>60</sup> **İmarethâneler:** Bu kurumda öğrencilere, fakirlere, kimsesizlere, gariplere, yolculara ve diğer ihtiyaç duyan herkese ücretsiz yemek verilirdi. Ecdadımız tarafından her yerleşim yerinde bu kurum oluşturularak binlerce kişinin ihtiyacı karşılanmıştır. Bk. Halaçoğlu, Yusuf, *Osmanlılarda Devlet Teşkilatı*, 163-164.

<sup>61</sup> **Hanlar ve Kervansaraylar:** Hanlar şehir merkezlerinde, Kervansaraylar da şehirlerarası yol güzergâhlarında yapılmış, yolcuların her türlü ihtiyaçlarının karşılandığı yapılardır. Bu anlamda konaklama, ibadet, temizlik, beslenme ve yine yolcuların hayvanlarının ihtiyaçlarını karşılayan birimler bulunurdu. Bk. Kazıcı, Ziya, *İslam Müesseseleri*, 211-213.

<sup>62</sup> Benli, Davut Gazi, *Çan'ın Kayıp Mirası Ali Efendi-zâde Mehmet Emin Efendi ve Vakfi 1817*, Ankara, Çan Belediyesi Kültür Yayınları, 2012, 29.

<sup>63</sup> Müftüoğlu, Mehmet Fatih (Editör), *Tarihte İlginç Vakıflar*, Ankara, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları 2012.

- Muhtaçlara aşevi kuran vakıflar
- Fakirlere temizlik ve gıda maddeleri alan vakıflar
- Âmâlara hizmet eden vakıflar
- Yaz günlerinde soğuk su dağıtan, sebillere kar koyan vakıflar
- Teravîhlerde Kaçkar balından şerbet dağıtan vakıf
- Su kuyuları açtıran vakıflar
- Helva, meyve dağıtan, fakirler için kurban kesen vakıflar
- Fakirlerin vergilerini ödeyen vakıflar
- Çocukları sünnet ettiren vakıflar
- Öksüz ve yetim çocukları barındıran vakıflar
- Yetimlere elbise alan vakıflar
- Müslüman esirleri kurtaran vakıflar
- Yoksul mahkûmlara harçlık veren, mübarek gecelerde mahkûmlara ikramda bulunan vakıflar
- İflas eden tüccarlara yardım eden vakıflar
- Yatılı öğrencilere burs veren, giysi ve kırtasiye yardımı yapan vakıflar
- İlim kitapları bağışlayan vakıflar
- Fakir insanları hacca gönderen vakıf
- Misafirhane yaptıran, köye gelen misafirleri ağırlayan vakıflar
- Hamam ve çamaşırhane yaptıran vakıflar
- Müslim ve gayrimüslimler için mezar yaptıran vakıflar
- Leylekleri koruyan vakıflar
- Sokak hayvanlarına ekmek veren vakıflar

İslam medeniyetinin tarih içinde zamanın şartlarına göre ürettiği, insan onurunu koruma yönünden en önemli yardım şekillerinden biri de *sadaka taşlarıyla* ger-

çektirilmştir. Sadaka taşları Anadolu'nun birçok şehrinde genellikle silindir şeklinde, boyları bir metre civarındadır. Bu taşları sağa sola atılmış atıl bir şekilde birçok Anadolu şehrinde hâlâ görülebilmektedir. Bu taşlar, şehir ve kasabalarda cami, çeşme, hastane gibi halkın çok kullandığı mekânlar civarındaki تنها yerlerde bulunurdu. Hayırseverler kimseye fark ettirmeden, bu taşların para konulmak için hazırlanan oyuk yerine sadakalarını bırakırlar, ihtiyaç sahipleri de buralardan ihtiyaçları kadar parayı alırlardı. Böylece sadaka verenle sadaka alanın birbirini göremediği ve tanımadığı bir sistem kurulmuştur. Hz. Muhammed'in Müslümanları teşvik ettiği '*sağ elin verdiğini sol elin hissetmemesi*' şeklindeki yardım anlayışı Müslüman Türkler arasında bu şekilde tezahür etmiştir. Bu yöntemle zarif bir şekilde yardım alanı incitmeyen, yardım eden kişi karşında ezilmesini ve minnet altında kalmasını gerektirmeyen bir yardımlaşma sistemi kurulmuştur.<sup>64</sup>

Bugün belediyeler ve çeşitli dernekler aşevleri ve insanların diğer ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik genellikle hayır çarşısı adıyla anılan, ihtiyaç sahiplerinin doğrudan ihtiyaçları olan ürünleri alabildikleri hayır kurumları oluşmuştur. Yine muhtaçların belirlenerek doğrudan adrese teslim yardımlar da yapılmaktadır. Ancak yardım için kuyruğa girmiş insan manzaraları, büyük şehirlerde karneyle günlük ekme veren araçları bekleyen insan kümeleri manzaraları, kaymakamlıklar önünde biriken ve yardım işlemlerini yürütmeye çalışan insan görüntüleri Müslüman bir topluma yakışmayan gerçeklerdir.

Bugün teknolojinin geldiği seviye ile insanlara yapılacak yardımların daha nezih ve incitmeden yapılabilme imkânları olabildiğince artmıştır. Elektronik sistemlerle açılan hesaplara yapılacak yardımlar, yardım alanla yardım edeni karşı karşıya getirmeyerek minnet altında kalmayı önleme açısından önemli bir yoldur. Hayatın her alanında kullandığımız teknolojiyi bu alanda da kullanarak ihtiyaç sahiplerini incitmeden, onurlarını kırmadan yardım etme yolları bulabiliriz.

## Sonuç

İslamiyet'e göre Müslümanlar toplumsal hayatta birbirleriyle olan ilişkilerinde saygı, sevgi, affedicilik ve başkalarının kusurlarını örtmek gibi hasletlerle bezenmelidirler. Onlar içinde yaşadıkları toplumdaki her türlü sıkıntı verici durumu ortadan kaldırmaya çalışmalıdırlar. Bu çerçevede İslamiyet, insan onurunu korumak adına, muhtaçlara karşılıksız yardım etmeyi Müslümanlara bir görev olarak yüklemiştir. Her türlü düşkün ve zor durumda olan kişiye yardımı ve bunu da nezahetle, yardım alan kişiyi incitmeden ve sonrasında da başa kakmadan yapmayı emretmiştir. İslam dini muhtaç kişilere yapılan yardımı 'Allah'a yapılmış gibi' kabul etmiş, verilen her şeyi

<sup>64</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Sevim, Nidayi, Medeniyetimizde Toplumsal Dayanışma ve Sadaka Taşları, İstanbul, Kitap Dostu Yayınları, 2009; <http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=41842>, 10.03.2013; <http://www.irfanmektebi.com/YaziDetay.php>, 10.03.2013; <http://www.sonpeygamber.info/infaq-kulturunun-zarif-anitlari-sadaka-taslari> 10.03.2013.

de Allah'a verilen bir borç olarak değerlendirmiştir. Diğer yandan yapılan yardım ne kadar büyük olursa olsun, Allah'ın vadettiği mükâfat karşısında, küçük, çok küçük kalacağı anlayışıyla, yardımda sınır tanımama anlayışı teşvik edilmiştir.

İslamiyet'in önerdiği yardım anlayışı, İslam tarihi boyunca vakıflarla en güzel şekilde müşahhas hale getirilmiştir. Çok çeşitli konularla ilgili vakıflar sayesinde her türlü ihtiyaç sahibi soyuna sopuna, cinsiyetine milliyetine hatta insan olup olmamasına bile bakılmaksızın yardıma layık görülmüştür. Yardımseverliğin vakıf şeklinde kurumsallaştırılmasıyla da yardım edenle yardım alanın doğrudan karşı karşıya gelmemesi sağlanmıştır. Yardım alan olmak, başlı başına insan onurunu zedeleyici bir durum olsa da, bunun bir şahıs değil de kurum aracılığı ile gerçekleştirilmesi ile bu onur kırıcılığın en aza indirilmesi hedeflemiştir. Yardımların sadaka taşı yoluyla yapılması ise bu konuda yapılabilecek en iyi yollardan biri olarak tarihteki yerini almıştır.

Teknolojinin Müslümanlar tarafından insan onurunu kırmadan yardım yapma konusunda önemli fonksiyonlar üstlenmesi gerekmektedir. Ancak bugün bu konuda çok kötü örnekler ortaya çıktığını görmekteyiz. Günümüzde çoğu zaman yapılan yardımların kamera ya da fotoğraf makinalarıyla kaydedilerek her yerde yayınlanmasıyla yardım alanlar, bütün âleme teşhir edilmektedir. Bu yolla, *bakın biz nasıl yardım yapıyoruz* denilerek yardım yapacak durumda olanlardan, destek alınmaya çalışılmakta, ya da *yardımlarınızı yerine ulaştırıyoruz* mesajı verilmektedir. Ancak böyle bir uygulamayla yardım alanlar da olabildiğince teşhir edilmekte ve ezilmektedir. Sonuçta Hz. Peygamberin tavsiyesi olan, *veren elin, alan eli tanımaması* bir yana, *veren el ve alan el, bütün gözlerin içine sokularak teşhir edilmektedir*.

Aslında Hz. Muhammed'in ve diğer bütün peygamberlerin gönderilişindeki gaye insanlara onurlu yaşamayı öğretme ve onurlu yaşatmayı sağlamaktır. Kur'an'da, bütün varlıkların, Allah tarafından en mükemmel şekilde yaratılan (eşrefi mahlûkat) insanın emrine verildiği bildirilmiştir.<sup>65</sup> Bundan dolayı insan, onurunu korumak için öncelikle sadece kendisine borçlu olduğu Allah'tan başkasına kulluk etmemeli, Allah dışında bütün varlıkları kendi dengi ya da Allah'ın kendi emrine verdiği yardımcıları olarak kabul etmelidir.

Kur'an'da, Müslümanlar maddi anlamda yardımlaşarak ve Allah'ın kendilerine emanet ettiği mallardan başkalarını faydalandırarak kulluk görevlerini yapmaya çağırılmıştır. Kur'an, insanın maddi ihtiyaçlarını dikkate almakla birlikte, onları manevi yoksulluktan kurtarmayı da hedeflemektedir. Bunun bir ifadesi olarak, Hz. Muhammed'in Allah'ın ayetlerini okuyan, insanlara kitap ve hikmeti öğreten, onları temizleyen,<sup>66</sup> onlara iyiliği emreden, kötülüğü yasaklayan, temiz şeyleri helal, pis şeyleri ha-

<sup>65</sup> Hac 22/65.

<sup>66</sup> Bakara 2/129, Âli İmran 3/164, Cuma 62/2.



ram kılan, üzerlerindeki ağırlıkları kaldırarak onların zincirlerini kıran, onları özgürlüklerine kavuşturan<sup>67</sup> bir kimliğe sahip olduğunu ifade etmiştir. Bütün bunlar, insan onurunun korunması ve bu konuda bilinç sahibi olunmasında vazgeçilmez unsurlardır. Yani İslam dini insanı, hem maddi, hem de manevi anlamda onurlu, Allah'tan başka kimse önünde eğilmeyen ve sadece Allah'a minnet borcu olan kişiler haline getirmeyi hedeflemiştir. Bunun böyle anlaşılması ve uygulanması görevi de Müslümanlara ait bir görevdir.

Sonuç olarak iyilik anlayışının nasıl olması ve nasıl iyilik yapmak gerektiği sorusuna özet olarak şöyle cevap verebiliriz:

1-İnsan elinde bulunan bütün imkânların kendisine imtihan vesilesi olarak verildiğini unutmamalıdır.

2-Elindeki imkânları kendisi ve diğer insanlar için kullanılmak için verildiği için cimrilik yapmamalıdır.

3-İmkânlarını kullanarak başkalarına ikramda bulunurken, bunu kendisinden bir lütuf değil Allah'ın verdiği imkânın aktarılması olarak düşünmeli ve karşısındaki muhatabına bunu hissettirerek rahatlamasını sağlamalıdır.

4-İyiliği eğer (özel bir durum yoksa; teşvik, örneklik vb. gibi) gizli, '*sağ elin verdiğini sol el görmeyecek*' şekilde yapmalıdır.

5-Yaptığı iyilikleri başa kakarak boşa çıkarma, hatta zararlı duruma düşme gafletinde bulunmamalıdır.

6-Yaptığı iyiliklerin karşılığını sadece Allah'tan beklemelidir.

7-Yaptığı iyiliklere teşekkür edilmeyince iyiliğin boşa gittiğini düşünmemeli, '*gerçek karşılık Allah tarafından verilecektir.*' demelidir.

8-İyilik için verdiği her şeyin kendisi için de uygun güzel ve işe yarar olması gerektiğini unutmamalı, kendisi beğenmediği ve gönül hoşluğu ile alamayacağı şeyleri başkalarına iyilik adına vermemelidir.

9-İyilik yapmak için zengin olmak gerekir dememeli, ne kadar imkâna sahipse o kadar yapmalı, iyilikten geri durmamalıdır.

10-Kendi ihtiyacı olduğu halde başkalarına iyilik yapmak, başkalarını kendisine tercih edebilmek iyiliğin zirvesidir. Müslümanlar bu zirveyi hedeflemelidir.

---

<sup>67</sup> A'raf7/157.

11-Yapılan iyilikleri sürekli hale getirmeye çalışmalı, her zaman her fırsatta her yerde iyilik yapmalı, iyiliği teşvik etmeli ve hayırseverliği bir hayat tarzı haline getirmelidir.

12-İyilik yapmak için insanların talep etmesini beklememek gerekir. Duruma göre, ihtiyaç sahibi olmasa bile insanlara ikramlarda bulunmak, bu yolda harcamalarda bulunmak gerekir.

## Kaynaklar

- Benli, Davut Gazi, *Çan'ın Kayıp Mirası Ali Efendi-zâde Mehmet Emin Efendi ve Vakfı 1817*, Çan Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara 2012.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. Mugîre (ö. 256 h.) *Sahîhu Buhârî*, Yayınlayan, Kasım el-Şemmâi el-Rifâi, Beyrut, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1987.
- Halaçoğlu, Yusuf, *XIV-XVII Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1995.
- Hatalmış, Ali, *İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik*, Araştırma Yayınları, Ankara 2012.  
<http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=41842>, 10.03.2013.  
<http://www.irfanmektebi.com/YaziDetay.php>, 10.03.2013.  
<http://www.sonpeygamber.info/infak-kulturunun-zarif-anitlari-sadaka-taslari> 10.03.2013.
- İbn Hacer el-Heytemî, *İmam Ebû Hanîfe*, Ter. Manastırlı İsmail Hakkı, Misvak Neşriyat, İstanbul 2009.
- İbn Hişam, Abdulmelik (ö. 218/833), *es-Siretu'n-Nebeviyye*, Yayınlayan, Mustafa es-Sekâ, İbrahim el-Ebyârî, Abdulhafız Şelebî, Beyrut 1936.
- el-Kardavî, Yusuf, *Fakirlik Problemi Karşısında İslam*, Ter. Abdulvahap Öztürk, Nur Dağıtım, Ankara t.y.
- Kazıcı, Ziya, *İslam Müesseseleri Tarihi*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 1991.
- Müftüoğlu, Mehmet Fatih (Editör), *Tarihte İlginç Vakıflar*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara 2012.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî el-Neşâbü'rî (ö. 261), *Sahîhu Müslim*, Yayınlayan, Muhammed Fuad Abdulbakî, Çağrı Yayınları, İstanbul t.y.
- Nevevî, Muhyiddîn, *Riyâzü's-Sâlihîn ve Tercümesi*, Ter. Kıvamüddin Burslan, Hasan Hüsnü Erdem, Gaye Matbaası, Ankara 1981.
- Rûdânî, İmam Muhammed bin Muhammed bin Süleyman, Ter. Naim Erdoğan, Büyük Hadis Külliyyatı, İz Yayınları, İstanbul 2012.
- es-Sâbü'nî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Ter. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz, Ensar Neşriyat, İstanbul 1995.
- Sevim, Nidayi, *Medeniyetimizde Toplumsal Dayanışma ve Sadaka Taşları*, Kitap Dostu Yayınları, İstanbul 2009.
- Sarıçam, İbrahim ve Erşahin, Seyfettin, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2011.
- Şeker, Mehmet, *İslam'da Sosyal Dayanışma Müesseseleri*, DİB Yayınları, Ankara 2007.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir (ö. 310/922), *Tarihu Taberî Tarihu'l-Umem ve'l-Mulûk*, Yayınlayan, Nevaf el-Cerrah, Beyrut 2003.

Talegani, Mahmut, *İslam ve Mülkiyet*, Ter. Ahmet Saidoğlu, İstanbul, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1989.

Tirmîzî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *el-Câmiu's-Sahîh,/Sünen-i Timîzî*, Yayınlayan, Ahmed Muhammed Şâkir, Mektebetü Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihi, 2. Baskı, Mısır 1975

Turgay, Nurettin, *Kur'an'da Mal Kavramı*, Fecr Yayınları, Ankara 2006.

ez-Zebîdî, Zeynuddin Ahmet b. Ahmed b. Abdullatif *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh*, Ter. Kamil Miras, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1969.

**Not:** Kur'an-ı Kerim'den yapılan alıntılarda herhangi bir meale bağlı kalınmamıştır.

## Diyarbakır El Sanatlarında İslamî Motifler –Bir Giriş Denemesi-<sup>1</sup>

Ejder Okumuş<sup>2</sup>

*Diyarbakır El Sanatlarında İslamî Motifler -Bir Giriş Denemesi-*

**Özet** ▶ Genelde sanatı, özelde ise el sanatlarını, insanlık tarihiyle başlatmak mümkündür. Denilebilir ki el sanatları, toplumun aynasıdır; toplumun duygusunu, düşüncesini, dünya görüşünü, duygusunu, inancını, kültürünü yansıtır. Bu bağlamda geçmişte ve günümüzde, taş işçiliği, bakırcılık, halıcılık, kilimcilik, kumaş dokumacılığı, yazmacılık, çinicilik, seramik-çömlek yapımıcılığı, işlemecilik, oya yapımıcılığı, deri işçiliği, müzik aletleri yapımıcılığı, sepetçilik, semercilik, maden işçiliği, keçe yapımıcılığı, örmecilik, ahşap ve ağaç işçiliği vs. olarak sıralanabilecek olan el sanatlarında dinî motiflerin ağırlıklı bir yer tuttuğu söylenebilir. Nitekim bu araştırmada el sanatlarından taş işlemeciliğinde dinî motifler Diyarbakır-İslam Dini örneğinde ele alınmaktadır. Özellikle taş işçiliği bağlamında Diyarbakır el sanatlarında dinî motiflerden örnekler vermeyi amaçlayan çalışmada bu amaç etrafında, bulunabildiği ölçüde bazı örneklerden hareketle Diyarbakır insanının el sanatında dinin nasıl yer aldığı ortaya konulmaktadır.

**Anahtar sözcükler:** Diyarbakır, el sanatları, din, dinî motif, İslam, sanat-din-toplum etkileşimi.

*Islamic Motifs In Diyarbakır's Hand Arts – An Introduction Essay*

**Abstract** ▶ It is possible to get art in general and hand arts in particular started with the history of humanity. It is said that hand arts are mirror of society and reflects feeling, thought, point of view, ideology, faith and culture of society. In this context, in the past and today, religious motifs have an important place in hand arts being listed in order as stone workmanship, copper workmanship, carpet weaving, kilim weaving, fabric weaving, hand-printed clothing, çini art, ceramic making, pottery, embroidery, oya, leather workmanship, wooden workmanship, and so on. Likewise, in this research, religious motifs in the stone workmanship among art hands are considered in the sample of Diyarbakır-the Islamic Religion. In the study aiming to give some examples of the religious motifs in Diyarbakır's hand arts especially in the context of stone workmanship, that how religion appears in the hand art of Diyarbakır's man is presented in the framework of this aim.

**Key words:** Diyarbakır, hand arts, religion, religious motifs, İslam, art-religion-society interaction.

*Tilke âsârunâ tedelle aleynâ  
Fanzurû ba'denâ ilâ âsârinâ.*

(İşte bize şahitlik yapacak eserimiz)

<sup>1</sup> Bu makale, "Diyarbakır El Sanatlarında Dinî Motifler"1. Geleneksel Diyarbakır El Sanatları Sempozyumu'nda (16-17 Kasım 2006, Diyarbakır) sunulan bildirinin geliştirilmiş halidir.

<sup>2</sup> Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Eskişehir

Bizden sonra eserimizi seyrediniz)

Arap şiiri

## Giriş

Toplum için temel işlevlere sahip sosyal kurumlardan biri olan sanat, insanın varoluşsal boyutlarından biridir. İnsanı sanatsız düşünmek imkânsızdır. Toplumların düşüncesinin gelişmişliği, karmaşıklığı ve derinliği, dinî inancının bütün kurum ve kuruluşlarına köklü nüfuzu, zevk ve güzellik anlayışını kültürünün bütün boyutlarında yansıtması, medeniyet inşa etmesi vs. hep sanatla mümkündür. Bu bağlamda genelde sanat, özde ise el sanatları, insanlık tarihiyle başlatılabilir. Denilebilir ki el sanatları, toplumun aynasıdır; toplumun duygusunu, düşüncesini, dünya görüşünü, duygusunu, inancını, kültürünü yansıtır. El sanatları, toplumun kültürünün nesilden nesile tevarüs etmesinde çok önemli işlevler görür. Bu noktada geçmişte ve günümüzde, taş işçiliği, bakırcılık, halıcılık, kilimcilik, kumaş dokumacılığı, yazmacılık, çinicilik, seramik-çömlek yapımıcılığı, işlemecilik, oya yapımıcılığı, deri işçiliği, müzik aletleri yapımıcılığı, sepetçilik, semercilik, maden işçiliği, keçe yapımıcılığı, örmecilik, ahşap ve ağaç işçiliği vs. olarak sıralanabilecek olan el sanatlarında dinî motiflerin ağırlıklı bir yer tuttuğu söylenebilir. Nitekim bu araştırmada el sanatlarından taş işleme sanatının çeşitli numûnelerinde dinî motifler Diyarbakır örneğinde ele alınmaktadır. Bilindiği gibi Diyarbakır, Müslüman dünyasının dikkate değer sanat bölgelerinden biri olan Türkiye'nin önemli sanat şehirlerindedir. Diyarbakır, el sanatları bakımından zengin bir tarihe sahiptir. Diyarbakır el sanatlarında dinî motiflerden örnekler vermeyi amaçlayan çalışmada bu amaç etrafında, bulunabildiği ölçüde bazı örneklerden hareketle İslamî dönem Diyarbakır insanının taş işlemeciliğinde dinin nasıl yer aldığı ve ne tür anlamlar ima ettiği ortaya konulmaktadır. Bilindiği gibi İslam sanatlarında çeşitlilik söz konusudur. Çeşitlilikte etnik veya yerel tercihler ve kültürel farklılıklar etkili olabilir. Diyarbakır'ın çeşitli dönemlerinde de bu anlamda İslam sanatının farklılaşmış halini görmek mümkündür.

Diyarbakır'da gerçekten de el sanatları, büyük bir zenginlikle karşımıza çıkmaktadır. Tunç işleri, demircilik, bakırcılık, çinicilik, ipekçilik, kuyumculuk, dokumacılık, hattatlık, süslemecilik gibi pek çok alanda el sanatlarının pek çok örneğini Diyarbakır'da tarihsel olarak görmek mümkündür. Evliya Çelebi, Diyarbakır'da her türlü sanat ehlinin bulunduğunu ve sanat sahiplerinin meşhur olduğunu belirtir. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilere göre (2001: 29, 37 vd.; 2003: 267-268, 275-276 vd.; Okumuş, 2012) Diyarbakır'da işlenen kılıç, gaddâre, hançer, bıçak ve kuyumcu işleri, kırmızı bezi, gül-şeftali sahtiyanı, papucu, mesti ve çizmesine paha biçilemez. Diyarbakır'da Hasan Paşa Pazarı, Sipah Pazarı, Attarlar Pazarı, Kuyumcular Pazarı, Demirciler Çarşısı, çilingirler pazarı, altın ve mücevherciler pazarı, çizmeciler pazarı, palancılar pazarı, gazzazlar (ipek dokumacılar) çarşısı, bezciler pazarı vardır. Kısaca 366 esnafın 2008 adet dükkanı vardır. Bakımlı, süslü ve iki tarafı demir kapılı sağlam taş yapı olan bedestene sahip Sipah Pazarı, zengin tüccarlarla dolu olup bu pazarda bütün

ülkelerin değerli ve kaliteli malları, az bulunan pahalı mücevherler vardır. Yine burada işlenen kılıç, gaddâre, külünk, ok, balta, hançer, mızrak yalmanı ve ok peykânı, İsfahan hariç başka yerde işlenmez.

Görüldüğü gibi Diyarbakır'da el sanatları oldukça zengin bir birikime sahiptir ve bu durum birçok alanda yirminci yüzyılın başına kadar devam etmiştir. Bu çalışmada, camiler, surlar, çeşme kitabeleri, mezarlar, kapı üstü yazılar vd. temelinde taş işçiliğinde bir yandan doğrudan doğruya dinî motifler ele alınırken diğer yandan da Müslümanların sanatının içinde veya yanında yer alan, bizzat Müslümanların icra ettiği veya koruduğu tasvir, figür ve heykellerin olduğu göz önünde tutularak İslam'da sanat özgürlüğünün sınırlarının genişliği üzerinde durulmakta ve de Müslümanların kendilerinden önceki sanat eserlerinden pek çoğunu yaşatmaya devam etmelerinden hareketle Diyarbakır'da Müslümanlar eliyle dinî hoşgörünün sanata yansımaları hakkında bilgi verilmektedir. Dolayısıyla makale üç temel konuyla kendini sınırlandırmaktadır: Birincisi, el sanatlarında dinî-İslamî motifler; ikincisi, İslam'da tasvirin yeri ve üçüncüsü, Diyarbakır sanatında dinler ve kültürler arasında var olan geniş hoşgörüye dayalı diyalog.

Çalışmamızı yürütürken dökümantasyon tekniğini kullanarak Diyarbakır geleneksel el sanatlarında dinî-İslamî motifleri anlamamıza katkıda bulunan yazılı belgeler olarak makale ve kitapların bir kısmından yararlanmamızın yanı sıra Diyarbakır Arkeoloji Müzesi'ni ziyaret ederek orada bulunan geleneksel Diyarbakır el sanatları örneklerini, özellikle mezar taşları ve çinicilik örneklerini gördük ve onların fotoğraflarını aldık. Ayrıca 2006 yılının Ekim ve Kasım aylarında Diyarbakır'da gezerek surları, Hz. Süleyman Camii'ni, Behram Paşa Camii'ni, Melik Ahmet Paşa Camii başta olmak üzere bazı camileri, bazı mezarlıkları, bazı çeşmeleri görme ve onlardan bazı fotoğraflar alma imkanı elde ettik. Bunların dışında yeni taş işçiliği üzerine sanatın icra edildiği bir atölyeyi gördük. Bu atölyenin sahibi sanatçı Nurettin ustanın izniyle eserlerinin örnek resimlerini aldık.<sup>3</sup>

## Sanat-Din-Toplum İlişkileri

Bir toplumun inanç durumunu, ibadet biçimini, hayat tarzını, zevklerini, metafizik yaklaşımlarını vs. sanatından anlamak mümkündür. Toplum, dinini sanatıyla veya sanatında ifade eder. Bu mânâda sanatla dinin arasını ayırmak kabil değildir. Esasen sanat, tabiatı gereği dinle buluşmak durumundadır. Hiç kuşkusuz sanat din demek değildir; ancak sanat, dinin bir tür yorumu olarak karşımıza çıkabilmektedir. Zira sanat, bir arayıştır, varolanda bulamadığını bulma arayışıdır; aşkının peşine düşme inceliğidir. Sanat, bu dünyadan ötelere, maveraya ulaşma çabasıdır. Sanat, kendini bir başka, olunması gereken bir başka olarak ifade etme biçimidir. Sanat

<sup>3</sup> Nurettin ustaya birkaç ziyaretimiz esnasında gösterdiği incelikten dolayı içtenlikle müteşekkirim.

bilinmeyeni bilme gayretidir; bilinenden hareketle bilinmeyenin peşine düşme sevdasıdır. Velhasıl sanat insanın olması gerekeni icra etme çabasıdır. Esasen sanatın kaynağında ilahiliğin bulunduğu (Coomaraswamy, 1995: 11) söylenebilir. Bu nedenle sanatla dini birbirinden tamamen ayrı şeyler olarak ele almak zordur. Dolayısıyla Diyarbakır'ın Müslüman insanının el sanatında ya doğrudan ya da dolaylı olarak İslamî anlamları, tevhidi, Allah'a kulluğu görmek mümkündür.

Demek ki sanat kanalıyla toplumun hayata, tabiata ve tabiat ötesine bakışı, değerleri, insan, hayvan ve bitki anlayışı, varlığa yaklaşımı anlaşılabilir. Bu nedenle sanat, dünü, bugünü ve yarınıyla toplumun kendini ifadesi, toplumun otobiyoğrafisidir. Dünün sanatı geçmişin aynası olup toplumun tarihini bize getirirken bugünün sanatı da geleceğe ayna tutar. Denilebilir ki, sanat, bugünün dünün birikimini de alarak iletmek istediği mesajı gelecek nesillere ulaştırabilecek vazgeçilmez bir köprüdür. Gerçekten de güzel sanat eserleri toplumsal otobiyoğrafidir. Dolayısıyla bir toplumun, ortaya koyduğu güzel sanat eserinin niteliğine göre, otobiyoğrafisi okunabilir. Örneğin Diyarbakır'da yaşayan toplumların otobiyoğrafilerini Diyarbakır'daki sanat eserlerden okumak mümkündür. Diyarbakır Surları, Ulu Camii, Nebî Camii, Hz. Süleyman Camii, Behram Paşa Camii, Melik Ahmet Paşa Camii, Zinciriye Medresesi, Mesudiye Medresesi, Hatuniye Medresesi, içkale Artuklu Sarayı, Malabadi Köprüsü, Haburman Köprüsü, Mervanlı Kitâbesi, mezarlar, çeşmeler gibi sanat eserleri ile bu eserlerdeki el sanatları, kulağımıza yüzyıllar ötesinden bir şeyler fısıldıyor, bugünle de birleşerek kültürel mirası geleceğe aktarmaktadır (Atan 2006).

Bu noktada din ve toplumun sanat üzerinde etkisinden bahsedilebilir. Fakat belirtmelidir ki, sadece toplum ve din sanatı tek yönlü olarak etkilemez. Sanat da dönerek din ve toplumu etkiler. O halde sanat, din ve toplum arasında üçlü bir karşılıklı ilişkiden söz etmek gerekir.

## 1. Dini Motifler

Diyarbakır geleneksel sanatlarında İslam'ın yeri büyüktür. Denilebilir ki Diyarbakır'da İslam, sanata damgasını vurmuştur. İslamî zihniyetin bütün izlerini Diyarbakır sanatında görmek mümkündür. Bu nedenle genel olarak İslam sanatının özelliklerinin Diyarbakır sanatı için de geçerli olduğu söylenebilir.

İslam sanatının kaynağı Kur'an'dır. İslam sanatının özünde tevhid vurgusu vardır. İslam sanatındaki tasvirlerin konusu, tevhid veya uluhiyetten önemli ölçüde etkilenmiştir (Farukî, 1991: 185).

İslam sanat eserlerinde bulunan güzel tasarımlar, dört işlevi yerine getirirler:

1. Tevhidi hatırlatmak
2. Malzemeleri biçimlendirmek

### 3. Yapıları biçimlendirmek

#### 4. Estetize etmek, yani güzelleştirmek (Bkz. Farukî, 1991: 408-413).

Diyarbakır'da taş işlemeciliği bağlamında Müslüman el sanatlarında çeşitli biçimlerde dinî motifler görülmektedir. Camilerde, surlarda, çeşme kitabelerinde, mezar taşlarında, kapı üstü yazılarda, hatta çinicilikte, ağaç işlerinde vs. dinî motifleri görmek mümkündür.

İslam'da sanat denildiğinde *camînin* merkezi bir konumda bulunduğunu unutmamak gerekir. Bu nedenle denilmektedir ki İslam'da tüm sanatlar camiye, cami de ibadete götürür (Bkz. Garaudy, 1996: 139).

Diyarbakır'da Ulu Cami ve diğer camilerde mihrabdaki boşluk, caminin genel olarak iç alanının boş olması, kubbeler, minareler, hat yazıları, hepsi geleneksel İslamî sanatın özelliklerine uygun olarak İslam maneviyatını, Tevhid'i, ğaybı, Allah'ın birliği, kudreti ve yaratılmışlar üzerindeki mevcudiyetini vs. sembolize eder ve yansıtır.

Camilerdeki süslemelere bakıldığında, tabiatı olduğu gibi taklit eden realizmden farklı olarak eşyanın soyut olarak alındığı görülür.

Diyarbakır el sanatlarında taş işlemeciliği çerçevesinde camilerdeki taş işlenmiş yazılar, önemli bir örnek teşkil ederler. Meselâ İslam toplumlarının en eski camilerinden olan Diyarbakır *Ulu Camînin* içinde ve dışında, Mihrab kısmının üstünde, tavanda, duvarlarda, sütunlarda yer alan pek çok yazı, dinî mesajlar vermekte, ayrıca estetik güzellikleriyle camiyi süslemektedir. Ayrıca yine Ulu Cami'de, mesela dış sütunlarda ve duvarlarda bulunan çeşitli bitki kabartma ve motifleri de dinî mesajlar içerirler.

Taş işleme sanatında, örneğin çeşitli Müslüman devletlerin kitabelerinde Besmele ve Tevhid'in önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Bilindiği gibi kitâbeler, sadece tarihsel belge değil, aynı zamanda sanatsal eserler olup, Müslümanların sanat anlayışlarının yansıdığı veya billurlaştığı kültürel ürünlerdir. Örneğin Diyarbakır Ulu Cami'nin 1091/1092 tarihli o güzelim Kûfî kitabesinin baş tarafında Besmele, Hamd ve Kelime-i Tevhid; ortalarında sultanla ilgili dinin şerefi, devletin direği gibi ifadeler ve ayrıca sultan için dua var.

Mesela Silvan'daki Mervanilerin kitabelerinin Besmele, Tevhid ve Salavat ile söze başladıkları görülmektedir. Bu bağlamda Mümehhidüddeve Ebu Mansur'a ait olan kitabe (391/1000-1001), Nasırüddeve Ebu Nasr Ahmed'e ait kitabe (405/1014-1015) zikredilebilir (Beysanoğlu, 1996: 233-235).

Yine *surlarda* bazalt kesme taştan yapılmış olan Yedi Kardeş Burcu'nun kitabesi, Besmele ve bir ayetle (ve lezikrullâhi ekber) başlamaktadır. Evli Beden (Ulu Beden) Burcu'nun kitabesi de Besmele ve "el-mülkü lillâhi'l-vâhidi'l-kahhar" ile başlamaktadır (Bkz. Beysanoğlu, 1996: 318, 322).



İslam sanatında yazının çok önemli bir yeri vardır. Geleneksel İslam sanatı, ebebî bir dil aracılığıyla İslam'ın maneviyatını ve tevhidî mesajını yansıtır ve insanlara taşır (Nasr, 1995: 247-248). Bunu Diyarbakır el sanatlarındaki dinî motiflerde de görmek mümkündür.

Gerçekten de yazı sanatı, Müslümanlar için son derece mühimdir. “Örneğin Kûfi yazısı Diyarbakır surlarının duvarlarına bir başka biçimde özellik ve önem kazandırmıştır. Bu yazı ile taş, tarihsel bir belge olmanın ötesinde plastik olgunluğun doruğuna çıkarak surlara bir yücelik kazandırmıştır. Bu taşlar üzerinde yer alan Kûfi yazısı ile yazılmış kitabeler insanı maddi alemden mana aleminin sonsuz derinliklerine götürmektedir. Bitkisel bezemelerle bir arada şekillendirilen Kûfi yazısı; bir taraftan tarihin "zaman tüneline" geçerek günümüz insanına belge niteliği ile bilgi ulaştırırken, bir taraftan da güzelliğin esintileri ile ruhun derinliklerine işlemektedir. İnsan bu tarihi manzara karşısında kendisinden geçmektedir. Kitabeler hemen hemen Diyarbakır surlarının önemli bir yüzünü çepeçevre sarmaktadır.” (Atan, 2006)

Diyarbakır'da *çeşmelerde* de taş işleme sanatının güzel örnekleri görülebilir. Çeşmelerde bazı kitabelerde dinî muhtevadan söz etmek mümkündür. Örneğin Hz. Süleyman Cami ve Sultan Şuca' Çeşmelerinin taşa işlenmiş kitabelerinde çeşmenin yapımcıları için “Fatiha” istenmesi dikkati çekmektedir.

Ayrıca bazı *evlerin* giriş kapılarının veya iç duvarların üzerindeki dinî yazılar dinî muhtevalarıyla dikkat çekicidir. Bu yazılarda tevhid ve besmele vurgusunun öne çıktığı söylenebilir. Gelenekselin de modernin de yansıdığı bu el sanatının çeşitli biçimlerini görebilmekteyiz. Mesela Sur içinde bulunan evlerin, apartmanların, hatta işyerlerinin bir kısmında söz konusu yazı çeşitlerinin mevcut olduğunu kolaylıkla tespit edebiliriz; bu cümleden olmak üzere bir apartmanın giriş kapısının üzerinde bir mermere işlenmiş “Bismillahirrahim, Şefaate Senden Ya Rasul Allah, Allah Muhammed” yazıları bulunmaktadır. Yine Sur içinde bir evin giriş kapısının üstünde “Allah” yazısı, bir başka ev kapısı üstünde “Allah-MaşaAllah-Muhammed” yazılı işleme ve bir esnafın giriş kapısının üstünde cama yazılı “Bismillahirrahmanirrahîm” yazısı ve de müstakil bir evin sokak kapısının üstünde asılı bir tabloda sağda daire içinde “Allah”, solda yine daire içinde “Muhammed” ve ikisinin arasında “Kâle Sallallahu aleyhi ve selem” diye başlayarak “el-Haccu'l-mebrûr...” diye devam eden bir hadis yer almaktadır. Bu son yazıdan anlaşıldığına göre muhtemelen bu ev sahibi Hacca gidip geldiği ve hacı olduğu için kapı üstüne bu yazı konulmuştur. Türkiye'nin bazı yerlerinde, örneğin yaptığımız gezide Mardin'de bazı evlerde gözlemeleme imkanı elde ettiğimiz gibi Hacı olanların kapılarına bazı işaret veya yazıların konulduğu veya yerleştirildiği bilinmektedir.

*Mezar taşları* da konumuz açısından ilginç özellikler taşımaktadır. Diyarbakır'da Hz. Süleyman Camii Sahabe Mezarlığı üstündeki Osmanlı mezarlığı, Fatih Paşa Camii mezarlığı, Rağbiye Camii mezarlığı, Nebi Camii gibi mezarlıklarda ve Arkeoloji Müzesi'nde görebildiğimiz kadarıyla mezar taşlarına, ayet, dua ve başka dinî ifadeler yazılmıştır. Bunun yanında mezarlar, bitkisel, geometrik, nesneli ve mimari özellikli

bezeme unsurlara sahiptir. Örneğin Rağıbiye Cami'nin haziresinde bulunan mezarlardan birinin (1296 tarihli) mezar taşında medfunla ilgili bilginin yanı sıra bitki motiflerinin, gül motifinin yer alması kayda değerdir. Yine aynı mezarlıkta ve diğer mezarlıkların hemen tamamına yakınında bulunan mezarların mezar taşlarında ölenin ruhu için Fatiha denilmesi burada zikre değerdir. Birçok mezar taşının üst kısmında, yani en baş tarafında "Huve'l-Bâkî" veya "Huve'l-Hayyu'l-Bâkî" ya da "Huve'l-Hallâku'l-Bâkî" yazılmasının da bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır. Bunların dışında yine Rağıbiye Cami mezarlığındaki bir mezarın her iki taşının başının çiçek demeti biçiminde olduğu, bir başka mezarın yazılı olmayan taşının iç kısmının boydan boya çiçek kabarmasıyla doldurulduğu görülmektedir. Farklı ve benzer yazı ve motifleri başka mezarlıklardaki mezar taşlarında da görmek mümkündür.

*Çiniciliğe* de kısaca işaret edilebilir. Arkeoloji müzesindeki çini tabaklarda dinî yazı ve süslemelerle İslam sanatının bir örneğini görmekteyiz. Örneğin bir çini tabakta "Allah" kelimesi, birinde çeşitli süslemelerin yanında tam ortada "Ve inne leyse li'l-insâni illâ mâ se'â" ayeti, bir diğerinde ortada "Allahu vahdehû" ve onun etrafında daire biçiminde "Fatiha" sûresi, bir başka çini tabakta ortalarda mavi renk yoğunluklu rengarenk bitki motifi ve onun etrafında daire biçiminde "İhlas" sûresi ve sonunda "Sadekallahu'l-azîm" ifadesi, bir diğer tabakta "Eşhedu enlâ ilâhe illallah ve Eşhedu enne Muhammeden abduhû ve Rasûluh" şeklinde Şehadet kelimesi yer almaktadır. Bir çini tabaktaki dinî motifler ayrıca dikkate değer özellikler taşımaktadır. Tabagın en kenar bölgesinde daire biçiminde bir süslemeden hemen sonra daire biçiminde ve "Sin" harfleriyle süslenmiş "Nâs" sûresi, içe doğru ondan bir sonraki dairede "Feklak" sûresi ve ondan bir sonraki dairede "İhlas" sûresi bulunmaktadır. Daire oluşturan "İhlas" sûresinin ortası, bu sûredeki "lam" ve "elif" harfleriyle geometrik şekiller yapılmak ve en ortada da bir daire içinde bir yıldız bulundurulmak suretiyle süslenmiştir. Hem yazı hem de çeşitli süslemeleriyle bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Aynı şekilde Camilerdeki ve Hz. Süleyman Cami mezarlığındaki çinilerdeki motiflerde de geleneksel Diyarbakır el sanatlarının ötelere, fizik-ötesi aleme, cennete, görünmeyen dünyalara ilişkin yansımalarını gözlemlemek mümkündür. Bu bağlamda örneğin bir 16. yüzyıl Osmanlı eseri olan Melik Ahmet Paşa Cami'nin içindeki, gerek Mihrab'daki gerekse duvarlardaki çiniler zikredilebilir. Bu camide Mihrab'ın üst kısmında yer alan mukarnaslardaki çini işlemleri özellikle bahse değerdir. Aynı şekilde bir 16. yüzyıl Osmanlı eseri olan Behram Paşa Cami içinde kullanılan çinilerde burada zikredilmeye değer özellikler taşımaktadır.

Denilebilir ki taş işlemeciliği ve çinicilik bağlamında Diyarbakır el sanatlarında, gerek yazılarda gerekse çeşitli bitki ve çiçek motiflerinde, süslemelerde vs. dini anlamlar, mesajlar, ifadeler, İslam sanatlarının Diyarbakır'daki boyutunun bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 2. Müslümanlar ve Tasvir (İslam'da Tasvir)

Diyarbakır'da taş işleme sanatında diğer bir önemli husus, çeşitli insan, bitki ve hayvan figürlerinin, tasvirlerinin Müslümanlar tarafından yapılmasıdır. Surlara bakıldığında, birçok devletin kitabelerinin yanında Çift Başlı Kartal, Aslan, Kaplan, Boğa, At, Akrep ve insan gibi tasvirlerin yer aldığı, mezarlarda örneğin koç tipi mezar taşlarının yapılmış olduğu görülür. Bunlar, Diyarbakır'da Müslümanların sanatları oldukça geniş bir hayal ürünü olarak ortaya koyduklarını göstermesi bakımından önemli ve ilginçtir. İslam'da tasvirin teorik olarak veya belli mevzîî durumlarda yasak olarak ele alınmasının, Müslümanların genel anlamda sanat yapmalarını ve sanatta tasvir yapmalarını engellemediğini hatırlamak gerek. Söylemek gerekir ki İslam sanata kapılarını asla kapatmamıştır. İslam'ın sanata tek alerjisi, putçuluk olmasından şüphelendiği suretlerdir (Miquel, 1991: 219).

Yedi Kardeş Burcuna bakıldığında, söz konusu tasvir olayını görmek mümkündür. Artuklu hükümdarı Melik Salih adına 605/1208'de Yahya b. İbrahim tarafından hazırlanan bu burçta Besmeleli ve Tevhidli kitabenin orta üst kısmında karşılıklı olarak iki arslan kabartması ve onların orta üstünde çift başlı kartal kabartması vardır. Yine Artuklu Dönemi (1183-1232) eseri olan Evli beden veya Ben u Sen burcunda da benzer şeyler söz konusudur. Mardin Kapı'nın yakınında yer alan Selçuklu yapıtı Nur Burcu'nda da Selçuklulara ait bir çok sembolün var olduğunu görmekteyiz. Atlar, aslanlar, kartallar, geyik ve kadınlar, kitabenin arasına serpiştirilmiştir. Kitabe besmeleyle başlamaktadır. Kitabenin dört metre kadar altında küçük bir mihrab üzerinde tevhid yazısı bulunmaktadır.

Surların dışında *Ulu Cami'de, mezar taşlarında* da hayvan kabartmalarını görebilmekteyiz. Ulu Cami'de girişte kapının iki üst yanında aslan-boğa mücadelesini sembolize eden kabartma, içerde de yine aslan ve boğa başlı kabartmalar vardır.

Belirtmek gerekir ki gerçekten de İslam, resmi yasaklamaz, ancak İslam'ın bu noktada temel ilkesi, insanın Tevhid'e yönelişinin engellenmemesidir. Esasen şu da önemlidir ki İslam sanatında insan, hayvan ve bitki motiflerinde figürler mümkün mertebe canlılıktan uzaktır. İslam sanatında kabartma, minyatür ve resimlerde figürlerin yüz ifadeleri donuk ve hareketsiz veya hareketleri sınırsızdır.

Ayrıca İslam'da geometrik figürlere daha fazla yer verilmektedir. Geometrik figürlerin büyüleyici bir şekilde tekrarlanması Müslüman için Hz. İsa'nın duasına eşdeğerdir. Altıgenlerin, eğrilerin, uçları ile yüz yüze gelen eşkenar üçgenlerin sonsuz bir şekilde iç içe geçmesi, Allah'ın yaylışı ile geri çekilişini, soluk alışı ile verişini sembolize etmektedir. Motiflerin tekrarındaki birlik çağrısı, cami süslemelerinde, taş işlemeciliğinde, çinicilikte vs. gözlemlenebilir. Hat sanatına (kaligrafi) bakıldığında orada da Allah'ın yüce varlığının hatırlatıldığı görülür. Dik açılarının hakim olduğu ve mimarinin anıtsal karakterini güçlendiren Kufî yazısında veya nesih yazısında taşta ifade edilmiş olan Allah kelamı, doğrudan bir iman çağrısıdır. Dik kufî şekillerin birbirlerini izleyişi veya nesihin ahenkli eğrilerinin oluşturduğu örgü, adeta bizi sonuza fırlatmak için bir nevi trampelen görevi görmekte, fakat boşlukta meydana gelen

ve kendisiyle bakışımızın ve bütün bedenimizin, sanki kutsal danstaymız gibi özdeşleştiği bir hareketin izi olarak görünmektedir (Bkz. Garaudy, 1996: 140-142). Diyarbakır'da da bunu görmek mümkündür.

Diyarbakır İslamî el sanatlarının İslam sanatının genel özellikleriyle uyumlu olan hususiyetleri şu şekilde ele alınabilir:

**1. Soyutlama:** Figüratif anlatım, Müslüman sanatında vardır, ama İslam sanatı, soyut ve ulvî anlamlara göndermede bulunur. Realizmden kaçınır.

**2. Boşluk:** İslam sanatının en belirgin özelliklerindedir. Örneğin camide mihrabta ne heykel ne de resim bulunur. Allah bu boşluk ile ifade edilir. Zira Allah her yerde vardır, ama görünmez. Dolayısıyla O'na mekan tahsisi etme veya O'nu resim veya heykelle tasvir etme, temsil etme iddiasında bulunmak İslam'da kabul edilemez (Garaudy, 1996: 140). İslam sanatında boşluğun kullanılması, Tevhid'in metafizik temelinden kaynaklanan sanat için oldukça önemli sonuçlarından biridir. Boşluk hem Allah'ın aşkınığının hem de O'nun bütün eşyada varoluşunun sembolüdür (Nasr, 1992: 233-234 vd.).

**3. Modüler yapı:** İslamî sanat eserleri modüler yapısal bir özellik gösterir.

**4. Kombinasyonlar:** İslamî sanatlar, birbirini izleyen kombinasyonlar ortaya koyar.

**5. Tekerrür:** Müslümanların sanatında yüksek düzeyde tekerrür görülür. Tekrar, sonsuzluk etkisi oluşturmak için tercih edilen bir tarzdır.

**6. Dinamizm:** İslamî tasarım, dinamiktir, zaman içinde anlaşılacak bir tasarımdır.

**7. Karmaşıklık:** İslamî sanatın basit tarz yerine karmaşık tarzı kullanması, zengin ve derin anlamlara göndermede bulunmayı amaçlamasıyla izah edilebilir (Bkz. Farukî, 1991: 187-193).

**8. Sahiplenme ve Sentez:** Müslümanlar, kendilerinden önceki sanatı sahiplenme yoluna gitmiş, onu yok etmek yerine korumayı yeğlemiş ve kendi sanatını onun yanında veya onunla birlikte icra etmiştir. Bunu eşzamanlı olarak da yapmıştır; kendileriyle birlikte yaşayan gayr-i Müslimlerin sanatına da aynı derecede hoşgörülle yaklaşmıştır.

Son çözümlemede İslam'da genel bir hüküm olarak tasvirin yasak olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Nitekim Müslümanlar, çeşitli dönemlerde ortaya koydukları sanat eserleriyle kendi kültürlerine uygun olarak tasvirin en güzel örneklerini icra etmişlerdir.

### 3. Müslümanlar ve Diğer İnançlar

Diyarbakır el sanatlarında dikkati çeken en önemli hususlardan biri, Diyarbakır'ın Müslümanlaşmasından sonra önceki sanatlara mümkün mertebe dokunulmaması ve onların yanına yeni İslamî sanatların eklenmesidir. Burada sanat yoluyla bir sentez, dinler ve kültürler arası bir diyalog görmektedir. Gerçekten de Müslümanlar, girdikleri topraklarda kültürün pek çok boyutunu alabildikleri gibi sanat boyutunu da kabul edebilmişlerdir (Hodgson, 1995: 53). Bu durumu Diyarbakır'da hem surlarda, hem de Ulu camii gibi çeşitli ibadet merkezlerinde tasvirlerde, taşlara yapılmış çeşitli resimlerde, kabartmalarda görmek mümkündür. Roma, Bizans, Emeviler, Abbasiler, Mervanîler, Büyük Selçuklular, İnallılar, Nizanlılar, Artuklular, Eyyubîler, Akkoyunlular ve Osmanlılar, sanatlarını söz konusu çerçevede ortaya koymuşlardır.

### 4. Geleneksel El Sanatlarının Canlandırılması

Diyarbakır'da pek çok geleneksel el sanatı, hatta geleneksel el sanatlarının tamamı olmasa da tamamına yakını maalesef bugün yaşatılmamaktaysa da, bazı el sanatlarının yeniden canlandırılmaya çalışıldığını görebilmekteyiz. Müşahede edebildiğimiz kadarıyla taş işlemeciliği, ağaç işçiliği, kapı yapımı gibi bazı geleneksel sanatlar, yeni ustaları, sanatkârları tarafından geleneksel tarz ile yeni tarzı sentez yaparak yeniden icra edilmektedir. Yaptığımız görüşmelerde bazı sanatçıların girişte bahsettiğimiz gibi atölyelerinde sanatlarını icra ettiklerini tespit ettik. Örneğin taş işlemeciliği, ağaç işçiliği, bakır ve tunç kabartma ve işlemeciliği alanlarında geleneksel tarzın çeşitli örneklerini veren ve onun yanında yeni örnekler de sunmaya çalışan küçük mütevazı bir atölye mevcuttur. Ayrıca tespitlerimize göre geleneksel usûlde ev kapıları yapan birkaç usta bulunmaktadır. Bunların yanı sıra ağaç işçiliği, ressamlık gibi alanlarda çeşitli eserler veren bir kaç sanatkârın olduğunu da tespit ettik. Bütün bunlar, Diyarbakır'da el sanatlarıyla ilgili yavaş da olsa bazı yeni gelişmelerin olduğunu göstermektedir.

### Sonuç

Son çözümlemede Diyarbakır el sanatlarında genel olarak İslam sanatlarının özelliklerini görmek mümkündür. Taş işçiliği için de aynı durum geçerlidir. Taş işçiliği bağlamında Müslümanların tasvire özgürce yöneldiklerini söylemek mümkündür. Ayrıca Diyarbakır'da sanatta dinler veya kültürler arası diyalogun bütün boyutlarının yansımalarının görülebildiğini bilhassa zikretmek gerekir. Müslümanlar, Diyarbakır'da diğer din mensuplarıyla birlikte bir hoşgörü ortamında sanatlarını icra etmiş ve bunun sonucunda kendine özgü ilginç ve orijinal bir sanat durumu ortaya çıkmıştır.

Bugün gelinen noktada Diyarbakır'da geleneksel özelliklerini de taşıyan taş işçiliği, çok mütevazı da olsa, ümit vermektedir. Diğer el sanatlarının yanında taş işlemciliği alanındaki mevcut çalışmalar desteklenmek suretiyle Diyarbakır'ın sanatsal birikimine büyük bir katkıda bulunulacağı kesindir.

## Kaynaklar

- Akbulut, İlhan (1998). *Diyarbakır*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediye Başkanlığı.
- Atan, Ahmet (2006). Tarihi Estetik Değerleriyle Diyarbakır Surları. <http://www.diyarbakir.gov.tr/diyarbakirsurlari.html>, 07.11.2006.
- Beysanoğlu, Şevket (1996). *Anıtları ve Kitâbeleri ile Diyarbakır Tarihi*. c. 1. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi.
- Coomaraswamy, Ananda K. (1995). *Sanatın Tabiatındaki Başkalaşım*. Çev. Nejat Özdemiroğlu. İstanbul: İnsan.
- Değertekin, Halil (ty). *Kitabeler ve Kabartmalar*. Diyarbakır: Diyarbakır Tanıtma, Kültür ve Yardımlaşma Vakfı.
- Evliyâ Çelebi (2001). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. c. 1. Haz. Yücel Dağlı-Seyit Ali Kahraman. İstanbul: YKY.
- Evliya Çelebi (2003). "Günümüzün Diliyle Evliya Çelebi'nin Diyarbakiri". Haz. Martin van Bruinessen, Hendrik Boeschoten. Çev. Tansel Güney. *Evliya Çelebi Diyarbakir'de*. İstanbul: İletişim.
- el-Farukî, İsmâil Râci - el-Farukî, Luis Lâmia (1991). *İslâm Kültür Atlası*, Çev. M. O. Kibaroğlu-Z. Kibaroğlu. İstanbul: İnkılâb.
- Garaudy, Roger (1996). *İslâm'ın Vadettikleri*. Çev. Salih Akdemir. 6. bs. İstanbul: Pınar.
- Hodgson, Marshall G. S. (1995). *İslâm'ın Serüveni*. C. 2. Çev. A. Güler. İstanbul: Yeni Şafak-İz.
- Mercin, Levent (2004). "Diyarbakır'daki Geleneksel Türk El Sanatların Örneklerinden Taş İşçiliği Üzerine İncelemeler". *1. Uluslararası Oğuzlardan Osmanlı'ya Diyarbakır Sempozyum Bildirileri*. Ed. K. Ziya Taş-Ahmet Kankal. Diyarbakır: Diyarbakır Valiliği, ss. 375-384.
- Miquel, Andre (1991). *İslâm ve Medeniyeti*. C. 1, Çev. A. Fidan, H. Menteş. Ankara: Birleşik.
- Nasr, Seyyid Hüseyin (1992). *İslâm Sanatı ve Mâneviyatı*. Çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan.
- Okumuş, Ejder (2012). "Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde Diyarbakır". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- ISSN: 1308-9633 Sayı: VII, Nisan 2012.

# Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı\*

Fatih TOK\*\*

## *Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı*

**Özet** ► Müteşâbih âyetlerin yorumu, İslâm düşünce tarihinde çeşitli mezhep ve anlayışların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu makalemizde, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın müteşâbihlerine yaklaşımını Allah'ın sıfatları, âhiret ahvâli ve hurûf-ı mukattaaların geçtiği âyetler çerçevesinde inceledik. Araştırmamızda ayrıca, zikredilen bu üç konudaki âyetlerle ilgili Ebu Hanîfe'nin yaklaşımı ile onun diğer fikrî akımlarla benzer ve farklı yönlerinitespit etmeye çalıştık. Ebû Hanîfe, bir yandan selef âlimlerinin anlayışını benimserken, diğer yandan ortaya koyduğu bazı farklı görüşlerle ehl-i sünnet düşüncesine öncülük etmiştir. Fırkaların teşekkül döneminde yaşayan ve birçok itikâdî münazaraya katılıp fikirler beyân eden Ebû Hanîfe'nin müteşâbih âyetler hakkındaki düşünceleri, kısmen o dönemin fikir hareketlerinden bir kısmına ışık tutacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Müteşâbih, sıfat, âhiret ahvâli, hurûf-ı mukattaa.

## *Abû Hanîfa's Approach To The Mutashâbih Verses*

**Abstract** ► The interpretation of mutashâbih verses gave rise to the emergence of various sects and understandings in the history of Islamic thought. In this article, I analyzed Abû Hanîfa's approach to the mutashâbihât in the Qur'an on the basis of the verses including the divine attributes, circumstances in the hereafter and unconnected letters (al-hurûf al-muqatta'at). In addition to his approach to the verses on these three topics, I tried to determine the differences and similarities of his approach with other currents of thoughts. On the one hand, Abû Hanîfa adopted the understanding of predecessor scholars; on the other hand, he spearheaded the ahl al-sunnah thought by some of his different views. Since he lived during the formation of school of thoughts and expressed his ideas in a great deal of debates on faith, Abû Hanîfa's ideas about the mutashâbih verses will partly shed light on some movements of thoughts of his period.

**Key words:** Mutashâbih, divine attributes, circumstances of hereafter, unconnected letters (al-hurûf al-muqatta'a)

## Giriş

Ebû Hanîfe (80/150 h.), İslâmî ilimlerin tedvin, tasnif ve teşekkül döneminde yaşamıştır. Önceleri kelâmî konularla ilgilenmiş ve bu alanda çeşitli mezhep mensuplarıyla münazaralarda bulunmuştur. Ortaya koyduğu itikâdî görüşlerle, bir yandan selef âlimlerinin çizgisini devam ettirirken, diğer yandan da ehl-i sünnet çizgisindeki haleflerine öncülük etmiştir. Daha sonra ilgilenmeye başladığıfikih alanında

\* Bu makale, "İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı" ismiyle hazırlamakta olduğumuz doktora çalışmasından üretilmiştir.

\*\* ESOĞÜ İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

ortaya koyduğu görüşlerle deehl-i rey ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olmuştur.

İslâm düşünce tarihinin en önemli mütekellim ve fakihlerinden olan Ebû Hanîfe, Kur'ân ve Kur'ân ilimleri hakkında bazı görüşler serdetmiştir. Onun hem bir Kur'ân tanımı yaptığını<sup>1</sup> hem de bazı Kur'ân ilimleri hakkında görüşler beyân ettiğini görüyoruz. Ortaya koyduğu fikirler, bazı Kur'ân ilimlerinin teşekkülünde önemli rol oynadığı gibi, kendisinden sonra teşekkül eden bazı kavramların da ıstılahlaşmasına katkı sağlamıştır.

Araştırmamızda, Ebû Hanîfe'nin Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerine yaklaşımını ele alacağız. İslâm düşünce tarihinde geniş tartışmalara sebep olan Allah'ın sıfatları yanında, âhîret ahvâli ve hurûf-ı mukattaa ile ilgili nasları nasıl yorumla(ma)dığını tespit etmeye çalışacağız. Çalışmamızda ayrıca, Ebû Hanîfe ile selef ve haleflerinin yaklaşımları arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyacağız. Araştırmamızı, onun görüşleri hakkında yapacağımız değerlendirmelerle tamamlayacağız.

## I. Müteşâbihâtü'l-Kur'ân

Müteşâbih, iki şeyin birbirine benzerliğini ifade eden teşâbüh kelimesinin ismi-failidir. Tefsir literatüründe, “manaları bilinmeyen veya kapalılık bulunan yahut birden çok manaya ihtimali olup, bunlar arasında tercihte zorluk olan âyet, kelime veya harf” olarak tanımlanmıştır.<sup>2</sup> Bu kavram, muhkemin zıddı olarak ifade edilmiştir. Bu açıdan bakıldığında muhkem kavramını; anlamında kapalılık olmayıp tam olarak bilinebilen ve tek bir anlama gelen âyet, kelime ve harfler olarak tarif edilebilir.<sup>3</sup> Bu

<sup>1</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasıyye*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Tercümeyle birlikte neşreden: Mustafa Öz, 6. Basım, İstanbul: İfav, 2010, s. 88-89; *el-Fıkhü'l-Ekber*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Tercümeyle birlikte neşreden: Mustafa Öz, 6. Basım, İstanbul: İfav, 2010, s. 70-71.

<sup>2</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: İfav, 2011, s. 217-218. Benzer tanımlar için bk. Bedruddin Muhammed b. Abdullah *ez-Zerkeşî* (794/1392), *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Arabistan: Riâsetü İdâretü'l-Buhûsî'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1980, c. 2, s. 69-70; Celaleddin b. Ebî Bekir es-Suyûtî (911/1505), *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996, c. 1, s. 639-640; Muhammed Abdülazim *ez-Zerkânî* (1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Favvâz Ahmed, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1996, c. 2, s. 215-218.

<sup>3</sup> Muhkem ve müteşâbih kavramları farklı anlamlara da kullanılmıştır. Selef âlimleri, nâsihe muhkem mensuha da müteşâbih ismini vermiştir. Haram ve helali içeren âyetler muhkem, kalanlar müteşâbih veya benzer şekilde tekrar eden kıssalar müteşâbih diğer âyetler muhkem gibi anlamlara da kullanılmıştır. Kezâ, inanıp amel edilmesi gerekenler muhkem, inanıp amel edilmeyen âyetlere ise müteşâbih denilmiştir. Bk. Zerkeşî, *Burhân*, c. 2, s. 68-69; Ebû İshak eş-Şâtîbî (790/1388), *el-Muvâfakât*, Ter: Mehmed Erdoğan, İstanbul: İz, 1999, c. 3, s. 79; Suyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 639-640; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. 2, s. 214; Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul: Yöneliş, 1997, s. 19-20.



bağlamda, anlamı hiçbir delil ve karineye ihtiyaç duymaksızın anlaşılan her âyet muhkem, ancak bir karine ile anlamdaki kapalılığı giderilebilen veya hiçbir şekilde giderilemeyen âyetler de müteşâbihtir.

Müteşâbih naslar, kendi içinde farklı değerlendirmelere tabi tutulmuşlardır. Biz ise, Şâtıbî'nin taksimi doğrultusunda "mutlak" ve "izafî müteşâbih" olmak üzere iki başlık altında ele alacağız.

**1. Mutlak (Hakîkî) Müteşâbih:** Manalarındaki kapalılığı giderecek herhangi bir delil bulunmadığı için tam olarak anlaşılabilen âyetlerdir. Müctehid her ne kadar üzerinde düşünse de, onlar içinde anlamı muhkem olan bir âyet bulamaz. Bu tür naslara iman dışında herhangi bir mükellefiyet yoktur.<sup>4</sup> Burada müteşâbihâtan kasdedilen, genel olarak murad-ı ilâhî'nin tam olarak tespitinin zor olduğu âyetlerdir. Bu başlık altında özellikle Allah'ın sıfatları, âhîret ahvâli ve hurûf-ı mukattanın geçtiği âyetler gündeme gelmektedir.

**2. İzafî (Göreceli) Müteşâbih:** Haddi zatında bu müteşâbihleri açıklayan ve muhkem olan bir nas vardır. Fakat müctehidin araştırma ve değerlendirmesinde kusur göstermesi veya arzu ve hevesine uyararak beyân yolundan sapması durumunda teşâbühlük devam eder. Delilleri iyi tahlil edildiğinde bu âyetlerde müteşâbihliğin olmadığı görülecektir. Müteşâbih, izafî olup delil ile taayyün ediyorsa te'vîl edilmesi gerekir.<sup>5</sup> Bu âyetlerdeki teşâbühlüğü kasten gidermeye çalışmayan veya beyân eden âyet ışığında anlam vermeyenler; 'kalplerinde eğrilik olup, fitne çıkaran ve onu te'vîl etmek için müteşâbihlerin peşine düşenler'<sup>6</sup> olarak nitelendirilen kimseler grubuna girmektedirler. Bu tür müteşâbih âyetlerde, Allah'ın murâdını tespit etmek mümkündür. Âyet beyân edildikten sonra müteşâbihlik ortadan kalkar.

İzafî müteşâbih ve onu beyân eden muhkem naslara, umûm ile tahsis, mutlak ile takyîd ifade eden âyetleri örnek verebiliriz. Bunlar, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri çerçevesinde ele alınıp açıklandığı zaman ortada herhangi bir teşâbühlük kalmayacaktır.

Müteşâbih denildiğinde akla gelen ilk hususlar, hakîkî müteşâbih olarak görülen Allah'ın sıfatları, âhîret ahvâli ve hurûf-ı mukattaayla ilgili naslardır. Bu âyetlerle ilgili, özellikle sıfatların te'vîl edilip edilemeyeceği meselesi çokça tartışma konusu olmuştur.

Müteşâbih âyetler Kur'an'da muhkem olanlarına göre daha az yer tutmaktadır. Bununla birlikte, bu tür naslar etrafında dönen tartışmalar, birçok farklı görüş ve

<sup>4</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. 3, s. 86.

<sup>5</sup> Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. 3, s. 87, 88, 92.

<sup>6</sup> Âyetin tam meali: "Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafından, derler. (Bu inceliği) ancak akhîselim sahipleri düşünüp anlar." Âl-i İmrân, 3/7.

itikâdî fırkanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu açıklamalardan sonra, Ebû Hanîfe'nin müteşâbih âyetlerin yorumuna yaklaşımı ile diğer te'vil ekolleri arasında ne tür benzerlik veya farklılıkların olduğuna geçebiliriz.

## II. Ebû Hanîfe'nin Müteşâbih Naslara Yaklaşımı

Bu makalede müteşâbihâtan kastımız, daha önce ifade ettiğimiz gibi mutlak müteşâbihlerdir. Benzer anlamlarda bazı hadisler nakledilmiş olsa da, biz konuyu âyetler bağlamında ele alacağız. Bu tür âyetlerin yorumunda benimsenen usûl, aynı zamanda müteşâbih hadisler içinde geçerli olacaktır.

Müteşâbih âyetlere dair yorumların yer aldığı Allah'ın sıfatları, âhîret ahvâli ve huruf-ı mukattaa ile ilgili konularda Ebû Hanîfe'dennakledilen görüş ve rivâyetler az olmakla birlikte, kanaatimizce değerlendirme yapmamıza imkân verecek yeterliliktedir.

### 1. Allah'ın Sıfatları

İslâm düşünce tarihinde, hakîkî (mutlak) müteşâbih kabul edilen sıfatların te'vili edilip edilmeyeceği konusu oldukça tartışılmış ve bu alanda birbirinden farklı dört yaklaşım ortaya çıkmıştır.

**1. Selef Âlimlerinin Anlayışı:** Âl-i İmrân sûresinin 3/7. âyetindeki<sup>7</sup> secâvendî, lafzatullah üzerinde kabul ederek, müteşâbihâtın te'vilinin insan idrâkinin dışında olduğunu ve Allah'a havale edilmesi gerektiğini iddia ederler. Bize düşen, Allah'ın sıfatlarını ispat eden âyetlerin lafızlarına imandır. İnsanoğlu bu âyetlerin kühüne ve keyfiyetine vâkîf olmaya güç yetiremeyeceği gibi, bununla mükellef de değildir. Bu konularda, muhkem olan âyetlerin küllî anlamlarına teslim olmak yeterlidir.<sup>8</sup>

Arşâ istivâ'nın anlamı sorulduğunda İmâm Mâlik'in vermiş olduğu cevap, selef âlimlerinin anlayışına dair önemli bir örnektir. İmâm Mâlik bu soruya; "İstivânın keyfiyeti akıl ile bilinemez. İstivâ (anlamı) ise bilinmektedir. Ayrıca buna iman etmek vâcib, hakkında soru sormak ise bidattir"<sup>9</sup> şeklinde cevap vermiştir. Ona ve selef

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

<sup>7</sup> Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 3, s. 88-93; Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 31,50.

<sup>8</sup> Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Ter: Mustafa Öz, 2. Baskı, İstanbul: Litera, 2011, s. 90; Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 51.

anlayışını benimseyen âlimlere göre, bu âyetlerin lafzının bildirdiklerine iman edilmeli, ancak te'vîl etmeye çalışılmamalıdır.

**2. Halef/Müteahhir Kelâmcıların Anlayışı:** Âl-i İmrân sûresinin 3/7. âyetteki vakfı, Mücâhid'in kırâatı üzere ilim kelimesi üzerinde kabul ederek, Kur'ân'da anlamı bilinmeyen hiçbir şeyin olamayacağını ve müteşâbihâtın da te'vîl edilmesi gerektiğini savunmuşlardır.<sup>10</sup> Özellikle Allah'ın sıfatlarını, akıl, dil ve lafızların elverdiği ölçüde yoruma tabi tutmuşlardır.

