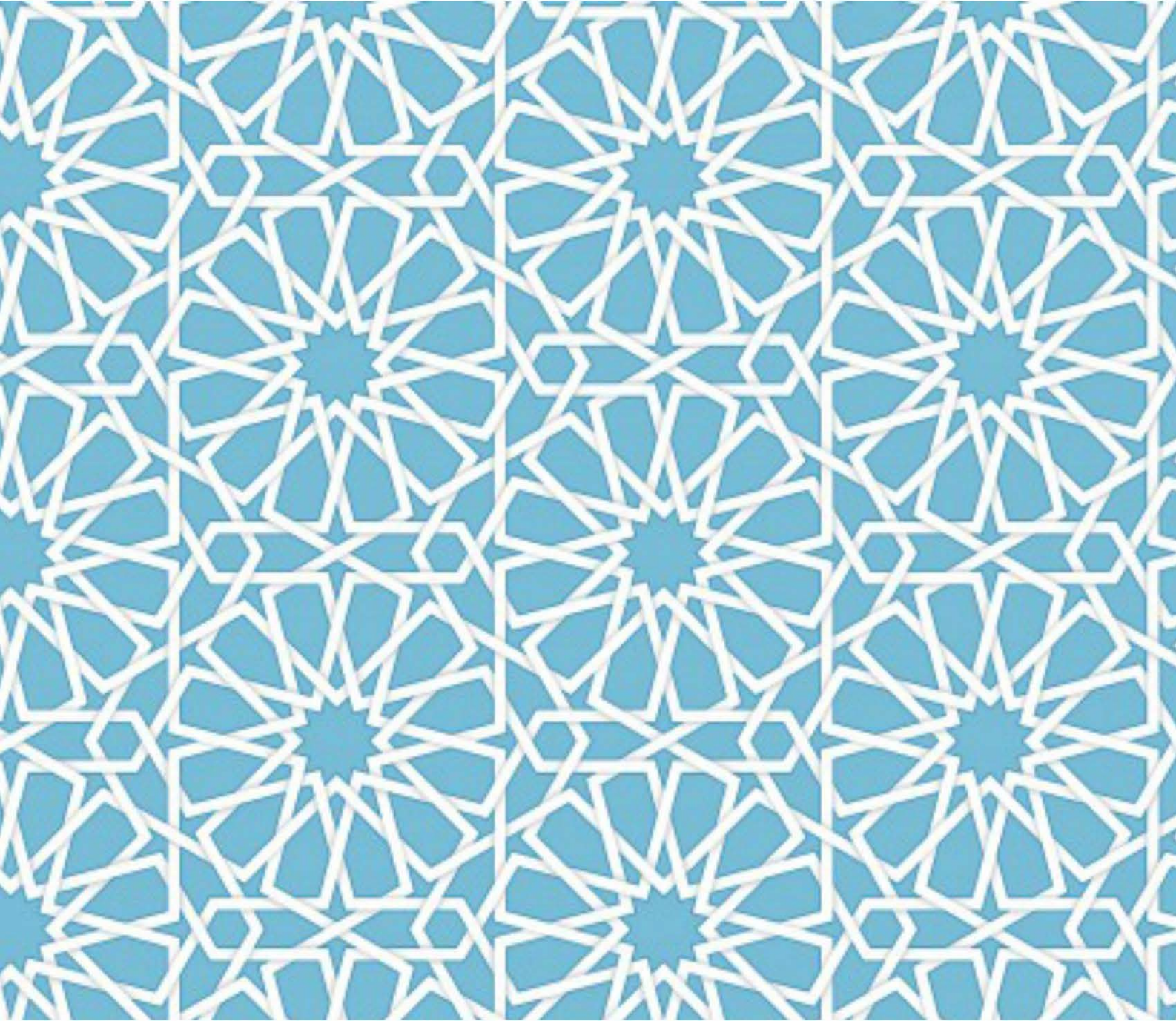


e-ISSN 2619-9130

Cilt / Volume 4 - Sayı / Issue 1 - Haziran / June 2018

# tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal



# *tasavvur*

*Tekirdağ İlahiyat Dergisi*  
*Tekirdag Theology Journal*



*tasavvur*

Tekirdağ İlahiyat Dergisi  
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2018/1 | Cilt/Volume: 4 | Sayı / Issue: 1

**Dergi Eski Adı / Previous Title:**

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /  
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /  
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

**Kapsam / Scope :** Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

**Periyot / Period:** Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

**Yayın Dili / Language Publication:** Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

*tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi* bilimsel hakemli bir dergidir.  
*tasavvur: tekirdag theology journal is* a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat  
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.  
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of  
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

**İletişim / Communication:**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur>



T.C.  
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL  
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ

**Yayıncı | Publisher**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal  
University Faculty of Theology

**Sahibi | Owner**

Doç. Dr. Osman KARA

**Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager**

Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)

**Editör | Editor**

Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)

**Editör Yardımcıları | Editorial Assistants**

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

**Yayın Kurulu | Editorial Board**

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Cumhuriyet Ü.)  
Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)  
Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)  
Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ NKÜ)  
Dr. Yakup YÜKSEL (Tekirdağ NKÜ)  
Dr. Özkan ÖZTÜRK (Tekirdağ NKÜ)  
Dr. Mahmut YAZICI (Pamukkale Ü.)  
Dr. Fatih KÖSE (Tekirdağ NKÜ)  
Dr. Ramazan TURAN (Tekirdağ NKÜ)  
Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)  
Dr. Yasemin SARI (Tekirdağ NKÜ)  
Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

**Danışma Kurulu ve Alan Editörleri | Advisory Board and Field Editors**

**Arap Dili Ve Edebiyatı:** Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü.), Galip Yavuz (Prof. Dr.- Marmara Ü.), Murat Sula (Doç. Dr.- Karadeniz Teknik Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Yıldırım Beyazıt Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Doç. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam Ve Mezhepler Tarihi:** Çağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- İstanbul Şehir Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdiin Çiftçi (Doç. Dr.- Gazi Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam**

**Sanatlar:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Gazi Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Çukurova Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

#### **Dil Editörleri | Language Editors**

Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Nuran ÇINAR (Tekirdağ NKÜ)

#### **Hakem Kurulu | Referee Board**

*tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi* en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

*tasavvur: tekirdag theology journal* uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

#### **Açık Erişim Politikası | Open Access Policy**






*tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi* içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.











*tasavvur: tekirdag theology journal* provides immediate open access to its content.

#### **Dizgi ve Tasarım | Design**

Halil İbrahim DELEN

#### **DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES**

	<b>EBSCO Academic Search</b> Başlangıç / Start Date:
	<b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b>
	<b>ICI: Index Copernicus International</b>
	<b>J-GATE: E-Journal Gateway</b>
	<b>ASOS: Academia Social Science Index</b>

	<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing</p>
	<p>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing</p>
	<p>ISI: International Scientific Indexing</p>
	<p>RESEARCH BIB: Academic Resource Index</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini</p>
	<p>OpenAIRE</p>
	<p>ESJI: Eurasian Scientific Journal Index</p>
	<p>JF: Journal Factor</p>
	<p>SAIF / Scholar Article Impact Factor</p>
	<p>SIS: Scientific Indexing Services</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: <a href="http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208">http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208</a></p>	

## *Editörden...*

İlahiyat fakültelerinin akademik dergi yayınlarının artmaya başladığı şu günlerde çeşitli vesilelerle dergiler kendilerinden söz ettirmektedirler. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültemiz tarafından yılda iki defa çıkarılan dergimiz de birtakım iyileştirmelerle bazı değişikliklere gitmiştir. İlk üç yıllık periyotta *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (NKUIFD)* adıyla yayın yapan dergimiz yönetim kurulu kararıyla *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi (Tasavvur / Tekirdag Theology Journal)* olarak isim değiştirmiştir.

Dergimizin gelişmesi adına uğraş verdiğimiz alanlardan biri de yerli ve uluslararası yeni indexlere girme çabamızdır. EBSCO, Index Copernicus International, CEEOL: Central and Eastern European Online Library ve SOBİAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini dahil olduğumuz son platformlardan bazılarıdır. Dergimize uluslararası alandan ulaşımı daha rahat sağlama adına başka indexlere başvurularımız devam ederken sadece online yayın yapan dergimizin bütün süreçleri Dergipark üzerinden yönetilmektedir.

Dergimizin yedinci sayısının oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına *tasavvur* olarak talip olduğumuzu belirterek 31 Aralık 2018'de çıkacak olan sayımıza katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

**Doç. Dr. Osman KARA**  
okara@nku.edu.tr



## **From The Editor**

These days, in which we observe a great increase in the academic journal publications of theology faculties, the journals are making their marks on different occasions. The journal that is published twice a year by Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Theology has also gone through some changes with some improvements. Our journal which has been released in the first three-year period under the name Namik Kemal University Theology Faculty Journal (NKUIFD), changed its name to Tasavvur Tekirdag Theology Journal by decision of the board of directors.

One of the areas we have worked on for the development of our journal is, to enter new domestic and global indexes. EBSCO, Index Copernicus International, CEEOL: Central and Eastern European Online Library, and SOBIAD: Social Sciences Citation Index are some of the platforms in which we are included recently. Our applications for other indexes also continue in order to provide a more convenient access to our journal from international area. All the processes of the journal, which is only published online, are managed through Dergi Park.

I profoundly thank valuable scholars who shaped their works with a great care and preferred our journal to publish them, journal referees and everyone who has put their effort in the preparation of the seventh issue of the journal.

We look forward to your contributions for our issue that will be released in 30th December 2018, highlighting our desire to publish your qualified works in order to introduce them to the international academia. We entrust you to Allah.

**Assoc. Prof. Dr. Osman KARA**  
okara@nku.edu.tr

---

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### ZİHNİYET-DİN VE TOPLUMSAL DEĞİŞİM İLİŞKİSİ: ÜLGENER ÖRNEĞİ

Mentality-Religion and Social Change Relation: The Case of Ülgener

Köksal PEKDEMİR

13-32

---

### KUR'AN-I KERİM'DE "SHB" KÖKÜNÜN SEMANTİK İNCELEMESİ

The Semantic Rewiev of the Root "Shb" In Quran

Ali KAYA

33-71

---

المنطق في القرنين السابع والثامن الهجريين متن الجمل في المنطق للخونجي والشروحات عليه

Khunaji's al-Jumal in the Context of Logic Studies in the Seventh and Eighth Century (AH) and the Commentaries Written on His Work

Ramy MAHMOUD

73-93

---

### TÜRKÇE KUR'ÂN MÂLLERİNDE "بصر/BA-SA-RA" FİİLİNİN VE TÜREVLERİNİN ÇEVİRİ PROBLEMİ

The Translation Problem of the "بصر/ba-sa-ra" Verb And its Derivatives in Turkish Quran Translations

Habip GÜL

95-122

---

### KADI BURHANEDDİN'İN İKSİRÜ'S-SEÂDÂT ADLI ESERİNDE İBADETLERİN SIRLARI

Mysteries of Worshups in Qadı Burhanadden's Work of Ikseer As-Saadat

Nizamettin KARATAŞ

123-165

---

### ARAPÇA DERSİ ÖĞRETİM PROGRAMININ UYGULANMASINA YÖNELİK BİR ALAN ARAŞTIRMASI (TEKİRDAĞ İLİ/ SÜLEYMANPAŞA İLÇESİ ÖRNEĞİ)

A Field Research on the Implementation of the Lesson of Arabic Language Teaching Program (Tekirdag (Turkey) / The Case of Süleymanpaşa District)

Osman ARPAÇUKUR

167-190

---

**İBN CÜLCÜL'ÜN KAYITLARINDAKİ MÂSERCEVEYH İLE NEDİM'İN  
KAYITLARINDAKİ MÂSERCÎS AYNI KİŞİ Mİ?**

Could Mâsarjawayh in the Records of Ibn Djujul Be the Same Person Mâsarjîs in the  
Records of Nadîm?

Samet ŞENEL – Levent ÖZTÜRK

191-218

---

**MALKARALI ŞAİR NEV'İNİN MANZUM KIRK HADİS TERCÜMESİNİN  
NEŞRİ VE TAHLİLİ**

Publication and Analysis of Poetic Forty-Hadith Translation by Naw'î of Malkara

Ali SEVER

219-256

---

**KUR'AN'DAKİ MÜBHEM İFADELERİN ÇEVİRİ SORUNU**

The Question of Translation of the Ambiguous Statements in the Qur'an

Osman KARA

257-282

---

**ANLATIM TEKNİĞİNİ LÜBNAN İÇ SAVAŞININ BELİRLEDİĞİ BİR İÇ  
HESAPLAŞMA ROMANI: KEVÂBİSU BEYRÛT (BEYRUT KÂBUSLARI)**

An Internal Feud Novel That Lebanon Civil War Determined Its Narrative Technique:  
Kevâbisu Beyrût (Beirut's Nightmairs)

Adnan ARSLAN

283-303

---

**"KULAK" VE "SES" İFADELERİNİN KUR'AN AYETLERİNDEKİ İZDÜŞÜMLERİ**

"Ear" And "Sound" Expressions Representations in the Qur'an

Ayşe Betül ORUÇ

305-328

---

**رسالة الفرائض لزید بن ثابت مع شرحها لأبي الزناد**

Zeyd bin Sabit's Farāiz and Comments by Abu'z-Zinad

Mansur KOÇİNKAĞ

329-353

---

**TERCÜME MAKALE / TRANSLATION ARTICLE**

---

**ŞER'Î DELİLLERLE EHLİSÜNNET AKÂİDİ**

Takribu'l-Akâidi's-Sünniyye bi'l-Edilleti'l-Kur'âniyye

Muhammed ULEYŞ

Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Uleyş el-Mısri (ö. 1299/1882)

Çeviren: Vezir HARMAN

355-381

---

**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

---

Sıddık Baysal, Kur'an'da ve Tefsirlerde Yönetmel Kavramlar- I Ulu'l-Emr Kavramı,  
Bilge Matbaacılık, Ajans ve Reklamcılık, 1. Baskı, Ankara 2016

Murat BIYIKLI

383-390

---

John Taylor Gatto, Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı, Zorunlu Eğitimin Karanlık  
Dünyasına Bir Yolculuk, İstanbul: Edam Yayınları, 2016

Nuran ÇINAR

391-399

---

Josef Van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. A  
History of Religious Thought in Early Islam, Leiden/Boston: Brill, 2017

Ömer YILMAZ

401-404

---

**TOPLANTI, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY / MEETING, SYMPOSIUM, WORKSHOP**

---

A Critique Of Alvin Plantinga's Speech: "Science And Religion: Where The Conflict  
Really Lies"

Sümevra TURAN

405-415

---

**YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCİPLES**

417-439





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 13-32

**Zihniyet-Din Ve Toplumsal Değişim İlişkisi: Ülgener Örneği**  
Mentality-Religion and Social Change Relation: The Case of Ülgener

**Köksal PEKDEMİR**

YL. Öğrencisi., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi  
Master Student, İstanbul University, Faculty of Theology  
İstanbul / TURKEY  
koksalpekdemir@gmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-8979-5414](https://orcid.org/0000-0002-8979-5414)

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 12 Mart / March 2017

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 30 Mart / March 2017

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2017

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Pekdemir, Köksal. "Zihniyet-Din Ve Toplumsal Değişim İlişkisi: Ülgener Örneği". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 13-32.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Öz

Toplumsal yapının dinamik olmasının bir sonucu olarak, sosyal hayatta sürekli bir değişim yaşanmakta, söz konusu değişimin araştırılması, toplumu kendisine inceleme konusu edinen sosyolojinin uğraş alanları arasında yer almaktadır. Toplumda meydana gelen değişimin incelenmesinin pek çok yolu vardır. Bunlardan birisi de örtük referans sistemi olarak tanımlanan zihniyet yapılarının araştırılmasıdır. Zihniyetleri oluşturan ekonomi, kültür, eğitim gibi birçok etken bulunmakta, dinlerde bunlardan birisini oluşturmaktadır. Dinler, kendilerine has özellikleri dolayısıyla zihniyetleri etkileyen bir nitelik taşımaktadır. Buradan hareketle makalede ilk olarak zihniyet-toplumsal değişim ilişkisi ele alınacak, devamında zihniyet-din etkileşimine yer verilecek, dolaylı olarak ise zihniyetler üzerinde dinlerin toplumsal değişimle girdiği ilişki ortaya çıkartılmaya çalışılacaktır. Tüm bu süreci bir örnek üzerinden daha da netleştirme amacıyla Sabri F. Ülgener'in *Zihniyet ve Din* eserine değinilecek ve Ülgener'in görüşleri, zihniyet-din-değişim çerçevesinde incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Din, Zihniyet, Toplum, Toplumsal Değişme, Ülgener.

## Abstract

As a result of the dynamic structure of society, there is a constant change in social life and researching the change is among the unit analysis of the field of sociology that takes society as a subject matter for itself. There are various ways to examine the change that has taken place in society. One of them is the implicit reference system thereby examining mindset structures. There are many factors such as economy, culture, and education which constitute mentalities and one of them is religion. Religions because of their unique characters have an aspect to influence mentalities. From this point of view, the first issue in this article to be examined is the relationship between mentality-social change. Subsequently, insights will be given about mentality-religion relations, and lastly, an attempt to unearth the impact of religion-social change relations on mentalities will be made. For further clarification of all this process through an example, Sabri F. Ülgener's *Zihniyet ve Din*

(*Mentality and Religion*) will be examined and Ülgener's views will be analyzed on the ground of religion-change relation.