Ehl-i sünnet kelâmcıları, "kalplerinde eğrilik bulunan kimselerin" durumuna düşmemek için, müteşâbih âyetlerin te'vîlini bazı şartlara bağlamışlardır. Öncelikle te'vîl edilen lafzın kendisine yüklenilmek istenen manayı kabul etmesi gerekir. Te'vîl, şer'an sahih bir manaya çıkmalı ve kısmen de olsa ittifakın sağlanacağı bir noktada olmalıdır.<sup>11</sup> Ayrıca te'vîl yapılırken, muhkem âyetlerin çizdiği noktalara dikkat edilmeli ve mana muhkem âyetlere râci kılınmalıdır.<sup>12</sup>

**1. Tecsîm/Teşbîh Anlayışı:** Âyetlerin lafızlarına bakarak Allah'ın sıfatlarını, kullanın sıfatlarına benzeten anlayıştır. Özellikle Müşebbihe/Mücessime fırkasını oluşturan anlayış sahipleri, Allah'ı yarattıklarına benzetip ona cismâniyet izâfe ederler.<sup>13</sup> Bu yorum, âlimler tarafından ağır bir şekilde tenkit edilmiş ve sapıklık olarak değerlendirilmiştir. Ebû Hanîfe de, bu âlimlerden biridir. O da âyetleri teşbîh ve tecsîme düşerek yorumlayanlaraleştirmiş, hatta onlara lanet okumuştur.<sup>14</sup>

**2. Ta'tîl/Nefy Anlayışı:** Cehm b. Safvan ile başlayıp Mu'tezile ile devam eden bu anlayış, Allah'ın zâtından başka sıfatlarının olmadığını iddia etmektedir. Onlara göre sıfatlarla ilgili müteşâbih naslar, Allah'ın ezeli sıfatları olmadığı için te'vîl edilmelidir.<sup>15</sup> Ebû Hanîfe ve sonra gelen Ehl-i sünnet âlimleri, Allah'ın sıfatlarını iptal ettiği gerekçesiyle bu görüşü ve savunucularını tenkit etmişlerdir.<sup>16</sup>

\* Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul: Damla, 1996, 5. Baskı, s. 111; Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, Ter: Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005, s. 73-74; Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî (1994), *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Ter: Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan, 1980, s. 149; Ebû Hafs Ömer en-Neseft (537/1142), *İslâm İnançının Temelleri Akâid*, Haz: M. Seyyid Ahsen, İstanbul: Bayrak, 1995, 17. Baskı, s. 81.

\* Şâtîbî, *Muvâfakât*, c. 3, s. 94.

\* Zerkeşi, *Burhân*, c. 2, s. 71.

\* Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 119-129; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 100.

\* İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil ibn Süleyman ve Eserleri", *AÜİF Dergisi*, c. 21, S. 1, Ankara: 1973, s. 4-5; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", *DİA*, İstanbul: TDV, 1994, c. 10, s. 138.

\* Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 130-132.

\* Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, s. 71-72. Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını kabul etmediği için muattıla ismiyle de anılmıştır. Bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 89.

Ebû Hanîfe, dönemin tartışılan bu tür konuları üzerinde çeşitli münazaralara katılmış ve kendi fikirlerini ortaya koymuştur. Sıfâtullahla ilgilinaslar ve onların te'vîl-leri hakkında, Ebû Hanîfe'den bazı görüşlerin nakledildiğini görüyoruz. *el-Fıkhü'l-Ekber*'de; "Yüce Allah, sayı yönüyle değil, ortağı olmaması yönüyle tektir. O, doğurmamış ve doğurulmamıştır. O'na hiçbir şey denk değildir. O yarattıklarından hiç birine benzemez.<sup>17</sup> İsimleri, zâtî ve fiilî sıfatlarıyla daima var olmuş ve olacaktır"<sup>18</sup> diyerek, önce sıfatların varlığını ispat etmiş, sonra da nevelerini belirtmiştir. Keza Allah'ın zâtî sıfatlarını, hayat, kudret, ilim, semî', basar ve irâde; fiilî sıfatlarını ise, tahlîk (yaratma), terzîk (rızkı verme), inşâ (yapma), ibdâ' (örneksiz yaratma) ve sun' (san'atla yaratma) ve diğer fiilî sıfatlar olarak izâh etmiştir.

Ebû Hanîfe Allah'ın, sıfatları ve isimleriyle var olduğunu, O'nun isim ve sıfatlarından hiçbirinin sonradan olmadığını belirtmiştir. Bunu da, "O ilmiyle daima bilir, ilim O'nun ezelde sıfatıdır. O kudretiyle daima kâdirdir, kudret O'nun ezelde sıfatıdır. Kelâm ile konuşur, kelâm O'nun ezelde sıfatıdır. Yaratması ile daima hâlikdir, yaratmak O'nun ezelde sıfatıdır. Fiili ile daima fâildir, fiil O'nun ezelde sıfatıdır. Fâil Allah'tır, fiil ise O'nun ezelde sıfatıdır"<sup>19</sup> sözleriyle ifade etmiştir. Hatta bunu reddedenlerin Allah'ı inkâr durumuna düşeceğine değinir.

Ebû Hanîfe'nin Allah'ın kelâm sıfatını izâh ederken dile getirdiği düşünceleri, müteahhir Ehl-i sünnet kelâmcılarına öncülük etmiştir. O, sıfatların Allah'ın zâtının ne aynı ne de gayrı olarak düşünülmemeyeceğini ifade etmiştir.<sup>20</sup>

Ebû Hanîfe, teşbîh ve tescîmden kaçınarak Allah'ın sıfatlarının mahlûkatın sıfatlarına benzemediğini ve keyfiyetlerinin bizler tarafından bilinmeyeceğini söylemiştir. Ona göre Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği gibi eli (yed),<sup>21</sup> yüzü (vech)<sup>22</sup> ve nefsi<sup>23</sup> vardır, fakat bunlar O'nun keyfiyetsiz sıfatlarıdır. Sıfatların iptali söz konusu olacağı için, "O'nun eli, kudreti veya nimetidir" denilemez. Bu şekildeki bir te'vîl ta'tîle yol açacaktır. Bu ise, kader ve i'tizâl ehlinin (Kaderiyye/Mu'tezile) görüşüdür. Aynı şekilde O'nun eli, keyfiyetsiz bir sıfat olduğu gibi, gazabı ve rızası da keyfiyetsiz sıfatlardır.<sup>24</sup> Bunların keyfiyetini ve künhünü bilmek insan idrâkinin sınırlarını aşmaktadır. Zaten bizler sıfatların künhünü bilmekle mükellef değiliz. Biz onu, kendisini tavsif ettiği

<sup>17</sup> İhlâs sûresi ile Şûrâ 42/11 âyetine atfen bu hususları zikrediyor.

<sup>18</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 70.

<sup>19</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 70-71, 74.

<sup>20</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, s. 88-89. Ehl-i sünnetin anlayışı için bk. Nûreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, s. 73-74; Taftazânî, *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, s. 149; Ömer Neseftî, *İslâm İnançının Temelleri Akâid*, s. 81; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi-Giriş*, s. III.

<sup>21</sup> Âl-i İmrân, 3/26, 73; Mâide, 5/64; Mü'minûn, 23/88; Yâsîn, 36/71, 83; Sa'd, 38/75; Fetih, 48/10; Hadîd, 57/29; Mülk, 67/1.

<sup>22</sup> Bakara, 2/115, 272; En'âm, 6/52; Ra'd, 13/22; Kasas, 28/88; Rûm, 30/38, 39; Rahmân, 55/27; İnsân, 76/9; Leyl, 92/20.

<sup>23</sup> Âl-i İmrân, 3/28, 30; En'âm, 6/12, 54.

<sup>24</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 71-72.

gibi tavsif ederiz.<sup>25</sup> Ebû Hanîfe Allah'ın sıfatları hakkında konuşurken, bir yandan te'vîl ile sıfatları nefyetmemeye, diğer yandan da lafza sarılıp teşbihe düşmemeye özen göstermiştir.

Yine Allah'ın, ihtiyaç duymaksızın arşa istivâ ve istikrarı vardır. Bunun keyfiyetini bilemeyiz. Ancak O, lafızlardan anlaşılabilir ve insanın fiillerine benzeyen oturma ve karar kılmaktan münezzehtir. Öyle olsaydı eğer arş yaratılmadan önce Allah'ın nerede olduğu sorusu ortaya çıkacaktır ki, Allah için mekân muhâldir.<sup>26</sup>

Ebû Hanîfe, Allah'(a)ın yakınlık (kurb)<sup>27</sup> ve uzaklığı (bu'd), mesafenin uzunluk ve kısalığı ile değil, kerâmet ve zillet mânâsına almıştır. Onun bu değerlendirmesinden dolayı, müteşâbihâtın bir kısmında te'vilde bulunduğu ve müteahhir kelâmlarına öncülük ettiği söylenmiştir.<sup>28</sup> Fakat Ebû Hanîfe, yakınlık, uzaklık ve yönelmeyi (ikbâl) kullara râci kılmakta ve itaatli olan kulların, Allah'a keyfiyetsiz olarak yakın, âsi kulların ise keyfiyetsiz olarak uzak olduğunu söylemiştir. Allah'ın mutî' olan kula ikramla ve âsi kula ise zilletle karşılık verdiğini ifade etmiştir. Bu şekilde Allah'ın yakın veya uzak olmasından ziyâde, kulun yakın ve uzak oluşuna değinmekte ve âyetlerde Allah ile ilgili herhangi bir keyfiyetten bahsetmemektedir. Kezâ, cennette komşuluk ve Allah'ın önünde bulunmak da keyfiyetsiz hususlardır.<sup>29</sup> Görüldüğü gibi Ebû Hanîfe bu durumları, Allah açısından te'vîle tabi tutmamaktadır. Kulun keyfiyetsiz bir şekilde uzak, yakın veya Allah'ın önünde bulunduğu bahsetmektedir. Âyetlerdeki te'vîl, Allah'ın sıfatları açısından değil kulların durumları cihetindedir.

Tenzîh akidesi gereği, ta'tîl ve teşbihe düşmeden, Allah'ın sıfatlarını kendisini tavsif ettiği şekilde kabul eden Ebû Hanîfe, Allah'ın sıfatlarının başka bir dilde tam karşılığı olmadığı zaman onların tercüme edilmesini de câiz görmemiştir. **“Âlimlerin, Allah'ın sıfatlarını Farsça söylemeleri câizdir. Ancak yed (el) kelimesi, Allah'ın sıfatı olarak Farsça söylenemez. Farsça olarak Rûy-i Hüdâ (Allah'ın yüzü) demek ise câizdir”**<sup>30</sup> diyerek, “yed” lafzının tercüme edilmesine cevâz vermemiştir. Bu durumu Türkçe açısından düşündüğümüzde ise, tercüme edilmesi uygun görülmeyen sıfat, “vech” veya başka bir sıfat olması muhtemeldir. Ebû Hanîfe, tercüme edilen sıfatın diğer dildeki karşılığı, şayet anlam açısından yetersiz kalıyorsa, kelimenin tercüme edilmemesini ve aslının aynen kullanılmasını istemektedir.

Ebû Hanîfe, insan idrâkinin dışında olduğu için Allah'ın sıfatlarının keyfiyet ve künhüne vâkıf olamayacağımız kanaatindedir. Bu yüzden, tescîm ve ta'tîle düşmemek

<sup>25</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ebsat*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Tercümeyle birlikte neşreden: Mustafa Öz, 6. Basım, İstanbul: İfav, 2010, s. 63.

<sup>26</sup> Ebû Hanîfe, *el-Vasîyye*, s. 88.

<sup>27</sup> Bakara, 2/186, 214; Hüd, 11/61; Kâf, 50/16.

<sup>28</sup> Hasan Keskin, “Ebû Hanîfe'nin Beş Risâlesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı”, *İslâmi Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, c. 15, S. 1-2, Ankara: TEK-DAV, 2002, s. 231-232.

<sup>29</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 76.

<sup>30</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 76.

için, te'vîle gitmeksizin sıfâtullahı ihtiva eden müteşâbih naslara bilâ-keyf iman edilmesini ister. "Allah hiçbir şeye benzemez"<sup>31</sup> âyetini tenzîh akidesinin merkezine yerleştirmiş ve sıfatların Allah'ın zâtına layık bir şekilde var olduklarını söylemiştir. Dolayısıyla Allah'ı mahlûkâta teşbîh etmekten veya O'na cisim izâfe etmekten sakınmıştır. Ona göre, Allah'ın sıfatlarının bildirildiği müteşâbih naslarda te'vîle giderek, Allah'ın sıfatlarının olmadığını (ta'tîl) veya yaratıldığını (mahlûk) söylemek veyahut yaratılanların sıfatlarına benzeterek O'na cisim izafe etmek (teşbîh ve teccîm), insanı dalâlete hatta küfre düşürür.

## 2. Âhiret Ahvâli

Âhiret, insanın idrak alanının dışında kalan bir alan olmakla birlikte, Kur'ân'da aklılmalgılayabileceği bir şekilde tasvir edilmiştir. Âhiretle ilgili kabir azabı, mizan, havz, cennet ve cehennem gibi hususlar, naslarda haber verildiği kadarıyla bilinebilmektedir.

İmâm-ı A'zam âhiret ahvâline dair müteşâbih olan hususları, âyet ve hadislerde geçtiği şekilde, her hangi bir te'vîle başvurmaksızın kabul etmektedir. Ona göre, kıyâmet günü amellerin mizanla tartılması ve Hz. Peygamber'in havzı haktır. Kezâ cennet ve cehennem şuan yaratılmış ve ebediyen de fâni olmayacaklardır.<sup>32</sup> Hûriler ebediyen ölmezler. Kabirde Münker ve Nekir'in sualleri haktır. Kabirde ruhun cesede iâde edilmesi haktır. Bütün kâfir ve âsi mü'minler için kabir sıkıntısı ve azabı haktır.<sup>33</sup> Naslarda geçen bu hususların inkâr edilmesinin insanı küfre götüreceğini söyleyen Ebû Hanîfe, bu ahvâlin keyfiyetiyle ilgili herhangi bir te'vîle bulunmamaktadır.

Bu hususlar, müteşâbihâtтан olup insan aklının kavrayabileceği alanın dışındadır. Bunlara âyet ve hadislerde bildirildiği şekilde, hiçbir te'vîle başvurmaksızın ve herhangi bir keyfiyet yüklemeksizin iman edilmesi gerekir. Keza ahiret ahvâlini anlatan durumları te'vîle ederek onların gerçekliğini inkâr etmek, insanı dalâlete düşürür.

<sup>31</sup> Şûrâ, 42/11.

<sup>32</sup> Bağdadî, İmâm-ı A'zam'ın; "Şâyet cennet ve cehennem yaratılmışsa, o zaman fâni olacaklardır" demektedir. Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, Thk. Beşşâr Avvâr Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut: 2001, c. 15, s. 531-532. Fakat Ebû Hanîfe'nin itikâdî görüşünü nakleden eserlerde böyle bir rivâyet yoktur. Aksine yaratılmış ve fâni olmayacaklarına dair görüşü nakledilmektedir.

<sup>33</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, s. 75-76.

### 3. Hurûf-ı Mukattaa

Hurûf-ı mukattaa tabiri, 29 sûrenin başında yer alan vehareke yardımı olmaksızın kesik kesik okunan harf kümelerini ifade etmektedir. Zâhiren hiçbir manaya delâlet etmediklerinden dolayı, genellikle hakîkî müteşâbih içerisinde değerlendirilmişlerdir.<sup>34</sup> Basra ekolü, hiçbir hurûf-ı mukattaaı müstakil bir âyet kabul etmezken, Kûfe ekolü ise bazılarını müstakil bir âyet, bazılarını da kendinden sonra gelen âyetin bir cüz'ü olarak görmüştür.<sup>35</sup>

Selef âlimlerinin genel tavrı, bu harflerin manalarının insanlara gizlendiği ve Allah'ın sırlarından olduğu şeklindedir. Hz. Ebû Bekir'in; "Her kitabın bir sırrı vardır. Allah'ın Kur'an'daki sırrı da sûre başlarında yer alan harflerdir"<sup>36</sup> sözü, bu anlayışı ifade etmektedir. Onların çoğu hurûf-ı mukattaaı hakîkî müteşâbih içerisinde ele almış ve anlamlarını Allah'a havale etmiştir.<sup>37</sup> Bununla birlikte ashâb içerisinde, bu harflerle ilgili yorumda bulunanlar da olmuştur.

Kur'an'da yer alan bir ifadenin anlamının bilinmemesini doğru bulmayan müteahhir kelâmcılar, hurûf-ı mukattaaın ilimde rüsûh sahibi âlimler tarafından te'vil edilebileceğini söylemişlerdir. Bazı âlimler de bu harflerle ilgili çeşitli te'vilde bulunmuşlardır. Bununla birlikte hurûf-ı mukattaaın anlamı konusunda yirmi kadar farklı görüş ortaya çıkmıştır. Aşağıda, bu yorumlardan dikkat çeken birkaç tanesini vereceğiz:<sup>38</sup>

- Bu harfler Allah'ın isim ve sıfatlarından bir kısmına işaret etmektedir. İbn Abbâs'tan gelen rivâyetler genelde bu şekildedir.

- Yüce Allah bu harflerle yemin ederek başlamaktadır. Bu görüş, Kalem ve Zuhuruf sûrelerinde üst üste iki yemin olacağından isabetli görülmemiştir.

- Mukattaa harfleri başında buldukları sûrelerin isimleridir. Bu görüş, aynı isimde birkaç sûre olacağı için tenkit edilmiştir.

- Genel kabul gören görüşe göre ise bu harfler; *"İnkâr edenler: Bu Kur'an'ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın. Umulur ki bastırırsınız, dediler"*<sup>39</sup> diyen inkârcıların dikkatlerini çekmek için zikredilmiştir.

<sup>34</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, 6. Baskı, İstanbul: İfav, 2008, s. 185.

<sup>35</sup> Zerkeşi, *Burhân*, c. 1, s. 170-171; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 185-187.

<sup>36</sup> Zerkeşi, *Burhân*, c. 1, s. 173; Suyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 657.

<sup>37</sup> Zerkeşi, *Burhân*, c. 1, s. 173-174; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 186-193.

<sup>38</sup> Hurûf-ı mukattaa ile ilgili yukarıda zikrettiğimiz yorumlar ve yapılan diğer te'viller için bk. Zerkeşi, *Burhân*, c. 1, s. 172-177; Şâtıbî, *Muvâfakât*, c. 3, s. 93-94; Suyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 657-668; Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, s. 50; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 188-189.

<sup>39</sup> Fussilet, 41/26.

Farklı yorumların yapıldığı bu konuda Hz. Peygamber'den herhangi bir değerlendirme gelmemiştir. Bu harflerle ilgili gelen tek rivâyet; "Allah'ın Kitab'ından bir harf okuyana on misli sevap verilir. Ben (elif-lâm-mîm) bir harftir demiyorum. Elif bir harf, lâm bir harf, mîm bir harftir"<sup>40</sup> hadisidir. Bu rivâyet de, herhangi bir yorum içermemektedir. Bununla birlikte İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in bu harflerin anlamını bildiği, fakat açıklama gereği duymadığı kanaatindedirler.<sup>41</sup>

Hurûf-ı mukattaayla ilgili Ebû Hanîfe'den birkaç rivâyet nakledilmiştir. Bunlarasında, onun kendi görüşü veya yorumu diyeceğimiz herhangi bir hususyer almaktadır. Ebû Hanîfe konuyla ilgili sadece, seleflerinden kendisine ulaşan birkaç rivâyeti aktarmakla yetinmiştir.

Ebû Hanîfe'nin, Tâhâ (20/1) sûresindeki hurûf-ı mukattaayı Âsım kırâatinde okuduğu üzere, "Tâhâ / طه" şeklinde değil de, İkrime kırâatindeki gibi, "tah/ طه" şeklinde okuduğunu nakledilmiştir.<sup>42</sup> Beydâvî bu kırâatin aslının, "Ta'hâ / طها" olduğunu (Ebû Cafer'in böyle okuduğu belirtilmiş)<sup>43</sup> ve bunun da tehecçüd kılarken tek ayağı üzerinde duran Hz. Peygamber'e, "iki ayağınla yere bas" anlamında bir emir olduğunu söylemiştir.<sup>44</sup> Bu hurûf-ı mukatta hakkında ayrıca; "Ey Adam!", "Ey Filan!" gibi anlamlar yanında, onun Allah'ın isimlerinden biri veya O'nun isimlerinden bir harf olduğuna dair farklı görüşler de ileri sürülmüştür.<sup>45</sup> Kaynaklarda Ebû Hanîfe'nin bu kırâati nereden aldığı veya yapılan yorumlar hakkında ne düşündüğüne dair her-

<sup>40</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzî(279/892), *Sünenü't-Tirmîzî*, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, 2. Baskı, Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladihi, 1975, c. 5, s. 175-176; Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahim el-Ensârî (182/798), *Kitâbu'l-Âsâr*, Tashih ve Ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1355/1936, s. 44; Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/805), *Kitâbu'l-Âsâr*, Thk. Halid el-Avvâd, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008, c. 1, s. 278.

<sup>41</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü*, s. 193.

<sup>42</sup> Muhammed ibn Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî(827/1424), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1981, s. 323; el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî(568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut: 1981, s. 333; Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Mağribî el-Hüzelî(465/1074), *el-Kâmil fî'l-Kırâati'l-Aşr ve'l-Erbain ez-Zâide Aleyhâ*, Thk. Cemâleddin b. es-Seyyid b. Rifâi, Müessesetü Semâ, 2007, s. 597.

<sup>43</sup> Muhammed Harûf, *et-Teshîl li-Kırâati't-Tenzîl mine's-Şâtibiyye ve'd-Dürre*, Dimeşk: Dâru'l-Beyrutî, 2008, s. 312.

<sup>44</sup> Kadî Nasuriddin Ebî Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî el-Beydâvî (685/1286), *Tefsiru'l-Beydâvî-Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallak ve Mahmud Ahmed el-Etraş, Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 2000, c. 2, s. 383; Benzer yorum için ayrıca bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: Heyet, Azim Dağıtım, İstanbul: 1992, c. 7, s. 419.

<sup>45</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (333/944), *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne/Tefsiru'l-Mâturîdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005, c. 7, s. 266; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. 7, s. 418-419; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Ter: Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret, 2006, c. 3, s. 11; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî (450/1058), *en-Nüket ve'l-Uyûn-Tefsiru'l-Mâverdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs, c. 3, s. 392.



hangi bir açıklamayıdır. Muhtemelen Ebû Hanîfe bu kırâati, diğer rivâyetlerde olduğu gibi güvenilir bir senedle almış ve nakletmiştir. Bununla birlikte konuyla ilgili herhangi bir yorumda bulunmamıştır.

Bakara sûresininbaşındaki hurûf-ı mukattaayla (الم) ilgili Ebû Hanîfe'den bir hadis bir de sahâbe yorumu nakledilmiştir. Ebû Hanîfe'nin naklettiğine göre Hz. Peygamber; "Allah'ın kitabından bir harf okuyana on misli sevap verilir. Ben (elif-lâm-mîm) bir harftir demiyorum. Elif bir harf, lâm bir harf, mîm bir harftir"<sup>46</sup> buyurmuştur. Bu hadiste, daha önce zikrettiğimiz gibi hurûf-ı mukattaa ile ilgili herhangi bir yorum bulunmamaktadır. Sadece bu ibarelerin, harflerden meydana geldiği anlamını çıkarabilir ki, zaten, 'kesik kesik harfler' ifadesiyle bu husus anlatılmaktadır.

İmâm-ı A'zam ayrıca, Bakara sûresindeki bu harflerin anlamıyla ilgili bir rivâyet nakletmiştir. Ebû Hanîfe, İbn Abbâs'ın hurûf-ı mukattaa ile ilgili şu yorumunu aktarmıştır. Ebû'd-Duhâ şöyle diyor: "İbn Abbâs, Allah'ın 'Elif, lâm, mîm' sözü hakkında şu yorumu yapar. "Bu harflerin anlamı, 'Ben Allah olarak (her şeyi) en iyi bilen ve en iyi görenim!' demektir."<sup>47</sup> Ancak yine İbn Abbâs'tan bu harflerin, Allah'ın "Allah", "Latîf" ve "Mecîd" isimlerine delâlet etmekte olduğuna dair farklı rivâyetler de nakledilmiştir.<sup>48</sup> Bu te'vîlin Ebû Hanîfe tarafından kabul görüp görmediğini ya da senedi sağlam olduğu için sadece bir sahâbe tefsiri olarak zikredip zikretmediğini tam olarak bilemiyoruz. Kanaatimizce Ebû Hanîfe, herhangi bir muhkem nassa aykırı görmediği bu rivâyeti, senedindeki râvîlere de güvendiği için, alıp nakletmiştir.

Ebû Hanîfe, çoğu müfessirlerce mutlak müteşâbihâtın içerisinde kabul edilen hurûf-ı mukattaa ile ilgili kendisine ulaşan rivâyetleri nakletmekle birlikte, onlarla ilgili herhangi bir yorumda bulunmamaktadır. Kanaatimizce konunun gaybî alanla ilgili olmaması ve sahâbenin de konu hakkında fikir beyân etmeleri, hurûf-ı mukattaa hakkında rey ve te'vilde bulunulabileceği görüşünün oluşmasını sağlamıştır. Ayrıca Ebû Hanîfe, İbn Abbâs'ın yaptığı bu yorumu, sahâbenin Kur'an'ı reyyle yaptığı bir tefsir olarak görüp tercihen nakletmiş olması da mümkündür. Çünkü o, sahâbenin yapmış olduğu yorumların dışına çıkmamak için, onların te'vîlleri arasından birini tercih etmiştir.<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Şeybânî, *Kitâbu'l-Âsâr*, c. 1, s. 278; Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, s. 44; Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî(665/1266), *Câmiu Mesânidi'l-İmâm-ı A'zam*, Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârif, h. 1332, c. 1, s. 125. Aynı rivâyet için ayrıca bk. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, c. 5, s. 175-176.

<sup>47</sup> Alâüddin el-Haskefî(1088/167), *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Müsnedi*, Ter: Ali Pekcan, Konya: Armağan Kitaplar, 2012, s. 232.

<sup>48</sup> Zerkeşî, *Burhân*, c. 1, s. 173; Suyûtî, *İtkân*, c. 1, s. 658.

<sup>49</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî(436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihi*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985, s. 24; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, c. 15, s. 504; Muvaffak Mekkî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, c. 1, s. 73-74.

## Sonuç

İslam düşünce tarihindeki önemli tartışmalardan biri de şüphesiz müteşâbih naslarkonusudur. Özellikle bu tür âyetlerle ilgili, farklı yaklaşımların ortaya konduğunu görüyoruz. Selef âlimleri lafızlara bağlı kalıp yorum yapmaktan kaçınıırken, sonraki dönem âlimleri ise daha çok te'vîle meyletmişlerdir. İlk İslâm kaynaklarının tedvin, tasnif ve te'lif dönemi âlimlerindenEbû Hanîfede,lafza bağlılığı esas alan selef âlimlerinin yaklaşımına benzer bir anlayış ortaya koymuştur.

Ebû Hanîfe'nin sıfâtullah ve âhiret haberleri konusundaki âyetlerle ilgili, selef âlimleri gibi orta bir yol takip etmiş ve ne lafızların delâlet ettiği hususları ihmal etmiş, ne de insan idrâkinin dışında kalan gaybî konularla ilgili aklî te'vîllerde bulunmuştur. Çoğu müfessircce mutlak müteşâbihâtın içerisinde kabul edilen hurûf-ı mukattaa ile ilgilikendisine ulaşan sahâbe yorumlarını nakleden Ebû Hanîfe, bunlar hakkında herhangi bir yorumda bulunmaktan ise kaçınmıştır. Kanaatimizce rivâyetleri birer sahâbe reyî olarak değerlendirmiştir.

Ebû Hanîfeözellikle Allah'ın sıfatları hususunda, hem te'vîle başvuruponları nef-yedenlere hem de lafza sarılarak teşbih ve tecsîme düşenlere ağır tenkitler yöneltmiştir. Kendisi ehl-i reyin en önemli temsilcisi konumunda olmasına rağmen, akıl ötesi bir alanı ifade eden müteşâbih âyetlerin yorumu konusundaaklî te'vîllere başvurmaktan kaçınmıştır.Özellikle aklın idrak alanına girmeyen gaybî konularla ilgili naslarda verilen bilgilerle yetinmiştir. Bu tür nasların lafızlarına iman etmeyi gerekli görmüş, fakatinsanların güncel bir sorununa değinen herhangi bir ahkâm içermedikleri için onlarla ilgili herhangi biryorumu başvurmamıştır.

## Kaynakça

- Alâüddin el-Haskefî (1088/167), *İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe Müsnedi*, Ter: Ali Pekcan, Konya: Armağan Kitaplar, 2012.
- Bedruddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî (794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Arabistan: Riâsetü İdâreti'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve'l-İftâ ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1980.
- Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, 5. Baskı, İstanbul: Damla, 1996.
- Celeleddin b. Ebî Bekir es-Suyûtî (911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 3. Baskı, Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1996.
- Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî (436/1045), *Ahbâru Ebî Hanîfe ve Ashâbihî*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî (463/1071), *Târîhu Medîneti's-Selâm*, Thk. Beşşâr Avvâr Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut: 2001.
- Ebû Hafs Ömer en-Neseî (537/1142), *İslâm İnançının Temelleri Akâid*, Haz: M. Seyyid Ahsen, 17. Baskı, İstanbul: Bayrak, 1995.
- Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Tercümeyle birlikte neşreden: Mustafa Öz, 6. Basım, İstanbul: İfav, 2010.

- , *el-Vasiyye*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Tercümeyle birlikte neşreden: Mustafa Öz, 6. Basım, İstanbul: İfav, 2010.
- , *el-Fıkhü'l-Ekber*, Ta'lik: Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî, Tercümeyle birlikte neşreden: Mustafa Öz, 6. Basım, İstanbul: İfav, 2010.
- Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzî (279/892), *Sünenü't-Tirmîzî*, Tahkik ve Şerh: Ahmed Muhammed Şakir, 2. Baskı, Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evladihi, 1975.
- Ebû İshak eş-Şâtıbî (790/1388), *el-Muvâfâkât*, Ter: Mehmed Erdoğan, İstanbul: İz, 1999.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (333/944), *Te'vilâtü Ehli's-Sünne/Tefsiru'l-Mâturîdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Ebû Yûsuf Yakûb b. İbrahim el-Ensârî (182/798), *Kitâbu'l-Âsâr*, Tashih ve Ta'lik: Ebû'l-Vefâ el-Afgânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1355/1936.
- Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverîdî el-Basrî (450/1058), *en-Nüket ve'l-Uyûn-Tefsiru'l-Mâverîdî*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, trs.
- Ebû'l-Kâsım Yûsuf b. Ali el-Mağribî el-Hüzelî (465/1074), *el-Kâmil fi'l-Kırââtî'l-Aşr ve'l-Erbaîn ez-Zâide Aleyhâ*, Thk. Cemâleddin b. es-Seyyid b. Rifâî, Müessesetü Semâ, 2007.
- Ebû'l-Müeyyed Muhammed b. Mahmud b. Muhammed el-Hârizmî (665/1266), *Câmiu Mesânîdî'l-İmâm-ı A'zam*, Hindistan: Matbaatü Meclisi Dâiretü'l-Meârif, h. 1332.
- Ebû'l-Vefâ et-Taftazânî (1994), *Kelâm İlminin Belli Başlı Meseleleri*, Ter: Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayhan, 1980.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Sadeleştirilenler: Heyet, Azim Dağıtım, İstanbul: 1992.
- el-Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî (568/1172), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut: 1981.
- Hasan Keskin, "Ebû Hanîfe'nin Beş Risâlesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi Ebû Hanîfe Özel Sayısı*, c. 15, S. 1-2, Ankara: TEK-DAV, 2002.
- İsmâil Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil ibn Süleyman ve Eserleri", *AÜİF Dergisi*, c. 21, S. 1, Ankara: 1973.
- Kadı Nasuriddin Ebî Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirazî el-Beydâvî (685/1286), *Tefsiru'l-Beydâvî-Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Subhî b. Hasan Hallak ve Mahmud Ahmed el-Etraş, Beyrut: Dâru'r-Raşîd, 2000.
- Muhammed Abdülazim ez-Zerkânî (1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, Thk. Favvâz Ahmed, Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1996.
- Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, Ter: Mustafa Öz, 2. Baskı, İstanbul: Litera, 2011.
- Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî (189/805), *Kitâbu'l-Âsâr*, Thk. Halid el-Avvâd, Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Muhammed Harûf, *et-Teshîl li-Kırââtî't-Tenzîl mine's-Şâtibiyye ve'd-Dürre*, Dimeşk: Dâru'l-Beyrutî, 2008.
- Muhammed ibn Muhammed el-Kerderî el-Bezzâzî (827/1424), *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1981.
- Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul: İfav, 2011.
- , *Tefsir Usûlü*, 6. Baskı, İstanbul: İfav, 2008, s. 185.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-i Kebîr*, Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, Ter: Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret, 2006.
- Nüreddin es-Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, Ter: Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2005.

FATİH TOK

Sait Şimşek, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, İstanbul: Yöneliş, 1997.  
Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Hanîfe", *DİA*, c. 10, İstanbul: TDV, 1994.

EBÛ HANÎFE'NİN MÜTEŞÂBİH ÂYETLERE YAKLAŞIMI

# İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme

Figen KERVANKAYA\*

## *İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme*

**Özet** ▶ Bu çalışmada, İmam Hatip Liselerindeki Arapça öğretiminin genel bir değerlendirmesi yapılmıştır. Arap Dilinin uluslararası düzeyde gittikçe önem kazandığı belirtilmiş ve bunun bir sonucu olarak kaliteli Arapça öğretiminin gerekliliği vurgulanmıştır. Arapça öğretiminde hedeflenen seviyeye ulaşılamamasının gözle görülür bazı nedenleri ele alınmıştır. Bu sorunların çözümüne alternatif olabilecek önerilerde bulunulmuştur. Aynı zamanda bu değerlendirmede, 2012-2013 öğretim yılında Keçiören İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören 100 öğrencinin katıldığı bir anketten faydalanılmıştır. Açık uçlu sorulardan oluşan anket uygulamasının sonucunda Arapça dersinin işleniş özellikleri bakımından gözden geçirilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İmam Hatip Lisesi, Arapça Dersi, Kaliteli Arapça Öğretimi.

## *An Evaluation Of Teaching Arabic In Religious High Schools*

**Abstract** ▶ In this study, a general evaluation was performed about teaching Arabic in Religious High Schools. The increasing international importance of the Arabic language was stipulated resulting in the need to improve the quality level of its teaching. Some important factors causing the inability to achieve the desired targets were analysed and alternative solutions were outlined. Also in this study, results from a survey conducted with 100 students studying at Keçiören Religious High School in the 2012-2013 academic year were used. The conclusion of this open-ended question survey clearly shows that Arabic teaching techniques need to be revised.

**Key Words:** Religious High School, Arabic Lesson, Qualitative Arabic Teaching.

## Giriş

Arap Dili, Türkiye'nin Ortadoğu ile siyasi, kültürel ve ekonomik münasebetleri neticesinde gitgide önemini artırmakta ve daha geniş bir alana yayılmaktadır. Bugün Türkiye'nin çeşitli şehirlerinde Arapça konuşulduğu gibi, Asya'nın bazı bölgeleri ile Afrika'nın önemli bir kısmında ve Amerika'nın Brezilya ve Arjantin gibi bazı taraflarında da Arapça konuşulmaktadır<sup>1</sup>.

Arapça; Yunancadan İngilizceye, İspanyolcadan Farsçaya pek çok dünya dilini etkilediği gibi, Türkçe üzerinde de büyük etki bırakmıştır<sup>2</sup>. Türkçede Arapça kökenli

\* Arş. Gör., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı.

<sup>1</sup> Avram Galanti, "Türkiye ve Sâmî Dilleri", sadeleştirilenler: Nurettin Ceviz, Musa Yıldız, Nüsha, Yıl:4, sayı: 15, Güz 2004, s. 104.

<sup>2</sup> <http://www.haberler.com/arapca-ingilizce-kadar-gerekli-3268500-haberi/>, erişim tarihi:13.03.2014.

pek çok sözcük bulunur. Ancak iki dilin gramer yapılarındaki farklılıklar nedeniyle bu sözcüklerin çoğu Türkçede anlam kaymasına ve değişimine uğramıştır. Örneğin; Türkçede yaygın bir kullanıma sahip olan 'misafir' kelimesi 'konuk' anlamına gelirken Arapçada aynı kelime 'yolcu' anlamına gelir.

Arapça, İslamiyet'in ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'in dili olması sebebiyle Müslüman toplumların nazarında ayrı bir yere sahiptir. Öyle ki, Türkler Müslüman olduktan sonra Arapçayı kutsal bir dil saymışlar, medreselerde İslami ilimler için bu dili âlet ilmi olarak okutmuşlardır.

Cumhuriyet döneminde İmam Hatip Liselerinin açılması ile Arapça dersi yeniden müfredata dâhil edilmiştir. Ancak bu dili modern öğretim metotlarıyla öğretecek öğretmenlerin olmayışı sebebiyle klasik medrese geleneğine göre yetişmiş hocalar tarafından öğretilmeye başlanmıştır. Bu da beraberinde öğretim yöntemleri, ders araç-gereçleri ve öğretmenlerin pedagojik yetersizliklerinden kaynaklanan birçok sorunu gündeme getirmiştir.

Günümüz Arapça öğretiminde de gerek yukarıda belirttiğimiz nedenlerden gerekse öğrencilerin olumsuz tutumlarından dolayı hedeflenen seviyeye tam anlamıyla ulaşılabilmiş değildir. Bu bağlamda çalışmamızda Arapça öğretimindeki bazı hatalı uygulamalar dile getirilmiş ve çözümlerine yönelik önerilerde bulunulmuştur. Değerlendirmeye objektif bir bakış açısı kazandırmak amacıyla, 2012-2013 öğretim yılında Keçiören İmam Hatip Lisesinde öğrenim gören 100 öğrencinin katıldığı anket sonuçlarından yararlanılmıştır. Açık uçlu sorulardan oluşan ankete verilen cevaplar en çok tekrar edilenden başlamak üzere maddeler hâlinde sıralanmıştır.

## 1.Yabancı Bir Dil Olarak Arapça Öğretimi

Dil öğrenmek karmaşık bir süreçtir. Ama insan dil öğrenmeye doğuştan yeteneklidir. Çocuk ana dilini bir kez iyice öğrendi mi, onun birkaç dili öğrenip yaşamı boyunca etkin biçimde kullanabilmesi mümkündür<sup>3</sup>. Önemli olan bu süreçte etkili yöntemler eşliğinde doğru bir öğretim programının uygulanmasıdır.

Öğretim programı; öğrenci davranışında istenilen değişiklik ya da değişiklikler oluşturmak amacıyla ayrıntılı olarak yapılan planlamayı ifade eder. Bu anlamda bir öğretim programı, ne amaçlar, dersler ve konular listesidir, ne de öğretmenin eline

<sup>3</sup> Ali Yakıcı vd., *Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*, Gazi Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, s.7.

verilen ve uyması istenen başarılı bir kitaptır<sup>4</sup>. Öğretim programı, öğrencilerden beklenen öğrenmeyi meydana getirebilmek için planlanmış faaliyetlerin tamamı olarak tanımlanabilir<sup>5</sup>.

Öyleyse öğretim programı; hangi ders saatinde hangi konunun anlatılacağını belirlemekle sınırlı değildir. Teorik olarak çoğu öğretmen bunu bilse de uygulamada gözle görülür bir değişim gerçekleşmez. Keçiören İmam Hatip Lisesinden 100 öğrencinin katılımıyla yürüttüğümüz çalışmamızın sonuçları da bu görüşü destekler mahiyettedir.

**S: Arapça dersini işlerken hangi araçlardan faydalanıyorsunuz?**

- Yalnızca ders kitaplarından (% 80),
- Ders kitaplarından ve güncel yayınlardan (% 20),
- Sınıf içi ve dışı (oyun, gezi) etkinliklerden.

Öğrencilerin büyük çoğunluğu, yalnızca ders kitaplarıyla ders işlediklerini belirtmişlerdir. Ders esnasında sınıf içi ve dışı etkinliklerden faydalandıklarını söyleyen öğrenci ise bulunmamaktadır. Uygulama alanı bulamayan bu etkinlikler, aslında öğrenmeye en fazla katkı sağlayan faaliyetlerdir. Bu eksikliği gidermek için öğretmenlerin yalnızca kendilerine verilen ders kitaplarıyla yetinmemeleri, eğitsel oyun ve gezilerle öğretim sürecini zenginleştirmeleri gerekir.

Eğitsel oyunlar bir yandan öğrenmeyi kolaylaştırırken öte yandan, öğrencinin etkinlik gereksinmesini doyurur<sup>6</sup>. Derse canlılık katan oyunlar sayesinde öğrenciler konuları deneme yanılma yoluyla yaparak yaşayarak öğrenirler. Araştırmalar açıkça ortaya koymuştur ki insanlar; görüp işittiklerinin %50'sini, söylediklerinin %70'ini, yapıp söylediklerinin %90'ını hatırlayabilirler.

Bireysel farklılıklar göz önüne alınarak çeşitlendirilen oyunlara ders saatinin beş ya da on dakikasının ayrılması ve bu etkinliklere dersin ortasında veya sonunda yer verilmesi önerilmektedir<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Fatma Varış, "Eğitimde Program Araştırmaları", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1969, c.2, sayı:1, s.28.

<sup>5</sup> Hıfzı Doğan, "Program Geliştirmede Sistem Yaklaşımı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 1974, c.7, sayı:1-4, s.361.

<sup>6</sup> İbrahim Ethem Başaran, *Eğitim Psikolojisi Gelişim, Öğrenme ve Ortam*, Nobel Yayın, Ankara 2005, s. 122.

<sup>7</sup> Özcan Demirel, *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler Yöntemler Teknikler*, Usem Yayınları, Ankara 1993, s. 73.



## 2. Motivasyonun Arapça Öğrenimine Ve Başarısına Etkisi

Genel olarak motivasyon; performansı doğrudan etkileyen, davranışların başlatılmasını, yönlendirilmesini ve sürdürülmesini sağlayan itici güç olarak tanımlanır. Buna göre; öğrencinin Arapça dersindeki başarısında, dil öğrenmeye yatkınlığı kadar o dili öğrenmeye olan isteği de büyük ölçüde belirleyicidir.

Bir bakıma öğrencinin derslerdeki başarısı ile yapmış olduğu okul seçimi arasında ilişki olduğunu söyleyebiliriz. Yani, kendi ilgi ve isteği doğrultusunda İmam Hatip Lisesinde okumayı tercih eden bir öğrenciden bu okulun gerektirdiği sorumlulukları da aynı istek ve gayret içinde yerine getirmesi beklenir.

### S: İmam Hatip Lisesinde eğitim almayı tercih etmenizin sebebi nedir?

- Pozitif ilimlerin yanında İslami bilgiler edinmek (%52),
- Diğer liselere kıyasla İmam Hatip Liselerinin daha sakin ve saygın bir ortama sahip olması (%27),
- Ailemin isteği (%21).

Cevaplardan anlaşıldığı üzere, öğrencilerin büyük bir kısmı kendi arzuları doğrultusunda İmam Hatip Lisesinde öğrenim görmeyi tercih etmiştir. Ancak ailelerin isteği üzerine 'zorunlu gönüllü'lüğe itilen öğrencilerin sayısı da az değildir. Böyle bir yaklaşım neticesinde, öğrencilerin okula ve derslere olumsuz tutum geliştirmeleri kaçınılmazdır.

Zorunluluğu sevmeyen bilinçaltı, dil öğrenmeye yatkınlığı bulunan bir öğrencinin dahi bu özelliğini fark etmesine engel olur. Aynı zamanda bu durumdaki bir öğrenciye Arapça öğretmeye çalışmak öğretmene de ek bir külfet getirir.

Böyle bir sorunla karşılaşıldığında öğretmenin nasıl bir yol izleyeceğini bilmesi öğretme-öğrenme sürecini kolaylaştırır. Yabancı dil öğrenmenin toplumda ilgi görmek, daha kolay iş bulabilmek, bilimsel alanlarda daha rahat çalışmalar yapabilmek ve farklı kültürlerden insanlarla arkadaşlık kurabilmek gibi avantajlar sağlayacağını belirtmek öğrencilerin büyük bir kısmının motivasyonunu artırdığı gibi daha gayretli bir çalışmaya sevk eder<sup>8</sup>.

Belki de motivasyonu artırmak için atılacak önemli adım, başta öğretmenler olmak üzere öğrencilerin Arapça konusundaki önyargılarının kırılması ve yanlışlarının düzeltilmesi olacaktır. Tıpkı Türkçe veya İngilizce gibi Arapçanın da bir iletişim dili olduğunun farkına varılması gerekir. Böyle bir farkındalık ise Arapça öğretimine yönelik uygulamaları temele alan özel donanımlı dil sınıflarını gündeme getirir. Bu

<sup>8</sup> Bahattin Acat ve Seyfettin Demiral, "Türkiye'de Yabancı Dil Öğreniminde Motivasyon Kaynakları ve Sorunları", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 2002, c: 8, sayı: 3, s. 322.

amaçla, İmam Hatip Liseleri bünyesinde açılacak dil sınıflarında haftanın belirli günlerinde film izlenmesi, ödüllü yarışmaların hazırlanması, kelime turnuvalarının düzenlenmesi sağlanmalıdır. Böylelikle Arapça dersinin daha cazip ve eğlenceli bir uğraşa dönüşeceği kanaatindeyiz.

### 3.Ezberci Eğitim Anlayışından Anlamlı Öğrenmeye

Hangi kademede olursa olsun eğitim sisteminin en büyük açıklarından birisi ezberci yaklaşımdan uzak kalamayıdır. Yalnızca yabancı dil derslerinde değil başta Tarih olmak üzere diğer temel derslerde de büyük ölçüde ezberci eğitim anlayışı hâkimdir. Arapça dilbilgisi kurallarını ezbere bilen bir öğrencinin uygulama aşamasında neyi nasıl yapacağını bilememesinin esas nedenlerinden birisi budur. Yahut her eğitim yılı başlangıcında, tarihî bir savaşın mantığına inilmeden ezberlenen sebep ve sonuçlarının yıl sonunda unutulması başka bir şeyle açıklanamaz.

Taşdelen'e göre ezber; aklı, düşünceyi, duyguyu, sezgiyi paranteze alan mekanik bir okuma tarzıdır. Onun anlama haline dönüşebilmesi için ayrıca üzerinde durulması, bilgilerin özümsemesi, geçici hafızadan kalıcı hafızaya aktarılması gerekir. Ezberlenen şeyi baştan sona okumak onun anlaşıldığı anlamına gelmez<sup>9</sup>.

Anketimizi cevaplayan öğrenciler de genel olarak bu uygulamadan rahatsız olduklarını belirtmiştir. Birçoğu kelime ve diyalog ezberlemenin kendilerine sıkıcı ve zor geldiğini düşündüklerini bu nedenle Arapça dersini sevmediklerini ifade etmiştir.

#### **S: Arapça dersini seviyor musunuz? Nedenini belirtiniz.**

Sevmiyorum (%57), çünkü;

- Kelime ve diyalog ezberlemekten sıkılıyorum,
- Çok zor bir dil, başaramıyorum,
- Ders eğlenceli geçmiyor,
- Öğretmenimiz Arapçayı bilse de bize iyi anlatamıyor.

Görüldüğü gibi öğrencilerin Arapça dersini sevmemelerinin çeşitli nedenleri vardır. Öğrenci faktörünün dışında öğretmenin de dersi sevdirmeye noktasında rolü olduğu

<sup>9</sup> Vefa Taşdelen, "Eğitimde Ezberleme ve Anlama", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, Ocak 2012, sayı: 143, s. 15.

anlaşılmaktadır. Öğretmenin yabancı dile hâkim olmasının yanı sıra bildiğini öğrencilerine aktarabilmesi gerekir. Bu da her öğretmen adayının pedagojik formasyon eğitimi almasını zorunlu kılar.

Öğretim sırasında başvurulacak görsel ve işitsel materyaller, anlaşılması zor olan kavramları basitleştirmesi ve somutlaştırması yönüyle kalıcı izli öğrenmeler sağlar. Öğrencilerin dikkatini çekerek dersin daha zevkli yürütülmesine yardımcı olur. Ancak dil kullanımını kısıtlayabileceği göz önüne alınarak yeri ve zamanında kullanılmasına özen gösterilmelidir.

Öğrencilere işlenen konularla ilgili ödev verilmesi öğrenilenlerin pekiştirilmesini sağlayan diğer bir yoldur. Ödevin rutin bir iş olmaktan çıkarılıp belirli hedeflere dayandırılması gerekir. Öğrenciden bir kelimeyi defalarca deftere yazmasını istemek yerine bu kelimeyi kullanarak kendi cümlelerini kurmasını sağlamak daha işlevsel olacaktır. Öğretmenin vereceği dönütler sayesinde de öğrenci hatalarını görecektir ve gerekli düzeltmeleri yapmasına imkân verecektir.

**S: Arapça dersini seviyor musunuz? Nedenini belirtiniz.**

Seviyorum (%43), çünkü;

- Yeni bir dil öğrenmenin keyifli olduğunu düşünüyorum,
- Kur'an-ı Kerim'in anlaşılmasına yardımcı oluyor.
- Türkçeye çok sayıda Arapça kelimenin geçmiş olması bu dili öğrenmemi kolaylaştırıyor.
- Mezun olduktan sonra İlahiyat Fakültesinde eğitim almak istediğim için iyi bir Arapça öğrenmem gerekiyor.

Verilen cevaplardan hareketle, İmam Hatip Lisesine kendi isteğiyle gelmiş ve ilerikiyaşantısında da İslami ilimler alanında kendine hedef belirlemiş öğrencilerin Arapça dersine karşı olumlu tutum geliştirdikleri hükmüne varabiliriz.

#### **4.Arapça Konuşma Becerisinin Kazandırılması**

Yabancı dil (İngilizce, Almanca, Fransızca vb.) öğrenen hemen herkesin en büyük sorunu hedef dilde sözlü olarak kendini ifade edemeyişidir. Anketimize katılan öğrencilerin verdiği cevaplar, aynı problemin Arapça için de geçerli olduğunu ortaya koymaktadır.

**S: Dil eğitiminde dört temel beceriden en çok hangisinde zorlanıyorsunuz?**

- Konuşma (%53),
- Okuma (%17),
- Yazma (%16),
- Dinleme (%14).

Öğrencilerin yarısından fazlası, Arapça konuşmanın okuma, yazma veya dinlemeden daha zor olduğunu düşünmektedirler. Geçmişten günümüze kadar dilbilgisi ağırlıklı öğretim programlarının benimsenmesi bu eksikliğin önemli bir nedeni olarak gösterilebilir. Oysa anlamlı öğrenme, dilin bir bütün olduğu unutulmadan tüm beceri alanlarına birden yönelmekle mümkün olur. Ancak buradan dilbilgisi öğretiminin gereksiz olduğu gibi yanlış bir sonuca varılmamalıdır. Önemli olan hem kuralları hem de kullanımı dengeli bir biçimde öğrencilere kazandırabilmektir.

Konuşma becerisini kazandırmak amacıyla geliştirilen çeşitli metot ve yaklaşımlar mevcuttur. Bunların içinde en etkilisi kabul edilen İletişimci Yaklaşımına göre; dilin toplumsal boyutu vardır ve dil boşlukta, amaçsız kullanılan bir araç değildir. Bu yaklaşımla öğrencinin ana dilini öğrenirken yaşamış olduğu ortama benzer bir ortam oluşturmak, yani öğretilen yabancı dili ikinci bir ana dil gibi öğrencinin bilinçaltına yerleştirmek hedeflenmektedir<sup>10</sup>.

İletişimsel dil öğretiminde, öğrenciler bir bakıma kendi öğrenmelerinin sorumluluğunu üstlenirler. Öğretmen yalnızca etkinlik ortamını oluşturur, bu etkileşimin sürdürülmesi görevi ise öğrenciye aittir. Gereksiz ana dilin kullanımına izin verilmemelidir. Öğrenciler hedef dili daha çok duymalı ve kullanmalıdır. Günlük hayatın içinden seçilecek konularla başlatılan diyaloglar öğrencilerin dikkatini çekerek onları konuşmaya sevk edecektir.

Hangi yaşta olursa olsun her insanın içgüdüsel olarak takdir edilmeye ihtiyacı vardır. Bu bağlamda öğrenciyi doğru yaptığında övmek hatta ödüllendirmek motivasyonu artıran bir etmen olarak ifade edilebilir. Fakat her öğrencinin öğrenme hızı ve kapasitesinin farklılıklar gösterdiği göz ardı edilmeden, yalnızca başarılı olanların değil gayretlerinde süreklilik gösterenlerin de takdir edilmesi doğru olacaktır.

Bazı öğrenciler hata yapma korkusuyla sözlü etkinliklerden uzak durma eğiliminde olabilirler. Bu aşamada öğretmenin vereceği telkinler öğrencilerin kaygılarını büyük bir ölçüde azaltmaya yardımcı olur. Öğrenme sürecinde hata yapmanın bek-

<sup>10</sup> Mehmet Nuri Gömleksiz, “Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler ve Yöntem Sorunu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, c. 5, sayı: 1, s. 259.

lenen bir durum olduğu açıkça dile getirilmelidir. Hangi dil olursa olsun yapılan hatalar, öğrencinin anlatılanları ne kadar öğrendiğini göstermesinin yanı sıra, öğreticiye de hangi konulara ağırlık vermesi gerektiğini göstermektedir<sup>11</sup>.

## Sonuç

Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil belirli bir düzeni ve kuralları olan bir sistemdir. Zaman içinde çeşitli aşamalardan geçerek gelişir ve olgunlaşır. Öyleyse kendi içinde mantığı olan dilin öğretimi ve öğrenimi için de belirli bir süreye ihtiyaç vardır. Bu süreç bazen yorucu bazen de sıkıcı olabilir ama imkânsız değildir. Çünkü ana dilini iyice öğrenmiş bir insanın birkaç dili daha öğrenip etkin biçimde kullanabilmesi mümkündür. Önemli olan dilin kazandırılmasında doğru yöntem ve tekniklerin, yerinde ve zamanında uygulamaya koyulmasıdır.

## Kaynakça

- Acat, Bahattin ve Demiral, Seyfettin (2002). "Türkiye'de Yabancı Dil Öğreniminde Motivasyon Kaynakları ve Sorunları", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, c.8, sayı:3, ss.312-329.
- Adalar Subaşı, Derya (2010). "Tömer'de Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenen Arap Öğrencilerin Kompozisyonlarında Hata Analizi", *TömerDil Dergisi*, sayı:148, ss.7-16.
- Başaran, İbrahim Ethem (2005). *Eğitim Psikolojisi Gelişim, Öğrenme ve Ortam*. Ankara: Nobel Yayın.
- Demirel, Özcan(1993). *Yabancı Dil Öğretimi İlkeler Yöntemler Teknikler*. Ankara: Usem Yayınları.
- Doğan, Hıfzı (1974). "Program Geliştirmede Sistem Yaklaşımı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c.7, sayı:1, ss.361-385.
- Galanti, Avram, "Türkiye ve Sâmi Dilleri", sadeleştirenler: Nurettin Ceviz, Musa Yıldız, Nüşa, Yıl:4, sayı: 15, Güz 2004, ss.97-106.
- Gömleksiz, Mehmet Nuri (2000). "Yabancı Dil Öğretiminde Kullanılan Yöntemler ve Yöntem Sorunu", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.5, sayı:1, ss.253-264.
- Özdemir, Abdurrahman (2004). "İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminin Gerekliliği, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.6, sayı:10, ss.27-47.
- Taşdelen, Vefa (2012). "Eğitimde Ezberleme ve Anlama", *Bilim ve Akıl Aydınlığında Eğitim Dergisi*, sayı:143, ss.12-17.
- Varış, Fatma (1969). "Eğitimde Program Araştırmaları", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, c.2, sayı:1, ss.23-32.

<sup>11</sup> Derya Adalar Subaşı, "Tömer'de Yabancı Dil Olarak Türkçe Öğrenen Arap Öğrencilerin Kompozisyonlarında Hata Analizi", *TömerDil Dergisi*, 2010, sayı:148, s.9.

İMAM HATİP LİSELERİNDE ARAPÇA ÖĞRETİMİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Yakıcı, Ali vd. (1998). *Türk Dili ve Kompozisyon Bilgileri*, Ankara: Gazi Kitabevi Yayınları.  
<http://www.haberler.com/rapca-ingilizce-kadar-gerekli-3268500-haberi/>, erişim ta-  
rihi:13.03.2014.

# الاقتباسُ اللغويُّ من القرآنِ الكريمِ في الحديثِ النبويِّ الشَّريفِ دراسةً بلاغيَّةً

الدكتور خليل محمد أيوب

## Kur'an ve Sünnette Lügavi İktibas

Khalil Muhammad EYUOB\*

كَانَ نَزُولُ الْقُرْآنِ حَادِثَةً فَرِيدَةً فَذَّةً فِي تَارِيخِ الْبَشَرِ؛ إِذْ جَاءَ النَّاسَ كَلَامٌ لَا يَشْبَهُ الْكَلَامَ، وَكَانَ الْغَايَةَ فِي الْحَسَنِ وَالْجَمَالِ، حَتَّى إِنَّهُ مِنْ فَرِطِ حَسَنِهِ وَرَائِعِ نَظْمِهِ غَلَبَ مِنْ كَفَرٍ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ، فَإِذَا الْوَلِيدُ بْنُ الْمَغِيرَةِ ذَوَّاقَةَ الشَّعْرِ وَالْبَيَانَ، يَقُولُ فِيهِ قَوْلَتَهُ الْمَعْرُوفَةَ الَّتِي سَارَتْ مَعَ الزَّمَانِ: (وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ كَلَامًا مَا هُوَ بِالشَّعْرِ، وَلَا بِالسَّحْرِ، وَلَا بِالْكَهَانَةِ، وَإِنَّ لَهُ لِحَلَاوَةً، وَإِنْ عَلَيْهِ لَطَّلَاوَةٌ، وَإِنَّ أَعْلَاهُ لِمَثْمَرٌ، وَإِنَّ أَسْفَلَهُ لِمُغْدِقٌ، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ بَشَرٍ، وَإِنَّهُ لِيَعْلُو، وَلَا يُعْلَى).<sup>1</sup> وَإِذَا الَّذِينَ أَشْرَكُوا بِاللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ إِلَّا أَنْ يَسْجُدُوا<sup>2</sup> لِسُلْطَانِهِ خَاضِعِينَ مُسْتَسْلِمِينَ لِمَا رَأَوْا فِيهِ مِنْ عَجَائِبَ وَبِدَائِعَ، لَا يَحِيطُ بِهَا كَلَامٌ، وَلَا يَوْفِيهَا حَقًّا أَيُّ بَيَانٍ. وَأَيَّةُ كِتْلِكَ الْآيَةِ فِي الْحَلَاوَةِ وَالطَّلَاوَةِ لَا غَرَابَةَ أَنْ تَكُونَ مَهْوَى الْأَفئِدَةِ، وَمَطْمَخَ النَّفُوسِ، وَقَبْلَةَ أَهْلِ الْبَيَانِ، يَقْبِسُونَ مِنْ مَعَانِيهَا، وَيَحُومُونَ حَوْلَ لُغَتِهَا، لَا يَبِغُونَ مِنْهَا غَيْرَ بَضْعِ كَلِمَاتٍ يُحَلُّونَ بِهَا كَلَامَهُمْ، (فِيكَتْسِبُ حَلَاوَةً وَطَّلَاوَةً... وَيَسْتَفِيدُ فَخَامَةً وَجَلَالَةً)<sup>3</sup> وَكَانَ السَّبَّاقُ إِلَى ذَلِكَ الْمَعِينِ التَّرَّيُّ يُعْلَى مِنْهُ وَيَهْلُ مَنْ نَزَلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ

\* Dr., Öğretim Görevlisi, Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

<sup>1</sup> - الكشاف، الزمخشري، ج4، ص649. وانظر دلائل النبوة، البيهقي، ج2، ص198.

<sup>2</sup> - البخاري، 4581، 4582.

<sup>3</sup> - الاقتباس من القرآن، أبو منصور الثعالبي، ج1، ص39. وقد منع مالك الاقتباس من القرآن في الشعر والنثر- كما يذكر السيوطي- وشدد التكبير على فاعله، وهو منع لا دليل عليه، ولا سيما أن النبي عليه السلام أول من سلك سبيل القبس من

خليل محمد أيوب

محمدٌ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم، (فاقتبسَ من معانيه وألفاظه في الكثير من كلامه، والجم الغفير من مقاله).<sup>1</sup> ولو أننا أردنا استقصاء ما اقتبسَه النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم من القرآن الكريم لاستلزم ذلك منا الصفحات ذوات العدد<sup>2</sup>، وما ذلك بممكنٍ في دراسةٍ محدَّدة الصفحات. فلذا قرَّ الرأيُّ على الاكتفاء بما يدلُّ على أصل الموضوع، وأن يكون الدرس مقصوراً على الاقتباس اللفظي دون المعنوي، مكتفين من اللفظي ببضعة نماذج؛ فالنَّظير يغني عن نظيره، والشبيه يدلُّ على شبيهه.

والزاوية التي ستنظر الدراسة من خلالها إلى الموضوع هي ما يكوّن بين المقتبس والمقتبس منه من أوجه التقاءٍ وافتراقٍ في الأسلوب تنشأ عمّا يحدثه المقتبس من تغييرٍ لفظيٍّ يجعل لمقتبسه صورةً تميّز عن أصلها، من غير أن تنبت عنه وتنقطع؛ فالنَّبي صَلَّى اللهُ عليه وسلَّم كان في كثيرٍ من الأحيان يتصرّف في مقتبسه اللغويّ على نحوٍ يناغم المراد من كلامه، ولكن من غير أن يقطع وشيجةً مقتبسه بأصله، فكان أن ترتّب على ذلك وجود الكثير من أوجه الالتقاء والافتراق في الأسلوب بين المقتبس والمقتبس منه.

وعلى شديد أهميّة هذا الوجه، وعظّم قدره فإنّ عملَ البلاغيين كان دائماً مقتصرّاً على مجرد الإشارة إلى المقتبس والمقتبس منه، من غير تعرّضٍ لما بينهما من اعتلاقيٍّ لغويٍّ، واشتباكٍ معنويٍّ، وذلكم تقصيرٌ غيرٌ حميدٍ؛ لأنّه يبعُد بنا عن درسٍ أهمّ ما يجبُ درسه، وهو ما أحدثه المقتبس من تغييرٍ في الأسلوب، وذلك ما سأعملُ على تناوله في عملي هذا من خلال درسٍ مظهرين من مظاهر

---

القرآن. انظر ما كتبه السيوطي رحمه الله في كتاب الإتيان في علوم القرآن، ج 1، ص 386-390. وفي خزانة الأدب لابن حجر ج 2، ص 455 أنّ الاقتباس من القرآن على ثلاثة أقسام: (مقبولٌ ومباحٌ، ومردودٌ). واستحسن السيوطي هذه القسمة في الإتيان ج 1، ص 387.

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ج 1، ص 39.

<sup>2</sup> - هذه الدراسة جزءٌ من كتابٍ أعمل عليه الآن، ورجائي من الله أن ييسر إخراجه عمّا قريب.



الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ

الاقْتِباسُ النَّبَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ، وَسَامِثٌ لِهَازِلِ الْمَظْهَرِ بِثَلَاثَةِ مَقْتَبَسَاتٍ أَدْرَسَهَا دَرَساً بَلَاغِيّاً أُبْرِزُ مِنْ خِلَالِهَا مَا بَيْنَ الْمَقْتَبَسِ النَّبَوِيِّ وَأَصْلِهِ الْقُرْآنِيِّ مِنْ أَوْجِهِ التَّقَاءِ وَافْتِرَاقِ فِي الْأَسْلُوبِ، وَلِمَ كَانَ الْإِلْتِقَاءُ؟ وَلِمَ كَانَ الْإِفْتِرَاقُ؟ وَلَكِنْ قَبْلَ أَنْ أَلْجَأَ إِلَى هَذِهِ الْمَقْتَبَسَاتِ سَأُبَيِّنُ ابْتِدَاءً عَنِ الْمُرَادِ مِنَ الْإِقْتِباسِ لُغَةً وَاصْطِلَاحاً.

### ثانياً- الاقْتِباسُ لُغَةً:

القَبَسُ فِي أَصْلِ اللُّغَةِ جَذْوَةٌ مِنَ النَّارِ صَغِيرَةٌ تُوْخَذُ مِنْ مُعْظَمِ النَّارِ، جَاءَ فِي الْعَيْنِ فِي الْكَلَامِ عَلَى مَادَّةِ الْقَبَسِ أَنَّ (القَبَسَ: شَعْلَةٌ مِنْ نَارٍ تَقْبَسُهَا، وَتَقْتَبَسُهَا، أَي: تَأْخُذُهَا مِنْ مُعْظَمِ النَّارِ).<sup>1</sup> وَبِمِثْلِ ذَلِكَ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ<sup>2</sup> وَالْفَيْرُوزَابَادِيُّ<sup>3</sup>، وَذَهَبَ أَبُو عَبِيدَةَ فِي مَجَازِ الْقُرْآنِ إِلَى أَنَّ الْقَبَسَ بِمَعْنَى النَّارِ يَقُولُ: (بِشِهَابٍ قَبَسٍ) أَي: بِشَعْلَةٍ نَارٍ<sup>4</sup> وَجَاءَ فِي اللِّسَانِ: (القَبَسُ: النَّارُ، وَالْقَبَسُ: الشُّعْلَةُ مِنَ النَّارِ... وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (بِشِهَابٍ قَبَسٍ) الْقَبَسُ: الْجَذْوَةُ، وَهِيَ النَّارُ الَّتِي تَأْخُذُهَا فِي طَرْفِ عُوْدٍ. وَالْقَابِسُ طَالِبُ النَّارِ وَهُوَ فَاعِلٌ مِنْ قَبَسٍ... وَالْجَمْعُ أَقْبَاسٌ... وَيُقَالُ: قَبَسْتُ مِنْهُ نَاراً أَقْبَسَ قَبَساً، فَأَقْبَسَنِي أَي: أَعْطَانِي مِنْهُ قَبَساً، وَكَذَلِكَ اقْتَبَسْتُ مِنْهُ نَاراً، وَاقْتَبَسْتُ مِنْهُ عِلْماً أَيْضاً، أَي: اسْتَفَدْتَهُ...)<sup>5</sup> وَأُورِدَ الزَّيْدِيُّ فِي التَّاجِ هَذَا الَّذِي ذَكَرَهُ ابْنُ مَنْظُورٍ بِنَصِّهِ، وَلَكِنَّهُ كَأَنَّهُ اسْتَضْعَفَ أَنَّ يَكُونُ الْقَبَسَ بِمَعْنَى الشُّعْلَةِ مِنَ النَّارِ؛ إِذْ صَدَّرَهُ بِصِغَةِ تَمَرِّضَ هَذَا الْمَعْنَى، يَقُولُ: (وَقِيلَ الشُّعْلَةُ مِنَ النَّارِ...)<sup>6</sup> وَهَذَا تَضْعِيفٌ مِنَ الزَّيْدِيِّ غَيْرٌ صَحِيحٌ، وَمِثْلُهُ فِي عَدَمِ الصَّحَّةِ إِطْلَاقُ النَّارِ عَلَى الْقَبَسِ مِنْ غَيْرِ قَيْدٍ؛ ذَلِكَ أَنَّ فِي الْقَبَسِ مَعْنِيَيْنِ لَا يَفَارِقَانِهِ أَبَداً،

<sup>1</sup> - العين، الخليل بن أحمد، باب القاف والسين والباء ومعهما، ج5، ص86.

<sup>2</sup> - تهذيب اللغة، الأزهري، ج8، ص419.

<sup>3</sup> - القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مادة (قبس).

<sup>4</sup> - مجاز القرآن، أبو عبيدة مغمتر بن المنثى، ج2، ص92.

<sup>5</sup> - لسان العرب، ابن منظور، مادة (قبس).

<sup>6</sup> - تاج العروس، المرتضى الزبيدي، مادة (قبس).

خليل محمد أيوب

أولهما: معنى الأخذ. وثانتهما: الصغرُ في جنبِ الكبرِ. وهذا الكبرُ ملحوظٌ فيه معنى صغرِ الشعلةِ المقبوسة. يقول الزمخشري رحمه الله في سياقة كلامه على آية النمل: (..أو آتاكم بشهابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ) النمل:7: (الشهابُ: الشعلةُ. والقَبَسُ: النارُ المقبوسةُ، وأضاف الشهابَ إلى القَبَسِ؛ لأنه يكون قَبَساً، وغيرَ قَبَسٍ. ومن قرأ بالتَّوِينِ جعل القَبَسَ بدلاً، أو صفةً<sup>1</sup> لما فيه من معنى القَبَسِ).<sup>2</sup>

### ثالثاً- الاقتباسُ اصطلاحاً:

الاقتباسُ مصطلحٌ بلاغيٌّ يعرفُه الخطيبُ القزويني بقوله: (هو أن يُضَمَّنَ الكلامُ شيئاً من القرآن أو الحديث، لا على أنه منه)<sup>3</sup> وعرفه السيوطي في الإتقان، فقصره على القرآن دون الحديث بقوله: (هو تضمينُ الشعر أو النثر بعضَ القرآن، لا على أنه منه، بالأ يقال فيه: قال الله تعالى).<sup>4</sup> وذكر ابن حجة في الخزانة أن تسمية الأخذ من القرآن بالاقتباس (هو الإجماع).<sup>5</sup> وذهب السيوطي في "الحاوي للفتاوى" في رسالته "رفع الباس" إلى أن الاقتباس كان (يُسمى عند الصدر الأول من الصحابة والتابعين، فمن بعدهم من الأئمة والعلماء ضربَ مثلٍ وتمثلاً واستشهاداً إذا كان في النثر، وقد يُسمى اقتباساً بحسب اختلافِ المورد، فإذا كان في الشعر سُمِّيَ اقتباساً لا غير).<sup>6</sup> ولأجل القول في التعريف: (لا على أنه منه) كما رأينا عند القزويني والسيوطي وغيره<sup>7</sup> (سأغ سوق اللفظ مع

<sup>1</sup> - أي: بشعلة نارٍ مقبوسة، أي: مأخوذة من أصلها. روح المعاني، الألويسي، ج 19، ص 159.

<sup>2</sup> - الكشاف، ج 3، ص 249.

<sup>3</sup> - الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني، ص 312. وانظر مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، ص 291. وانظر الكليات لأبي البقاء الكفوي، ص 156.

<sup>4</sup> - الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 296.

<sup>5</sup> - خزانة الأدب وغاية الأرب، ابن حجة الحموي، ج 2، ص 455.

<sup>6</sup> - الحاوي للفتاوى، السيوطي، ج 1، ص 305.

<sup>7</sup> - زهر الأكم في الأمثال والحكم، الحسن اليوسي، ج 2، ص 26.

## الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ

تغيير فيه، أو في معناه)<sup>1</sup> فالتغيير في المقتبس إذن إما يصيب اللفظ من غير أن يخرج به المقتبس عن معناه)<sup>2</sup>، وإما اقتباس (يخرج به عن معناه)<sup>3</sup>، وهو كذلك إما اقتباس لفظي، وإما اقتباس معنى، وقد عقد الثعالبي في كتابه "الاقْتِباسُ مِنَ الْقُرْآنِ" فصلاً لما اقتبس النبي معناه من القرآن، فعنون له بعنوان: (فصل في بعض ما جاء عنه عليه السلام من الكلام المقتبس معناه من القرآن)<sup>4</sup>، ثم أتبعه بفصل لما اقتبس لفظه من القرآن تحت عنوان: (فصل في بعض ما جاء عنه عليه السلام من الكلام المقتبس من ألفاظ القرآن)<sup>5</sup> ولعله يكون صار واضحاً في نور ما قدمت من تعريف للاقتباس ما بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي من علاقات مشابهة قوية؛ إذ نلقى في المعنيين، الحقيقة والمجاز، معاني الأخذ والصغر والانتفاع؛ إذ طالب النار يأخذ شعلة صغيرة من معظم النار، وطالب الكلام يأخذ من كلام غيره جملة أو أقل أو أكثر، وطالب النار تأتس نفسه بالنار، فيستضيء بها، ويصطلي، وطالب الكلام يأتس بالمقتبس، فيقبسه، فيزيّن به كلامه على نحو حسن جميل.

### رابعاً- المقتبس النبوي من القرآن:

ذكرت في التوطئة أنني سأدرس المقتبس النبوي وعلاقته بأصله القرآني، وما بينهما من أوجه التقاء وافتراق في الأسلوب من خلال مظهرين من مظاهر الاقتباس، وهذان المظهران هما: أولاً- اقتباس أحد طرفي التشبيه. ثانياً- اقتباس الهيئة العامة للمعنى دون تفاصيل الأسلوب.

<sup>1</sup> - المصدر السابق، ج2، ص26.

<sup>2</sup> - خزانة الأدب وغاية الأرب، ج2، ص456.

<sup>3</sup> - المصدر السابق، ج2، ص456.

<sup>4</sup> - الاقتباس من القرآن، ج1، ص84، 85.

<sup>5</sup> - الاقتباس من القرآن، ج1، ص85-88.

خليل محمد أيوب

### أولاً- اقتباسُ أحدِ طرفي التشبيه:

واقْتباسُ أحدِ طرفي التشبيه يكون عندما يدور التشبيه في المقتبس والمقتبس منه حول معنى واحدٍ أو غرضٍ واحدٍ، وسأمثل لهذا الضرب من الاقتباس بمثالين: أولهما: الاقتباسُ اللفظيُّ للمشبه، والمعنويُّ للمشبه به. وثانيهما: الاقتباسُ اللفظيُّ لأداة التشبيه والمشبه به.

#### 1- الاقتباسُ اللفظيُّ للمشبه، والمعنويُّ للمشبه به:

وسأمثل لهذا المقتبس بقول النبي صلى الله عليه وسلم من حديث مُسْتَوْرِدِ أَخِي بَنِي فِهْرٍ: (وَاللَّهِ مَا الدُّنْيَا فِي الآخِرَةِ إِلَّا مِثْلُ مَا يَجْعَلُ أَحَدُكُمْ إِصْبَعَهُ هَذِهِ - وَأَشَارَ يَحْيَى بِالسَّبَابَةِ - فِي الْيَمِّ فَلْيَنْظُرْ بِمِ تَرْجِعُ؟) <sup>1</sup> فالنبي صلى الله عليه وسلم في هذا التمثيل يريد القول لنا: إنَّ متاع الدنيا في مقابل الآخرة ليس بشيء؛ إذ متاع الدنيا هو متاع اللحظة، ومتاع الآخرة هو الحق الذي لا يفنى، ولا يُقَارَنُ به متاع الدنيا مهما كَبُرَ وَعَظُمَ، وهذه المقارنةُ بين متاع اللحظة ومتاع الأبد مقتبسةٌ من كتاب الله: ((يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّا قُلْنَا إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ)) التوبة 38. ((اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ)) الرعد 26. والاقتباسُ النَّبَوِيُّ في هذا التمثيل ذو شكلين: شكلٌ لفظيٌّ، وشكلٌ معنويٌّ، فاللفظيُّ كائنٌ في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ما الدنيا في الآخرة إلا) اقتبسه بلفظه من قول الله تعالى: (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا) ومن قوله: (فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا) وترتب على هذا الاقتباس تشابه القولين القرآنيِّ والنَّبَوِيِّ في التصوير اللغويِّ، فكلا القولين قام على أسلوب القصْرِ (ما ... إلا...) لتقرير معنى القلَّةِ في نفس السامع، وكلاهما قام على أسلوب المقارنةِ بذكر الدنيا أولاً ثمَّ مقارنتها

<sup>1</sup> - مسلم، 2858.

الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ

بِالْأَخْرَةِ بَوَسَاطَةِ حَرْفِ الْجَرِّ (فِي) (الدَّخَلُ بَيْنَ مَفْضُولٍ سَابِقٍ وَفَاضِلٍ لَاحِقٍ)<sup>1</sup> مَفِيداً مَعْنَى (المُقَايِسَةِ)<sup>2</sup>، وَذَهَبَ الطَّاهِرُ رَحِمَهُ اللهُ فِي التَّحْرِيرِ وَالتَّنْوِيرِ إِلَى (أَنَّ) الْمُقَايِسَةَ مَعْنَى حَاصِلٍ لاسْتِعْمَالِ حَرْفِ الظَّرْفِيَّةِ، وَليْسَ مَعْنَى مَوْضُوعاً لَهُ حَرْفٌ فِي)<sup>3</sup> وَالمَعْنَى أَنَّ (مَتَاعَ الحَيَاةِ الدُّنْيَا إِذَا أُقْجِمَ فِي خَيْرَاتِ الأَخْرَةِ كَانَ قَلِيلاً بِالنَّسْبَةِ إِلَى كَثْرَةِ خَيْرَاتِ الأَخْرَةِ، فَلِزِمَ أَنَّهُ مَا ظَهَرَ قَلْتُهُ إِلاَّ عِنْدَمَا قِيسَ بِخَيْرَاتٍ عَظِيمَةٍ، وَنَسَبَ إِلَيْهَا)<sup>4</sup> وَلَمْ يَفْتَرِقِ القَوْلَانِ القُرْآنِيُّ وَالتَّبَوِيُّ فِي الشَّطْرِ المُقْتَبَسِ إِلاَّ فِي أَنَّ الدُّنْيَا جَاءَتْ فِي التَّعْبِيرِ القُرْآنِيِّ وَصِفاً لِلحَيَاةِ، وَفِي التَّعْبِيرِ النَّبَوِيِّ وَقَعَتْ مَبْتَدَأً. وَلَعَلَّ البَاعِثَ عَلَى وَصْفِ الحَيَاةِ بِالدُّنْيَا فِي آيَةِ القُرْآنِ مُنَاسِبَةٌ حَالِ المُتَكَلِّمِ عَلَيْهِ؛ ففِي آيَةِ التَّوْبَةِ دَارَ الكَلَامِ حَوْلَ مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ المُؤْمِنِينَ عَن غَزْوَةِ تَبُوكَ، فَصَارَ أَوْلَئِكَ بِهَذَا التَّخَلُّفِ كَأَنَّهُمْ بِمَنْزِلَةٍ مَن قَصَرَ الحَيَاةَ عَلَى الدُّنْيَا، فَنَاسَبَ هَذِهِ الحَالُ أَنَّ يُذَكَرَ لَفْظُ الحَيَاةِ، لَا أَنَّ يُحْدَفَ، وَفِي آيَةِ الرَّعْدِ دَارَ الكَلَامِ القُرْآنِيِّ حَوْلَ رِضَا النَّاسِ بِالدُّنْيَا وَفَرَجِهِمُ الشَّدِيدِ بِهَا، وَتِلْكَ حَالٌ يَنَاقِشُ ذَكَرَ لَفْظَ الحَيَاةِ؛ لِأَنَّهُ مَا مِنْ شَيْءٍ يَفْرَحُ لَهُ الإِنْسَانُ الضَّالُّ فَرَحَهُ بِالحَيَاةِ، وَأَمَّا الحَدِيثُ النَّبَوِيُّ فَجَاءَ عَدَمُ ذَكَرِ لَفْظِ الحَيَاةِ مُتَّسِقاً مَعَ الغَرَضِ مِنْهُ؛ وَهُوَ التَّمْهِينُ مِنَ أَمْرِ الدُّنْيَا، وَكَأَنَّ عَدَمَ الذِّكْرِ يَعْنِي أَنَّ مَا يَسْتَحَقُّ أَنْ يُوصَفَ بِالحَيَاةِ هُوَ الدَّارُ الأَخْرَةُ لَا الدُّنْيَا، وَفِي ذَلِكَ مَزِيدٌ تَقْلِيلٍ وَتَمْهِينٍ مِنْ قِيَمَةِ نَعِيمِ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا.

وَأَمَّا الشَّكْلُ المَعْنَوِيُّ لِلِاقْتِبَاسِ فِي هَذَا الحَدِيثِ فَكَائِنٌ فِي التَّعْبِيرِ عَنِ الخَبَرِ القُرْآنِيِّ بِالمَعْنَى؛ إِذْ يَخْبِرُنَا القُرْآنُ الْكَرِيمُ عَمَّا تَفْضِي إِلَيْهِ المُقَارَنَةُ بَيْنَ الدُّنْيَا وَالأَخْرَةِ مِنْ خِلَالِ اللَّفْظِ المَبَاشِرِ: (قَلِيلٌ، مَتَاعٌ) مُنْكَرًا إِيَّاهُ لِتَقْرِيرِ مَعْنَى (التَّقْلِيلِ

<sup>1</sup> - مغني اللبيب، ابن هشام، ج1، ص225.

<sup>2</sup> - المصدر السابق، ج1، ص225.

<sup>3</sup> - التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، ج10، ص198.

<sup>4</sup> - المصدر السابق، ج10، ص198.

والتحقيق)<sup>1</sup> وأما الحديث فيخبرنا عن هذه النتيجة من طريق التمثيل: (مِثْلُ مَا يَجْعَلُ أَحَدَكُمْ إِصْبَعَهُ هَذِهِ - وَأَشَارَ يَحْيَىٰ بِالسَّبَابَةِ - فِي الْيَمِّ، فَلْيَنْظُرْ بِمَ تَرْجِعُ؟) وما قلناه في توجيه ذكر لفظ الحياة في آيتي التوبة والرعد يصلح كل الصلاح للأخذ به في تفسير سبب الاختلاف بين طريق المقتبس والمقتبس منه في الإخبار عن نتيجة المقارنة؛ فالإخبار في آية التوبة بالخبر (قليل) مرجعه إلى أن الآية جاءت في سياق الحث على التفرغ في سبيل الله، ومعاقبة من تخلف من المؤمنين في غزوة تبوك، فهؤلاء المتخلفون كأنهم أخذوا إلى متاع الدنيا، فرأوا فيه متاعاً كثيراً عظيماً، ولذلك دخلت همزة الإنكار والمعاقبة على فعل الرضوان، والإنسان لا يرضى إلا بالكثير، يؤيد ذلك قول الله تعالى: (وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ) الضحى<sup>5</sup>. فناسب هذه الحال أن يُنبه المؤمنون على أن ما رضوا به ليس إلا شيئاً قليلاً حقيراً في جنب نعيم الآخرة، ولا يرضى به أهل العقول وذوو الألباب، وأما آية الرعد فالإخبار بلفظ (متاع) راجع إلى أن الآية تتكلم على فرح الناس بالحياة الدنيا، فناسب هذه الحال أن يُؤتى بلفظ يناسب حال الفرح، وينبغي لفظه، ولا لفظاً في هذا الموضع كمثّل لفظ (المتاع)؛ إذ (المتاع في كلام العرب: كل ما استمتع به من شيء، من معاش استمتع به أو رياش أو زينة أو لذة أو غير ذلك.)<sup>2</sup> وكلّ هذا ممّا يبعث الفرح والسرور في نفس الممتع، والجملتان - كما ترى - بنیان واحد: إذ جملة: (وما الحياة الدنيا في) حال من الحياة في جملة: (فرحوا)، وأما التمثيل النبويّ فسياقه مختلف؛ إذ النبيّ صلى الله عليه وسلّم يوجّه فيه كلامه لكلّ سامعٍ استغرقتة الدنيا حتّى كأنه نسي الآخرة في كلّ زمانٍ وكلّ مكانٍ، لذلك ينهيه على أن الدنيا ليست بشيء، وأن الآخرة هي كلّ شيء، وحتّى يقرّر في نفسه هذه الحقيقة أخرج كلامه من طريق التمثيل، ودفع السامع إلى أن يبحث في المسألة، ويصل بنفسه إلى النتيجة، فجعله يغمس إصبعه في

<sup>1</sup> - البحر المديد، ابن عجيبة، ج3، ص105. بتصرف يسير في اللفظ.

<sup>2</sup> - جامع البيان، ابن جرير الطبري، ج1، ص450، ط: العلامة محمود محمد شاكر.

الاقتباس اللغوي من القرآن الكريم في الحديث النبوي الشريف دراسة بلاغية

البحر الكبير الممتد، ثم دعاه بعد إخراجها إلى النظر بم ترجع؟ وإذا هي مجرد ذراتٍ سرعان ما تزول في مقابل بحرٍ زاخرٍ لا ينتهي.

وهذا الاقتباس النبوي من القرآن يُعدّ عاملاً مهماً في تحديد الدلالة النبوية تحديداً يمنع أن يخالطها ما قد يُتَوَهَّمُ أنّ اللغة تحتمله؛ فعدم ذكر النبي وجه الشبه جعل بنیان لغته عامّاً مطلقاً، وهذا البناء يغيري بمدّ المقارنة بين الدنيا والآخرة إلى العذاب في معاني القصر والشدة والدوام، ولكن هذا التّصور ما أسرع ما يتهاوى صريعاً عند ملاحظة الأصل القرآني الذي اقتبس منه النبي صلى الله عليه وسلّم حديثه، ويقوي هذا التّصور الدلالي النظر في مقارنات القرآن والحديث بين الدنيا والآخرة في العذاب؛ إذ يفضي بنا الاستقصاء اليقظ والدقيق إلى نتيجتين:

أولهما: أطراد التّهوين من متاع الدنيا في القرآن والحديث في مقام المقارنة؛ وذلك لأنّ الإنسان بما جُبل عليه من حبّ الخير العاجل الداني، وغلبة المحسوس في نفسه على الغيوب يُقْبَلُ في الغالب على الدّنيا حتى يصير إلى حال ينسى معها الآخرة، فيرى في نعيمها خيرَ النعيم، وفي ملذّاتها خيرَ الملذّات، وتقلّب الموازين عنده أشدّ الانقلاب، وفي هذه الحال فإنّ الأسلوب الأمثل هو التّهوين الشديد من الدّنيا كي يرغب عنها، أو يُقْبَلِ عليها إقبالاً منضبطاً ليس فيه سرف، ولا تضييع لحقوق الله ولا لحقوق العباد. فمن ذلك التّهوين قول الله تعالى: (وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ) آل عمران 185. وقوله تعالى: (مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَاؤُاهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ) آل عمران 197. وأمّا الحديث النبوي فمن أمثلة التّهوين من متاع الدنيا حديث جابر رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلّم: (مَرَّ بِالسُّوقِ دَاخِلاً مِنْ بَعْضِ الْعَالِيَةِ، وَالنَّاسُ كَنَفْتَهُ، فَمَرَّ بِجَدِي أَسَكَّ مَيِّتٍ، فَتَنَاوَلَهُ، فَأَخَذَ بِأُذُنِهِ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّكُمْ يُحِبُّ أَنْ هَذَا لَهُ بَدْرُهُمْ؟ فَقَالُوا: مَا نُحِبُّ أَنَّهُ لَنَا بِشَيْءٍ، وَمَا نَصْنَعُ بِهِ؟ قَالَ: أَتَحِبُّونَ أَنَّهُ لَكُمْ؟ قَالُوا: وَاللَّهِ لَوْ كَانَ

خليل محمد أيوب

حَيًّا كَانَ عَيِّنًا فِيهِ؛ لِأَنَّهُ أَسَكُّ، فَكَيْفَ وَهُوَ مَيِّتٌ؟ فَقَالَ: فَوَ اللَّهُ لِلدُّنْيَا أَهْوَنُ عَلَى اللَّهِ مِنْ هَذَا عَلَيَّكُمْ.<sup>(1)</sup>

ثانیهما: أنَّ القرآن والحديث في مقام الكلام على العذاب لا يهونان من عذاب الدنيا، بل يعظمان<sup>2</sup> منه، وكل ما يفعلانه هو التنبيه على أن عذاب الآخرة أشد وأبقى، وذلك ما نراه في الآيات التالية: يقول الله تعالى: "لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَمَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ" الرعد34. ويقول تعالى أيضاً: "فَأَذِاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" الزمر26. ويقول في آية ثالثة: "لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلِعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى وَهُمْ لَا يُنصَرُونَ" فصلت16. وقوله في آية رابعة: "كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَلِعَذَابُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ" القلم33. وعلى ذلك النهج جرت مقارنات النبي، وهذا ما نلقاه في خبر المتلاعنين. فقد وعظ نبي الله صلى الله عليه وسلم الرجل (وَدَكَّرَهُ وَأَخْبَرَهُ أَنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ. قَالَ: لَا وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ مَا كَذَبْتُ عَلَيْهَا. ثُمَّ دَعَاَهَا - أَي دَعَا الْمَرْأَةَ - فَوَعَّظَهَا وَدَكَّرَهَا وَأَخْبَرَهَا أَنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ.)<sup>3</sup> فكل هذه النصوص لا تهون من عذاب الدنيا كما جرى عادة المهوين من متاعها، ولذلك يمتنع مد المقارنة في التمثيل إلى العذاب.

<sup>1</sup> - مسلم، 2957.

<sup>2</sup> - وذلك المنهج القرآني والنَّبوي في تعظيم أمر عذاب الدنيا - مع أن عذاب الدنيا إذا ما قورن بعذاب الآخرة ليس بشيء - منيخ حسن؛ إذ يفيد أحسن الفائدة في الردع والزجر؛ لأنَّ النفوس تخشى أكثر ما تخشى القريب العاجل المشاهد، وخشيئها منه أكبر من خشيئها مما هو مُضْمَرٌ مستكن وراء الحجب والغيوب، وهو بذلك يقول للمخطئ المجترئ على الله: إنَّ عذاباً عظيماً عاجلاً سيُصَبُّ عليه عاجلاً غير آجل، وإنَّ له لعذاباً في الآخرة أكبر من بعد ذهاب الدنيا، فيرتدع لذلك عن أتامه، وينزجر عن مساويه.

<sup>3</sup> - مسلم، 1493.



الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ

## 2- الاقْتِباسُ اللَّفْظِيُّ لِأَدَاةِ التَّشْبِيهِ وَالْمَشَبِّهِ بِهِ:

وسأمثل لهذا التّمودج من المقتبسِ النَّبَوِيِّ بما ذَكَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن سحر لبيدِ بنِ الأعصمِ من حديث عائشة رضي الله عنها: (والله يا عائشةُ لكانَ ماءُ هاتُفاةِ الحنّاءِ، ولكأنَّ نخلها رؤوسُ الشّياطين). قُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ: أَفَلا اسْتَخْرَجْتَهُ؟ قَالَ: (قَدْ عَافَانِي اللهُ، فَكَرِهْتُ أَنْ أُتَوَّرَ عَلَيَّ النَّاسُ فِيهِ شَرًّا. فَأَمَرَ بِهَا فَدُفِنَتْ).<sup>1</sup> فالنّبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كلامه مع عائشة يشبّه النخلَ الذي شربَ من ماءِ السحر برؤوس الشياطين في شديد البشاعة، وعظيم الفبّاحة. وهذا التشبيهُ مقتبسٌ من قول الله تعالى: ((طلّعها كأنه رؤوسُ الشياطين)) الصافات65. ولعلّه بيّن أنّ المشبّه به في الصورتين واحدٌ: (رؤوسُ الشياطين)، وكذا حرفُ التشبيه (كأنّ)، وبيّن كذلك شديد مناسبة المشبّه للمشبّه به في الصورتين القرآنية والنّبوية، فشجرة الزقوم تنبُتُ في أصل الجحيم، ولذا (ناسبتها هذه الرؤوسُ الغريبةُ رؤوسُ الشياطين)<sup>2</sup>، وشجرُ النّخيل يشرب من ماءِ السحر، فناسبته كذلك رؤوسُ القبح والبشاعة، رؤوسُ الشياطين. والنّبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في هذا المقتبس كأنه أراد تشبيهَ شجرِ النّخل الذي شرب من ماءِ السحر بشجرةِ الجحيم، مبنغيًا من وراء تلك المشابهة غير المباشرة أن ينقل لسامعه إحساسه بعظم فبّح ما رآه، وذلك من خلال نقل معاني القبح المتناهية، والبشاعة الشديدة من شجرة الزقوم إلى شجرِ النّخيل؛ وذلك أنّه مهما قيل في تبشيع هذا الشجر فإنّ ذلك لن يبلغ في الأذهان والنفوس قيّد أنملةٍ بشاعة شجرة الزقوم. وقد ذهب الفراءُ رحمه الله في كلامه على المشبّه به: (رؤوس الشياطين) إلى ثلاثة أوجهٍ أولها: التّمثيلُ برؤوس الشياطين

<sup>1</sup> - البخاري، 5433. مسلم، 2189.

<sup>2</sup> - التّصوير البياني، الدكتور محمّد أبو موسى، ص 109.

في القبح، وثانيتها: التمثيل بحية معروفة عند العرب باسم الشيطان، وثالثتها: التمثيل بنبت معروف برؤوس الشياطين. يقول رحمه الله: (قوله: (كأنه رؤوس الشياطين) فإن فيه في العربية ثلاثة أوجه: أحدها أن تشبهه طلوعها في قبحه برؤوس الشياطين؛ لأنها موصوفة بالقبح، وإن كانت لا ترى. وأنت قائل للرجل: كأنه شيطان إذا استقبحته. والآخر: أن العرب تسمي بعض الحيات شيطاناً، وهو حية ذو عرف... ويقال: إنه نبت قبيح يسمي برؤوس الشياطين. والأوجه الثلاثة تذهب إلى معنى واحد في القبح.)<sup>1</sup>

وواضح أن التوجيهين الثاني والثالث يعتمدان في إبراز المراد إبرازه على صورة مرئية يعلم السامع خبرها، وما تتصف به هذه الصورة من قبح شديد، وأما التوجيه الأول فسبيله مختلف: إذ (اعتمد في إبراز الحقيقة المراد إبرازها على ما ترسخ في نفوس الناس من صور لأشياء ليست حقائقها مرئية في حياة الناس.)<sup>2</sup> وما رسخ في النفوس من صور الجن والشياطين (أنها صور منكرة وبشعة).<sup>3</sup> والذي يرجح عندي هو القول بالتوجيه الأول؛ وذلك لأن الغرض المراد من الصورتين تنبيه السامع على أنه لا شيء يداني بشاعة طلوع شجرة الرقوم، ونخل بئر ذروان، وذلك ما يتحقق على أحسن وجه إذا ما أخذنا بمعنى التوجيه الأول؛ إذ إن صورة هذا التوجيه تمكّن الخيال من الذهوب كل مذهب في التبشيع والتقييح، فيستجمع الخيال السيار في كل فج كل فبح الدنيا، ليلقيه من بعد ذلك على رؤوس الشياطين، ومثل هذا لا يتأتى للسامع في التوجيهين الثاني والثالث؛ إذ القبح المستخرج منهما على شدته يبقى محصوراً بما رآته العين، وأحست به النفس. ولعل أول من ذهب إلى ترجيح الوجه الأول أبو العباس المبرد رحمه الله تعالى راداً ذلك إلى تقبيح الله لرؤوس الشياطين، يقول

<sup>1</sup> - معاني القرآن، الفراء، ج2، ص387. وانظر جامع البيان، الطبري، ج19، ص553، 554. ط: عبد المحسن التركي.

<sup>2</sup> - التصوير البياني، ص109.

<sup>3</sup> - العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني، ج1، ص491. بتصرف يسير في اللفظ.

## الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ

رحمه الله: (والقول الآخر - وهو الذي يسبقُ إلى القلب - أنّ الله جلّ ذكره شتّع صورة الشياطين في قلوب العباد. فكان ذلك أبلغَ من المعاينة، ثم مثل هذه الشجرة ممّا تنفّر منه كلُّ نفس).<sup>1</sup> ولكنّ هاتين الصّورتين على ما بينهما من التقاءٍ في حرف التشبيه، ووحدة المشبّه به، ومناسبته للمشبّه تفترقان في عددٍ من مكونات الأسلوب؛ وذلك لوقوعهما في سياقين مختلفين؛ فقد جاء طلعُ شجرة الزقوم في الصّورة القرآنية مشبّهاً، وأمّا في الصّورة النبوية فجاء المشبّه<sup>2</sup> رؤوس النخل من ثمرٍ وسعفٍ، وهذا لأنّ الصّورة القرآنية جاءت في سياق الكلام على قبح شجرة الزقوم، وأنّها مأكّلُ أهل الجحيم، فناسب مثل هذا السياق جعلُ ثمرِ النخيل المشبّه، وأمّا الصّورة النبوية فجاءت في سياقٍ مغايرٍ، يدور حول وصف التبدّل الكبير الذي أصاب شجر النخيل بسبب ربّها بماء السّحر، فكان من المناسب في هذا السياق ألاّ يُقتصرَ على الثمر وحده كما الحال في القرآن، وإنّما يؤتى بما أصاب النخلة من تبدّلٍ في ثمرها وسعفها.

(وتفترق الصورتان القرآنية والنبوية كذلك في عدّة المؤكّدات؛ فقد أكّد النبي صلّى الله عليه وسلّم صورته بثلاثة مؤكّدات، هي: (القسم، ولام الجواب،

<sup>1</sup> - الكامل في اللغة والأدب، المبرّد، ج2، ص996، 997. وهذا الذي ذهب إليه المبرّد رحمه الله، واخترته، وعلّلت سريرة اختياري له مال إليه أكثرُ المفسرين من غير تصريحٍ منهم بذلك أو تعليلٍ؛ فالزّمخشري رحمه الله في الكشاف ج4، ص46 ذكر الأوجه الثلاثة، ولكنّه ضعّف القولين الثّاني والثّالث؛ إذ صدّزهما بصيغة: (وقيل) الممرّضة للمعنى، وصرّح الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ج26، ص142 بصحّة الوجه الأوّل دون تعليل لهذا التصحيح، ووافق أبو السعود في تفسيره ج7، ص194 صنيع الزّمخشري والرازي فيما مالا إليه؛ وذلك بتصديره القولين الثّاني والثّالث بصيغة التضعيف (قيل)، وأمّا صاحبُ البحر المحيط ج7، ص348 فمال إلى القول الثّالث، مضعفاً القولين الأوّل والثّاني؛ إذ صدّزهما بصيغة التضعيف، وكذلك فإنّه في ترتيبه الأوجه قدّم الثّالث على الوجهين الأوّل والثّاني في دلالة على ترجّح الوجه الثّالث عنده، وعرض ابن حجرٍ في فتح الباري ج10، ص230، 231 للأوجه الثلاثة مصدراً إياها بقوله: وتختّم، ناسباً هذه الأوجه إلى الفراء وغيره.

<sup>2</sup> - وقد رُوي المشبّه به روايتين: (النخل) و(رؤوس النخل) يقول صاحبُ فتح الباري رحمه الله ج10، ص230: (قولُه: (وكأنّ رؤوس نخلها رؤوس الشياطين) كذا هنا، وفي الرواية التي في بدء الخلق: (نخلها كأنه رؤوس الشياطين) وفي رواية ابن عيينة وأكثر الرواة عن هشام: (كأن نخلها) بغير ذكر رؤوس أوّلًا، والتشبيه إنّما وقع على رؤوس النخل؛ فلذلك أفصح به في رواية الباب، وهو مقدرٌ في غيرها، ووقع في رواية عمرة عن عائشة: (فاذا نخلها الذي يشرب من مائها قد التوى سعفه كأنه رؤوس الشياطين).

خليل محمد أيوب

وكأن)، وأما الصورة القرآنية فليس فيها غير مؤكّد واحد، هو حرف التشبيه والنصب (كأن)، ولعلّ ذلك معادّه إلى مقام كلّ صورة، فالصورة القرآنية تصوّر لنا شجرة تخرج من أصل الجحيم، وشجرة كهذه ليس غريباً أن يكون ثمرها قبيحاً قبيح رؤوس الشياطين، أما الصورة النبوية فهي صورةً دنيويةً تثير فينا الإحساس بالدهشة والغرابة؛ إذ كيف يصيّر السحر لون الماء كنقاعة الحناء في الحُمْرة، ويبدّل شكل النخيل الحسن إلى قبيح لا يقاربه قبيح، فمثل هذا غريب، ويستدعي من المؤكّدات عدداً غير قليل<sup>1</sup>.

ثانياً- اقتباس الهيئة العامة للمعنى دون تفاصيل الأسلوب:

ويكون هذا الضرب من الاقتباس حين يكون الغرض من الكلامين: المقتبس والمقتبس منه واحداً. ويمكن التمثيل له بحديث النبي صلى الله عليه وسلم عن ابن عمر رضي الله عنهما: (لَا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةً أَحَدٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِ. أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تُؤْتَى مَشْرَبَتُهُ،<sup>2</sup> فَتُكْسَرَ خِرَانَتُهُ، فَيُنْتَقَلَ طَعَامُهُ؟ إِنَّمَا تَخْزَنُ لَهُمْ ضُرُوعُ مَوَاشِيهِمْ أَطْعِمْتَهُمْ. فَلَا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةً أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِهِ.)<sup>3</sup> فالتبني صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث ينهى المسلمين عن أن يحلبوا ماشية أي أحد من إخوانهم من غير إذن، ثمّ يلحق نهيّه بتشبيهه بيّن فيه للمسلمين وجهة النهي، ووجوب طلب الإذن، وينهج لبلوغ ذلك منهنّ الاقتباس من قول الله تعالى: (وَلَا تَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِمَّا فَكَرَهُتُمْوهُ وَأَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ) الحجرات: 12. مكتفياً في هذا الاقتباس بأخذ الهيئة العامة للمعنى القرآني دون تفاصيل الأسلوب، فتشابه القولان القرآني والنبوي في أنّ كلّاً منهما من التشبيه المركّب الذي لا يشفّ عن دلالته على نحو مباشر، وفي أنّ كلّاً منهما جاء بالمشبّه

<sup>1</sup> - أسلوب الحوار في الحديث النبوي، الدكتور خليل محمد أيوب، ص 366، 367.

<sup>2</sup> - المشربة: (بفتح الراء وضمها هي كالغرفة، وقال الطبري كالجزانة يكون فيها الطعام والشراب، ولهذا سميت مشربة، وقال الخليل هي الغرفة، وقال يحيى بن يحيى هي المسكن. وكله قريب بعضه من بعض). مشارق الأنوار، ج 2، ص 247.

<sup>3</sup> - البخاري، 2303، مسلم، 1726. واللفظ واحد.

## الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ

من خلال أسلوب التّهي: (ولا يغتب، لا يحلبن) وفي أنّ كلّاً منهما جاء بالمشبّه به من خلال كلام مستأنف بُني على تقرير المخاطب بأسلوب الاستفهام: (أحبّ أحدكم أن تؤتى...، أحبّ أحدكم أن يأكل...)، وذلك للحصول من المقرّرين على الردّ الطّبيعي بكره المقرّر ليلزم عن ذلك الكفُّ عن الفعل المنهي عنه أحسن لزوم: الغيبة في القرآن، والحلبُ بغير إذنٍ في التعبير النبوي، وفي أنّ كلّاً من المقتبس والمقتبس منه أعقب تشبيهه بالفاء الفصيحة، المُفصّحة عن محذوفٍ يُفهم من سياق القول، فجاء القرآن بجملة: (فكرهتموه). يقول الزمخشري رحمه الله معلّقاً على هذه الجملة، وصلّتها بما قبلها: (ولمّا قرّره عزّ وجلّ بأنّ أحداً منهم لا يحبّ أكل جيفة أخيه، عقّب ذلك بقوله تعالى: (فَكَرِهْتُمُوهُ) معناه: فقد كرهتموه، واستقرّ ذلك. وفيه معنى الشرط، أي: إن صحّ هذا فكرهتموه، وهي الفاء الفصيحة، أي: فتحققت - بوجوب الإقرار عليكم، وبأنكم لا تقدرون على دفعه وإنكاره: لإباء البشرية عليكم أن تجحدوه - كراحتكم له، وتقذركم منه، فليتحقّق أيضاً أن تكرهوا ما هو نظيره من الغيبة والظعن في أعراض المسلمين).<sup>1</sup> وجاء الحديث النبويّ بجملة: (فلا يحلبن أحدكم..) مكرراً طلب التّهي، والفاء في هذه الجملة هي الفصيحة، وتقدير الكلام مع هذه الفاء المفصّحة عن محذوفٍ: فإذا أقررتم بكرهه أن يُسرق طعامكم، وظهر لكم ظهوراً لا لبس فيه أنّ ما في ضروع الماشية طعامٌ لأصحابه كطعامكم الذي في خزائن بيوتكم، فلا يحلبن أحدكم ماشية أخيه بغير إذنه، وهكذا يكون التّهي النبويّ جاء نتيجةً لما قبله من تشبيهٍ مُقنعٍ مؤثّرٍ، فصّل النبي في أحداثه: (تؤتى، تُكسر، يُنتقل)، وبناها لغير الفاعل مريداً من ذلك أن يعاين السامع الأذى الذي يقع عليه لحظةً بعد أخرى بغضّ النّظر عن الفاعل له؛ إذ لا تعلق للغرض بذكره، فإذا ما وقع ذلك كان السامع مهيناً لجملة التّهي؛ لأنّ الرهبة من ذلك الفعل

<sup>1</sup> - الكشاف، الزمخشري، ج 4، 373، 374.

البشع الشنيع تكون قد استمكنت من نفسه، فيمتنع لذلك عن إيذاء غيره بحلب الماشية بغير إذن.

ولكنّ هذين القولين المقتبس والمقتبس منه يفترقان بعد ذلك التشابه العامّ في كثيرٍ من تفاصيل الأسلوب، ومن هذه الفروق: إسنادُ الفعل إلى المخاطب في جملة النهي القرآنية: (ولا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا) وإسنادُه إلى الغائب في جملة القصر التَّبويّة الأولى والمكرّرة؛ إذ اكتفى النَّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بتقرير حكمٍ عامٍّ يعمّ كلَّ أحدٍ، في كل زمانٍ ومكانٍ: (لا يحلبنَّ أحدٌ ماشيةً أحدٍ إلّا بإذنه)، وكأنّ الغايةَ عدمُ إشعار المخاطب أنّ الكلام موجّه إليه، وذلكم مِنهاجٍ مغايرٍ لما عليه القولُ القرآنيّ من مكاشفةٍ صريحةٍ، ومواجهةٍ حاسمةٍ، ومن هذه الفروق أيضاً: جعلُ التّشبيه القرآنيّ الواقع في الغيبة أكلاً للحم أخيه الميّت، وأمّا التّشبيه التّبويّ فلم يجعل من يحلبُ الماشية بغير إذن صاحبها سارقاً، وإنّما جعله مسروقاً، فلم يقلْ على طريقة القرآن: (أحبّ أحدكم أن يأتي بيتاً، فيكسرَ خزانته، وينقلَ طعامه)، وإنّما قال: (أحبّ أحدكم أن تؤتى مشربته، فتكسرَ خزانته، فينتقلَ طعامه). وذلكم مظهرٌ آخر من مظاهر المواجهة الشّديدة، نلقاه في القرآن، ولا نلقاه في الحديث، وثالث الفروق الظاهرة: التصريح بلفظ الكره في القول القرآنيّ، وتذييل تشبيهه بقوله تعالى: (واتقوا الله...) فدلّ هذا وذلك على قباحة الغيبة، وعِظَم ذنبها عند الله؛ إذ المعنى: (فخافوا عقوبته بانتهائكم عمّا نهاكم عنه...) <sup>1</sup>، وأمّا القول التّبويّ فلم يصحّ بلفظ الكره، وإنّما أبقاه مضمرّاً، وجاء بجملةٍ مستأنفةٍ: (إنما تخزّن لهم ضروعُ مواشيهم أطعمتهم)، وكان يمكن أن يُستغنى عن هذه الجملة من دون أن يؤثر ذلك في المراد من التشبيه، ولكنّ النَّبي ابتغى من وراء هذه الجملة أن يؤكّد المراد من التشبيه، وأن يقرّر في نفوس سامعيه أنّ ما في ضروع الماشية من

<sup>1</sup> - جامع البيان، الطّبري، ج 21، ص 381. ط التّركي.

## الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ

طَعَامٍ لَا يَخْتَلِفُ عَمَّا فِي الْبَيْوتِ، (فَمَنْ حَلَبَ مَوَاشِيَهُمْ فَكَأَنَّهُ كَسَرَ خَزَائِنَهُمْ، وَسَرَقَ مِنْهَا شَيْئًا).<sup>1</sup> ولهذا صَدَّرَ هَذِهِ الْجُمْلَةَ بِحَرْفِ التَّوَكِيدِ وَالْحَصْرِ (إِنَّمَا)، وَكَرَّرَ لَفْظَ الطَّعَامِ لِإثْبَاتِ عَدَمِ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الطَّعَامِينَ، وَأَنَّ حَالَ الْمُتَعَدِّيِّ عَلَيْهِمَا حَالٌ وَاحِدَةٌ. وَهَذَا الْاِفْتِرَاقُ فِي الْأَسْلُوبِ بَيْنَ الْمُقْتَبَسِ وَالْمُقْتَبَسِ مِنْهُ مَعَاذُهُ - فِيمَا يَظْهَرُ لِي - إِلَى التَّفَاوُتِ الْكَبِيرِ بَيْنَ الْمُعْصِيَتَيْنِ فِي الْقَبْحِ، وَإِلَى اِخْتِلَافِ نَظَرِ السَّامِعِ إِلَيْهِمَا؛ فَالْغَيْبَةُ خَطِيئَةٌ تَأْبَاهَا الْفِطْرَةُ، وَيُرْفِضُهَا الْعَقْلُ، وَلَا يَجْهَلُ مُسَلِّمٌ ذِكْرَ الْحَسَنِ حَرَمَتِهَا، وَلَا عِظَمَ قَبَاحَتِهَا، وَلِذَلِكَ سَلَكَ الْقُرْآنُ فِي سِيَاقَةِ الْكَلَامِ عَلَيْهَا مَعَ الْمُخَاطَبِ مَسَلَّكَ الْمَوَاجَهَةِ وَالْمَكَاشِفَةِ، وَمَثَّلَ مَا (يُنَالُهُ الْمَغْتَابُ مِنْ عَرِضِ الْمَغْتَابِ عَلَى أَفْطَعِ وَجْهِهِ وَأَفْحَشِهِ. وَفِيهِ - أَيِ فِي التَّمْثِيلِ - مَبَالِغَاتٌ شَتَّى: مِنْهَا الْاِسْتِفْهَامُ الَّذِي مَعْنَاهُ التَّقْرِيرُ، وَمِنْهَا جَعْلُ مَا هُوَ فِي الْغَايَةِ مِنَ الْكِرَاهَةِ مُوَصُولًا بِالْمَحَبَّةِ. وَمِنْهَا إِسْنَادُ الْفِعْلِ إِلَى أَحَدِكُمْ، وَالْإِشْعَارُ بِأَنَّ أَحَدًا مِنَ الْأَحْدِينَ لَا يَحِبُّ ذَلِكَ، وَمِنْهَا أَنَّ لَمْ يُقْتَصِرْ عَلَى تَمْثِيلِ الْاِغْتِيَابِ بِأَكْلِ لَحْمِ الْإِنْسَانِ، حَتَّى جُعِلَ الْإِنْسَانُ أَخًا، وَمِنْهَا أَنَّ لَمْ يُقْتَصِرْ عَلَى أَكْلِ لَحْمِ الْأَخِ حَتَّى جُعِلَ مَيْتًا).<sup>2</sup> وَأَمَّا حَلَبُ بَعْضِ الْمَاشِيَةِ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهَا طَلِبًا لِلطَّعَامِ مَعَ إِمْكَانِ الْاِسْتِغْنَاءِ عَنْهُ فَحَالٌ مَغَايِرَةٌ لِحَالِ خَطِيئَةِ الْغَيْبَةِ؛ إِذِ النَّاسُ يَتَسَاهَلُونَ فِيهَا أَشَدَّ التَّسَاهُلِ، وَلَا يَرَوْنَهَا خَطِيئَةً، بَلَّهَ أَنْ تَرُقِيَ إِلَى حَدِّ السَّرْقَةِ. وَلَوْ كَانَ حَالٌ مِنْ يَحْلِبُ الْمَاشِيَةَ بِغَيْرِ إِذْنٍ عَلَى غَيْرِ الْحَالِ الَّتِي وَصَفْتَهَا لَمَّا رَفَقَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمُخَاطَبِ، وَلَا أَلَانَ لَهُ الْقَوْلَ؛ لِأَنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْ مَنِهْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلِأَنَّ الْعَالَمَ بِحَقِيقَةِ الْخَطَا لَا تَنْفَعُ مَعَهُ غَيْرُ الْمَوَاجَهَةِ الْحَاسِمَةِ، وَالتَّصْرِيحِ الْمُبَاشِرِ، وَالتَّشْبِيهِ غَيْرِ الْمَوَارِبِ. وَمَا يُؤَكِّدُ عَدَمَ دَرَايَةِ النَّاسِ بِخَطِيئَةِ حَلَبِ الْمَاشِيَةِ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهَا طَبِيعَةُ الصَّوْرَةِ الَّتِي أَتَى بِهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ فَهُوَ لَمْ يَأْتِ بِمَشَبَّهٍ بِهِ مِنْ جِنْسِ الْمَنْهِيِّ عَنْهُ كَالْقَوْلِ: (أَيَحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تُحْلِبَ مَاشِيَتَهُ)،

<sup>1</sup> - مَرْقَاةُ الْمَفَاتِيحِ، الْفَارِسِيُّ، ج 6، ص 129.

<sup>2</sup> - الْكَشَافُ، الرَّمَخَشَرِيُّ، ج 4، ص 372، 373.

خليل محمد أيوب

وإنّما أتى بصورةٍ تدلّ دلالةً بيّنةً على فعل السرقة، وأراد من هذا أن ينبّه السامع على أنّ ما يُتساهل في شأنه، ولا يُتصور بلوغه حدّ السرقة هو فعلٌ سرقةٍ لا يختلفُ عن فعل الاقتحام والسلب الذي تدلّ عليه صورة المشبه به.

#### خامساً- فاصلة القول:

عرضنا فيما مضى من صفحاتٍ للمقبوس النبويّ وصلته اللغوية بأصله القرآني، وما بين المقبوس وأصله من أوجه التقاءٍ وافتراقٍ، ولم كان الالتقاء؟ ولم كان الافتراق؟ وفي هذا الجزء من الدراسة نختمُ بفاصلةٍ نُودِعُها أبرز ما اتهمنا إليه، ووقفنا عليه:

أولاً- رجّحت الدراسة في المعنى اللغويّ للاقتباس أن يكون (القَبَسُ) بمعنى الجذوة الصغيرة تؤخذ من معظم النَّار، وذهبت إلى تضعيف قول من قال: إنّ المراد من القبس النار، أو الشعلة والنار معاً، وعلّة هذا التّضعيف أنّ في لفظ (القَبَس) معنيين لا يفارقانه أبداً: أوّلهما: معنى الأخذ. وثانيهما: الصِّغَرُ في جَنبِ الكِبَرِ. وكشفت الدراسة عن أنّ المعنى الاصطلاحي للاقتباس مجازٌ من المعنى اللغوي في معاني: الأخذ والصِّغَرِ والانتفاع.

ثانياً- أرجعت الدراسة في تحليلها التّطبيقي للمقتبسات النبوية أوجه الالتقاء والافتراق في الأسلوب إلى اتّحاد المقتبَس والمقتبَس منه في الغرض العام، وافتراقهما في الغرض الخاصّ.

ثالثاً - أظهر التحليل البلاغيّ للمقتبسات النبوية أنّ سياق الكلام النبويّ، والغرض منه، وما يحتفّ به من أحوال هو ما يبعث على التغيير في لغة الكلام القرآني المقتبَس منه، وأنّ كلاً من الكلامين القرآني والنبويّ كان يتسق مع سياقه والغرض منه أحسن الاتساق وأكملّه.



الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَاةٌ بَلَاغِيَّةٌ

رابعاً - أظهرت الدراسة أن الاقتباس اللفظي والمعنوي قد يجتمعان في قولٍ واحدٍ، فيكونُ بعضُ القولِ مقتبساً بلفظه، وبعضُهُ الآخرُ مقتبساً بمعناه، وذلك ما رأيناه في تمثيل الدنيا.

خامساً - كشفت الدراسة أن الأصل القرآني للمقتبس النبوي قد يكون ذا أثرٍ مهمٍّ في تحديد الدلالة النبوية تحديداً يمنع أن يخالطها ما قد توهم اللغة النبوية أنها تحتمله.

سادساً: ظهر للدراسة أن المشابهة غير المباشرة تتحقق في بعض المقتبسات النبوية، إذا ما تحقق فيها شرطان: أولهما: أن يكون الاقتباس لفظياً. وثانيهما: أن يكون حال المقتبس له في الصفة أدنى بكثيرٍ من المقتبس منه، والغرض من هذه المشابهة غير المباشرة المبالغة في اتصاف المقتبس له بالصفة، فذلك يمكن المتكلم من إيصال ما يحسن به من مشاعر تجاهه - أي تجاه المقتبس له - إلى السامع على أحسن وجهٍ وأكمل هيئة.

#### سادساً- المصادر:

- 1- الإِتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394 هـ 1974 م.
- 2- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم، محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت.
- 3- أسلوب الحوار في الحديث النبوي، دراسة بلاغية، الدكتور خليل محمد أيوب، دار النوادر، دمشق، ط1، 2012.
- 4- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب جلال الدين محمد القزويني، وضع حواشي الكتاب إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424 هـ، 2003.

خليل محمّد أيّوب

- 5- البحر المحيط، أبو حيّان الأندلسي، تح: عادل عبد الموجود، وآخرون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.1993، 1
- 6- البحر المديد، أحمد بن محمّد بن عجيبة، دار الكتب العلمية . بيروت، ط.2، 2002.
- 7- تاج العروس، مرتضى الزبيدي، مجموعة من المحققين، سلسلة التراث العربي، الكويت.
- 8- التّحرير والتنوير، الطّاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م.
- 9- التّصوير البياني، د. محمّد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.5، 2004.
- 10- التّفسير الكبير، فخر الدين الرازيّ، دار الفكر، ط.1، 1981.
- 11- تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تح: عبد السّلام هارون، وزملاؤه، الدار المصرية للتّأليف والتّرجمة .
- 12- جامع البيان في تأويل القرآن، محمّد بن جرير الطبريّ، تح: محمود محمّد شاكر، وأحمد محمّد شاكر، مؤسّسة الرسالة، ط.1، 2000 م
- 13- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمّد بن جرير الطبريّ، تح: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، ومركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، دار هجر، ط.1، 2001.
- 14- الجامع الصحيح، محمّد بن إسماعيل البخاريّ، تح: د. مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط.3، 1987.
- 15- الحاوي للفتاوى، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، 1424هـ 2004 -
- 16- خزانة الأدب وغاية الأرب، علي بن عبد الله الحمويّ، تح: عصام شعيتو، مكتبة الهلال، بيروت، ط.1، 1987.
- 17- دلائل النّبوة، أبو بكر البيهقي، تح: د. عبد المعطي قلعي، دار الكتب العلمية، دار الريان، ط.1، 1988.
- 18- روح المعاني، محمود الألوسي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.

- الاقْتِباسُ اللُّغَوِيُّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ دَرَسَةٌ بَلَاغِيَّةٌ
- 19- زهر الأكم في الأمثال و الحكم، الحسن اليوسي، تح: د. محمد حجي، د. محمد الأخضر، دار الثقافة، المغرب، ط1، 1981.
- 20- صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- 21- العمدة في محاسن الشعر وأدابه، ابن رشيق القيرواني، تح: د. محمد فرقزان، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، ط2، 1994.
- 22- العين، الخليل بن أحمد، تح: د. مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي.
- 23- فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تصحيح محب الدين الخطيب، وعليه تعليقات ابن باز، خرج أحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ.
- 24- القاموس المحيط، مجد الدين الفيروزآبادي، تح: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 8، 1426 هـ - 2005 م.
- 25- الكامل في اللغة والأدب، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس، تح: د. محمد الدالي، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط3، 1997.
- 26- الكشاف، العلامة جار الله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ.
- 27- الكلّيات، أبو البقاء الكفوي، تح: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998.
- 28- لسان العرب، ابن منظور، تح: عبد الله الكبير، وزميلاه، دار المعارف، القاهرة.
- 29- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، تح: محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، مصر.
- 30- مختصر المعاني، سعد الدين التفتازاني، دار الفكر، ط1، 1411 هـ.
- 31- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي أبو الفضل عياض، المكتبة العتيقة، ودار التراث.

خليل محمد أيوب

- 32- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ملأ علي القاري، تج: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.
- 33- معاني القرآن، يحيى بن زياد الفراء، تج: أحمد يوسف النجاتي، وآخرون، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1، مصر.
- 34- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري، تج: د.مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، مراجعة: سعيد الأفغاني، ط1، 1972.

# İbn Teymiye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi

Hüseyin AYDIN\*

*İbn Teymiye'nin Nasçı Akılcılığının Kelâmî Açından Değerlendirilmesi*

**Özet** ▶ Akıl nakil münasebeti konusunda üç ana yaklaşım bulunmaktadır. Kimi bütün dikkatini nakle kimi de akla odaklanmıştır. Birini diğerine tabi kılmadan her ikisini de asıl kabul edilerek cem ve uzlaştırma yöntemi izlenmelidir. Tamamen nakle odaklananlar nassların zahirini gereğinden fazla ön plana çıkarır, zahiri anlamlar ile malukat arasındaki çelişkileri gideremezler. Fıkıh, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerle meşgul olanların önünde iki temel yöntem bulunduğu kanaatindeyiz.

1.İbn Teymiye'nin geliştirip sistematik hale getirdiği nassçı akılcılık.

2.Mu'tezile'nin başlatıp, Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca geliştirilerek Gazâlî ve Fahreddin Râzî ile zirveye ulaşan kelâmî akılcılık. Kanaatimizce bu iki temel yöntem İslâmî ilimlerde meseleleri ele alış tarzımızı belirlemektedir. Yeni seleflik nassçı akılcılığa göre hareket ederken kelâmî akılcılık Kur'an'a içkin mantığı kavrayarak, Kur'an'ın temel ilkelerini, makâsıdını sabiteler olarak belirleyip aklın ürettiği her malzemeyi imanı kaybetmekten korkmadan ele alan ve bilginin konusu yapan araştırmalarını ve istidlallerini de buna göre düzenleyen bir yöntem takip etmektedir. Sayılan özellikleri nedeniyle kelâmî akılcılık nassçı akla göre yeni problemlere çözüm bulmada daha başarılı olmaktadır. Başka bir husus nassçı akılcılık insan bilgi ve aklını dar ve sınırlı bir çerçevede tutarken, kelâmî akılcılık insanın tüm epistemik evrenini kuşatmakta, bilgi evinin çatısını kurmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Kelam, akıl, rasyonalizm, metod

*Evaluation of Kalamic Perspective on Ibn Taymiyya's Dogmatic Rationalism*

**Abstract** ▶ There are three main approaches about the relationship between Aql (Reason) and Naql (the Holy Qur'an and Authentic Sunnah). Some of scholars focus on *aql* and some of them focus on *naql*. Without subordinating one to the other and by accepting both principles as the main sources, combine and reconciliation method must be followed. Those who focus entirely *naql* brings the apparent meaning of texts (Quran and Hadith) into the forefront and they couldn't deal with the contradiction between the knowledge and apparent meaning.

There are two main methods for the Islamic disciplines like fikh, tafsir and hadith.

1.Text (Quran and Hadith) based rationalism which is developed and systematized by İbn Teymiyye.

2.Kalamic Rationalism which is started by Mu'tezile, developed by Ahl Sunnah scholars and came to a head by Gazali and Fahreddin Razi.

Those two methods determine how we deal with the problems in Islamic disciplines. New Salafi thought follows the text (Quran and Hadith) based rationalism. Kalamic rationalism understands the immanent logic of Quran, acknowledges the basic principles and intent of Quran as constant values, approaches the every logical

---

Prof. Dr., Öğretim Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, huseyinaydin@ogu.edu.tr

explanation without fear of losing faith, and follows a method which determined its researches in accordance to this approaches. Because of those features Kalamic rationalism is more successful to solving problems than text (Quran and Hadith) based rationalism. Another point is text (Quran and Hadith) based rationalism keeps the human mind in a narrow framework but Kalamic rationalism surrounds the epistemic universe of humanity and builds the roof of the house of knowledge.

**Key words:** Kalam, intellect, rationalism, method

## İbn Teymiye'nin Nasscı Akılcılığının Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi

İslâm kelâm ve felsefesinin en parlak dönemi sayılan Fârâbî (v.339/950), İbn Sînâ (v.428/1037), Gazâlî (v.505/1111), İbn Rüşd (v.594/1197) ve Fahreddin er-Razî'leri (v.606/1210) takip eden oldukça şanslı sayılabilecek bir zaman diliminde yaşamıştır. İbn Teymiye yaşadığı döneme kadar kelâmî, felsefi görüşleri güzel bir şekilde özetlemiş ve ortaya koyduğu fikirlerle kendinden sonraki pek çok ilim ve fikir adamını etkilemiştir. İslâm düşüncesinin önemli başarılar kaydettiği dönemde İbn Teymiye bu dönemin bilgilerini önemli ölçüde elde etmiş, bunlar üzerinden eleştiriler yaparken, Selefiyye'yi geliştirerek yeni bir Seleflik (NeoSelefiyye) akımının doğmasına neden olmuştur. Maalesef onun eleştirilerinden yeterince istifade edilebildiğini söylemek güçtür. Hayatı önemli ölçüde Batınîler, Gulât-ı Şia ve İslâm dışı unsurlarla mücadele etmekle geçen İbn Teymiye en çok baskıyı Ehl-i Sünnet kelâmî taraftarlarından görmüştür. Selefiyye'den Halil Herrâs'ın da işaret ettiği gibi bu mihnette en büyük pay Eş'arîlere aittir. Eş'arîlik hem devlet mezhebi hem de halk ve âlimler arasında en yaygın ve hâkim ekol olarak İbn Teymiye'ye baskı uygulamış, onu ilhâd ve zındıklık gibi ithamlarla suçlamışlardır.<sup>1</sup> Eleştirel bakışa hiç de aşına olmayan muhatapları karşısında keskin ve sivri bir dil kullanması ondan hayatında iken istifade edilmesini engellemek isteyenler için iyi bir malzeme olmuştur. İbn Teymiye ele aldığı kelâmî, felsefi görüşleri bazen objektif bir şekilde naklederken zaman zaman da mezhep gayretinin etkisiyle algıladığı gibi nakledip sonra bunu kıyasıyla eleştirmiştir.

Selefiyye içerisinde kelâm, felsefe ve mantık bilmesi, ilimlere eleştirel bakışı, özgün fikirleri ve çok sayıdaki eseriyle incelemeye en değer âlimin İbn Teymiye olduğu kabul edilen bir husustur. İbn Teymiye hadis ve fıkıh bilgini olması yanı sıra mantık, felsefe ve kelâma yönelttiği eleştiriler açısından da önemli bir düşünürdür. İbn Teymiye kimilerine göre her ne kadar yenilikçi kabul edilse de o, Kur'an ve sahih sünnet üzerine inşa edilmiş, akli yorumlarla örülü bir tecdit hareketinde bulunmamaktadır. Onun hedefi dine ârız olduğunu düşündüğü tebdil, tahrif ve bid'atleri ayıklamaktır. Bu nedenle onun İslam düşüncesine katkıları büyük oranda eleştirel açıdan olmuştur. İbn Teymiye akla değer veren bir âlim olmakla birlikte onun akılcılığı kelâmî akılcılıktan farklı özellikler taşır.

<sup>1</sup> Herrâs, M. Halil, İbn Teymiye es-Selefi Nakduhu li Mesâlikil-Mütekellimîn ve'l-Felâsifeti fi'l-İlâhiyyât, Beyrut, 1984, 9.

## 1- Nassçı Aklî Yöntem

İbn Teymiye'nin yeni Hanbelîlik hareketi, dinî akılcılık ekseninde nasslarla temellendirmelerde bulunurken akla, istidlâle, içtihadı önemli bir yer vermektedir. Kelâm ekollerinin ilke ve istidlâllerini Kur'an'a uymama gerekçesiyle tenkit ederken, kendini bağlı addettiği Selefi, Hanbelî ilkeleri aynı açıdan kritik etmemiştir. Onun düşünce sisteminde kelâmî akılcılık yerine nasslara dayalı dinî akılcılık ağır basmaktadır. Açık aklî delilleri, sahih nassın kapsamına almak ve aralarında uyumluluk olduğunu ispat etmek için dinî düşüncenin çerçevesinin genişletilmesine önemli katkısı olmuştur. İbn Teymiye'ye göre kelâmcıların çoğu şer'î delillerin haber-i sadık'a münhasır olduğunu, Kitap ve Sünnet'in yalnızca bu cihetle delalet ettiğini düşünür. Bu nedenle de usûlüddini aklıyyât ve sem'ıyyât olarak iki türe ayırır. Birinci kısmı Kitap ve Sünnetle bilinmeyenler şeklinde kategorize ederler. İbn Teymiye'ye göre bu onların düştükleri büyük bir hatadır. Aksine Kur'an aklî delillere de delâlet eder, onları beyan ve işaret eder. Aklî deliller sadece algı ile bilinenler olsa bile durum değişmez.

İbn Teymiye İslâm akidesi ve düşüncesini çeşitli fikir akımları ve yabancı tesirlerden uzak tutmak isteyen bir muhafazakâr, Selefi gelenekçi, büyük ölçüde te'vile yer vermeyen bir literalist, akıl-nakil tartışmalarında nassçı akılcılıktan yana bir düşünür olma özellikleriyle dikkat çeker. Macit Fahri, literalist düşüncenin İbn Teymiye ve İbn Hazm (v. 456/1064) gibi meşhur otoritelerin elinde yeniden nüksetmesiyle akılcılık karşıtlığının en yüksek noktaya ulaştığı kanaatindedir.<sup>2</sup> İbn Hazm ve İbn Teymiye her ne kadar kelâm karşıtlığı yapmakta iseler de hiç şüphesiz her ikisinin de eserlerinde başta Allah, insan eylemleri ve peygamberlik gibi konular olmak üzere birçok konuda, kelâmî oldukları rahatlıkla söylenebilen ileri fikirler göze çarpar.<sup>3</sup> İbn Teymiye İbn Hazm'dan yararlandığı halde onu tenkit ettiği de olmuştur.<sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel'e büyük saygısı ve bağlılığına rağmen İbn Teymiye onun görüşlerini aynıyla kabul edip nakleden birisi olmamıştır. Onun görüşlerini değerlendirirken yalnızca kelimelere yönelttiği eleştirilerin yanı sıra Hanbelîliğe kaydettirdiği aşama dikkate alınmalıdır. Hanbelîlik sonradan üzerinde büyük etkisi bulunan İbn Teymiye tarafından geliştirilmiştir.<sup>5</sup> Bununla birlikte İbn Teymiye Hanbelî mezhebinin yaklaşımlarını peşinen kabul etmemiş, "mezhepte müçtehit" tavrı sergilemiştir.<sup>6</sup> Bu hususu anlamak için Ahmed b. Hanbel'in yöntemine kısa bir göz atış sanırım bize bir fikir verecektir. İbn Hanbel, nasları birbirine ercich etmemeyi son haddine kadar götürmüştür. Hatta

<sup>1</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İst. 1987, 249.

<sup>2</sup> Yazıcıoğlu, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001, 17.

<sup>3</sup> Abdülhamid b. Abdurrahman, *er-Ricâl ellezî tekelleme aleyhim İbn Teymiyye*, Riyad 1416 h. 9.

<sup>4</sup> Kenny, "Faith and Reason", <http://nig.op.org/kenny/phil/phil6.htm>

<sup>5</sup> Moh Ben Cheneb, "İbn Teymiye", *M.E.B.İ.A.* Eskişehir, 1997, V/II, 826.

bir meselede, aynı hususta aralarında teâruz bulunsa bile birden fazla nakil olması halinde akıl, rey ve kıyasa başvurmaksızın iki farklı hüküm verebilmekteydi.<sup>7</sup>

İbn Kayyim, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini şu beş esasa dayandırıdığını söyler:

1. Bir nass bulunduğu mucibince hüküm verir, buna muhalif şeye ya da muhalefet edene ilgi göstermezdi. Sahih hadîse ameli, re'yi, kıyası öcelemezdi.

2. Sahabenin fetva verdiği hususta, onlardan muhalefet edildiği bilgisine sahip değilse bu görüşten dönmez, buna uygulama, re'ya ya da kıyası takdim etmezdi.

3. Sahabe ihtilaf ettiği zaman, onların görüşlerinden Kur'an ve sünnete en yakın olanı alır, onların görüşleri dışına çıkmazdı. Onların görüşlerinden herhangi biriyle nasslar arasında açık uyum görmez ise ihtilafı nakleder ve herhangi bir görüşte karar kılmazdı.

4. Muarız olan bir delil yoksa mürsel ve za'if hadîsi kullanırdı. Za'if hadîsi kıyasa tercih ederdi. İbn Hanbel, za'if hadîsi, sahihin mukabili olarak görmekteydi ki bu hasen hadîsin kısımlarına tekabül etmektedir. Yoksa onun za'if hadîs ile kastettiği son dönem hadis âlimlerinin anladığı anlamda za'if değildir.

5. Kıyasa zaruret icabı başvururdu. Bir meselede nass, sahabe görüşü veya mürsel olsun za'if olsun bir nakil bulunmadığında kıyasa döner, bu zorunlu durum nedeniyle onunla amel ederdi.<sup>8</sup> İbn Hanbel arkadaşlarını nass bulunmayan konuda konuştuktan sakındırmaktaydı.<sup>9</sup> O, kıyas, re'ya, akli delil ve te'vilden kaçınıyordu. Hatta bu sayılan yöntemleri bir nassı diğerine tercih etmede bile kullanmıyordu.<sup>10</sup> İbn Teymiye'nin eserleri incelendiğinde onun, İbn Hanbel'in bu basit usûlünü aştığını görmek mümkündür. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden hareketle Mâtürîdî nasıl yepyeni bir kelâm okulu kurmuşsa, İbn Teymiye de hareket noktası olarak aldığı İbn Hanbel'in görüşlerini oldukça öteye götürmüştür denilebilir. İbn Teymiye'nin öncülüğünü yaptığı yeni seleflik bu ekolün sınırlarını zorlamış, daha akılcı bir yapı kazandırmıştır.

İbn Teymiye, kelâmcı ve filozoflara yönelttiği sert eleştirilere rağmen temellerini "Kur'an ve sünnete sadık olmak" şeklinde belirlediği Selef çizgisinde, usûlü'd-dîne ve tefekküre karşı olmadığını açıklamıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in bildirdiği hususlara, topluca inanmak farz-ı 'ayn, tafsilî olarak inanmak ise farz-ı kifâyedir. Zira bu ikinci kısma Kur'an'ı tedebbür etme, akletme, fehmetme, Kitab'ı ve hikmeti bilme

<sup>7</sup> Ammâre, Muhammed, *es-Selefiyye*, Tunus, t.y. 23.

<sup>8</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakiîn*, thk. Tâhâ Abdurraûf, Beyrut, 1973, 1/29-32.

<sup>9</sup> İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-Muvakiîn*, 32.

<sup>10</sup> Ammâre, *es-Selefiyye*, 24.



gibi hususlar girmektedir. Bu kısım usûlü'd-dîn ile alâkalı olup, bunlarla meşgul olmak farz-ı kifâyedir.<sup>11</sup>

İbn Teymiye'nin muhaliflerini, kelâm ve felsefecileri eleştirirken başvurduğu en önemli terim "bid'at"tır. İbn Teymiye'ye göre dinde bid'at Allah ve resûlünün meşru kılmadığı şeylerdir. Bunlar hakkında ne vücup ne de müstehablık ifade eden emir yoktur. Hakkında şer'î delil olan şeyleri dinde Allah vaz eder.<sup>12</sup> İbn Teymiye'nin bid'at tanımını mutlak anlamda kabul etmek mümkün değildir. Zira bu durumda hakkında emir ya da genel anlamda nass olmayan şeylerin bid'at olduğu kabul edilmiş olacaktır. Bir şey hakkında nassın olup olmadığı konusu da tartışmalardan azade değildir. Bir konuda doğrudan, apaçık bir beyan arandığında pek çok konuda nass bulunamayacaktır. Yok, eğer bir ima yahut işaret bulmak yeterli olacaksa Kur'an'ın çok daha geniş olarak hayat, eylem veya eşya hakkında bir şeyler ifade ettiği görülecektir. Bu noktada yine karşımıza çıkan, yöntem sorunudur.

İbn Teymiye dinin temellerini şöyle açıklar: "Müslümanların dini Kitabullah'a, sünnet-i rasûle ve ümmetin sözbirliği ettiklerine inşa edilmiştir ve bu üç temel kursusuzdur. Ümmetin ihtilaf ettiği şeyler Allah'a ve Rasulüne götürülür. Ümmetin, kendi yoluna çağırın bir şahsa tabi olması doğru değildir. İnsanların, o kimsenin çağırdığı şey sebebiyle birbirlerine dost veya düşman olmaları doğru değildir. İnsanlar Allah'ın kelâmı, Rasulun sünneti ve müslümanların icmaı üzerine birleşmelidirler. Bir şahsa veya bir kelâma bağlı bid'atçiler onunla ümmet arasında tefrika çıkarmakta insanları kendi görüşleri doğrultusunda dost ve düşman gruplara ayırmaktadırlar.<sup>13</sup> İbn Teymiye'nin bahsettiği bu üç temel aklı devreye sokmadan her soruna çözüm sunmasından bahsedilemez. Ayrıca Kur'an ve sünnetin her zaman açık ve kesin bilgi vermediği de müsellemdir. Nassların en çok belirlediği alan ibadetler konusudur. Yoksa hayatın her alanında nassların doğrudan, apaçık ve kat'î beyanları bulunmamaktadır. Kur'an'daki küllî prensiplerin hadiselerle tatbik edilmesine insan yorumu katıldığı için her zaman yorumlanma bakımından eleştirilmeye ve yanlışlanmaya açık olacaktır. Sünnet ise çoğunlukla uygulamalar ve pratiklerle ilgili olması ve somut karakteri nedeniyle zaman üstü olup her duruma tatbiki mümkün değildir. Durum böyle olunca her yenilik ile ilgili Kur'an ve sünnetin ne ifade ettiği belirsizleşmektedir. Bu belirsizlikte neyin nassa uygun olup olmadığını insanların din anlayışları ve yorumları belirliyor demektir. Aklın şöyle ya da böyle çözümlenmelerine bid'at denmesi İbn Teymiye'nin yöntemi açısından da doğru bulunamaz. Zira nassın bağlayıcı beyanından söz edilememektedir. Bu durumda geriye Selefin, ashâbın, tabiînin ve mezhep imamlarının sözlerinden çözüm bulunmaya kalkılmaktadır. Nass açısından fark edilen bu boşluğu Selef âlimlerinin görüşleriyle doldurmaya çalışmak bize doğru bir yöntem gibi gözükmemektedir. Ashâbın ve Selefin nasslardan anladıkları, tatbikatları bize elbette ışık tutabilir ancak onların akıllarının ürünü olan yorum ve tatbikatlar nass yerine konamaz. Selefin yorum ve tatbikatları veri olarak alınabilir ama nasslarla

\* İbn Teymiye, Takiyüddin, *Der'ü Te'ârûzi'l-'Akl ve'n-Nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad, 1971, I / 51.

\* İbn Teymiye, *Nakzu'l-Mantık*, thk. Muhammed b. Abdirezzak, Kahire, 1370, 91.

\* İbn Teymiye, *Der'ü Te'ârûz*, 272.

eşdeğer tutulamaz. Bu nedenle yeni durumlar için Kur'an ve sünnetin ışığında yeni çözümler aranmalıdır. Bize öyle geliyor ki dalâlet (sapma) delâleti apaçık mütevâtir nassın muhalifi, bid'at ise sahih sünnetin tezatıdır. Akla ait alanda kat'î naslara ters düşmediği müddetçe bid'at ve dalâlet hükmü söz konusu olmamalıdır. Zira bu aklı atıl hale getirmeye yol açar. Akla veda etmek ise aklın işlevselliğini emreden naslara ters düşer. İbn Teymiye ihtilaf edilen veya yeni türeyen meselelerin Kur'an ve sünnete götürülmesi gerektiğinden bahsederken bu ircâ amelîyesinin aklın görevi olduğunu göz ardı etmektedir. Selefî masum sayan anlayış, Şia'nın imamet görüşünden daha geniş bir masumiyet alanı öngördüğü için eleştirilmeyi hak etmektedir. İbn Teymiye Şia karşısında "İmamların Masumiyeti" anlayışını eleştirirken çok daha geniş bir küme-yi (Selef) masumiyet dairesine almakla çelişkiye düşmektedir.