**Key words:** Religion, Mindset, Society, Social Change, Ülgener.

### Giriş\*

Din sosyolojisi yeni içeriklerle sürekli gelişmektedir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki süreçte, klasik çalışmalara bağlı kalınarak daha mikro ölçeklerde araştırmalar gerçekleştirilmiş ve Weber'in çalışmaları bu konuda hareket noktasını oluşturmuştur.<sup>1</sup>

Türkiye'de henüz yeteri kadar çalışılmamış olsa da sosyolojinin ve onun bir alt disiplini olan din sosyolojisinin önemli uğraş alanlarından birisi, zihniyet-din arasındaki ilişkisinin araştırılmasıdır. Bu alana yönelik ilk çalışmayı sosyolojinin kurucu babaları arasında kabul edilen Weber, *Protesten Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* ismini verdiği araştırmasıyla gerçekleştirmiştir. Söz konusu eser, din-zihniyet ilişkisini ortaya çıkartması ve alanında ilklerden olması sebebiyle önemlidir. Türk sosyoloji geleneği içerisinde, zihniyet araştırmaları konusunda Weber'le birlikte Ülgener ismi de oldukça önemli bir yer tutar. Ülgener'in bu derece önemli olmasının nedeni Özkiraz'ın da belirttiği gibi<sup>2</sup>, din-zihniyet incelemelerini Türk sosyal bilimler geleneğine dâhil eden ilk isim olmasından dolayıdır. Zihniyet-din araştırmasını *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* isimli eseriyle dünya sosyal bilimler geleneğine dâhil eden Weber ile, onun adımlarını takip ederek kaleme aldığı *Zihniyet ve Din* ismini verdiği çalışmasıyla Türk sosyal bilimler geleneğine dâhil eden Ülgener, alana yönelik öncülerden olmaları ve kendilerinden sonraki çalışmalara rehberlik etmeleri açısından önemli isimlerdir.

---

\* Bu makale, Toplumsal Değişim Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Zihniyet-Din Ve Toplumsal Değişim İlişkisi: Ülgener Örneği" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /This paper is the final version of an earlier announcement called "Social Chance Symposium", not previously printed, but orally presented at a symposium called "Mentality-Religion and Social Change Relation: The Case of Ülgener", the content of which has now been developed and partially changed.

<sup>1</sup> Özlem Avcı, *İki Dünya Arasında İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği* (İstanbul: İletişim Yay., 2012), 35.

<sup>2</sup> Ahmet Özkiraz, "Sabri F. Ülgener'de Zihniyet ve Geri Kalmışlık". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*. 36, (Mart 2007): 36.



Zihniyetleri çözümlenmek ve din ile olan etkileşimini ortaya koymak hem geçmişte tecrübe edilen değişimleri kavramak hem içerisinde yaşanan süreci anlamak hem de geleceği tahmin etmek, diğer bir ifade ile dünü ve bugünü anlamlandırmak, yarının ise nasıl şekilleneceğine yönelik öngöründe bulunmak yani 'toplumsal değişim'i kavrayabilmek açısından önemlidir. Zihniyet yapılarında meydana gelen değişimleri ve zihniyetlerin din ile olan irtibatını anlamadan toplumsal değişimi anlamak/anlamlandırmak ortaya eksik bir çalışma çıkartacaktır. Buradan hareketle makalenin konusu, zihniyet-din ve toplumsal değişim arasında var olan ilişkiyi ortaya çıkartmak, sonrasında ise *Zihniyet ve Din* isimli eserinden yola çıkarak, söz konusu alanlara yönelik Ülgener'in nasıl bir örneklik oluşturduğunu ortaya koymaktır.

### 1. Zihniyet ve Toplumsal Değişim

Örtük referans sistemi olarak tanımlanan<sup>3</sup> zihniyetlerin incelenmesi, toplumsal yapıda meydana gelen değişim ve çatışmaları ya da tam tersi durağanlık/muhafazakârlık ve bütünleşmeleri anlamak, anlamlandırmak açısından dikkate alınması gereken bir araçtır. Bu sebeple aşağıda toplumsal mekanizmanın işleyişi açısından roller üstlenen zihniyet kavramı üzerinde durulacak ve toplumsal değişimle olan etkileşimine değinilmeye çalışılacaktır.

Günlük kullanımda zihniyet; davranışlar ile gözlemlenebilen örf ve adetler ile birleştirilmiş bir düşünce hali, herhangi bir inanç sistemiyle bağlantılı psikolojik eğilimler bütünü, "çevredeki kültürün içerdiği norm ve değerlerin özümsemesi ile edinilen ortak bir referans çerçevesi", eyleme dönüşmüş davranış şekli, bir grup insanın ortak referans örüntüsü,<sup>4</sup> "bireyin davranışlarında sürdürdüğü değer ve inançlar toplamı",<sup>5</sup> "aynı kişide yerleşmiş olup kendi aralarında mantık bağlarıyla örülmüş bulunan bir fikirler ve entelektüel eğilimler bütünü",<sup>6</sup> dünya ile insan arasına giren prizma,<sup>7</sup> "kendini bir takım hareket ve davranış normları halinde açıklayan

<sup>3</sup> Alex Muchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet Kotil (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 7.

<sup>4</sup> Alex Muchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet Kotil (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 17-23.

<sup>5</sup> Sefer yavuz, "Zihniyet ve Din," *Din Sosyolojisi* içinde, ed. İhsan Çapçioğlu (Ankara: Grafiker, 2012), 589.

<sup>6</sup> Gatou Bouthoul, *Zihniyetler* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1975), 21.

<sup>7</sup> Gatou Bouthoul, *Zihniyetler* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yay., 1975), 7.

bir yaşama stiline ifadesi”, toplum içindeki bireyin dünyaya, çevreye, olaylara, eşyalara vb. yapılara bakış açısı,<sup>8</sup> “bir toplumsal projeksiyon sistemi”, “kendini birtakım hareket ve davranış normları halinde açıklayan bir yaşam sistemi”,<sup>9</sup> “düşünüş, duyuş ve davranış tarzı”,<sup>10</sup> “insanlara istikamet vermeye yarayan birer harita”<sup>11</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Yukarıda yer verilen ve zihniyeti açıklayan bu yaklaşımların öne çıkarttığı ortak nokta; zihniyetlerin nesne, eşya, çevre, evren ve insan gibi faktörlere karşı bireyde yerleşen bir tür “bakış açısı” olmasıdır. Bu noktayı saklı tutup, sıralanan tanımları da dikkate alarak zihniyeti, ‘insanın kendisi dâhil, muhatap olduğu her türlü şey karşısında göstereceği tepkinin şeklini belirleyen, yönünü tayin eden ölçü/pusula’ şeklinde kavramsallaştırmak mümkündür.

Zihniyetler tarih boyunca din, eğitim, çevre, iklim, nüfus, politika, ekonomi gibi birçok unsurlardan örülü faktörler tarafından yönlendirilmiş<sup>12</sup> ve toplumsal değişimleri farklı oranlarda etkilemişlerdir. Etki araçlarından biriside dinlerdir. Zihniyetlere etki eden faktörler arasında yer alan dinler, zihniyetleri şekillendirmekte, aynı zamanda da toplumsal değişimin dinamiklerini sağlamaktadır.<sup>13</sup> Bu meselenin detaylarına ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

Zihniyetlerin toplum hayatında hem bireylere hem de gruplara sağladığı pek çok fayda vardır. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür; zihniyet soyut ya da somut karşılaşılan her türlü varlık/nesne için gerçeğin bir açıklamasını verir ve böylece kişinin ya da grubun kendine göre anlama, anlamlandırma ve bilme ihtiyacını karşılar. Zihniyetler bireye kimlik kazandırır. Bu, zihniyetlerin kültürün temel bileşikleri arasında yer alması ve toplumsal kimliği oluşturan diğer pek çok öge ile sıkı bir ilişki içerisinde olmasının bir sonucu olarak gerçekleşmektedir. Ayrıca zihniyetler,

<sup>8</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler* (Ankara: Mayaş Yay., 1983), 21-28.

<sup>9</sup> Mustafa Aydın, *Güncel Kültürde Temel Kavramlar* (İstanbul: Açılık Kitap Yay., 2013), 506-507.

<sup>10</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yay., 2014), 228.

<sup>11</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 25.

<sup>12</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 6.

<sup>13</sup> Dinlerin bu yönüyle ilgili bilgileri herhangi bir din sosyolojisi kitabında bulmak mümkündür. Örneğin Ünver Günay’ın *Din Sosyolojisi* isimli eserine bkz.

toplumsal sosyalleşmenin taşıyıcılığını da üstlenirler. Bireyler gruplara, çoğunlukla kendi dünya görüşüne yakın bir ortam buldukları zaman katılır ve böylece sosyalleşir. Zihniyetlerin sağladığı bir diğer fayda ise, kişiye güvende olduğu hissini vermesidir. Birey kendi zihin yapısına yakın olan kimselerle etkileşime girerek, taşıyıcısı olduğu zihniyet dünyasına olan güvenini daha da kuvvetlendirir.<sup>14</sup>

Zihniyetlerin temelinde birtakım değer yargıları bulunur. Burada bahsedilen değer bir grubun, ideal ve saygıya layık olduğunu kabul ettiği davranışın arkasında var olan bir tür yasa, kural ya da genel bir ilkeyi ifade eder.<sup>15</sup> Değer, kişinin ya da grubun eylemlerine, tutumlarına yön veren genel ilkenin adıdır. Bu ilke çerçevesinde kişi, olaylara, olgulara ve evrene karşı tutum ve davranış gerçekleştirir. Zihniyetlerin temelini oluşturan değerlerin, zihniyetlerin nasıl olması gerektiğini tayin eden, sınırlarını çizen, yol gösteren ana etkenler arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

Muccihelli'ye göre<sup>16</sup> zihniyetler toplumsal etki güçlerinin kaynağıdır. O'na göre, 'edinim-yayıma' ve 'korunma-savunma' mekanizmaları şeklinde iki büyük sosyo-psikolojik mekanizma, grupların yaşamına yön verir. İlk türden mekanizmalar, diğer grupları kendi görüşüne çekmek ve bu doğrultuda örgütlemeye yönelik ortaya çıkarırken, ikincisi ise, zihniyetin taşıyıcılarının kendilerini tehlikede hissettiğinde varlık kazanır, böylece bireyler sahip oldukları kimliği koruyabilme şansını elde ederler. Bu mekanizmalardan birincisi güçlü, hâkim, tayin edici, yönlendirici ve ötekini değişime zorlayan konumda görünürlük kazanırken ikincisi, diğer zihniyet yapılarına göre aşağı, yani edilgen, zayıf, pasif ve başkaları tarafından değişime zorlanan bir konumda ortaya çıkar ve değişime karşı direnç meydana getirir. Birinci yaklaşım inşa edici, değiştirici, ikincisi ise daha çok koruyucu, muhafaza edici, sınırlayıcı, savunmacı bir nitelik taşır. Bu yönüyle değişimi tayin eden, değişimi sınırlayan ve değişimden etkilenen olgu olarak zihniyetlerin incelenmesi, sosyoloji için önemli hale gelmektedir.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Alex Muchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 21-23.

<sup>15</sup> Alex Muchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 35.

<sup>16</sup> Alex Muchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 23.

<sup>17</sup> Muccihelli tarafından sistematikleştirilen bu iki olgu, toplumsal değişim ile zihniyet arasında var olan ilişkinin incelenmesinde önem kazanmaktadır. Söz konusu iki ilke, zihniyet-toplumsal değişim

Zihniyette ve bunun neticesinde toplumsal yapıda bir değişimin meydana gelebilmesi için üç faktörün eş zamanlı olarak gerçekleşmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi; içerisinde bulunulan durumun kişi ya da gruplar üzerinde değişime yönelik güçlü bir baskı yaratması ve bu baskının çoğunluk tarafından hissedilmesi, ikincisi; toplumda özgürlük alanlarının bulunması, üçüncü olarak ise; kişi ya da grup üyelerinin ortaya çıkan yeni ihtiyaca cevap verebilen ve yeterince değerlendirilmiş olan yeni sosyo-kültürel modeller ortaya çıkartması ve bunların varlığından haberdar olmasıdır.<sup>18</sup> Bu üç şart dikkate alındığında, zihniyet değişiminin, dolayısıyla toplumsal değişimin, toplumda yoksunluk duygusunun hâkim olmasının bir sonucu olduğunu söylemek mümkündür.<sup>19</sup>

Yukarıda yer alan faktörlerin her biri değişim için önemlidir. Grupların kendi üzerlerinde hissettikleri baskı, değişimin gerekli şartlarından. Çünkü çoğunlukla zorlayıcı baskı olmadan, değişime ihtiyaç duyulmamaktadır. Bu baskı genellikle iç dinamiklerden çok, dış dinamikler tarafından beslenmektedir. Gelinen noktada gelişen iletişim ve ulaşım araçları, popüler kültür, medya, moda gibi aygıtların, değişimi zorlayan dış etkenlerin başında geldiğini söylemek mümkündür. Değişimin ikinci şartı olan, 'toplumda özgürlük alanlarının bulunması', diğer iki faktörü etkileme gücüne sahip olması sebebiyle, zihniyet değişiminin gerçekleşmesi açısından önem kazanmaktadır. Özgür bir ortamın olmadığı zaman ve mekanlarda, değişime yönelik baskılar, çevrede yaşanan ve dayatılan değişimler genel olarak göz ardı edilmektedir. Değişimi gerçekleştirmeyi başaran azınlıklar ise dışlanmaya ve ötekileştirilmeye maruz kalmakta, böylece toplumsal çatışma körüklenmektedir. 'Değişimi sağlayacak modellerin olması' şeklinde ifade edilebilecek üçüncü tamamlayıcı durum da değişim için önem taşımaktadır. Bu modelleri iç bünyenin ürettikleri ve dışarıdan transfer edilenler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. İç bünyenin ürettiği model, grup içerisinde değişimi sağlayan, gruptan farklı, aykırı kimseleri ifade ederken, dışarıdan transfer ise, grup dışından bir ya da birden çok kimsenin, grup üyelerinin

---

arasında gerçekleşen üç farklı ilişki şeklinde ikisine gönderme yapar. Bu ilişki biçimleri aşağıda açıklanacaktır.

<sup>18</sup> Alex Muchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 60-61.

<sup>19</sup> Alex Muchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 71.

kendileri için yabancı olan zihniyet yapılarını benimsenmesinde rol oynayan, örneklik oluşturan kimseleri ifade eder. İç bünyenin ürettiği modeller, dışarıdan transfer edilenlere karşı daha kolaylıkla kabul görür ve benimsenir.

Çalışmanın üzerine inşa edildiği temel varsayım; toplumsal değişimin zihniyette gerçekleşen değişimden bağımsız olarak düşünülemeyeceğidir. Öyle ki toplumsal değişim şeklinde isimlendirilen olgu, bireylerin zihniyetlerinde meydana gelen değişimin ürünüdür ve cesur olmak gerekirse bu, bir yönüyle değişimin kendisidir. Muccielli'in de söylediği üzere<sup>20</sup> toplumsal değişimin incelenmesi, zihniyetleri etkisi altına alan değişimlerle, kültürün ve toplumu meydana getiren diğer öğeleri etkileyen faktörlerin arasındaki ilişkinin ortaya konulmasına yöneliktir. Bu sebeptendir ki toplumsal değişimlerin incelenmesinin yollarından birisi de zihniyet değişimlerinin araştırılmasıdır.

Anlam arayışında olan ve mantık çerçevesinde hareket eden bir varlık olmasının sonucu olarak insan, zihniyeti ile eylemleri arasında bir bütünlük arar ve paralel bir ilişkinin gerçekleşmesini arzular. Bireyler zihniyetleri doğrultusunda eylemlerde bulunur, harekete geçer ve içerisinde yaşadığı dünyayı, sahip olduğu zihniyet yapısına uygun bir şekilde inşa etmek için gayret gösterir.<sup>21</sup> Bu durum zihniyetlerin toplumsal değişime olan etkisini ifade etmektedir. Ne var ki zihniyet ile değişim arasında çok boyutlu bir ilişki vardır. Zihniyetlerin toplumsal değişime yönelik etkisine değindikten sonra, zihniyetlerin hem toplumsal değişmeyi sınırlayıcı rolünden hem de toplumsal değişimin zihniyetler üzerindeki etkisinden bahsetmek gerekir. Tıpkı zihniyette meydana gelen değişimin toplumsal değişimi etkilemesi gibi, yaşanan toplumsal değişim de zihniyet yapılarını etkiler. Nerelerde değişimin zihniyeti, nerelerde ise zihniyetin değişmeyi etkilediğini kesin bir şekilde ortaya koymak mümkün olmamakla birlikte, hangi durumlarda zihniyetin, hangi durumlarda toplumsal değişimin daha baskın olduğunu ortaya çıkartmak mümkündür.

<sup>20</sup> Alex Muccielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 59.

<sup>21</sup> Bu duruma örnek olarak dinlerin meydana getirdikleri değişimler gösterilebilir. Herhangi bir baskı ya da zorlama olmaksızın din anlayışları yani zihni yapı değişmeden, dini yaşantının değişmesi oldukça zordur. Genellikle ilk olarak dine yönelik zihniyette, arkasından ise dini yaşantıda değişimler yaşanmıştır. Bu yönüyle zihniyetler sosyal değişmeye etki eden bir nitelik taşımaktadırlar.

Yukarıda da geçtiği üzere Muccihelli'ye göre<sup>22</sup> zihniyetler toplumsal etki güçlerinin kaynağıdır. Zihniyet çerçevesinde geliştirilen mekanizmalardan 'edinim-yayıma' güçlü, hâkim, tayin edici, yönlendirici ve ötekini değişime zorlayan konumda ortaya çıkar ve zihniyet-değişim ilişkisinin birinci şekli oluşturur. 'Korunma-savunma' mekanizmasında ise zihniyetler birincisine göre daha pasif, toplumsal değişmeyi sınırlayan bir rol oynar. Böylece zihniyet-toplumsal değişme ilişkisinde, 'zihniyetlerin toplumsal değişmeleri sınırladığı' ikinci boyut görünürlük kazanır. Üçüncü boyut ise, zihniyetin hem inşa edici hem de koruyucu olarak rol oynayamadığı durumlarda gerçekleşir. Söz konusu süreçte toplumsal değişim, zihniyete hâkim olur ve zihniyet üzerinde birtakım değişimler meydana getirir. Böylece zihniyet-toplumsal değişim arasında ortaya çıkan üçüncü ilişki şekli gerçekleşir.