İbn Teymiye mezhep taassubundan yakınlıkla kelâmcıları suçlarken kendisini de bundan kurtaramamaktadır. Seleften bir nakil yapmadan fikir yürütmeyi adeta suçlamaktadır. Mezhep taassubunun kelâmcıların fikrî mücadelesine büyük zarar verdiği elbette kabul edilmelidir. Ne var ki İbn Teymiye'nin Selefî her durum için adres göstermesi, onlardan bir nakil bulunmamasını bile bağlayıcı sayması kabul edilebilir gibi değildir. Seleftin sözleri kendi dönemi ve yabancılaşmanın sınırlı kaldığı, onlara yakın zamanda meselelerin çözümüne elbette güçlü bir ışık tutmaktadır. Fakat onlardan uzaklaştıkça ilmî, felsefî, sosyal, kültürel, siyasî, iktisadî ve medenî alanlarda çok köklü, çok yönlü değişimler vücuda gelmiştir. Artık Selef'in sözlerinde çözüme ışık tutabilecek oldukça az veri bulunabilmektedir. Bu durumda ana kaynağa (Kur'an ve Sünnet) dönerek ve aklı kullanarak çözüm aramaktan başka çare kalmamaktadır.

İbn Teymiye Hz.Peygamber'den hiçbir haber nakledilmeyen bir konuda konuşup konuşmanın cevazını soranlara tepki gösterir ve böyle bir soru sorulmasını hatalı bulur. İbn Teymiye bu soruyla ilişkili olarak usûlüddinden Allah'ın elçisine indirdiği dini kastettiğine açıklık getirir.<sup>14</sup> Bu tarife göre Allah'tan rasulüne eksik haber gelmesi dini eksik bırakmak anlamına gelir. Bu durumda rasulullahın dinden olan bazı şeyleri açıklamamış eksik bırakmış olması gerekir. İbn Teymiye her iki durumun da kabul edilemeyeceğini söyleyerek bu durumu cahillikle ilişkilendirir. Zira Rasullullahın getirdiklerini bilmeyenlerin dinin usulünü ve furuunu bilmeleri beklenemez. İbn Teymiye aklıyatın usûlüddine katılmasını isabetli bulmaz.<sup>15</sup>

İbn Teymiye Ehl-i Sünnet kelâmcılarına da görüşlerinde Ahmed b. Hanbel'e olan yakınlıklarına göre değer biçmektedir. Ona göre Eş'arî ve Bâkillânî görüşlerinde Selefî ve İbn Hanbel'e daha yakındırlar. Hâlbuki Eş'arîlerden Cüveynî ve Gazâlî gibi kelâmcılar Seleftin görüşlerinden daha uzaktırlar ve bunlar ancak selefî muvafakat ettikleri noktalarda tazimi hak ederler.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/26.

<sup>15</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/26-27.

<sup>16</sup> İbn Teymiye, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev. Heyet, İstanbul, 1996, 203.

İbn Teymiye'ye göre kelâmî yöntemin Allah'ın kitabında zikredilmemiş ve Rasulüne emredilmemiş olduğu, imanı ona bağlı ve ona tabi kılmadığı kat'î olarak bilinmektedir. Eğer iman yalnız bu yolla mümkün olsaydı bunu açıklamak dinin en çok önem verdiği şey olur, hatta dinin temeli olurdu. Yaratıcı'nın ispatı ve onun cisim sıfatlarından tenzihi felsefeci ve kelâmcılara göre dinin en önemli iki temeldir. Hâlbuki İbn Teymiye'ye göre ümmetin Allah'ı en iyi bilen en üstün kişileri felsefeci ve kelâmcıların bu konulardaki istidlallerini bilmeden iman etmişlerdir.<sup>17</sup> Selef, kelâmcılarla ilgili zındıklık suçlamasını çığrından çıkan bir takım tartışmalardan rahatsızlığını ifade etmek için telaffuz etmiştir. Yoksa böyle bir ilmi büsbütün men etmek gibi bir maksatları olamaz. Selef henüz teşekkül etmemiş bir ilmi nasıl yasaklayabilir. Kelâmî yöntem "Kur'anda yoktur" diyebilmek de mümkün değildir. Zira kelâmcılar meselâ Hz. İbrahim'in istidlâllerinden, burhan-ı temanu'dan ilham aldıkları gibi mücadelelerinde hep Kur'an âyetlerinden yararlanmışlardır. Nasslardan bağımsız bir ilim yapmamışlardır. Fikrî mücadelelerinde bir yandan nasslara tutunurken diğer yandan da aklı ve tecrübeyi kullanmışlardır. Böyle bir yöntem Kur'an-ı Kerim'e uygundur. Kur'an incelendiğinde dört tür bilgi kaynağının varlığı görülür. Bunlar nass, algı, akıl ve kalptir. Bunların hepsi müşterek ve birlikte çalıştıkları zaman, elde edilen bilgi insana yanılmayan, kesin bilgi verir. Atay'a göre bu kaynaklardan biri sıhhatli çalışmayacak olursa aracılık edeceği bilgi eksik, yanıltıcı, doğrudan uzaklaştırıcı nitelik kazanabilir.<sup>18</sup> İbn Teymiye'nin nasslardan en çok uzaklaştığını düşündükleri İslâm Filozoflarının da nasslardan koştuklarını sanmıyoruz. Zira İslâm kültürü ve bilgi çevresinde yetişen, kendini Müslüman kabul eden düşünce adamlarının nasslardan tamamen uzaklaştığı ve onlardan hiç yararlanmadığını söylemek oldukça güçtür. Kelâmcıların ilâhiyât bahsindeki "Allah'ın tecsimden tenzihi" ilkesi hususunda, İbn Teymiye'nin bundan sahabenin habersiz olduğu şeklindeki önyargısına hak vermek mümkün değildir. Zira aksi halde bizim ashâb-ı rasûlün müşebbihe olduğunu kabul etmemiz gerekir. Selefin teşbihi reddeden nassları bildiklerini göz önüne alırsak doğal olarak tecsimi reddettiklerini kabul edebiliriz. Ashabın tecsim konusunda konuşmamış olması tecsimi reddetmediklerine delil sayılamaz. Diğer yandan kelâmcılar hudûs delilinin ispat-ı vâcib hususunda izlenmesi gereken yegâne delil olduğunu savunmuşlardır.

Selefiyye'nin düşünce koordinatlarını oluşturan takdis, tasdik, acz-i itiraf, sükût, imsak, kef, teslim gibi kavramların tümü düşünceyi dondurmak ve yeni bilgiler üretilmesinin önüne geçmek için konulmuş engellerdi. Kelâmî akılcılığı ve yöntemi bid'at nitelmesiyle yaftalamaya çalışan İbn Teymiye Selefi yönetime adeta kutsallık, yanlışlanamazlık atfetmektedir. Hâlbuki bu yöntem doğrudan nasslardan çıkarılmış değildir. Selefi yöntem de kelâmî yöntem gibi nassa veya akla dayalı delilleri düzenleme hususunda yöntem ve yordam sunmakta olduğu gibi, tartışmaya, yanlışlamaya ve tashihe açıktır. Her ne kadar kelâmcılar gibi İbn Teymiye de dinî kaynakları tanımayan ve yalnızca aklî delillere dayanarak tartışma yapanlara karşı kendi kavramlarıyla

\* İbn Teymiye, *Akıl-Nakil Çatışması*, çev. Heyet, İstanbul, 1998, 269.

\* Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *A.Ü.İ.F.D.* c. XVI, Ankara, 1968, 173.

ya da onların kavramlarının yerini tutabilecek uygun terimlerle mücadele etmenin onların karşısında susmaktan daha hayırlı olduğunu kabul ederse de Kur'an'dan yeni kavramlar üretme noktasında akla önemli bir rol yüklediği görülür. Hasım olarak gördüğü filozoflar, Mu'tezile ve Eş'arîlerin istidlâllerini öğrenmiştir.<sup>19</sup>

İbn Teymiye kelâm ve felsefecilerin kavram kargaşasına yol açmalarını eleştirir. İbn Teymiye muhdes, mücmel, bid'at kavramlarla tartışanların bu kavramlara aynı anlamları yükledikleri takdirde her iki tarafın da hata edeceğini savunur. Akılcıların ihtilafı, kullandıkları terimlere farklı farklı anlamlar yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de gerek akli bahislerde gerekse de dinde sayısız ihtilafa düşülmüştür. İnsanlar aralarındaki tartışmalı konuları Kitap ve sünnete ircâ etselerdi sahih anlamı onlarda bulurlardı. Şayet insanların usûlüddin konusunda Allah'ın açıklamadığı şeylere ihtiyacı olduğu kabul edilecek olursa, bu alanlarda dinin boşluk bıraktığı kabul edilmiş olur. İbn Teymiye insanların usûlüddin açısından ihtiyaç duydukları her şeyin Kur'an ve sünnette açıklandığını savunur. Dinin furûu ise ancak usûlü ile kaim olur. Bu noktada kelâmî akılcılığın nasıl bir yöntem izlediğini incelemek gerekmektedir.

## 2. Kelâmî Akılcılık

Kelâmî akılcılık bir yandan Kur'an'dan hareketle terimler üretmekte diğer yandan da Kur'an'ın iç mantığını yakalayarak ve tümel prensiplerini keşfederek bunlara uyumlu ve onları teyid eden akli terim ve bahisleri usûlüddin içerisinde değerlendirmektedir. İbn Teymiye'nin aklın naklin hükmüne boyun eğdirilmesi yolundaki ısrarı, Cüveynî, Gazâlî ve Fahreddin Râzî ve diğer büyük kelâmcılarla temsil edilen kelâmî akılcılığa karşı çıkmasından doğan güçlü bir istekten kaynaklanmaktaydı. İbn Teymiye'nin işaret ettiği rasulün haberiyle çelişen aklın, kitabın hükümlerinin önceliğini kabul etmeyen bir akıl olmadığı açıktır. Çünkü onun karşı durduğu ve görüşlerine karşı koyduğu hasım, Peygamberin doğruluğunu kabul eden ve onun bilgi kaynağı oluşu hakkında kararsız kalanlar karşısında mücadele veren kelâm okuludur ve düşünce kaynağı noktasında zannî haberin devre dışı bırakılmasında ısrar eden akıldır. Bu nedenle İbn Teymiye'nin zannî nakilde aklın hakem kılınmasını reddetme hususunda katı bir tutum takındığı görülmektedir.

Gazâlî akıl ile nakil münasebeti konusunda üç ana yaklaşım olduğu kanaatinde-dir. Ona göre kimi bütün dikkatini nakle, kimi de akla teksif etmiştir. Her iki yaklaşımı ifrat ve tefrit olarak değerlendirerek doğru tavrın bunları birleştirme ve uzlaştırma olması gerektiğini düşünür. Yine biri diğerine tabi kılınmadan her ikisi de asıl kabul edilerek cem ve uzlaştırma yöntemi izlenmelidir. Tamamen nakle odaklananların nasların zahirini gereğinden fazla ön plana çıkardıkları ve zahiri anlamlarla ma'kulât arasındaki çelişkileri gideremediklerini söyler. Bu gibilerin "bir şahsın aynı

<sup>19</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/231.

anda iki yerde olması imkansızdır” gibi mantık kurallarını hiçe sayarak “Allah her şeye kadirdir, o halde tek bir şahsı iki ayrı yerde tek bir durumda bulundurması da mümkündür.” gibi kabul edilemez hükümler vermelerini eleştirir. Gazâlî akla odaklanan, nakil bilgisi yetersiz olanlarına yöntemleriyle çelişenleri kendi akılcı anlayışları istikametinde tahrif ederek, işi maslahat uğruna peygambere yalan nispet etmeye kadar götürdüklerini söyler. Gazâlî her iki kesimi de nasların zahiri ile akıl arasında gözükten bu sorunu gidermek için gerekli ilmi çaba ve zahmet göstermekten kaçmakla suçlar.<sup>20</sup>

İbn Teymiye mütekaddimün kelâmcıların kabul ettiği in'ikası edilleyi (delil için verilen hükmün medlûle yansıtılmasını) genel bir kural olarak benimsemekle beraber her zaman geçerli bir şablon olmadığı kanaatindedir. İbn Teymiye'ye göre genel anlamda bir şeyi ortaya koyan delil ortadan kalktığında medlûlü de ortadan kalkar. Bir şeyin butlanı, o şeyin delilinin batıl olmasıyla bilinir. Yine bir şeyin delili batıl ise medlûlü de batıldır. Ne var ki bazen delil saklı olup medlül açık olabilir. Bazen de delil batıl olduğu halde medlül batıl olmaz ya da medlül batıl olduğu halde delil batıl olmaz. Delilin batıl olmasının medlûlün batıl olmasını zorunlu olarak gerektirmediğine şu örnek verilebilir: Yaratıkların varlığı Yaratıcı'nın varlığı için delil olarak alınabilir. Ancak yaratıkların yokluğu yaratıcının yokluğunu gerektirmez.<sup>21</sup> Meselâ Sani'in bilgisinin ispatının âlemin hudûsunun ispatının bilinmesine bağlanmasının doğru bir yöntem olduğu ispatlansa bile, bu yolu kullanmayan pek çok akıl sahibinin Allah'ı tanıdığı ve rasulünü tasdik ettiği bilinmektedir. Söz konusu yöntem sem'iyâtı bilmek için zorunlu değildir. Bu yöntemin aldığı herhangi bir eleştiri sem'iyâtı bağlamaz.<sup>22</sup> Kaldı ki Musa b. Meymûn, Gazâlî, Fahreddin Râzî gibi büyük düşünürler âlemin hudûsu bilgisinin sadece aklî delillere dayanmadığını, peygamberlerin doğruluğunun bilinmesiyle nakille de âlemin hâdis olduğunun bilinebileceğini söylemişlerdir.<sup>23</sup> Anlaşılan İbn Teymiye delil ile medlül arasında deterministik bir ilişki görmemektedir. Mütekaddimün kelâmcıların “delilin butlanı halinde medlül de batıldır” şeklide benimsedikleri kuralı İbn Teymiye müteahhirin kelâmcılar gibi eleştirmektedir.

İbn Teymiye'nin ilginç yaklaşımlarından biri de İbn Rüşd tesiri nedeniyle Aristo ve takipçilerinin kullandığı “sahih” delillerin haberi rasûle uygun düştüğüne kani olmasıdır. İbn Teymiye sahih aklî delillerin tümünün nakle uygun olduğunu kabul eder. Nakilden hiçbir şey ona muhalif değildir. O, âlemin kîdemini savunan Aristo ve takipçilerinin kullandıkları sahih aklî delillerin bile rasûlün bildirdiği haberlere aykırı olmadığını bilakis uygun olduğunu tespit ettiğini söyler. Bu durumun diğer nefiy ve

<sup>20</sup> Gazâlî, Ebû Hâmid, Kanûnü't-Te'vîl, (*Mecmûatü Resâilî'l-İmâmi'l-Gazâlî* içinde), Beyrut, t.y. VII/123-126.

<sup>21</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/42.

<sup>22</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/99.

<sup>23</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/131-132.

ispatçı düşünürler için de geçerli olduğu kanaatindedir. Buradan da sarîh makûlün sahîh nakle hiçbir zaman aykırı olmayacağı sonucuna varır.<sup>24</sup>

İbn Teymiye her bir kelâm ekolünün diğerinin müşkil, müteşâbih kabul etmediği konuları müşkil, müteşâbih kabul etmesini eleştirir. Mesela ru'yeti inkâr edenlere konuya temas eden nassları müşkil, müteşâbih kabul ederler. Sıfatullahı reddedenler ilgili nassları müteşâbih sayarken esmaullahı muhkem sayarlar. Cebirci bir kader anlayışı içinde olanlar emir-yasak ve vaid ile ilgili nasları müşkil görürler. Her bir gurup diğer gurupların müşkil addetmediği şeyi müşkil kabul ederken ilgili nassların Hz.Peygamber tarafından açıklanmadığı iddiasını gündeme getirirler.<sup>25</sup>

İbn Teymiye'ye göre insanların akıllarıyla bildiklerinin nebevî nasslara takdim edilmesi doğru değildir. Çünkü bu konuyu ele alan kelâmcılar, felsefeciler "aklî meseleler" diye isimlendirdikleri şeylerde ihtilaf halindedirler. Onlardan birinin aklın zorunlu bilgisi olarak sunduğu şeyi diğeri aynı gerekçelerle akla ters bulmaktadır. Örneğin Mu'tezile ve onlara tabi olan Şia, sıfatların nefyi ve kaderin reddini kapsayan "tevhid ve adl" şeklinde isimlendirdikleri görüşlerinin aslının kesin aklî delillerle bilinebileceğini söylerler. Onların muhaliflerinden ehl-i ispat ise bunun tam tersinin kesin aklî delillerle bilindiğini söyler. Hatta her iki taraf da mesela ru'yet, kelâm ve halku'l-efâl meselelerinde savundukları şeylerin nakil olmaksızın sırf akılla bilinebileceğini iddia ederler. Her iki taraf da kendi görüşünü kat'î görür, muhaliflerinin hatalı olduğuna hükmederler. Gerek nefyciler gerekse de ispatçılar zeki, akıllı, ilim sahibi seçkin kimselerdir. Bununla birlikte bir grup sarîh aklın nefye delalet ettiğini söylerken diğer grup sarîh aklın ispata delalet ettiğini söylemektedir.<sup>26</sup>

Yine İbn Teymiye hadislerde ulûhiyetle bağdaşmayacak bazı ifadelerin te'vil edilmelerini isabetli bulmaktadır. "Acıkan, hastalanan, yemek yiyen ve ziyaret edilen kuldur. Allah ne acıkır ne yer ve ne de ziyaret edilebilir. Bu tür hadisler muhaddislere göre mevzu'dur. Akla ve nakle aykırı olan hadisleri ilim ehli kesinlikle zayıf, hatta mevzu' kabul etmişlerdir."<sup>27</sup> Kelâmcıların, 'Arş, istiva, yed vb. haberî sıfatları te'vil etmeye çalıştıklarını hatırlatarak, bu tür çabalara sert bir şekilde karşı çıkarken öte yandan nasslarda zikredilen âhîret nimetleri hakkındaki açıklamaları müteşâbih kabul edip bunların başka anlama gelebileceğine işaret etmesi İbn Teymiye'nin birinci görüşünde aşırı tepkisel davrandığını göstermektedir. İbn Teymiye'nin nasscı akılcı yöntemini daha iyi analiz edebilmemiz için onun epistemolojik yaklaşımlarını tanımak gerekmektedir.

<sup>24</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/133.

<sup>25</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/17.

<sup>26</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/156.

<sup>27</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/150.

### 3. Bilgi Teorisi

Bilgi elde etme yolu üçtür: a-algı, b-akıl, c- haber. İbn Teymiye gabya dair konularla ilgili bilginin ancak haber-i sâdık ile elde edilebileceğini söyler. Ona göre haber-i sâdık haber-i mütevâtir gibi kat'î bilgi ifade eder. İlim en genel anlamda şu üç kısma ayrılır: a- akıl, b-sem', c-sem' ve akıl. İnsan algısından uzak, akılla bilinmesi mümkün olmayan, gayb evrenine ait şeyler ancak haberle bilinebilir. Bazı şeyler ancak haber yoluyla bilinir. Bu tür bilgiler doğru sözlü kimsenin haberiyle bilinir. Meselâ mütevâtir haber ve peygamberden gelen bilgiler yoluyla öğrenilir.<sup>28</sup>

İbn Teymiye cehaleti ikiye ayırır: a-yalnız cahillik, b-bileşik cahillik. Yalnız cahil, kitaptan yüz çevirip ona karşı çıkan şüphe ve şaşkınlık içinde olandır. Bileşik cahiller ise batıl inançlara (bozuk aksiyomlara) sahip olup, bunları akli deliller sananlardır. Bunlar kendi aksiyomlarını delil kabul ederken muhalifleri (karşıtları) de kendilerininkini delil sayarlar. Bu durumda iki guruptan birinin veya her ikisinin delillerinin bozuk olması icap eder.<sup>29</sup>

#### 3.1.Akıl

İbn Teymiye'ye göre Müslümanların terminolojisinde akıl, bir araza delâlet eder.<sup>30</sup> İbn Teymiye akli ikiye ayırır birincisi (ğarîzî akıl) insanda doğuştan gelen bir nitelik, kabiliyettir ki buna bilgi denemez. Bu nedenle de nakille çatışması tasavvur olunamaz. Bu hayat gibi gerek akli gerek sem'î bilginin önşartıdır. İnsan yapısında bulunan hayat ve düşünme akletme yetisi gerek akli gerekse de nakli bilgiler için şarttır. Bir şeyin varlık şartının kendisine ters düşmesi kabul edilemez. Bu kategorideki akıl istidlale dayanan itikadın da önşartıdır. İkincisi bu (ğarîzî) akıl ile hâsıl olan bilgi. Geniş anlamda alındığı zaman her türlü bilgi sem'a dayanak teşkil etmediği gibi onun sıhhatına da delil olmaz. Akli bilgi çok geniş alanı kapsarken Yaratıcı'nın varlığını ispatlayan, sem'in sıhhatini ve rasûlün doğruluğunu açığa çıkaran bilgi daha dar bir çerçevede kalır.<sup>31</sup>

Zira akılla bilinen bilgiler sınırlandırılmayacak kadar geniştir. Sem'iyâtın doğruluğunu bilmek elçinin doğruluğunu akılla bilmekle ilgilidir. Ama her akli bilgi böyle bir doğrulamayla ilişkili değildir. Diğer yandan vahiy hem kendi doğruluğunun hem

<sup>28</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/178.

<sup>29</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/169-170.

<sup>30</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/222.

<sup>31</sup> İbn Teymiye İbn Teymiye, *Muvâfakâtu Sahihî'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl*, (Minhâcü's-Sünne'nin Hâmişinde) Beyrût, t.y. 1/47; a.mlf. *Der'ü Te'âruz*, 1/89.

de içeriğinin ispatını da getirir. İbn Teymiye akılla bilinen tüm bilgilerin ne delalet ne sıhhat ne de başka bir açıdan naklin aslı olmadığını savunur.<sup>32</sup>

İbn Teymiye'ye göre felsefecilerin terminolojisinde aklın, Arap dilindekinden farklı anlamı vardır. Onlar akılla kendisiyle kaim bir cevheri kastederler. Oysa Arapça'da akıl bilgi, bilgiyle amel ve bunu gerekli kılan bir ğarîza anlamında bir arazdır.<sup>33</sup> İbn Teymiye gerek evvelki gerekse de sonraki olsun tüm Müslümanların lügatinde "akıl" kavramının, ne melek ne de kendisiyle kaim bir cevher anlamında kullanılmadığını kaydeder. İnsanda bulunan akılı Müslümanlardan hiç kimse herhangi bir melek için ya da bizzat insan için kullanmamıştır. Bu kullanım Yunan diline aittir.<sup>34</sup> Bu sûretle Yüce Allah'ın ve rasûlullah'ın kelâmına ümmete hitab olunan dilde bulunmayan yeni bir anlam yüklenmiş oldu. İbn Teymiye felsefecilerin kendisiyle kaim cevher kavramını nassa dayandırmak için mevzu hadis kullanmalarından yakınmaktadır. Üstelik istidlalde bulunulan bu mevzu hadisler bile yalancıların sözlerini anlamadan ve lafızları gibi manaları da tahrif edilerek alındığı için filozofların cevher kavramına temel oluşturamazlar. İbn Teymiye bu konudaki istidlalin kesin olarak yanlış olduğu kanaatinde dir.<sup>35</sup> Onların istidlalde bulunduğu hadislerin durumu böyle ise diğer konularda buldukları akıl yürütmeler de zan altına alınmış olacaktır. "Cehil" kavramı ile bilgisizlik ve ilmin icabı olan ameli yapmama anlamları kastolunur.<sup>36</sup> Müslümanların dilinde akıl felsefecilerin anladığı gibi kendisiyle kaim cevher olarak değil, araz babında mütalâa edilir.<sup>37</sup>

Bilgi edinme yolu üçtür.

1.İç ve dış duyumlar. Fizik varlık bu sayede bilinir.

2.Nazar ve kıyas yoluyla bilgi. Bu tür bilgi algısal bilgiden sonraki mertebede elde edilir. Duyumsal bilgi tikel bir algıya dayanırken akıl ve kıyasa dayalı bilgi küllî ve mutlak bilgi ifade eder. Bu tür bilgi tikel bir şey hakkında algı türü kat'î bir bilgi vermez, özeli umumî, muayyeni mutlak haline getirir. Zira eşya ile ilgili bilginin algıyla bilindiği gibi, külliyyât ancak akılla bilinir.

3.Haber ise külliyyâtı, muayyenâtı, şahid ve gaibi kapsar. Bu münasebetle en genel en şumullü olandır. Ancak algı ve şehadete dayalı bilgi en kesin ve en mükemmel bilgidir.<sup>38</sup> Bazı hususlarda haber dışında herhangi bir bilgi kaynağı yoktur. Haber-

<sup>32</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/89.

<sup>33</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, X/302.

<sup>34</sup> İbn Teymiye, *Kitâbu Bağyeti'l-Mürtâd*, Kahire, 1329h. 31.

<sup>35</sup> İbn Teymiye, *Kitâbu Bağyeti'l-Mürtâd*, 31.

<sup>36</sup> İbn Teymiye, İbn Teymiye, *Fetâvâ*, Riyad, 1981, V/539.

<sup>37</sup> İbn Teymiye, *er-Red 'alel Mantikiyyîn*, Beyrut, 1993, 1/198; a.mlf. Fetâvâ, 1/244.

<sup>38</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, VII/324.



i Sâdık ve mütevâtir ile herkesin bilgi sahibi olması gibi ki peygamberlerin haberlerinin bilgi vermesi de böyledir. Nitekim peygamberlerin haberlerine yakînî deliller inşâ edilir. Peygamberler bazen yalnızca haber ile bilinebilecek şeyleri haber yoluyla öğretirler. Böylelikle onların dışındakiler onların haberlerine dayanarak bilgi sahibi olurlar.<sup>39</sup>

Bilginin kaynağı konusunda yapılan tartışmalara baktığımız zaman, bu tartışmaların, akıl ve duyu ekseninde yoğunlaştığını görürüz. Günümüz batı felsefesinde de bilginin kaynağının ne olduğu konusu yine bu iki temel üzerinde tartışılmaktadır. İslâm düşüncesinde bu genel eğilim aşılarak, bilginin kaynağı konusunda bir üçüncü bilgi edinme yolu olarak "haber" gündeme getirilir. Yunan felsefesinde, İslam felsefesinde ve günümüz Batı felsefesinde bilginin kaynağı konusunda "haber" ayrı bir kaynak olarak alınmamış, hep duyu ve akıl üzerinde durulmuştur. Fakat kelâmcılar, bilgi ile ilgili konuları islerken bilginin kaynağının neler olduğunu tartıştıkları her yerde "haberi" ayrı bir kaynak olarak ele almışlardır. Bu anlamda kelâmcılar bilgi teorilerinde kuramsal bir farklılık sergilemektedirler.<sup>40</sup>

İbn Teymiye çeşitli "bilgi" ve "haber" tariflerini tenkit ederken, birçok anlamı kapsayan apaçık ve müşterek isimler olduklarından onları tarif için daha açık terimler bulmanın güçlüğü üzerinde durur. Bilgi ve haber çeşitlerine göre bir takım tanımlarının yapılabileceğinden bahisle "efradını cami ve ağyarını mâni" bir tarifi güçlüğüne dikkat çeker. Ona göre meselâ tümellerden bahseden, zihnî konuları ele alan bilgi türü ile tikelleri ele alan tecrübî bir bilgi aynı tanım içerisinde ifade edilemez.<sup>41</sup>

Haber bilgi ile nesnesi arasındaki uyum açısından ikiye ayrılır:

1.Haber bilgi verdiği konuda vakıyı olduğu gibi aksettiriyorsa "doğru haber" olarak adlandırılır.

2.Bilgi verdiği konuda vakıya ters düşüyorsa "yalan haber" denir.<sup>42</sup>

İbn Teymiye'ye göre naklin sıhhatiyle ilgili ihtimaller şöyle sıralanabilir:

1. Haber verildiği tartışmasız bilinenler.

2. Haber verilşi zannî olanlar.

3.Ne bilgi ne de zanna dayanmayanlar.

<sup>39</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 1/178.

<sup>40</sup> Bozkurt, Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (A.Ü.S.B.E. Neşredilmemiş Doktora Tezi)Ankara, 2006, 107.

<sup>41</sup> İbn Teymiye, *er-Red 'alel Mantıkiyyîn*, 80-88.

<sup>42</sup> İbn Teymiye, *el-Mesûde fî Usûli'l-Fikh*, Beyrut, t.y. 232.

Şayet haber zannî ise aklî delilin onu nefyetmesi mümkündür. Delilin takdim edilmesinde ölçü naklî ya da aklî oluş değil, bilgi ifade etme açısındanadır. Her iki delilin durumu aynıysa o zaman tavakkuf edilir, aynı değilse tercih yapılır. Kayıtsız şartsız aklî delilin öne alınması doğru değildir.<sup>43</sup> Akıl, naklin doğruluğuna sahihliğine delâlet ederken, nakildeki haberlerin, onları haber veren ile uygunluk içinde olduğuna şahitlik eder.<sup>44</sup>

İbn Teymiye “Akla ve nakle aykırı olan hadislerin ilim ehli tarafından mutlaka zayıf ya da mevzu kabul edildiğini kaydeder. O, matematik, mühendislik, tabii bilimler ve apaçık ilâhiyât bilgileri ile Hz.Peygamberden sahih isnad ile nakledilen hiçbir şeyin çelişmediği kanaatindedir. O kelâmcıların Allah’ın hastalanması, acıkması ile ilgili hadisi tüm şüpheleri giderecek şekilde, doğru olarak te’vil ettiklerini kabul eder.”<sup>45</sup>

İbn Teymiye bazı kelimeler ve felsefecilerin Kur’an ve sünnetin delâletini habere inhisar ettirmelerini şiddetle eleştirir. Zira ona göre Kur’an insanın gücünü aşan bir şekilde aklî delillerin mükemmel bir şekilde özetini mündemiçtir. Bu görüşünü şu âyetin desteklediğini ifade etmektedir:<sup>46</sup> “Andolsun, biz bu Kur’an’da, belki öğüt alıp düşünürler diye, insanlar için her bir örnekten verdik.”<sup>47</sup>

İbn Teymiye Selef imamlarının kabul edip benimsedikleri haberin, halef ve selef âlimlerinin büyük çoğunluğuna göre mucibince amel gerektirdiği ve bilgi ifade ettiği kanaatindedir.<sup>48</sup> İbn Teymiye tabiilerin Hipokrat’ın sözünü, dilcilerin Sibeveyh’in sözünü daha iyi bilmelerini örnek gösterdikten sonra hadisçilerin de Hz.Peygamber’in sözlerini, fiillerini ve amaçlarını daha iyi bileceklerini söyler.<sup>49</sup>

### 3.2. Deliller

İçinde sahih bir mana barındıran ve bilgiye ulaştırıcı şeye delil denir. Sahih nazarda bulunma, delilin delaletini akledemeyen kimse için söz konusudur. Delilin delil getirilen hakkındaki bağlayıcı özeliğini akledemeyen istidlalde bulunamaz. Delilin aklî olması müstedilin bilgisinin aklî olmasına râcîdir. Bu delile ait değil müstedile ait bir sıfattır. Delil bazen delâleti üzere delil getirenin kastına delâlet eder. Delil bazen dilcilerin dediği gibi kastın delâletine ihtiyaç duymaz. Mesela sesler tabiatları ve vaz’ ile delâlet eder. Tabiata delâlet eden öksürme, ağlama gibi şeyler ses oldukları halde

<sup>43</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 1/137-138.

<sup>44</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 1/170.

<sup>45</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 1/148.

<sup>46</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 1/28-29.

<sup>47</sup> Zümer, 39/27.

<sup>48</sup> Abdülkadir b. Muhammed ‘Atâ, *el-Ustûl*, Medine, 1418, 185.

<sup>49</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 184.

kelâm değildirler. Kelâmın konuşanın kastına delaletinin, işitmeye dayanan delil olması muradı açıklayan tüm delillerden daha mükemmeldir. Bu Allah'ın insana öğrettiği beyandır. Bunlardan bir kısmı tek başına delâlet eder, diğer bir kısmı delil getirenin kastına delâlet eder. Delâlet kastedilen sözler ve fiiller, delil getirenin mücerret olarak değil onu seçimiyle delil olur. Delâletleri ise akılla bilinir. Bazen de akli konularda mücerred akli olandan daha fazlasına ihtiyaç duyulur. Zira delil getirenin kastını bilmeye ihtiyaç duyulabilir. Bu sayede söz gibi delâletin daha açık hale gelmesi mümkün olur. Binaenaleyh akli ve vaz'î gibi bir taksim yapılmak istendiğinde soyut mücerret akli ile akılla beraber delil getirenin kastının bilinmesine ihtiyaç duyulan vaz'î ayrımı yapılmış olur. Âyetler delillerdir, burhanlar peygamber delil olarak kullansın kullanmasın delildir. Delil olmayan şey delil olarak sunulmakla delil hüviyeti kazanmaz.<sup>50</sup>

Delil bazen medlûle denk ya da ondan daha hususî olabilir, ancak ondan daha umumî olmaz. Tabiatla olağan şeyler daha hususî olana delalet etmez. Meselâ güneşin doğması, ay ve yıldızlar bir kimsenin doğruluğuna, yalancılığına ya da nübüvvet iddiasına veya başka bir şeye delil olamaz. Bu gibi sünnetullah bir kişinin doğru ya da yalan söylemesi gibi özel bir hâdiseye değil, bunlardan daha umumî olan Allah'ın varlığına, kudretine, iradesine ve hikmetine delâlet eder. Zira O'nun varlığı ve sıfatları bu yaratıklar olsun olmasın sabittir. Yaratıkların bir yaratıcının olması gerekir. Yaratıkların olmaması ise yaratıcının yokluğunu gerektirmez. Yaratıkların tamamı rabbın varlığının delilleridir. O'nun varlığının delili olmayan bir yaratık yoktur.<sup>51</sup>

Delil genel hüküm değildir. Meselâ “şarap müskirdir (sarhoşluk verici)” önermesi delildir ve iki öncülün birisidir. Bu öncülde müskir isminin kapsamından daha dar bir husus söz konusudur. Şarabın da dâhil olduğu sarhoşluk veren şeylerin haramlığında söz birliği vardır. “Müskir” orta terimdir ve her iki öncülde de tekrarlanmaktadır, küçük önermenin yüklemi, büyük önermenin konusudur: Şarap müskirdir. Her müskir haramdır. Şarabın haramlığına sarhoşluk vermesi ile istidlal olunmaktadır. Birinci öncül daha dar kapsamlı, ikinci öncül ise geniş umumîdir. Burada esas delil, özel bir durumu anlatan, dar anlamlı birinci önermedir. Burada özelden genele giden tümevarım yöntemi uygulanmaktadır.<sup>52</sup>

İbn Teymiye'yi özellikle iki fikir yakından alakadar etmektedir. O, öncelikle selim aklın her zaman ve zorunlu olarak sahih nakille ittifak halinde olduğunu söyler. Yine ona göre vahiy, nüfuz etmeyi bilen için tabiatı icabı aklidir.<sup>53</sup> Sahih akli delillerin tümünün nakle uygun oluşu; nakilden hiçbir şeyin ona muhalif olmaması hakkında şöyle der: “Bunu bütün grupların ileri sürdükleri görüşlerde idrak ettim ve Ehl-i Nazardan her bir grubun herhangi bir mesele hakkında öne sürdüğü sahih bir delilin

<sup>50</sup> İbn Teymiye, *en-Nübüvvât*, Kahire, 1386 h. 106, 120.

<sup>51</sup> İbn Teymiye, *en-Nübüvvât*, 175.

<sup>52</sup> İbn Teymiye, *en-Nübüvvât*, 182.

<sup>53</sup> Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fiğlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999, 288.

Rasûlün haber verdiği şeylere aykırı olmadığını, aksine uygun olduğunu gördüm.”<sup>54</sup> İbn Teymiye, dine aykırı olmayan felsefi ve akli görüşleri esasen nassın şümül daire-sinde gördüğünden dinî düşünce sahasını hayatın bütün veçhelerini ihata edecek bir genişlikte görmekte ve hiç bir akli, felsefi ve nazarî gerçeğin bunun dışında olamayacağına inanmaktadır.<sup>55</sup>

İbn Teymiye sözü edilen akılcılar ile akli büsbütün ihmal ederek nassların zahiri anlamlarına sarılanlar arasında mutedil bir yol takip etmiştir. İbn Teymiye’ye göre akılcılar nakle gereken özeni göstermezken, harfi anlamlara sarılanlar da sahih nassı sahih olmayana katmışlar, Kur’an’ın haberî anlamına yönelip delâlet yönünü gözden kaçırmışlardır.<sup>56</sup> Anladığımız kadarıyla İbn Teymiye nakle hürmet etmemekten, Kur’an ve hadis ilimlerini yeterince bilmemeyi, bilenlerin görüşlerini dikkate almayı kastetmektedir.

Luey Safi’ye göre İbn Teymiye ile Fahreddin er-Râzî arasındaki akıl-nakil mücadelesi iki otoritenin arasında geçen bir tartışma olmaktan daha çok şey ifade eder. Bu esasında iki büyük fikir akımı arasında olmuştur. Akıl nakil çatışması meselesinde Râzî ve İbn Teymiye’nin görüşlerinde temsil edilen, geçmiş asırlar boyunca İslâmî tefekkürün gelişimi hareketine renk veren kutuplaşma halini ifade eden iki ana duruşu gösterir. Bu da ilimlerin biri biriyle yarışan şu iki temel türe ayrılmasına yol açmıştır: akli ilimler ve dinî ilimler. Akıl nakil konusundaki bu ayrım Gazâlî’yi akli ilimleri detaylandırmaya götürmüştür.<sup>57</sup>

İbn Teymiye “şayet nakli öne geçirirsek akli yaralamış oluruz” sözünü kabul etmez. Ona göre “naklin aslı akıldır” sözüyle ya naklin sübutu açısından aklin asıl olduğu ya da naklin sıhhatini akılla bilmemiz kastedilmektedir. Birincisi doğru olamaz zira haber ile sabit olan bir şeyin sübutu akılla ilişkilendirilemez. Haber akıldan bağımsızdır, akla uygun görülsün ya da görülmesin tasdik edilsin ya da edilmesin sabit olur. Haberin akla uygun olması, iman edilip edilmemesi başka bir şeydir. Nitekim Allah’ın varlığı, isim ve sıfatları bizim bilgimizden ve tasdikimizden bağımsızdır. İnsanların bilmemeleri ya da tasdik etmemeleri bu gerçeği değiştirmez.<sup>58</sup>

İbn Teymiye “nakil yalnızca ispata delil olmaktadır; akıl ise nefye delalet etmektedir” diyerek akli nakle muhalif göstermeye çalışanları tenkit eder. Ona göre şayet akılla bilinenlerin nakle aykırı olduğu takdir edilecek olursa bu durumda akılla bilinen

<sup>54</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 1/133.

<sup>55</sup> Uludağ, Süleyman, “İbn Teymiye”, (Heyet, *İbn Teymiye Külliyyatı I* içinde), İstanbul, 1986, “İbn Teymiye”, 1 /41.

<sup>56</sup> Herrâs, a.g.e. 39.

<sup>57</sup> Luey Sâfi, “el-Vahy ve’l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Teârûzi’l-Akli ve’n-Nakl”, *İslamiyyât el-Marîfe*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998, 53-54.

<sup>58</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 1/87-88.

şeyler naklin aslı olamaz.<sup>59</sup> İbn Teymiye aklî delilin mutlak önceliğe sahip olması gerektiğini savunanları eleştirdiği naklî delilin mutlak önceliğini müdafaa edenleri de eleştirir. Ona göre doğru olan aklî ya da sem'î delilden hangisi kat'î ise o öne geçirilir. İki delil de zannî ise tercih edilen öne geçirilir.<sup>60</sup> Aklın mutlak olarak takdimini hata ve dalâlet olarak değerlendirir.<sup>61</sup> Din akıldan bağımsız olarak sabittir. Allah'ın emir ve yasakları kendi özünde sabittir. İnsanlara aklı veren de dini gönderen de Allah olmasına rağmen bunlar biri diğerine uyumlu olmakla beraber özdeş değildirler.<sup>62</sup>

Akl sem'in doğruluğuna ve sıhhatine delâlet ettiği gibi haber ile haber verilen arasındaki mutabakata da delalet eder. Naklin batıl oluşunun bu delaleti iptal etmesi halinde, aklın sahih delil olmamasını gerekli kılar. Sahih olmayan delile tabi olmak hiçbir durumda doğru değildir ve bu durumda aklı naklin önüne almak, aklı yaralamaktır. Naklin aklın önüne alınması ise nakli kendinde fesada uğratmaz. Aklın delaleti hususunda muarazası, delaletin çelişik olabileceğini göstermektedir ki bu da onu fasit kılar. Sem'a gelince ne delâletin fesadı ne de kendinde çelişmesi bilinmemektedir. Bu nedenle birinin fesadını bildiğimiz diğerinin fesadını bilmediğimiz iki naklî delil çatışınca fasit oluşu bilinmeyenine öne alınmasını doğruya en yakın seçim olarak kabul edebiliriz.<sup>63</sup>

İbn Teymiye mutlak anlamda aklî delillerin şer'î deliller üzerine takdimini doğru bulmaz. Zira bilgi hiçbir şeyin ayrılmaz niteliği olmayıp, göreceli ve kalkabilendir. İnsan bir zaman bilmediği şeyi bir başka zamanda bilebilir. Ona göre akıl ve naklin çatıştığı iddia edilen meselelerin tamamı rasyonalizmin yapısından kaynaklanmaktadır. Bazı akılcıların aklen zorunlu veya meşru gördüğünü diğer bir kesim akla aykırı veya imkânsız görebilmektedirler. Aralarındaki ihtilaf zorunlu bilgi kabul ettiklerine kadar uzanmaktadır. Meselâ rasyonalistlerin çoğu sebep olmaksızın hâdisin hudûsunu imkânsız görürken diğer bir kesim bunun mümkün olduğunu söyler.<sup>64</sup>

İbn Teymiye gerçekte ister aklî olsun ister naklî olsun kat'î delillerin çatışmasını imkânsız görür. Zira kat'î delile aykırı sanılan şeyler sofistlik şüpheler cinsinden şüphelerdir.<sup>65</sup> Ona göre biz nakle aykırı olan bir kısım aklî delili iptal ettiğimizde, gerçekte makul olarak isimlendirilen bir türü iptal etmiş oluruz, yoksa bu bütün makûlâtın iptal edildiği anlamına gelmez. Bu iptal ameliyesi naklin sıhhatinin inşa edildiği aklî tabanın da iptal edileceği anlamına gelmez. Bu durumda naklin sıhhatini doğru aklî delillere dayandırmak gereklidir. Rasulün doğruluğuna delâlet eden akılla,

<sup>59</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/130.

<sup>60</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/87.

<sup>61</sup> İbn Teymiye, *Muvâfakât*, 1/77.

<sup>62</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/87.

<sup>63</sup> İbn Teymiye, *Muvâfakât*, 1/96.

<sup>64</sup> İbn Teymiye, *Akıl-Nakil*, 124-125. *Der'ü Te'âruz*, 1/144.

<sup>65</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/172.

rasûlün haber verdiği şeylere ters düşen akıl arasındaki çatışmanın hakikatini incelesek, bir akli bir başka akla tercih etmekten başka bir şey yapmadığımızı anlarız. Nitekim rasûlün doğruluğuna delâlet eden deliller, nebilerin nübüvveti hakkındaki bozuk delillerin önüne geçer.<sup>66</sup>

Rasyonalistlere göre akli delillerin teâruz halinde, birinin öne alınması icap eder. İbn Teymiye'ye göre kat'î iki delil teâruz etmez; bunlar akli iki delil veya nakli iki delil ya da biri akli biri nakli delil olsun aynı durum geçerlidir. Ancak delil olduğu kabul edilenlerin hakikatini kavrayamayanlar, iki delilden birinin bozukluğunu teşhis edemediği için aralarında bir çelişki varmış zannederler. Ona göre nakle aykırı akli delillerin öncüllerinde ilave problem taşıyan fazlalıklar, gizli kusurlar, karışıklıklar, doğruluğu müsellem olmayan unsurlar, problemliler durumlardır. Nakli delillere göre akli delillerin öncüllerinde bu gibi kusurlar daha fazladır.<sup>67</sup> İbn Teymiye'ye göre nakil ve akıl çatıştığında naklin takdimi gerekir. Zira akıl, naklin haber verdiklerini tasdik ettiği halde nakil her zaman akli tasdik etmemektedir. Kaldı ki naklin doğruluğu bilgisi yalnızca aklın haber verdiği şeylere dayanmamaktadır.<sup>68</sup>

İbn Teymiye delilleri bilgi değeri bakımından kat'î ve zanni olarak taksim eder. Deliller kaynağı bakımından da akli ve nakli diye iki kısma ayırır. Delillerin çatışması halinde şu ihtimallerden birisi zorunlu olarak ortaya çıkar:

- 1.İkisi de kat'îdir.
- 2.İkisi de zannidir.
- 3.İkisinden biri zanni, diğeri kat'îdir.

İki kat'î delilin ikisi de akli veya sem'i olabileceği gibi biri akli diğeri sem'i olması mümkündür. İbn Teymiye kat'î delillerin çatışmasını kabul etmez. Zira kat'î delil delalet ettiğinin sübutunu zorunlu kılar. Zorunlu bilginin çatışması ise aklen mümkün değildir. Şayet kat'î delillerin birbiriyle çatıştığına inanılıyorsa bu durumda şu üç şeyden birisi zorunludur:

- 1.Ya ikisinin de kat'î delil olmaması.
- 2.Yalnızca birisinin kat'î delil olması.
- 3.Ya da ikisinin delalet ettiği şeylerin çatışmaması.

---

- İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/173.

- İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/174.

- İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/138.

İki medlülün çatışabileceği bilindiği halde iki delilin çatışması imkânsızdır.<sup>69</sup> Sem'î ya da aklî olsun delillerden hangisi kat'î ise o diğerine tercih edilir. Bu konuda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Şayet ikisi de zannî ise ister aklî ister naklî olsun biri diğerine tercih edilebilir. Ancak sem'î delilin mutlak anlamda kat'î olmadığını söylemek yanlıştır. Aklî delil, naklî delilin önüne kat'iyet gerekçesiyle geçirilir yoksa sırf aklî oluşu nedeniyle takdim edilmez.<sup>70</sup> İbn Teymiye sem'î kat'î delil ile aklî kat'î delilin çatışmasını imkânsız bulmaktadır.<sup>71</sup> İki delil çatıştığında yanlışığını bilmediğimiz delil, yanlışığını bildiğimiz delile takdim edilir, zira doğruya en yakın olan budur.<sup>72</sup> Aklî delilin naklî delile tercih edilebilme gerekçesi kat'î olmasıyla alakalı olabilir, sırf aklî olması ya da sem'iyata asıl olması nedeniyle olamaz. Sem'î delilin hiçbir zaman kat'î olmadığı şeklinde bir kuralı benimsemek mümkün değildir.<sup>73</sup>

### 3.3. Delillerin Uyumu ve Teâruzu

İbn Teymiye (v.728/1328), Der'ü Teâruz adlı eserinin girişinde kaydettiği ve Fahreddin er-Râzî'ye nispet ettiği şu ifadeyle teâruz probleminin genel şeklini şöyle belirlemiştir: “Sem'î ve aklî deliller veya sem' ve akıl ya da nakil ve akıl veyahut ta naklî zahirlerle aklî gerçekler çeliştiği zaman yahut da bunlara benzer ibareler söz konusu olduğunda ya bunlar birleştirilecektir ki bu muhaldir, zira bu iki zıddı bir araya getirmek demektir, ya da her ikisi birlikte reddolunacaktır yahut da sem' öne geçirilecektir ki bu da imkânsızdır, çünkü akıl naklin aslıdır. Şayet nakil onun önüne alınacak olursa bu naklin esası olan akıl yaralamak olacaktır. Hâlbuki bir şeyin aslını yaralamak o şeyin kendisini de yaralamak demektir. Böylelikle naklin öne geçirilmesi hem nakli hem de aklî birlikte yaralamak olacaktır. Bu nedenle aklî öne alınması gerekir. Sonra nakil ya te'vil edilir ya da Allah'a havale edilir. Eğer ikisi iki zıddın çelişmesi gibi çelişirse aralarını bulmak imkânsız olur ve ikisini çalıştırmamak mümkündür.<sup>74</sup> O halde problem, zikredilen ifadelerden anlaşıldığı gibi naklî ve aklî hükümler arasında ortaya çıkan teâruz ya da tenakuzun çıktığı esnada aşılması için

<sup>69</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/79-80.

<sup>70</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/80; a.mlf. *Muvâfâkât*, 1/45.

<sup>71</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/80.

<sup>72</sup> İbn Teymiye, *Muvâfâkât*, 1/96.

<sup>73</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/80.

<sup>74</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/4. Burada şu noktaya dikkat etmek uygun olur. İbn Teymiye'nin Râzî'ye nispet ettiği ibare Râzî'nin *Esâsu't-Takdîs* adlı kitabındaki hassasiyetle ortaya koyduğu prensibin inceliğini yansıtmıyor. “Bir şeyin sübutu hakkında kat'î aklî deliller söz konusu iken, zahiriyle bunun hilafını hissettiren naklî deliller bulunması halinde şu dört durumdan biri ile karşı karşıya kalır: 1-Hem aklî hem de naklî gerektirdiği doğrudur. Bu durumda iki zıt şey aynı anda kabul edilmiş olur ki bu imkânsızdır. 2-Her ikisi de yanlıştır. Bu da iki zıt şeyin birlikte inkârı anlamına geldiği için mümkün değildir. 3-Naklî zahiri doğrulanıp, aklîlerin zahiri yanlıştır. Bu da doğru değildir, zira bizim yaratıcıyı, sıfatlarını, mucizenin rasûlün doğruluğuna delalet durumunu ve Hz.Muhammed'in mucize göstermesini ispat eden delilleri bilmemiz ancak naklî zahirinin sıhhatini

takip edilmesi gereken keyfiyetin belirlenmesi ile ilgilidir. Zira aklın naklin temeli olması esasına göre Râzî'nin dayandığı ilke, aklın nakille çelişmesi meselesinde aklın nakle takdim edilmesini gerektirmektedir. Ancak İbn Teymiye aklî ve naklî kesinlikler arasında hakikî bir teâruzun (çelişmenin) olmadığı sonucuna ulaşmak için kitabında aklî olanı naklî olanın önüne geçirme prensibini ortadan kaldırmayı ve onun yanlış olduğunu ortaya çıkarmayı hedeflemektedir. Peşinden ortaya çıkacak olan aklî çelişenin (muarız) yanlış olduğuna hükmedip, ortadan kaldırmanın zorunlu olduğuna varmak istemektedir.<sup>75</sup> İbn Teymiye böylece çelişmeleri halinde nakli aklın önüne geçirme çağrısı ile Râzî'nin konumuna zıt bir tavır alarak teâruz problemi ile ilgili kendi pozisyonunu belirler.<sup>76</sup> Bu konuda o şöyle demektedir: “Şer’ ve akıl teâruz ettiği zaman şer’in takdimi zorunludur. Zira akıl, haber verdiği her hususta şer’i doğrular. Hâlbuki şer’ ise haber verdiği her hususta aklı doğrulamaz.”<sup>77</sup>

İbn Teymiye usûlüddini akliyyât ve sem’iyyât olmak üzere ikiye ayırır. Kelâmcılar birinci kısmı kitap ve sünnet ile bilinmeyenler kısmı olarak mütalaa ederler. Ona göre bu anlayış hatalıdır, zira Kur’an algıya dayalı bilgiye bile taalluk etse, aklî delillere delâlet eder, onları açıklar ve onlara dikkat çeker.<sup>78</sup> İbn Teymiye’nin akıl ve sem’ ayrımında ciddi bir nüans farklılığı dikkat çekmektedir. O, aklî ve tecrübî bilgiyi nassların kapsamına almaktadır.

İbn Teymiye’ye göre delil sırf naklî yahut sem’î oluşu nedeniyle övgü veya yergiyi hak etmez, sıhhat veya fesadı gerekli kılmaz. Aklî veya sem’î oluş bizim tarafımızdan delilin bilinme yoluyla alakalıdır. Şayet sem’î ise bununla beraber akıl da bulunur. Delilin şer’î oluşunun mukabili aklî olması değil bid’î olmasıdır. Şer’îlik medh sıfatı; bid’îlik ise zem sıfatıdır. Şer’e muhalif olan batıldır. Şer’î delil, bazen sem’î, bazen de aklî olur. Şer’in ispat ettiği yahut murad ettiği şey şer’î delildir. Şer’in tenbih ve delâlet ettiği şey, aynı zamanla aklî yolla da bilinebilir. Bu durumda delil şer’î ve aklî

---

bilmemizle mümkündür. 4-Şayet kat’î aklî delillerin itibarını zedelemeyi meşru sayarsak, akıl makbul olmama ithamına uğratılmış olur. Bu yapıldığında ise bu usul içerisinde görüş beyan etmek makbul olmaktan çıkar. Bu usulleri tespit etmediğimizde naklî deliller anlamsız olurlar. Nakli tashih etmek için aklın itibarını zedelemenin, hakikatinde hem aklın hem de naklin değerden düşmesine yol açtığı ortaya çıkmaktadır ki bu da doğru olmaz. Bu dört kısmın da yanlışlığı ortaya çıktığına göre kat’î aklî delillerin ortaya çıkardığının kesinliğini kabul etmekten başka çare yoktur. Bunlara ters düşen naklî deliller için ise “ya doğru değildir ya da doğrudur ama bunlardan murat zahirlerinin dışında bir şeydir” denilir. Sonra te’vili meşru görürsek, bu te’villerin ayrıntılı bir şekilde zikri ile gönüllü olarak meşgul oluruz. Te’vili meşru görmezsek onu bilmeyi Allah Teâlâ’ya havale ederiz. Bu bütün müteşabihler konusunda müracat edilen genel kuraldır. Tevfik Allah’tandır.” Râzî, Fahreddin, *Esâsu t-Takdîs*, thk. A. Hicâzi es-Seka, 1986, Kahire, 220-221.

<sup>75</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 1/4.

<sup>76</sup> Luey Sâfi, a.g.makale, 50-51.

<sup>77</sup> İbn Teymiye, *Der’ü Te’âruz*, 1/138.

<sup>78</sup> İbn Teymiye, *Muvâfâkât*, 1/114.



olur. Kur'an'da tevhide, rasûllerin doğruluğuna, sıfâtullahın ispatına, meâda dair deliller aklı kıyas ve burhanlarla bilinen aklı deliller olmasının yanı sıra aynı zamanda şer'îdirler.<sup>79</sup>

İbn Teymiye şer' ile uyuşmayan şeylerin geri planda bırakılmasının aklı yaralamayacağını savunur. O yaptığı şeyin genel anlamda aklı geriye atmak olmayıp, dinin ihtiyaç duymadığı ve dinî bilginin temel almadığı akliyyâtı ötelemekten ibaret olduğunu savunur.<sup>80</sup> İbn Teymiye'ye göre sarîh makûl nasslara asla muarız olmaz. Sadece bazı şüpheler, varsayımlar, kapalı anlamlar ve lafızlardan dolayı bazen çatışma var gibi gözükabilir. Ancak bunlar izah edilir, açıklanırsa, muarız olan şeylerin sofistیک şüpheler olup, aklı burhanlar olmadığı ortaya çıkar.<sup>81</sup> İbn Teymiye her bilginin naklin aslı olamayacağını izah ederken çok dikkatli bir taksim yapmamaktadır. Elbette her türlü insan bilgisi doğrudan nakille ilişkilendirilemez. Ancak naklin içeriğinin muhatapı insan aklı olduğu gibi vahyin getirdiği deliller de insan aklına hitap ederler. Vahiy Allah ve âhîret inancını akılla temellendirdikten sonra bu asıllar üzerine kurduğu iman, amel ve ahlâk kurallarını yine akla uygun olarak inşa eder. Bir mü'min akıl yoluyla benimsediği esaslar üzerine kurduğu din anlayışını, dünya görüşünü yine akılla sürdürür ve sağlamasını da onunla yapar.

İbn Teymiye aklı delilin şeriata ters düşmemesi gerektiğine değinir, zira pek çok şüphe arız olan akıl zayıf ve âcizdir. Şer'a muhalif olan akla itimad edilemez. Bu nedenle de ilâhî ve uhrevî işlerin tafsilatında müstakil bir delil olarak alınamaz. Şer' tasdik etmediği ve muvafakat etmediği sürece aklın delalet ettiği şey kabul edilemez. Zira şer' hata etmeyen, yalandan uzak olan masumun ve ancak hakkı söyleyen doğru sözlü peygamberin haberidir. Hâlbuki sıradan insanların sözlerinde birçok çelişki ve tutarsızlık bulunur. Bu durumda yüksek ilahî hedefler hususunda akıl ve re'ye güvenilemez. Yine birbiriyle çelişik, farklı görüşleri savunan akılcıların birbirlerini yalamalarına güvenilemez. Doğru sözlü ve tasdik olunmuş peygamberin haberi teyit etmediği sürece akılcıların sözleri doğrulanamaz. Peygamberin haberine muarız olan görüşler ve makûlât çoğunlukla bilgisizlik ve sapkınlıktan ibarettir.<sup>82</sup>

İbn Teymiye'ye göre kimi aklı bilgilerin doğru olması tüm aklı bilgilerin doğru olduğunu göstermez. Yine kimi naklî bilgilerin sıhhati tüm naklin sağlıklı olduğunu göstermez. Aracılığı ile sem'iyâtın bilindiği aklı bilgiler sem'iyâtın melzumudur. Bir şeyin gereği olan, ona ters düşmekle vasıflandırılmaz. Nakil insan bilgisi içinde çok dar bir yer işgal eden aklı bilgiler ile irtibatlıdır. İnsan bilgisinin belli bir kısmının doğruluğu ve belli bir kısmının da yanlışlığı üzerinde akıl sahipleri söz birliği etmişlerdir.<sup>83</sup> İbn Teymiye kendisiyle sem'iyâtın doğruluğunun bilindiği aklı asıllar ile

<sup>79</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 198.

<sup>80</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 310.

<sup>81</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 1/133, 1/156.

<sup>82</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 188.

<sup>83</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 1/90-91.

bunlar arasında çatışma olmaz. Ona göre Sani'in varlığı ve Kâdir oluşu fitrî zarurî bilgi türündendir.<sup>84</sup>

İbn Teymiye'ye göre sem'iyâtın makûlâta takdim edilmesi onun aslıyla çelişen bir şey olmasını gerektirmez.<sup>85</sup> Dinin temelini teşkil eden itikadî konularda Kitap ve Sünnet'te yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen nasslara dayalı dinî akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini düşünen İbn Teymiye, dinde Kur'an'ın rehberliğini esas alarak ona uymanın lüzumunu sık sık dile getirir.<sup>86</sup> O, akla mutlak olarak güvenmediği gibi, onu büsbütün de ihmal etmemiştir. O, nakil karşısında akla, tabi olma statüsü tanır. İbn Teymiye'ye göre akıl-nakil tartışmalarında aklın önceliği tezinin önemli bir delili vahyin ve peygamberin doğruluğunun akla dayanmasıdır. İbn Teymiye vahyin ve nübüvvetin doğrulanmasında aklın esas alınmasını ve önceliğini kabul etmiştir. Bu ispattan sonra akılı önemli ölçüde devre dışı bırakır. Bu durumda İbn Teymiye'nin akla verdiği rol, peygamberi görevlendirmek, sonra kendini azletmek şeklinde görülebilir.<sup>87</sup>

İbn Teymiye aklın rasûlün doğruluğunu ispatta önceliği olduğu daha sonra önceliği olmadığı konusunda şu sözü başkalarından aktarır sonra da savunur: "Akıl 'mütevelli'dir. Rasûlü veli göstermiş sonra kendini azletmiştir. Nitekim akıl, Rasûlün haber verdiklerinin doğru olduğuna delalet eder." Meselâ halktan biri müftü tespit eder, sonra da onun sözünü delil gösterir. Kendi görüşü ile onun görüşünün çatışması halinde kendi görüşünü tercih ederse, müftüyü kabul ederken dayandığı asli bilgiye ters düşmüş olur. Daha bilgili müftüye ters düşen kimsenin hatası, onun müftüyü kabul etmedeki bilgisinde hatalı olmasını gerektirmez.<sup>88</sup>

İbn Teymiye müftünün hata yapabileceği ihtimali olduğu halde Rasûlün Allah Teâlâ'dan verdiği haberlerde masum olduğunu ve hata yapmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Bu durumda masum peygamberin sözünü muhalif akli istidlallere tercih etmek halk tabakasının müftünün görüşünü muhalif görüşlere tercih etmekten daha üstündür.<sup>89</sup>

Fahreddin er-Razî "Biz, peygamber göndermedikçe kimseye azap edici değiliz."<sup>90</sup> âyetini yorumlarken akıl-elçi münasebetine şöyle değinir: Âyet zahirî anlamına yüklendiğinde, Allah'ın insana gönderdiği ilk elçi akıldır. Bu elçi görevini ifa etmese hiçbir peygamberin elçiliği gayesine ulaşamazdı. O halde akıl, asli elçidir; vahyin kabulü de

<sup>84</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/91.

<sup>85</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/91.

<sup>86</sup> Özervarlı, "İbn Teymiye", XX / 405.

<sup>87</sup> Luey Sâfi, a.g.makale, 52.

<sup>88</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/138.

<sup>89</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/139.

<sup>90</sup> İsrâ, 17/15.

akıl sayesinde olmaktadır. Bu suretle âyeti "Biz akıl elçisini göndermedikçe azap etmeyiz" şeklinde anlamak da mümkündür. Âyetin bu umumî anlamı da şöyle tahsis edilebilir: Bu âyetle, "Vücûbiyeti yalnızca vahiy sayesinde bilinebilen ameller hakkında, açıklama bulunmadan azaba muhatap olunmaz" manası murat olunur.<sup>91</sup> Immanuel Kant (1724-1804) da akıl elçiliği hususunda Râzî'ye yakın şeyler söyler. O, saf akıl dini ile tarihsel vahiy arasında bir ayırımı gider; saf akıl dini ile tarihsel vahiy arasındaki ilişki, eşmerkezli (concentric) iki daire gibidir; tarihsel vahiy, diğerini de kapsayan daha geniş daireye, saf akıl dini ise daha dar olan daireye tekâbül eder. Kant, vahyi, harici ve dâhili olmak üzere iki kısma ayırır. "Haricî vahiy iki çeşit olabilir: 1. ya işler aracılığıyla, 2. ya da sözcükler aracılığıyla (gerçekleşir). Dâhilî ilâhî vahiy, Tanrının bize kendi aklımız yoluyla (olan) vahyidir." Yani, Kant'a göre, "akıl, Hıristiyanların çoğu kez genel vahiy dedikleri vahiy formudur." Haricî vahiy, aklî vahiyden daha geniştir, çünkü harici vahiy, aklın kuşatamadığı tecrübî, olumsal ve tarihsel öğeleri içinde barındırır. Bununla birlikte evrensellik açısından bakıldığında ki bu Kant'a göre doğruluğun yegâne ölçütüdür, aklî vahiy bütün insanlarda ortak olduğu için evrensel bir doğruluğa sahiptir.<sup>92</sup> İbn Teymiye elçinin ispatlanmasından sonra akli büyük ölçüde devre dışı bırakmaya çalışırken, Râzî hem akli hem de elçiyi aynı anda fonksiyoner kılma gayreti içerisindeydi. Kelâmî yöntem ile selefiye yöntemi arasındaki fark kendisini bu noktada belli etmektedir.

İbn Teymiye'ye göre felsefeciler, Mu'tezile ve Eş'arîler akide konusunda akıl ve nakil çatıştığı zaman aklın öncelenmesi gerektiği yolundaki genel prensipleri nedeniyle haktan uzaklaşmışlardır. Akidevî problemlerde akıllarını hakem yaparak nasslara karşı gerekli özeni göstermemişlerdir.<sup>93</sup> İbn Teymiye aklın nakle öncelenmesinin Kur'an'a ve sünnete hürmetsizlik olduğu düşüncesindedir.<sup>94</sup> O, Seleften hiç kimsenin akıl, rey ve kıyas yolu ile Kur'an'a ters düşmediğini, herhangi bir konuda aklın ve naklin çatıştığı düşüncesiyle, aklın önceliğini gerekli görmediğini savunur.<sup>95</sup>

Kelâmcılar aklın tek başına yeterliliği iddiasını reddettiler ve bir bilgi kaynağı ya da delil olarak aklın yanı sıra vahye dayanmanın zorunluluğunu savundular. Mesela Cüveynî'nin delilleri sem'î ve aklî olarak ikiye ayırdığını görüyoruz. Zorunlu olarak bilinmeyen şeylere sağlıklı bir nazar eşliğinde ulaşılabilen deliller iki kısma ayrılırlar. Aklî deliller, eşyada varolan lazımlî bir sıfat ile delalet eden delillerdir.<sup>96</sup> Sem'î deliller

<sup>91</sup> Râzî, Fahreddin, *Tefsîrü'l-Kebîr*, Beyrut, 1990, XX/184-185.

<sup>92</sup> Erdem, Engin, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.* cilt: XLVIII, sayı: 2, Ankara, 2007, 40; Kelli S. O'Brien, "Kant'da ve Swinburne'de Vahiy" çev. E. Erdem, *Dini Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 18, Ankara, 2004, 260. Krş. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith, London, Hampshire: Macmillan, 1990, 635; a.mlf. *Lectures On Philosophical Theology*, çev. A. W. Wood, G. M. Clarke, Ithaca, New York, 1986, 160.

<sup>93</sup> Herrâs, a.g.e. 39.

<sup>94</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, V/258.

<sup>95</sup> İbn Teymiye, *el-Furkân*, XIII/27-29; a.mlf. *Der'u Te'âruz*, V/255-256.

<sup>96</sup> Cüveynî, Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Sa'd Temîm, y.y. t.y. 29.

ise doğru bir habere ya da uyulması gerekli olan bir emre dayanan delillerdir. Kelâmcılar faal akıl mefhumunu ve ona tabi olan akıllar konusunu hülasalandırdılar. Akıl iki kısımdır: a-Yaratılıştan gelen akıl, b-müktesep akıl. Yaratılıştan olan düşünmeden önce gelen hakikî akıl zarurî ilimler kapsamında olandan oluşur.<sup>97</sup> Bu zorunlu bilgiler ya başlangıçta nefislerde var olan duyuların idrak ettiği şeylerdendir yahut da nefislerde yaratılıştan var olan apriori öncüllerdir. Duyuların idrakiyle meydana gelenler şunlardır: Bakmakla algılanan görülen nesnelere, işitmekle algılanan sesler, tatmakla algılanan tatlar, koklamakla algılanan kokular, dokunmakla algılanan cisimler gibi. Nefiste baştan beri olan bilgilere ise şu örnekler verilebilir: Bir şeyin var veya yok olmaktan hali olmadığını, mevcudun hudûs ve kıdemden hali kalmayacağını, iki zıddın bir araya gelmesinin mümkün olmadığını<sup>98</sup> ve birin ikiden az olduğunu bilmek gibi. Bu tür bilginin akıllı kişide sağlık ve selim akıl bulunduğu sürece yok olması mümkün değildir.<sup>99</sup>

Kâdî Abdulcebbar, ibadete müteallik ahkâmın sem' ile bilinmesinden bahseder. Akılla bilinen fiiller ise akla izafe edilir. Böylece bunlara akli hükümler denir. Sem' ile bilindiği zaman ise sem'î hükümler denir. Delillerin taksiminden dolayı kategorik olarak ele alınması ahkâmın hakikatini değiştirmez. Akıl yönüyle zorunlu yahut kesbî olarak bilinen eylemlerin sem'e izafesi mümkün değildir. Zira bu noktada sem' te'kit için gelmiştir. Şu kadar var ki sem' olmadan bilinmeyenler sem'e nispet edilebilir.<sup>100</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre hitap iki türdür: Birincisi hitap olmadığından akılla bilinmesi sahih olan hususlar, ikincisi ise hitap olmasada akli delillerle bilinmesi mümkün olan hususlar. Birincisi ikiye ayrılır:

a.Hitap olmadığından akli delillerle bilinmesi mümkün olanlar,

b.hitap ile birlikte bilinmesi doğru olanlar.

İkincisi ise şu iki kısma ayrılır:

a.Hitap olmasa da akılla bilinmesi mümkün olanlar,

\* Cüveynî, a.g.e., 36-37; Yine bkz. Mâverdî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986, 18-19.

\* Birinin varlığı nedeniyle diğerinin aynı anda bulunmasının imkânsız olması durumudur. Aynı vakitte varolmaları halinde, birinin varlığı diğerinin varlığı nedeniyle imkânsız hale gelmektedir. Neysâbü'rî, *Divânu'l-Ustûl*, 134. İki zıt bir araya gelmeyen iki şeydir. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 376. İki zıddın bir mahalde, bir cihette, belli bir mahaldeki varlıkta meydana gelmeleri mümkün değildir. Ancak mücavir de bulunsalar iki mahalde bulunabilirler. Eş'arî, *Lüma'*, thk. E. Mekârisî, Beyrut, 1952, 91.

\* Luey Sâfi, a.g.makale, 58; Bkz. Mâverdî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986, 19.

\* Kâdî Abdulcebbar, *Muğnî*, thk. Emin Hulî, Mısır, t.y. XVII/95-101.

b.akıldan başka yolla bilinmesi mümkün olmayanlar.

İlki şer'î hükümlerdir, bunlar yalnızca hitap ile bilinebilirler. Hitap olmadığında bilinmesi doğru olan hususlara şartları ve vakitleri hariç farz namazların bilinmesi girer. Diğer ibadetler de aynı şekilde şer'îdirler. İkincisine örnek Allah'ın görülmeyeceğine ilişkin sözdür. Zira bu husus hem akılla hem de sem' ile bilinebilir. Vaîd ile ilgili pek çok meselenin de durumu böyledir. Üçüncüsü tevhid ve adalet konusuyla ilgili olandır. Şu âyetler bu hususla ilgilidir: "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."<sup>101</sup> "Senin Rabbin hiç kimseye zulmetmez."<sup>102</sup> "De ki: "O, Tek Allah'tır."<sup>103</sup> Tevhid, teşbihin nefyi ve adalet gibi konular akıl öne alınmadıkça hakikatleri anlaşılmaz.<sup>104</sup>

Kur'an'daki aklî kıyasların amacı, halkı Allah (c.c.) yoluna çağırmaaktır. Nitekim Cenab-ı Hak şöyle buyurmaktadır: "Biz bu Kur'an'da insanlar için türlü türlü örnek getirdik."<sup>105</sup> İbn Teymiye'ye göre Kur'an, kelâmcı, felsefeci tüm akıl ehlinin sözlerinde bulunan sahih metodların özünü içerir. Ayrıca Yüce Allah, Kur'an'ı onların sözlerinde yer alan bozuk (fasit) metodlardan uzak tutmuştur. Onda, hiçbir şekilde beşer sözünde bulunmayan sahih metodlar vardır. Burada, dikkat edilmesi gereken, mesel olarak adalandırılan "kıyas"taki öncülün, biri zati (özel), diğeri izafi (görelî) olmak üzere iki özelliği vardır.

a.Kıyas'ın zâtî özelliği, onun, gerçeğe uygun ve doğru olması ya da gerçeğe uygun olmayıp yalan olmasıdır. Kur'an'daki mesellerin hepsi doğrudur

b.Kıyas'ın izafi (görelî) özelliği ise, onun kişiye göre malum (bilinen), maznun (zannedilen), müselleme (kabul edilen) veya gayr-i müselleme (kabul edilmeyen) olmasıdır. Bu durum, kesin olarak tesbit edilemez. Çünkü nice öncüller vardır ki, bir kişiye göre onun muhakkak bildiği bir yakiniyye, (kesin bilgi) iken, başka bir kişiye göre ise, maznune (zannedilen) bile olmayıp bilinmez (mechule)dir. Bir öncülün yakiniyye veya gayr-i yakiniyye, meşhure veya gayr-i meşhure, müselleme veya gayr-i müselleme olması, değişken şeyler olup, insanın bunları algılamasına göre farklı şekillerde ortaya çıkarlar. Bu sebeple, bir kişiye göre şüpheli (zanlı) hatta meçhul olan bir öncül, bir başkasına göre malum (bilinen) bir yakiniyye olabilir. Memnua (yasaklanmış) olan bir öncül, müselleme, müselleme olan da memnua haline dönüşebilir. Bütün insanlığı uyarmak için inen Kur'an-ı Kerim, sadece bir kişiyi muhatap almamıştır ki, yakın, meşhur veya müselleme olan öncüllerle hitap etmiş olsun. Kur'an kıyaslarındaki öncüllerde, bunların, kabulü zorunlu, doğru ve hak olan zati (özel) niteliklerine dikkat edilmiştir. Öncüllerin doğrulanması ise çeşitli ve değişkendir. Çünkü birine göre bu öncülün doğrulanma yolu olan şey, başka birine göre olmaz. Mesela bir kişi

- Şûrâ, 42/11.

- Kehf, 18/49.

- İhlâs, 112/1.

- Kâdî Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed, Kahire, 1969, 1/35.

- İsrâ, 17/41, 89; Kehf, 18/54.

o öncülü müşahede (gözlem) ve muhakemesiyle bilirken, başka bir kişi işitmek ve tevâtürle bilir. Rasulullah'ın mucizeleri, Fil Hadisesi vb. şeylerde olduğu gibi. Doğrulanması, bütün insanlar için genel-geçer olan öncüller, Kur'an'da o yönleriyle zikredilmiş ise, her milletin doğrulayabileceği yönleriyle ele alınmışlardır. İşte bu sebeple şöyle buyurulmuştur: "Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütlerle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et."<sup>106</sup> Çünkü ancak belirli bir muhataba hitap edilirse, ona göre neyin yakın, neyin yakının bir türü olan meşhure veya müselleme olduğu bilinir. Böylece anlaşılıyor ki, mantıkçıların kıyasın öncüllerini, yakın, meşhur ve müselleme diye ayırmaları, önermenin ayrılmaz (özel) niteliklerine göre değil, bunları doğrulayan muhatabın durumuna göredir. Bu sebeple, onların: "Bu yakinî değildir." "Şu meşhur değildir." "Bu müselleme değildir" demeleri, gerçeği yansıtan bir tesbit değildir. Çünkü bu şekilde olumsuz bir karar verme ancak belli kimseler hakkında doğru olabilir; yoksa bu olumsuz hükümler bütün insanlar hakkında doğru olmaz. Aynı şekilde, "bu yakinîdir, meşhurdur veya müselleme"dir gibi olumlu tesbitler de, ancak bu niteliklere sahip olan kimseler için geçerlidir. Kıyas, değişmeyen bir hakikattir. Fakat bu kimselerin söyledikleri değişir ve başkalaşır. Ancak bütün insanların Yüce Allah'ın kanunu gereği görüp durdukları matematik ve tabii bilimler müstesna. Matematik ve tabii bilimler dini davette amaç değildir. Bilinmeleri âhirette mutluluk için şart değildir, zaten âhirette mutluluk da bunlarla elde edilemez. Amaç sadece ilahiyat ve bununla ilgili kıyasın öncülleridir. Bu öncüllerin hükümleri de orantılı ve göreceli olduklarından değişen türdendir.<sup>107</sup>

İbn Teymiye kıyası tenkit etmeden evvel kıyasın öncülleri olan küllî önermeleri ele alıp tenkit etmektedir. Ona göre mantıkçıların önerme (kaziye) dedikleri şey aslında dilcilerin haber cümlesi dedikleri şeydir. Bir kıyasta en az biri küllî iki önermenin yer alması lazımdır. İbn Teymiye önce kıyasta yer alan bu küllî önermeyi tenkit ediyor, ona göre bu küllî önerme ya apaçıktır (bedihî) veya değildir. Eğer apaçıksa onun şümülüne giren bütün fertlere bu küllî önermenin delaleti apaçıktır. Bu sebeple kıyas düzenlemeye hacet yoktur. Meselâ Ali'nin fâni olduğu sonucuna ulaşmak için "Bütün insanlar fânidir", "Ali bir insandır", "O halde Ali, fânidir", demek gereksizdir. Zira Ali'nin fâniliği fikri zaten birinci önermede apaçık olarak vardır. Bu konuda kıyas tanzim etmek boşuboşuna sözü uzatmaktan, apaçık olanı az da olsa kapalı hale getirmekten başka bir işe yaramaz. Eğer bahs edilen küllî önerme apaçık değilse, önce onun doğruluğunu apaçık bir şekilde göstermek ve ispatlamak gerekir. Bu takdirde doğruluğu diğer bir delille ispatlamaya muhtaç olan önerme kıyasın öncülü olamaz. Doğruluğu ispatlanırsa o zaman da kıyasa ihtiyaç kalmaz. Meselâ bir ikinin yarısıdır, bütün parçasından büyüktür, bir şeye eşit olan iki şey birbirine eşittir, iki zıd bir arada bulunmaz gibi küllî önermeler apaçık olduğundan bunlardan sonuç çıkarmak için kıyasa lüzum yoktur. Fakat bu türlü küllî önermeler dedüksiyon (ta'lil ve burhan) ile değil, endüksiyon (istikra) ile elde edilmektedir. O halde küllî önermelerin temelini teşkil eden istikra yani cüzî olayların incelenmesi gaibi şahide kıyas esas alınmakta, tecrübe edilenler hakkında geçerli olan bir hüküm tecrübe edilmeyenlere de tamim

- Nahl, 16/125.

- İbn Teymiye, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Heyet, İstanbul, 1998, 46-48.

edilmektedir. Gâibi şahide kıyas hisle hâsıl olan bilgiye dayanır ve bu türlü bilgiler insan fitratına küllî bilgilerden daha yakındır. Kısaca küllî önermeler, tecrübe ve müşahadeye dayanan bilgilerle oluşur. Onun için de cüzî ve münferit önermeler küllî önermelerden daha kuvvetlidir.<sup>108</sup>

Nazar ve kıyas ehlinin metodlarının özünü, insanların başvurdukları her kıyasta zorunlu olarak bulunan öncüller oluşturur. Öncül, amacı da amaç olmayan başka şeyleri de içine alan genel ve kapsamlı bir önermedir. Yani, öncül, konuyla ilgisi olmayan şeyi, o şeyin ayrıca varlığı olmasa da kendi kapsamı dışında bırakmaz. Öncül, amacı da, kendisine has özelliğinden dolayı değil, tersine onunla, amaç olmayan diğer şey arasındaki ortak özellikten dolayı içine alır. Öncülde, amaç Allah (c.c.) olduğu zaman, kıyas ve nazar ehli, Allah'a (c.c) ancak, O'nunla başkası arasında ortak olan bir özellikte ulaşırlar ya da bunu olumlu ve olumsuz bazı önermelerle yaparlar. Yüce Allah'la başkası arasında ortak olan şey O'nun özelliğini tanıtmaz. Sadece onunla başkaları arasında ortak olan şeylere inanarak müşrik olmuşlar ve bu ortak özelliğe dayanarak bazı olumlu ya da olumsuz hükümlere varmışlardır. Bir şey ortak ve genel manadan çıkarıldığında özel manadan da çıkarılmış olur. Fakat özel manadan çıkarıldığında genel manadan çıkarılmış olmaz. Mesela bir şey canlı veya nebi isminden çıkarılabildiği gibi insan ve rasul isminden de çıkar. Ama insan veya rasul isminden çıkarıldığında, bu canlı veya nebi isminden çıkarılmış olmaz.<sup>109</sup>

İbn Teymiye'nin görüşlerinden en çok yararlandığı felsefeci İbn Rüşd'dür. İbn Rüşd'ün Eş'arî kelâm ekolüne yönelik eleştirilerini önemli ölçüde kullanmıştır. İbn Sînâ ise onun felsefe eleştirilerinin en önemli muhatabı sayılabilir. İbn Teymiye Yunan ve İslâm filozoflarının delillerini oldukça soyut bulur ve kesin bir dille reddeder.<sup>110</sup> V. ve VI. hicrî asırlardaki olgunluk döneminde İslâmî düşünce, akıl ve düşünce araçları için derin bir düşünce sistemi geliştirme hususunda başarılı olmuş ve feyz nazariyesi üzerine kurulu Yunan tezlerini aşmıştır. İslâmî düşüncenin Faal akıl tezlerini ilk kez İbn Rüşd'ün (v.594/1197) kitaplarında aştığı görülmektedir. İbn Rüşd Mabadu't-Tabia adlı risalesinde aklın kendisini kuşatan algılanan eşyayı hissetmesi, tikel algılamaları bir araya toplayan küllî sıfatların sınırlandırılması eylemi neticesinde oluştuğunu ortaya koyuyor. Bu nedenle küllîler zihnî bir karaktere sahiptir. İdrak eden nefisten ya da idrak edilenden ayrı değildir. Külliyâttan ayrı dış varlığı varsaymak, külliyâtın cüz'iyâtla ilişkisini imkânsız kılar. Zira küllî, kendi durumundan dolayı birçok şeye hamledilir. Aklî, küllî, zihnî bir ameliyeden doğar. Bununla beraber tikeller arasındaki müşterek vasıf çıkarılır. İdrak ameliyesini anlamak için külliyâtın idrak eden akıldan ayrı olduğunu söylemek gereksizdir.<sup>111</sup> Nitekim bu hususu İbn

- Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sa: 4, Ankara, 1987, 46.

- İbn Teymiye, *Vahdet-i Vücûd*, 60-61.

- Hallaq, Wael B. "İbn Teymiye'ye Göre Allah'ın Varlığı", çev. Bilal Kuşpınar, *S.Ü.Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya, 1993, 136.

- Luey Sâfi, a.g.makale, 59.

Rüşd şöyle vurgular: Bu külliyyâtı kendi nefsiyle kaim, cüz'iyâtından ayrı cevherler olarak düşünenleri onların herhangi bir şekilde tek olmayan şeyler olmaması gerçeği bağlamaktadır. Böyle düşününce şu iki durumdan biri onları bağlar: Ya bu küllîlerin tek olan şeylerin akledilenleri olmaması gerekir. O durumda onlar bu tikellerin düşünülmesinden müstağnî değildir. Bu da onların söylediklerinin zıddıdır. Zira onlar farklılığı (tümel ile tikel arasındaki farklılık) ortaya attılar. Bilgi için bunu söylediler. Ya da onların bu tikellerin, cevherlerini tanıtan külliyyât olduğu görüşlerini kabul edeceğiz. Tümel ile tikelin mahiyeti akledilir. Fakat ne zaman böyle olursa herhangi bir cihetle ayrı olan bu küllîlerin herhangi bir cihetle farklı bir şekilde zatı dışında mevcut olması gerekir. Zatı dışındaki eşyaya mugayir olan, yine bir kısmı diğer bir kısmına muhtaç olması cihetiyle başka külliyyâta bağlanması hususunda sonsuz bir teselsüle götürür. Buradan anlaşılıyor ki eşyanın mahiyetlerini anlamak için var olsun olmasının birbirinden farklı (müfark) külliyyatın varlığını söylemeye ihtiyacımız yok. Varolsa bile ne eşyanın mahiyetinin anlaşılmasında ne de algı konusu varlıkların anlaşılmasında tek başına yeterli olamaz.<sup>112</sup>

İnsan aklının tümeli tikelden ayırma ve eşyanın mahiyetlerini belirleme husundaki akli gücü eşyanın akli bir esasa dayanmasına racidir. Bu nedenle insan aklından ve akledilen şeyden ayrı bir aklın var olması gerekir. Evin şeklini idrak etmemizin, algısal idraktaki ortak sıfatlardaki zihni bir soyutlama eyleminden doğması gibi. Zira evin bi'l-fiil gerçekleşmesi, ilkin sûretinin yapıcısının zihninde oluşmasından doğar. Bi'l-fiil mevcut tabii eşyayı idrak etmemiz, eşyadan farklı bir akılda eşyanın şeklinin gerçekleşmesinden kaynaklanır. Bu nedenle şöyle söylenmiştir: Fikrin başı, eylemin sonu, eylemin başı ise fikrin sonudur. VI. hicrî asrın girmesiyle İslâm düşüncesi bilimsel teorilerini geliştirmede bütün Yunan tezlerini aşmayı başarmıştır. Bu nedenle Fahreddin Râzî gibi büyük bir âlimin idrak amelîyesinin insan aklının kuvveden fiile dönüşmesini veya heyûlî akıldan müstefâd akla dönüştüğünü reddeden feyz nazariyesiyle uzaktan yakından ilgisinin olmadığını açıkça ortaya koyduğunu görüyoruz. Bilakis zihinde çizilmiş olan akli sûretleri arızî şeylerden arındırma amelîyesi ile makûlün mahiyetini oluşturan müşterek unsurları muhafaza etmeyi birbirine bağlama işidir. Akli idrak zihni bir soyutlama işlemidir. Haricî bir makûlün zihne intikali değildir.<sup>113</sup> Zihnin, varlıkların sûretleriyle nakşolmaya elverişli olduğunda kuşku yoktur. Akletme ve bilgilerin başlangıçta meydana gelmesi lazım. Zatin onlardan halî olmaması gerekir. Durum bu şekilde olmadığına göre onunla beraber olan bu istidatın, ilk yaratılıştaki kendi esaslarından akledilenlerin hepsine yayılma hususunda yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. O zaman sûretin ortaya çıkması için fazladan bir elverişlilik gerekir. Bu ziyade elverişlilik sonradan olma bir durumdur, bunun için hâdis bir sebep gerekir. Bilindiği üzere her hâdis kendini önceleyen bir hâdisten meydana gelir. Bu da tikellerin algılanmasından başka bir şey değildir. Zira onları algılama hissedilen bu durumların ortak noktalarına ve farklılıklarına dikkat çeker.

<sup>112</sup> Luey Sâfi, a.g.makale, 59; krş. İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Risale mâ ba'de't-Tabîa*, Beyrut, 1994, 69-70.

<sup>113</sup> Luey Sâfi, a.g. makale, 60; krş. İbn Rüşd, *Risale mâ ba'de't-Tabîa*, 72-73.



Bu, nefsin maddi durumlar ve ayrıntılarından soyut küllî tasavvurlarla nakşolmasına sebep olur. Yok, oluşu yavaş ya da hızlı olsun, beraber olsun ya da ayrı olsun nefis, bu açıdan zatî ve arazî durumlarını algılama hususunda tasavvurları elde etmek için algıdan faydalanır.<sup>114</sup>

Daha önce aklın şu iki kısma ayrıldığını belirtmiştik: Fitrî (cevherî) akıl ve müktesep akıl. Bu iki kısımdan her birinin içyapısına baktığımız zaman fitrî aklın algısal idrakin soyutlamaları vasıtasıyla elde edilen basit küllî tasavvurlar üretme gücüyle sınırlandığını ve mürekkep tasavvurların kendisinden doğduğu hüküm ve tasdiklerin teşekkülü için aralarında bir irtibat olduğunu görürüz. Fitrî akıl, iki nokta arasındaki en kısa yol doğrudur, çelişmezlik ve “bir şeyin bütünü kısımlarından büyüktür”, gibi mantık ve matematik kaidelerini oluşturan şekli biçimsel hükümler topluluğundan oluşmaktadır. Aklın bu kısmı bütün insanlar arasında müşterek noktayı temsil eder. Yokluğu, anlayışın bozulmasına ve selim düşünceden acze düşmeye yol açar. Aklın diğer kısmı müktesep akla gelince, o da insanî tecrübeden elde edilir. Fitrî aklın herhangi bir konuya uygulanmasından doğar. Hakikatinde aklın gelişmesi amelîyesi ya öğrenme ve geçmişlerin tecrübelerinden istifade etme yoluyla yahut da belli bir bilgi kaynağına fitrî aklın ilkelerini tatbik yoluyla bilgi tahsil etmek suretiyle müktesep aklın gelişmesidir. Müktesep aklın muhtevasına baktığımız zaman tasavvurları ve tasdikleri (yahut mefhumları ve hükümleri) ihtiva ettiğini görürüz. Belli başlı şu üç kısma ayrılır:

1. Algısal varlığı aşan ve gaybî varlıkla irtibatlı hükümler. Canlıların öldükten sonra, yaptıkları amellerden dolayı karşılıklarını almaları için, diriltileceklerine hükmetmek gibi.

2. Sosyal hayat çerçevesinde beşerî aklın ürettiği değer hükümleri. Doğruluğun güzel, yalanın ise çirkin olduğuna hükmetmek gibi.

3. Yoğunluğu havanın yoğunluğundan daha fazla olan cisimlerin yere doğru düşmesi ve bir toplumun ekonomik gerilemesi ve medeniyetinin çöküşü devam ettiği sürece yönetiminin de bozulacağı gibi insanın tabiat ve tarih üzerindeki mülahazalarından elde edilen tecrübî hükümler.<sup>115</sup>

Aklın yapısı üzerinde düşünmek, fitrî aklın kapsamsal hükümler içermekten uzak ve fonksiyonel hükümlerle sınırlı oluşundan dolayı fitrî akıl ve vahiy hükümleri arasında teâruz olmasının mümkün olmadığını bize gösteriyor. Fitrî akıl fonksiyonel tabiata sahip olup, münferit içeriksel hükümlerin doğruluğuna ya da yanlışlığına hüküm veremez. Ancak bir hükümler manzumesinin dâhilî çelişkisini ortaya çıkararak onların doğruluğunu eleştirmeye muktedirdir. Fitrî akıl mesela, “insanın (tın) balçıktan yaratıldığı” yahut “öldükten sonra diriliş gününde insanın Allah'ın huzurunda sorgulanacağı” konusunda Kur'an'ın hükmüne karşı çıkamaz. Ancak onun, birinci ile

<sup>114</sup> Râzî, Fahreddin, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye fi 'İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabi'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasım, Beyrut, 1990, I/465-466.

<sup>115</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 67.

ikinci hüküm arasındaki uyumluluk konusunda nazarda bulunmaya gücü yeter. Kur'ânî hükümler manzumesindeki iç uyum ortaya çıkınca, onun hükümlerinden münferit bir hüküm hakkında fitrî akıl itirazda bulunamaz ve şüphelenemez. Fitrî akıl ile vahiy arasında teâruz olması imkânsız olunca, acaba müktesep akıl ile vahiy arasında teâruz olması mümkün müdür? Bu soruya cevap vermek için öncelikle Kur'ânî hitabın iç yapısını değerlendirmemiz gerekir. Zira Kur'ân varlığın şu üç seviyesi ile ilgili hükümler ihtiva eden âyetlerden oluşur.

- a.Küllî gaybî varlık,
- b.somut tabîî varlık,
- c.hayat sahibi insan.

Ancak bu Kur'ânî hükümler, pratize edilmiş hükümler değildir, münzel nasda saklı, çıkarılmadan önce akıl yürütmeye ve nazar üretmeye ihtiyaç olan hükümlerdir. Bunun için Kitab'ın âyetleriyle fitrî aklın bu âyetler üzerinde tatbikinden elde edilen müktesep akıl arasında doğrudan bir teâruz bulunması mümkün değildir. Çünkü bilgi kaynağından elde edilen mefhumlarla tasavvurların bu kaynağın bilimsel verileriyle çelişmesi hiçbir durumda mümkün değildir. Zira bu veriler müktesep akli kurmak için fitrî aklın kullandığı özü oluşturur. Onun için akıl ve vahiy arasında teâruzun kaynağının başka bir kaynaktan doğan hükümlere râcî olması gerekir. O halde akli bilgileri doğuran diğer kaynaklar nelerdir? Aklın tasavvurlarının ve hükümlerinin kaynaklandığı diğer bilgi kaynağı insanın tabîî ve sosyal varlığıdır. Tabîî bilgilerle aklın mefhumunun yakın bir irtibatı vardır. Hatta mütekaddimîn Müslümanlar, insanın tabîî ve sosyal çevresi ile ilgili tüm düşüncelere akli nitelemesini yaptılar. Bu nedenle ilk Müslüman âlimler tıp, mühendislik, matematik, gök bilimi ve siyaset bilimlerini akli bilimler kategorisine soktular. Bilimlerin akli ve nakli diye ayrılması algıya dayalı veriler üzerinde ve varlığın yapısı hakkında düşünmek suretiyle elde edilen bilgilerle alakalı olarak teâruz probleminin tabiatında bize yeni bir boyut kazandırıyor. Bundan da akıl nakil teâruzunu probleminin aklın nakledilen nasları doğrudan reddinden doğmadığı ortaya çıkıyor. Bilakis menkûl nassın delâletlerinin ve görülen varlığın tecellilerinin tenakuzu ile alakalıdır. Ancak biz olgu ve vahiyden elde edilen içeriksel hükümlerinin tabiatına baktığımız zaman, teâruzun müktesep akıl ile Kur'ânî vahiy arasında aşkın hükümler ve değerler çerçevesinde imkânsız olduğunu görürüz. Zira bu tür hükümler için başlıca kaynağı temsil eden vahyin bizatihi hidayeti olmaksızın görülen olgu ile ilgili nazarı, aşkın hükümler yahut değerler üretmesi mümkün değildir. Teâruz, yalnızca tecrübeyle ilgili hükümler çerçevesinde mümkündür.<sup>116</sup>

Ancak tüm düşünce tarihi boyunca, bu hususun hiçbir zaman teâruz noktası olmadığını görmemiz güzel bir şeydir. Nas üzerinde imali fikirde bulunmaktan kaçınan muasır düşünürlerin çoğu, ceninin yaratılışından ve evrelerinden, gezegenlerin

<sup>116</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 68-69.

hareketlerinden yıldızların boyutlarına, insan vücudunun yapısına kadar çağdaş astronomi, tıp ve coğrafya gibi bilimlerde münzel nassı ve Kur'ân'ın icâzını ortaya koyan bir takım yardımcı unsurlar bulurlar. Aynı zamanda Müslüman fırkalar ve mezhepler arasındaki düşünsel ihtilaflar aşkın hükümler çerçevesinde odaklanmaktadır. Sübûtu kat'î vahiyden elde edilen hükümler ile afâkî ve enfûsî âyetleri incelemek suretiyle elde edilen hükümler arasında herhangi bir teâruz olması imkânsızdır. Hakikatinde teâruz, nazar ve araştırma yöntemleri ve onlardan doğan içeriksel hükümler manzumesi arasında söz konusu edilebilir. Bundan dolayı Râzî-İbn Teymiye ve İbn Rüşd-Gâzâlî arasındaki ihtilafın bizzat naklî ve aklî hükümler arasında olan teâruz hakkındaki bir ihtilaf olmadığını, aksine bunun istidlal yöntemleri ve kaynakları hakkında olduğunu görüyoruz. İbn Teymiye gibi büyük bir âlimin kat'îyi zannîye takdim etmeyi ilke olarak benimsemesine rağmen, kat'î aklîleri zannî haberlere takdim etme konusunda mütereddit olduğu görülmektedir. Bundan dolayı sem'a muhalif aklî delillere uzunluk, gizlilik, karışıklık, ihtilaf ve çelişki gibi yanlışlığı gerektirecek sebeplerin ulaşma ihtimalinin sem'î delillerin öncüllerine bulaşma ihtimalinden daha yüksek olacağı iddiasıyla aklî delillerin önceliği ile ilgili şüphe oluşturmaya ve tercih edilirliliğinin yanlışlığına gitmektedir. O halde ister anlamlarını zahire yüklemenin imkânsızlığı anında âyetlerin te'viline müteallik olsun isterse de metni, aklî yakîniyyât ile teâruz etmesi sırasında sübûtu zannî haber-i vâhidlerin reddi şeklinde olsun meselenin özü aklın nas üzerinde hakemliğini reddetme problemidir.<sup>117</sup>

Burada belirtilmesi gereken husus, nassın anlaşılmasında aklı müdahil kılmayı reddeden konum ve nassın zahirî delâleti ile aklın yakîn yoluyla (itikat) edindiği arasında teâruz olması halinde bile anlama ve uymada literal anlam üzerinde ısrar eden tutum, nihayetinde küllîyi reddedip, cüz'îye itibar etmeye ve zannî olana dayanıp yakînî olanı reddetmeye götüren çelişkili bir tutumdur. Bu anlamda nasları anlama ve delâletlerini belirleme şu iki hususa dayanır: Birincisi, küllî hitabın kapsamında lafızların farklı kullanımlarının birbirlerine yakınlıkları aracılığıyla lafızların anlamlarının belirlenmesi ve de nassın lafızlarının mazmûnundaki anlamların belirlenmesi, tikelleri biri birleriyle mukayese etmek suretiyle aklın tikelden tümele gittiği, istikrâ (induction) ameliyesine ihtiyaç gösterir. İkinci önemli husus, medlûlün seçimi ve nassın delâlet ettiği anlam cihetlerinin belirlenmesi ile alakalı olarak nasların anlaşılmasına dayanır. Bu da şu demektir, herhangi bir tikelin anlaşılması ancak, nassın mefhumunu tefsir edecek akıl için cevherinde paradigma hükümleri teşekkül etmiş olan, tümel topluluğuna raptedilmesi aracılığıyla tamamlanır. Buradan da ortaya çıkıyor ki Teâruzu gidermek için Gazâlî'nin Kânûnu't-Te'vil'inde<sup>118</sup> dayandığı ve İbn Rüşd'ün Faslu'l-Makâl'inde<sup>119</sup>, Râzî'nin Esâsu't-Takdîs'inde<sup>120</sup> takip ettiği genel kural, hakikatinde vahyin naslarına ve olgusal delâletlerine nazarı neticesinde âlimin aklında

<sup>117</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 69; İbn Teymiye, *Der'ü Teâruz*, 174.

<sup>118</sup> Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vil*, Kahire, 1940, 4.

<sup>119</sup> İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, 19-20.

<sup>120</sup> Râzî, Fahreddin, *Esâsü't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût, 1993, 125-126.

oluşan birtakım ilkeler, yakînî küllî kurallar vasıtasıyla naslar üzerinde nazar etmeye bir çağrıdır.<sup>121</sup>

Bu anlatılanlardan vardığımız neticeye göre, yakînî bilginin gerçekleşmesi ancak başlıca iki bilgi kaynağında (akıl ve vahiy) aklî nazar ve istidlal yoluyla elde edilen küllî yakînî kurallardan hükümler manzumesinin geliştirilmesiyle mümkün olur. Bu küllî hükümler, vahyin terimlerinden ve olgudan ortaya çıkarılan tikel hükümlerin uyuşması sonucunu doğurur. Nasların birbirini desteklemesi ve hâdiselerin uyuşması kesin kanaatlere ve tercih edilen hükümlere ulaşmak burada da varlık alanlarından bir alan için bütüncül tasavvur inşasına gitmek için şarttır. Buradan anlıyoruz ki akıl-nakil teâruzunun anlamı tikel naslar ile tümel ilkeler manzumesi arasında bir çelişkidenden söz etmek demektir ve ilmî nazar tikeli tümel kurala ilhak etmeyi gerektirir. Şayet bu mümkün olmazsa tümel ile tikel arasındaki teâruzu gidermek için tümel kuralın düzeltilme imkânını araştırırız. Bu da mümkün olmaz ise cüz'îye itibar etmekte tavakkuf ve küllî ile amele devam etmekten kaçış yoktur. Yani nasta tavakkuf etme ve nassı inceleyen aklın içyapısını oluşturan küllî kaideler manzumesine itimad etmekle kalmır. Buna birisi şöyle itiraz edebilir: Teâruz probleminin te'vilini, küllî aklî mukabilinde tekrar edilen naklî cüz'î ya da naklî bir cüz'îyi kuşatması amacıyla düzeltilen küllî aklî arasındaki bir alakaya dönüştürmek, düşünen aklın, başka hiçbir etkiyle değil, sadece vahyin etkisiyle oluştuğunu farzetmek mefhum ve tasavvurların çarpıtılmasına götürebilir. Gerçek şu ki böyle bir itirazın ihmal edilmesi ya da göz ardı edilmesi mümkün değildir. Özellikle Cüveynî, Gazâlî ve İbn Rüşd gibi İslâmî düşüncenin ileri gelenlerinden birçoğu, genel İslâmî görüşleriyle ilgili küllî düşüncelerinde muhalif Grek düşüncesinin etkilerine boyun eğdiler. Ancak bu itiraz, dikkat çektiğimiz yöntemin önemini ortadan kaldırmaz, ama aklın muhtevasını oluşturan tasavvurların ve tasdiklerin sürekli eleştirel müzakeresinin zaruretini açıklar. Çünkü nas ve olgu üzerinde imal-i fikirde bulunmanın alternatifi ancak aklı dondurmamak, devre dışı bırakmak ya da anlaşılmasından ve tesirinden aciz kalan, olgu evreninden kopuk nazarî boşluğa düşmektir.<sup>122</sup>

Buraya kadar vahiy ile aklın alakasının kompleks ve bileşik olduğu, basit ve dolaylı bir ilişki olmadığı belli bir düzeyde açık hale geldi. Her şeyden önce bu alaka iki değil üç boyutludur; vahye, akla ve olguya şamildir. Sonra bu ilişkinin unsurlarının her bir elemanı çok boyutlu ve çok anlamlıdır. Vahiy, hadis naslarının çoğunluğunu temsil eden sübutu zannî âhâd hadisler ve sübûtu kat'î mütevatir hadislerden oluştuğu gibi delaletlerinde kat'iyet ve zan ihtimali bulunan sübûtu kat'î Kur'an naslarından oluşur. Akıl fitrî ve müktesep hükümlerden meydana gelir. Olgu ise gaybî, (ulvî, aşkın varlık) sosyal ve fizikî (tabiî) varlıktan teşekkül eder. Bu nedenle daha önce Gazâlî ve Razi'nin de arzettikleri gibi tümel bir kural ile bu problemin üstesinden gelinebilmesinin mümkün olmadığı düşüncesindeyiz. Bilakis aklın tabi olduğu usuller, düşünce sistemi hâdiseleri anlama ve nassın tefsiri için sarf edilen çabalar üzerinde nazara ihtiyaç vardır. Fakat biz İslam düşünce tarihinde akıl-nakil

<sup>121</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 69-70.

<sup>122</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 70.

teâruzu probleminin arka planını arz etmek suretiyle, teâruzun konusu ve hakikati açısından iki akıl yahut iki farklı bilgi yönteminden yola çıkarak ve iki farklı bilgi yapısına dayanarak gelişmiş hükümler manzumesi arasında olduğuna ulaşabildik. Bu hususun açıklığa kavuşması için müteşâbih naslarla ilgili teâmüllerinde İbn Teymiye'nin temsil ettiği hadisçilerin yöntemi ile Râzî'nin temsil ettiği kelâmcıların yöntemi arasında ihtilafın kökenlerini ortaya koymak uygun olur. İbn Teymiye Der'ü Teâruz adlı kitabını kelâmcıların müteşâbihleri te'vil etmek için koydukları ve Râzî'nin Esâsü't-Takdîs adlı kitabında dayandığı genel prensibi ortadan kaldırmak için kaleme almıştır. Râzî ise bu kitabını nasları te'vil etmeyi ve mecaza yüklemeyi yasaklayan "Haşeviye"nin tutumunun yanlışlığını ortaya koymak için ve Muhammed b. İshak b. Huzeyme'nin (v.311/923) et-Tevhîd ve İsbâtu Sıfatî'r-Rab adlı kitabında naslardan Allah hakkında cismiyet ifade eden sıfatlar, mekân ve yön belirleme iddialarını reddetmek için yazmıştır. Bu nedenle Râzî, Allah Teâlâ'yı her türlü teccim ve teşbih şüphesinden tenzih etmeye özen göstermektedir. Yed, ricl, vech, ru'ye, fevkiyyet ve diğer teccim ve mekân anlamı taşıyan lafızları hakikati üzerine yüklemekten kaçınıp nasların te'viline yönelir ve lafızları mecaza yükler. Dikkatle etüt edildiği zaman Allah Teâlâ'yı her türlü teccim ve mekân algılamasından tenzih eden Râzî'nin konumunun üzerinde kurulduğu temel yaklaşımda teccim ifade eden lafızların hakikat anlamına yüklenmesine bir karşı koyuş vardır. Bu temel yaklaşımın Kur'an-ı Kerim naslarından elde edilmiş bazı temel kurallar ve küllî prensiplerle belirlenmiş, eşyanın tabiatından ve zaman-mekânın özelliklerinden çıkarılan kural ve prensiplerle de desteklenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle kitabının girişinde on dokuz hucet (delil) yahut bir sem'î delil sunduğunu görüyoruz. Onlardan on sekizini Kur'an-ı Kerim'den çıkarmıştır. Bunlarda temel yaklaşım olarak bu mevzuda varit olan diğer nasların delaletlerini belirlemeye dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle şöyle söylememiz mümkündür. Allah'ın kitabından çıkarılan deliller kaynaklı çerçeve veya hükümler manzumesi için başlıca dayanağını teşkil ediyor ki, Râzî, ulvî varlıkla ilgili bütüncül tasavvurunu belirlemede buna dayanmış, aralarında ilgi olan veya te'vili olan diğer nasların tefsirinde kullanmıştır.<sup>123</sup> Râzî'nin delillerinin tetkikinden şu dört tenzih ilkesini çıkarmak mümkündür:

1.Yaratıklardan hiçbirinin Allah'a teşbihi ve benzetmesi mümkün değildir. Bu konudaki âyetler şöyledir: "Bile bile Allah'a eşler koşmayın."<sup>124</sup> "De ki: O Allâh birdir. Allâh Samed'dir. Her şey varlığını ve bekâsını O'na borçludur. Herşey O'na muhtaçtır. O, hiçbir şeye muhtaç değildir. Her şeyin başvuracağı, yardım dileyeceği tek varlık

<sup>123</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 71-72.

<sup>124</sup> Bakara, 2/22.

O'dur. Kendisi doğurmamıştır ve doğurulmamıştır. Hiçbir şey O'nun dengi olmamıştır.<sup>125</sup> "O'na benzer hiçbir şey yoktur."<sup>126</sup> "Hiç O'nun adıyla anılan birini biliyor musun?"<sup>127</sup>

2.Allah'a yerde ya da gökte herhangi bir yer isnadı mümkün değildir, zira onların yaratıcısıdır. Onlar üzerinde kayyûm ve onlardan müstağnidir. Bu husustaki âyetler ise şöyledir: "Allah ki O'ndan başka tanrı yoktur, dâimâ diri ve yaratıklarını koruyup yöneticidir."<sup>128</sup> "O, yaratan, var eden, (varlığa getirdiklerine) biçim veren Allah'tır."<sup>129</sup> "De ki: 'Göklerde ve yerde olanlar kimindir?' 'Allâh'ındır' de."<sup>130</sup> "O'dur ki gökte de Tanrı'dır, yerde de Tanrı'dır."<sup>131</sup>

3.Allah zaman ve mekân ile sınırlanmaktan yücedir. Bu hususu şu âyetler anlatır: "O, ilktir (kendisinden önce hiçbir varlık yoktur,) sondur (kendisinden sonra hiçbir varlık yoktur. Her şey yok olurken O kalacaktır,) zâhirdir (delilleriyle varlığı gün gibi açıktır,) bâtındır (zâtının hakikati gizlidir, akıllar O'nun özünü idrak edemez,) O, her şeyi bilendir."<sup>132</sup> "O'nun yüzü(zatı)ndan başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz."<sup>133</sup>

4.Allah'ın bir yöne tahsisi imkânsızdır. Bu ilke de şu âyetlerde anlatılır: "Kullarım, sana benden sorar(lar)sa (söyle): Ben (onlara) yakınım."<sup>134</sup> "Doğu da, batı da Allâh'ındır. Nereye dönerseniz Allâh'ın yüzü (zâtı) oradadır."<sup>135</sup> Râzî'nin dayandığı akfî delillere gelince, o bunların hepsiyle Allah'a mekân isnadının ve tecsimin yer tutan cisimlerin boyun eğdiği tahlil, terkib, tefâdul, tekâmül, nakz ve ziyade (parçalanma, bütünleşme, üstünlük ilişkisine girme, tekâmül etme, bozulma, artma) gibi tabiat kanunlarına tabi olmasına yol açacağına ardından da ulûhiyetin hakikatiyle bağlantılı olan kemal niteliklerinin ve yüceliğin nefyine dayanmaktadır. Diğer taraftan Râzî, Allah'ın sıfatları, kâinat ve insan varlığı ile olan münasebeti ile ilgili bir incelemenin kıyasu'l-gaib ale's-şahid yöntemine başvurmasının uygunsuz olduğuna dikkat çeker. Zira bu yöntem zatî sıfatlar ve bünyevî nitelikler açısından kıyas edileni kendisine kıyas olunana benzemesini gerektirir. Hâlbuki kıyas edilen kıyas olunandan

- 
- <sup>125</sup> İhlâs, 112/1-4.
  - <sup>126</sup> Şûrâ, 42/11.
  - <sup>127</sup> Meryem, 19/65.
  - <sup>128</sup> Bakara, 2/255.
  - <sup>129</sup> Haşr, 59/24.
  - <sup>130</sup> En'âm, 6/12.
  - <sup>131</sup> Zuhruf, 43/84.
  - <sup>132</sup> Hadîd, 57/3.
  - <sup>133</sup> Kasas, 28/88.
  - <sup>134</sup> Bakara, 2/186.
  - <sup>135</sup> Bakara, 2/115.

farklı olduğu zaman kıyas yapılamaz.<sup>136</sup> Râzî'nin nassa dayalı delillerini dört kuralda özetlediğimiz gibi, akli delillerini de bir tümel kuralda özetlememiz mümkündür.

5. Kıyas edilen ile kıyas olunanın farklılıklarından dolayı, ilâhî zatî sıfatların tahdid edildiği yerde gaibi şahide kıyas imkânsızdır.<sup>137</sup>

Kâdî Abdulcebbar'a göre sıfatların hakikatı hususunda önce şâhîde bakılır, sonra bu gaibte de cârî olur.<sup>138</sup> Zira sıfat şâhitte aklen bilinir gaibte de misli tesbit edilir. Bu sıfatların kazanılması açısından aralarında fark vardır. Sıfat şâhidde asıl olarak tesbit edilmediği takdirde gaibte ispatı imkânsızdır.<sup>139</sup> Kâdî Abdulcebbar'a göre sıfatın hakikatının sâhid ve gâibte farklı farklı olması mümkün değildir. Binâenaleyh kelâm sıfatının hakikati kadîmde ve muhdeste birlikte mütalâa edilir. Bu da kelâm sıfatının ezeli olmamasını ve kelâm fiili anında onunla vasıflanmasını gerektirir.<sup>140</sup> Biz, Râzî'nin, "Allah'ın sıfatları, kâinat ve insan varlığı ile olan münasebeti ile ilgili bir incelemenin kıyası'l-gaib ale's-şâhid yöntemine başvurmasının uygunsuz olduğu" görüşüne katılıyoruz. Zira Kâdî Abdulcebbar'ın yukarıda savunduğu yöntem eninde sonunda teşbih ve tecsimle sonuçlanır. İbn Teymiye'ye göre de usûlüddinde aslın ve furu'un eşit sayıldığı temsili kıyas ile istidlalde bulunulamaz. Yine tüm fertleri eşit sayılan şumûlî kıyas ile de istidlal olunamaz. Zira hiçbir şey Allah'ın benzeri değildir. Hiçbir şey ona benzer kılınamaz. Ona göre kelâm ve felsefecilerden bu tür kıyaslara başvuranlar kat'î bilgiye ulaşamazlar.<sup>141</sup>

Kelâmcılarla hadisçiler arasında akıl-nakil teâruzu problemine sebep olan Râzî'yi Haşevî İbn Huzeyme'ye cevap vermeye İbn Teymiye'yi ise Râzî'nin akılcılığına karşı koymaya sevk eden bu ihtilaf hakikatinde objeler, hadiseler ve meseleler hakkında hüküm vermeyi refere eden kaynaksal çerçeveyi oluşturan hükümler manzumesinde ayrılıklara yol açan ve anlama, tefsir ve te'vile yön veren metodik bir ihtilafıdır. Bu nedenle Râzî'nin kitabının sonunda müteşâbihleri te'vil etme konusunda akla dayanmayı yasaklayan hadisçilere şiddetle yüklenir. Hadisçiler, nas üzerinde fikir üretmenin Kur'an'ı beşerin sınırlı zannî anlayışına uygun bir şekilde tefsir etmek olacağına inanırlar. Bununla birlikte onların zannî âhâd hadiselerle dayanarak kat'î Kur'an naslarıyla çarpışan tefsirler yaptıkları görülür. Haşeviyenin şöyle söylemesi şaşılacak bir şeydir: "Müteşâbih âyetlerin te'vili ile meşgul olmak caiz değildir. Zira anlamı belli bir yönde te'vil etmek zannîdir. Kur'an hakkında zanna dayalı konuşmak ise doğru değildir. Böyle bir ilke belirledikten sonra kendileri Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında kat'iyet ve yakından son derece uzak olan âhâd haberlerle mütalâalarda bulunurlar. Hâlbuki

<sup>136</sup> Râzî, *Esâsü't-Takdîs*, 63. Eş'arî'ye göre şâhid ve müşahade terimleri istidlal babında temel olan malûmata gönderme yapar. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerred*, 246.

<sup>137</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 73-74.

<sup>138</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, thk. İbrahim Ebyârî, Birleşik Arap Emirlikleri, t.y. VII/49.

<sup>139</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII/76; a.mlf. *el-Muğnî*, thk. Emin Hûlî, Mısır, t.y. XVII/42.

<sup>140</sup> Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, VII/ 50.

<sup>141</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/29.

Kur'an'ın tefsirinin zannî bir yolla yapılmasını doğru görmüyorlarsa, Allah Teâlâ ve sıfatları hakkında yalnızca zayıf rivayetlerle konuşmaktan kendilerini alıkoymaları daha evladır.<sup>142</sup> Râzî'nin burada ortaya attığı husus naslardan hüküm ve anlam çıkarma yöntemidir. Onun senedi sahih bile olsa Rasulullah'a merfû yolla ulaşan haberlere dayanan hadisçilerin yöntemlerini reddettiğini görüyoruz. Hadisçiler tabiatı gereği zannî olan âhâd hadislerden elde edilen mefhumların ve hükümlerin iç uyumu üzerinde nazara ihtiyaç duymamaktadırlar. Kur'an'dan çıkarılan ilkelerle hadislerden çıkarılan anlamların ahengini tahkik etmeye rağbet etmezler. Râzî, hadisçilerin nakledicilerinden birinin bir ekole meylî ya da farklı düşünmesi nedeniyle senedini muztarib sayarak rivayetleri reddetmelerini ve Allah'ın sıfatları ve ulûhiyetin mefhumuyla düştüğü çelişki neticesinde metni problemlî hale gelen rivayetleri ise kabul etmelerini eleştirir.<sup>143</sup> Bu hadisçiler rivayetleri en az illetlerle tahriç ediyorlar. Mesela râvî, Ali sevgisine meyyal ise Râfîzî addediliyor ve rivayeti kabul edilmiyor. Diğer bir örnek kader görüşüne sahip olması nedeniyle Mâbed el-Cühenî'nin görüşlerinin kabul edilmemesidir. Hadisçilerden biri mesela şöyle diyebiliyor: "O Allah'ı ulûhiyetini ve rububiyetini iptal edecek şekilde tavsif etmiştir dolayısıyla rivayeti kabul edilmez. Bu tür son derece sübjektif gerekçelendirmelere rastlanabilmektedir."<sup>144</sup>

Burada biz akıl-nakil teâruzu probleminde yol açan ihtilafların tabiatını ortaya koymakla, hadisçilerin lafızların zahiri anlamları karşısında tavakkuf etme tutumlarını eleştirmekten ziyade Kitab'ın naslarının te'vilinde nazarda bulunmak aracılığıyla Kur'an nassının etkinliğinin iadesine ve onu metafizik kuramsallığa gömmek yerine toplum açısından anlamlı hale getiren olgularla ilgisini kurmaya imkân veren keyfiyetler üzerinde nazar edilerek te'vil edilmesine gayret sarf edilmesinden yanayız.<sup>145</sup> IV. ve V. Hicrî asırlarda İslam medeniyetinin yükselişinde büyük payı olan büyük âlimler topluluğunun çıkardığı, Kur'anî yaklaşıma ve insanın amelî tecrübesine dayanan tekâmülî akıl, burada bahsine güç yetirilemeyecek pek çok sebepten ötürü fazla geçmeden gerileme ve gittikçe çökme dönemine girip yerini, hala akıl ve fikirler üzerinde egemen olan gelenekçi ve taklitçi bir akılcılığa bıraktı. Gerileme ve çöküşüne yol açan ve yeniden canlanışını zor kılan sebeplerin başında tekâmülî aklın, kaynaklarını, yapısını ve unsurlarını ortaya çıkardığı araçlarını açıklayan ilmî bir yöntem içerisinde tecelli etmemesi gelmektedir. Bu nedenle tekâmülî aklın içerdiği tekâmülî

<sup>142</sup> Râzî, *Esâsü't-Takdis*, 216.

<sup>143</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 74-75.

<sup>144</sup> Râzî, *Esâsü't-Takdis*, 218; Sıfatları ispat etme konusunda hadisçilerin yöntemi için bkz. İbn Kudâme, *el-Makdisî, İsbâtu Sifati'l-Ulûv*, thk. Ahmed b. 'Atıyye, Beyrut, 1988; Yine ed-Dârekutnî, Ali b. 'Amr, *Kitabu'r-Ru'ye*, thk. İbrahim Ali, Ahmed Rifaî, ez-Zerkâ, 1990.

<sup>145</sup> Te'vile olan ihtiyaç Kur'an'ın gayb ile ilgili naslarıyla sınırlı değildir. Kur'anî anlamların pek çoğunun anlaşılması için lafızların hakikatten mecaza götürülmesi istenir. Şu âyette olduğu gibi: "*Allâh'ı unuttular, O da onları unuttu.*" Tevbe, 9/67. Ulûhiyetin mefhumuna yakışır bir anlam vermek için unutmayı ihmal ve ilgisizliğe yüklemek gerekmektedir.



yöntemin sınırlandırılması ve geliştirilip, gaib olduğu uzun dönemde gerçekleşen bilimsel gelişmeleri kuşatması çağdaş İslam düşüncesinin en önemli meselelerinden biridir.<sup>146</sup>

Çünkü müttekâmil bir yöntemin belirlenmesi görevi büyük bir inceleme yapmaya muhtaçtır. Öncelikle aklın mefhumu, anlama araçları ve doğru düşüncenin ilkeleriyle ilişkilidir. Sonra aklın işlevi, araştırma yöntemi ve ilmî istidlal yollarına bağlıdır. Bu sahada aklın vazifesi iki bilgi kaynağından (akıl ve olgu) ahkâm ve mefhumları elde etmektir. Akıl, burada istidlalin doğrusunu veya yanlışını ortaya koyan ölçüyü temsil eder. Ancak bundan sonra aklın mefhumu başlıca bilgi kaynaklarına fitrî aklın tatbiki neticesinde kesbî hükümlerin kapsamını da ihtiva edecek şekilde genişler. Ne var ki akıl, tüm bilgilerini kişisel nazar ve şahsi tecrübe yoluyla kazanamaz. Bilakis nesiller boyunca tevarüs eden ve zamanla biriken nice devasa bilgiyi içinde barındırır. İşte geleneksel düşünceyi rölatif (izafi) bir bilgi kaynağı kılan budur. Belki de tasavvurî deformasyonların ve fikrî kaymaların çoğu, eleştirel aklın yetenekleri kullanılmadan, toplumsal bağlam ve bilgi birikimindeki ihtilaflar üzerinde düşünmeden geleneksel bir fikre dayanmaktan kaynaklanmaktadır. İkinci olarak akıl-vahiy teâruzu, son tahlilde farklı bilgi kaynaklarından çıkarılmış, elde edilmesi değişik inceleme yöntemlerine dayanan birbirinden ayrı, hükümler manzumesi arasındaki bir teâruzdur. Meselâ gayb ve değer bilgisi dairesinde akıl-vahiy teâruzu, tefsirlerde farklı üsluplara ya da izafi kaynaklara itibar etmeye dayanır. Bundan başka akıl-vahiy teâruzu hakikatinde akıllar ya da ana bilgi kaynaklarından istidlalde bulunma araçlarındaki farklılaşan yöntemler arasında bir teâruzdur. Metodik eleştirel usûle ne kadar büyük ihtiyaç olduğu böylece ortaya çıkmaktadır. Üçüncü olarak bilgi yakîne ya da galib zanna dayandığı için küllî hükümleri tikel hükümlere tercih etmek gerekir. Küllî hükümler ister olgunun verilerinden elde edilsin isterse de vahyin nasları üzerinde nazar etmeden elde edilsin durum aynıdır. Bu nedenle başlangıçtan beri usûl âlimleri naslardaki emir fiilinin zorunluluk (vücub) ifade etmediğine işaret etmişlerdir. Bilakis, onunla tahyîr kastedilebilir. Şu âyette olduğu gibi: “Namaz kılındıktan sonra yeryüzüne dağılın ve Allâh'ın lutfundan (nasibinizi) arayın. Allâh'ı çok anın ki başarıya eresiniz..”<sup>147</sup> Âyetteki “yeryüzüne dağılın” ve “nasibinizi arayın” fiilleri mübahlık ve muhayyerlik ifade eder, zorunluluk ifade etmez. Bu, nassın bağlamı muhtevasında hükmün delaletleri üzerinde yapılan nazar yoluyla bilinir. Bu nedenle Şafî risalesinde nassın hususi ve umumî delaletin belirlenmesinin Kur'ân ibarelerinin mürekkep lafızları üzerinde nazar ile mümkün olmadığı mülahazasında bulunmuştur. İbarenin tahlili ve Kur'ânî hitabın bütünlüğü içerisinde diğer ibarelere arzı gerekir. Bir de münferit Kur'an âyetleri ve nebevî nasların delaleti kat'iyet değil zan ifade eder. Yakîn ise nasların birbirini desteklemesi, ittifak etmesi ve küllî naslara ulaşması suretiyle ortaya çıkar. Nitekim Şafî risalesinde âm lafzın bazen husus ifade edebileceği hâs lafzın da bazı durumlarda umûm ifade edebileceği değerlendirilmesinde bulunmuştur.<sup>148</sup> Aynı şekilde kâinat ve nefsin fenomenleri incelenirken, bir durumuna bakılarak genelleme

<sup>146</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 75-76.

<sup>147</sup> Cum'a, 62/10.

<sup>148</sup> Şafî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, t.y. 52-61.

yapmaktan kaçınılır. Zannı galibe ulaşmak için müşahede edilen hallerin birbirini desteklemesi ve aynı hal üzerinde süreklilik göstermesi gerekir. Dördüncü olarak: Aklın muhtaç oluşu. Tümel bilgiler ortaya çıkarabilmek için akıl tikel bilgilerde nazara muhtaçtır. Akıl uygun algı vasıtalarından yoksun oluşundan dolayı doğrudan nazar yoluyla gayb evreni dairesinde içeriksel hükümler oluşturmaya muktedir değildir. Bu nedenle akıl, varlığın küllî tabiatını idrak etmek için vahyin naslarını anlamaya muhtaçtır. Ancak akıl, Allah'ın kendisine verdiği sebebi müsebbibe bağlama gibi bir akli yeteneği vermesi ve ilk bilgilerle varoluşsal âyetler üzerinde düşünme vasıtasıyla âlemin alim, hakim, habir ve kadir bir varlığın eseri olduğunu idrak etmeye muktedirdir. Yaratıcının azameti yarattıklarının büyüklüğünden anlaşılır.<sup>149</sup> Nitekim Hz.İbrahim'in varlığın kaynağını araştırmasıyla ilgili hikâyesinde yaratıcı hakkında akli istidlale şöyle örnek verilmiştir: "Böylece biz İbrâhim'e göklerin ve yerin melekûtunu (büyük ve hârikulâde muhteşem varlıklarını) gösteriyorduk ki, kesin inanılardan olsun. Üzerine gece basınca (İbrâhim) bir yıldız gördü; 'Budur Rabbim' dedi. Yıldız batınca: 'Batanları sevmem', dedi. Ay'ı doğarken görünce: 'Budur Rabbim' dedi. O da batınca: 'Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapan topluluktan olurdu.' dedi. Güneşi doğarken görünce: 'Budur Rabbim, bu daha büyük!' dedi. (O da) batınca dedi ki: 'Ey kavmim, ben sizin (Allah'a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım.' 'Ben yüzümü tamamen, gökleri ve yeri yoktan var edene çevirdim ve artık ben O(na) ortak koşanlardan değilim!"<sup>150</sup>

Vahiyden elde edilen küllî hükümler, toplum ve tabiatın fenomenleri ile ilgili nazariyelerin varlıksal ve değersel öncüllerini oluşturur. Tabiat ve toplum hakkındaki nazar, varlığın yapısı, yaratılış gayesi ve toplumsal hedefler hakkında genel bir tasavvurun varlığını gerektirir. Bu tür bilgilerin, insanın makro planda varlık ilişkisini ele alması münasebetiyle akıl ve tecrübe yoluyla elde edilmesi mümkün değildir. Tabiatın fenomenleriyle ve toplumla ilgili nasları hususî değil umumî anlama yüklemek gerekir. Ve de bunların hareket kanunlarının anlaşılmasına binaen toplumun ve tabiatın fenomenlerini tahlil yoluyla elde edilen hükümlerin ve terimlerin muktezasınca anlaşılması gerekir. Zira vahyin tabiat ve tarihe işaretlerinin amacı akli düşünmeye ve ibret almaya yönlendirmektir, yoksa tabiatın yapısını irdelemek ya da toplumsal görünümünü tahlil etmek değildir. Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın bize haber verdiği gibi bir hidayet kitabıdır. Ve de tabiatdaki hareket kanunlarının inceliklerini, tarihi hadiseleri öğrenmek için bu gerçekleri kaynaklarından incelemek için yoğun bir çaba sarf etmeyi ister.<sup>151</sup>

İbn Teymiye akli tezlerin farklılığının, zihin farklılıklarından kaynaklandığı kanaatindedir. İbn Teymiye zihnî, bedihî gerçekliğin aklın iki yönden düşünceye konu yaparak kavraması açısından zayıf bir delil olduğu kanaatindedir. Zira ona göre bazen söz konusu iki şey de gizli kalabilir. Bu nedenle bir şey bazen gizli kalan bir yönden

<sup>149</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 76-78.

<sup>150</sup> En'âm, 6/75-79.

<sup>151</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 78-79.

dolayı imkânsız olur da bu bilinemez. Bu gizliliğin nasıl giderileceği bilinmeyebilir. Zihni imkânın hakikati onun imkânsız olmadığı bilgisine dayanır. Allah ölümden sonra dirilişin imkânı için böyle bir delille yetinmemiştir. Haricî imkân bazen o şeyin bizzat varlığı ile bazen bir benzeriyle, bazen de ondan daha evla olan ile bilinir. Zira bir şeyin varlığı, imkân açısından kendinden daha aşağı olan şeyler için de delildir.<sup>152</sup> Bu münasebetle nazarî kesbînin, behihî ya da zorunlu öncüllere ircâ edilmesi şarttır. Bu başka bir delile ihtiyaç duymaz, aksi halde devr ve teselsülü kaçınılmaz kılar.<sup>153</sup>

Ancak İbn Teymiye Hakîm ve habîr olan tarafından indirilmiş vahiy ürünü olan nakil ile bizzat vahyin teklife medar kıldığı akıl arasındaki teâruzu haddi zatında problemlili bir durum olarak mülâhaza etmektedir. Bu nedenle aklın nakle öncelenmesi görüşünü eleştirme sadedinde, kat'î aklî ve naklî hükümler arasında teâruzun mümkün olmadığı görüşünü tekrarlar. Durum böyle olunca önceliğin, kaynağı ne olursa olsun hükmün kesinliğine bağlı olması gerekir. Bu yüzden İbn Teymiye kat'iyet durumuna göre bazen aklî bazen de sem'î olanın öncelenmesini önerir. Hangisi kat'î ise o öne alınır. Her ikisinin de kat'î olması halinde teâruz imkânsızdır. Şayet her ikisi de zannî iseler, aralarında kesinliği ağır basan öne alınır.<sup>154</sup> Bu, problemin çözüldüğünü ve kat'î aklînin zannî nakle öncelenmesinin mümkün olduğunu ifade eder mi? İşte İbn Teymiye'yi buradaki tutumunda mütereddit davranmakta ve zannî nakli erteleme hususunda çekimserlik göstermektedir.<sup>155</sup> Bu bağlamda şöyle söylemektedir: “Eğer Rasûlullah'tan nakledenin yalan söylemesi veya nakilde hata yapması veya onun sözünün tartışma mahallinde aklın hilafına delâlet etmemesi gibi nedenlerle sem'în akla muhalif delâletinin batıl olması nedeniyle, biz sem'e muhalif olarak aklî istidlalde bulunuruz” denirse, buna şöyle denilerek karşı çıkılır: “Biz, akla muhalefeti durumunda sem'î ile istidlalde bulunuruz. Çünkü aklın sem'a muhalif delaleti, bazı öncüllerinin batıl olması nedeniyle batıldır. Zira sem'a muhalif aklî delillerin öncüllerinde bulunan, uzatma, kapalılık, karışıklık, çelişki gibi, yanlışlığı gerektiren hususlar, sem'î delillerin öncüllerini fesada uğratacak hususlara kıyasla daha büyüktür.”<sup>156</sup>

Metnin problemlili oluşu ya da isnadın zaafî nedeniyle haberin kabul edilmemesini isteyenlere red sadedinde şöyle söyler: “Biz sadece gerçekte delil olmadığı halde delil olduğu zannedilenin veya yalan haber yahut da yanlış bulaşma imkânı gibi ya da lafzın iki ya da daha çok manaya muhtemel olması gibi isnadında ya da metninde bazı mukaddimelerine zan karışmasından dolayı zannî delil olanın çelişmesini kastediyoruz” derlerse, onlara şöyle denir: “Sem'î delili haddi zatında delil olmayan şey ile tefsir ettiğiniz zaman ki zaten onun delil olacağına inanmak bilgisizliktir, ya da delil olmadığı halde delil zannedilen bir şeyle tefsir ediliyorsa, o zaman şer'a muhalif

<sup>152</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/31. Bkz. İsrâ, 17/99; Yasin, 39/81; Ahkaf, 46/33; Mü'min, 40/57.

<sup>153</sup> İbn Teymiye, *Fetâvâ*, IV/43.

<sup>154</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/87.

<sup>155</sup> Lüey Sâfi,

<sup>156</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/174.

aklî'nin de delil olmayanla hatta delil olduğuna inanmanın cehalet olduğu ile veya delil olmadığı halde delil zannedilen ile tefsir edilmiş olması mümkündür."<sup>157</sup>

Geçen tartışmadan anlaşıldığına göre, teâruz problemi çevresinde söylenenler beşerî hayatı yönlendirme hususunda vahiy ve aklın önemi noktasında bizi şüpheye düşürmeye müteallik değildir. Nitekim iki kesim de ister akla, ister vahye ait olsun kat'î hükümlere uyulmasının zorunluluğu ve aklî ve naklî kat'îler arasında teâruzun mümkün olmayacağı hususunda söz birliği etmişlerdir. Ancak problem iki aklın veya iki nazar ve istidlal yönteminin teâruzuyla alakalıdır. Yoksa Râzî vahyin bilgi kaynağı oluşunda şüphe etmez. O, Esâsu't-Takdîs adlı eserinde yaptığı gibi varlık konusunda genel tasavvurunu belirlemek için Kur'ân nassından yola çıkar. Fakat o, anlamı zahirine yükleme imkânı olmayınca, Kitâb'ın naslarını te'vil etmeye ve kat'î aklî hükümlerle çeliştiğinde haber-i vâhidi reddetmeye çağırıyor. Aynı şekilde İbn Teymiye naklin doğruluğunu açıklamada aklî ilkelerin önemi hususunda şüphe etmez. Fakat o, akla nispet edilen şeylerin, şüpheye ihtimal vermeyecek şekilde kat'î olması hususunda çekimser davranmaktadır.<sup>158</sup>

## Sonuç

Kelâmî akılcılık aklın kat'î doğrularına ters düştüğünü bile bile çelişkili bir tutumu sürdürmez, aklı nakil ile uzlaştırma zahmetinden kaçmaz. Kelâmî akıl Kur'an mantığı ve felsefesi yapar. Kur'an'ın bütününden elde edilen inanç sistemini ve zihniyeti kurmak, nasslardan mülhem dünya görüşü oluşturmak kelâmın işidir. Diğer yandan kelâm Allah'ın Kur'an'da emrettiği aklın işlevsel kılınması kuralını tatbik ile "saçma, ama inanıyorum" gibi çelişkili bir anlayışa izin vermez. Gazâlî "mantık bilmeyenin ilmine güvenilemeyeceğini" söylerken her ne kadar Aristo mantığından kendini kurtarmasa bile nüvesi Kur'an'da bulunan bir mantık ilmi geliştirmeyi amaçlıyordu. Kanaatimizce İslâmî ilimlerde kelâmî akılcılığı bilmeyenlerin ilmi yeterince güven vermeyecektir. Zira kelâm bir usûl ilmidir. Fıkıh, tefsir, hadis gibi İslâmî ilimlerle meşgul olanların önünde iki temel yöntem bulunduğu kanaatindeyiz.

1.İbn Teymiye'nin geliştirip sistematik hale getirdiği nasscı akılcılık.

2.Mu'tezile'nin başlatıp, Ehl-i Sünnet kelâmcılarınca geliştirilerek Gazâlî ve Fahreddin Râzî ile zirveye ulaşan kelâmî akılcılık. Kanaatimizce bu iki temel yöntem İslâmî ilimlerde meseleleri ele alış tarzımızı belirlemektedir. Yeni seleflik nasscı akılcılığa göre hareket ederken kelâmî akılcılık Kur'an'a içkin mantığı kavrayarak, Kur'an'ın temel ilkelerini, makâsıdını sabiteler olarak belirleyip aklın ürettiği her malzemeyi imanı kaybetmekten korkmadan ele alan ve bilginin konusu yapan araştırmalarını ve istidlallerini de buna göre düzenleyen bir yöntem takip etmektedir. Sayılan

<sup>157</sup> İbn Teymiye, *Der'ü Te'âruz*, 1/136.

<sup>158</sup> Lüey Sâfi, a.g. makale, 53.

özellikleri nedeniyle kelâmî akılcılık nasscı akla göre yeni problemlere çözüm bulmada daha başarılı olmaktadır. Başka bir husus nasscı akılcılık insan bilgi ve aklını dar ve sınırlı bir çerçevede tutarken, kelâmî akılcılık insanın tüm epistemik evrenini kuşatmakta, bilgi evinin çatısını kurmaktadır.

## Kaynakça

- Abdülhamid b. Abdurrahman, *er-Ricâl ellezî tekelleme aleyhim İbn Teymiyye*, Riyad 1416h.  
 Abdülkadir b. Muhammed 'Atâ, *el-Usûl*, Medine, 1418.  
 Ammâre, Muhammed, *es-Selefiyye*, Tunus, t.y.  
 Atay, Hüseyin, "Kur'an'da Bilgi Teorisi", *A.Ü.İ.F.D.* c. XVI, Ankara, 1968.  
 Bozkurt, Mustafa, *Fahreddin Râzî'de Bilgi Teorisi*, (A.Ü.S.B.E. Neşredilmemiş Doktora Tezi)Ankara, 2006.  
 Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, *Kitabu'l-İrşâd*, thk. Sa'd Temîm, y.y. t.y.  
 ed-Dârekutnî, Ali b. 'Amr, *Kitabu'r-Ru'ye*, thk. İbrahim Ali, Ahmed Rifaî, ez-Zerkâ, 1990.  
 Erdem, Engin, "Kant'ın Vahiy Anlayışı Üzerine", *A.Ü.İ.F.D.* cilt: XLVIII, sayı: 2, Ankara, 2007.  
 Eş'arî, Lüma', thk. E. Mekârisî, Beyrut, 1952.  
 Gazâlî, Ebû Hâmid, Kanûnü't-Te'vîl, (*Mecmûatü Resâilî'l-İmâmi't-Gazâlî* içinde), Beyrut, t.y. VII/123-126.  
 Gazâlî, Muhammed b. Hamid, *Kânûnu't-Te'vîl*, Kahire, 1940.  
 Hallağ, Wael B. "İbn Teymiye'ye Göre Allah'ın Varlığı", çev. Bilal Kuşpınar, *S.Ü.Sosyal Bilimler Dergisi*, Konya, 1993.  
 Herrâs, M. Halîl, İbn Teymiye es-Selefi Nakduhu li Mesâliki'l-Mütellimîn ve'l-Felâsifeti fi'l-İlâhiyyât, Beyrut, 1984.  
 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, çev. N. K. Smith, London, Hampshire: Macmillan, 1990.  
 \_\_\_\_, *Lectures On Philosophical Theology*, çev. A. W. Wood, G. M. Clarke, Ithaca, New York, 1986.  
 İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakîm*, thk. Tâhâ Abdurraûf, Beyrut, 1973.  
 İbn Kudâme, el-Makdisî, *İsbâtu Sıfati'l-Ulûv*, thk. Ahmed b. 'Atıyye, Beyrut, 1988.  
 İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Risale mâ ba'de't-Tabîa*, Beyrut, 1994.  
 İbn Teymiye, *Akıl-Nakil Çatışması*, çev. Heyet, İstanbul, 1998.  
 \_\_\_\_, *Der'ü Teâruz*.  
 \_\_\_\_, *Ehl-i Sünnet İtikadı*, çev. Heyet, İstanbul, 1996.  
 \_\_\_\_, *el-Mesûde fi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut, t.y.  
 \_\_\_\_, *en-Nübüvvât*, Kahire, 1386 h.  
 \_\_\_\_, *er-Red 'alel Mantıkıyyîn*, Beyrut, 1993.  
 \_\_\_\_, *Fetâvâ*, Riyad, 1981.  
 \_\_\_\_, *Kitâbu Bağyeti'l-Mürtâd*, Kahire, 1329h.  
 \_\_\_\_, *Muvâfakâtu Sahihî'l-Menkûl li Sarîhi'l-Ma'kûl*, (Minhâcü's-Sünne'nin Hâmişinde) Beyrût, t.y.  
 \_\_\_\_, *Nakzu'l-Mantık*, thk. Muhammed b. Abdirrezzak, Kahire, 1370.  
 \_\_\_\_, Takiyüddin, *Der'ü Te'ârûzi'l-Akl ve'n-Nakl*, thk. M. Reşâd Sâlim, Riyad, 1971.  
 \_\_\_\_, *Vahdet-i Vücûd Risalesi*, çev. Heyet, İstanbul, 1998.

- Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî*, thk. Emîn Hûlî, Mısır, t.y.
- \_\_\_\_\_, *el-Muğnî*, thk. İbrahim Ebyârî, Birleşik Arap Emirlikleri, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. Adnan Muhammed, Kahire, 1969.
- Kelli S. O'Brien, "Kant'da ve Swinburne'de Vahiy" çev. E. Erdem, *Dini Araştırmalar*, cilt: 6, sayı: 18, Ankara, 2004.
- Kenny, "Faith and Reason", <http://nig.op.org/kenny/phil/phile6.htm>
- Laoust, Henry, *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. E. Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, İstanbul, 1999.
- Luey Sâfi, "el-Vahy ve'l-Akl Bahsun fi İşkâliyyeti Teâruzi'l-Akli ve'n-Nakl", *İslamiyyât el-Marifé*, vol. 3, n. 11, Selangor, (Malaysia), 1998.
- Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İst. 1987.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed, *Edebu'd-Dünyâ ve'd-Dîn*, thk. M. Sabbâh, Beyrut, 1986.
- Moh Ben Cheneb, "İbn Teymiye", *M.E.B.İ.A.* Eskişehir, 1997, V/II, 826.
- Neysâbûrî, *Divânu'l-Usûl*, 134.
- Râzî, Fahreddin, *Esâsu't-Takdîs*, thk. A. Hicâzî es-Seka, Kahire 1986.
- \_\_\_\_\_, *Esâsü't-Takdîs fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrût, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Mebâhisu'l-Meşrûkiyye fi İlmi'l-İlâhiyyât ve't-Tabî'iyât*, thk. Muhammed Mu'tasım, Beyrut, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Tefsîrü'l-Kebîr*, Beyrut, 1990.
- Şafî, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, t.y.
- Uludağ, Süleyman, "İbn Teymiye'de Mantık Meselesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sa: 4, Ankara, 1987.
- \_\_\_\_\_, "İbn Teymiye", (Heyet, *İbn Teymiye Külliyyatı I* içinde), İstanbul, 1986.
- Yazıcıoğlu, M. Said, *İslâm Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi*, Ankara, 2001.