Özetle, zihniyet ile toplumsal değişim arasında üç boyutlu bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Birincisi, zihniyetlerin toplumsal değişimin temel dinamiği olarak varlık kazandığı durumdur. Burada zihniyetler toplumsal değişimi sağlayan asıl etkidir. İkincisi; zihniyetlerin toplumsal değişmeyi sınırlayıcı bir rolde görüldüğü durumdur. Bu noktada birincisine göre daha pasif bir zihniyet-toplumsal değişim ilişkisi söz konusudur. Üçüncüsü ise, toplumsal değişimin zihniyeti etkilediği ve herhangi bir karşı koymanın gerçekleşmediği durumdur. Birincisinin tersine burada, toplumsal değişme, zihniyet üzerinde gerçekleşen değişimin dinamiklerini oluşturur ve zihniyette bazı değişimlere sebep olur. Tüm bu boyutları "aktif zihniyet", "sınırlayıcı zihniyet" ve "pasif zihniyet" şeklinde kavramsallaştırmak mümkündür. Burada güçlüden zayıfa giden bir hiyerarşi durumu söz konusudur. Bu üç hal arasında, sınırlar muğlak olduğu için kesin bir ayırım yapmak kolay değildir. Hangisinin sebep hangisinin sonuç ya da hangisinin önce hangisinin sonra olduğunu kestirebilmek oldukça zordur. Sebep denilenlerin sonuç, sonuç denilenlerinde sebep olarak varlık kazanması mümkündür. Bunun için yoğun emek isteyen çalışmalara ihtiyaç vardır.

## 2. Zihniyet-Din Ve Toplumsal Değişme

Zihniyeti tanımlayıp toplumsal değişme ile olan ilişkisine değindikten sonra dini de sürece dâhil etmek yerinde olacaktır. Bu sebeple aşağıda din ve

<sup>22</sup> Alex Muchielli, *Zihniyetler*, trc. Ahmet (İstanbul: İletişim Yay., 1991), 23.

zihniyet arasındaki ilişki ele alınacaktır. Burada temel varsayım, din ile zihniyet arasında karşılıklı bir ilişkinin olduğudur. Bireylerin inandıkları dinler, zihniyetlerini oluştururken, zihniyet yapıları da inanılacak dinin yaşam alanına nasıl aktarılacağına belli oranlarda karar vermekte yani karşılıklı etkileşim gerçekleşmektedir.

Başta evrensel dinler olmak üzere dinlerin büyük çoğunluğu sadece metafizik olanla değil, aksine hayatın en ücra köşeleriyle bile ilgilenir. Bu sebeple birçok din, teolojik özelliklerinin dışına taşan oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Öyle ki din, tek boyutlu bir olgudan ziyade ekonomiye, siyasete, hukuka, eğitime ve daha sayılamayan toplumun birçok farklı kurumuna etki eder.<sup>23</sup> Bu doğrudan olduğu gibi dolaylı bir şekilde de gerçekleşebilir. Tarih boyunca kiminde başarılı kiminde başarısız, pek çok noktada insan yaşamına nüfuz eden, toplum hayatının hemen her noktasına damgasını vuran dinin,<sup>24</sup> toplumsal hayatta oldukça işlevsel bir rol oynayan zihniyet ile etkileşime girip, toplumsal değişime katkı sağlamaması mümkün değildir. Doğaldır ki din, inananlarının zihniyetlerine, dolayısıyla yaşam biçimlerine, hayat tarzlarına ve dünya görüşlerine müdahale eder. Öyle ki dinlerin önemli özelliklerinden birisi, mensuplarına çeşitli toplumsal durumlar karşısında takip edecekleri yol, sergileyecekleri tutum ve tavır geliştiren bir zihniyet kazandırma işlevidir. Dinin bu özelliği, yukarıda da işaret edilen sosyal bir karaktere sahip olması ve inananlarına belli birtakım değerler ve semboller sunmasından kaynaklanmaktadır. Dinler, olaylar ve nesnelere karşı takınılması gereken tavırlar vermek yoluyla bireylerin zihniyetini inşa etmektedirler. Bu anlamda dinler iman, bilgi, ahlak, tutum, değer, davranış, düşünce, cemaat gibi birçok ilişkiler ağını bünyesinde toplayan sosyal sistemlerdir.<sup>25</sup>

Berger'in, dini "evrenin tamamını insan açısından manidar bir varlık olarak kavramanın cüretkâr bir girişimi"<sup>26</sup> şeklinde tanımlarken ifade etmek istediği şeylerden birisi de dinlerin zihniyet oluşturmadaki rolüne bir vurgudur. Greertz'i takip ederek dini, "insanlarda uzun süreli, geniş

<sup>23</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, trc. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi Yay., 1964), 64.

<sup>24</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 8.

<sup>25</sup> Ejder Okumuş, *Dinin Toplumsal İnşası* (Ankara: Akçağ Yay., 2015), 85.

<sup>26</sup> Peter Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği* (İstanbul: İnsan Yay., 1993), 39.

kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemi”<sup>27</sup> olarak tanımlayan Mardin’de, Berger gibi bir yönüyle dinin zihniyet oluşturmadaki rolünü dikkate almakta ve dini buradan hareketle tanımlamaktadır. Hem Berger hem de Mardin’in tanımları dikkate alındığında dinin, zihniyet oluşturmada ve toplumsal değişimde oynadığı rol daha da anlaşılır olacaktır. Dinin zihniyet oluşturmadaki rolüne dikkat çeken Ülgener’de bu konuya ilişkin aşağıda yer alan ifadeleri kullanmaktadır;

Esasında dinin, “kitabî” tarafı bir yana, geniş yığınlara uzanan sade, gündelik telkinleri ile insanın davranış biçimini ve o yoldan değer ölçülerini etkilemekten uzak kalmış olacağı düşünülemezdi. Din ki, tarih boyu aile bağlarından yakın ve uzak toplum katlarına, siyasete, sanat değerlerine kadar bütün bir yaşayış düzenine damgasını vurmuş; kiminde başarılı, kiminde başarısız; fakat düzenleyici olmak iddiası ile daima devre içine girmiştir.<sup>28</sup>

Dinler zihniyetleri oluşturan önemli bir etken olmalarına rağmen, zihniyetleri sadece dinlerin inşa etmediğinin vurgulanması gerekir. Zihniyetlerin oluşmasında ve toplumsal değişimde dinin rolüne yoğun bir vurgu yapılırsa da yaşanan süreci sadece dine indirgemek doğru bir yaklaşım olmaz. Dinin yanın sıra daha başka pek çok faktör vardır. Doğan’ın da işaret ettiği gibi<sup>29</sup> çevre, eğitim, iklim, siyaset, ekonomi, tarih gibi birçok faktör bunlardan bazılarıdır.

Yukarıda ifade edilenlere ek olarak din ve zihniyet arasındaki ilişkinin tek boyutlu olmadığına da söylenmesi gerekir. Din, her türlü tesirden uzak, insan hayatını oluşturan tüm öğelerden soyutlanmış bir olgu değildir. Aksine sosyal ve kültürel hayatın bütün taraflarıyla yani ekonomi, hukuk, siyaset, çevre özellikle de toplumsal yapılarla ilişki halinde olan ve tüm bunları etkilediği gibi aynı zamanda bunlardan da etkilenen bir mahiyet taşır.<sup>30</sup> Dinleri etkileyen faktörlerden birisi de zihniyetlerdir. Dinler birey hayatına ve zihniyetine tesir ederken birtakım süzgeçlerden geçer ve bunun neticesinde bireyde kabul görür. Bu süzgeçlerden birisi de kendisine tabi olanların sahip

<sup>27</sup> Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yay., 2015), 37.

<sup>28</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 8.

<sup>29</sup> Şahin Doğan, “Max Weber ve Sabri Ülgener’de Zihniyet ve Din”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy.2. (Temmuz 2015): 204.

<sup>30</sup> Hans Freyer, *Din Sosyolojisi*, trc. Turgut Kalpsüz (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi Yay., 1964), 64.



oldukları zihniyet yapılarıdır. Aradaki ayrımı keskin hatlar ile ortaya koymak son derece zordur. Bir yerde neden olan başka bir yerde sonuç daha başka bir yerde ise hem neden hem de sonuç şeklinde ortaya çıkabilmekte, ilişkinin boyutu zamana, mekâna ve anlayışlara göre farklılık gösterebilmektedir. Zaman, mekân ve anlayış çerçevesinde fail etken, dinden zihniyete, zihniyetten dine gidip gelmektedir. Bu yüzden zihniyet ile din arasında keskin bir sınır çizmekten ziyade, daha esnek, geçişken ve değişken bir sınır çizilmelidir. Ayrıca din ve zihniyet ilişkisinde yaşanan değişim birden ve hızlıca değil, oldukça uzun ve yavaş sayılabilecek bir zaman diliminde meydana geldiğinin hatırlatılması gerekir.

Zihniyetler ile din arasında gerçekleşen çok boyutlu ilişkiye yönelik, aynı dinin bünyesinde formel-folk ya da Ortodoksi-Heterodoksi gibi birbirinden farklı dini yapıların var olması örnek olarak verilebilir. İlk saflığını koruyamayan din, yayıldığı ortamın zihin yapısının yansımaları olan kültür, gelenek, iklim, çevre gibi faktörlerle etkileşime girmekte, aslından farklı olarak çevrenin hâkim zihniyetinin etkisiyle yeni, farklı formlara bürünmekte ve formel-folk gibi birtakım ayrımlar gerçekleşmektedir. Dini yapılarda meydana gelen bu ayrım, zihniyetlerin dinler üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunun delillerinden birisidir. Bu etkinin sınırlı bir alanda gerçekleşmesi ise, dinin zihniyetler üzerindeki etkisine ilişkin karşı bir delildir. Öyle ki var olan yapı gelen yeni dini anlayış ile birlikte hepten değişmediği gibi, bütün olarak da sahip olduğu nitelikleri koruyamamakta, bunun sonucunda ortaya hem eski yapıdan hem de yeni dini anlayıştan etkilenmiş birtakım parçalardan beslenen, her iki yapının karışımı yeni bir form çıkmaktadır.<sup>31</sup>

Özetle din ve zihniyet arasında birinden diğerine giden tek boyutlu bir ilişkiden ziyade çok boyutlu ve karşılıklı bir ilişkinin varlığından bahsetmek gerekir. Bir taraftan dinler zihniyetleri etkilerken, diğer taraftan zihniyetler

<sup>31</sup> Din ve zihniyet arasındaki ilişkiye yönelik Müslümanlığı kabul eden toplumlarda gerçekleşen zihniyet değişimleri, oradan hareketle de yaşanan toplumsal değişimler de örnek olarak verilebilir. Öyle ki İslam, kendisini kabul eden toplumların zihniyet yapılarında köklü değişimler meydana getirmiştir. Bu yönüyle din, zihniyet oluşturu ve toplumsal değişmeyi sağlayıcı bir etken olarak varlık kazanmaktadır. Ne var ki söz konusu olan etki tek boyutlu bir şekilde yaşanmış, dinin gerçekleştiği bu köklü zihniyet değişimiyle birlikte, dinin kendisi de toplumların zihniyet yapılarından etkilenmiş, bunun neticesinde, dinin birçok alanında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Bu ise zihniyetlerin din üzerindeki etkisini göstermektedir.

dinleri etkilemekte, etkileşimin niteliği sürekli değişmekte ve farklılaşmaktadır. Din ve zihniyet terazinin iki kefesi olarak düşünülecek olursa, terazinin dengede durduğunu gözlemek neredeyse mümkün değildir. Söz konusu olgular sürekli birbirini etkilemiş ancak tarihin ve bugünün gösterdiği üzere bazen din, bazen de zihniyetler etkin güç olarak boy göstermişlerdir. Yeri gelmiş dinler zihniyetleri buradan hareketle de toplumsal değişmeyi etkilemiş, yeri gelmiş din dışı zihniyetler hâkim olmuş, dini ve toplumsal değişmeyi etkilemiştir. Buradan hareketle din-zihniyet ilişkisini dengesiz teraziye benzetmek mümkündür. Hangi tarafın ağır basacağı sürekli ama oldukça yavaş bir şekilde değişmiş, bugün de değişmektedir.

Buraya kadar olan bölümde zihniyet-toplumsal değişme ve zihniyet din ilişkisi ele alınmaya çalışılmıştır. Sonraki bölümde ise, yukarıda anlatılanlara ilişkin örneklik oluşturması bakımından ‘zihniyet-din ve değişim’ konusuna yönelik Sabri F. Ülgener tarafından gerçekleştirilen *Zihniyet ve Din* ismini taşıyan çalışmaya değinilecektir.

### 3. Sabri F. Ülgener, “Zihniyet ve Din” Eserinin Değerlendirmesi

İlmi disiplin alanları bir bina olarak düşünülecek olursa, bu binanın tamamlanmasında alanla irtibat halinde olan hemen her düşünürün tuğlası, diğer bir ifade ile emeği vardır. Her gelen bir tuğla koyar<sup>32</sup> ve uzun yıllar neticesinde binanın ana gövdesi tamamlanır. Bu sebeple her çalışma kendi içinde bir önem taşır. Temele konulan malzeme doğrultusunda inşa edilen binalar gibi, ilmi disiplin alanları da genellikle “kurucu babalar” olarak isimlendirilen önderlerin fikirleri doğrultusunda ortaya çıkar ve gelişir. Bu durum, din sosyolojisi için de geçerlidir.

Yukarıda ifade edilen bağlam kapsamında düşünüldüğünde sosyolojinin, özelde ise din sosyolojisinin uğraş alanlarından birisi olan, zihniyet-din ve toplumsal değişim arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik ilklerden olması, bu yönüyle de alanın temellerini oluşturması bakımından Ülgener’in 1981 yılında literatüre kazandırdığı *Zihniyet ve Din* isimli eseri önemlidir. Zihniyet-din ilişkisini inceleyen kimselerin, Batı’da nasıl Weber ve

<sup>32</sup> Burada ifade edilmek istenen herkesin aynı seviyede katkı sağladığı değil, ilmi disiplin alanlarının ortaklaşa geliştirildiğidir. Elbette tuğlanın büyüklüğü bireylere göre değişmektedir.

Sombart gibi isimleri göz önünde bulundurması gerekiyorsa, Türkiye’de de Ülgener ismini dikkate almaları kendilerinden beklenmektedir. Zihniyet, din ve toplumsal değişimle ilgilenen araştırmacıların Ülgener’in nasıl bir zihniyet analizi yaptığını bilmeleri, buradan hareketle de toplumsal değişmeyi anlamlandırmaları, kendilerine kolaylık sağlayacaktır. Bu sebeple aşağıda Ülgener’in söz konusu eseri değerlendirilmeye çalışılacak, din-zihniyet ve toplumsal değişimin okunmasına yönelik bir örnek sunulacaktır.

Genel bir tasnif ile kitabı; *Din ve İktisat Ahlakı (Genel Çizgiler)-İslam, Tasavvuf ve İktisat Ahlakı ve Sonuç* olmak üzere üç bölüme ayırmak mümkündür. Doğan’ında ifade ettiği üzere<sup>33</sup> Ülgener genel olarak çalışmalarında, Osmanlı toplumunun ekonomik olarak geri kalmasının nedenlerini tarihsel bağlamda ve kültürel yönleriyle incelemeyi hedef edinmiştir. Bu amaca yönelik çözümlenmeleri ekonomi, din ve zihniyet arasındaki ilişkinin ortaya çıkartılması, buradan hareketle de toplumsal değişimin incelenmesi üzerinde yoğunlaşır. *Zihniyet ve Din*, Ülgener’in iktisat ahlakı ve zihniyet üzerine ortaya koyduğu iki kitaptan sonuncusudur.<sup>34</sup> Ülgener ilk çalışmasında zihniyet olarak isimlendirilen olgunun genel bir resmini çizmiş, ikincisinde ise resmi çizilen zihniyet yapısının dini-manevi köklerine inmeye çalışmıştır.<sup>35</sup>

Söz konusu çalışmada Ülgener, kapitalizmin ortaya çıkmasında Kalvenizm başta olmak üzere Protestan ahlakının önemli bir rol oynadığını kabul eden yani, toplumsal değişimde dini zihniyete vurgu yapan Weberci yaklaşımdan hareketle ve tersten bir okumayla, Osmanlı toplumunda ortaya çıkmayan rasyonellik temelli iş ahlakını, diğer bir ifade ile kapitalistleşmeyi engelleyen nedenleri araştırır. Sonuç olarak ise kapitalizmin, daha yumuşak bir ifade ile meslek ahlakının Osmanlı’da ortaya çıkmayışının nedenini, dünyadan el etek çekerek az ile yetinmeyi öğütleyen, Batını tasavvufi anlayışa bağlar. Ülgener’e göre Batınlık, içe kapanma ve donuklaşma yoluyla iktisadi çöküş zemin hazırlayan esas faktördür. Öyle ki Batını hareketin etkisiyle

<sup>33</sup> Şahin Doğan, “Max Weber ve Sabri Ülgener’de Zihniyet ve Din”, *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy.2. (Temmuz 2015): 214.

<sup>34</sup> Birincisi, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* isimli eseridir.

<sup>35</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 3.

yazarın “ortaçağlaşma”<sup>36</sup> olarak isimlendirdiği süreç yaşanmış, böylece Batı’da gerçekleşen ekonomik gelişme Osmanlı toplumunda sağlanamamıştır. Ortaçağlaşmanın bir kavram olarak doğru konumlandırılması, Ülgener’in tezinin anlaşılması için oldukça önemlidir. Ortaçağ ahlakı, durgun-âtil, gelişmeye kapalı bir hayat anlayışını çağırıştırır. Bu yaklaşımın gereği olarak kendini ve yakınlarını geçindirecek maldan fazlasını kazanmak, lüzumsuz ve hatta zararlı kabul edilir. Ülgener’in düşüncesinde ‘ortaçağlaşma’ kavramı, Osmanlı-Türk insanının zihniyet anlayışının resmedilmesini sağlayan bir ‘ideal tip’lemedir. Bu yönüyle de önem taşımaktadır.

Weberci yaklaşımı benimseyen Ülgener söz konusu çalışmayı, Weber’in eksik bıraktığı yerleri tamamlamak ve bu boşluğu doldurmak için gerçekleştirmiştir. Ülgener’e göre<sup>37</sup> ‘İslam’ın iktisadi gelişmeyi engellediği şeklinde bir sonuca ulaşan Weber’in çalışmalarında İslam özellikle de tasavvufun iktisat ahlakı geniş yer bulmamış, isabetli tespitlerle birlikte acele ve tek yanlı hükümler araştırmanın değerine gölge düşürmüştür.

Eser, Türkiye tarihine yönelik yapılan araştırmalar arasında, içerdiği konunun yeniliği ve metodolojisi bakımından önemlidir. Ülgener, *Zihniyet ve Din* çalışmasıyla hem özgün bir alana yönelmiş hem de hâkim olan Gökalp-Durkheim çizgisinin pozitivist/açıklayıcı anlayışına karşı, Weberyani yani antipozitivist/anlayıcı yaklaşımı benimsemiştir. Bu haliyle konusu ve metoduyla ilklerden olması bakımından önem taşımaktadır. Ayrıca, başarılı sayılabilecek bir Weber okuması konusunda örneklik oluşturmasıyla da dikkate değer bir çalışmadır.