## Zeydî Fıkhnın Gelişimine Dair Notlar\*

A.K. KAZI Çev: Kadir DEMİRCİ\*

İslam'ın ikinci yüzyılı İslam fıkhn alanında büyük ve hızlı bir gelişime şahit olmuştur. Ebû Hanife, Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Malik b. Enes ve Şâfiî gibi fıkhnçılar bu yüzyıla aittir. Sünnî fıkhn mezheplerinin kurucuları arasında en sonuncusu olan Ahmed b. Hanbel, hicrî 164 yılında doğmuş, 241 yılında vefat etmiştir. Üçüncü yüzyılın sonundan itibaren dört Sünnî mezhep şekillenmiş, Medine Hadisçileri ve Iraklı'lar arasında ortaya çıkan ihtilaf, Şâfiî'nin dört prensibinin genel olarak kabul görmesiyle başarılı bir şekilde çözülmüştür.

Fakat Şîî fıkhn mezhep veya mezheplerinin gelişimi sünnî mezhepler gibi hızlı ve etkileyici olmamıştır. Sadece peygamberin soyundan gelenlerin dînî ve dünyevî liderliğini tanıyan Şîî doktrini, Şîî fıkhnın büyüüp gelişmesini zorunlu olarak sınırlandırmıştır. Özellikle fıkhn alanında, Ali taraftarı olmayan bir kimsenin katkısına yer verilmemiştir. Bunun bir sonucu olarak Şîî ile Sünnî fıkhn karşılaştırıldığında Şîî fıkhn gelişim bakımından yavaş, literatür bakımından da oldukça geç ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup>

\* Notes On The Development of Zaidi Law, A.K. KAZI, ABR, NAHRAN, II, c, s, 36-40, 1960-1961 (LEIDEN)

\* Doç. Dr. ESOGÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı. Çevirisi yapılan makaleye gerek görülen yerlerde bazı notlar ilave edilmiş, bazen de yazarın görüşleri eleştirilmiştir. Bu notlar parantez içinde çevirenin notu (Ç.notu) ile belirtilmiştir.

Zeydî fıkhnın gelişiminin geri kalmasının nedenini peygamber soyundan gelenlerin dînî ve dünyevî liderliği doktrinine bağlamak kanaatimizce Zeydiyye mezhebi için haksızlık olur. İlmî ve kültürel hayat sosyal ve siyâsal hayattan bağımsız olarak gelişemez. Dolayısıyla zeydî fıkhnın geri kalmasının nedenlerini Zeydiyye'nin sosyal ve siyâsi konularında aramak gerekir. Zeydiyye'nin en önemli karakteristiği haksızlığa karşı başkaldırma fikridir. İmam Zeyd bu fikrin bir sonucu olarak Emevî iktidarına karşı harekete geçmiş ve kendisine ihanet edenler yüzünden verdiği mücadelede zayıf düşmüş ve hunharca öldürülmüştür. Aynı şekilde imam Zeyd'in talebeleri, yakınları onunla birlikte öldürülmüş, bir kısmı hapislere atılmış geride kalanlar ise baskı ve tehdit altında bir hayata mahkum edilmiştir. Mensuplarına büyük bir gözdağı, korku ve tehdit verme bakımından imam Zeyd'in defnedildiği kabirden çıkartılıp parçalara ayrılması ve yakılması vahşetin boyutunu göstermektedir. Haksızlığa başkaldırı ruhunu taşımaları sebebiyle siyâsi bir rakip olarak görülen Zeydiyye, Emevî ve Abbâsî iktidarları boyunca baskı altında tutulmuş, nefes dahi almalarına izin verilmemiştir. Zeydiyye imamları bırakın fikirlerini telif eserlerle neşretmeyi kendi isimlerini, neseplerini dahi zikredemez hale gelmiştir. Uzak diyarlarda var olma mücadelesi göstermelerine de izin verilmemiş, adım adım takip edilmiş ve varlıkları ortadan kaldırılmıştır. Nitekim İmam Zeyd'in oğlu Yahya 126 yılında Horasan'da öldürülmüştür. İmam Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye 145 yılında Medine'de, birkaç ay sonra da kardeşi İbrahim Basra'da katledilmiştir. Birkaç sene sonra imam Hüseyin b. Ali el-Fahi Abbasiler tarafından Hicaz'da 149'da öldürülmüştür. Zeydiyye mensupları değişik bölgelere dağılmak zorunda kalmıştır. İmam Yahya b. Abdillâh Cilan ve Deylem beldelerine gitmiş ve orada davete başlamış, ancak Harun er-Reşid tarafından Bağdat'a getirilip 175 tarihinde hapiste zehirletilerek öldürülmüştür. İmam İdris b. Abdillâh Mağrib tarafına gitmiş, Abbâsî devletinden ayrı bağımsız bir

Sahih olduğu kanıtlanabilirse Zeyd b. Ali'nin<sup>2</sup> **Kitâbu'l-Mecmû'u**<sup>3</sup> fıkıh alanında Şia'nın en erken çalışmasıdır. Bergstrasser ve Schacht'ın eleştirilerinden sonra **el-Mecmû'un** otantikliği oldukça şüpheli görünmektedir.<sup>4</sup> Üçüncü yüzyılın zeydî fıkıh eserleri içerisinde **el-Mecmû'ya** en ufak bir referansın olmaması dikkat çekicidir. Yemen'de zeydî hanedanını kuran büyük bir zeydî fıkıhçı ve kelamcısı olan imam el-Hâdî ile'l Hak Yahya b. el-Hüseyn'in<sup>5</sup> (245-298) **Kitâbu'l-Muntehâb'ında**<sup>6</sup> **el-Mecmû'dan** hiç bahsedilmemiş ve Zeyd b. Ali'nin adı sadece bir kez anılmıştır.<sup>7</sup> el-Hâdî sözde Ali'den nakledilen rivayetlerin farkındadır. Fakat genellikle onları sahih kabul etmez. Örneğin; el-Hâdî **el-Mecmû'da** develerin zekatı ile ilgili Ali'den rivayet edilen bir hadisi reddeder ve onun yerine Ali'den gelen başka bir hadisi tam isnadını

---

devlet kurmuş, sonunda ona da bir tuzak kurulmuş ve 177 senesinde zehirletilerek öldürülmüştür. Bu siyâsî vahşet hicri ikinci asrın sonuna kadar devam etmiştir. Bize göre Zeydiyye'nin tarihini dikkate almadan, peygamber soyundan gelenlerin liderliğini tanıdıkları ve Ali tarafında olmayanların katkısına yer vermedikleri gerekçesi ile zeydî fıkıhın geri kaldığını söylemek büyük bir haksızlıktır. Ayrıca Ali taraftarı olmayanlara söz hakkı vermedikleri de doğru değildir. Bilakis imam Zeyd bütün fırka mensuplarıyla, onların önderleriyle görüşüp, konuşmayı prensip edinmiş hatta kardeşi Muhammed Bâkır tarafından bu tutumundan dolayı eleştirilmiştir. Zeydiyye'yi Şia'dan ayıran belki de en önemli özellik budur. Başkalarının fikirlerini dikkate alma tutumu Zeydiyye'yi daha makul ve mutedil bir çizgiye getirmiştir. (Ç.notu)

\* H.75 yılında Medine'de doğdu. Babası, Ali Zeynelabidin, dedesi, Hz. Hüseyin'dir. Kufe'de binlerce insan kendisine beyat etti. H. 122 yılında Emevi halifesi Hişam b. Abdilmelik'e karşı isyan etti. Emevi döneminin zalim valilerinden Yusuf b. Ömer es-Sekafi imam Zeyd üzerine ordu sevketti. Kendisine beyat eden Kufelilerin ihanetine uğrayan imam Zeyd bu savaşta öldürüldü. İnanç ve düşüncelerini takip eden topluluk Zeydiyye diye anıldı. (Ç.notu) bkz. İmam Natık bi'l Hak, el-İfade fi Tarihi Eimmeti'z-Zeydiyye, 61-67

\* el-Mecmu' bir çok defalar basılmış, şerh edilmiş, üzerinde ta'lik ve tahric çalışmaları yapılmış, ravilerinin terceme-i halleri hakkında bilgi verilmiştir. Ayrıca İmam Zeyd'in bu eseri, zeydi alim Abdullah b. Hamud el-Izzi'nin tahkiki ile 2002 tarihinde Müessesetu imam Zeyd b. Ali es-Sekafiyye tarafından da San'a'da basılmıştır. (Ç.notu)

\* J.Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p.262

\* H.245 yılında Medine'de doğdu. Babası Hüseyin, Kasım er-Ressi'nin oğludur. Dedesi er-Ressi'nin dua ve bereketini alan Yahya Zeydiyye mezhebini sistematikleştiren ve Yemen'de zeydi devletini kuran imamdır. el-Hadi ile'l-Hak diye anılan Yahya b. Hüseyin'in fikhi görüşleri etrafında Hadiviyye diye isimlendirilen bir fıkıh ekolü oluştu. 298 senesinde Karamitalar ile yapılan mücadelede yaralanarak şehit düştü. Kabri Yemen'in Sa'de şehrinde ziyaret edilmektedir. (Ç.notu)

\* Kitabu'l-Muntahab, Kitabu'l-Funun ile birlikte Daru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye tarafından 1993 yılında San'a'da basılmıştır. (Ç.notu)

\* Kazı'nın imam Yahya b. el-Huseyn'in imam Zeyd'in ismini sadece bir kez andığı gerekçesi güçlü bir gerekçe değildir. Zira Yahya b. el-Hüseyn'in bu eseri talebesi Muhammed b. Süleyman el-Kufi tarafından kendisine sorulan sorulara verilen cevaplardan oluşmaktadır. Eserin bu özelliğini dikkate almak gerekir. Ayrıca Yahya Muntahab'da sadece imam Zeyd'e değil neredeyse hiçbir tarihi şahsiyete atıfta bulunmaz. Kaldı ki müellif Kazı'nın sadece el-Muntahab'ı esas alması da şaşırtıcıdır. Zira İmam Yahya b. el-Huseyn Kitabu'l Ahkam isimli fıkıh kitabında imam Zeyd'in ismini pek çok kere anmıştır ve ondan rivayette bulunmuştur. Zeydi alim Abdullah b. Muhammed (v.642) *"Dureru'l Ehadisi'n-Nebeviyye bi'l Esanidi'l-Yahyeviyye"* isimli eserinde imam Yahya b. el-Huseyn'in *Kitabu'l Ahkam* isimli eserinde rivayet ettiği Hz. Ali'ye ait âsârı ve Hz. Peygamber'e ait hadisleri bir araya getirmiştir. Bu rivayetler içerisinde imam Yahya b. el-Huseyn'in imam Zeyd'den rivayet ettiği 16 hadis yer almaktadır. (Ç.notu)



vermezsizin kabul eder.<sup>8</sup> Yine aynı şekilde el-Hâdî **Mecmû'da** geçen ümmü'l-veledin satışı ile ilgili hadisi de dikkate almaz ve bu hadisin Ali hakkında uydurulan açık bir yalan olduğunu söyler. Bu şekilde davranmakla o muhtemelen ümmü'l-velede satılmayacak hür kadın statüsü tanıyan sünnî isnadlı bir hadisi tercih eder.<sup>9</sup> el-Hâdî'nin **el-Mecmû'da** yer alan bu ve diğer hadisleri reddetmesi daha sonraki bir zeydî müellifi şu açıklamayı yapmaya sevk etmiştir: "el-Hâdî'nin **el-Mecmû'da** yer alan bazı hadisleri reddetmesi Ebû Hâlid'in<sup>10</sup> güvenilir ve zayıf bir ravi olmasından dolayı değil, fakat onun bir müctehid olarak diğer hadislerin daha sahih olduğunu düşünmesindedir."<sup>11</sup> Fakat bu açıklama **el-Mecmû'un** hicrî üçüncü yüzyılın sonrasına kadar tanınmadığı gerçeğini ispatlamaktadır.

Schacht'ın "İslam Fıkhının Gelişimi" üzerine hazırladığı âbidevî incelemesinde söz ettiği gibi Zeydiyye mezhebinin en erken otantik fıkıh eseri üçüncü yüzyılın başlarına aittir.<sup>12</sup> Bu dönem içinde en önemli çalışmalar şunlardır:

1.Ebû Cafer Muhammed b. Mansûr<sup>13</sup> (h.180-250) tarafından rivayet edilen, Ahmed b. İsa b. Zeyd b. Ali (h.158-250)'nin **el-Emâlî'si**<sup>14</sup>

- 
- \* K.al-Muntakhab, varak 39b Bu bilgi Kitabu'l-Muntahab'ın baskısında 75.sayfada yer almaktadır. (Ç.notu)
  - \* A.g.e, varak, IIIa
  - \* eş-Şeyh, el-Hafız ve el-Muhaddis şeklinde nitelenen Ebû Hâlid Amr b. Hâlid el-Vâsıtî el-Kûfî imam Zeyd'in uzun zaman yanında kalmış ve ondan pek çok rivayetleri duymuş ve ezberlemiş en değerli talebelerinden biri olmakla birlikte aynı zamanda İmam Zeyd'den el-Mecmu'u'l Fikhî ve el-Mecmu'u'l-Hadisî'yi rivayet etmiştir. (Ç.notu)
  - \* al-Ravz al-Nadir, vol.I, p.47
  - \* The Origins of Muhammadan Jurisprudence, p.262
  - \* Zeydi muhaddislerdendir. Doğum ve ölüm tarihinde farklı bilgiler vardır. Bizdeki bilgilere göre hicrî 150 tarihinde Kufe'de doğmuştur. Burada yetmiş ve Kufe'nin büyük medreselerinden ve kıymetli şeyhlerinden hadis dinlemiştir. Ehl-i beyt imamlarına talebelik yapmış, Kasım er-Ressî ile on beş sene birlikte olmuş, Ahmed b. İsa ile birlikte yirmiye yakın hacc yapmıştır. Ahmed b. İsa'nın Emali isimli eserini o rivayet etmiştir. Hicri 290 senesinde vefat etmiştir. Abdüsselam el-Vecih, A'lamu'l-Müellifine'z-Zeydiyye, s.1000, (Ç.notu)
  - \* CF.ZDM 69, p.64; Üçüncü asrın muhaddislerinden olan Ahmed b. İsa'nın *el-Emâlî'si* Zeydiyye mezhebinin en erken otantik hadis-fıkıh eseridir. el-Emâlî'yi Muhammed b. Mansur el-Murâdî, Ahmed b. İsa'dan rivayet etmiştir. Bizdeki kaynaklara göre Ahmed b. İsa'nın doğumu hicri 157'dir, vefatı ise hicri 247'dir. (Ç.notu)

2.Kâsım b. İbrahim'e<sup>15</sup> (h.?-246) ait **Kitâbu'n-Nîrusî**<sup>16</sup> ve **Kitâbu'l Mesâil**<sup>17</sup>

**el-Emâlî** Muhammed b. Mansûr'un Ahmed b. İsa'dan rivayet ettiği hadisleri içermektedir. Bu hadislerin pek çoğunun isnadlarında Zeyd b. Ali vardır.<sup>18</sup> Kâsım'ın iki eserinden sadece **Kitâbu'l Mesâil** günümüze kadar ulaşmıştır.<sup>19</sup> Bu eser oğlu Hasan tarafından Kâsım'a yöneltilen soruların cevaplarını içermektedir. Eserin The British Museum nüshası el yazması büyük boy 63 varak olup fıkıh kitaplarının pek çok bölümlerini ihtiva etmektedir. Fakat Kâsım'ın günümüze ulaşmayan diğer çalışması **Kitâbu'n-Nîrusî'ye** onun esas fıkıh eseri gözüyle bakılır ve o da **Mesâilu'l-Nîrusî** diye bilinir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu eser de bir takım soruları ve cevapları içermektedir. Zeydî fıkıhının gelişiminde Kâsım b. İbrahim'in eserlerinin önemi zeydî fıkıh ekolünün onun isminden sonra ortaya çıkmasından anlaşılmaktadır.<sup>20</sup>

Üçüncü yüzyılın sonuna doğru zeydî fıkıh okulunun gelişimi en zirve noktaya ulaşmıştır. Bu dönemde iki zeydî imam öne çıkmaktadır. Bunlar en-Nâsır lil'Hak el-Hasan b. Ali<sup>21</sup> ve el-Hâdi ila'l Hak Yahya b. el-Hüseyn'dir. Hicrî 304'de ölen en-Nâsır Deylem bölgesinde imamdır.<sup>22</sup> Ve orada en-Nâsiriye diye isimlendirilen bir fıkıh mezhebi oluşturmuştur.<sup>23</sup> Fakat fıkıh hakkında kapsamlı eser yazan ilk zeydî imamın el-Hâdi Yahya b. el-Hüseyn olduğu rivayet edilir.<sup>24</sup> el-Hâdi'nin **Kitâbu'l Mun-tahâb mine'l Fıkh** ve **Kitâbu'l-Ahkam**<sup>25</sup> ismini taşıyan fıkıh ile ilgili iki temel esere

\* Hicrî 169 tarihinde Medine'de doğan Kasım er-Ressî, Zeydiyye'nin büyük imamlarından. Zeydî kelamcısı ve muhaddis olan er-Ressî aynı zamanda icihadları ile *Kasımîyye* ekolü oluşturmuş bir fakihdir. Çok sayıda eseri vardır. Ayrıca İslam içinde ve dışında bulunan çeşitli fırkalara yönelttiği eleştirilerle tanınan büyük bir düşünürdür. Nitekim iki eserini tahkik eden Alman müsteşrik Benjamin Abrahamov onun hakkında "Yunanlıların Eflatun'u gibi Kasım er-Ressî de müslümanların Eflatun'udur" benzetmesini yapmıştır. Kasım er-Ressî hicri 246 tarihinde vefat etmiştir. Kasım er-Ressî hakkında geniş bilgi için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressî*, Doktora Tezi, 2003 Ankara; Resul Öztürk, *Kasım er-Ressî ve Zeydiyye Kelamı*, doçentlik tezi, Ahenk y. 2008, Van (Ç.notu)

\* Corpus Iuris, pp cxxvii and cxxix

\* Brit. Mus. Supp. Or. 3977

\* ZDMG 69, photostats table 1 and 2. See also Corpus Iuris pp. 328-332

\* Kasım'ın bu eseri Mecmu'u Rasail-i Kasım er-Ressî içinde 553-663 sayfaları arasında yer almaktadır. Mecmu'u Küttüb ve Rasail-i Kasım er-Ressî, Tah: Abdülkerim Ahmed Cedban, Daru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, II.cilt, 2001, San'a (Ç.notu)

\* Corpus Iuris, cxxxiv.

\* İmam Nasır Medine'de hicri 230 tarihinde doğmuştur. Zeydî fıkıh mezhepleri arasında temayüz etmiş bir fıkıh mezhebi olan en-Nâsiriye'nin imamıdır. Hicri 304'de vefat etmiştir. Çok sayıda eseri olan imam Nasır'ın el-Besat ve el-İhtisab isimli iki eseri Abdülkerim Ahmed Cedban'ın tahkiki ile Mektebetü't-Turasi'l-İslami tarafından San'a'da basılmıştır. (Ç.notu)

\* K. al-Şafwa fol. 244b

\* Corpus Iuris p. cxxxiv.

\* Ibid p. cxxxiii

\* Kitabu'l-Ahkam, Mektebetü'l-Yemeni'l-Kubra tarafından iki cilt halinde San'a'da 1990 yılında basılmıştır. (Ç.notu)

onun tarafından **el-Câmiayn** ismi verilmiştir.<sup>26</sup> Bu başlık onların hacim ve muhtevalarının genişliğiyle doğrulanmaktadır. Fakat kapsamlı yönleri bir tarafa, bu iki eser, el-Hâdî tarafından zeydî fikhının sistematikleşmesi yönünde önemli bir adımı içermektedir. el-Hâdî **Kitâbu'l Muntahâb** içerisinde, "Bilginin Kaynakları" bölümünde İslam fikhının sadece üç kaynağı olarak Kur'an'dan, Peygamber'den kolektif olarak rivayet edilen hadislerden ve akıldan bahseder.<sup>27</sup>

el-Hâdî'nin **Kitâbu'l Muntahâb'da** görüldüğü gibi hadislerle karşı olan tutumu dikkat çekicidir. Onun topluca rivayet edilen hadisleri fikhın kaynağı olarak şart koşması bu tür hadislerin onun tarafından fazla eleştirilmeden kabul edildiğini gösterir. Başka bir deyişle isnadı bu derece güçlü olmayan hadisler onun tarafından reddedilir. Bununla birlikte el-Hâdî'nin hadislerin fiilî kritiğinde isnadları çok az dikkate aldığı görülür. O'na göre isnad bir hadisin sahihliği veya zayıflığı için bir kriter değildir.<sup>28</sup> Onun **Kitâbu'l Muntahâb'ı** Ali ve diğer otoriteler yoluyla Peygamber'den gelen hadislerle atflarla doludur. Bu rivayetlerden bazılarını o kabul etmiştir ve kendi görüşünü desteklemede onları kullanmıştır. Diğerlerini ise şöyle diyerek reddetmiştir. "Bu hadisler bize göre sahih değildir."<sup>29</sup> el-Hâdî tarafından reddedilen hadisler üç kategoriye ayrılmaktadır.

1. Bu hadisler onun tarafından anlaşıldığı şekliyle Kur'an'ın bazı âyetleri ile çatışmaktadır.<sup>30</sup>

2. Hadislerin bir kısmı akıl ile çatışmaktadır.<sup>31</sup>

3. Hadisler el-Hâdî tarafından isnadlarından ziyade metinleri açısından daha sahih olduğu kabul edilen diğer hadisler ile çatışmaktadır. Muhtemelen bu hadislerin metinleri isnadlarından daha sahihtir.<sup>32</sup>

<sup>26</sup> Ibid p. cxxxiii.

<sup>27</sup> K. al-Muntakhab fol. 8a; Kitabu'l-Muntahab'ın baskısında bu bilgi 21. sayfada yer almaktadır. Ancak burada önemli bir ayrıntı var. Müellif imam Hâdî'nin kaynakları arasında Hz. Peygamber'den kolektif olarak rivayet edilen hadisler ifadesini kullanır. Ancak el-Hâdî'nin ifadesinde fikh kaynaklarından biri de Hz. Peygamber'den nakledilen ve üzerinde icma edilen hadislerdir. (Ç.notu)

<sup>28</sup> Yemen'in Sa'de şehrinde çağdaş zeydî âlimlerle yaptığımız mülakatlarda da aynı şey söylenmiştir. Zeydî âlim Bedrüddin el-Hüsî'ye imam Hâdî'nin isnad zikretmeden "belağana" ifadesi ile hadisleri nakletmesini sordüğümüzda el-Hüsî; Zeydiyye mezhebinde isnadın umde olmadığını, rivayeti tenkitten Kur'an ve akıl esas alındığını söylemiştir. (Ç.notu) Zeydî âlimlerle yaptığımız mülakât için bkz. Kadir Demirci, Çağdaş Zeydî Âlimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine, Hadis Tetkikleri Dergisi, IV. 151-165, 2006

<sup>29</sup> K. al-Muntakhab fol. 12a and 39b.

<sup>30</sup> Ibid. folios 11a and 23a.

<sup>31</sup> Ibid. folios 21a and 52a

<sup>32</sup> Ibid. folios 39b and 52a. Yahya b. el-Hüseyn'in hadislerin metnine yönelik yaptığı eleştiriler için bkz: Kadir Demirci, Hicri III. Asırda Zeydi Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşımı, İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 2, Çorum, 2007, s. 11-28.

el-Hâdî'nin hadisler hakkındaki tutumu konusunda iki kayda değer nokta göze çarpmaktadır.

1.O elinden geldiğince sünnî isnadları kritik ettiği kadar şii rivayetleri de eleştirmektedir.

2.Onun eleştirisi hadisteki ana konu üzerinde yoğunlaşmakta ve kendi zamanındaki hadisçilerin yaptıkları gibi raviler zinciri üzerinde durmamaktadır. Akla aykırı olan hiçbir hadis el-Hâdî tarafından kabul edilemezdi.

Fıkıhın üçüncü bir kaynağı olarak akıl, **Kitâbu'l Muntahâb'da** göze çarpan en önemli unsurdur. Hiç kimse görüşlerinin temellendirilmesinde el-Hâdî'nin güçlü aklı tarafından etkilenmemelik edemez. el-Hâdî'nin bu kitapta aklı serbest kullanmada ve onu rivayetler üzerinde hakim kılmada mutezili eğilimi aşıkardır. Zeyd b. Ali'nin ardından zeydî imamlar itikâdî sistemlerinde mutezili idiler. Bu kaçınılmaz şekilde zeydî fıkıh sistemini etkilemiştir. Mutezilenin fıkıh okulunun bulunmayışı, zeydî fıkıh için mutezilenin kelâmî doktrininin fıkıh sistemlerine olan etkisini göstermesi bakımından eşsiz bir fırsat olmuştur. Fakat zeydî fıkıh gitgide sünnî fıkıha daha çok yakınlaşmıştır. Neticede şu fark edilebilir, el-Hâdî kendi fıkıh kaynaklarının içine icmâyı dahil etmemiştir.<sup>33</sup> Fakat icmâ ile ilgili bu ihmal daha sonraki fıkıh ile ilgili zeydî bir çalışma olan **Kitâbu'l Fusûsu'l-Lu'luyye fi usûli Fıkıh'l Itrâti'n-Nebeviyye**<sup>34</sup> ile giderilmiştir. Bu kitapta fıkıhın kaynağı dörttür: Kur'an, sünnet, icmâ ve kıyas. Böylece biz

<sup>33</sup> Müellifin dediği gibi imam Hadi Kitabu'l-Muntahab'ında Bilginin Kaynakları (babu ma'rifeti'l usul) bölümünde fıkıhın kaynakları arasında icmayı müstakil bir delil olarak zikretmemiştir. Ancak üzerinde icma edilen sünnetten söz etmiştir. Ona göre fıkıhın kaynağı üçtür. Kitap, üzerinde icma edilen Sünnet ve Akıl. (s.21) Aynı şey Kasım er-Ressi'de de görülmektedir. O da kible ehli arasında üzerinde icma vaki olmuş olan sünneti dinin kaynağı olarak görür. (Mecmu'u Rasail-i Rassi, s. 632) Yani hem Ressi hem imam Hadi'de bir icma fikri vardır. Nitekim imam Hadinin, Kitabu'l-Muntahab'ın ilerleyen sayfalarında icmayı fıkhi hükümleri tekit maksadıyla delil olarak kullandığı görülmektedir. Kitabu'l-Muntahab'da icma kavramı bazen "icma-i ulama-i ehl-i beyt" (s.25), bazen "icmau'l-alim" (s.31), bazen "icmau'n-nas" (s.53), bazen de "icma'ul-ümme" (s.55) şeklinde kayıtlarla kullanılmıştır. Örneğin; İmam Hadi gusül abdesti bölümünde ağız ve burnun yıkanmasının gerekliliğine uygulamada ehl-i beyt alimlerinin icmamı delil gösterir. (s.25) Başka bir örnekte beş vakit namazın vakitlerinin bilinmesi konusunda delillerden bir delil olarak alimin icmamı ileri sürer. (s.31) Yine namazda ellerin kaldırılmaması gerektiği konusunda da icmayı delil olarak kullanır. (s.38,39) Ayrıca imam Hadi "Kitabu Usuli'd-Din" isimli risalesinde de imamet konusunda bütün fırkaların imamın ehl-i beytten olması konusunda icma ettiklerini ileri sürer. (Mecmu'u Rasail-i Hadi, s.195) Örneklerin de gösterdiği gibi imam Hadi her ne kadar bilginin kaynakları konusunda teoride icmayı zikretmemiş ise de uygulamada icmayı çoğu zaman görüşlerini tekid amaçlı delil olarak kullanmıştır. Dolayısıyla imam Hadi'nin fıkıhın kaynakları içinde icmaya yer vermediği, icma düşüncesinin sünnî etki ile zeydî fıkıhına daha ileriki dönemlerde, hicri 10.yüzyılda girdiğini söylemek yanlıtıcı olur. Makalenin müellifi A.K. Kazı elinde bulunan el yazması nüshanın herhalde okunmasındaki zorluktan dolayı sehven böyle bir yargıya varmış olsa gerektir. (Ç.notu)

<sup>34</sup> Munich Glaser 84. Zeydiyye'nin önemli kitaplarından olan el-Fusulu'l-Lu'luyye Muhammed Yahya Salim İzzan'ın tahkiki ile Merkezüt-Turas ve'l-Buhus tarafından 2001 tarihinde Beyrut'ta bastırılmıştır. el-Fusul üzerine pek çok şerh yazılmıştır. Bunlardan iki tanesi Merkezüt-Turas tarafından neşredilme aşamasındadır. Bu iki şerhden biri *ed-Derariyyü'l-Mudietu'l-Musiletu ila şerhi'l-fusuli'l-Lu'luyyeh'dir*. Bu şerh Salah b. Ahmed b. el-Mehdi (1044/1634) tarafından yapılmıştır. Diğer şerh

son aşamada zeydî fıkıh sisteminin sünnî mezheplerden farklı olmadığını görmekteyiz.

Fakat Zeydiyye' de tek bir fıkıh ekolü yoktur. Zeydiyye' nin bütünüyle fıkıh okulu olmadığını söylemek daha doğrudur. Zeydiyye ile ilgili şu doğru bir şekilde gözlemlenmektedir: Zeydiyye'nin bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi fıkıh konusunda imam Zeydi takip etmeleri sebebiyle değil, aksine imâmet konusunda Zeyd b. Ali'nin inancını takip etmeleri sebebiyledir.<sup>35</sup> İşin doğrusu Zeydiyye gerçeği beş fıkıh ekolü içinde aktarılır. Bunlar **el-Kâsımiyye**<sup>36</sup>, **el-Hâdeviyye**,<sup>37</sup> **el-Muayyediyye**,<sup>38</sup> **el-Mansûriyye**<sup>39</sup> ve **en-Nâsiriyye**.<sup>40</sup> Zeydî mezheplerin birbirleri arasındaki farklılıkları Sünnî mezheplerin birbirleri arasındaki farklılıkları kadardır. **Kitâbu'l-Fusûl** zeydî imamların kendi aralarındaki ihtilafları gösterir. Dolayısıyla farklı mezheplerin eserlerini dikkate almadan ve zeydî ekoller içinde yaygın olan açık unsurları tespit etmeden sadece **el-Mecmû'yu** ya da sadece el-Hâdî'nin eserini esas alarak zeydî fıkıhına dair konuşmak yanıltıcı olur. Bunları zeydî fıkıh hakkında etraflı bir çalışma olan **Kitâbu'l-Bahru'z-Zahhâr'da**<sup>41</sup> incelemek mümkün olabilir ancak sadece bu çalışmaya güvenmek bu konu ile ilgili yanıltıcı bir sorumluluk getirir.

Zeydî fıkıhı ile ilgili olarak şu çok açıktır: Kaynakları “peygamber'in soyundan gelen alimler” e ulaştırma dışında Şîa ile ilişkisi azdır. Akılcılık ve hadislere karşı eleştirel yaklaşımlarında ilk dönem zeydîleri çarpıcı bir biçimde ilk Hanefilere benzemektedir. Tıpkı Hanefî mezhebi gibi Zeydiyye mezhebinde de hadisleri eleştirmek git gide azalmış ve akıl bastırılmıştır.<sup>42</sup>

*Nizamu'l-Fusul Şerhu'l-Fusuli'l-Lu'luyye'dir.* Bu şerhin şarihi de Hasan b. Ahmed el-Haseni'dir. (1084/1673) (Ç.notu)

- \* Cf. Strathmann, Das Staatsrecht der Zaiditen, p. 82
- \* Kasım b. İbrahim er-Ressi'ye nispetle bu adla anılan mezheptir. (Ç.notu)
- \* el-Hadi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn'e nispetle bu adla anılan mezheptir. (Ç.notu)
- \* Müeyyed-Billah Yahya b. Hamza'ya nispet edilen ekol. (Ç.notu)
- \* Muhammed b. Mansur el-Muradi'ye nispetle bu adla anılan mezheptir. (Ç.notu)
- \* Corpus Iuris p. cxxxiv. Taberistan'da zeydi devleti kuran Nasır lil-Hak Hasan el-Utruş'a nispet edilen mezheptir. (Ç.notu)
- \* el-Bahru'z-Zahhâr, zeydî âlim Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza (h.840) tarafından telif edilmiştir. Kitap Muhammed b. Yahya Behran (h.957) tarafından kaleme alınan Cevahiru'l-Ahbâr ve'l-Âsâr ile birlikte 2001 tarihinde altı cilt halinde Beyrut'ta basılmıştır. (Ç.notu)
- \* Zeydiyye'nin hadis konusunda bir değişim yaşadığını görmek için bkz: Kadir Demirci, Şafii'nin Zeydi Hadis Anlayışına Etkisi, Ekev Akademik Dergisi, Yıl:14, sayı: 44, (yaz 2010) s. 231-226.

A.K. KAZI ÇEV: KADIR DEMİRCİ

# Kur'an-ı Kerim'deki Mümin Tiplerini Çerçevesinde İslami Dindarlık Ölçeği Oluşturma Üzerine Teorik Yaklaşım<sup>1</sup>

Naci KULA<sup>2</sup>

*Kur'an-ı Kerim'deki Mümin Tiplerini Çerçevesinde İslami Dindarlık Ölçeği Oluşturma Üzerine Teorik Yaklaşım*

**Özet** ▶ Ülkemizdeki Din psikolojisi çalışmalarında kullanılan dindarlık ölçekleri, daha çok batıda geliştirilmiş olan ölçeklerin Türkçeye uyarlanıp, geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılarak oluşturulmasına dayanmaktadır. Kendi inanç ve değerlerimize yönelik geliştirilmiş, yaygın şekilde kullanılabilir bir dindarlık ölçeği bulunmamaktadır. İslami dindarlık ölçeği oluşturma çabaları Ahmet Onay'ın "Dindarlık Ölçme Çalışmaları" isimli çalışmasında da belirttiği gibi birkaç çalışma çerçevesinde sınırlı soru maddeleri ile gerçekleştirilmiştir.

Ülkemizde İslami dindarlığı ölçme çalışmalarını gerçekleştirirken ölçek geliştirme ilk yapılması gereken adım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada, "İslami dindarlık ölçeği geliştirirken hangi kriterleri dikkate almak gerekecektir?" sorusu da önem kazanmaktadır. Bu konuda yapılacak her çalışma mesafe kat etme açısından anlamlı olacaktır. Biz bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de iman eden bireye ilişkin yapılan tiplerin ve bunların özelliklerinin İslami dindarlık ölçeği oluşturmada dikkate alınması üzerinde duracağız. Zira Kur'an-ı Kerim'de belirtilen Mümin, Müslüman, Muhsin, Muhlis, Muttaki, Mütevekkil, Salih, Sadık Sabir, Şakir, Zakir şeklinde ifade edilen ve iman eden bireye ilişkin olarak oluşan bu kategorizasyonun, İslami dindarlık tanımlaması açısından önemli ölçüde kapsayıcı olabileceği gözlenebilir. Ve bu tiplerin çerçevesinde gerçekleştirilen davranışların da bireyin dindarlığındaki farklı boyutları ifade edici bir özellik taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle bu çalışmada, İslami dindarlık ölçeği geliştirirken yukarıda belirttiğimiz Kur'an'da yer alan mümin tipleri ve buna ilişkin davranış özelliklerinin kriter olarak ele alınması ile hem Müslüman tanımlamasında daha geniş özellikleri taşıyan hem de kendi içinde gerçekleşen davranışlarla çok boyutlu dindarlık özelliğini barındırabilen bir ölçek oluşturma imkanı sağlanabilir.

**Anahtar Kavramlar:** Dindarlık, Kur'an, Mümin, Tipleme, Ölçek

*A Theoretical Approach Towards The Construction of Islamic Piety Scale Based on Believer Characterizations In The Quran*

**Abstract** ▶ The scales used for the studies on psychology of religion in Turkey, depend more on the scales developed in the west and then are adapted in Turkey following the reliability and validity tests. There is not any piety (religiousness) scale developed in Turkey which is suitable to our belief and value system. The attempts to construct Islamic piety scales, as indicated by Ahmet Onay in his study called "the Works to evaluate the piety", have been limited to only a few number of topics.

<sup>1</sup> Bu çalışma, 1-3 Temmuz 2011 tarihinde Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat fakültesinde düzenlenen 3. Din psikolojisi Koordinasyon toplantısında sunulan tebliğin makaleye dönüştürülmüş şeklidir.  
<sup>2</sup> Yard. Doç. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Öğretim Üyesi.

in our country, the first step while making studies on evaluating the islamic piety should be developing scales. At that point, the important problem is the criteria which must be taken into consideration for constructing Islamic piety scales. This study focuses on taking the characterizations and characteristics of in Quran of the believer into consideration while constructing Islamic piety measurement scales. The characterization in the Quran constructed with varying definitions attributed to the Islamic believer such as Mümin, Müslüman, Muhsin, Muhlis, Muttaki, Mütevekkil, Salih, Sadık, Sabir, Şakir, Zakir do not only encompass the individual's piety with various facets but also define various Islamic piety dimensions. While developing islamic piety scales, the above-stated characterizations provide a wider definition for the notion of the muslim believer and help to construct more dimensional piety scales for measurement.

**Key Words:** Religiosity, Qur'an, Beliver, Typology, Measurement Scale

## Giriş

Bireyin din ile kurduğu bağ sonucu gerçekleşen dindarlık, yaşama ve hissetme bakımından bireysel, tezahürleri açısından da sosyal bir olgudur.<sup>3</sup> Başka bir ifade ile bireysellik yönüyle öznel bir karaktere sahip olan dindarlık, sosyal yansımaları bakımından nesnel ve gözlenebilir bir özelliğe sahiptir.<sup>4</sup>

Dindarlık, bireyin hem formel ibadetlerinde hem de bütün davranışlarında sergilediği öznel bir kulluk göstergesidir. Ancak dindarlığın özneliği, bu kulluk derecesinin empirik ölçütlerle tespitinde pek çok zorluğu da beraberinde getirmektedir.<sup>5</sup> Çünkü dindarlıkta kutsalla kurulan içsel bir ilişki söz konusudur. Bir dini bağlılık düzeyi olarak dindarlık, hiç kuşkusuz kaçınılmaz bir şekilde öznel ve bu haliyle de oldukça özgül ve kişisel bir "hal" dir. Dolayısıyla öznel yönüyle empirik ölçütlerle dindarlığı tespit etmek pek kolay olamamaktadır.<sup>6</sup> Aynı zamanda din bilimlerinde *din* ve *dindarlık* kavramlarının farklı şekillerde tanımlanması, genel geçer ortak bir tanım yapmanın pek mümkün gözükmemesi;<sup>7</sup> dindarlığın tek biçimli, değişmez bir durum olmaması; kişi ve gruplara göre değişen dinamik bir yapı arz etmesi ve dindarlığı

<sup>3</sup> Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2010, ss. 31-32.

<sup>4</sup> Kemalettin Taş, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi*, ed.: Ünver Günay ve Celalettin Çelik, Karahan Kitabevi, Adana 2006, s.175; Ahmet Onay, *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*, Dem Yayınları, İstanbul 2004, s.194.

<sup>5</sup> Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c.18, sayı: 2, Bursa 2009, ss. 2-3.

<sup>6</sup> Necdet Subaşı, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yay., İstanbul 2004, s. 61.

<sup>7</sup> Bk. Hökelekli, a.g.e., 2010, s. 37.; Recep Yaparel, *Yirmi- Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psikososyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1987, s. 401. vd.; Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık" *Çukurova Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c.2, sayı: 2, Adana 2002, ss. 76-77; Ali Ulvi Mehmedoğlu, "Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 19, sayı: 5, 2006, ss.468-469.



belirleyen yaş, cinsiyet gibi farklı bazı faktörlerin olması,<sup>8</sup> dindarlığın empirik ölçütlerle tespitinde karşılaşılabilecek önemli zorluklar arasında zikredilebilir. Bununla birlikte dindarlığın ölçülmesi çalışmaları batıda 1940'li yıllarda başlamış<sup>9</sup> ve bu çalışmalarını 1960'lı yıllardan itibaren ileri ölçüm tekniklerinin kullanıldığı alan araştırmaları izlemiştir.<sup>10</sup> Ülkemizdeki din psikolojisi çalışmalarında kullanılan dindarlık ölçekleri de daha çok batıda geliştirilmiş olan ölçeklerin Türkçeye uyarlanıp geçerlilik ve güvenilirlik çalışmaları yapılarak oluşturulmasına dayandırılmıştır.<sup>11</sup> Kendi inanç ve değerlerimize yönelik geliştirilmiş yaygın şekilde kullanılabilir bir dindarlık ölçeği bulunmamasıyla birlikte, İslami dindarlık ölçeği oluşturma çabaları birkaç çalışma<sup>12</sup> çerçevesinde sınırlı soru maddeleri ile gerçekleştirilmiştir.

Doğal olarak İslami dindarlığı ölçme çalışmalarını gerçekleştirirken ölçek geliştirme ilk yapılması gereken adım olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda yapılacak her çalışma mesafe kat etme açısından anlamlı olmakla birlikte 'İslami dindarlık ölçeği geliştirirken hangi kriterleri dikkate almak gerekecektir?' sorusu da önem kazanmaktadır. Çünkü ölçme işinde, ölçülecek şeyin tanımı ile birlikte ölçme kriterleri de önemlidir. Zira elde edilen sonuç, dindarlığın tanımına ve esas alınan kriterlere göre değişir. Dolayısıyla "Dindarlık seviyesini belirlemede neler esas alınmalıdır?" sorularına verilecek cevaplar, ölçümden elde edilecek sonuçlarla doğrudan bağlantılıdır. Genel olarak inanan, ibadet eden, dini kitaplar okuyan ve daha başka dini etkinliklere katılanlar dindar sayılmakta, bireylerin bu faaliyetleri gerçekleştirme derecesine göre de dindarlık düzeyleri belirlenmektedir.<sup>13</sup>

Dindarlık, birey tarafından yaşanan dindir; dinin hayata geçirilerek bilfiil yaşanan biçimidir. Dolayısıyla dindarlık, belli bir dinin inanç ve öğretilerinin belli bir zaman ve şartlarda birey veya grup ya da toplum tarafından yaşanmasını ifade etmektedir. Müslüman bir kişinin dindarlığı İslam'ın günlük hayatındaki önemini ifade edeceğinden ve onun İslam'a inanma ve bağlanma düzeyini göstereceğinden bunu en sağlıklı bir şekilde belirlemede Kuran-ı Kerim'deki inanan insana ilişkin tasvir ve tavsiflerin önemi büyüktür. Zira Allah'a inanan ve onun emirlerini yerine getirmeye çalışan ve O'na ibadet eden dindar bireyi en iyi şekilde anlamada ve tasvir etmede bize yardımcı olacak olan şüphesiz ki İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'dir.

<sup>8</sup> Bk. Hökelekli, a.g.e., 2010, s. 44; Kurt, a.g.m., s. 3. vd.

<sup>9</sup> Batıda kullanılan örnek dindarlık ölçekleri için bk. C. Hill ve Ralph W. Hood, *Measures of Religiosity*, Religious Education Pres 1999.

<sup>10</sup> Onay, a.g.e., s.439; Mehmedoğlu, a.g.e., s. 469.

<sup>11</sup> Ülkemizdeki din psikolojisi çalışmalarında batıdaki ölçeklerden Türkçeye uyarlanılarak kullanılan dindarlık ölçeklerine dayalı çalışmalardan örnek için bk. Erdoğan Fırat, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), 1977; Yaparel, a.g.t.; Veysel Uysal, *Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, M.Ü. İlahiyat Fak. Yay., İstanbul 1996; Murat Yıldız, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2006; Naci Kula, *Kimlik ve Din*, Ayışığı Yay., İstanbul 2001.

<sup>12</sup> Bk. Kayhan Mutlu, "Bir Dindarlık Ölçeği, Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 3, sayı: 4, Ekim 1989; Veysel Uysal, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sayı: 3-4, Ekim 1995.

<sup>13</sup> Onay, a.g.e., 2004, s. 440.

Bu nedenle biz, bu çalışmada Kur'an-ı Kerim'de iman eden bireye ilişkin yapılan tiplemelerin ve bunların özelliklerinin İslami dindarlık ölçüğü oluşturmada dikkate alınması üzerinde duracağız. Burada akla şöyle bir soru gelebilir: "Kutsal kitapta belirtilen dindar özellikleri ve tiplmeleri nasıl sağlıklı ve doğru tespit edilecektir? Zira metni, birey kendi bilgi, tecrübe ve dini anlayışı içerisinde anlayabilecektir. Bu, öznel, sübjektif bir anlamayı ortaya koymaz mı?" Bu durum, bir metni anlamada yaşanabilecek bir sorun olmakla birlikte bunu en aza indirmede durum tespitinin etkili bir yaklaşım olabileceği söylenebilir. Bir başka ifade ile Kur'an-ı Kerim'de inanan kişinin nasıl özellikler taşıdığını anlatan, durum tespiti yapan ayetler dikkate alındığında inananın görev ve sorumluluklarını anlatan ya da davranışlarını belirten, eylem nitelikli ayetlere nazaran dindar Müslümanı tasvir etme imkânı daha rahat olabilecektir.

Bu itibarla Kur'an-ı Kerimde İsmi fail kalıbında durum belirten<sup>14</sup> Mümin, Müslüman, Muhsin, Muhlis, Muttaki, Mütevekkil, Salih, Sadık, Sabir, Şakir, Zakir şeklindeki iman eden bireye ilişkin bu kategorizasyonun, İslami dindarlık tanımlaması açısından önemli ölçüde kapsayıcı ve bu tiplmeler çerçevesinde gerçekleştirilen davranışların da bireyin dindarlığındaki farklı boyutları ifade edici bir özellik taşıdığı söylenebilir. Bu nedenle bu çalışmada, İslami dindarlık ölçüğü geliştirirken yukarıda belirttiğimiz Kur'an'da yer alan mümin tiplmeleri ve buna ilişkin davranış özelliklerinin kriter olarak ele alınması ile hem Müslüman tanımlamasında daha geniş özellikleri taşıyan hem de kendi içinde gerçekleşen davranışlarla çok boyutlu dindarlık özelliğini barındırabilen bir ölçek oluşturma imkânı sağlanabileceğini düşünmekteyiz. Bu çerçevede Kur'an'da yer alan ayetleri tespit ettik ve ilgili ayetlerde geçen tasvir edici özellikleri maddeler haline getirerek ölçek geliştirirken hangi özellikler dikkate alınarak soru sorulabileceğini ortaya koymaya çalıştık. Bu noktayı ele almadan önce din, dindarlık, dindarlığı etkileyen faktörler, dindarlık boyutları, dindarlık tipleri ve dindarlığın ölçülmesi konularında kısaca bilgi vermeyi sonra da Kur'an'daki dindar bireyi ifade eden mümin tiplerine ilişkin ayetlerdeki özellikleri gruplandırarak İslami dindarlık ölçüğü hazırlamada hangi hususlarda soru hazırlanabileceği üzerinde durmak istiyoruz.

## 1. İnsan -din ilişkisi, dindarlık ve özellikleri

Dinler tarihi ve antropolojinin verilerine bakıldığında tarihin her döneminde dini olgu ve nesnelere karşılaştığı; dolayısıyla insanoğlunun bir din ile ilişki içinde olduğu görülmektedir. Çünkü dinin bir ilahi bir de insani boyutu olmak üzere iki farklı boyutu bulunmaktadır. Öncelikle din, kendisini tabiatüstü, insan ötesi, kutsal bir kaynağa ait olarak takdim etmektedir. Bu yönüyle din, insan bilgi ve tecrübesini aşan, "aşkın" bir tabiat ve mahiyet taşımaktadır. Vahyedilmiş bir sistem olarak din, insan ve tabiat ötesi, kendi bağımsız hüviyeti ile varolan bir yapıya sahiptir. Bununla

<sup>14</sup> Burada ele aldığımız mümin tiplmelerini belirlerken Kur'an'daki ismi fail kalıbında geçtiği şekliyle genelde toplumda da en çok bilinme ve kullanıma durumunu göz önünde bulundurduk.

birlikte, dinin ilâhi kutbu, kendi genel esasları ve düzeni içinde toplumda teşekkül etmiş ve böylece insanî ve kültürel gerçeklik olarak da vücut bulmuştur. Dinî kurumlar, törenler ve ilişkiler, dinin insanî kutbunun toplumsal ve kültürel gerçeklik olarak var olan önemli bir yönüdür. Bireyler bu yönüyle dini, toplumda hazır bir "kültürel miras" olarak bulurlar. Mevcut kültürde tabiatüstü bir kaynağa atfedilen esasların fertler tarafından kabullenilmesi, yaşanması ve uygulanması sonucu ortaya çıkan duygular, düşünceler ve davranışlar vardır. Her müminin psikolojik hayatına birer manevî değer olarak katılan ilâhî esaslar, ferdi ve toplumu etkilemek suretiyle, dinî tecrübe ve davranışın çok çeşitli şekillerine imkân verirler. Ferdin iç derinliğinde canlanarak, şuur ve iradenin konusu ve davranışlarının kalıcı motivasyonu olarak yapı kazanan insanî dinin bu yönü "sübjektif" bir özellik gösterir.<sup>15</sup>

İlahi ve insanî boyutuyla insanın hayatında önemli bir yeri olan din fenomeni üzerinde araştırma yapan sosyal bilimcilerin hemen hemen hepsi, diğer kavramlarda da olduğu gibi bu kavramla ilgili kendi amaçlarına uygun olan tanımları yapmışlardır. Bu da din kavramıyla ilgili ortak bir tarife ulaşmanın güç olduğunu göstermektedir. Dinin tarifinde karşılaşılan güçlükler, dinin mahiyeti, tarifi yapılan kişilik özellikleri, dünya görüşü, meşgul olduğu saha, tarifi yapıldığı dönemin sosyal, siyasî, iktisadî, kültürel özellikleri ve dinin tarifinin nasıl yapılacağına dair belirgin bir tarzın olmaması şeklinde sıralanabilir.<sup>16</sup>

Dinle ilgili yapılan tariflerde farklılıklar olmakla birlikte bazı ortak hususlara vurgu yapılmaktadır. Bunlardan birincisi, din, "insanın insanüstü (aşkın) olduğuna inandığı şeyle bir ilişkisi, bir münasebetidir." İkincisi ise, "insanın kutsal ya da ilahi varlıkla vahiy, hidayet, mistik tecrübe vb. şekillerde karşılaşması ve O'na karşılık vermek için harekete geçmesi"dir.<sup>17</sup>

Dinin ortak yönü olarak karşımıza çıkan bu iki hususta insan-din ilişkisi öne çıkmaktadır. Bu noktada insan-din ilişkisinde belirleyici olanın ne olduğu sorusu da önem kazanmaktadır. "Bu ilişki, insan merkezli mi, yoksa din merkezli mi veya daha başka bir merkeze göre mi biçimlenmektedir?" soruları dikkatimizi çekmektedir.<sup>18</sup> Bu sorulara verilebilecek cevap, bu üç noktayı ayrı ayrı ele alacak şekilde olabilmektedir. Ancak insan ve çevresiyle birlikte dinin gerçekliğine bağlı karşılıklı bir ilişkiden bahsetmek daha uygun gözükmektedir.<sup>19</sup>

İnsan-din ilişkisi insan merkezli bir özellik gösterebilir. Zira ilişkinin biçimini belirleyen insanın duyguları, düşünceleri, istekleri, hedefleri, kişilik özellikleri gibi

\* Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, TDV Yay., Ankara1998, s. 64.

\* Yaparel, a.g.t., s. 405.

\* Hökelekli, a.g.e., 1998, s. 70.

\* Hasan Kayıklık, "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi*, ed.: Ünver Günay ve Celalettin Çelik, Karahan Kitabevi, Adana 2006, s. 157.

\* Hökelekli, a.g.e., 1998, ss. 66-67.

birçok sayıda insan kaynaklı etken sıralanabilir. Nitekim din, insan yaşamında kendisine bir yer ararken onun bütün donanımlarıyla etkileşim halindedir. İnsanın özellikle duygusal ve zihinsel donanımları, dini yaşayışının nasıl olacağı konusunda büyük bir etkiye sahiptir. İnsanda hangi duygular ağır basıyorsa dini yaşayışı da o duygular çerçevesinde oluşmaktadır. Örneğin duygusal bakımdan saldırgan ya da sevecen bir kişi, dini yaşayışında da duygusal durumuna bağlı olarak saldırgan ya da merhametli olabilir.<sup>20</sup>

Aynı şekilde insan-din ilişkisini belirleyen bir diğer etkenin de insanın içinde yaşadığı çevre koşulları olarak belirtilebilir. İnsanın yaşam biçimi değiştiğinde dini yaşayışta da birtakım değişimler ortaya çıkmaktadır. Kültür ve medeniyet alanında meydana gelen değişimlerin, özellikle 19. yüzyıldan sonra sanayi alanında ortaya çıkan gelişmelerin insan yaşamını belirgin bir şekilde etkilediği ve buna bağlı olarak onun dini yaşamı üzerinde de belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir.<sup>21</sup> Bununla birlikte gerek insanın duyguları, istekleri, hedefleri vb. özellikleri ile gerekse içinde bulunduğu çevre koşullarının etkisiyle oluşan insan-din ilişkisinde indirgemeci bir yaklaşımdan kaçınmak gerekir. Zira 'insanın din ile olan ilişkisi, sadece insanın sahip olduğu özellikler veya çevre koşullarının etkisi ile oluşmaktadır' şeklinde bir yaklaşım ortaya konduğunda dinin gerçekliği göz ardı edilmiş olur.<sup>22</sup> Bu itibarla insan-din ilişkisinde belirleyici bir etken olarak zikredilen din unsurunun da karşılıklı bir ilişki içerisinde değerlendirilmesinin daha uygun olduğu ortaya çıkmaktadır. İnsan-din ilişkisinde belirleyici bir diğer etken, dinin kural koyucu ve bu kurallara uyulmasını isteyen bir yapıya sahip olmasıdır. Dolayısıyla din, insanın duygusal ve zihni özelliklerini etkileyerek kendi arzularına uygun bir zemin hazırlayıp o zeminde varlığını sürdürebilir. Bunu gerçekleştirirken de din bireyin kişilik özelliklerinde köklü bir değişim yaptıktan ziyade, içine girdiği kişilik özelliğinde uygun bir biçim almaktadır. Örneğin Müslüman olmadan önce sert bir kişilik özelliğine sahip olan Hz. Ömer'in bu özelliğinin Müslüman olduktan sonra da dini konulardaki hassasiyeti çerçevesinde devam ettiği kaynaklarda yer almaktadır. Müslüman olduktan sonra Hz. Ömer'de değişen, duyguları değil; bu duygularının yönü olmuştur.<sup>23</sup> Böylece karşılıklı bir ilişki ile gerçekleşen din-insan ilişkisinde, bir yanda insanın ötesinde nesnel bir gerçeklik olduğuna inanılan tabiatüstü aşkın bir varlık, Allah; diğer yanda da dindar insanın kendisiyle şu veya bu anlamda ilişkide olduğu bir birey yer almakta ve bu ilişkide, inanan kimsenin iç dünyasında kişisel, öznel bir gerçeklik olarak Allah'ın hissedilmesi söz konusudur. İnanan insanların iç dünyalarında hissedilen Allah'la olan ilişkinin dolayısıyla dinin, bireysel ve toplumsal hayatlarında tespit edilebilen birçok etkisi ve işlevi söz konusudur.<sup>24</sup> Bu durum bize dindarlığı anlamamıza da yardımcı olmaktadır. Zira dindarlık, hem kişinin bağlı olduğu dine ait inançlar, ilgiler ve etkinliklerle meşgul olma

<sup>20</sup> Kayıklık, a.g.m., s. 158.

<sup>21</sup> Kayıklık, a.g.m., s. 159.

<sup>22</sup> Bk. Hökeleli, a.g.e., 1998, s. 65.

<sup>23</sup> Kayıklık, a.g.m., s. 158.

<sup>24</sup> Hökeleli, a.g.e., 2010, ss. 39-40.

düzeyi hem de bireysel ya da grup düzeyinde yapılaşmış biçimlerini ihtiva eder. Bir başka ifade ile dindarlık, Allah'a inanma ve bağlanma derecesi, O'nu zihnimize tasavvur etme tarzı, ibadet alışkanlıkları ahlakî tercih ve kararlar, aile içi yaşam ve başka insanlarla ilişkiler, tutum ve davranışlar temelinde anlaşılabilir; dolayısıyla 'Dindarlık, dinin hayata geçirilerek bilfiil yaşanan biçimidir' denilebilir.<sup>25</sup>

Dindarlık, kişi ve gruplara göre değişen, gelişen dinamik bir yapı ve süreç özelliğine sahiptir. Dinin etkisi kişiye, kişinin bağlandığı dine, ait olduğu mezhebe ya da cemaate, sosyo-kültürel çevreye, kendini dine verme derecesine, bireyin fiziksel ve ruhsal sağlığına ve daha birçok faktöre bağlı olarak değişiklik gösterebilmektedir.<sup>26</sup>

Bireylerin ve grupların hayatında yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik durum, eğitim seviyesi, siyasi ve toplumsal olay ve durumlar gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak dindarlığın değişen ve gelişen dereceleri vardır.<sup>27</sup> Aynı zamanda dindarlık bireyin ve toplumun hayatında inanç, ibadet, duygu, bilgi, ahlaki değer, toplumsal ilişkiler, tutum ve davranışlar gibi geniş bir alanda varlığını ve etkisini gösterme özelliğine sahiptir.<sup>28</sup>

Dindarlığın yukarıda zikredilen sahip olduğu özellikleriyle birlikte ölçülmesi konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış; dindarlığın boyutluluğu tartışılmış; tek boyutlu olduğunu savunanların yanı sıra iki ve daha fazla boyutlu olduğu iddia edilerek buna göre ölçekler geliştirilmiştir. Önceleri dini inanç ve kiliseye karşı tutumların ölçülmeye çalışıldığı tek boyutlu dindarlık anlayışı çerçevesinde ölçümler yapılmış; örneğin dini inançla ilgili ifadelerden oluşturulan Summer'in dindarlık ölçeği, aynı şekilde Thurstone ve Chave'nin kiliseye karşı tutumların ölçülmesine dayalı ölçeği, tek boyutlu dindarlığı ölçme çabaları arasında zikredilebilir. Daha sonra Allport'un iç güdümlü ve dış güdümlü dindarlık ölçeği, iki boyutlu dindarlık ölçekleri arasında yer alan, bilinen ve tanınan örneklerdendir. Çok boyutlu dindarlık ölçekleri arasında ise yaşayan dünya dinlerini esas alarak gerçekleştirilen inanç, (ideoloji), ibadet, duygu, bilgi, etki olmak üzere Glock ve Starck'ın geliştirdiği 5 boyutlu ölçek birçok araştırmacının uyguladığı ölçek olarak zikredilebilir.<sup>29</sup> Dindarlık ölçme çalışmaları içerisinde bireylerin hayatında dinin ne derecede yer aldığını belirlemeyi amaçlayan dini yönelim ölçekleri de önemli bir yer tutmaktadır. Dini yönelim ölçeğinde bireyin dini inanç ve kabulleriyle ilgili olan düşünce, dini inanç ve kabullerine göre bireyin yaptığı ya da yapmadığı davranışların belirlendiği davranış ve Tanrı

<sup>25</sup> Hökeleki, a.g.s., 2010, s.45.

<sup>26</sup> Hökeleki, a.g.e., 2010, s. 44.

<sup>27</sup> Hökeleki, a.g.e., 2010, s. 44; Micheal Argyle ve Benjamin Beit-Hallahmi, "Yaş ve Din", çev.: Abdurrahman Kurt, *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 4, sayı: 4, yıl: 4, Bursa 1992, s. 3. vd.

<sup>28</sup> Hökeleki, a.g.e., 2010, s. 44.

<sup>29</sup> Dindarlık boyutları ve buna dayalı ölçekler ile ilgili bilgi için bk. Hökeleki, a.g.e., 2010, s. 51-57; Yıldız, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa Dergisi*, sayı: 1, Yıl 2001, ss. 24-36; Onay, a.g.m., ss. 440-443.

katında bireyin kendini değerlendirmesi ve Tanrı'dan beklentisini belirlemeyi ihtiva eden duygu boyutu yer almaktadır.<sup>30</sup>

Bireysel anlamda dindarlığın tek bir şeklinden söz etmek mümkün değildir. Bu çerçevede ne kadar dindar birey varsa, o kadar da dindarlık türünden bahsedilebilir.<sup>31</sup> Zira aynı dine inanan kişiler dinlerini aynı düzeyde yaşamayabilir; kişiden kişiye değişen farklı dindarlık derecelendirmeleri olabilir. Dolayısıyla kişilerin kişilik yapılarındaki farklılıklara göre dindarlıklarında da farklılıkların olması muhtemeldir.<sup>32</sup> Bireyin hayatında din ve kişilik iç içe geçmiştir; bireyin dindarlığı, onun kişilik bütünlüğü içerisinde kendi ifadesini bulmaktadır. Ayrıca dindar insanın, içinde yer aldığı dini grubun ve cemaatin, kendi üyesini diğerlerinden az çok ayırt etmeye imkân veren ortak bir dini kimlik kaynağı oluşturucu etkisini de hesaba katmak gerekir. Dolayısıyla dindarlık araştırmaları çok karmaşık ve anlaşılması zor bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle din psikologları bireyin dindarlığını anlamak için en baştan itibaren bazı sınırlamalar, tipler, modeller oluşturmaya çalışmışlardır. Bunlar gerçek hayattan çıkarılmaya çalışılmakla birlikte daha çok farklılıkları ve benzerlikleri dikkate alınarak zihinde oluşturulan modellerdir.<sup>33</sup>

Bu itibarla bu çalışmada, İslami dindarlık ölçeği oluştururken, farklı mümin tiplerinin yapıldığı noktadan hareketle Kur'an-ı Kerim'de, inanan insanın sahip olduğu kişilik özellikleri ile de ilişkili bir şekilde dindarlığını ifade eden farklı görünümlerine dikkat çekildiğine temas etmek istiyoruz. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de inanan bireyin farklı yönlerini ismi fail kalıbında belirten ayetleri göz önüne alarak İslami dindarlık ölçeği geliştirmenin; İslami dindarlık kavramını ifade edici, aynı zamanda dindarlığın boyutlarını ortaya koyucu ve farklı dindarlık tiplerini belirleyici bir özelliği yansıtabileceğini düşünmekteyiz. İslami dindarlık ölçeği oluşturmada Kur'an-ı Kerimdeki mümin tiplerini ile ilgili ayetleri ele almadan önce kısaca Kur'an'da din ve dindar kavramlarına kısaca değinmek istiyoruz.

---

<sup>30</sup> Bk. Onay, a.g.m., 2004, s. 443.

<sup>31</sup> Hökelekli, a.g.e., 2010, s. 81.

<sup>32</sup> Taş, a.g.m., s. 178.

<sup>33</sup> Hökelekli, a.g.e., 2010, s. 81; Ayrıca yapılan dindarlık tiplene örnekleri için bk. Hökelekli, a.g.e., 2010, ss. 82-89; Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c.2, sayı: 2, Adana 2002, ss.75-107; Taş, a.g.m., ss.179-195.

## 2. Kur'an'da Din ve Dindarlık

Kur'an-ı Kerim'de 95 ayette "din" kelimesi ve türevleri kullanılmaktadır.<sup>34</sup> Bu ayetlerde dinin başlıca yönetme, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, İslam, şeriat, hudud, zul, adet, ceza, hesap, millet anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.<sup>35</sup> Din kelimesinin geçtiği ayetler incelendiğinde de Mekkî dönemin ilk zamanlarında inen ayetlerde din kelimesinin, "yevm" kelimesi ile birlikte "yevmü'd-din (din günü; hesap-ceza, mükâfat günü) şeklinde ahiret gününe işaret eden anlamında geçtiği<sup>36</sup> görülürken, bu tabirin daha sonraki Mekkî ve Medenî ayetlerde de tekrar edilmediği gözlenmektedir. Mekke devrinin ikinci yarısında inen ayetlerde ise, ilk dönemde vurgulanan hesap ve sorumluluktan, tevhid ve teslimiyete geçildiği görülmektedir.<sup>37</sup>

Kur'an açısından Mekke döneminde *din* kavramı, "tarihin akışına ve tabiatın gidişine yön veren; zamana ve âleme hükmeden; dini ortaya koyan, hesap gününü elinde tutan Allah'ın otoritesi" şeklinde özetlenebilir. Medine döneminde bu anlam genişletilerek, "kişinin Allah'a bağlı hayat sürdürmesi; Müslüman topluluğuna karşı görevlerini yerine getirmesi; Allah'ın mutlak tasarruf ve hâkimiyete sahip olması"<sup>38</sup> gibi unsurlar da dinin muhtevasına katılmıştır. Ayrıca Medine döneminde, Mekkî dönemde de din kavramı ile ilgili kullanılan "millet-i İbrahim" kavramıyla ilgili önemli bir gelişme, bu ifadenin Hac süresinin 78. ayetinde "Müslim" kelimesi ile bir arada geçmesidir. Böylece Mekkî dönemde esas olan tevhidten, ümmete; kendisini Allah'a teslim edenler cemaatine geçilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin ifade ettiği mana 16 yerde geçen "Allah'ın dini, din, Allah için hak din, dosdoğru din, halis din", 13 yerde geçen "din günü", 10 yerde geçen, "dinde ihlaslı olma", şeklinde vurgulanmaktadır. Mekkî ve Medenî dönemdeki ayetlerde din kelimesi, sadece Müslümanların değil başkalarının inançlarını

<sup>34</sup> İsmail Çalışkan, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara okulu Yay., Ankara 2002, s. 59; Abdurrahman Küçük, "Kur'an'da Din ve Dindarlık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları II Sempozyumu 20-21- Kasım 1998*, Dinler Tarihi Derneği yay., Konya 1998, s. 3; Günay Tümer, "Din" maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, c. 9, TDV Yay., Ankara 1994, s. 312.

<sup>35</sup> Arap kültüründe de yaygın olarak kullanılan ve Kur'an-ı Kerim'de geçen din kavramının anlamlarını 4 grupta toparlamak mümkündür.

1.Ceza(karşılık), mükâfat hüküm hesap.  
2. Üstün gelme, hâkimiyet, zelil kılma, itaate zorlama.  
3.İtaat, teslimiyet, ibadet, hizmet.  
4.Adet, yol, kanun şeriat, millet, mezhep.

<sup>36</sup> Örneğin bk. Kur'an, 1 /4 ; 51/6 ayetler.

<sup>37</sup> Örneğin bk. Kur'an , 6/ 161 Bu ayette ayrıca es-siratel müstekim,(doğru yol), dinen kayyimen (dosdoğru din) ve Millette İbrahim (İbrahim'in dini) ibareleri kullanılarak dinin tevhid ve teslimiyet anlamı kuvvetlendirilmektedir. (Tümer, a.g.m., s. 312.)

<sup>38</sup> Bk. Kur'an 2/ 193; 8/39.

ifade etmek için de kullanılmıştır. Örnek olarak Mekke döneminde müşriklere hitaben, “Sizin dininiz size, benim dinim bana”<sup>39</sup>, Medine döneminde ise bütün insanlar muhatap alınarak “Bütün dinlere üstün kılmak üzere peygamberini doğruluk rehberi olan Kur’an ve hak din ile gönderen O’dur.”<sup>40</sup> ayetlerini verebiliriz. Ayrıca özel anlamda “din” kelimesiyle “İslam” kastedilmiştir.<sup>41</sup> Bu bakımdan “İslam” ile “din” adeta eş anlamlı iki kelime gibi telakki edilmiş ve bütün peygamberlerin getirdiği dinin İslam olduğu ifade edilmiştir.<sup>42</sup> Ayrıca “İslam”, özel olarak Hz. Muhammed’e gönderilen dinin adıdır.<sup>43</sup>

Genel olarak Kur’an bütün peygamberlerin aynı “din”in esaslarını tebliğ ettiğini; hepsinin İslam dininin çerçevesinde görev yaptıklarını; kendilerini de “Müslüman” olarak tanıttıklarını bildirmektedir. Kur’an, geçmişten gelen ve genel ilkelere aykırı olmayan inanış ve davranışlara müdahale etmeden geçmişteki “iyi şeyleri” devam ettirmekte ve geleceği yönlendirme hedefi ortaya koymaktadır. Bundan dolayı o sadece müşrikliğe cevap vermek ile kalmamış; mevcut bütün inanış ve davranışlara doğrudan ve dolaylı olarak düzeltme, doğrulama ve tamamlama getirmiştir. Ancak ilk hedef kitle olarak Arap yarımadasında bilinen ve Hz. Muhammed ile çevresindekilerin iletişim içinde oldukları Müşrikleri, Yahudi, Hıristiyan, Mecusi ve Sabileri almıştır. Çünkü din ilahi de olsa, bir peygamber tarafından da getirilse insanların zamanla farklı anlayış ve yoruma gittikleri, kültürel unsurlarda değişiklik yaptıkları, din bilimlerinde de tespit edilen bir olgudur. Bu çerçevede Kur’an, din kelimesini daha çok “örf ve adet” anlamına dayandırmaktadır. Bu anlamda “din” nitelik yönüyle de ele alınınca, sebep sonuç açısından “karşılıklı ilişki” söz konusudur. Bu durumda bir tarafta insan, diğer tarafta soyut ve niteliği farklı olguların yer alabileceği din vardır.<sup>44</sup>

İnsan ve dinin karşılıklı ilişkisi çerçevesinde oluşan örf ve adetler Kur’an’da “din” olarak adlandırılmıştır. Böylece toplumun kültürel özelliklerini görev ve sorumluluklarını düzenleyen şekil ve adetler de “din” ile ifade edilmektedir. Hz. Musa<sup>45</sup> ve Yusuf kıssalarında<sup>46</sup> olduğu gibi Araplarda da kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve toplumu yönetmek için oluşturdukları kuralları uygulamaya geldikleri adetleri anlatmak için de, kendi ihtiyaçlarını karşılamak ve yönetmek için de “din” kelimesi kullanılmıştır. Ancak “mutlak din” ile “genel din” birbirinden ayrılmaktadır. Genel olarak Kur’an’daki İslam’ın, bütün dinleri içine alan, olgunlaşmış, ikmal ve itmam edilmiş dinin adı olduğu

<sup>39</sup> Kur’an, 109/6.