Zihniyet kavramını, “kendini bir takım hareket ve davranış normları halinde açıklayan bir yaşama stiline ifadesi”, toplum içindeki bireyin dünyaya, çevreye, olaylara, eşyalara vb. yapılara bakış açısı şeklinde tanımlayan Ülgener, daha çalışmasının başında “din ve zihniyet gibi ayrı ve karmaşık dünyaları yan yana getirirken okuyucunun dikkatine sermekte fayda gördüğümüz noktalar vardır”<sup>38</sup> uyarısıyla, okuyucuların dikkat etmesi gerektiği yerlere işaret etmektedir. Söz konusu noktalar üç başlık altında

<sup>36</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 130.

<sup>37</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 16.

<sup>38</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), xix.

toplanmaktadır. Bunlar; çalışmaya Weber'in yöntemine benzer şekilde teorik zeminin kurularak başlanması, çalışma boyunca dinin kitabi değil folk yönünün dikkate alınması ve tavan-taban ayrımında tabanın esas alınmış olmasıdır.<sup>39</sup>

Ülgener'e göre zihniyet araştırmaları genellikle iki koldan yürütülmektedir. Öncelikle zihniyetin hangi çağa ve çevreye aitse geniş bir panoraması verilir, sonrasında ise kökleri ve kaynaklarına inilir.<sup>40</sup> Yani ilk olarak zihniyetin betimlemesi yapılır, sonrasında ise betimlenen zihniyet yapısını oluşturan kaynaklar incelenir. Panoramik görüntü, çağın kültür muhtevasında yeri ve önemi olan çizgilerin toplanıp bir araya getirilmesiyle elde edilir.<sup>41</sup> Ülgener'de çalışmasını bu şekilde gerçekleştirmiştir. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* ismini verdiği eseriyle zihniyet dünyamızın betimlemesini yapan Ülgener, *Zihniyet ve Din* ismini verdiği çalışmasıyla da zihniyetin kaynaklarına inmiştir.

Zihniyetin kaynaklarını araştırırken, zihniyet dünyasını besleyen sebepleri tek bir başlık altında toplamanın mümkün olmadığına değinen Ülgener, o yolda adım atarken iklim, nüfus, din, politika ve daha pek çok unsurlarından örülü bir faktörler yığını ile yüz yüze gelineceğine işaret eder.<sup>42</sup> Bu derece karmaşık bir yığın karşısında yapılması gereken ise, belli bir bakış açısından hareketle faktörlerden birini seçip onu boyutları ve kütlesi büyütülmüş halde göz önüne koymak ve perdeyi bir yanından olsun aralayabilmektir. Bu diğer faktörleri inkâr değil, aşamalı bir yöntem takip etmektir. Diğerleri de birbiri peşinden ele alındıkça zincirin halkaları tamamlanacaktır.

Ülgener<sup>43</sup> bu çalışmada amaçladığı hedefin, ortaya konulan portre denemesinde çizgileri dini-mistik kökenlerine uzatarak asıllarını oralarda görmek olduğunu söyler.<sup>44</sup> Çünkü Ülgener'e göre<sup>45</sup> din, tarih boyu aile

<sup>39</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), xix-xxi.

<sup>40</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 5.

<sup>41</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 5.

<sup>42</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 7.

<sup>43</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 7.

<sup>44</sup> Yukarıda *Zihniyet ve Din* çalışmasının, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* başlığını taşıyan kitabın devamı olduğu söylenmiştir.

<sup>45</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 8.

bağlarından yakın ve uzak toplum katlarına, siyasete, sanat değerlerine kadar bütün bir yaşayış düzenine damgasını vurmuş, kiminde başarılı, kiminde başarısız, fakat düzenleyici olmak iddiası ile daima varlık göstermiştir. Durum böyle iken dinlerin zihniyetlere etki etmemesi elbette beklenemezdi. Ülgener'e göre<sup>46</sup> din, hareketlerimize yalnız ihtiyaç duyulan yerde meşruluk kılıfı geçirmekle kalmaz; aynı zamanda kendi de etken olarak gereken itici kuvveti verir. Şu veya bu faktörün hangi hallerde meşrulaştırıcı, hangi durumlarda bizzat kurucu ve inşa edici olarak devreye girdiğini peşin hükümle kestirebilmek ise elde değildir.

Ülgener, "*İslam, Tasavvuf ve İktisat Ahlakı*" başlığını taşıyan bölümde zihniyet ve tasavvuf üzerinde durmakta ve zihniyet din ilişkisini açıklamaya çalışmaktadır. Kitabın üzerine inşa edildiği ana bölüm burasıdır. Burada tasavvuf eserleri başta olmak üzere sanat ve edebiyat eserlerinde yer alan ifadeleri zihniyetlerin yansıması olarak gören Ülgener, söz konusu söylemlerden hareketle zihniyet-din ilişkisini ortaya koymaktadır. Yukarıda da değinildiği üzere çalışmasında Ülgener, kapitalizmin, daha yumuşak bir ifade ile meslek ahlakının Osmanlı'da ortaya çıkmayışının nedenini, dünyadan el etek çekerek az ile yetinmeyi öğütleyen, Batını tasavvufi anlayışa bağlar. Ülgener'e göre<sup>47</sup> tasavvuf ahlakının öne çıkan özelliklerini; dünya malının gelip geçiciliğine yapılan vurgu, acelenin kötü bir huy olduğunun kabulü ve yol atasının sözünden ve izinden çıkmanın hüsrana ile sonuçlanacağına olan inanç şekilde sıralamak mümkündür Tüm bunlar atalete sebep olan faktörler arasında yer almaktadır.

Ülgener, zihniyet çalışmaları konusunda "somut belgelere dayanan müspet tarih araştırmalarının her cihetten doyurucu güvenini zihniyet araştırmalarında beklememek lazımdır"<sup>48</sup> şeklinde son bir uyarıyla çalışmasını nihayete erdirmektedir. Zorluk konunun tabiatından ileri gelmektedir. Zihniyet araştırmalarının üstelik sübjektif değer yargılarının düşünce ve muhakeme düzeyine kolaylıkla sızmalarına açık kapı bıraktığı göz önüne alınca, zorluğun nedeni tahmin edilebilir. Zihniyet meselelerinde dikkatsizce atılan bir adım araştırmacıyı kolaylıkla bir yandan öbür yana,

<sup>46</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 10.

<sup>47</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 138.

<sup>48</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 164.

tarafsız izah tarzından taraflı hislere, şahsi kıymet hükümlerine kaydırabilir.<sup>49</sup> Tüm bunlara değindikten sonra, Ülgener'in zihniyet okumasında kullandığı birtakım ifadelere değinmek yerinde olacaktır

"Hak Teala (şeytana) eyitti kim var bazarlar senin halkın derleşecek yerler olsun ve bazar ehli senin ehlin olsun dedi. Anınçündür kim bazarda oturup malayaniye mürtekip olmazlar hemen bir hacet için varırlar tez gene dönerler."<sup>50</sup>

"Eli Hakk'ın eli, kuvvet ve kudreti 'vücut'u mutlak'ın kudreti... Öylelerine hizmet Hakk'a hizmet demek."<sup>51</sup>

"Bizde kalendare bir itikat vardır ki her ne yaparsa Allah yapar derler. Emekler, sa'yler hep beyhudedir derler."<sup>52</sup>

"Yarını düşünmek neyine, sana ismarlayan mı oldu bu yalan dünyayı!"<sup>53</sup>

"Erişe nimet-i Hakk bizahmet."<sup>54</sup>

"Bulasın devleti bisa'y ü amel!"<sup>55</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada, toplumsal değişimin anlaşılmasında önemli araçlardan birisi olan 'zihniyet' üzerinde, toplumsal değişimi ve dini kapsayacak şekilde durulmaya çalışılmıştır. Toplumsal değişimde rol oynayan zihniyetlerin şekillenmesinde birçok faktör etkilidir. Bu etkenlerin birisi de dinlerdir. Dinler tarih boyunca, toplum hayatında pek çok roller üstlenmiş, bireylerin zihniyetini şekillendirmiş ve hayatlarına müdahale etmiştir. Geline nokta, toplumsal değişim, zihniyet ve din arasında karmaşık, çok boyutlu bir ilişkinin varlığından söz edilebilir. Zihniyetler toplumsal değişimi etkileyen

<sup>49</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 164.

<sup>50</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 114.

<sup>51</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 131.

<sup>52</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 143.

<sup>53</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 147.

<sup>54</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 156.

<sup>55</sup> Sabri Ülgener, *Zihniyet ve Din* (İstanbul: Derin Yay., 2006), 156.

ya da sınırlayan ama aynı zamanda da toplumsal değişimden etkilenen bir nitelik taşımaktadır.

Dinler, zihniyetleri şekillendiren, zihniyetler ise toplumsal değişmeye yön veren, yeri geldiğinde onu tayin eden ya da tersine sınırlayan önemli etkenlerdir. Bu sebeple toplumsal değişmeyi zihniyetten, zihniyeti ise dinden ayrı düşünmek mümkün değildir. Bu olguların her biri arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Ancak hangisinin nerede başladığı ve nerede bittiğinin kestirilmesi kolay değildir. Neden olanların bazen sonuç, sonuçların ise neden olarak ortaya çıkması mümkündür. Bu sebeple ciddi, yoğun ve çok boyutlu araştırmalara ihtiyaç vardır.

Toplumsal değişimi anlamanın yollarından birisi de zihniyetlerde yaşanan değişimlerin ortaya konulmasıdır. Çünkü insan mantık çerçevesinde hareket eden ve inançlarıyla yaşantısı arasında uyum arayan, olmadığı takdirde ise değiştirmeye çalışan bir varlıktır. Zihniyetin bu yönü dikkate alınmadan yapılan toplumsal değişme çalışmalarının eksik kalması kuvvetle muhtemeldir. Bu konuya yönelik öncü çalışmalarıyla Sabri F. Ülgener ismi önem taşımaktadır.

### Kaynakça

- Avcı, Özlem. *İki Dünya Arasında İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği*. İletişim Yayınları. İstanbul 2012.
- Aydın, Mustafa. *Gençliğin Dini ve Sosyal Değerleri*. Çizgi Kitabevi, Konya 2010.
- Aydın, Mustafa. "Bir Zihniyet Çözümlemecisi: Sabri Fehmi Ülgener". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* içinde, ed. Bayram Ali Çetinkaya 9: 425-453. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Aydın, Mustafa. *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*. Açılım Kitap. İstanbul 2013.
- Berger, Peter. *Dinin Sosyal Gerçekliği*. İnsan Yayınları. İstanbul 1993.
- Bouthoul, Gaston. *Zihniyetler*. Edebiyat Fakültesi Basımevi. İstanbul 1975.
- Doğan, Şahin. "Max Weber ve Sabri Ülgener'de Zihniyet ve Din". *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5, sy. 2 (Temmuz 2015): 203-226.
- Freyer, Hans. *Din Sosyolojisi*. Ankara Üniversitesi Basımevi. Ankara 1964.



- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İnsan Yayınları. İstanbul 2014.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İletişim Yayınları. İstanbul 2015.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Bilim ve Sanat Yayınları. Ankara 1999.
- Muchielli, Alex. *Zihniyetler*. İletişim Yayınları. İstanbul 1991.
- Okumuş, Ejder. *Dinin Toplumsal İnşası*. Akçağ Yayınları. Ankara 2015.
- Özkiraz, Ahmet. "Sabri F. Ülgener'de Zihniyet Analizi". Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi 2001.
- Özkiraz, Ahmet. "Sabri F. Ülgener'de Zihniyet ve Geri Kalmışlık". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 36, (Mart 2007): 35-59.
- Ülgener, Sabri. *Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler*. Mayaş Yayınları. Ankara 1983.
- Ülgener, Sabri. *Zihniyet ve Din*. Derin Yayınları, İstanbul 2006.
- Yavuz, Sefer. "Zihniyet ve Din". *Din Sosyolojisi içinde*, ed. Niyazi Akyüz, İhsan Çapcıoğlu, 589-596, Ankara: Grafiker, 2012.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 33-71

## **Kur'an-ı Kerim'de "Shb" Kökünün Semantik İncelemesi**

The Semantic Rewiev of the Root "Shb" In Quran

**Ali KAYA**

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of Education

İstanbul / TURKEY

kayaali72@hotmail.com

ORCID ID: [orcid.org/ 0000-0003-3481-9324](https://orcid.org/0000-0003-3481-9324)

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Mart / March 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25 Nisan / April 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Kaya, Ali. "Kur'an-ı Kerim'de "Shb" Kökünün Semantik İncelemesi".

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 33-71.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Bütün dillerde olduğu gibi Arapçada, dolayısıyla apaçık ve fasih bir Arapça ile nazil olan Kur'an'da çeşitli manalarda kullanılan kelime ve kavramların olması bir hakikattir. "Shb" kökü, Kur'an'da bulunduğu bağlama göre farklı anlamlar ifade eden bu tür kelimelerden biridir. İsim ve fiil formlarıyla doksan yedi defa kullanılan bu kelime, farklı düşünce ve inanca sahip insanların/grupların, dünyada ve ahirette hem kendi aralarında (*mümin-mümin* veya *kafir-kafir*) hem de ötekilerle (*mümin-kafir*) çeşitli mekan ve zamanlarda oluşturdukları beraberliği/sohbeti ifade etmek için kullanılmıştır.

Bu çalışmada öncelikle klasik sözlükler, tefsir kitapları ve şiirlerden istifade edilerek "shb" kökünün temel/kök anlamı tespit edilmiştir. Devamında isim ve fiil formlarıyla bu sözcüğün Kur'an'da *nasıl* kullanıldığına işaret edilmiş, içinde bulunduğu ayetin konusuna, izafe edildiği kelimelere ve bulunduğu siyaka bağlı olarak üstlendiği farklı anlamlar belirlenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Kur'an, ashâb, sâhib, sohbet, arkadaş

## Abstract

As in all languages, Arabic and accordingly Quran which was revealed in a clear, fluent form of Arabic language, have words and concepts that are used in various meanings. The root "SHB" is one of these words which express different meanings depending on its context. This word is used ninety seven times in name and verb form in Quran to express "the togetherness/conversation which is constituted in different places and times, by people who have different ideas and beliefs, among themselves (believer- believer or nonbeliever - nonbeliever) and with others (believer - nonbeliever) in this world and in the Hereafter".

In this study, the basic/root meaning of the root "SHB" is identified firstly by the help of classical dictionaries, commentaries of Quran, and poems. Then the use of this word in Quran in name and verb forms is pointed, and its meanings which differ according to the verse, to the attaching words and to the context are identified.

**Keywords:** Qur'an, ashab, sahib, conversation, friend

## Giriş

Kur'an'ın kelime ve kavramları, bir bakıma onun anlam dünyasına gir-memize vesile olan anahtara benzer. Onların tahlili yapılmaz ve buldukları siyakta yüklendikleri anlamlar iyice tespit edilemez ise cümleler (ayetler) yanlış anlaşılır, dolayısıyla "doğru mana"ya ulaşmak mümkün olmaz. Ragıb el-İsfahânî'nin (ö.502/1108) vurguladığı gibi Kur'an kelimelerinin kök mana-larını bilmek, bir bina inşa etmek isteyen kimse için en başta gelen araçlar olan tuğla ve kerpiç mesabesindedir.<sup>1</sup> Bu nedenle hem klasik tefsirlerin bir çoğunda hem modern dönemde yazılan eserlerde, tefsiri yapılan ayetlerde geçen kelime ve kavramlar etimolojik yönden incelenmiş, kadim lugatlardan yardım alınarak, zaman zaman da cahiliye dönemi şiirinin istişhadiyle onların ifade ettiği anlamlar belirlenmeye çalışılmıştır. Özelde herhangi bir ayetin veya konunun, genelde Kur'an mesajının doğru anlaşılması için öncelikle ilgili kelimelerin tarihi süreçte geçirdikleri anlam değişimi hakkında bilgi vermek ve Kur'an metninde yüklendikleri yeni anlamı/anlamları belirlemek gerekmektedir.

"Shb" fiil kökü, birçok Kur'an kelimesi gibi kullanıldığı bağlamda farklı anlamlar ifade eden (vücûh) kelimelerden biridir. Cahiliye dönemi şiirinde de kullanılan bu kelime, Kur'an'da farklı türevleriyle zikredilmiştir. Bu makale, "shb"nin etimolojik yapısı hakkında bilgi verdikten sonra Kur'an metnindeki kullanımına ve anlamlarına yoğunlaşmayı hedeflemektedir.

### 1. "Shb" Kökünün Etimolojik Yapısı

"Shb" (صَحِب) fiil kökü, "sahibe-yashabu-sohbetun ve sahâbetun" ( - صَحِب) şeklinde dördüncü babdan gelir. İbn Fâris (ö. 395/1004), "shb"nin temel/kök anlamının "beraber olmak (mukârene) "ve "bir araya getirmek ve yakın olmak (mukârabe)"<sup>2</sup> olduğunu ifade etmiştir. Ragıb el-İsfahânî ise bu kökün ism-i fail formu olan "sâhib" (صَاحِب) kelimesinin, insan veya hayvanın, yer veya zaman açısından (bir yerde veya bir süre içerisinde),

<sup>1</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât-u elfâzi'l-kur'ân*, thk. Safvân Adnan Davûdî, (Şam: Dâru'l-Kalem, 2009), 54-55.

<sup>2</sup> Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemu el-meşkâyi'si'l-luğâ*, thk. Şihabuddin Ebu Amr, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1994), 587.

birine/bir şeye eşlik edip asla ondan ayrılmaması (mülâzemet) anlamını ifade ettiğini belirtir. Bu eşlik etme, bedenle olabileceği gibi-ki *asil olan budur ve çoğunlukla böyle kullanılır*- ilgi, yardım ve destekle de olabilmektedir. Ragıb el-İsfahânî ayrıca bu kelimenin (sâhib), örfte sadece "birine çok eşlik edip asla ondan ayrılmayan kişilerle" ilgili kullanıldığına dikkat çeker. Bir şeyin malikine veya onda tasarruf etme yetkisi bulunana "hüve sâhibuhû" (صاحبه هو) denir.<sup>3</sup> Ayrıca "sâhib" sözcüğü, "sâhibu'l-ceyş" tamlamasında olduğu gibi bazen "yönettiği şeye", "sâhibu'l-emîr" ifadesinde görüldüğü üzere bazen de "kendisini yönetene" izafe edilir.<sup>4</sup> Semîn el-Halebî'ye (ö. 756/1355) göre ise "shb" kökünün temel anlamı, "uzun veya kısa süreli bir araya gelme (içtima)" dir.<sup>5</sup> Mütercim Âsım Efendi (ö. 1235/1819), bu kelimeyi "bir kimse ile hüsn-i ülfet edip (alışma/kaynaşma) yâr ve hem dem (birlikte yaşama) olmak"<sup>6</sup> şeklinde Türkçeye aktarmıştır.

"Shb" fiil kökü Allah'a nispet edildiğinde "koruma" ve "muhafaza etme" anlamını ifade eder. Bu çerçevede "Allah seni korusun" anlamında "sahibekellâhu" (صَحْبِكَ اللهُ) denilir. Bu kökten türeyen "sâhib" (صاحب) formunun "sahbun" (صَحْبٌ), "suhbânun" (صُحْبَانٌ), "sohbetun" (صُحْبَةٌ) ve "sıhâbun" (صِحَابٌ) şeklinde çoğulları vardır.<sup>7</sup> Ayrıca lügatlerde "ashâb" (أصحاب) sözcüğünün de "sahbun" (صَحْبٌ) un çoğulu olduğu ifade edilir.<sup>8</sup> Ancak İbn Manzûr

<sup>3</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 475-476. Ayrıca bk. Ahmed b. Yusuf b. Abdudaim Semîn el-Halebî *Umdetu'l-huffâz fi tefsîr-i eşrafi'l-elfâz*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûr, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2: 320-321; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *Besâir-u zevî't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali Neccar, (Kahire: y.y., 1996), 3: 386-387; Ebu'l-Bekâ Eyyup b. Musa el-Hüseynî el-Kefevî, *el-Külliyât mu'cemu fi'l-mustalahâtî ve'l-furûku'l-luğaviyyeti*, thk. İrfan Derviş ve Muhammed el-Mısri, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 557-558.

<sup>4</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 475-476.

<sup>5</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 2: 320-321.

<sup>6</sup> Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît tercümesi (el-Okyânûsu'l-muhît fi tercemeti'l-kâmûsul-muhît)*, haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1: 497.

<sup>7</sup> Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samirrâi, Beyrut: y.y., 1988), 3: 124; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Muhammed Ali en-Naccar, (Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye li't-Teâlîfi ve't-Tercemeti, 1964), 4: 261; Cevherî, Ebu Mansur İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Shâh (Tâcu'l-luğa)*, thk. Muhammed-u Muhammed Tamir v.dğr., (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 633; Firûzâbâdî, *Besâir*, 3: 386; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît tercümesi*, 1: 497.

<sup>8</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, 3: 124; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 4: 261.

(ö.711/1311), “sâhib” (صَاحِب) kelimesinin çoğulları arasında “ashâb” kelimesini de zikreder.<sup>9</sup> “Sahâbe” (صَحَابَةٌ) sözcüğü, “shb” fiil kökünün mastarı olmakla birlikte “ashâb” anlamında kullanılır.<sup>10</sup>

“Sâhib-u mâlin” tamlaması “zû mâlin” (malın sahibi), “sâhibu Zeydin” ise “ehû Zeydin” (Zeyd’in kardeşi) anlamına gelir. Bir kişi arkadaş edindiğinde/arkadaş sahibi olduğunda “ashabe’r-raculu” (أَصْحَبَ الرَّجُلِ) denilir.<sup>11</sup> “Shb”nin if’al kalıbı olan “ashabe” (أَصْحَبَ) fiili aynı zamanda “koruma”, “engelleme”<sup>12</sup> ve “bir şeye boyun eğme ve bağlanma” anlamında da kullanılır.<sup>13</sup>

Üzerinde kılı ve yünü kalan/bırakılan deriye “cildun mushibun”,<sup>14</sup> yüzü yosun tuttuğunda suya “ashabe’l-mâu”<sup>15</sup> ve oğlu büyüyüp kendi gibi olan adama da “ashabe’r-reculu” denir.<sup>16</sup>

“Shb”nin mufâale kalıbından olan “el-musâhibu” (المصاحب) ise “hem-dem (birlikte yaşayan) ve hem-sohbet (arkadaş) olan kişiye” dendiği gibi serkeş ve mutaassıp (bağnaz) iken munkâd olan (boyun eğen) insan ve hayvana da de-

<sup>9</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisanu’l-arap*, (Beyrut: Dâr-u Sadır, ts.), 1: 519. Ayrıca bk. Ebu’l-Fazl Şihâbüddîn es-Seyyid el-Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el- Âlûsî el-İrâkî, *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-kur’ani’l-azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*, (Beyrut: Dâr-u İhyâi’ t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 1: 241.

<sup>10</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 633; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3: 386; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît tercümesi*, 1: 497.

<sup>11</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, 3: 124; Muhammed Murtaza el- Hüseyinî ez- Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Abdülkerim el-İzbâvî v.dğr., (Kuveyt: Matbaat-u Hukûmet-i Kuveyt, 1987), 3: 188.

<sup>12</sup> Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 4: 263; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arap*, 1: 520; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 3: 187-188.

<sup>13</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 475-476. Ayrıca bk. Ebu’l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmet ez- Zemaşerî, *Esâsu’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd, (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1: 537; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz*, 2: 320-321; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3: 386-387; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 557-558.

<sup>14</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu’l-ayn*, 3: 125; İbn Fâris, *el-Mekâyîs*, 587. Ezherî (ö.370/980), üzerinde kılı ve yünü olan/bırakılan deriye “edîmun mushibun” diye isimlendirildiğini (Ezherî, *Tehzîbu’l-luğa*, 4: 263), Cevherî (ö. 400/1009) de “mushabun” dendiğini belirtir. (Cevherî, *es-Sihâh*, 633). Ayrıca bk. Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 475-476; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz*, 2: 320-321; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3: 386-387; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 557-558; Zebîdî, *Tâcu’l-Arûs*, 3: 187.

<sup>15</sup> İbn Fâris, *el-Mekâyîs*, 587; Zemaşerî, *Esâsu’l-belâğa*, 1: 537; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 3: 187; Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu’l-muhît tercümesi*, 1: 497.

<sup>16</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 633. Ayrıca bk. Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 475-476; Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz*, 2: 320-321; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3: 386-387; Ebu’l-Bekâ, *el-Külliyyât*, 557-558; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 3: 187; Mütercim Âsım Efendi, *kâmûsu’l-muhît tercümesi*, 1: 497. Zemaşerî (ö. 538/1144) ise “kişi tek başına iken oğlu büyüyüp kendisine sâhib (arkadaş)” olduğunda “ashabe fulânun” dendiğini ifade eder. (Zemaşerî, *Esâsu’l-belâğa*, 1: 537)

nir.<sup>17</sup> Yine bu kökten türeyen "musâhebe" ve "ıstihâb" sözcükleri "toplanma ve bir araya gelme" manasına gelen "içtima" sözcüğünden daha belîğdir. Çünkü "musâhabe" birlikteliğin uzun süre olmasını gerektirir.<sup>18</sup>

"Shb" maddesi, fiil ve isim formlarıyla şiirlerde de kullanılmıştır. Klasik sözlüklerde, hem bu kökten türeyen (*sâhib* ve *sohbet* gibi) isimleri içeren şiirlere hem de "koruma" ve "boyun eğme" anlamını ifade eden fiil formunun (as-habe) geçtiği şiirlere yer verilmiştir.<sup>19</sup> "Shb", daha ziyade "sâhib", "sahbun", "ashâb" kalıplarıyla Muallaka şairlerinin şiirlerinde de kullanılmıştır. Örneğin İmruülkays'ın (ö. 540) iki şiirinde, "sâhib" in çoğul şekillerinden olan "sahbun" ve "ashâb" kelimeleri, "arkadaşlar" anlamıyla kullanılmıştır.<sup>20</sup> Bu kök, Tarafé'nin (ö. 564) şiirlerinde de "sâhib" ve "ashâb" kalıplarıyla yer almıştır. Örneğin "arkadaş" anlamında kullanılan "sâhib" sözcüğünün geçtiği şiir şöyledir:

عَلَى مِثْلِهَا أَمْضَى إِذَا قَالَ صَاحِبِي      أَلَا لَيْتَنِي أَفْدِيكَ مِنْهَا وَأَفْتَدِي

"İşte ben yolculuğumu böyle bir devenin üzerinde sürdürürüm; arkadaşım (çöldeki yolculuğun zorluklarından bıkmış da) "keşke bundan seni de kendimi de kurtarabilsem" dedi."<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-muhît tercümesi*, 1: 497. Ayrıca bk. Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 3: 187.

<sup>18</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 475-476. Ayrıca bk. Zemahşeri, *Esâsu'l-belâğa*, 1: 537; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 320-321; Fîrûzâbâdî, *Besâir*, 3: 386-387; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 557-558.

<sup>19</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-luğâ*, 4: 262-263; Cevherî, *es-Sihâh*, 633; İbn Manzûr, *Lisânu'l-arap*, 1: 520-521.

<sup>20</sup> وَقَوْفًا بِمَا صَحِيحِي عَلَيَّ مَطِيئَهُمْ يَقُولُونَ: لَا نَهْلِكُ أَسَى وَنَجْمَلُ

"Arkadaşlarımsa orada bineklerinin üzerinde çevremi sararak: "kendini üzüntüyle helak etme, metin ol!" diyorlardı."

فَعَدْتُ وَأَصْحَابِي لَهُ بَيْنٌ صَارِحٌ وَبَيْنٌ الْعَذِيبِ بَعْدَ مَا نَمَاتَلِي

"Darin ile el-Uzeyb arasında, arkadaşlarımla oturup o bulutun yağmur yağdırması umuduyla bilsen ne kadar bekledik." (Ebu Abdullah b. el-Huseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-muallakâti's-seb'i*, thk. Lecnetü't-Tahkîk fî'd-Dâri'l-Âlemiyye, (Beirut: ed-Dâru'l-Alemiyye, 1992), 15 ve 38; *Muallakat (Yedi Askı)*, trc. Şerafettin Yalçınkaya, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 8, 10; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, trc. Nurettin Ceviz v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 32 ve 41, 36 ve 49)

<sup>21</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-muallakât*, 56; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, 57 ve 68. Ayrıca anı şaire ait "ashab" kelimesinin geçtiği şiir için bk. Zevzenî, *Şerhu'l-muallakât*, 67; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, 61 ve 76. "Sahib" kelimesi Muallaka şairlerinde Amr b. Külsüm'ün (ö.584) bir şiirinde "arkadaş" anlamıyla kullanılmıştır. Bk. Zevzenî, (*Şerhu'l-muallakât*, 114; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, 122 ve 130)

Arkadaşlık, yakın ve birlikte olmaya bağlı bir durumdur. Bir yerde uzun veya kısa süreli beraber vakit geçirenler, arkadaş ve dost olurlar. Bu birlikteliğin bir yansıması olarak da birbirlerine destek verir, birbirlerini başkasına/düşmana karşı korur ve teselli ederler. Dolayısıyla “shb”nin şiirlerde yüklendiği anlam ile kadim sözlüklerde verilen örnekler çerçevesinde belirginleşen “bir kişiyle birlikte bulunmak, beraber olmak ve yakınlık” anlamları arasında bir irtibat olduğunu söylemek mümkündür.

Neticede “shb” kökü ve bu kökten türeyen kullanımlarda temelde “ayrılmamak üzere bir birliktelik”, “eşlik etme”, “yakınlık”, “arkadaşlık”, “sahip/malik olma” anlamlarının öne çıktığı görülmektedir. Buradan hareketle “shb”nin temel anlamını “Herhangi bir durum, yer veya zamanda bir şey ile birlikte olmak” şeklinde tespit etmek mümkündür.<sup>22</sup> Semîn el-Halebî, bu kökün “uzun veya kısa süreli bir araya gelme (içtima)”<sup>23</sup> anlamına geldiğini belirtir. Ancak İbn Atıyye’nin (ö. 541/1147) de dikkat çektiği gibi birliktelik sürekli (mülâzemet) ve her şeyiyle iç içe olursa işte bu arkadaş ve dostluğun (sohbet) en mükemmel derecesi olur.<sup>24</sup> “Shb” kökü, bu temel anlamına bağlı olarak “koruma ve muhafaza etme” ile “boyun eğme ve bağlanma” anlamlarını ifade için de kullanılmıştır. Dikkat edilirse bu eylemler de aslında uzun veya kısa süreli bir birlikteliğin sonucunda gerçekleşir, yakınlık ve beraberlik olmadan koruma/muhafaza etme olamayacağı gibi bir itaat ve bağlılık da söz konusu olamaz.

## 2. “Shb” Kökünün Kur’an’da Kullanılışı ve Anlam Çerçevesi

Kur’an’ın birçok suresinde geçmekte olan “shb” kökünün hem isim (*sâhib*, *sâhibe* ve *ashâb* şeklinde) hem de fiil (*sahibe* ve *sâhabe*) formunda kullanımları mevcuttur. “Shb”den türeyen isimler Kur’an’da daha fazla yer bulmuş ve kalıplar, genelde başka kelime ve ifadelerle terkipler oluşturularak

<sup>22</sup> Bk. Kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atriyye el-Endelüsî, *el-muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdüsselâm Abdü’ş-Şâfi Muhammed, (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 1: 132; Ebu Abdillâh Muhammed Bin Ahmed Bin Ebi Bekr el- Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-kur’an*, thk. Abdullâh Bin Abdü’l-Muhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 1: 490.

<sup>23</sup> Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz*, 2: 320-321.

<sup>24</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 1: 132;



zikredilmiştir. Bu kök, isim ve fiil kalıplarıyla Kur'an'da 89 ayette olmak üzere toplam 97 defa geçmiştir.<sup>25</sup>

## 2.1. "Shb" Kökünün Fiil Formu

"Shb" kökü iki yerde mufâale kalıbından olmak üzere toplam üç ayette fiil formunda kullanılmıştır.<sup>26</sup> Bu kökün mufâale kalıbında kullanıldığı ayetlerin ilki Kehf Suresi'nde, Hz. Musa ile "Allah tarafından kendisine rahmet ve ilim verilmiş salih bir kul"un<sup>27</sup> diyalogu bağlamında geçmektedir. Söz konusu surede anlatıldığına göre Hz. Musa, bir gençle iki denizin birleştiği yere yaptığı yolculuk sonrasında karşılaştığı bu kişiye, sahip olduğu bilgiden öğretmesi için kendisine tabi olmak istediğini söyler. Bu gizemli kişi, içyüzünü bilemeyeceği bilgi ve olaylardan dolayı bu arkadaşlığa sabredemeyeceğini belirtse de Hz. Musa, sabırlı olacağını ve karşı gelmeyeceğini söyleyerek arkadaş olmakta ısrar eder. Sâlih kul, bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında soru sormaması şartıyla teklifi kabul eder. Bu yolculuk ve arkadaşlık sırasında Hz. Musa, yaptığı ilginç şeyler karşısında ikinci defa işin iç yüzünü sorması neticesinde Sâlih kul'un "Ben sana, benimle beraber (olacaklara) sabredemezsin, demedim mi?" şeklindeki uyarısına muhatap olur.<sup>28</sup> Bunun üzerine Hz. Musa şöyle der: "Musa: "Eğer, bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme (فَلَا تُصَاحِبْنِي). Hakikaten benim tarafımdan (ileri sürebilecek) mazeretin sonuna ulaştın." dedi."<sup>29</sup>

"Shb" kökünün mufâale babından olan "musâhabe", sözlükte "birbiriy-le karışmak, kaynaşmak"<sup>30</sup> anlamına gelen "muâşere" sözcüğüyle açıklanmıştır.<sup>31</sup> Musâhabe, aynı surenin 66. ayetinde geçen "ittiba" (tabi olmak) ile birlik-

<sup>25</sup> Bk. Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987), "shb" md., 401-402.

<sup>26</sup> el-Kehf 18/76; Lokman 31/15.

<sup>27</sup> el-Kehf 18/65.

<sup>28</sup> el-Kehf 18/65-75. Geniş bilgi için bk. İlyas Çelebi, "Hızır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 17 (İstanbul: TDY Yay., 1998), 406-409.

<sup>29</sup> el-Kehf 18/76.

<sup>30</sup> İbn Fâris, *el-Mekâyîs*, 776-777. Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767), Kur'an'da bir ayette (en-Nisâ 4/19) geçen "muâşere" sözcüğünü "musâhabe" ile açıklamıştır. (Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u mukatil b. süleyman (et-Tefsîrü'l-kebîr)*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, (Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2002), 1: 364)

<sup>31</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-arap*, 1: 519; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 3: 185; Muhammed Tahir b. Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye lin'n-Neşr, 1984), 21: 160.

te Hz. Musa ile Sâlih kul arasında bir müddet devam eden arkadaşlığı/yoldaşlığı ifade eden bir sözcüktür. Hz. Musa'nın soruları akabinde bu "yolculuk ve arkadaşlık" sona ermiş ve bu durum Sâlih Kul'un diliyle *قَالَ هَذَا فِرَاقٌ بَيْنِي وَبَيْنَكَ* "(Sâlih kul) şöyle dedi: "İşte bu, birbirimizden ayrılmamız demektir..."<sup>32</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Dikkat edilirse musâhebe sözcüğü bu siyakta "ayrılmak" anlamını ifade eden "firâk" ile karşıt bir konumda kullanılmıştır. Bu da "shb" kökünün anlam alanının netleşmesini ve belirginleşmesini sağlayan bir durumdur. Bu sebeple Taberî (ö. 310/923) "felâ tusâhibnî" ifadesini "fe-fârignî" (benden ayrıl) fiiliyle,<sup>33</sup> Zemahşerî (ö. 538/1144) de "fe-lâ tugâribnî" (bana yaklaşma) fiiliyle tefsir etmiştir.<sup>34</sup> Dâmegânî (ö. 478/1085) de aynı ifadeyi "lâ turâfignî/ لا ترافغي" (bana yoldaşlık etme) cümlesiyle açıklamıştır.<sup>35</sup> Görüldüğü gibi "shb"nin bu ayette yüklendiği anlam ile "herhangi bir yerde/durumda ve zamanda birlikte olmak" şeklinde tespit edilen kök anlamı arasında doğrudan bir bağ vardır.