<sup>40</sup> Kur’an, 48/28; 12/76.

<sup>41</sup> Kur’an, 3/19.

<sup>42</sup> Kur’an, 3/85; 4/125; 5/3; 42/13.

<sup>43</sup> Kur’an, 5/3. (Tümer, a.g.m., s.313.)

<sup>44</sup> Küçük, a.g.m., s. 5.

<sup>45</sup> Bk. Kur’an, 40/26.

<sup>46</sup> Bk. Kur’an, 12/76.



ortaya çıkmaktadır.<sup>47</sup> Dolayısıyla dinin değişmeyen ve değişen yönlerinden söz edilebilir. Değişmeyenler, zaman ve zeminle ilgisi olmayan (inanç ve ibadetle ilgisi olan) kısımdır. Bunun dışında kalanlar ise değişebilen kısımdır. Değişebilen kısmın muhtevasında değişmeler, mutlak olan yani değişmeyen kısmın müdahalesiyle meydana gelmektedir. Bu arada insanların da müdahalesi olabilmektedir. Dinin değişebilen kısmının içi; insanlar tarafından, dinin ilkelerine aykırı olmayacak şekilde doldurulamaktadır. Bu kısımda örf, adetlerle, insanlar arası ilişkilerle, eylemlerle ilgili kısımdır.<sup>48</sup>

İnsan-din ilişkisindeki bu durum nedeniyle de İslam âlimlerinin dinler tasnifi temelde Kur'an'a dayanır. Bazı ayetlerde İslam için "Allah katındaki din",<sup>49</sup> "dosdoğru din",<sup>50</sup> "hak din"<sup>51</sup> tabirleri yer alırken bu son ayetlerde bütün dinlerden, Al-i İmran süresinin 85. ayetinde de İslam'dan başka dinden söz edildiği; böylece İslam dışındaki inanç sistemlerine de din dendiği görülür. Buna göre kaynağının ilahi olması ve orijinalitesini koruması sebebiyle "İslam" hak dindir. Diğer dinlerden ilahi vahye dayanmayanlara "batıl dinler", ilahi vahye dayanmakla beraber asli şeklini korumamış olanlara da (Hıristiyanlık ve Yahudilik) "muharref dinler" denmiştir.<sup>52</sup>

Kur'an'a göre tasnif edilen bu din kategorisi içerisinde yer alan herhangi bir dine inanan dindar insanların Kur'an'da; mümin, müşrik, münafık, kâfir şeklinde nitelenildiğini görmekteyiz. Kur'an'da farklı inanma biçimlerini yansıtan yukarıda zikredilen dindar bireylerden bahsedilirken temelde insanın çevre şartları ile şekillenen, doğuştan sahip olduğu dini kabiliyetinin, yani fitratının buradaki önemine değinmek gerekir. Zira insandaki dini duygu ve tecrübeleri, inanca yol açan dini ilgi, istek ve arayışları yöneten kaynak bu fitri güç ve kapasitedir. Fitrat bütün insanlar için ortak ve genel olan yaratılış özelliğidir. İslam anlayışına göre bu yaratılış, tam, eksiksiz, kusursuz, gelişip olgunlaşmaya elverişlidir. Bu ilk yaratılış özelliği ile insan kendi yaratıcısını tanımaya, O'na yönelmeye, bağlanmaya da müsait bir yapıdadır. Doğuştan insanda var olan bu inanma eğiliminin yönü, tek Allah'a doğrudur. Kur'an'da bu durum: "*Sen yüzünü, Allah'ı birleyici olarak dine, Allah'ın o fitratına çevir ki; O, insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.*"<sup>53</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Belli başlı bütün sahih hadis kitaplarında yer alan bir hadiste de şu anlamdaki ifadelerle rastlanmaktadır:

<sup>47</sup> Küçük, a.g.m., s. 9.

<sup>48</sup> Küçük, a.g.m., s. 12.

<sup>49</sup> Kur'an, 3/19.

<sup>50</sup> Kur'an, 30/30.

<sup>51</sup> Kur'an, 9/33; 48/28; 61/9.

<sup>52</sup> Tümer, a.g.m., s. 318.

<sup>53</sup> Rûm, 30/30.

“Her doğan fitrat üzere doğar; sonra ana-babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecusi (bir farklı rivayette de 'hatta müşrik') yapar...<sup>54</sup>...

Bu hadisten anlaşılan odur ki; insanın dinî gelişiminde, doğuştan getirilen fitrî-dinî eğilim ile çocuğun hayatında ana-baba ile temsil edilen çevre özelliklerinin karşılıklı etkileşimi başlıca etken olmaktadır. Aslında bu durum yalnızca dinî gelişim için değil, kişilik gelişiminin her yönü için geçerli olan bir psikoloji kanunudur. Uzun tartışmalardan sonra bilim adamları bu konuda görüş birliğine ulaşmış bulunmaktadırlar.

Hadiste ifadesini bulan bir başka önemli husus da, fitratın davranışlar üzerinde belirleyici bir etkisi olmakla birlikte, bunun zorlayıcı olmamasıdır. Fıtrat, çevre şartlarına göre şekle giren esnek bir tabiata sahiptir. Her ne kadar insanda Allah'a inanmaya ve bağlanmaya yönelik bir eğilim varsa da, çevre şartları bunu, İslâm'ın dışında bir başka din ve inanç kalıbına göre geliştirip şekillendirmeye ya da onu büsbütün köreltip ortadan kaldırmaya yönelik bir etki gösterebilmektedir.<sup>55</sup> Dolayısıyla Bayındır'a göre de Kur'an'da dindarlık, bireylerin fitrata uyma konusundaki durumlarına göre şekillenmektedir. Bunları;

Fıtrata uyanlar arasında kendilerine peygamber gelip onun emirlerine uyarak tevhid inancı çerçevesinde dindar olan müminler, kendilerine peygamber ulaşmadığı halde dini hükümlere muhatap olmaksızın aklıyla sadece Allah'a inanarak fitri eğilimlerinin gereğini yerine getirenler,

Fıtrata uymayanlar arasında ise; tanrı tanımaz, ateistler ile Tanrıyı tanıyan ama kendi arzularının esiri olarak kendilerine kul olanlar ve Hahamları ve rahipleri Allah ile kendileri arasına aracı kılan Yahudiler, ölümlerden ya da bazı önemli şahsiyetlerden medet uman bazı Müslümanlar, dine sadece menfaatleri için uyan; kararsızlar diye belirtmektedir.<sup>56</sup>

Bayındır'ın da ele aldığı Kur'an'daki dindarlık örnekleri, fitrat ve fitratın çevre tarafından şekillenmesi sonucunda oluşan dini bağlanma biçimlerini ifade etmektedir.

<sup>54</sup> Bk. Buhari; Cenâiz 79, 80, 93; Sünnet 17; Kader 3; Müslim, Kader, 23, 24, 25.

<sup>55</sup> Hökelekli, a.g.e., 1998, ss.124-125.

<sup>56</sup> Abdülaziz Bayındır, “Kur'an'da Dindarlık”, *Dindarlık olgusu Sempozyumu*, KURAV Yay., Bursa 2006, ss. 27-42.

Bu itibarla Kur'an'dan hareketle kaynaklarda ortaya konan mümin<sup>57</sup>, müşrik<sup>58</sup>, müna-  
fık<sup>59</sup> ve kâfir<sup>60</sup> şeklindeki dindar tiplerini, Kur'an'ın belirttiği fitratın ve çevrenin  
şekillendirmesi sonucu oluşan farklı dindar örneklerinin bir ifadesi olarak değeri-  
lendirilebilir.

Fitratın gereği bütün peygamberlerin getirdiği esasları kapsayan İslam'a inanan  
mümin dindarla ilgili Kur'an da yapılan tiplerin çerçevesinde İslami dindarlık  
ölçeği hazırlamak, aynı zamanda Kur'an'da belirtilen mümin dindarı daha iyi belir-  
leme imkânı sağlayabileceğinden, bu çalışmada konu ile ilgili Kur'an'da ismi fail ka-  
lıbında yer alan ayetleri inceledik. İlgili ayetlerde Mümin ile ilgili tasniflerin toplumda  
da bilinen şekliyle Müslüman, Muttaki, Muhlis, Muhsin, Mütevekkil, Salih, Sadık, Sa-  
bir (şabreden), Şakir (şükreden), Zakir (zikreden), Hamid (Hamdeden) şeklinde ya-  
pıldığı gözlemledik. Bu şekilde tiplerin yapıldığı ayetlerde belirtilen hususları  
maddeler halinde tespit ederek; ilgili maddeler çerçevesinde sorular hazırlanarak İsl-  
ami dindarlık ölçeği oluşturulabileceği kanaatindeyiz. Kur'an'da belirtilen yönleri ile  
mümin tipleri çerçevesinde oluşturulacak İslami dindarlık ölçeği ile aynı za-  
manda Müslüman dindarlığının boyutları ve Müslüman tanımlanmasında Kur'an'a da-  
yalı daha geniş özellikleri ortaya koyma imkânı olabilecektir.

### 3. Kur'an'daki Mümin Tipleri ve Buna Bağlı İslami Din- darlık Ölçeği Oluşturulması

Dindarlığın ölçülmesi, dindarlığın tanımlanması gibi tartışmalı bir konudur. Zira  
dindarlığın önemli bir bölümü tecrübe alanını aşmakta ve bilimsel yöntemlerle ele  
alınacak mahiyetten uzaktır. Çünkü dini konuların nihai hakikati bilimsel araştırmaya  
konu olamayacağından psikologlar ancak insan davranışının çeşitli görüntülerini, dini  
inanç ve uygulamaların kişi için taşıdığı anlamları inceleyebilirler. Anlam ve anlam-  
landırma konusu, tecrübi gerçekliklerden hareket etse bile bütünüyle tecrübi değildir.

<sup>57</sup> Kur'an'a göre mümin, genelde bütün peygamberlerin getirdiği tek Allah inancına dayalı "İslam"a inanan  
kişidir. Kur'an'da bütün peygamberlerin çocuklarına Bakara süresi 132. ayette belirtildiği gibi "Müs-  
lüman" olarak ölmeyi vasiyet ettiklerini örnek olarak göstererek bütün peygamberlerinin yolunun  
"İslam" olduğu ortaya konur. Bu itibarla muharref olmamış haliyle Yahudi ve Hristiyanlar da bu  
kapsamda değerlendirilmektedir. Nitekim Ehl-i Kitabı Al-i İmran süresi 65. ayette tek Allah inancına  
davet etmekle Kur'an, inanlar arasında ortak noktanın Allah'ın varlığı ve birliği (tevhid) olduğunu,  
dinin aslında tevhid inancının bulunduğu belirtmektedir. (bk. Küçük, a.g.m., s. 12.)

<sup>58</sup> Müşrik, Allah ile kendileri arasında birlerini vasıta kılarak Allah'a ortak(lar) edinen kimsedir. Kur'an'da  
putperestler müşrik örneği açısından en çok üzerinde durulan dindar tiplerdendir. (Kur'an, 37/ 95-  
96)

<sup>59</sup> Müna-  
fık kalben Allah'a inanmadığı halde menfaati çerçevesinde inanmış gibi gözüken kişilerdir. ( bk.  
Kur'an, 4/ 141-143) Dindarlığı, gösterişçi dindarlık tarzında yaşayan kişi olarak da değerlendirilebilir.  
Bk. Ejder Okumuş, *Gösterişçi Dindarlık*, Pınar Yay., İstanbul 2002, ss. 75-76.)

<sup>60</sup> Kâfir, hakikati örtmek, gizlemek suretiyle Allah'ı ve dini değerleri inkâr eden kimsedir. (Kur'an, 2/ 6;  
26; 161.)

Din psikolojisi diğer araştırma alanlarında olduğu gibi mevcut ölçme araçlarının el-verdiği ölçüde ilerleme sağlamıştır. Dindarlığı ölçme konusunda özellikle son yıllarda önemli gelişmeler de kaydedilmiştir.<sup>61</sup> Batıda geliştirilen dindarlık ölçekleri yanında ülkemizde de sınırlı sayıda da olsa İslami dindarlık ölçeği geliştirme çabaları bulunmaktadır. İslami dindarlık ölçeği geliştirirken, toplumda yaşayan Müslüman dindarların davranışları gözlemlenerek ya da İslam dininin temel özellikleri dikkate alınarak bazı tespitler yapmak mümkündür. Bununla birlikte, “Din psikolojisinin bilgi toplama vasıta ve tekniklerinden olan, dini metinlerin incelenmesi<sup>62</sup> çerçevesinde Kur’ân-ı Kerim’de tasvir ve tavsif edilen Mümin (Müslüman) tiplerini göz önüne alınarak İslami dindarlık ölçeği geliştirilebilir mi?” sorusu akla gelmektedir. Zira İslam dinini vazeden Allah, Kur’an’da mümin insanı tasvir ve tavsif etmektedir. Nitekim Kur’an’da müminlere uymaları gereken kurallar ve emirler belirtildiği gibi aynı zamanda Allah tarafından “mümin bireyin” kişilik özellikleri ve dini yaşama biçimi çerçevesinde temel vasıflarının da ortaya konduğu görülmektedir. Özellikle ismi fail kalıbında, İslam dinine mensup bireylerin sahip oldukları özellikler çerçevesinde tasvir edildiği ve onların özel isimlendirmelerle değişik tiplere ayrıldığı gözlenmektedir. Toplumda da yaygın bir şekilde kullanılanlar içerisinde yer aldığını düşündüğümüz Mümin, Müslüman, Muttaki, Muhlis, Muhsin, Mütevekkil, Salih, Sadık, Sabir, Şakir, Zakir, Hamid şeklinde tasvir edilen mümin tipleri ayetlerde sahip oldukları özelliklerle zikredilmiştir. Bu ayetler ışığında ortaya çıkan özellikler dikkate alınarak oluşturulabilecek olan İslami dindarlık ölçeği, bize Kur’an’a göre “Müslüman”ı geniş bir şekilde tanımlama ve İslami dindarlığın boyutlarını tespit etme imkânı da vermiş olacağını düşünmekteyiz. Bu nedenle Kur’an’da ismi fail kalıbında durum bildiren ayetleri tespit ettik ve yukarıda zikredilen mümin tiplerini ihtiva eden ayetlerin tensiye, cem-i, müzekker ve müenneslerini de dikkate alarak ilgili ayetlerdeki temel özelliklerini gruplandırdık. İsmi fail kalıbındaki ayetleri seçmemizin sebebi, Allah tarafından isimlendirilerek mümin bireylerin farklı özelliklerinin o isimlendirme çerçevesinde belirtilmiş olmasıdır.

### a) Mümin

Kur’an’da ismi fail kalıbında mümin kelimesi; “müminun”<sup>63</sup> şeklinde sekiz ayette, “El-müminu”<sup>64</sup> şeklinde bir ayette, “Müminen”<sup>65</sup> şeklinde altı ayette, tensiye (ikil) olarak “mümineyn”<sup>66</sup> şeklinde bir ayette, cem-i (çoğul) olarak “Müminüne”<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Hökeleli, a.g.e., 2010, ss. 56-57.

<sup>62</sup> Hökeleli, a.g.e., 1998, ss. 14-15.

<sup>63</sup> Kur’an, 2/221; 4/92; 124; 9/10; 12/ 17; 16/97; 17/18; 20/112.

<sup>64</sup> Kur’an, 59/23.

<sup>65</sup> Kur’an, 4/92-94; 20/; 75-76; 32/18; 71/ 18.

<sup>66</sup> Kur’an, 18/80.

<sup>67</sup> Kur’an, 5/ 88; 7/35; 34/41; 44/12; 48/25; 60/11.

şeklinde altı ayette, “el-Müminüne”<sup>68</sup> şeklinde 31 ayette, “Müminin”<sup>69</sup> şeklinde 39 ayette, “el- Müminin”<sup>70</sup> şeklinde 103 ayette, “Müminetün”<sup>71</sup> şeklinde dört ayette, “Müminat”<sup>72</sup> şeklinde üç ayette, “el Müminat”<sup>73</sup> şeklinde de 19 ayette geçmektedir. Bu ayetler çerçevesinde Müminin öne çıkan özelliklerini maddeler halinde şöylece sıralamak mümkündür.

- 1 İman etmek, (İslam'da yer alan temel iman esaslarına iman etmek)<sup>74</sup>
- 2 Allah'a güvenmek<sup>75</sup>
- 3 Namazı dosdoğru kılmak<sup>76</sup>
- 4 Oruç tutmak<sup>77</sup>
- 5 İnfak etmek, zekât vermek<sup>78</sup>
- 6 İyiliği emredip kötülükten alıkoymak<sup>79</sup>
- 7 Boş işlerden yüz çevirmek<sup>80</sup>
- 8 Cihad etmek<sup>81</sup>

<sup>68</sup> Kur'an, 2/285; 3/ 28; 110; 122; 160; 4/ 162; 5/ 11; 8/ 2-4; 74; 9/ 51; 71; 105; 122; 14/ 11; 23/11; 24/ 12; 31; 62; 30/2-5; 11; 22; 48/ 12; 49/ 10; 15; 58/ 10; 64; 13 74; 31.

<sup>69</sup> Kur'an, 2/ 8; 81; 93;248; 278; 3/ 49; 139; 175; 5/ 23; 57; 112; 118; 6/ 118; 7/132; 8/ 2; 9/ 13; 15; 62; 10/ 78;99; 11/52; 86; 12/ 103; 23/ 38; 24/ 17; 26/ 3; 6; 67; 103; 121; 139; 158; 174; 190; 199; 34/ 31; 37/ 29; 57/8.

<sup>70</sup> Kur'an, 2/97; 223; 3/ 122; 125; 152; 164; 167; 171; 179; 4/ 85; 96; 103; 115; 139; 141; 144; 146; 5/ 43; 54; 6/27; 7/ 143; 8/6; 17; 18; 19; 63-66; 9/16; 26; 61; 72; 79; 107; 111-112; 128; 10/ 57; 87; 103; 104; 120; 14/ 41; 15/ 77; 88; 17/ 10; 82; 18/ 1-4; 21/ 88; 24/ 2-3; 30; 47; 51; 26/ 51; 102; 115; 118; 215; 27/ 3; 15; 77; 28/ 19; 47; 29/44; 30/ 47; 33/ 5; 23; 25; 35; 36-37; 43; 47; 50; 58; 59; 73; 34/ 20; 81; 111; 122; 132; 45/ 3; 47/ 19; 48/4; 5; 18-19; 20; 26; 49/ 9; 51/35; 55; 57/ 12; 59/ 2; 61/ 13; 62/8; 66/4; 71/ 28; 85/7; 10.

<sup>71</sup> Kur'an, 2/ 221; 4/ 92; 33/ 36; 50.

<sup>72</sup> Kur'an, 48/ 2560/ 10; 66/5.

<sup>73</sup> Kur'an, 4/ 25; 5/5; 9/ 71-72; 24/ 12; 24; 31; 33/ 35; 49; 58; 73; 47/ 19, 48/5; 57/12; 60/ 10-12; 71/ 28; 85/10.

<sup>74</sup> Örnek ayetler için bk. 2/ 91; 4/ 162; 8/4; 24/ 62; 27/ 2-3.

<sup>75</sup> Örnek ayet için bk. 3/ 122, 5/11.

<sup>76</sup> Örnek ayet için bk. 4/ 103; 23/2; 70/ 22.

<sup>77</sup> Örnek ayet için bk. 33/ 35.

<sup>78</sup> Örnek ayet için bk. 8/ 2; 9/ 71; 27/2-3.

<sup>79</sup> Örnek ayet için bk. 3/ 110.

<sup>80</sup> Örnek ayet için bk. 23/3.

<sup>81</sup> Örnek ayet için bk. 8/ 74; 9/111-112.

- 9 Cana kıymamak<sup>82</sup>
- 10 İffetli olmak<sup>83</sup>
- 11 Güvenilir olmak<sup>84</sup>
- 12 Allah'tan sakınmak<sup>85</sup>
- 13 Mümin mümini dost edinmek<sup>86</sup>
- 14 Sıkıntılara sabretmek<sup>87</sup>
- 15 Farklı olmak<sup>88</sup>
- 16 Tevbe etmek, af dilemek<sup>89</sup>
- 17 Sözünde durmak<sup>90</sup>
- 18 Allah'ı çok anmak<sup>91</sup>
- 19 Ara bulmak<sup>92</sup>
- 20 Salih amel, yararlı iş yapmak<sup>93</sup>

Mümin özellikleri çerçevesinde dikkati çeken bir husus, Kur'an'da mümin tipleri olarak isimlendirilebilecek bazı kavramların, "Müslüman",<sup>94</sup> "Salih amel",<sup>95</sup>

---

\* Örnek ayet için bk. 4/92.  
\* Örnek ayet için bk. 24/30-31.  
\* Örnek ayet için bk. 7/85.  
\* Örnek ayet için bk. 5/57; 8/1; 39/23.  
\* Örnek ayet için bk. 3/ 28; 4/144.  
\* Örnek ayet için bk. 39/23.  
\* Örnek ayet için bk. 3/139.  
\* Örnek ayet için bk. 71/ 28.  
\* Örnek ayet için bk. 33/23.  
\* Örnek ayet için bk. 33/35.  
\* Örnek ayet için bk. 49/10.  
\* Örnek ayet için bk. 20/ 75-76.  
\* Örnek ayet için bk. 4/94.  
\* Örnek ayet için bk. 20/112.

“Takva-Allah’tan sakınma”,<sup>96</sup> “İslah”,<sup>97</sup> “Sabır”,<sup>98</sup> “Zakir”<sup>99</sup> şeklinde bu ayetlerde müminin özellikleri olarak yer almış olmasıdır.

## b) Müslüman

Kur’an’da Hucurât süresi 14. ayette iman etme ile Müslüman olma arasında bir farklılığa dikkat çekilir. Bedevilerden bir grubun iman ettik demelerine karşın onlara “Müslüman olduk deyin” denilerek; Müminden farklı olarak Müslüman tiplmesi ortaya çıkmaktadır. Bu ayetin tefsiri ile ilgili mümin ve Müslümanın aynı anlamda kullanılmasına dikkat çekilmekle birlikte daha çok imanın kalben tasdik, Müslümanın da dil ile tasdik noktasını ifade ettiği belirtilmektedir.<sup>100</sup>

Kur’an’ı Kerim’de İsmi fail kalıbında geçen ayetlere baktığımızda; “Müslimen”<sup>101</sup> şeklinde iki ayette, “Müslimeyn”<sup>102</sup> şeklinde bir ayette, “Müslimün”<sup>103</sup> şeklinde 14 ayette, “el müslimün”<sup>104</sup> şeklinde bir ayette, “Müslimin”<sup>105</sup> şeklinde dokuz ayette, “el müslimin”<sup>106</sup> şeklinde 17 ayette, “Müslimetün” şeklinde bir ayette, “Müslimatün” ve “el müslimat” şeklinde de birer ayette geçmektedir. Bu ayetler çerçevesinde Müslümanın öne çıkan özelliklerini maddeler halinde şöylece sıralamak mümkündür:

1. Allah’a teslim olmak<sup>107</sup>
2. Bütün Peygamberlere inenlere inanmak, teslim olmak<sup>108</sup>
3. Allah’a güvenmek<sup>109</sup>

---

\* Örnek ayet için bk. 5/88.

\* Örnek ayet için bk. 49/10.

\* Örnek ayet için bk. 3/124.

\* Örnek ayet için bk. 33/35.

\* bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c.7, Azim yay., İstanbul ts, ss. 214-215.

\* Kur’an, 2/67; 12/101.

\* Kur’an, 2/ 128.

\* Kur’an, 2/ 132-133; 136; 3/52; 64; 80; 162; 5/111; 11/ 14; 21/ 108; 27/ 81; 29/ 46; 30/ 53.

\* Kur’an, 72/ 14.

\* Kur’an, 7/125-126/84; 15/2; 27/ 29-31; 38; 42; 28/53; 43/ 69.

\* Kur’an, 6/162-163; 10/ 72; 90; 16/ 89; 102; 22/ 76; 27/ 91-92; 33/35; 39/ 12-14; 41/ 33; 46/15; 51/ 36; 68/ 35.

\* Örnek ayet için bk. 2/128, 132-133.

\* Örnek ayet için bk. 2/138; 3/ 64; 84.

\* Örnek ayet için bk.10/64.

4. Sabretmek<sup>110</sup>
5. Namazı dosdoğru kılmak<sup>111</sup>
6. Oruç tutmak<sup>112</sup>
7. Zekât vermek<sup>113</sup>
8. Sadaka vermek<sup>114</sup>
9. Kur'an okumak<sup>115</sup>
10. Cihad etmek<sup>116</sup>
11. Nimetlere şükür etmek<sup>117</sup>
12. Anne babaya iyi davranmak<sup>118</sup>
13. Salih amel, yararlı işler yapmak<sup>119</sup>

Müslüman tiplerinde, müminde yer alan "sabretmek, namazı dosdoğru kılmak, zekât vermek, salih amel, cihad etmek, Allah'a güvenmek" gibi birçok özelliğin ortak olduğu görülmektedir. İman etme konusunda da "Allah'a teslim oldum" ifadesi ile imanın dil ile ikrar seviyesinde yapıldığını söylemek mümkündür.

---

<sup>110</sup> Örnek ayet için bk.7/126; 33/ 35.

<sup>111</sup> Örnek ayet için bk.6/162; 22/78.

<sup>112</sup> Örnek ayet için bk.33/35.

<sup>113</sup> Örnek ayet için bk. 22/78.

<sup>114</sup> Örnek ayet için bk. 33/ 35.

<sup>115</sup> Örnek ayet için bk. 27/ 91-92.

<sup>116</sup> Örnek ayet için bk. 22/ 78.

<sup>117</sup> Örnek ayet için bk. 46/ 15.

<sup>118</sup> Örnek ayet için bk. 46/15.

<sup>119</sup> Örnek ayet için bk. 46/15.



### c)Muttaki

Kur'an'da mümin tiplmesi arasında yer alan müttaki kavramı "Müttakûn"<sup>120</sup> şeklinde 6 yerde, "el Müttakîn"<sup>121</sup> şeklinde 60 yerde geçmektedir.

Bu ayetler çerçevesinde muttakinin öne çıkan özelliklerini maddeler halinde söylece sıralamak mümkündür:

1. Gayba iman etmek<sup>122</sup>
2. Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, Peygamberlere iman etmek<sup>123</sup>
3. Namazı dosdoğru kılmak<sup>124</sup>
4. Gece ibadet etmek<sup>125</sup>
- 5.Zekât vermek<sup>126</sup>
6. İnfak etmek<sup>127</sup>
7. Sözünde durmak<sup>128</sup>
8. Cihad etmek<sup>129</sup>
9. İyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak<sup>130</sup>
10. Sabretmek<sup>131</sup>
11. Affetmek, öfkeyi yenmek<sup>132</sup>

---

<sup>120</sup> Kur'an, 2/177; 8/ 34; 13/ 35; 25/ 15; 39/33; 47/15.

<sup>121</sup> Kur'an, 2/ 2-4; 65-66; 180; 194; 241; 3/76; 113-115; 133-134;138-139, 5/27; 46; 7/128; 9/4; 7; 36; 44; 123; 11/ 49; 15; 45, 16/30-31; 19/65-86; 97; 21/48-49; 74-91; 26/ 83; 38/28; 49; 57-58; 43/33-35; 67-69; 44/ 51-52; 45/19; 50/31-34; 51/15-19; 52/17-18; 54/54-55; 68/34; 69/48; 77/41; 78/31-34.

<sup>122</sup> Örnek ayet için bk. 2/ 3.

<sup>123</sup> Örnek ayet için bk. 2/ 177; 9/44

<sup>124</sup> Örnek ayet için bk. 2/ 3.

<sup>125</sup> Örnek ayet için bk. 3/ 114; 51/17.

<sup>126</sup> Örnek ayet için bk. 2/177.

<sup>127</sup> Örnek ayet için bk. 2/ 3; 134; 177.

<sup>128</sup> Örnek ayet için bk. 2/177, 9/4.

<sup>129</sup> Örnek ayet için bk. 9 /44.

<sup>130</sup> Örnek ayet için bk. 3/ 113-114; 16/30.

<sup>131</sup> Örnek ayet için bk. 2/177.

<sup>132</sup> Örnek ayet için bk. 3/133-134.

12. Seher vakti affedilmeyi istemek<sup>133</sup>
12. Allah'ın ayetlerini okumak (Kur'an okumak)<sup>134</sup>
13. Allah'tan sakınmak<sup>135</sup>

Muttakilerin sahip olduğu sabretmek, zekât vermek, infak etmek, cihad etmek, sözünde durmak, namazı dosdoğru kılmak gibi birtakım özellikler mümin ve Müslüman ile ortak özelliklerdir. Ancak gayba iman ve Allah'ı görmedikleri halde O'ndan sakınma ile gece ve seher vaktinde ibadet ve dua etmek suretiyle derunî bir dindarlık tarzı ortaya koymaya çalıştıkları söylenebilir.

#### d) Muhsin

Kur'an-ı Kerimde "Muhsin"<sup>136</sup> şeklinde bir ayette, "el muhsinin"<sup>137</sup> şeklinde 35 yerde ve "li'l-muhsinat"<sup>138</sup> şeklinde de bir yerde geçmektedir.

Bu ayetler çerçevesinde Muhsin'in öne çıkan özelliklerini maddeler halinde şöylece sıralamak mümkündür:

1. Muttaki olmak<sup>139</sup>
2. Allah'la beraber olmak, O'na secde etmek<sup>140</sup>
3. Bozgunculuk yapmamak<sup>141</sup>
4. Sabretmek<sup>142</sup>
5. İlim ve hikmetle nimetlenenlerden olmak<sup>143</sup>

---

<sup>133</sup> Örnek ayet için bk. 51/ 18.

<sup>134</sup> Örnek ayet için bk. 3/ 113-114.

<sup>135</sup> Örnek ayet için bk. 21/ 49.

<sup>136</sup> Kur'an, 51/ 15-16.

<sup>137</sup> Kur'an, 2/ 58; 195; 236; 3/ 134; 148; 5/13; 85; 93; 6/ 84-85; 7/ 56; 161; 9/ 91; 120; 11/ 115; 12/ 22; 35; 56; 76; 90; 22/37; 28/14; 29/ 69; 31/ 2-5; 37/ 80; 103-105; 110; 121; 131; 39/ 33-34; 57-58; 46/ 12; 77/ 43-44.

<sup>138</sup> Kur'an, 33/29.

<sup>139</sup> Örnek ayet için bk. 51/ 15-16.

<sup>140</sup> Örnek ayet için bk. 2/ 58; 7/ 161.

<sup>141</sup> Örnek ayet için bk. 5/ 93.

<sup>142</sup> Örnek ayet için bk. 11/ 115.

<sup>143</sup> Örnek ayet için bk. 12/ 76; 28/ 14.

6. Hidayet üzere olmak<sup>144</sup>
7. Allah tarafından sevilenlerden olmak<sup>145</sup>
8. Cihad etmek<sup>146</sup>
9. İnfak etmek<sup>147</sup>
10. Affetmek ve öfkeyi yenmek<sup>148</sup>
11. İyilik yapmak<sup>149</sup>

Muhsinlerin sabretmek, cihad etmek, infak etmek gibi özellikleri mümin, Müslüman ve Müttakilerle ortak yönleri olarak karşımıza çıkmakta; af etme ve öfkeyi yenme özelliği ise hem Müttaki hem de Muhsinlerin özelliği olarak dikkati çekmektedir. Muhsinlerin farklı özellikleri arasında; iyilik yapma ve ilim ve hikmetle mükâfâtlandırılma ve Allah tarafından sevilenlerden ve hidayet üzere olmaları göze çarpmaktadır.

### e) Muhlis

Kur'an'da muhlis kavramı "Muhlisen"<sup>150</sup> şeklinde üç yerde, "Muhlisun"<sup>151</sup> şeklinde yedi yerde, "Muhlesen"<sup>152</sup> şeklinde bir yerde, "el Muhlesin"<sup>153</sup> şeklinde ise dokuz yerde geçmektedir.

Bu ayetler çerçevesinde Muhlisin öne çıkan özelliklerini maddeler halinde şöylece sıralamak mümkündür:

1. Dini Allah'a has kılmak<sup>154</sup>

---

<sup>144</sup> Örnek ayet için bk. 31/ 5.  
<sup>145</sup> Örnek ayet için bk. 5/93.  
<sup>146</sup> Örnek ayet için bk. 29/ 69.  
<sup>147</sup> Örnek ayet için bk. 2/195; 3/ 134.  
<sup>148</sup> Örnek ayet için bk. 3/134.  
<sup>149</sup> Örnek ayet için bk. 5/ 93.  
<sup>150</sup> Kur'an, 39/ 2,11, 14.  
<sup>151</sup> Kur'an, 7/ 28; 10/ 22; 29/ 65-66; 31/ 32; 40/ 14; 65; 98/ 5.  
<sup>152</sup> Kur'an, 19-51.  
<sup>153</sup> Kur'an, 12/ 24; 15/ 3940; 37/ 74; 127-128; 159-160; 36/ 82-83.  
<sup>154</sup> Örnek ayet için bk. 39/ 2, 11, 14; 29/ 65, 98/ 5.

2. Allah'a kulluk etmek<sup>155</sup>
3. Allah'a içten, samimi olarak bağlanmak<sup>156</sup>
4. Dua etmek<sup>157</sup>
5. Namazı dosdoğru kılmak<sup>158</sup>
6. Zekât vermek<sup>159</sup>

Muhlislerde de namaz kılmak, zekât vermek ve dua etmek ortak özellikler olmakla birlikte, farklı olan yönleri ise dini Allah'a has kılma ve içten, samimi Allah'a bağlı olmalarıdır.

## f) Mütevekkil

Kur'an'da mütevekkil kavramı, "el-Mütevekkilün"<sup>160</sup> şeklinde üç yerde, "el Mütevekkilin"<sup>161</sup> şeklinde de bir yerde geçmektedir.

Bu ayetlerde mütevekkillerin öne çıkan özellikleri şunlardır:

1. Allah' a tevekkül etmek<sup>162</sup>
2. İstişare etmek, etrafındakilere yumuşak davranmak ve affedici olmak<sup>163</sup>

Mütevekkilinin en önemli özelliğinin Peygamberimizle ilgili ayette de belirtildiği gibi istişare ederek Allah'a tevekkül etmek olduğu söylenebilir.

---

<sup>155</sup> Örnek ayet için bk. 39/ 2, 11, 14.

<sup>156</sup> Örnek ayet için bk. 12/ 24; 15/ 39-40; 39/40160; 167-169; 38/ 82-83.

<sup>157</sup> Örnek ayet için bk. 31/ 32.

<sup>158</sup> Örnek ayet için bk. 98/5.

<sup>159</sup> Örnek ayet için bk. 98/5.

<sup>160</sup> Kur'an, 12/6714/ 12/ 397 38.

<sup>161</sup> Kur'an, 3/ 159.

<sup>162</sup> Örnek ayet için bk. 12/ 67; 14/ 12; 39/ 38.

<sup>163</sup> Örnek ayet için bk. 3/ 159.

### g) Salih

Kur'an'da Salih kavramı, "salihün"<sup>164</sup> şeklinde üç yerde, "salihen"<sup>165</sup> şeklinde 32 yerde, "es-Salihü"<sup>166</sup> şeklinde bir yerde, "Saliheyn"<sup>167</sup> şeklinde bir yerde, "es-Salihün"<sup>168</sup> şeklinde üç yerde, "salihin"<sup>169</sup> şeklinde bir yerde, "es-Salihin"<sup>170</sup> şeklinde 25 yerde, "es-Salihah"<sup>171</sup> şeklinde 60 yerde geçmektedir.

Bu ayetler çerçevesinde salihlerin öne çıkan özelliklerini maddeler halinde şöylece sıralamak mümkündür:

1. Allah'a ve ahiret gününe iman etmek<sup>172</sup>
2. Salih amel işlemek<sup>173</sup>
3. Hayır işlemek<sup>174</sup>
4. İyiliği emretmek, kötülüğü yasaklamak<sup>175</sup>
5. Kur'an okumak<sup>176</sup>
6. Salih insan olmak için dua etmek<sup>177</sup>

Salih müminlerin Salih insanlardan olmak için dua etmesi dışında diğer özellikler yukarıda zikredilen diğer mümin tiplerinde yer alan özelliklerdendir.

---

<sup>164</sup> Kur'an, 9/ 120; 66/ 4; 11/ 46.

<sup>165</sup> Kur'an, 2/ 62; 5/ 29; 7/ 18-190; 9/ 103; 16/ 97; 18/82, 88; 110; 19/ 60; 20/ 82; 23/ 51; 100; 25/ 70-71; 27/ 19; 28/ 67; 80; 30/44; 32/ 12; 33/ 31; 34/ 11; 37; 35/ 37; 40/ 40; 41/ 33; 46; 45/ 15; 46/ 15; 64/ 9; 65/ 11.

<sup>166</sup> Kur'an, 35/10.

<sup>167</sup> Kur'an, 66/10.

<sup>168</sup> Kur'an, 7/168; 21/ 105; 72/11.

<sup>169</sup> Kur'an, 21/ 72.

<sup>170</sup> Kur'an, 2/130; 3/ 39, 46, 114; 4/ 69; 5/ 84; 6/85; 7/196; 9/75; 12/9, 101; 16/122; 17/25; 21/75, 86; 24/32; 26/83; 27/19; 28/27; 29/9, 27; 37/100, 112; 63/110; 68/50.

<sup>171</sup> Kur'an, 2/25, 82, 277; 3/57; 4/34, 57, 122, 124, 173; 5/9, 93; 7/42; 10/4, 9; 11/11, 23; 13/29; 14/23; 17/9; 18/2, 30, 46, 107; 19/76, 96, 20/75, 112; 21/94; 22/14, 23, 50, 56; 24/55, 26/227; 29/7, 9, 58; 30/15, 45; 31/8; 32/19; 34/4; 35/7; 38/24, 28; 40/58; 41/ 8; 42/ 22, 23, 26; 45/21, 30; 47/2, 12; 48/29; 65/11; 84/25; 85/6; 95/6; 98/7; 103/3.

<sup>172</sup> Örnek ayet için bk. 3/ 124.

<sup>173</sup> Örnek ayet için bk. 19/ 76.

<sup>174</sup> Örnek ayet için bk. 63/ 10.

<sup>175</sup> Örnek ayet için bk. 3/ 124.

<sup>176</sup> Örnek ayet için bk. 16/ 97-98.

<sup>177</sup> Örnek ayet için bk. 12/ 101; 26/ 83;37/ 100.

## h) Sadık ( Doğru söyleyen)

Kur'an'da Sadık kavramı, "sadike"<sup>178</sup> şeklinde bir yerde, "lesadikün"<sup>179</sup> şeklinde bir yerde, "sadiken"<sup>180</sup> şeklinde bir yerde, "lesadikün"<sup>181</sup> şeklinde dört yerde, "es-Sadikün"<sup>182</sup> şeklinde iki yerde, "sadikin"<sup>183</sup> şeklinde 30 yerde, "es-sadikin"<sup>184</sup> şeklinde 19 yerde, "es-sadikat"<sup>185</sup> şeklinde bir yerde, çok doğru sözlü anlamında "siddiken"<sup>186</sup> şeklinde iki yerde, "es-siddikü"<sup>187</sup> şeklinde bir yerde, "es-siddikün"<sup>188</sup> şeklinde bir yerde, "es siddikin"<sup>189</sup> şeklinde 1 yerde ve "siddiketün"<sup>190</sup> şeklinde 1 yerde geçmektedir.

Bu ayetler çerçevesinde sadıkların öne çıkan özelliklerini maddeler halinde şöylece sıralamak mümkündür:

1. Allah'a, Resulü'ne ve getirdiklerine iman etmek<sup>191</sup>
2. Dua etmek<sup>192</sup>
3. Sözünde durmak<sup>193</sup>

Sadıklar, doğru sözlü olanlar kendilerine has olan doğru sözlülük yanında diğer müminlerin ortak özelliklerinden olan iman etme ve dua etme özelliklerine de sahip olanlardır.

---

<sup>178</sup> Kur'an 19/ 54.

<sup>179</sup> Kur'an 51/ 5.

<sup>180</sup> Kur'an 40/28.

<sup>181</sup> Kur'an, 6/ 146; 12/ 82; 15/ 64; 27/ 49.

<sup>182</sup> Kur'an, 49/ 15; 59/ 5.

<sup>183</sup> Kur'an, 2/23, 31, 94, 11, 3/93, 168, 183; 6/40, 143, 7/194; 10/ 38, 48; 11/ 13; 12/17; 21/38; 27/64, 71; 28/40; 32/28; 34/29; 36/48; 37/157; 44/36; 45/35; 46/4; 49/17; 52/34; 56/67; 62/6; 67/25; 68/41

<sup>184</sup> Kur'an, 3/17; 5/118; 9/119; 7/70; 106, 11/ 32; 12/ 27, 51; 15/7; 24/6, 9; 29/31, 154, 187; 29/29; 33/8, 24,35; 46/22.

<sup>185</sup> Kur'an, 33/ 35.

<sup>186</sup> Kur'an, 19/ 41,56.

<sup>187</sup> Kur'an, 12/ 48.

<sup>188</sup> Kur'an, 57/19.

<sup>189</sup> Kur'an, 4/ 68.

<sup>190</sup> Kur'an, 5 /75.

<sup>191</sup> Örnek ayet için bk. 4; 69; 57/ 19.

<sup>192</sup> Örnek ayet için bk. 3/191.

<sup>193</sup> Örnek ayet için bk. 39/ 33.

### 1) Sabir ( sabreden)

Sabır edenlerle ilgili kavramlar ismi fail kalıbında Kur'an'da "sabiren"<sup>194</sup> şeklinde iki yerde, "sabiretün"<sup>195</sup> şeklinde 1 yerde, "es-sabirüne"<sup>196</sup> şeklinde iki yerde, "sabi-rune"<sup>197</sup> şeklinde bir yerde, "es Sabirine"<sup>198</sup> şeklinde 16 yerde, "es-sabirat"<sup>199</sup> şeklinde bir yerde, "sebbarin"<sup>200</sup> şeklinde ise dört yerde geçmektedir.

Bu ayetlerde sabredenlerin öne çıkan özellikleri maddeler halinde şöylece sıralanabilir:

1. Allah'ın emirine boğun eğmek ve uygulamada sabretmek<sup>201</sup>
2. Savaşta sabretmek<sup>202</sup>
3. Sabır ve namazla yardım istemek<sup>203</sup>
4. Allah'a yönelmek<sup>204</sup>
5. Allah'ın sabredenlerle beraber olması<sup>205</sup>
6. Gevşememek, yılmamak<sup>206</sup>
7. Allah'ın ayetlerini, delillerini fark etmek<sup>207</sup>

Sabredenlerin mümin olarak kendilerine zor da gelse Hz. İsmail örneğinde olduğu gibi uygulamada sabretmek, savaş gibi sıkıntılı durumlarda sabretmek, Allah'tan sabırla yardım istemek ve Allah'ın da onlarla beraber olması, onları müjdelemesi ve Allah'ın delillerini fark etmeleri gibi özelliklerle tanıtıldığı görülmektedir.

---

<sup>194</sup> Kur'an, 18/69; 38/ 44.

<sup>195</sup> Kur'an, 8/66.

<sup>196</sup> Kur'an, 28/80; 39/10.

<sup>197</sup> Kur'an, 8/65.

<sup>198</sup> Kur'an, 2/153, 155, 177, 248; 3/16, 17, 142, 146; 8/46, 66; 16/126; 21/85; 22/34, 35; 33/35; 37/102; 47/31.

<sup>199</sup> Kur'an, 33/35.

<sup>200</sup> Kur'an, 14/5; 31/31; 34/19; 42/33.

<sup>201</sup> Örnek ayet için bk. 37/102.

<sup>202</sup> Örnek ayet için bk. 2/177; 8/65-66.

<sup>203</sup> Örnek ayet için bk. 2/153-155.

<sup>204</sup> Örnek ayet için bk. 38/44; 37/102.

<sup>205</sup> Örnek ayet için bk. 8/65-66.

<sup>206</sup> Örnek ayet için bk.3/146.

<sup>207</sup> Örnek ayet için bk. 34/19.

### i) Şakir (şükreden)

Kur'an'da şükreden müminlerle ilgili kullanılan kavramlar, "şakirün"<sup>208</sup> şeklinde bir yerde, "şakiren"<sup>209</sup> şeklinde üç yerde, "şakirüne"<sup>210</sup> şeklinde bir yerde "şakirin"<sup>211</sup> şeklinde bir yerde, "eş-şakirin"<sup>212</sup> şeklinde sekiz yerde, "şekür"<sup>213</sup> şeklinde beş yerde, "eş-şekür"<sup>214</sup> şeklinde bir yerde ve "şeküren"<sup>215</sup> şeklinde bir yerde geçmektedir.

Bu ayetlerde şükreden müminlerin öne çıkan özellikleri şunlardır:

1. Allah'a boğun eğmek ve yönelmek<sup>216</sup>
2. Nimetlere şükretmek<sup>217</sup>
3. Allah tarafından şükürün karşılığını almak<sup>218</sup>
4. Doğru yola ulaşmak<sup>219</sup>
5. Sıkıntılardan kurtulunca şükretmek<sup>220</sup>
6. Allah'ın ayetlerini, delillerini fark etmek<sup>221</sup>

Şükreden müminlerin, Allah'a yönelerek kendilerine verilen nimetlere şükrederek ve sıkıntılardan da kurtulduklarında şükrederek mükâfatlandırıldıkları, doğru yola erştirildikleri ve Allah'ın ayetlerini, delillerini fark etme özelliklerine sahip oldukları görülmektedir.

---

<sup>208</sup> Kur'an, 2/158.

<sup>209</sup> Kur'an, 4/146, 147; 16/120, 121; 76/2, 3.

<sup>210</sup> Kur'an, 21/79-80.

<sup>211</sup> Kur'an, 7/16-17.

<sup>212</sup> Kur'an, 3/143, 145; 6/53, 63; 7/144, 189; 10/22; 39/66.

<sup>213</sup> Kur'an, 14/5, 6; 31/31; 34/19; 42/32, 33.

<sup>214</sup> Kur'an, 34/13.

<sup>215</sup> Kur'an, 17/2, 3.

<sup>216</sup> Örnek ayet için bk. 16/120, 121.

<sup>217</sup> Örnek ayet için bk. 16/121; 21/80.

<sup>218</sup> Örnek ayet için bk. 4/147; 3/144, 145.

<sup>219</sup> Örnek ayet için bk. 16/121.

<sup>220</sup> Örnek ayet için bk. 10/22.

<sup>221</sup> Örnek ayet için bk. 31/31; 34/19; 42/33.



### **j. Zakir (hatırına getiren, düşünen)**

Kur'an da zikreden mümin tiplmesi için kullanılan "ez-zakirat"<sup>222</sup> kelimesi bir yerde ve "ez-zakirin"<sup>223</sup> kelimesi iki yerde geçmektedir. Bu ayetlerde bu müminlerin Allah'ı çok anan, hatırlayan, düşünen kişiler olduğu anlaşılmaktadır.

### **k) Hamid (Allah'a hamd eden)**

Kur'an'da ismi fail kalıbında Allah'ı hamd eden anlamında "hamidün"<sup>224</sup> şeklinde bir ayet bulunmaktadır. Bu ayette geçen mümin tipinin, kendi kişilik özellikleri çerçevesinde Allah'ı çok öven özelliği sebebiyle "hamidün" zümresinde zikredildiği söylenebilir.

## **Sonuç**

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim'de tevhid inancına ve bütün peygamberlerin getirdiklerine iman eden "mümin"i ismi fail kalıbında tasvir ve tavsif eden tiplmelerin genel olarak iki özelliğinden bahsedilebilir:

Birincisi; Mümin, Müslüman, Müttaki, Muhlis, Muhsin, Mütevekkil, Salih, Sadık, Sabir, Şakir, Zakir ve Hamid şeklinde toplumda da çok bilinen ve tanınan şekliyle ele aldığımız bu dindar müminler; iman etme, iyi davranışlar ortaya koyma, iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma; namaz, oruç gibi ibadetleri yerine getirme gibi bazı özelliklerinin ortak olduğudur.

İkinci husus ise, kendi kişilik özelliklerini de yansıtacak şekilde örneğin samimi olma, iyilikte bulunma, dürüst olma gibi yönlerinin öne çıkması nedeniyle de bu yönlerine ilişkin "Müttaki, Muhlis, Muhsin, Mütevekkil, Sabir, Şakir, Zakir, Hamid, Salih, Sadık" şeklinde isimlendirildikleri ifade edilebilir.

Kur'an'da yer alan zikrettiğimiz mümin tiplmeleri çerçevesinde onlarda var olan özellikleri yansıtmak sorularla oluşturulacak olan İslami dindarlık ölçeğinin insan-din ilişkisi noktasından hem dinî boyutu hem de bu müminlerin kendi öne çıkan kişilik özelliklerini yansıtmak şeklinde olacağını düşünmekteyiz. Ayrıca ele aldığımız mü-

---

<sup>222</sup> Kur'an, 33/35.

<sup>223</sup> Kur'an, 11/114; 33/35.

<sup>224</sup> Kur'an, 9/112.

min tiplerinin sahip olduğu özelliklerin, İslam âlimlerince ifade edilen inanç, ibadet ve ahlak şeklindeki dindarlık boyutlarını da<sup>225</sup> kuşatıcı nitelikte olacağını öngörmekteyiz.

### Kaynakça

- Argyle, Micheal ve Benjamin Beit-Hallahmi, "Yaş ve Din", çev.: Abdurrahman Kurt, *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 4, sayı: 4, yıl: 4, Bursa 1992.
- Bayındır, Abdülaziz, "Kur'an'da Dindarlık" *Dindarlık Olgusu Sempozyumu*, KURAV Yay. Bursa 2004.
- Çalışkan, İsmail, *Kur'an'da Din Kavramı*, Ankara okulu Yay. Ankara 2002.
- Fırat, Erdoğan, *Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 1977.
- Hill C.& Hood W. Ralph, *Measures of Religiosity*, Birmingham-1999.
- Hökekleli, Hayati, *Din Psikolojisine Giriş*, Dem Yay. İstanbul 2010.
- , *Din Psikolojisi*, TDV Yay. Ankara 1998.
- Kayıklık, Hasan, "Değişen Dünyada Birey, Din ve Dindarlık", *Dindarlığın Sosyo- Psikolojisi*, ed.: Ünver Günay ve Celalettin Çelik, Karahan Kitabevi, Adana 2006.
- Kurt, Abdurrahman, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. 18, sayı: 2, Bursa 2009.
- Küçük, Abdurrahman, "Kur'an'da Din ve Dindarlık Anlayışı", *Dinler Tarihi Araştırmaları II Sempozyumu 20-21- Kasım 1998*, Dinler Tarihi Derneği yay. Konya 1998.
- Mehmedoğlu, Ulvi Ali, "Dindarlığın Peşinde: Din Psikolojisinde Araştırma, Ölçme ve Yorumlama Üzerine", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 19, sayı: 5, 2006.
- Mutlu, Kayhan, "Bir Dindarlık Ölçeği, Sosyolojide Yöntem Üzerine Bir Tartışma", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 3, sayı: 4, Ekim 1989.
- Okumuş, Ejder, *Gösterişçi Dindarlık*, Pınar Yay. İstanbul 2002.
- Onay, Ahmet, "Dindarlık Ölçme Çalışmaları: Dindarlık ölçümünde Üç Farklı Yaklaşım ve Ölçmenin Esasları", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 14, sayı: 3-4, 2001. Subaşı, Necdet, *Gündelik Hayat ve Dinsellik*, İz Yay. İstanbul 2004.

---

<sup>225</sup> Bk. Hökekleli, a.g.e. 2010, s.52.

KUR'AN-I KERİM'DEKİ MÜMİN TİPLEMELERİ ÇERÇEVESİNDE İSLAMİ DINDARLIK ÖLÇEĞİ OLUŞTURMA ÜZERİNE  
TEORİK YAKLAŞIM

Taş, Kemalettin, "Dindarlığın Kriterleri Üzerine Tipolojik Bir Araştırma", *Dindarlığın Sosyo-Psikolojisi*, ed.: Ünver Günay ve Celalettin Çelik, Karahan Kitabevi, Adana 2006.

Tümer, Günay, "Din" maddesi, *DİA*, c. 9, TDV Yay. Ankara 1994.

Uysal, Veysel, "İslami Dindarlık Ölçeği Üzerine Bir Pilot Çalışma", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 8, sayı: 3-4, Ankara 1995.

-----, *Din Psikolojisi açısından Dini Tutum Davranış ve Şahsiyet Özellikleri*, Marmara İlahiyat Vakfı Yay. İstanbul 1996.

Yaparel, Recep, *Yirmi- Kırk Yaşlar Arası Kişilerde Dini Hayat ile Psiko-sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*, Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1987.

Yapıcı, Asım, "Dini Yaşayışın Farklı görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c.2, sayı: 2, Adana 2002.

Yıldız, Murat, "Dindarlığın Tanımı ve Boyutları Üzerine Psikolojik Bir Çalışma", *Tabula Rasa Dergisi*, sayı: 1, Yıl 1, Isparta 2001.

-----, *Ölüm Kaygısı ve Dindarlık*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay. İzmir 2006.

## Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansımaları

Süleyman Recep ÇIBIKLI<sup>1</sup>

*Ezdâddan Kabul Edilen Bazı Kelimeler ve Bunların Bazı Tefsir ve Meallere Yansımaları*

**Özet** ▶ Ezdâd her ne şekilde ortaya çıkmış olursa olsun sonuçta Arap Dili'nin bir olgusudur. Arapça olarak indirilen Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelimeler bulunmaktadır. Bu çalışmamızda Kur'ân-ı Kerîm'deki ezdâddan sayılan birkaç kelimeyi inceledik. el-Asma'î, Ebû Hatim Sicistânî, İbnü's-Sikkît ve Radyüddin es-Sâgânî'nin bu kelimeleri nasıl açıkladıklarını belirledik. Sonra âyetteki anlamlı kelimeye dair bu âlimlerin ve bazı müfessirlerin yorumlarını tesbit ettik. Daha sonra meallerin zıt anlamlı bu kelimelerin hangi anlamlarını tercih ettiklerini tespit etmeye çalıştık. Bu kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'de tercih edilip kullanılmasının amacının genel olarak "bir kelimeyle iki zıt anlamı aynı anda" ifade etmek olduğu sonucuna ulaştık.

*Some Words Accepted From "Addâd" and Their Reflections to Some Commentaries And translations of Qoran*

**Abstract** ▶ Addâd is ultimately a phenomenon of Arabic language in whatever way arose out. There are these words in the Holy Quran that revealed in Arabic. In this study we have studied some of these words in the Holy Koran accepted from the Addâd. We have defined how al-Asma'î, Abu Hatim Sijistani, Ibn al-Sikkît and Radiyyuddin as-Sâgânî have described these words. Then we have identified comments on the words related to Addâd in the verses for commentators and these scholars. We tried to ascertain that which meaning of these words preferred in the some translations of Qoran in Turkish. We have arrived at conclusion that being given preference of these words and their using is "expressing two opposite meanings of a word at the same time".

### Giriş – Meâller ve Ezdâd

Günümüzde insanımızın Arapça bilmemesi, Kur'ân-ı Kerîm'e direkt muhatap olma arzusu Türkçemizde iki yüze yakın Kur'ân tercümesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çalışmamızda Kur'ân tercümeleri için "eksik tercüme" anlamına gelen "meâl" kelimesini kullanacağız. "Meâl"i ıstılâhî olarak ilk defa kullanan ve dilimize kazandıran Elmalılı Muhammed Hamdi YAZIR bu kelimeyi şöyle tanımlamaktadır:

*Esasen te'vîlin me'hazı olan "evl" mânâsına mastar-ı mîmîdir. Bir şeyin varacağı gaye mânâsına ism-i mekân olur ki te'vîlin hâsılı demektir. Bundan başka meâl bir şeyi eksiltmek mânâsına da gelir. Onun için urfte bir kelâmın manasını her vechiyle*

<sup>1</sup> Arş. Gör., ESOĞÜ İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

*aynen değil de biraz noksanıyla hâsılına göre ifade etmeye de meâl denilmiştir. Bizim meâl tabirini ihtiyar edişimiz de bu eksiklik haysiyetiyledir.<sup>2</sup>*

Arapça olarak indirilen Kur'ân-ı Kerîm'de ezdâddan sayılan kelimelerden bulunmaktadır. Kur'ân meallerinde bu kelimelerde ihtilaflar olduğu görülmektedir. Çalışmamızda ihtilaf sebeplerini, bu kelimelerin zıt anlamlı olmasının meallere nasıl bir etkisi olduğunu, bu kelimelerin anlamlarının yansıtılmasında ne tür problemlerle karşılaşıldığı araştıracağız.

Ezdâd (الاضداد), zıd (ضد) kelimesinin çoğulu olup "karşıt, tezdâd" anlamlarına geldiği gibi bir şeyin "aynısı" anlamına da gelmektedir. Ezdâd "بَاع" "satmak-satın almak" ve "جَوْن" "beyaz-siyah, aydınlık-karanlık" gibi karşıt anlamlı kelimeleri ifade etmek için kullanılır.<sup>3</sup>

er-Râgıb el-İsfahânî'ye (ö. 502/1108) göre iki zıt (meffhum) siyah -beyaz, şer - hayır gibi anlamca birbirinden son derece uzak olmakla beraber tek bir cinsten olup, biri diğerine sıfatlarında zıttır. Şayet bu iki şey aynı cinsten olmazsa bu durumda onlara zıt denilemez. Tıpkı "حلاوة- tatlılık" ve "حركة- hareket" kelimelerinde olduğu gibi...<sup>4</sup>

Muharrem Çelebi, "Arapça'da Ezdâd Meselesi" adlı makalesi ve TDV İslam Ansiklopedisi için yazmış bulunduğu "Ezdâd" maddesinde, ezdâdın bulunup bulunmadığı ve nasıl ortaya çıktığı konusunda özetle şunları söylemektedir:

"Arapçada ezdâdın gerçekten bulunup bulunmadığı tartışma konusudur. İbni Dürüsteveyh (ö. 345/956) gibi ezdâdın varlığını kabul etmeyenlere göre kelimenin ifade ettiği anlamlardan biri aslında mevcut olmayıp sonradan ortaya çıkmıştır. Aksi takdirde bu tür kelimelerin bulunduğu cümlelerin gerçek manalarını anlamak imkânsızlaşır. Ezdâdın varlığını kabul edenlerden bazıları, Arapçada başlangıcından beri ezdâdın bulunduğunu ileri sürerler. Bu görüşü, konuyla ilgili eserleri olan müelliflerden İbn-i Fâris (ö. 345/1004) ve Suyûtî de savunmuştur. Ezdâdın bulunduğunu ileri süren ikinci görüşe göre Ezdâdın lehçeler arası anlam alışverişi sonucunda ortaya çıktığının savunmaktadır. Bu kanaatte olan dilcilere göre zıt anlamlı kelimeler vardır; ancak bunlardaki zıtlık aynı kelimenin değişik lehçelerde farklı biçimlerde kulla-

<sup>2</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi YAZIR, *Hak Dini Kuran Dili – Türkçe Tefsir*, Nebioğlu Basımevi, 1960, c. I, s. 30.

<sup>3</sup> İbn-i Manzûr, Muhammed İbn-i Mükerrrem el-Afrîkî el-Mısırî, *Lisân'ül-Arab*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, trs, c. XXIX, s. 2564; el-Cevherî Ebû Nâsır İsmail bin Hammad el-Farâbî, *es-Sihah Tâcu'l-Luğa ve Sihahu'l-Arabîyye*, (thk. Abdulgafûr Attar), Dâru'l-İlm li'l-melâyin, 1990, c. II, s. 500; Çelebi, Muharrem, *Arapça'da Ezdâd Meselesi*, T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (DEÜİFD) İzmir, 1987, IV, s. 38-39; ÇELEBİ, Muharrem, *Ezdâd*, DİA, c. XII, s. 47.

<sup>4</sup> er-Râgıb el-İsfahânî Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'an*, neşr. Safvan Adnan Davudi, Dâru'l-Kalem-Daru'l-Şâmiyye, I. bsk, Dımeşk 1416/1996 s. 503.

nılmasından kaynaklanmıştır (hem beyaz hem de siyah anlamına gelen “cevn” kelimesi gibi). Zıt anlamlı kelimelerin sonradan oluştuğunu iddia eden dilcilere göre ise bu tür kelimeler her ne kadar şu anda var gibi görünüyorsa da bunların asılları yine tek manaya dayanmaktadır. Zamanla dil zenginleşince anlamlarda meydana gelen gelişmelerden dolayı bir kısım kelimeler zıt anlamlar kazanmıştır.”<sup>5</sup>

Ezdâd konusunda Arapça’da ve dilimizde birçok araştırmalar yapılmıştır. Daha geniş ve ayrıntılı bilgi için oralara müracaat edilebilir.<sup>6</sup>

Çalışmamızda öncelikle ezdâddan sayılan kelimelerin tespitinde “ezdâd” konusunda kapsamlı ve güvenilir dört eseri ihtiva eden bir kitap olan “Selâsetü Kütüb fî’l-Ezdâd” adlı eserini esas alacağız. Zira bu dört eser “ezdâd” konusuna ele alan ilk eserlerdendir. Bu eser, Innsbruck Üniversitesi’nden Dr. August Haffner tarafından tahkik edilip Beyrut’ta, 1912 yılında “el-Matbaatü’l-Katolikiyye li’l-Âbâi’l-Yesû’iyye” adlı yayınevinden yayımlanmıştır. Eserin 5. sayfasından 70. sayfasına kadar el-Asma’î’nin (ö.216/831) Kitâbü’l-Ezdâd adlı eserine yer vermiştir. Kitapta bulunan eserlerin 2.’si, kitabın 71-162 sayfaları arasında bulunan, Ebû Hatim Sicistânî’nin (ö.255/869) “Kitâbü’l-Maklûb Lafzuhâ fi Kelâmi’l-Arab ve’l-Müzâlî ‘an cihetihi ve’l-Ezdâd adlı eseri; kitaptaki 3. eser ise kitabın 163-220 sayfaları arasında bulunan İbnü’s-Sikkît’in (ö.244/858) Kitâbü’l-Ezdâd adlı eseridir. Ayrıca “Selâsetü Kütüb fî’l-Ezdâd” adlı bu eserin zeylinde, 221-256 sayfaları arasında Radiyyüddin es-Sâgânî’nin (ö.650/1252) “el-Ezdâd” adlı eseri bulunmaktadır. Bukitapta ezdâd konusunda 4 eser yayımlanmış olmaktadır.

*Selâsetü Kütüb fî’l-Ezdâd* adlı bu eserde el-Asma’î’nin ele aldığı “105” kelime yer almaktadır. Eserde Ebû Hatim Sicistânî’nin ele aldığı “170”, İbnü’s-Sikkît’in ele aldığı “93” ve Radiyyüddin es-Sâgânî’nin ele aldığı “338” olmak üzere toplam “706” kelime bulunmaktadır. Yalnız el-Asma’î genel olarak diğer üç kitabın kaynağı olduğundan dolayı, kitaptaki diğer eserlerde bazı kelimeler tekrarlanmıştır.

Bu eserde ele alınan kelimelerin bazıları Kur’ân-ı Kerîm’de bulunmakta, bazıları bulunmamaktadır. Makalede, Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan kelimelerden rastgele seçilip inceleneceğiz. Öncelikle, Kur’ân-ı Kerîm’de bulunan bu kelimeleri el-Asma’î, Ebû Hatim Sicistânî, İbnü’s-Sikkît ve Radiyyüddin es-Sâgânî’nin nasıl ele alıp açıkladığını belirteceğiz. Sonra bulunan zıt anlamlı kelimeye dair, âyetin tefsiri mahiyetinde şayet bu âlimlerin bir yorumu varsa ilk önce onların görüşlerini aktaracağız. Daha sonra

<sup>5</sup> Çelebi, Muharrem, *Arapça’da Ezdâd Meselesi*, s. 41-42; Çelebi, Muharrem, *Ezdâd*, s. 47-48.

<sup>6</sup> Bkz: Müberrred Ebu’l- ‘Abbâs Muhammed b. Yezîd en-Nahvî, *Me’ttefeka Lafzun ve’htelege Ma’nâhu Mine’l-Kur’âni’l-Mecîd*, tahkik ve şerh: Dr. Ahmed Muhammed Süleyman Ebû Ra’d, Kuveyt, 1408/1988; Ebû Bekir İbnü’l Ebu’t-Tayyib Abdulvahid b. Ali el-Lugâvi, *Kitâbun-Ezdâd Fî Kelâmi’l-Arab*, (thk. İzzet Hasan), Dâru’t-Talâs, Dımaşk, 1996; Çelebi, Muharrem, *Arapça’da Ezdâd Meselesi*, T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (DEÜİFD) İzmir, 1987, c. IV, s. 35-50; Arpa, Abdullmuttalip, *Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd -Doğuşu, Gelişimi ve Kur’an’daki Tezahürleri*, T.C. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010 /1/11, yıl: 1, c. 1, sayı: 1-2, s. 9-34; Kavak, Fadime, *Arap Dilinde Ezdâd Olgusu*, T.C. Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXI, Sayı: 2, 2012, s. 121-139;

mümkün olduğunca Mücâhid (ö.103/721), el-Ferrâ (ö.207/822), Ma'mer b. Müsennâ (ö.210/825), İbn-i Cerîr et-Taberî (ö.310/923), ez-Zemahşerî (ö.538/1144), el-Beydâvî (ö.685/1286), İbn-i Kesir (ö.701/1301), Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö.710/1310) gibi müfessirlerin görüşlerine yer vereceğiz. Bunu müteakiben meallerin zıt anlamlı bu kelimelerin hangi anlamlarını tercih ettiklerini, bu kelimelerin tercüme problemlerine sebep olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

Türkiye'de yaygın olarak okunduğu ve rağbet gördüklerinden dolayı çalışmamızda Ali Fikri Yavuz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Elmalılı, Hasan Basri Çantay, Muhammed Esed, Suat Yıldırım, Süleyman Ateş ve Türkiye Diyanet Vakfı mealleri ele alınmış ve ezdâddan sayılan kelimeleri nasıl tercüme ettikleri tesbit edilmeye çalışılmıştır<sup>7</sup>.

## Ezdâd'dan Kabul Edilen Bazı Kelimeler Ve Bunların Kur'ân Meallerine Yansımaları

### 1. "خفا"

"أَخْفَيْتُ الشَّيْءَ" ifadesi hem "Bir şeyi gizledim." hem de "Bir şeyi açıkladım, ortaya çıkardım." manasına gelmektedir.<sup>8</sup>

﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ - TAHA20/15

<sup>7</sup> Altuntaş, Halil – Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meâlî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006; Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim'in Yüce Meâlî*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2012; Bulaç, Ali, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birim Yayınları, İstanbul t.y.; Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1962; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (Çeviren: Cahit KOYTAK, Ahmet ERTÜRK), İşâret Yayınları, İstanbul, 1423/2002; Özek, Ali ve diğerleri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, TDV Yayınları, Ankara, 1998; YAVUZ, Ali Fikri, *Kur'ân-ı Kerim ve İzahlı Meal-i Alisi*, Sahhafklar Kitap Sarayı, İstanbul, 2008; Yıldırım, Suat, *Kuran-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâlî*, Işık Yayınları, İzmir, 2002.

<sup>8</sup> el-Asma'î, Ebu Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Abdilmelik el-Asma'î el-Bâhilî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, nşr: August Haffner, ("Selâsetü Kütüb fi'l-Ezdâd" adlı eserin içerisinde), s. 5-70 el-Matbaatü'l-Katolikiyyeli'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, Beyrut, 1912, s. 21; Ebû Hatim Sicistânî, *Kitâbü'l-maklûb lafzuhâ fi kelâmi'l-'arab ve'l-müzâli'an cihetihi ve'l-ezdâd*, nşr: August Haffner, ("Selâsetü Kütüb fi'l-Ezdâd" adlı eserin içerisinde), el-Matbaatü'l-Katolikiyyeli'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, 1912, Beyrut, s. 115; Ebu Yusuf İbnü's-Sikkî Ya'kub b. İshak el-Huzistânî, *Kitâbü'l-Ezdâd* nşr: August Haffner, ("Selâsetü Kütüb fi'l-Ezdâd" adlı eserin içerisinde), "el-Matbaatü'l-Katolikiyyeli'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, 1912, Beyrut, s. 177; Radiyyüddîn es-Sâgânî, *el-Ezdâd*, nşr: August Haffner, ("Selâsetü Kütüb fi'l-Ezdâd" adlı eserin içerisinde), "el-Matbaatü'l-Katolikiyyeli'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, 1912, Beyrut, s. 227.

el-Asma'î ve İbnü's-Sikkît "أَكَادُ أَخْفِيهَا" ifadesinin "أَكَادُ أَظْهَرُهَا" yani "neredeyse açıklayacağım" anlamına geldiğini belirtmektedirler<sup>9</sup>. Ebû Hatim Sicistânî "أَخْفِيهَا" kelimesinin gizlemek anlamında olduğunu, eğer "أَخْفِيهَا" şeklinde fethalı okunursa "açıklamak" anlamına geleceğini belirtmektedir<sup>10</sup>. "أَكَادُ أَخْفِيهَا" ifadesi el- Beydâvî'ye göre "Zamanımı neredeyse gizlemek istiyorum. Eğer bu getirmede (ifade etmede) lütuf ve özrün önüne geçme olmasaydı bunu haber vermezdim." anlamına geldiği gibi "gizlenmesi mümkün olmadığından dolayı" "أَخْفِيهَا" kelimesinin "fethalı" (أَخْفِيهَا) olarak okunduğu kıraatin de teyit etmekte olduğu "neredeyse açıklayacağım" anlamına da gelir<sup>11</sup>.