"Shb" kökünün mufâale kalıbında kullanıldığı diğer ayet Lokman Suresi'ndedir. Anne-baba ile çocukları arasındaki sorumluluklara işaret edilen bu ayette, Allah'a ortak koşmak için zorlamada bulunmaları durumunda ebeveyn itaat edilmemesi vurgulanmış, bununla birlikte çocukların anne babalarıyla dünyada iyi geçinmeleri öğütlenmiştir: "Eğer onlar seni, hakkında bilgin olmayan bir şeyi (körü körüne) bana ortak koşman için zorlarsa, onlara itaat etme.

<sup>32</sup> el-Kehf 18/78.

<sup>33</sup> Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-kur'an*, thk. Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Türkî, (Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001), 15: 343. Ebu Hayyân (ö. 745/1344) ise aynı cümleyi, "fe-evki'l-firâke beynî ve beyneke" (aramıza ayrılık düşür/aramızı ayır) şeklinde açıklamıştır. (Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahru'l-muhît*, thk. Adil Ahmed Abdül-Mevcûd v.dğr., (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 6: 142)

<sup>34</sup> Ebu'l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmizi't-te'vîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücihi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvîd, (Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998), 3: 602. Tefsirlerde "fe-lâ tusâhibnî" ifadesinin; "fe-lâ tashabennî", "fe-lâ tashabnî", "fe-lâ Tushibnî" şeklindeki farklı okunuşları dikkate alınarak açıklamalar yapılmıştır. Ancak bütün bu kıraatlarda "birliktelik ve arkadaşlık/yoldaşlık" anlamını görmek mümkündür. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 602; Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî el-Bağdâdî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984), 5: 174; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13:333; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 142)

<sup>35</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed ed- Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâir li-elfâzi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Arabî Abdülhamîd Ali, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 304.

*Onlara dünyada iyilikle sahip çık (وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا). Bana yönelenlerin yoluna uy (وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ)...*<sup>36</sup>

Kur'an'da sadece Allah'a ibadet etmenin gerekliliğinin vurgulandığı bazı ayetlerin hemen ardından anne-babaya iyilikte bulunma ve onlara saygılı olmanın bir görev olduğuna dikkat çekilir.<sup>37</sup> Anne-babaya saygının geniş bir şekilde ele alındığı İsrâ Suresi'nde ise ihtiyarlık çağına ulaştıklarında onlara sahip çıkılması, "öf!" bile denilmemesi, azarlanmamaları ve kendilerine tatlı ve güzel söz söylenmesi, merhametli davranılması vurgulanmıştır.<sup>38</sup> Bu ayetlerde ana-babaya mutlak itaatten bahsedilmiş, onların Müslüman olması veya olmamasına bağlı olarak herhangi bir şart ileri sürülmemiştir. Ancak anne-babaya ihsanda bulunmanın emredildiği Lokman 31/15. ve Ankebût 29/8. ayetlerde itaatin kayıtlı olduğu ve şarta bağlandığı görülür. Buna göre Allah'a şirk koşmaları için çocuklarına baskı yapmaları halinde ana-babaya itaat edilmemelidir. Bir hadiste ifade edildiği gibi "Allah'a isyan olan yerde (kula) itaat yoktur."<sup>39</sup> Yine anne-babaya iyilik etme ve yakınlık göstermenin ifade edildiği başka bir hadiste "shb" kökünün mastarı olan "sahâbe" (men ehakku'n-nâsi bi-husni sahâbeti/insanlardan kendisine güzel davranıp yakınlık göstermemi en çok hak eden kimdir?) sözcüğü kullanılmıştır.<sup>40</sup>

"Onlara dünyada iyilikle sahip çık"<sup>41</sup> ifadesi, anne-babanın yedirilmesi ve giydirilmesi, onlara kaba davranılmaması ve kızılmaması, hastalandıklarında tedavi ettirilmeleri ve vefat ettiklerinde defnedilmeleri gibi şeriatın kabul ettiği ve onayladığı, cömertlik ve insanlığın gerektirdiği şekilde onlarla beraber

<sup>36</sup> Lokman 31/15. Bu ayetin Sa'd b. Ebi Vakkas hakkında nazil olduğu ifade edilmiştir. Sa'd b. Mâlik'e dayandırılan bir rivayete göre Sa'd b. Ebi Vakkas'ın müslüman olduğunu öğrenen annesi, "Ya bu dini bırakacaksın ya da ölünceye kadar yemeyeceğim, içmeyeceğim. Benim yüzümden ayıplanacaksın." diyerek oğlunu dininden döndürmeye çalışmıştır. Ancak oğlunun kararlı tutumu neticesinde ancak iki gün aç ve susuz kalan bu kadın, daha sonra inadından vazgeçerek yemeye ve içmeye başlamıştır. (Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Kesîr, *Tefsîri'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr., (Kahire: Mektebet-ü Evlâdi's-Şeyhi li't-Turâsi, 2000), 11: 54)

<sup>37</sup> al-Bakara 2/83; el-En'âm 6/153.

<sup>38</sup> el-İsrâ 17/23-24.

<sup>39</sup> Buhârî, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmâre", 39.

<sup>40</sup> "من احق الناس بحسن صحابتي؟" (Buhârî, "Edeb", 2)

<sup>41</sup> Lokman 31/15.

olmak anlamını ifade eder.<sup>42</sup> Her ne kadar inkârcı bir konumda olmalarından ötürü dinle ilgili konularda anne-babaya karşı çıkmak gerekse de onlara iyilikte bulunmak, dünyevi işlerde yoldaş olmak ve yumuşak davranmak gerekir.<sup>43</sup> Çünkü anne-baba, çocuklarının kendilerine hizmet etme, saygı gösterme ve helâl şeylerde itaat etmeleri konusunda mutlak haklara sahiptirler. Fakat onların körü körüne, gerçeklerden habersiz bir şekilde çocuklarını batıl şeylere itaate zorlama hakları yoktur.<sup>44</sup>

Görüldüğü gibi “shb” kökü, Kehf Suresi’nde olduğu gibi Lokman Suresi’nde de “ittiba” (tabi olmak) sözcüğüyle aynı bağlamda kullanılmıştır. Bu da “sohbet” ve “ittiba” kelimelerinin anlam irtibatını (yakın-anlam) ortaya koymaktadır. Ayrıca bu kökün muhtevasında olan “bir yerde birlikte olma ve ayrılmama” anlamından hareketle de çocukların, anne-babalarına olan sohbetlerinin/refakatlerinin uzaktan ve farklı mekânlarda değil, aynı mekânda olması, anne babayla yakından ilgilenmelerinin gerekliliği sonucu çıkarılabilir.

“Shb” kökünün sülasi fiil kalıbında kullanıldığı Enbiya 21/43. ayette, Allah’ı anmaktan yüz çevirenleri,<sup>45</sup> O’nun azabına karşı koruyacak hiçbir kimsenin olmadığına vurgu yapılır: “Yoksa kendilerini bize karşı savunacak birtakım ilâhları mı var? (O ilâh dedikleri şeyler) kendilerine bile yardım edecek güçte değildiler. Onlar bizden de alâka ve destek görmezler. ( وَلَا هُمْ مِمَّا يُصْحَبُونَ )” Tefsirlerde, ayetin sonunda yer alan “ve lâ hum minnâ yashabûn” ifadesi ile ilgili dört görüşe yer verilmiştir. İbn Abbas’a (ö. 68/687-88) dayandırılan birinci görüşe göre “yushabûn” fiili “yucârûn” (korunurlar) fiiliyle açıklanmıştır. İbn Kuteybe (ö. 276/889), bu açıklamaya göre ayetin manasının, “onları bizden (azabımızdan) koruyacak/kurtaracak hiçbir kimse yoktur” şeklinde olduğunu ifade etmiştir.

<sup>42</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 21: 87. Ayrıca bk. Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menheci*, (Şam: Daru'l-Fikr, ts.), 11: 162. “Ve sâhibhumâ fi'd-dünyâ ma'rûfen” ifadesinde “dünya”nın zikredilmesi, bu birlikteliğin kolay, basit ve sayılı günlerde olduğunu gösterir. (Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 21: 87; Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 11: 162)

<sup>43</sup> Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen et- Tabersî, *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-kur'ân*, thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî v. dğr., (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 8: 495.

<sup>44</sup> Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 4: 229. Ayette geçen “ma'rûf” sözcüğü, yakın ilgi ve iyilikte bulunma yahut şeriatin razı olduğu ve iyilikseverlik ve cömertliğin gerektirdiği güzel bir şekilde yakınlık göstermek anlamına gelir. (Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 11: 157)

<sup>45</sup> el-Enbiyâ 21/42.

Çünkü koruyan (mücîr), komşusunun (câr) sahibidir. Araplar, "ene cârün leke ve sâhibun min fulânin" (ben seni filâna karşı korurum, desteklerim) derler. Taberî bu yorumu tercih etmiştir. Yine İbn Abbas'a atfedilen ikinci görüşe göre bu ifade "yumne'ûn" (men edilirler/alıkonulurlar) fiiliyle tefsir edilmiştir. Üçüncü görüşe göre bu kelime "yunsarûn" (yardım olunurlar) fiiliyle açıklanmıştır. Bu görüş de Mücâhid'e (ö. 103/721) aittir. Katâde'ye (ö. 117/735) atfedilen dördüncü yoruma göre bu ifadenin anlamı "La yashabuhumullâhu bi-hayrin" (Allah onlara hayır namına bir şey vermez/Allah hayır ve rahmetini onlara arkadaş kılmaz) şekline ifade edilir.<sup>46</sup>

Râzî (ö. 606/1210) ise bu ifadenin iki şekilde izah edildiğini ifade etmiştir. İlkine göre ayetteki fiil (yushabûn), sohbet/arkadaşlık anlamında değil, Arapçada kullanılan "ashabtu'r-recule" (Adamı, -bir şeyden- men ettim) sözünde olduğu gibi "men etme/engelleme" anlamında kullanılmıştır. İkinci izaha göre ayette geçen sohbet (yushabûn), yardım ve destek manasında kullanılır. Râzî, devamla her iki izah şeklinin de aslında aynı manaya delalet ettiğini ifade etmiştir. Nitekim Arapçada "sahibekallâhu" (Allah seni korusun) ve "nasarakallâhu" (Allah sana yardım etsin) denilir. Yolculuğa çıkana da "fî sohbetillâhi" (Allah'ın koruması seninle olsun) ve "fî nusratillahi" (Allah'ın yardımı seninle olsun) denilir. Bu açıklamalara göre ayetin bu bölümünün manası, "Onlar, tarafımızdan ne bir destek ne de bir yardım görürler" şeklinde olur.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u Mukâtil*, 3: 81; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Tefsîr-u garîbi'l-kur'an*, thk. Ahmed Sakar, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1978), 286; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 279-281; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilât-u ehli's-sünneti*, thk. Mücdî Bâsellâm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 6: 348; Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî el-Basrî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 3: 448-449; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5: 353; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14: 208-209; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 6: 292. Zemaşşerî de ayetin bu bölümünü "onlar, yardım ve destekle Allah tarafından yakınlık/sohbet göremezler" şeklinde ifade etmiştir. (Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 4: 147)

<sup>47</sup> Ebu Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1941), 22: 174. İbn Aşûr'a (1879-1973) göre de "yushabûn" fiili iki şekilde yorumlanabilir. Birinci yoruma göre "yushabûn", "birlikte olma ve kaynaşma" anlamına gelen ve sülesi (üçlü) bir fiil olan "sahibe"nin muzarisidir. Sohbet/birliktelik ise yardım etme ve desteklemeyi gerektirir. Bu durumda mana "Allah onlara yardım etmez ve onları desteklemez" şeklinde olur. İkincisine göre ayette sözü edilen fiil, "shb" kökünün "if'âl" kalıbı olan ve "korudu ve engelledi" anlamını ifade eden "ashabe" fiilidir. (İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 17: 75). Ayrıca benzer bir değerlendirme için bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 6: 292.

Dikkatli bakıldığında “shb” maddesinde olan “yakınlık” ve “birliktelik” anlamının, bu ayetin son kısmıyla ilgili yorumların hepsinde de mevcut olduğu görülür. Azaba veya herhangi bir musibete karşı bir koruma olabilmesi için bir yakınlık ve birlikteliğin olması gerekir. Sohbet/birliktelik ise yardım etme ve desteklemeyi gerektiren bir durumdur.<sup>48</sup> Buna göre ilgili ayette, Allah’ın söz konusu kişilerle beraber olmayacağı, onlara yakınlık göstermeyeceği, yardım ve destekle musâhabe etmeyeceği, dolayısıyla onları müstahak oldukları azaba karşı korumayacağı ifade edilmiştir. Ragıb el-İsfahânî’nin ifade ettiği gibi onlar, kendilerine eşlik etmesi için Yüce Allah’ın lütfedeceği bir musâhabete, yani kendilerinden hiçbir zaman ayrılmayacak bir sekînete, rahatlamaya ve başarıya asla ulaşamayacaklardır.<sup>49</sup>

## 2.2. “Shb” Kökünün İsim Formu

**2.2.1. Sâhib Kalıbı:** “Shb” kökü on iki ayette ism-i fail formu olan “sâhib” şeklinde kullanılmıştır.<sup>50</sup> “Sâhib” kelimesi, içinde bulunduğu ayetin konusu ve kullanıldığı siyaka bağlı olarak farklı anlamlar üstlenmiştir. Dört ayette, bu kalıpla Hz. Peygamber kastedilmiş ve sözü edilen ayetlerde, müşriklerin Hz. Peygambere yönelik “cin çarpmış” tarzındaki iddia ve iftiraları reddedilmiştir. Örneğin müşriklere seslenen el-A’râf 7/184. ayette böyle bir durum söz konusudur: *أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ* “Onlar düşünmediler mi ki (çok iyi tanıdıkları, kendileriyle iç içe yaşamış olan) arkadaşlarında (Peygamber’de) delilikten eser yoktur. O ancak apaçık bir uyarıcıdır.” Rivayete göre Hz. Peygamber Safa tepesine çıkarak Kureyşlileri çağırmış ve etrafına toplanan halkı, (şirk ve bozgunculukta devam ettikleri takdirde kendilerini bekleyen) azap ve musibetlere karşı uyarmıştır. Onlardan birisinin “Sizin bu arkadaşınız delidir. Bırakın sabaha kadar bağırıp dursun” demesi üzerine bu ayet nazil olmuştur.<sup>51</sup> Ayette geçen “sâhib” kelimesiyle Hz. Peygamber, “sahib”e muzafun ileyh yapılan “hum” (onlar) zamiriyle Kureyş müşrikleri kastedilmiştir.<sup>52</sup> Bu izafetli kullanımla (bi-sâhibihim) müşriklerin iddiaları çürütülmüş;

<sup>48</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 17: 75.

<sup>49</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 475-476.

<sup>50</sup> el-A’râf 7/184; et-Tevbe 9/40; en-Nisâ 4/36; Yusuf 12/39 ve 41; el-Kehf 18/37 ve 37; Sebe 34/46; en-Necm 53/2; el-Kamer 54/29; et-Tekvîr 81/22; el-Kalem 68/48.

<sup>51</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3: 296; Kurtubî, *el-Câmi’*, 9: 398; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-kur’âni’l-azîm*, 6: 466-467.

<sup>52</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10: 602; İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-vecîz*, 2: 482-483; Kurtubî, *el-Câmi’*, 9: 398; Nâsirüddîn Ebu’l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envaru’t-tenzîl ve*

aralarında büyüyen, yakından tanıdıkları, vaktiyle sayıp sevdikleri, her şeyini bildikleri ve beraber oldukları Hz. Muhammed'e delilik isnat etmenin haksızlık olduğu ifade edilmiştir.<sup>53</sup>

"Sâhib" sözcüğüyle Hz. Peygamber'in anlatıldığı Sebe, 34/46. ayet de benzer bir muhtevaya sahiptir. Müşriklere hitap edilen bu ayette, onların iyice düşünmeleri halinde, arkadaşları (sâhib) Hz. Peygamber'de delilikten bir eser olmadığını anlayacakları vurgulanır. Burada Allah resulünün onların arkadaşı olarak ifade edilmesinin nedeni, ona eşlik edip onun yanından hiç ayrılmadıklarını, onu denemelerden geçirdiklerini, onun içini-dışını öğrendiklerini ve sonuçta onda akli bir bozukluk ve delilik bulmadıklarını ifade etmeye yöneliktir.<sup>54</sup> Yine "sâhib" sözcüğüyle Hz. Peygamber'in nitelendiği Tekvîr Suresi'nde de müşriklere seslenilir<sup>55</sup> ve Mekkelilerin yakinen tanıdıkları ve aynı şehirde beraber yaşadıkları Hz. Muhammed'in mecnun (deli) ve cinlerden ilham alan birisi olmadığı,<sup>56</sup> aksine o vahyi güvenilir bir elçi olan ve apaçık bir ufukta gördüğü Cebrail'den aldığı ifade edilir.<sup>57</sup>

"Sâhib" kelimesinin Hz. Peygamber'i nitelediği başka bir ayette yine müşriklerden söz edilir. Ancak bu sözcüğün Hz. Peygamber'le ilgili kullanıldığı diğer ayetlerin aksine burada "mecnun" kelimesi kullanılmaz: *وَالنَّجْمَ إِذَا هَوَىٰ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ مَا صَلَّىٰ صَاحِبِكُمْ وَمَا غَوَىٰ* "Battığı zaman yıldızla andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve bâtila inanmadı; o, arzusuna göre de konuşmaz."<sup>58</sup> Sâhib kelimesinin Hz. Peygamberi nitelediği diğer ayetlerde olduğu gibi bu ayette de "sâhibukum" (arkadaşınız) ifadesinin kullanılması, muhatap kitle olan

*esrâru't-te'vîl*, (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1998), 3: 43-44; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 6: 466-467.

<sup>53</sup> Hayrettin Karaman, v.dğr., *Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir)*, (Ankara: DİB Yayınları, 2008), 2: 637.

<sup>54</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 475-476. Ayrıca bk. Semîn el-Halebî, *Umdetu'l-huffâz*, 2: 320-321; Firûzâbâdî, *Besâir*, 3: 386-387; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, 557-558.