Ebu'l-Berekât en-Nesefti "أَخْفِيهَا" ifadesi hakkında şunları söylemektedir: "Bu kelime ezdaddandır. Yani "Kullara açıklayacağım veya kullardan gizleyeceğim" anlamlarına gelebilir. Gizlemek istediğimden dolayı "o gelecektir" demiyorum. Bir hikmete binaen kıyametin geleceği haber verilirken vaktinin gizlenmesi olmasaydı - ki kıyametin ne zaman kopacağını bilmediklerinden dolayı her an korku içerisinde olurlar- onu haber vermezdim."<sup>12</sup> Günümüz müfessirlerden Sâbûnî âyetin anlamını "Şüphesiz kıyamet mutlaka kopacaktır, bundan kurtuluş yoktur. Neredeyse ben onu kendimden gizliyorum. Onu size nasıl bildireyim?" şeklinde açıklamıştır. Dipnotta da şu bilgileri vermektedir: "Bu, Mücâhid ve İbn Abbas'ın görüşlerinin özetidir. İbn-i Cerîr et-Taberî de bunu tercih etmiştir. Ayetin tefsirinde en fazla tercih edilen görüş budur. Burada başka, zayıf görüşler de vardır. Bkz. Ebu Hayyân, el-Bahr, VI, 232." demek suretiyle "gizlemek" anlamını tercih etmiştir. Sâbûnî daha sonra da Müberred'in (ö. 286/900) şu görüşünü nakletmektedir: "Bu, Arapların âdetindedir. Çünkü onlar, bir şeyi son derece gizledikleri zaman: "Onu kendimden bile gizledim" yani, "onu kimseye bildirmedim" derler."<sup>13</sup>

### Mealler:

*A.F. Yavuz:* " ... Onun vaktini kullardan gizliyorum ki, ... "

*A. Bulaç:* " ... , onun (koşup haberini) neredeyse gizleyeceğim. " "

*DİB:* " ... , neredeyse onu gizleyecek (geleceğinden hiç söz etmeyecek)tim."

*Elmalılı:* " ... , ben, hemen hemen onu gizliyorum ki..., "

<sup>9</sup> el-Asma'î, *a.g.e.*, s. 21; İbnü's-Sikkît, *a.g.e.*, s.177

<sup>10</sup> Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.*, s. 115

<sup>11</sup> El-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil*, c.IV, s. 24.

<sup>12</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefti, *Tefsîru-n-Nesefti - Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, c. II, s. 359-360.

<sup>13</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr Tefsîrunlil'-Kur'âni'l-Kerîm*, c. II, s. 212.



*H.B. Çantay:* "... Ben onu(n vaktini) hemen açıklayacağım geliyor ki ..."

*M. Esed:* "Çünkü zamanımı gizli tutmuş olsam da, .... "

*S. Yıldırım:* "... Neredeyse açıklayasım geliyor onun vaktini. ... "

*S. Ateş:* " " ... , neredeyse onu gizleyeceğim." "

*TDV:* "...diye neredeyse onu (kendimden) gizleyeceğim. "

## Değerlendirme ve Yorum

Görüldüğü üzere meal sahiplerinden sadece H.B. Çantay ve S. Yıldırım, "أَكَادُ" ifadesini el-Asma'î'nin görüşüne uygun olarak "açıklamak" anlamında çevirmişlerdir. A.F. Yavuz, A. Bulaç, DİB, Elmalılı, M. Esedve S. Ateş mealleri "gizleme" anlamını tercih etmişlerdir. TDV mealî; bu âyeti Mücâhid, İbn Abbas ve İbn-i Cerîr et-Taberî'nin görüşlerine uygun olarak tercüme etmiştir. Bu kelimenin tercümesinde mütercimler, tıpkı "وَأَسْرُوا" kelimesinin tercümesinde olduğu gibi ihtilafa düşmüşlerdir. Bu âyetteki "أَكَادُ أَخْفِيهَا" ifadesinin tefsirinde el-Asma'î'nin görüşünün hem müfessirler hem de mütercimlerce daha az rağbet gördüğünü ifade etmemiz gerekir.

## 2. رجا

"الرجاء" kelimesi "istek, arzu, hırs" anlamına geldiği gibi "korku" anlamına da gelmektedir.<sup>14</sup> İstek-arzu anlamında olup ümitsizliğin zıttıdır. "الرجاء و الرجاء" korku anlamına da gelebilir.<sup>15</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelime her iki zıt anlamda da kullanılmıştır.

İSRÂ17/57 - { ... وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ... }

Ebû Hatim Sicistânî'ye göre bu âyetteki "وَيَرْجُونَ" ifadesi "ummak, ümit etmek" anlamındadır.<sup>16</sup> Bu âyetteki "وَيَرْجُونَ" ifadesinin "ummak, ümit etmek" olduğunda müfessirler arasında bir ihtilaf yoktur.

<sup>14</sup> el-Asma'î, *a.g.e.* s. 23; Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.* s. 80; İbnü's-Sikkî, *a.g.e.* s. 179; Radiyyüddîn es-Sâgânî, *a.g.e.* s. 230.

<sup>15</sup> İbn-i Manzûr, Muhammed (Cemaleddin Ebu'l-Fadl) İbn-i Mükerrrem, el-Afrîkî, el-Mısrî, *Lisân'ül-Arab*, Dâru'l-Ma'rîfe, Kahire, c. XIX, s. 1604.

<sup>16</sup> Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.* s. 81.

### Mealler:

*A.F. Yavuz:* " ... ; rahmetini umarlar ve O'ndan korkarlar. ..."

*A. Bulaç:* " ... O'nun rahmetini umuyorlar ve azabından korkuyorlar. ..."

*DİB:* "... O'nun rahmetini umarlar, azabından korkarlar. ..."

*Elmalılı:* " ...ve rahmetini umarlar azâbından korkarlar, ..."

*H.B. Çantay:* " ... , Onun rahmetini umuyorlar, Onun azabından korkuyorlar...."

*M. Esed:* " ...hem de, O'nun rahmetini umup azabından korkarak: ..."

*S. Yıldırım:* " ... O'nun rahmetini arar, azabından korkarlar. ..."

*S. Ateş:* " ... ; O'nun merhametini umarlar, azâbından korkarlar. ..."

*TDV:* " ... ; O'nun rahmetini umarlar ve azabından korkarlar. ..."

### Değerlendirme ve Yorum:

Görüldüğü üzere mealler "يَرْجُونَ" ifadesini "ummak, ümit etmek" anlamında çevirmekte fikir birliği içerisindedirler.

NUH71/13 - {مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا}

el-Asma'î ve İbnü's-Sikkît'e göre bu âyetteki "الرجاء" kelimesi "korku" anlamında kullanılmıştır.<sup>17</sup> Önemli Arap Dili âlimlerinden olan el-Ferrâ tefsirinde âyeti "Allah'ın azametinden-yüceliğinden korkmuyorsunuz." anlamında açıklamıştır.<sup>18</sup> Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ tefsirinde tıpkı el-Ferrâ gibi "korkmak" anlamını tercih etmiştir.<sup>19</sup> el-Beydâvî, tefsirinde "Allah'a ibadet edip itaat edenlere saygı göstermeyi ümit etmiyorsunuz." demek suretiyle "لَا تَرْجُونَ" ifadesinin "ümit beslemek" anlamında kullanıldığını ifade etmiştir.<sup>20</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî tefsirinde "Ahfeş'ten gelen rivâyete göre buradaki "الرجاء" korku anlamındadır. Çünkü recâ ile birlikte hem korku hem

<sup>17</sup> el-Asma'î, *a.g.e.*, s. 23-24; Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.*, s. 81.

<sup>18</sup> el-Ferrâ ed-Deylemî, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 188.

<sup>19</sup> Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, c. II, 271.

<sup>20</sup> el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, c. V, s. 249.

de ümitsizlikten bir yön vardır. "الوقار" ise azamet demektir. Veyahut "O'ndan tazim ümit etmiyorsunuz. Yani "Size ne oluyor da Allah'ın sizi cennette yücelteceğini ummuyorsunuz." " demektir.<sup>21</sup> Bu cümlelerden anladığımız kadarıyla Nesefti "لَا تُرْجُونَ" ifadesini her iki anlamı da mezcetmek suretiyle tefsir etmiştir.

### Mealler:

*A.F. Yavuz:* " Neyse siz, Allah'dan korkmazsınız, (O'nun azametini tanımazsınız?) "

*A. Bulaç:* " "Size ne oluyor ki, Allah'tan bir vakarı ummuyorsunuz?" "

*DİB:* " "Size ne oluyor da Allah için bir vakar (saygınlık, büyüklük) ummuyorsunuz?" "

*Elmalılı:* " Neye siz ummazsınız Allah için bir vakar. "

*H.B. Çantay:* " «Ne oluyor size ki Allah'ın, sizi bir vekaar (ve şeref saahibi yapmasını) emel edinmezsiniz?»? "

*M. Esed:* " Size ne oluyor ki Allah'ın büyüklüğünü kabul etmiyorsunuz, "

*S. Yıldırım:* " (13-14) "Neden acaba siz, sizi tavırdan tavıra yaratan Allah'ın büyüklüğünü kabul etmiyorsunuz?" "

*S. Ateş:* "Size ne oluyor ki, Allâh için saygı ummuyorsunuz?" "

*TDV:* " Size ne oluyor ki, Allah'a büyüklüğü yakıştıramıyorsunuz?" "

### Değerlendirme ve Yorum:

"لَا تُرْجُونَ" ifadesinin anlamı hakkında dilci ve müfessirlerin neler dediğini aktarmıştık. el-Asma'î, el-Ferrâ ve Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ âyetteki bu kelimeyi "korkmak" anlamında tefsir etmişken, el-Beydâvî ile Nesefti "ümit etmek" anlamını tercih etmişlerdir. Burada gözümüze çarpan husus ise hicri 2.-3. asır âlimler "korkmak" anlamını tercih ederken, daha sonraki dönemlerde yaşayan müfessirlerin "ümit etmek" anlamını tercih etmeleridir. Bu farklılık meallere de yansımıştır. A.F. Yavuz, M. Esed, S. Yıldırım ve TDV mealleri "korkmak" anlamını tercihe ederken A. Bulaç,

<sup>21</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefti, *Tefsîru'n-Nesefti - Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, c. III, s. : 544.

DİB, H.B. Çantay, Elmalılı ve S. Ateş meallerinde "ümit etmek, ummak" anlamlarını tercih etmişlerdir.

### 3. سجر

"سَجْرٌ" kelimesi hem "dolu" hem de "boş" anlamına gelmektedir.<sup>22</sup> "سَجْرٌ الْبَحَارِ" ifadesi hem "denizler dolduruldu" hem de denizler boşaltıldı." anlamlarına gelmektedir.<sup>23</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de "سجر" kelimesinin (سَجْرَتٌ، يُسْجَرُونَ، الْمُسْجَرُونَ) gibi birçok iştikakı bulunmaktadır.<sup>24</sup>

TEKVÎR 81/6 - {وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ}

{وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ} âyeti el-Asma'î'ye göre "Denizlerin birbirine boşatıldığında anlamına" gelmektedir.<sup>25</sup> Mücâhid tefsirinde "سَجِّرَتْ" kelimesini "أُوقِدَتْ" yani "tutuşturuldu" kelimesiyle "doldurmak" anlamına istinat ederek tefsir etmiştir.<sup>26</sup> Zira tandır odun doldurularak tutuşturulur. el-Ferrâ tefsirinde "Biri diğerine boşaltılır ve tek bir deniz haline gelir." demek suretiyle "boşaltma" anlamını tercih etmiştir.<sup>27</sup> "Mekke ve Basra lehçelerine göre "tandır odun ile doldurduğunda" "سَجَرَ التَّنُورُ" denir. Ayetin manası ise denizler tek bir deniz olana değin (toplanıp) infilak eder. Denilmiştir ki cehennemliklere azap edilmesi için denizler ateş ile doldurulur."<sup>28</sup>

#### Mealler:

*A. Bulaç:* " Denizler, tutuşturulduğu zaman, "

*A. F. Yavuz:* " Bütün denizler kaynayıp birbirine karıştığı zaman, "

*DİB:* " Denizler kaynatıldığı zaman, "

<sup>22</sup> el-Asma'î, *a.g.e.*, s. 10; Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.*, s. 126-127; İbnü's-Sikkît, *a.g.e.*, s. 168.

<sup>23</sup> Radiyyüddîn es-Sâgânî, *a.g.e.*, s. 232.

<sup>24</sup> Bkz: Tur 52/6 - {وَالْبَحْرُ الْمُسْجَرُ}، Mü'min 40/72 - {فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ}؛ Tur 52/6 - {وَالْبَحْرُ الْمُسْجَرُ}

<sup>25</sup> el-Asma'î, *a.g.e.*, s. 10.

<sup>26</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, c. 1, s. 707.

<sup>27</sup> el-Ferrâ ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. III, s. 239.

<sup>28</sup> el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. V, s.: 289; Yine bkz.: Ebu'l-Berekât en-Nesefî Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru'n-Nesefî - Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, ed.: Yusuf Ali Bedîvî, Daru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1419/1998, c. III, 606;

*Elmalılı:* “ve denizler ateşlendiği vakıt.”

*H. B. Çantay:* “Denizler ateşlendiği zaman,

*M. Esed:* “ve denizler kaynadığında,”

*S. Yıldırım :* “Denizler ateşlenip kaynatıldığı zaman, ”

*S. Ateş:* “Denizler kaynatıldığı zaman, ”

*TDV:* “Denizler kaynatıldığında, ”

#### Değerlendirme ve Yorum:

Hem “dolu” hem de “boş” anlamına gelmekte olan “مسجور” kelimesi özellikle bu ayette, Mücâhid, el-Beydâvî ve Ebu'l-Berekât en-Neseî'nin görüşlerine uygun olarak daha çok “doldurmak” anlamından hareketle tercüme edilmiştir. “Doldurma” anlamının alındığı “tandırın yakılmak üzere odunla doldurulması” anlamına gelen “سجر التتور” ifadesinin bu ayetin meallerinde daha fazla belirginleştiğini görmekteyiz. Zira bu kelimeye genelde “ateşlendiği”, “kaynatıldığı” şeklinde anlam verilmiştir. Bunun yanında “ateşlendiği”, “kaynatıldığı” şeklindeki mealde “boşaltmak” anlamı da vardır. Çünkü su zamanla gerek buharlaşmayla gerekse kaynayıp etrafına taşmayla bulunduğu kap “boşalır”. Dolayısıyla “مسجور” kelimesinin “hem “dolu” hem de “boş” anlamında tefsir ve tercüme edildiğini iddia etmemiz mümkündür.

#### 4. سرّ

“Sözünü gizledim” anlamında “أسررت الحديث ” ve “sözünü açıkladım” anlamında, yine aynı şekilde “أسررت الحديث ” denir<sup>29</sup>.

YUNUS 10/54 –{... وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ ... }

<sup>29</sup> el-Asma'î, *a.g.e*, s. 21; Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e*, s. 114; İbnü's-Sikkî, *a.g.e*, s. 176; Radyüddîn es-Sâgânî, *a.g.e*, s. 232.

el-Asma'î, Ebû Hatim Sicistânî ve İbnü's-Sikkît bu âyetteki "وَأَسْرُوا" ifadesinin "açıklamak, ortaya çıkarmak" anlamında olduğunu söylemektedir<sup>30</sup>. el-Ferrâ ed-Deylemî, bu kelimeyi "gizlemek" anlamında tefsir etmiştir<sup>31</sup>. İbn-i Cerîr et-Taberî (ö.310/923), tefsîrinde "أَسْرُوا" kelimesinin anlamı hususunda "Bu müşriklerin liderleri, Allah'ın, kendilerini çepeçevre kuşatmış olan azabına baktıklarında pişmanlıklarını alt sınıflardan ve ayaktakımlarından gizlediler ve bu azabın kendi başlarına geleceğine kesin kani oldular." demek suretiyle "gizlemek" anlamını tercih etmektedir<sup>32</sup>. Fahrüddin Râzî (ö.606/1210)bu kelimenin ezdâddan olduğunu, "açığa çıkarma" ve "gizleme" anlamlarına geldiğini belirttikten sonra inkârcıların şiddetli azabı görünce hayret, dehşet ve korku duygularıyla sarsılıp bu yüzden âdet dillerinin tutulacağı, hatta ağlayıp haykıramayacaklarını pişmanlıklarını ifade etmeye bile mecal bulamayacaklarını belirtmektedir<sup>33</sup>. Nesefî de bu âyetteki "وَأَسْرُوا" ifadesinin "ortaya çıkarmak" anlamında olduğunu söylemekte ve eklemektedir: "Bir şeyi açığa vurduğunda veya durumun şiddetinden (vahametinden)onu ifade etmekten aciz kalarak gizlediğinde "أَسْرَ الشَّيْءِ" denir. Dolayısıyla "أسر" kelimesi ezdaddandır."<sup>34</sup>

### Mealler:

*A. Bulaç:* " ... Onlar azabı görünce pişmanlıklarını gizlerler, ..."

*A.F. Yavuz:* " ... , azabı gördükleri vakit, hepsi pişmanlığı açığa vurarak kendini kurtarmak için onu muhakkak feda ederdi. ..."

*DİB:* " ... Azabı gördüklerinde, için için derin bir pişmanlık duyarlar. ..."

*Elmalılı:* " ... , azâbı gördükleri vakit hepsi içten içe nedamet ederek kendini kurtarmak için onu fedâ ederdi, ..."

*H.B. Çantay:* " ... Onlar azabı görünce peşîmanlıklarını açıklarlar. ..."

*M. Esed:* " ... Ve (o zalimler kendilerini bekleyen) azabı görünce pişmanlıklarını gösterecek gücü (bile) kendilerinde bulamayacaklar. ..."

*S. Yıldırım:* " ... Onlar cezaları olan azabı görünce içten içe duydukları pişmanlığı açığa vururlar. ..."

<sup>30</sup> el-Asma'î, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. : 21; Ebû Hatim Sicistânî, *Kitabü'l-maklûb lafzuhâ fi kelâmi'l-'arab ve'l-müzâli' 'an cihetihi ve'l-ezdâd*, s. 114; İbnü's-Sikkît, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. 177.

<sup>31</sup> el-Ferrâ ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. I, 469.

<sup>32</sup> İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, c. XV, s.: 103.

<sup>33</sup> Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb - et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.c. XVII, s. 117.

<sup>34</sup> Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, c.II, s.: 27.

Eserre: Hem açığa vurmak, hem de, acının şiddeti sebebiyle kişinin nutku tutulduğundan söyleyememesi yani içinde gizlemek hakkında kullanılır. Yani bu kelime bu iki zıt mânaya gelmesi itibarıyla ezdaddandır.

*S. Ateş:* “ ... Azâbı gördükleri zaman, içlerinde pişmanlık duyarlar, ...”

*TDV:* “ ... Ve azabı gördükleri zaman için için yanarlar. ...”

### Değerlendirme ve Yorum:

“أسْرَ” fiili ezdâddan olduğundan dolayı müfessirler görüldüğü üzere ihtilaf etmişlerdir. Bu ihtilaftan dolayı meal yazarları da bu kelimeyi farklı çevirmişlerdir. Mütercimlerden A.F. Yavuz ve H.B. Çantay “أسْرَ” kelimesini el-Asma’î Ebû Hatim Sicistânî ve İbnü’s-Sikkît’in görüşlerine uygun olarak “ açıklamak, ortaya çıkarmak” anlamında tercüme etmişlerdir. M. Esed ise Ebu’l-Berekât en-Nesefî’nin Asma’î’nin görüşüne uygun olarak verdiği anlamda “pişmanlıklarını gösterecek gücü (bile) kendilerinde bulamayacaklar.” şeklinde meal vermiştir ki çok başarılı bir tercüme olduğu kanısındayız. Ayetin açıklamasında “أسْرَ” fiili ezdâddan olduğunu belirten S. Yıldırım bu kelimenin her iki zıt anlamını ihtiva eden bir çeviri yapmayı tercih etmiştir. Örnek olarak verdiğimiz meallerden A. Bulaç, DİB, Elmalılıve S. Ateşmealleri “gizlerler”, “için için”, “içten içe”, “içlerinde” ve “ta içlerinde” gibi ifadelerle “وَأَسْرُوا” ifadesini “gizlemek” anlamında çevirmişlerdir. Görüldüğü üzere meal yazarları, müfessir ve dilbilimcilerin düştükleri ihtilaftan dolayı âyetteki “وَأَسْرُوا” ifadesinin anlamını farklı vermişlerdir. Aynı yorumları Sebe 34/33<sup>35</sup> ayetinin meallerine de yapabiliriz.

### 5. ظن

“ظَنَّ” kelimesi, el-Asma’î, Ebû Hatim Sicistânî, İbnü’s-Sikkît ve Radiyyüddin es-Sâgânî’ye göre hem yakîn (kesin bilgi) hem de şekk (şüphe) anlamlarına gelmektedir.<sup>36</sup>

{وَأَنَا ظَنُّنَا أَنْ لَنْ نُعْجِزَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ وَلَنْ نُعْجِزَهُ هَرَبًا} - CİN 72/12

İbn-i Cerîr et-Taberî tefsirinde "Kesin bildik ki Allah bizim için kötülük murad ettiğinde biz O'nu asla aciz bırakamayız." demek suretiyle {ظَنُّنَا} ifadesinin yakîn

«... وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ ...»

<sup>35</sup> el-Asma’î, *a.g.e.* s. 34; Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.* s. 76-77; İbnü’s-Sikkît, *a.g.e.* s. 188; Radiyyüddin es-Sâgânî, *a.g.e.* s. 238.

(kesin bilgi) anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>37</sup> Çalışmamızda müracaat ettiğimiz müfessirlerden el-Ferrâ<sup>38</sup>, ez-Zemaşerî<sup>39</sup>, el-Beydâvî<sup>40</sup>, Ebu'l-Berekât en-Neseffî<sup>41</sup>, Ebussuûd Efendi<sup>42</sup>, Tahir b. Âşûr<sup>43</sup> ve Sâbûnî<sup>44</sup> de aynı görüştedirler.

### Mealler:

*A. Bulaç:* “Biz şüphesiz, Allah'ı yeryüzünde asla aciz bırakamayacağımızı, kaçmak suretiyle de O'nu hiçbir şekilde aciz bırakamayacağımızı anladık.”

*A.F. Yavuz:* “ Gerçekten biz anladık ki, Allah'ı yeryüzünde acze düşürmemize asla imkân yok, kaçmakla da hiç bir zaman O'nu âciz bırakamayız.”

*DİB:* “Muhakkak ki biz Allah'ı yeryüzünde âciz bırakamayacağımızı, kaçarak da onu âciz bırakamayacağımızı anladık.”

*Elmahîr:* “ Ve doğrusu biz anladık ki Allahı Arzda acze düşürmemize ihtimal yok, kaçmakla da onu asla âciz bırakamayız.”

*H.B. Çantay:* “Şu hakıkatı da şübhesiz anladık ki: Yer (yüzün) de (bulunsak) da Allâhı asla aciz bırakamayız, (göğe) kaçmakla da Onu asla aciz kılamayız. ”

*S. Yıldırım:* “ Şunu da anladık ki, biz yerde Allah'ın iradesine karşı koyamayacağımız gibi, kaçmaya teşebbüs etmekle de O'nun elinden yakamızı kurtaramayız.”

*S. Ateş:* “ Biz yeryüzünde Allâh'ı âciz bırakamayacağımızı (yerden) kaçmakla da O'nu âciz bırak(ıp O'ndan kurtul)amayacağımızı anladık. ”

*TDV:* “ (Artık) şu gerçeği şüphesiz anladık ki, biz yeryüzünde bulunsak da Allah'ı âciz bırakamayacağız, başka yere kaçmakla da elinden kurtulamayacağız.”

<sup>37</sup> İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, c. XXIII, s. 660.

<sup>38</sup> el-Ferrâ ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. III, s. 193.

<sup>39</sup> ez-Zemaşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmud B. Ömer, *El-Keşşaf 'An Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil Fî Vucûhi't-Te'vîl*, Mektebetü 'Ubeykân, 4 Cilt, 1. Bs., Riyad, 1998, c. VI, s. 228.

<sup>40</sup> el-Beydâvî, *Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vîl*, c. V, s. 252.

<sup>41</sup> Ebu'l-Berekât en-Neseffî, *Tefsîru'n-Neseffî - Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, c. III, s. 551.

<sup>42</sup> Ebu's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ El-İmâdî, *Tefsîru Ebi's-Su'ûd Ev İrşâdü 'Aklî's-Selîm ilê Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, ed.: Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, Mektebetü'r-Riyâd El-Hadîse, Kahire, 1971, c. V, s. 406.

<sup>43</sup> Tâhir İbn-i Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, c. XXIX, s. 233.

<sup>44</sup> es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr Tefsîrun li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. III, s. 434.



### Değerlendirme ve Yorum:

İncelediğimiz mealler “ظن” kelimesini “anladık” kelimesiyle açıklamaya çalışmışlardır. Ancak “anlamak” kelimesi “yakîn - tereddütsüz bilme” anlamını tam olarak karşılamamaktadır. A.F. Yavuz, A. Bulaç, DİB, H.B. Çantay ve TDV mealleri “şüphesiz”, “muhakkak ki” , “gerçekten” gibi vurgu ifadeleri kullanmışlardır ancak bu ifadeler cümlenin başındaki “أَنَا” kelimesinin karşılığı olarak kullanılabilir. Bunun için bu vurgu ifadelerinin yanında “yakinen, kesin olarak bilmek” veya “kesin olarak anlamak” gibi ifadeler kullanmanın kelimenin anlamını tam yansıtmaya adına, daha iyi olacağı kanaatindeyiz.

{إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَّةٍ} - HÂKKA69/20

Ebû Hatim Sicistânî, “ظَنَنْتُ” kelimesini “yakîn” kelimesiyle tefsir etmiştir<sup>45</sup>.el-Ferrâ, tefsirinde “ظَنَنْتُ” ifadesini “علمت–bildim” anlamında tefsir etmiştir. O’na göre bu “bizzat görülen (varlığı test edilebilecek) bir ilim” değildir.<sup>46</sup> İbn Cerîr et-Taberî tefsirinde İbn-i Abbas, Katâde ve İbn-i Zeyd’in “ظَنَنْتُ” ifadesini, “emin, kani olmak, kesin bir şekilde bilmek” anlamına tefsir ettiklerini nakletmektedir.<sup>47</sup>

el-Beydâvî, tefsirinde “Bunu “ظُنَّ” kelimesiyle ifade etmesinin sebebi, kişinin aklına gelen nazari ilimlerin kendisinden bağlarını koparmadığı, itikada zarar vermeyen düşüncelere dikkat çekmek olabilir”<sup>48</sup> demek suretiyle “ظُنَّ” ifadesinin “imana zarar vermeyecek şüphelerin bir Müslüman’ın aklına gelmesi” anlamında tefsir etmiştir.

### Mealler:

*A. Bulaç:* “ “Çünkü ben, gerçekten hesabıma kavuşacağımı sanmış (anlamış)tım.””

*A.F. Yavuz:* “ “ Çünkü ben, hesabıma kavuşacağımı sezmiştim.””

*DİB:* “Çünkü ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum.”

*Elmalılı:* “ “ Çünkü ben sezmiştim ki ben kavuşacağım hesabıma ” ”

*H.B. Çantay:* “ “ «Çünkü ben hakıykatın hesabıma kavuşacağımı (kuvvetle) zannemişdim». ””

<sup>45</sup> Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.*, s. 77

<sup>46</sup> el-Ferrâ ed-Deylemî, *Meâni'l-Kur'ân*, c. III, s. 182.

<sup>47</sup> İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, c. XXIII, s: 585.

<sup>48</sup> el-Beydâvî, *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vîl*, c. V, s. 245.

*M. Esed:* “ ” Zaten (bir gün) hesabımın önüme konulacağını bilmiştim!” ”

*S. Yıldırım:* “ ”Zaten ben hesabımla karşılaşacağımı biliyordum!” der. ”

S. Ateş: “”Ben hesabımla karşılaşacağımı sezmiştim zaten.””

*TDV:* “”...; doğrusu ben, hesabımla karşılaşacağımı zaten biliyordum, der.””

### Değerlendirme ve Yorum:

Akla gelen ilk anlamı “şüphe etmek” olsa da, el-Ferrâ ve İbn-i Cerîr et-Taberî, “ظن” kelimesini - yukarıda da ifade ettiğimiz gibi – “yakînen, kesin olarak bilmek” anlamında tefsir etmişlerdir. el-Beydâvî ise “imana zarar vermeyecek şüphe” anlamında tefsir etmiştir. Örnek olarak verdiğimiz meallerden DİB, M. Esed, S. Yıldırım ve TDV mealleri el-Ferrâ ve İbn-i Cerîr et-Taberî tefsirlerine uygun olarak “bilmek” anlamında tercüme etmişlerdir.

“ظن” kelimesini A. Bulaç “sanmış (anlamış)tım” şeklinde parantez kullanıp açıklayarak tercüme etmiştir. H.B. Çantay “(kuvvetle) zannetmişdim.” şeklinde tercüme ederek her iki zıt anlamı ihtiva edecek bir tercüme yapmıştır. Yalnız bu çeviri yanlış anlaşılabilir. “Zannetmek” ve “sanmak” geçmiş zaman kipinde kullanıldığında “sanmıştım ama öyle değilmiş” anlamında anlaşılmaktadır. H.B. Çantay’ın çevirisinden “çünkü ben hakikaten hisâbıma kavuşacağımı (kuvvetle) zannetmişdim ama öyle değilmiş, yanlışım” manası anlaşılabilir.

A.F. Yavuz, Elmalılı ve S. Ateş meallerinin “ظَنَّتُ” kelimesini “sezmiştim” ifadesini kullanarak “şüphe etmek” anlamında çevirmeye çalıştıkları görülmektedir. Yalnız burada, “ظَنَّتُ” ifadesine “sezmiştim” şeklinde anlam vermede bir sakınca olduğunu belirtmek gerekir. Öncelikle “şüphe etmek” ile “sezmek” anlamca tamamen farklı kelimelerdir. İkinci olarak bu ayetteki “ظَنَّتُ” kelimesini “sezmiştim” ifadesiyle tercüme etmede kelâmî bir problemin ortaya çıkabileceğini düşünmekteyiz. Zira ayeti siyak ve sibakıyla inceleyecek olursak, cenneti kazanmanın yolu “yakîni iman” ve “amel”dir<sup>49</sup>. “Sezmek” ya da “sezgi”; “mü'min olabilmek” ve dolayısıyla “cenneti kazanmak” için yeterli değildir ve “inanç” anlamına gelmez. Kaldı ki İbnü's-Sikkît'e göre mü'min “şüphe” de etmez<sup>50</sup>.

<sup>49</sup> Bkz. Hâkka 69 / 19-24

<sup>50</sup> İbnü's-Sikkît, *Kitâbü'l-Ezdâd*, s. : 189.

## 6. عَسَسَ

el-Asma'î, Ebû Hatim Sicistânî, Radiyyüddin es-Sâgânî ve İbnü's-Sikkît'e göre "عَسَسَ" kelimesi, "Karanlık basmak çökmek, kararmak; gece karanlığının yönelmesi - gece karanlığının sırtını dönmesi, yüzünü çevirmesi" anlamlarına gelmektedir.<sup>51</sup>

TEKVÎR81/17 - {وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ}

Mücâhid, "عَسَسَ" kelimesinin "sırtını dönmek, yüzünü çevirmek" anlamlarına geldiğini tefsirinde belirtmektedir.<sup>52</sup> Aynı şekilde el-Ferrâ, müfessirlerin "عَسَسَ" kelimesinin "أدبر" yani "gece karanlığının yüzünü çevirmesi" anlamına geldiği hususunda birleştiklerini belirtmektedir.<sup>53</sup> el-Beydâvî<sup>54</sup> de "yüzünü çevirmek" anlamına geldiğini söylemektedir. ez-Zemahşerî, "عَسَسَ" kelimesinin "gece karanlığının yönelmesi" anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>55</sup> Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, tefsirinde bazılarınınbu kelimenin "gece karanlığının yönelmesi-başlaması" anlamına geldiğini söylediklerini, bazılarının da "gece karanlığının sırtını dönmesi-geçip gitmesi" anlamında olduğunu söylediklerini nakletmiş ancak bir tercihte bulunmamıştır.<sup>56</sup> Tahir b. Âşûr (ö.1394/1973), İbn Atrıyye el-Endelusi'den (ö.542/1147) Müberred'in (ö. 286/900) "Allahü Teâlâ gecenin yönelmesine ve geçip gitmesine birlikte yemin etmektedir." dediğini naklettikten sonra kendisi "Bu fiilin tercih edilmesinin sebebi 'yemin edilmeye layık iki hali' aynı anda ifade etmesinden dolayıdır. Çünkü bu iki durum (gecenin yönelmesi ve geçip gitmesi) Allahü Teâlâ'nın kudretinin göstergelelerindenir. Zira ışık karanlığı, karanlık da ışığı izler. Bu da 'icâz' (az sözle çok şey anlatma sanatı)dır." demektedir.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> el-Asma'î, *a.g.e.*, s. 7-8; Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.*, s. 97; İbnü's-Sikkît, *a.g.e.*, s. 167; Radiyyüddin es-Sâgânî, *a.g.e.*, s. 239

<sup>52</sup> Ebu'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr et-Tâbi'î el-Mekkî el-Kuraşî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, ed.: Dr. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nil, Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîs, Mısır, 1. Bsk., 1989/1410, c. 1, s. 708.

<sup>53</sup> el-Ferrâ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah b. Menzûr ed-Deylemî, *Meânî'l-Kur'ân* (ed.:Ahmed Yûsuf en-Necâtî, Muhammed Ali en-Neccâr, Abdulfettah İsmail eş-Şiblî), 1. bsk., Daru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, Mısır, c. III, s. 242.

<sup>54</sup> El-Beydâvî, Nâsirüddin Ebû Saîd Abdullah ibn Ömer ibn Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, ed.: Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1. Bsk, 1418, c. V, s. 290.

<sup>55</sup> ez-Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Mahmud B. Ömer, *El-Keşşaf 'An Hakâiki Çavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvil Fî Vucûhi't-Te'vîl*, Mektebetü 'Ubeykân, 6 Cilt, I. Bs., Riyad, 1998, c. VI, s. 325.

<sup>56</sup> Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1381, c. II, s. 287.

<sup>57</sup> Muhammed Tâhir İbn-i Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnusiyîye li'n-Neşr, I-XXX, Tunus, 1984, c. XXX, s. 154

### Mealler:

*A. Bulaç:* “ Kararmaya ilk başladığı zaman, geceye andolsun, ...”

*A.F. Yavuz:* “Karanlığa arka verdiği zaman o geceye, ...”

*DİB:* “ Andolsun, yöneldiği zaman geceye,...”

*Elmalılı:* “ Ve yöneldiği dem o geceye... ”

*H.B. Çantay:* “ Karanlığa yöneldiği zaman geceye, ”

*S. Yıldırım:* “ Geçmeye başladığı dem geceye... ”

*S. Ateş:* “Sırtını dönen geceye, ...”

*TDV:* “ Kararmaya yüz tuttuğunda geceye andolsun, ...”

### Değerlendirme ve Yorum:

Zıt anlamlara sahip olan “عسس” kelimesinin Kur’ân-ı Kerimde geçtiği tek yer olan Tekvîr 81/17. ayetinin mealini vermede müfessirler gibi mütercimler de ihtilafa düşmüşlerdir. Örnek olarak verdiğimiz meallerin yazarlarından A. F. Yavuz, S. Ateş ve S. Yıldırım; Mücâhid, el-Ferrâ ve el-Beydâvî gibi âlimlerin görüşlerine uygun olarak “عسس” fiilinin “sırtını dönmek, yüzünü çevirmek” anlamını tercih etmişlerdir. A. Bulaç, DİB, H.B. Çantay ve TDV mealleri “عسس” kelimesini, ez-Zemahşerî’nin görüşüne uygun olarak “yönelmek” anlamına istinad ederek tercüme etmişlerdir. Elmalılı, tefsirinde bu konudaki ihtilaftan bahsettikten sonra meâlde “yöneldiği an” demekle “her iki mânâyâ” işaret ettiğini belirtmektedir<sup>58</sup>.

### 7. الْقُرْءُ

el-Asma’î “الْقُرْءُ” kelimesinin Hicâz ehline temizlik, Irak ehlinde ise hayız anlamına geldiğini söylemektedir. Ayrıca Ebû Amr b. ‘Alâ’nın “Kur’un “temizlik zamanı” anlamına gelmesi câiz olduğu gibi “hayız vakti” manasına gelmesi de caizdir” dediğini

<sup>58</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi YAZIR, Hak Dini Kur’an Dili, Yeni Mealli Türkçe Tefsir, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından, Matbaai Ebuzziya, İstanbul, 1938, c. VII, s. 5619.

nakletmektedir<sup>59</sup>. Ebû Hatim Sicistânî, İbnü's-Sikkît ve Radiyyüddin es-Sâgânî de bu görüştedir<sup>60</sup>.

BAKARA 2/228 – { ... وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ } }

“الْقُرُوءُ” kelimesinin Hicâz ehline temizlik, Irak ehlinde ise hayız anlamına geldiğini yukarıda nakletmiştik.

İbn Kesirbuayetin tefsirinde “Kurû' kelimesinin aslı Arap dilinde belli bir vakitte gelmesi alışılan şeyin gelme zamanı ve belli bir vakitte gitmesi alışılmış olan şeyin gitme vaktidir. Binâenaleyh, kurû' kelimesinin hem hayız, hem de temizlik arasında müşterek bir lafız olmasını gerektiriyor ki bazı usûlcüler bu görüştedirler. Yani “kurû'” kelimesi müşterek bir lafızdır. En iyisini Allah bilir.” demektedir<sup>61</sup>. Kâmûsu'l-Muhît sahibi el-Fîrûzâbâdî (ö.817/1415) “الْقُرُوءُ” hayız ve temizliği ihtivâ eder. “Temizlik” anlamının çoğulu “قُرُوءٌ”, “hayız” anlamının çoğulu ise “أقراءٌ” kelimesidir.<sup>62</sup> demesi ayetteki bu kelimenin “temizlik zamanı” anlamına geldiğini desteklemektedir.

#### Mealler:

*A. Bulaç:* “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç 'ay hali ve temizlenme süresi' beklerler. ...”

*A.F. Yavuz:* “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç âdet müddeti beklerler ve...”

*DİB:* “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. ...”

*Elmalılı:* “Ve tatlık edilen kadınlar kendi kendilerine üç âdet beklerler ve ...”

*H.B. Çantay:* “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç hayız ve temizlenme müddeti beklerler (beklesinler). ...”

<sup>59</sup> el-Asma'î, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>60</sup> Ebû Hatim Sicistânî, *a.g.e.*, s. 99; İbnü's-Sikkît, *a.g.e.*, s. 163; Radiyyüddin es-Sâgânî, *el-Ezdâd*, *a.g.e.*, s. 242.

<sup>61</sup> İbn-i Kesir, İmâdüddin Ebî'l-Fida İsmail ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, ed.: Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Müessesetü Kurtuba ve Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1. bsk., 1421/2000, III, s. 337.

<sup>62</sup> el-Fîrûzâbâdî Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed eş-Şirâzî, *Kâmûsu'l-Muhît*, ed.: Mektebu Tahkîki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle, Müessesetü'r-risâle li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî', Beyrut, 1426/2005, s. 49.

*M. Esed:* “Boşanmış kadınlar, evlenmeksizin üç ay hali boyunca bekleyeceklerdir. ...”

*S. Yıldırım:* “ Boşanmış kadınlar kendilerini tutup yeni bir nikâh yapmadan önce üç âdet beklesinler! ...”

*S. Ateş:* “ Boşanmış kadınlar, üç kur'(üç âdet veya üç temizlik süresi bekleyip) kendilerini gözetlerler (hâmile olup olmadıklarına bakarlar). ...”

*TDV:* “ Boşanmış kadınlar, kendi başlarına (evlenmeden) üç ay hali (hayız veya temizlik müddeti) beklerler. ...”

### Değerlendirme:

“Temizlikve“hayız” anlamlarına gelen“الْفُرْءُ” kelimesine örnek olarak verdiğimiz meallerden A.F. Yavuz,Elmalılı,M. Esed ve S. Yıldırım mealleri “âdet” anlamını vermişlerdir. A. Bulaç ve H.B. Çantay mealleri ise “ve” bağlacını kullanmak suretiyle her iki anlamı da birlikte tercih etmişlerdir. DİB, S. Ateş ve TDVmealleri, hayız ve temizlik anlamlarından herhangi birini tercih etmeksizin “veya” bağlacıyla vermişlerdir.Bu meallerin “veya” bağlacını kullanmalarında, mezheplerin bu konuda ihtilaf etmesinin etkisinin olduğunu, her mezhebin görüşünün meale yansıtmak istenmesinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.Mezheplerin bu konudaki görüşleri de “الْفُرْءُ” kelimesinin tercih edilen anlamına göre değişmektedir.Hanefî ve Hanbelîlerbu kelimeyi “hayız”; Mâlikî ve Şâfiîler de “temizlik” olarak anlamışlardır<sup>63</sup>. Genel olarak meallerdeki tercüme farklılığı mezhepler arası ihtilafın bir sonucudur.Meal yazarlarının, bu kelimeyi tercüme ederken hangi mezhebin görüşünü tercih ettiklerini belirtmelerinin daha sağlıklı olacağı kanaatindeyiz.

### 8. قسط

el-Asma'î'ye göre “قسط” “zulmetmek, haktan şaşmak” anlamlarına gelirken aynı kök fiilin if'âl bâbından olan “أقسط” kelimesi “âdil olmak” anlamına gelmektedir.<sup>64</sup>İbnü's-Sikkît'e göre “قسط” fiili hem “zulmetmek” hem de “âdil olmak” anlamına gelirken “أقسط” kelimesi sadece “âdil olmak” anlamına gelmektedir<sup>65</sup>. Radıyyüddin es-

<sup>63</sup> Zühaylî, Vehbe, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletühû*, Dâru'l-Fikr, 2. bsk, Dımaşk,1985, c. VII, s. 631-632; es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefsîr Tefsîrun li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Beyrut, Daru'l-Fikr, 2001, c. I, s. 130.

<sup>64</sup> el-Asma'î, *a.g.e*, s. 19.

<sup>65</sup> İbnü's-Sikkît, *a.g.e*, s. 174.

Sâgânî'ye göre de "قسط" fiili hem "zulmetmek" hem de "âdil olmak" anlamına gelmektedir<sup>66</sup>. Kur'ân-ı Kerîm'de bu iki anlam da mevcuttur. Biz bunlardan sadece bu anlamların bulunduğu birer ayeti ele alacağız.

قِسْطٌ وَآمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا} - CİN72/15

"قسط" kelimesinden türemiş olan "القَاسِطُونَ" kelimesi "zalimler, haktan şaşanlar" anlamındadır<sup>67</sup>.

### Mealler:

*A. Bulaç:* "Zulmedenler ise, onlar da cehennem için odun olmuşlardır."

*A.F.Yavuz:* "Zulüm edenlere (kâfirlere) gelince, onlar cehenneme odun olmuşlardır."

*DİB:* "Hak yoldan sapanlara gelince, onlar cehenneme odun olmuşlardır."

*Elmalılı:* " Amma haksızlar Cehenneme odun olmuşlardır."

*H.B. Çantay:* " «Zulmedenlere gelince: Onlar da cehenneme odun oldular»."

*M. Esed:* " ...ama kendilerini zulme kaptıranlar yalnızca cehennem (ateşi) için yakıt oldular!" "

*S. Yıldırım:* "Hak yoldan sapanlar ise, cehennem odunu olurlar."

*S. Ateş:* "Hak yoldan sapanlar ise cehenneme odun olmuşlardır."

*TDV:* " Hak yoldan sapanlara gelince, onlar cehenneme odun olmuşlardır."

### Değerlendirme ve Yorum:

"القَاسِطُونَ" kelimesinin "zulmedenler" anlamında olduğuna dair müfessirler arasında görüş birliği vardır. "Zulmetmek, haktan şaşmak" anlamlarına gelen "قِسْطٌ" fiilinden türemiş olan "القَاسِطُونَ" kelimesimeal yazarları arasında da anlamsal açıdan herhangi bir ihtilaf olmaksızın, "zulmedenler", "kendilerini zulme kaptıranlar", "hak

<sup>66</sup> Radıyyüddin es-Sâgânî, *a.g.e.*, s. 242.

<sup>67</sup> Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, c. I, s. 677; el-Ferrâ ed-Deylemî, *Me'âni'l-Kur'ân*, c. III, s. 193; İbn-i Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Gâlib el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetü İbn-i Teymiyye, c. XXIII, s. 661.

yoldan sapanlar”, “haksızlar”, “zulüm edenler (kâfirler)” gibi ifadelerle tercüme edilmiştir.

﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾- HUCURÂT 49/9

Ayette, “أَقْسَطَ” kelimesinin müştakları olan “adil olun” anlamında “وَأَقْسِطُوا” ve “adil olanlar, adaletten ayrılmayanlar” anlamında “الْمُقْسِطِينَ” kelimeleri bulunmaktadır.<sup>68</sup>

### Mealler:

*A.F. Yavuz:* “ ...ve hep adaletle iş görün; çünkü Allah adalet yapanları sever.”

*A. Bulaç:* “ ...ve (her konuda) adil davranın. Şüphesiz Allah, adil olanları sever. ”

*DİB:* “ ...ve (onlara) adaletli davranın. Çünkü Allah, adaletli davrananları sever. ”

*Elmalılı:* “ ...ve hep insafli olun, çünkü Allah adâlet yapanları sever. ”

*H.B. Çantay:* “ ... (Her işinizde) adalet (le hareket) edin. Allah, şübhesiz ki, aadil olanı sever. ”

*M. Esed:* “ ...ve (onlara) eşit davranın çünkü Allah, eşit davrananları sever!”

*S. Yıldırım:* “ ...ve hep âdil olun, çünkü Allah âdil davrananları sever. ”

*S. Ateş:* “ ...ve dâimâ âdil olun. Çünkü Allâh, adâlet yapanları sever. ”

*TDV:* “ ...ve (her işte) adaletli davranın. Şüphesiz ki Allah, âdil davrananları sever.”

### Değerlendirme ve Yorum:

Mealler, “أَقْسَطَ” kelimesinin müştakı olan “وَأَقْسِطُوا” kelimesini, “adaletle iş görün”, “adil davranın”, “adaletli davranın”, “insaflı olun”, “eşit davranın” “adalet(le hareket) edin” ve “âdil olun” ifadeleriyle, “الْمُقْسِطِينَ” kelimesini ise “adalet yapanlar”, “adil olanlar”, “adaletli davrananlar”, “âdil davrananlar” ve “eşit davrananlar” gibi ifadelerle tercüme etmişlerdir. Ancak Türkçe’imizde “adalet yapanlar” şeklinde bir tabir olmadığından dolayı bu tercüme uygun düşmemiştir.

<sup>68</sup> İbn-i Cerir et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, c. XXII, s. 296; el-Beydâvî, *Envâru’l-Tenzîl ve Esrâru’l-Te’vîl*, c. V, s. 135.



## Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan her kelime, harf ve zarfın seçilmesinde luğavî veya belâğî bir amaç ve hikmet vardır. Kur'ân-ı Kerîm'deki her bir cümle unsuru anlam ve yapı bakımından - bir sanat eserini oluşturan öğe ve yapıtaşları gibi - birbirini destekleyip tamamlamaktadır (Abdülkâhir Cürçânî'nin Nazm-Sözdizimi Teorisi). Âyette bulunan her kelime gibi ezdâddan sayılan bu kelimelerin de diğer kelime ve ifadeleri destekleyici ve tamamlayıcı özellikleri vardır. Ezdâd her ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın sonuçta Arap Dili'nin bir olgusudur. Allahü Teâlâ da Arapça olarak indirdiği Kur'ân-ı Kerîm'de Arap Dili'ne ait bu kelimeleri seçmiştir. "عَسْعَسَ", "الْقُرْءُ", "سَجْرَ", "أَسْرَ", "أَخْفَى", "ظَنَّ" ve "الرجاء" gibi müfessirler ve meal yazarlarının ihtilafa düştükleri kelimelerin Kur'ân-ı Kerîm'de tercih edilip kullanılmasının amacının genel olarak "bir kelimeyle iki zıt anlamı aynı anda" ifade etmek olduğunu düşünmekteyiz. Ancak bu iki anlamdan biri, diğer anlamdan tamamen kopmaksızın, daha baskın olabilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de "aynı anda iki zıt anlamı ihtivâ eden" bu kelimeler yerine normal kelimeler de seçilebilirdi. Örneğin ezdâddan olan "عَسْعَسَ" kelimesinin yerine "أَقْبَلَ" veya "أَدْبَرَ" kelimeleri, "ظَنَّ" kelimesinin yerine "عِلْمٌ - أَيْقَنَ - أَيْقَنَ" veya "شَكَّ" kelimeleri seçilebilirdi. Şayet bu kelimeler yerine başka iki ayrı zıt anlamlı kelime kullanılmış olsaydı, hem insanların ayette çelişki bulunduğu zehâbına kapılmalarına sebep olacak hem de bu durum Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz belagatine uygun düşmeyecekti. Zira "icâz" sanatı icra edilmiş olmayacaktı. Başka bir çalışmada, İslam Huku-ku'nun sahasına giren "الْقُرْءُ" kelimesi ile Kelâm ilminin sahasına giren "ظَنَّ" gibi kelimeleri bu bakış açısıyla yeniden ele alınmasının faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Meal yazarları, zikrettiğimiz müfessirler gibi aynı kelimelerde ihtilaf etmişlerdir. "عَسْعَسَ", "الْقُرْءُ", "أَسْرَ", "أَخْفَى" ve "الرجاء" kelimelerinde müfessirler gibi meal yazarlarının da ihtilafa düştükleri görülmektedir. Bazı kelimelerde de Nuh 71/13<sup>69</sup> ayetindeki "الرجاء" kelimesinin tefsirinde meal yazarları arasında ihtilaf var iken, İsrâ 17/57<sup>70</sup> âyetinde bulunan "الرجاء" ifadesinde ihtilafın bulunmadığı anlaşılmıştır.

Hicri 2.-3. asır müfessir ve dilbilimcileri ile daha sonraki dönemlerde yaşayanlar arasında bir görüş farklılığı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu da kelimelerde zamanla anlam farklılığı meydana geldiğini göstermektedir. Özellikle el-Asma'î'nindaha çok ilk dönem müfessirler üzerinde etkisi olduğüze çarpılmaktadır.

Çalışmamızda ezdâddan sayılan bu kelimelerin yansıtılması hususunda bazı meal problemleri tespit edilmiştir:

<sup>69</sup> Nuh 71/13 - {مَالِكُمْ لَاتَرُجُونَ لِلَّهِ فَارًا}

<sup>70</sup> İsrâ 17/57 - {... وَيَرْجُونَ حُجْمَتَهُمْ يَخَافُونَ عَذَابَهُ ...}

1. Kelimenin yaygın anlamının kullanılması (Bakara 2/228'deki "قُرُوء" kelimesinin tercümesinde görüldüğü gibi)

2. Kelimenin anlamını yansıtmada dikkatli olunmaması (Hâkka 69/20'deki "طَلَّبْتُ" kelimesinin tercümesinde görüldüğü gibi)

### Kaynakça

- Altuntaş, Halil – Şahin, Muzaffer, *Kur'an-ı Kerim Meâlî*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006.
- Arpa, Abdulmuttalip, *Arap Dilinde Bir Çokanlamlılık Türü: Ezdâd -Doğuşu, Gelişimi ve Kur'an'daki Tezahürleri*, T.C. Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010 - 1/11, yıl: 1, c: 1, sayı: 1-2, s. : 9-34.
- el-Asma'î, Ebu Saîd Abdülmelik b. Kureyb b. Abdilmelik el-Asma'î el-Bâhilî, *Kitâbü'l-Ezdâd*, nşr: August Haffner, ("Selâsetü Kütüb fi'l-Ezdâd" adlı eserin içerisinde), "el-Matbaatü'l-Katolikiyyeli'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, Beyrut,1912,s. 5-70.
- Ateş, Süleyman, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâlî*, Hayat Yayınları, İstanbul, 2012.
- el-Beydâvî, Nâsiruddin Ebû Saîd Abdullah ibn Ömer ibn Muhammed eş-Şirâzî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk: Muhammed Abdurrahmân el-Mer'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, I-V, 1. Bsk, Beyrut, 1418.
- Bulaç, Ali, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı*, Birim Yayınları, İstanbul t.y.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, Ahmed Said Matbaası, İstanbul, 1962.
- Çelebi, Muharrem, *Arapça'da Ezdâd Meselesi*, T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (DEÜİFD) İzmir, 1987, IV, s. 35-50.
- , *Ezdâd*, DİA, c. IV, s.41-42.
- Ebu Hatim es-Sicistani, Ebu Hatim Sehl b. Muhammed b. Osman es-Sicistânî el-Cüşemi, *Kitabü'l-Maklûb Lafzuhâ fi Kelâmi'l-'Arab ve'l-Müzâli 'an cihetihî ve'l-Ezdâd* nşr: August Haffner, ("Selâsetü Kütüb fi'l-Ezdâd" adlı eserin içerisinde),el-Matbaatü'l-Katolikiyyeli'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, Beyrut, 1912,s. 71-162.
- Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin, Mektebetü'l-Hancî, Kahire, 1381.
- Elmalılı Muhammed Hamdi YAZIR, *Hak Dini Kuran Dili –Türkçe Tefsir*, Nebioğlu Basımevi, I-IX, 1960
- el-Ferrâ, Ebû Zekeriya Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah b. Menzûr ed-Deylemî, *Meânî'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî, vd.), Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, Kahire, t.y.
- el-Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed eş-Şirâzî, *Kâmûsu'l-Muhît*, ed.: Mektebu Tahkiki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle, Müessesetü'r-risâle li't-tibâ'a ve'n-neşr ve't-tevzî' , Beyrut, 1426/2005.
- İbn-i Kesir, İmadüddin Ebî'l-Fidâ İsmail ed-Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk.: Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., Müessesetü kurtuba ve Mektebetü evlâdi'ş-şeyh li't-türâs, I- XV, 1. bsk., Kahire, 1421/2000.
- İbnü's-Sikkît,Ebu Yusuf İbnü's-Sikkît Ya'kub b. İshak el-Huzistani,*Kitâbü'l-Ezdâd* nşr: August Haffner, ("Selâsetü Kütüb fi'l-Ezdâd" adlı eserin içerisinde), "el-Matbaatü'l-katolikiyyeli'l-âbâi'l-yesû'iyye, Beyrut,1912,s. 163-220.

- Kavak, Fadime, *Arap Dilinde Ezdâd Olgusu*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c. XXI, Sayı: 2, 2012, s. 121-139.
- Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, (Çeviren: Cahit KOYTAK, Ahmet ERTÜRK), İşâret Yayınları, İstanbul, 1423/2002.
- Mücâhid b. Cebr Ebu'l-Haccâc et-Tâbi'î el-Mekkî el-Kuraşî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid*, thk: Dr. Muhammed Abdüsselam Ebu'n-Nil, Dâru'l-fikri'l-islâmî el-hadîs, 1. Bsk., Mısır, 1410/1989.
- Özek, Ali, (vd.) *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Mealî*, Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) yayını, Ankara, 1998.
- Radiyyüddin es-SÂGÂNÎ, Ebü'l-Fezail Radiyyüddin (Radi) Hasan b. Muhammed b. Hasan es-Sâgânî el-Adevî, *el-Ezdâd*, nşr: August Haffner, ("Selâsetü Kütüb fi'l-Ezdâd" adlı eserin içerisinde), "el-Matbaatü'l-Katolikiyyeli'l-Âbâi'l-Yesû'iyye, Beyrut, 1912, s. 221-256.
- er-Râzî, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb - et-Tefsîru'l-Kebîr*, 1-XXXII, dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 1420.
- es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr Tefsîrunli'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Daru'l-fikr, Beyrut, 2001.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmülî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Muhammed Şakir, Mektebetü ibn-i teymiyye, Kahire.
- Tâhir İbn-i Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-tûnusiyye li'n-neşr, 1-XXX, Tunus, 1984.
- Yavuz, Ali Fikri, *Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meal-i Alisi*, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul, 2008.
- Yıldırım, Suat, *Kuran-ı Hakîm ve Açıklamalı Mealî*, 2. Bsk., Işık Yayınları İzmir, 2002.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrazzâk Murtezâ el-Hüseyînî, *Tâcu'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mustafa Hicâzî, 1. bsk. Kuveyt, 1422/2001.
- ez-Zemahşerî, Cârullah Ebî'l-Kâsım Mahmud B. Ömer, *El-Keşşaf 'An Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil Fî Vucûhi't-Te'vîl*, Mektebetü 'Ubeykân, 1-VI, Riyad, 1998.

**Ayoob, Mohammed, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2011, 232 Sayfa, \$25.95, Karton Kapak.**

*Muhammed Yasir OKUMUŞ\**

*The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* by Mohammed Ayoob is an introductory book on political Islam. Main objective of Ayoob in writing the book, as he puts, was to provide an introductory text for the non-specialist reader while trying to highlight the complexity of the issue and avoid oversimplification of the subject. The book achieved more than it aimed, and filled the gap for an introductory book for students of different studies such as international relations, religion, sociology and history. The need for such a compact book where a wide range of the Muslim countries was included was obvious and the academic world appreciated Ayoob's efforts in writing this work. As pointed out, the book not only provides basics of the subject to the non-specialists, but also is insightful for the students and the academic world.

A significant strength of the book is while it tries to define political Islam, which is a highly complex concept; it does not consider it as a threat to the modern Western values and democracy. Many western scholars working on Islamic fundamentalism assess political Islam as a threat to the existence of the Western system. Ayoob achieved a good tone in avoiding such an oversimplification and bias by how he structured his book. The book does not approach political Islam as a single body, but tries to point the different trends and ideologies within the Muslim world. Ayoob tried to build his book on this structure, and the early parts of the book includes further explanations. In Chapter 2, Ayoob focused on this core argument that Islamist politics are not a unique body, but varied; and the needs and conditions in different locations of the world shape the discourses and methods of different Islamist politics. Ayoob named the diverse Islamist discourses as "Islam's multiple voices" in the very same chapter.

Ayoob challenges the arguments about the interconnectedness of religion and politics in Islam. Although the division between religion and politics occurred shortly after the death of Prophet Mohammed, the Islamic states of Umayyads, Abbasids, and Ottomans did not clearly draw the line between religion and politics for legitimization of their rules. Other than this practical interconnectedness of religion and politics, Islam is no different from Christianity or Judaism in terms of the relation

---

\* İstanbul Şehir Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler

between religion and politics, says Ayoob. According to him, normally, the civil society conducts the law in Islamic tradition. People with modernist approach to Islam requests the state to apply the sharia, and this is not compatible with the traditional Islam. Ayoob argues that judging Islam being political by looking at the aforementioned request of modernist Islamists is not right. Traditionally religion and politics are separate in Islam, as much as it is in Christianity and Judaism.

The author argues that political Islam is a concept related to the modern nation-state system. It is also highly connected to colonialism. During and after the colonization of Islamic countries, the Muslims struggled against the colonizers. During this process, they used the Islamic term “jihad” for the movement against colonization; thus, “jihad” meant achieving national independence. This struggle gave birth to the Saudi state where political figures with no traditional religious education were influential. With this analysis, Ayoob elaborates his argument on political Islam being a modern concept.

As mentioned in the first paragraph, a major feature of the book is that it examines different countries from the abode of Islam starting from Morocco to Indonesia. The book compares and contrasts Islamic states, national and transnational Islamist groups. Ayoob’s use of comparative approach in his study is significant for it proves his argument on the varieties of political Islam. Chapters 3 through 7 includes these contrast and comparisons. Ayoob distinguishes the units as self-proclaimed Islamic states (Saudi Arabia and Iran), sources of Islamist ideology and activism (Egypt and Pakistan), majorly Muslim-populated democracies (Turkey and Indonesia), national Islamist resistance movements ( Hamas and Hezbollah), and the transnational Islamist organizations (Tablighi Jamaat, Hizb ut-Tahrir, and al-Qaeda).

In the first group, Saudi Arabia is an anti-constitutional monarchy and Iran is a constitutional republic. The common point is that they are modern states and they have different regime types since Islam does not recommend any specific regime model. The comparison of Egypt and Pakistan demonstrates how political Islamists are more prone to democracy in an environment where the regime is somewhat democratic. In these countries, there are two types of attitudes towards the non-Islamic regime; one is to oppose it radically (Maududi), other is to cooperate with the regime (Muslim Brotherhood). In Turkey and Indonesia where the states are partners of the global economic system, Islamists tend to be democratized. An Islamist bourgeoisie emerges, and through this class, Islamists become more moderate. Because of the sovereignty and national problems, Hamas and Hezbollah use radical measures to establish liberation. Al Qaeda is a transnational Islamist body, and is more radical than Hamas and Hezbollah. Generally, the Muslims do not accept their extreme measures since Muslims of different regions have different living conditions and problems.

In the last chapter, Ayoob touches the US foreign policy and relates the rise of extremist political Islam with the US behavior towards the Muslim world. He argues that authoritarianism paves the way to emergence of Islamic extremism. The US

intervention in Afghanistan and Iraq revived the jihadi feelings against the imperialist, colonizing powers. The US argues that it fights against the Islamist extremism, yet its discourse and actions in the field increases extremism furthermore, and creates a vicious cycle. US foreign policy is behind the establishment of extremist Islamism for that matter.

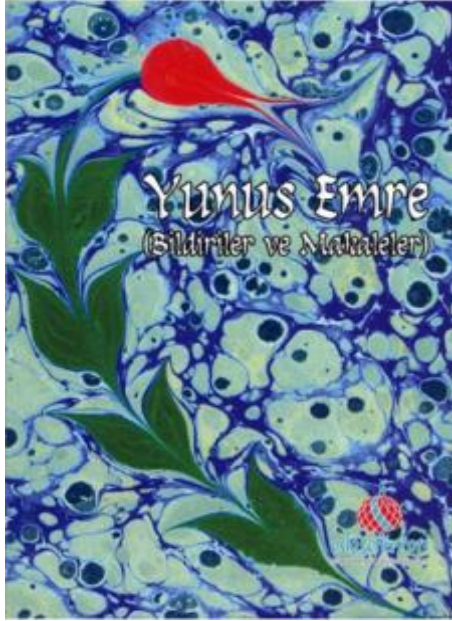
Political Islam is complex and multi-faceted. Ayoob achieved a good tone for he did not oversimplify the subject. He challenged three prejudices on political Islam; it is not a single model, it is political rather than religious, and it is a modern concept. The way he used comparative method and worked on six countries along with two national and three transnational Islamist groups is good enough to prove that political Islam does not have the same form and structure in all around the Muslim world. Not all of the Muslims in the whole world are jihadis, and they cannot be reduced to a single type. The western scholars evaluate political Islam in a way as if it is a threat to the Western system. The intervention of Western states in the Muslim world triggers the anti-colonial jihadi discourse and increases Islamist extremism largely.

YASİR OKUMUŞ

***Yunus Emre (Bildiriler ve Makaleler) Kitabı,***

**Editör: Prof. Dr. Erdoğan BOZ, Eskişehir 2013 Türk  
Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, Ocak 2014, 174 s. ISBN  
978-605-149-534-7**

*Aynur KURT\**



Eskişehir, 2013 yılı Türk Dünyası Kültür Başkenti olması nedeniyle pek çok etkinliğe ev sahipliği yapmıştır. Tanıtımını yapacağımız *Yunus Emre* kitabı da "Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı" ile "Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yunus Emre Araştırma Merkez"i (YUMER) tarafından ortaklaşa gerçekleştirilen etkinlikler kapsamında düzenlenen bilimsel makale yazmaya davet etkinliği sonucu ortaya konulmuş makalelerden oluşmaktadır. Ayrıca Eskişehir Valiliği ile Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Yunus Emre Araştırma Merkezi işbirliğiyle düzenlenen "*Yunus Emre ve Günümüze Tesirleriyle Hoca Ahmed Yesevi ve İmam Maturidi*" başlıklı XI. Yunus Emre Sempozyumu'nda sunulan bildirilerden bazıları da bu kitap içerisinde yer almaktadır.

Kitabın giriş kısmında Eskişehir Valisi Güngör Azim TUNA'nın "*Yunus'un Derdi*" başlıklı takdimi ve editörün önsözü yer almaktadır. Editörlüğünü ESOGÜ YUMER Müdürü Prof. Dr. Erdoğan BOZ'un yaptığı kitapta dokuz makaleye yer verilmiştir. Kitabın sonunda ise sempozyum programı ve bilimsel makalelerin hususları, temaları ve hakem kurulu yer almaktadır. Makale ve bildiriler kitapta alfabetik sırayla aşağıdaki şekilde yer almaktadır:

---

\* Araştırma Görevlisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı



Hatice AVCI(Arş. Gör.),<sup>1</sup> *Kibir Destanı'nın Kuranı Temelleri*. AVCI; makalesinde, Yunus Emre'nin Risaletü'nNushiyye adlı eserinin kibir bölümünde yer alan betimlemeleri, kibir ile ilgili ayetlerin şiirlere yansımış biçimleriyle almıştır.

Erdoğan BOZ(Prof. Dr.)<sup>2</sup>, *Risaletü'nNushiyye'de Akla Biçilen Rol*. BOZ; makalesinde, nefis ve ruh, öfke ve sabır, kendini beğenme ve alçak gönüllülük, kıskançlık, cimrilik-cömertlik, dedikodu, iftira, doğruluk gibi konuları ve bu konulardaki akla biçilen rolü Risaletü'nNushiyye'deki şiirlerden örneklerle açıklamıştır.

Aynur KURT(Arş. Gör.)<sup>3</sup>, *Yunus Emre Şiirlerinde Tabiat ve İstiare Sanatı Üzerine Bazı Tespitler*. KURT, makalesinde istiare sanatını açıkladıktan sonra Yunus Emre şiirlerinde istiare sanatı yapılan tabiat unsurlarını tespit etmiş ve bu unsurların daha çok kapalı istiare sanatıyla kullanıldığını ortaya koymuştur.

Sönmez KUTLU(Prof. Dr.)<sup>4</sup>, *İmam Maturidi, Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'de ortak değerler: İnsan, Akıl-İlim ve Vatan*.KUTLU, makalesinde Türk kültüründe insan, akıl, ilim ve özgürlük fikirlerine değindikten sonra İmam Maturidi, Ahmet Yesevi ve Yunus Emre'de insan, akıl-ilim ve vatan algısını müstakil başlıklar altında incelemiştir.

Ejder OKUMUŞ(Prof.Dr.)<sup>5</sup>, *Yunus Emre'nin "Risaletü'nNushiyye" Kitabında Akla Yüklenen Anahtar Konum*. OKUMUŞ, makalesinde aklın önemine ve Yunus Emre'nin çağını aşan şahsiyetine değindikten sonra aklın tarifi, aklın insan için önemi, aklın irade ve sorumlulukla ilişkisi, insanın rehberi olarak akıl, akıl ahlak ilişkisi başlıkları altında Yunus Emre'nin nasihatler kitabında yer alan fikirlerini ve bu bağlamdaki şiirlerinden tespitler yaparak ortaya koymuştur.

Talip ÖZDEŞ(Prof.Dr.)<sup>6</sup>, *Maturidi Türk ve İslam Dünyası İçin Ne İfade Ediyor?* Bildirisinin giriş kısmında İmam Maturidi ve yaşadığı çevreye değinen Özdeş, daha sonra Maturidi ve İslam anlayışının üzerine oturduğu epistemoloji, çoğulculuk konularında Maturidi'nin metodolojisine yer vermiş ve Türk ve İslam dünyası için O'nun önemini ortaya koymuştur.

İbrahim TAŞ (Prof.Dr.)<sup>7</sup>, *Yunus Emre'de Şiir Dili*. Taş bildirisinde Yunus'un divanındaki şiirlerini vezin, önceleme, karşıtlık, uyak, ses yinelemeleri, söz sanatları, göndergesel anlam / yalınlık, sapma, deyim ve kalıp sözler gibi ahenk unsurları ve dilbilimsel kavramlar ışığında incelemiştir.

<sup>1</sup> ESOĞU İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

<sup>2</sup> ESOĞU Fen-Edebiyat Fakültesi Yeni Türk Dili Öğretim Üyesi.

<sup>3</sup> ESOĞU İlahiyat Fakültesi Araştırma Görevlisi.

<sup>4</sup> Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>5</sup> ESOĞU İlahiyat Fakültesi.

<sup>6</sup> Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

<sup>7</sup> Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Fen-Edebiyat fakültesi.

Necdet TOSUN (Prof.Dr.)<sup>8</sup>, *Yunus Emre'de AhmedYesevi'nin Tesiri*. Tosun, bildirisinde, Yunus şiirlerinde AhmedYesevi'nin izlerini ve benzerliklerini Allah Sevgisi, Peygamber Sevgisi, Peygamber Ashabına Saygı ve Sevgi, Şefkat ve Merhamet, Melamet, Namaz Kılmak, Hallac-ı Mansur'a Saygı, Ölüm Gerçeğini Tefekkür ve Yunus Emre'nin Tarikat Silsilesi başlıkları altında açıklamıştır.

Ömer YILMAZ (Doç. Dr.)<sup>9</sup>, *Yunus Emre'nin Tasavvuf Anlayışında AhmedYesevi Etkisi*. Yılmaz, AhmedYesevi ve Yunus'un yaşadıkları yüzyılları ve etki alanlarını belirterek Yunus'taki Yesevi etkisine değinmiş ve aralarındaki tasavvufi benzerlikleri tespit etmiştir. Bu tespitlerini ise şu başlıklar altında toplamıştır; Allah Sevgisi (İlahi Aşk), Hz. Peygamber Sevgisi, İnsanın Yaratılışı ve Değeri, Nefis ve Dünya, Gurbete Çıkma ve Seyahat, Melameti Tavrı ve Tevazu.

## Sonuç

“Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı” tarafından yayımlanan bu kitap, Yunus Emre'nin şiirlerindeki fikir dünyasının hem İmam Maturidi ve AhmedYesevi gibi önemli şahsiyetlerle birlikte yorumlanmasına hem de Yunus Emre'nin şiirlerinin farklı yönleriyle ortaya konulmasına kaynaklık edecek nitelikte hazırlanmış makale ve bildirileri derli toplu olarak ilim dünyasına sunmaktadır. “*Yunus Emre (Bildiriler ve Makaleler) Kitabı*”nın bu alanda araştırma yapacak pek çok kişiye faydalı bir kaynak olacağı düşüncesindeyiz.

---

<sup>8</sup> Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

<sup>9</sup> (Ankara) Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.