<sup>55</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Emira, (byy: y.y., 1994), 5: 520.

<sup>56</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30: 157.

<sup>57</sup> Tekvîr, 81/22-23. Bu ayette de Hz. Peygamber'in "sohbet"le nitelenmesi, müşriklerin O'nun durumunu iyi bildiklerini, O'nun "mecnun"luk veya başka şeylerle suçlananlardan olmadığını, müşriklerin onu delilikle suçlamakla, aslında insanların en akıllısı ve en mükemmeli olduğunu bildikleri Hz. Peygamber'e iftira etmiş olduklarını ifade etmeye yöneliktir. (Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 520. Ayrıca bk. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 30: 60)

<sup>58</sup> en-Necm, 53/1-3.

Kureyşlilerin Hz. Peygamber'i yakından tanıdıklarını ifade eder.<sup>59</sup> "Sâhibukum" tamlamasının tercih edilmesi, ailesini tanımanın imkânsız olmadığı bir şehirde aralarında büyüyen ve her şeyini bildikleri Hz. Peygamber'e, onda olmayan bir şeyi ona isnat etmelerinden dolayı iftiracı olduklarını ima eden bir durumdur.<sup>60</sup> Böylece yıllarca onun ne kadar erdemli, makul düşünen ve ölçülü hareket eden bir insan olduğunu gözleriyle gördüklerine<sup>61</sup> işaret edilmekte, bu niteliklere sahip birisinin kendi heva ve hevesine göre konuşmadığı, onun söylediklerinin vahiyden başka bir şey olmadığı ifade edilmektedir.<sup>62</sup>

Hz. Peygamber'in hicretini konu alan Tevbe 9/40. ayette geçen "sâhib" kelimesiyle Hz. Ebu Bekir kastedilmiştir.<sup>63</sup> Kureyşliler ve Mekkeli diğer müşrikler, Dâru'n-Nedve'de bir araya gelerek Hz. Peygamber'i öldürme konusunda anlaşmaları üzerine kafirlerin/müşriklerin, Allah Elçisi Hz. Muhammed'i yakalayıp bağlamak veya öldürmek yahut yurdundan çıkarmak şeklinde plan yaptıklarını ve tuzak kurduklarını haber veren ayet<sup>64</sup> nazil olmuştur. Bu olay üzerine Peygamber Efendimiz, Hz. Ebu Bekir ile birlikte, gecenin başlangıcında şehirden çıkıp mağaraya gitmişlerdir. Onlar Sevr mağarasında iken müşriklerden bir grup izleri sürüp mağaranın ağzına kadar geldiklerinde Hz. Ebu Bekir, Peygamberimiz için endişeye kapılmış, bunun üzerine Hz. Peygamber "Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir" diyerek arkadaşını (sâhib) teselli etmiştir.<sup>65</sup> Bu ayette Hz. Ebu Bekir "ikinin ikincisi" ve "sâhib" (arkadaş) olarak nitelenmiştir. Yüce Allah, Elçisi Hz. Muhammed'in, Hz. Ebu Bekir'i teselli için söylediği "Üzülme, çünkü Allah bizimle beraberdir" şeklindeki ifadeleri, gerçekten söylediğini ortaya koymakta ve yüce kitabında onun Hz. Pey-

<sup>59</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 139.

<sup>60</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 27: 92.

<sup>61</sup> Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 157.

<sup>62</sup> Râzî, "sâhibukum" ifadesinin "efendiniz" ve "arkadaşınız" şeklinde iki türlü izah edildiğine ve Arapçada "sâhibu'l-beyt" (evin sahibi) ve "rabbu'l-beyt" (evin efendisi) biçiminde kullanımların varlığına dikkat çektikten sonra ayetteki "mâ dalle" ifadesi ile "cinlenmedi" anlamının bir kastedilmiş olmasını muhtemel görür. (Râzî, *Mefâtilü'l-ğayb*, 28: 280)

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11: 464; Abdurrahman İsmail.b. Ahmed el-Hîrî en-Nisâbüri, *Vucûhu'l-kur'ân*, thk. Necf Arşî, (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, 1422), 357; Maverdî, *en-Nuket*, 2: 364; Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. El-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yümü'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdî, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 392; Râzî, *Mefâtilü'l-ğayb*, 16: 65; Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 215.

<sup>64</sup> el-Enfal 8/30.

<sup>65</sup> Râzî, *Mefâtilü'l-ğayb*, 16: 65.



gambere olan yakınlığını (sohbet) ve O'nun sahabisi (arkadaşı) olduğu niteliğini tespit etmektedir.<sup>66</sup> Çünkü O'nun dışındaki herkes, Hz. Peygamber'den ayrı olarak hicret etmişlerdir. Ancak o, hiç kimsenin kalmadığı o şiddetli korku esnasında (yolculukta), Hz. Peygamberle arkadaşlığa devam etmiş, ona hizmeti sürdürmüş ve ondan hiç ayrılmamıştır.<sup>67</sup> "Shb" kökünün bu ayette yüklendiği anlamın İslamiyet'le birlikte öne çıktığı ve yaygın bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Bu kökün Kur'an'da geçmeyen mastarı "sahâbe" ile çoğul şekli olan "ashâb" sözcükleri, günümüzde daha çok dini bir kavram olarak "Hz. Peygamber'le buluşan ve ona inanan ve İslam üzere ölen kimse-ler"<sup>68</sup> şeklinde tanımlanan sahabeleri ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>69</sup>

"Sâhib" kelimesinin kullanıldığı ayetlerin biri olan Nisa, 4/36. ayette, Allah'a ibadet ve O'na ortak koşmama emredildikten sonra ana-babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yakın arkadaş, yolcuya, ellerinizin altında bulunanlara (köle, cariye, hizmetçi ve benzerlerine) ihsanda bulunulması tavsiye edilir. "Yakın arkadaş" diye tercüme edilen "ve's-sâhibi bi'l-cenbi" (وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ) ifadesi "yolculukta arkadaş", "kapı komşusu", "okul ve meslek arkadaşı", "bir mecliste, bir mescitte veya başka bir yerde kendisi ile en az bir müddet beraber oturup sohbet edilen kimse" şeklinde yorumlanmıştır.<sup>70</sup> Bu ifade ile "kişinin hanımı"nın da kastedildiği söylenmiştir. Çünkü kişi, hanımıyla birlikte olur ve onunla yan yana yatar.<sup>71</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) bu ifadenin "yolculukta arkadaş" ve "kişinin hanımı" şeklinde iki türlü yorumlandığını belirtir ve İbn Abbas, Saîd b. Cübeyir (ö. 94/713), İkrime (ö. 105/723), Dahhâk (ö. 105/723) ve Mücahid'e dayandırılan

<sup>66</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 10: 215.

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 16: 66.

<sup>68</sup> Bk. Muhammed b. Ali et-Tahânevî, *Keşşâf-u istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Duhrûç, (Beirut: Mektebet-u Lübnan Nâşirun, 1996), 2: 1060.

<sup>69</sup> "Shb"den türeyen "ashâb" ve "sâhib sözcükleri, değişik meslekler ve disiplinler tarafından farklı durumları ve birliktelik/yakınlık temeline dayalı ilişkileri ifade etmek için kullanılmıştır. Geniş bilgi için bk. İsmail Parlatur, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, (Ankara: Yargı Yayınevi, 2006), 106 ve 1442-1444; D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ülke Yayınları, 1994), 72 ve 945; İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008), 1: 183-184 ve 3: 2672-2673.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10: 100; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 74.

<sup>71</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10: 100; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 74. Ayrıca bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u mukâtil*, 1: 372; Maturidî, *Te'vîlât*, 3: 178-179; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 2: 80; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 1: 744; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 5: 51.

“yolculukta arkadaş” anlamının daha doğru olduğunu ifade eder.<sup>72</sup> Ayrıca bu ifadenin tefsirlerde “arkadaş” (er-refik), “yolculukta arkadaş” (er-refik fi’s-sefer) ve “seferde ve hazarda arkadaşlık” (er-refik fi’s-sefer ve’l-hazar) şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>73</sup>

“Sahib” kelimesinin iki defa zikredildiği Kehf Suresi’nde, biri imanın, diğeri küfrün temsilcisi durumundaki iki adamın diyaloguna yer verilir. 34. ayette geçen “sâhib” kelimesiyle mal-mülk ve oğul uşak itibarıyla daha zayıf olan ve kâfir komşusuna/sâhibine, kendisini yaratan Allah’a karşı nankör olmaması için nasihatte bulunan mümin kişi kastedilir. 37. ayette geçen “sâhib” sözcüğüyle de malca ve evlatça daha güçlü olan, zenginliğini fakir/mümin arkadaşına karşı böbürlenme vesilesi yapan ve sahip olduğu mal ve insanlarla övünen, malının yok olmayacağına ve kıyametin kopmayacağına inanan; kopsa bile ahiretteki akibetinin dünyadakinden daha iyi olacağını iddia eden kâfir kişi kastedilir.<sup>74</sup> Görüldüğü gibi bu surede iki defa zikredilen “sâhib” kelimesiyle, içli dışı yaşayan ve komşu olan ancak birbirine hasım/zıt<sup>75</sup> iki farklı inanca sahip insan anlatılır. Bu nedenle bu surede hem mümini hem de kâfiri ifade etmek için kullanılan “sahib” in müspet veya menfi içerikle kullanılmadığı, aksine muhâyid (nötr/tarafsız) bir kelime olduğu anlaşılmaktadır. “Sahib”le anlatılan mümin ve kâfir kişinin beraberliklerinin komşuluk temelinde olması nedeniyle “sâhib”i, “komşu” kelimesiyle Türkçe’ye aktarmak yerinde olacaktır.<sup>76</sup>

“Sâhib” kelimesinin geçtiği iki ayette Hz. Yusuf’un, kendisiyle birlikte zindana giren iki gençle olan diyaloguna yer verilir. “Ya sahibeyi’s-sicni” hitabıyla başlayan bu ayetlerin ilkinde Hz. Yusuf, bu gençleri tevhide çağırır,

<sup>72</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 6: 313.

<sup>73</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîr-u mukâtil*, 1: 372; Maturidî, *Te’vîlât*, 3: 178-179; Nisâbüri, *Vucûhu’l-kur’ân*, 357; Dâmegânî, *el-Vucûh*, 304; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 2: 80; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 1: 744; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 5: 51. Kur’an’da birer ayette geçen “refik” (en-Nisâ 4/69) ve “sadik” (eş-Şuarâ 26/101) sözcükleri de “arkadaş” ve “dost” anlamında kullanılmışlardır.

<sup>74</sup> Bk. *el-Kehf*, 18/32-42.

<sup>75</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 15: 319.

<sup>76</sup> Nitekim bazı meallerde “sahib” sözcüğü “komşu” kelimesiyle açıklanmıştır. Bk. Muhammed Esed, *Kur’an Mesajı (meal-tefsir)*, trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 2: 592; Mustafa Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 240-341.

ikincisinde onların rüyalarını tabir eder.<sup>77</sup> "Ya sahibeyi's-sicni" ifadesi, "ey zindanda benimle birlikte bulunanlar" anlamına gelir. Burada arkadaşlığı/sohbetin zikredilmesi, o ikisinin uzun süre zindanda bulunmalarından dolayıdır.<sup>78</sup> Zemahşeri'ye göre "ya sahibeyi's-sicni" ifadesi "ey benim zindandaki iki arkadaşım" anlamındadır. Burada tıpkı "yâ sârika'l-leyleti" (ey gece hırsız) ifadesinde olduğu gibi "iki arkadaş" zindana izafe edilmiştir. Ancak nasıl ki "yâ sârika'l-leyleti" ifadesinde "gece" çalınan değil, "hırsızlığın yapıldığı zaman" ise zindan da "arkadaş" değil "arkadaşlığın gerçekleştiği mekân"ın ismidir.<sup>79</sup>

"Sâhib" kelimesi Kamer Suresi'nde, inkârcı ve bozguncu Semud kavminin kıssası bağlamında geçer. Kur'an'da belirtildiğine göre Semûd kavmi, sadece Allah'a kulluk etmelerini, aşırılıktan kaçınmalarını ve yeryüzünde bozgunculuk yapmamalarını isteyen Hz. Salih'i inkar etmeleri, büyüklük taslamaları,<sup>80</sup> bir mucize ve imtihan olmak üzere kayadan çıkarılan dişi deveyi bütün uyarılara rağmen öldürmeleri,<sup>81</sup> peygamberlerini de öldürmeye kastetmeleri yüzünden helâk edilmiştir.<sup>82</sup> Kamer, 54/29. ayette, "sâhib" kelimesiyle nitelenen bir kişinin deveyi kestiği bildirilir: فَتَنَّاوَا صَاحِبَهُمْ فَتَعَاطَى فَعَقَرَ "Derken, (kavmin en azgını olan) arkadaşlarını çağırdılar. O da işe koyuldu ve deveyi kesti." Tefsirlerde "sâhib" kelimesiyle "Kudâr b. Sâlif" adlı bir kişinin kastedildiği ifade edilir.<sup>83</sup> Râzî, Semud kavmi mensuplarının, imdat isteyen birinin çağrısı gibi çağrıda bulunarak kendilerinin en cesuru olan Kudâr'dan yardım istediklerini ve bu kişinin muhtemelen onların reisi olduğunu belirtir.<sup>84</sup> Ayrıca bu kişinin "sâhib" sözcüğüyle ifade edilmesi, diğerlerinin onun eylemine rıza

<sup>77</sup> Bk. Yusuf 12/39-41.

<sup>78</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 11: 350. İbn Aşûr (1879-1973), zindanda bulunan iki kişinin isimleriyle değil de "ashâb" ile ifade edilmesi nedenini iki şekilde izah eder: 1-Hz. Yusuf'un, öncesinde onlarla beraber olup kaynaşmaması ve onlarla birlikte aynı saatte zindana girmesi sebebiyle adlarını bilmemesi, 2-Hz. Yusuf'un onlarla kendi arasında var olan ortak sıkıntı ve yalnızlığa işaret etmek istemesi. (İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 12: 274)

<sup>79</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 3: 285.

<sup>80</sup> el-A'râf 7/75-76; eş-Şuarâ 26/150-152; el-Kamer 54/24.

<sup>81</sup> el-A'râf 7/73 ve 77; Hud 11/64; eş-Şuarâ 26/155-157.

<sup>82</sup> Hud 11/66; en-Neml 27/49-53; eş-Şems 91/11-14.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22: 143; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 8: 97.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtilu'l-ğayb*, 29: 55.

gösterdiklerine işaret etmek içindir. Çünkü onlar, bu kişiyle birlikte yaşamış, onun yanında yer almış ve onu desteklemişlerdir.<sup>85</sup>

“Sâhib” kelimesi Kalem, 68/48. ayette, “el-hût” (balık) kelimesine muzaf yapılarak “sâhibu’l-hût” şeklinde kullanılmıştır: “*Sen Rabbinin hükmünü sabırla bekle. Balık sahibi (Yunus) gibi olma (وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْحُوتِ)*. Hani o, dertli dertli Rabbine niyaz etmiştir.” Bu ayette Hz. Peygamber’in, Yüce Allah’ın verdiği elçilik görevini yaparken Hz. Yunus gibi kırgınlık, bıkkınlık göstermemesi ve aceleci olmaması;<sup>86</sup> kendisi ve müşrikler hakkında Allah’ın vereceği hükme sabırla karşılık vermesi istenir.<sup>87</sup> “el-Hût” Hz. Yunus’un karnında hapsoldüğü meşhur balıktır. Bu ayette “sâhibu’l-hût” tamlamasıyla Hz. Yunus kastedilir.<sup>88</sup> Enbiya Suresi’nde bu balık “en-nûn” diye anılmıştır.<sup>89</sup> “Sâhib” sözcüğü, kendisi dışında birisiyle bazı durumlarda veya çoğu zaman hem dem ve arkadaş olan kişi anlamında kullanılır. Balığın Hz. Yunus’u yuttuktan bir müddet sonra çıkarmasından dolayı bu ayette ondan “sâhibu’l-hût” diye bahsedilmiştir.<sup>90</sup>

Görüldüğü gibi “sâhib” kalıbı, inanç bakımından karşıt konumlarda bulunan insanların birlikteliği ve yakınlığını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kelime ile hem Hz. Peygamber, Hz. Ebubekir ve Hz. Yunus gibi tevhit ehli nitelenmiştir hem de Semud Kavminden “deveyi kesen kişi/elebaşı” ve Kehf Suresi’nde zikri geçen “kâfir komşu” örneklerinde görüldüğü üzere kafirler anlatılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in müşriklerin sâhibi olduğunu ifade eden ayetler ile Kehf Suresi’nde mümin ve kâfir iki kişinin birbirlerinin sahibi olduğunu bildiren ayetlerde görüldüğü gibi Kur’an’da bu kelime her zaman aynı inanca sahip insanların arasındaki arkadaşlık ve dostluğu ifade için kullanılmamıştır. Bu sebeple bu sözcüğün Kur’an’da şeri/dini bir anlam yüklenmediği, nötr özelliğe sahip bir kelime olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan bu kelimenin bulunduğu siyakta yüklendiği anlam/anlamlar ile “bir yer, durum veya zamanda birlikte olma ve bir araya gelme” şeklinde

<sup>85</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 27: 201.

<sup>86</sup> Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5: 367. Ayrıca bk. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 8: 342.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23: 199.

<sup>88</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 23: 199; Nisâbüri, *Vucûhu’l-kur’ân*, 358; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 6: 192; Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5: 367.

<sup>89</sup> el-Enbiyâ 21/87.

<sup>90</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 29: 104-405.

ifade edilen temel/kök anlamı arasında bir anlam ilişkisinin mevcut olduğu da görülmektedir.

**2.2.2. Sâhibe Kalıbı:** "Shb" kökünün ism-i fail müennes kalıbı olan "sâhibe" Kur'an'da dört ayette kullanılmıştır.<sup>91</sup> Geçtiği dört ayette de "zevce" (eş) anlamını ifade eden "sâhibe", söz konusu ayetlerin ikisinde Allah Teâlâ'nın, "eş" edinmediği için çocuk sahibi olmadığı vurgulanmıştır.<sup>92</sup> Çünkü çocuk, birbirine münasip/denk iki şeyden doğar. Halbuki Allah Teâlâ, yarattıklarından hiçbir şeye denk ve benzer değildir, her şeyi O yaratmıştır.<sup>93</sup> Ayetlerde, Yüce Allah'ın eş edinmekten münezzeh olduğu "sâhibe" sözcüğü kullanılarak anlatılmıştır. Bu aslında "shb" kökünün muhtevasında bulunan "yakınlık" ve "birlikte olma" anlamıyla ilgili bir durumdur. Çünkü sâhibe (eş), birçok durumda kocasıyla beraber olur, onunla birlikte yaşar ve ondan ayrılmaz.<sup>94</sup> Diğer taraftan birisini sâhibe/eş edinmek, onun (eşin) samimiyet ve sevgisine, yardımına ve beraberliğinden (sohbet) faydalanmaya muhtaç olmayı gerektirir. Bunlar ise başkasına muhtaç olmanın belirtileridir. Halbuki Allah Teâlâ, mutlak anlamda "el-Ganî"dir, kendi kendine yeten bir varlıktır ve hiçbir şeye muhtaç değildir.<sup>95</sup>

"Sâhibe" kelimesinin insanla irtibatlı kullanıldığı iki ayette ise kâfir olan kişinin,<sup>96</sup> kıyamet günü azaptan kurtulmak için oğullarını, karısını (sâhibe), kardeşini, kendisini koruyup barındıran tüm ailesini ve yeryüzünde kim varsa hepsini fidye olarak vermek isteyeceği<sup>97</sup> ve kıyamet koptuğunda kişinin, dünyada iken en yakınları olan kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden (sâhibe) ve çocuklarından kaçacağı ifade edilir.<sup>98</sup>

**2.2.3. Ashâb Kalıbı:** Daha önce ifade edildiği gibi "ashâb" kelimesi "sahbun"un çoğuludur. "Shb" kökünün Kur'an'da en fazla kullanılan formu olan "ashâb", birbirine karşıt birçok sözcüğe muzaf yapılmıştır. "Shb" kökün-

<sup>91</sup> el-En'âm 6/101; el-Cin 72/3; el-Meâric 70/12; Abese 80/36.

<sup>92</sup> el-En'âm 6/101; el-Cin 72/3.

<sup>93</sup> el-İhlâs 112/1-4; eş-Şûrâ, 42/11. Ayrıca bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 6: 122.

<sup>94</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 7: 411.

<sup>95</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 29: 222.

<sup>96</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 259.

<sup>97</sup> el-Meâric 70/11-14.

<sup>98</sup> Abese 80/33-37; el-Meâric 70/11-14.

den türeyen “sâhib” kalıbında olduğu gibi bu kelime de Kur’an’da bulunduğu siyaka ve muzaf yapıldığı kelimeye bağlı olarak farklı anlamlar üstlenmiştir.

**a. Ashâbu’n-Nâr (Ashâbu’l-Câhîm, Ashâbu’s-Sa’îr):** Ashab kelimesi on dokuz ayette dil bilgisel olarak “nâr”ın (ateş) muzafı konumunda (ashâbu’n-nâr) kullanılmıştır.<sup>99</sup> “Ashâbu’n-nâr” tamlaması, “cehennem sakinleri” ve “cehennemde görevli melekler” olmak üzere Kur’an’da iki anlamda kullanılmıştır.<sup>100</sup> Daha önce “shb”nin “herhangi bir durumda/yerde veya herhangi bir zamanda bir şey ile birlikte ve beraber olmak” anlamını içerdiği, bu birlikteliğin (sohbet) sürekli ve her şeyiyle iç içe olması halinde arkadaşlığın en mükemmel derecesinin olacağı ifade edilmişti. İşte cehennem ehlinin cehennemle olan sohbetinin (birliktelik) böyle bir arkadaşlık olduğu belirtilir.<sup>101</sup> Cehenneme müstahak olanların “ashâb” kelimesiyle adlandırılması, onların ayrılmamak üzere narla/ateşle bir ve beraber olmaları ve orada kalmaları nedeniyledir.<sup>102</sup> Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Bakara, 2/39. ayetin<sup>103</sup> tefsiri bağlamında, “ashâbu’n-nâr” terkinin, özellikle inkâr eden ve yalanlayanların ateşte olduğuna delalet ettiğini; bu ifadeden, hidayete tabi olanların da cennet ehli olduğunun anlaşıldığını belirtir. Bu ayrım, aynı zamanda hidayete tabi olanlar için bir korku ve üzüntü olmayacağı ve bu kimselerin “sahibu’l-cenne”, Allah’ın ayetlerini yalanlayanlara ise korku ve üzüntünün erişeceği ve onların “sâhibu’n-nâr” olmalarını gerektirir. Sohbet (shb), (bir şeyle) beraber olmak demektir ve örfte genellikle “ayrılmamak üzere birliktelik” (mülâzemet) anlamında kullanılır. İlgili ayette bu ifadeyle (ashabu’n-nâr) sürekli ve ayrılmamak üzere bir birliktelik kastedilir. Bundan dolayı, ayetteki “ashâbu’n-nâr” tamlamasını “hum fihâ hâlidûn” (Onlar orada ebedî kalacaklardır) cümlesi te’kid etmiştir. Böylece bu cümle ile ayette geçen sohbetten “mutlak beraberlik” değil, ebediliğin kastedildiği anlaşılır.<sup>104</sup> Kaldı ki “ashâb” kelimesinin “ashâbu’n-nâr” ve “ashâbu’l-cenne” tamlamalarının geçtiği bir kısım ayette,

<sup>99</sup> el-Bakara 2/39, 81, 217 ve 257; Âl-i İmran 3/116; el-A’râf 7/36 ve 50-51; er-Ra’d 13/5; ez-Zümer 39/8; el-Mü’min 40/6 ve 43; et-Teğâbun 64/10; Yunus 10/27; el-Mücaâdele 58/14-17.

<sup>100</sup> Bk. Dâmegâni, *el-Vucûh*, 303-305; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yün*, 393.

<sup>101</sup> İbn Atiyye, *el-Muharreru’l-veciz*, 1: 132; Kurtubî, *el-Câmi’*, 1: 490.

<sup>102</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zadü’l-mesîr*, 1: 72. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14: 103.

<sup>103</sup> “وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” “İnkâr eden ve âyetlerimizi yalan sayanlara gelince onlar ateş ehlidir (ashâbu’n-nâr) ve orada devamlı kalıcıdırlar.”

<sup>104</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîr*, 1: 324. Ayrıca bk. Âlûsi, *Râhu’l-meânî*, 1: 241; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 1: 446.

"shb" maddesiyle ifade edilen "uzun süre ve ayrılmamak üzere birliktelik" anlamı, cehennem azabının ve cennetteki hayatın sonsuzluğunu anlatan "huld" sözcüğüyle pekiştirilmiştir.<sup>105</sup> "Ashâbu'n-nâr" tamlaması, tefsirlerde "ateş/cehennem sakinleri", "cehennem ehli" ve "cehennemi hak edenler" şeklinde açıklanmıştır.<sup>106</sup>

Müddesir 74/31. ayette geçen "ashâbu'n-nâr" ifadesiyle "cehennem sakinleri" değil, cehennemde bulunanlara azabı uygulayan ve ateşle ilgili işlerle görevli melekler<sup>107</sup> murat edilir. Rivayete göre aynı surenin 30. ayetinde cehennem bekçilerinden "aleyhâ tis'ate 'aşere" (Üzerinde on dokuz (muhafız melek) vardır.) şeklinde bahsedilince Ebu Cehil, "Ey Kureyş topluluğu, sizden on kişi onlardan bir kişiye karşı gelip onları yenemez misiniz? demiş ve işte bunun üzerine "Biz cehennem işlerine bakmakla ancak melekleri görevlendirmişizdir. ..." ile başlayan ayet nazil olmuştur.<sup>108</sup>

Ashâb kelimesi altı ayette de "el-cahîm" kelimesiyle birlikte "ashâbu'l-cahîm" şeklinde kullanılmıştır.<sup>109</sup> "Cahîm" kelimesi, "ateşin şiddetle tutuşup alevlenmesi" anlamına gelen "el-cahmetü" (الجمجمة) kelimesinden alınmıştır.<sup>110</sup> Cahîm, "kat kat yanan, alevi ve ısı derecesi yüksek ateş" anlamına gelir ve cehennem isimlerinden birisidir.<sup>111</sup> Ashâb kelimesi üç ayette de "sa'îr" kelimesiyle terkip oluşturularak kullanılmıştır.<sup>112</sup> "Sa'îr" sözcüğü, "tutuşturmak, alevlendirmek"<sup>113</sup> anlamını ifade eden "s'ar" (سعر) kökünden bir sıfattır. Sa'îr

<sup>105</sup> el-Bakara 2/39, 81-82, 217, 257 ve 275; Âl-i İmran 3/116; el-A'râf 7/36 ve 42; Yûnus 10/26-27; Hûd 11/23; er-Ra'd 13/5; el-Ahkâf 46/14; el-Mücâdele 58/17.

<sup>106</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1: 592; İbnü'l-Cevzî, *Zadü'l-mesîr*, 1: 72.

<sup>107</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 437. Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), bu ayette geçen "shb"nin "tasarruf etme yetkisine sahip olma" anlamına geldiğini ve "ashâbu'n-nâr" tamlamasıyla da müstahak olanlara "azabı uygulama sorumluluğu verilen (meleklerin)"in kastedildiğini belirtir. (Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 2: 320)

<sup>108</sup> İbn Kesîr, *Tessîru'l-kur'âni'l-azîm*, 14: 184.

<sup>109</sup> el-Mâide 5/10 ve 86; el-Hadîd, 57/19; et-Tevbe 9/113; el-Hac 22/51.

<sup>110</sup> İsfahânî, *Müfredât*, 115; Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz*, 1: 308.

<sup>111</sup> Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 7 (İstanbul: TDV Yay., 1993), 227; Ali Akpınar, *Kur'an Coğrafyası*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 223.

<sup>112</sup> Fâtır 35/6; el-Mülk 67/6-11. Ayrıca bk. Osman Kara, *Kur'an'da Cehennem*, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2014), 152.

<sup>113</sup> İbn Fâris, *el-Mekâyîs*, 481.

Kur'an'da çoğunlukla cehennem'in bir adı olarak, bazen da "tutuşturulmuş, alevli ateş" anlamında kullanılmıştır.<sup>114</sup>

**b. Ashâbu'l-Cenne:** Ashâb kelimesi on dört yerde cennet kelimesine muzaf yapılarak kullanılmıştır. Söz konusu ayetlerin bir kısmında "ashâbu'l-cenne" ve "ashâbu'n-nâr" terkipleri karşıt bir konumda zikredilmiştir.<sup>115</sup> Ashâbu'l-cenne tamlamasının geçtiği ayetlerde, genel itibariyle iman edip salih amel işleyenler, ihşanda bulunanlar, "Rabbimiz Allah'tır" deyip dosdoğru yaşayanlar, Allah'ın verdiği nimetlere minnettar kalanlar, Allah'a yönelen ve Müslümanlardan olanların cennet ehli olduğu ifade edilmektedir.<sup>116</sup>

Kalem 68/17. ayette geçen "ashâbu'l-cenne" terkipleriyle cennet ehli değil, "bahçe sahipleri" kastedilir. Bu ayette, müşriklerin, tıpkı bahçe sahiplerinin sınanması gibi sınanacakları ifade edilir. Rivayete göre geçmişte dindar bir adamın ekin, her türlü meyve ve hurma ağaçları bulunan bir bahçesi vardı. Hasat zamanı geldiğinde fakirleri çağırır, bahçenin ürünlerinden onlara ikramda bulunurdu. Adam ölünce oğulları, aile fertlerinin çokluğunu ileri sürerek yoksulların payını kesmeye ve bahçenin ürününü sabahleyin erkenden gizlice toplamaya karar vermişler, ancak gece gelen bir afet ürünü imha etmiştir.<sup>117</sup> Aynı surede ifade edildiğine göre bahçe sahipleri, fakir fukaranın hakkını vermemek için sabah erkenden bahçedeki ürünleri devşirmek üzere sözleşmişler ve "Allah izin verirse" demeye bile gerek duymamışlardır. Ancak onlar uykudayken Allah katından gelen kuşatıcı bir afet (tâifun) bahçeyi sarmış ve orası kapkara kesilmiştir.<sup>118</sup> "Ashâb" kelimesi, burada "shb"nin sözlük anlamlarından olan "bir şeyin maliki" manasında kullanılmıştır.

**c. Ashâbu'l-Meymene (Ashâbu'l-Yemîn) ve Ashâbu'l-Meş'eme (Ashâbu's-Şimâl):** Vâkıa Suresi'nin girişinde, Kıyametin bazı sahnelerine yer verilir ve Ahirette insanların "ashâbu'l-meymene", "ashâbu'l-meş'eme" ve

<sup>114</sup> Topaloğlu, "Cehennem", 227; Akpınar, *Kur'an Coğrafyası*, 233; Kara, *Kur'an'da Cehennem*, 61.

<sup>115</sup> el-Bakara 2/81-82; el-A'râf 7/44 ve 50; Yûnus 10/26-27; el-Haşr 59/20.

<sup>116</sup> el-Bakara 2/82; el-A'râf 7/42-44; Hûd 11/23; Yûnus 10/26; el-Ahkâf 46/14-16.

<sup>117</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâidü'l-mesîr*, 8: 235; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30: 87. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 433. Ayrıca geniş bilgi için bk. Ali Kaya, "Kur'an'da Azap", (Doktora Tezi, Yalova Üniversitesi, 2017), 256-258.

<sup>118</sup> el-Kalem 68/17-20.



"es-sâbikûne's-sâbikûn"<sup>119</sup> biçiminde üç gruba ayrılacakları belirtilir.<sup>120</sup> "Ashâbu'l-meymene", "ashâbu'l-yemîn" manasına gelir. "Ashâbu'l-yemîn" de güzel ve temiz şeyler (tayyibât) için kullanılır. "Ashâbu'ul-yemîn" in karşıtı "ashâbu's-şimâl" terkididir. "Şimâl" sözcüğü, kötü ve çirkin şeyler (habâis) ile ilgili olarak kullanılır.<sup>121</sup> "Yemîn" bereket anlamına gelen "yümn"den türemiştir. İnsanlar genelde hayır ve bereketi sağ el ile, kötülük ve uğursuzluğu sol ile ifade ederler. Yemin kelimesi aynı zamanda uğur ve saadet için de kullanılır. "Meş'eme" sözcüğü, "şuûm"den türemiştir ve "yemîn" in zıddıdır. Zarar vermek ve faydadan yoksun olmak demektir.<sup>122</sup>

Vâkıa Suresi'nin 27, 38, 90 ve 91. ayetlerinde "ashâbu'l-yemîn" diye de adlandırılan "ashâbu'l-meymene" ile amel defteri sağ tarafından verilenler kastedilir.<sup>123</sup> Aynı surede bu grubun cennet ehli olduğu vurgulanır.<sup>124</sup>

Vâkıa 56/41. ayette "ashâbu's-şimâl" diye nitelenen ve aynı surenin 51. ve 92. ayetlerde "yoldan sapmış yalancılar (mukeyzibûn)" diye anılan "ashâbu'l-meş'eme" ifadesiyle de amel defteri sol tarafından veya arka tarafından verilenler kastedilir.<sup>125</sup> Bu tamlama ile anlatılan insan grubunun, aynı surede cehennem ehli olduğu belirtilir, büyük günahı işlemekte ısrarcı oldukları, öldükten sonra yeniden dirilişe inanmadıkları ifade edilir.<sup>126</sup>

<sup>119</sup> Üçüncü sınıf olan "es-sâbikûne's-sâbikûn" a dair farklı görüşler olmakla birlikte (İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, 8: 133) bu ifadeyle amel defteri sağından verilenlerin önde gelen ve mertebesi yüksek olan kesiminin kastedildiği anlaşılmaktadır. (Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 218-219) Bu tamlama Vâkıa 56/11. ve 88. ayetlerinde "mukarrebûn" (Allah'a en yakın olanlar) şeklinde nitelenmiştir. Râzî'ye göre "el-mukarrebûn" ifadesi ile bu üç sınıftan mukarreb olanlar kastedilir. Buna göre Allah'a yakın olmanın dereceleri vardır. "Sâbikûn" bunlardan en ileride olanlardır. (Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 147)

<sup>120</sup> el-Vâkıa 56/1-10.

<sup>121</sup> Mâturidî, *Te'vilât*, 9: 488.

<sup>122</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 893; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 27: 285. Ayrıca bk. Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 218-219.

<sup>123</sup> Mâturidî, *Te'vilât*, 9: 488; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 22; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 143; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 177; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 197; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 218-219.

<sup>124</sup> el-Vâkıa 56/27-40. Başka surelerde amel defterini sağ taraftan alanlara haksızlık yapılmayacağı (el-İsrâ 17/71), onların çeşitli cennet nimetleriyle ödüllendirilerek hoşnut bir hayat yaşayacakları (el-Hâkka 69/19-24), hesaplarının kolay olacağı ve sevinçli bir şekilde ailelerine dönecekleri ifade edilmektedir. (el-İnşikak 84/7-9)

<sup>125</sup> Mâturidî, *Te'vilât*, 9: 488; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 22; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29: 143; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 177; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 197; Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu*, 5: 218-219.

<sup>126</sup> el-Vâkıa 56/41-47. Başka surelerde de onların kitabı/amel defterini almaktan memnun olmadıkları, ölümle her şeyin bitmiş olmasını arzu ettikleri, mal-mülkünü kendilerine farda vermediği (el-Hâkka

Beled Suresi'nde ise "ashabu'l-meymene"den olmayı hak edenlerin iman edenler, birbirlerine sabrı ve merhameti tavsiye edenler olduğu, "ashâbu'l-meş'eme" sınıfından sayılanların ise Allah'ın ayetlerini inkâr edenlerin olduğu ifade edilmektedir.<sup>127</sup> "Ashâbu'l-yemîn" in bir defa geçtiği Müddessir 74/39-40' da bu sınıfın cennetlik olduğu belirtilmektedir.

**d. Ashâbu'l-Kubûr ve Ashâbu'l-Â'râf:** Bu iki tamlamayla aynı varlık düzeyine sahip insan gruplarının beraberliği/sohbeti ifade edilmiştir. "Ashâb" sözcüğü bir ayette de "ölünün yeri/karargâhı" anlamına gelen "kabr"<sup>128</sup> sözcüğünün çoğulu olan "el-kubûr"a nispet edilerek "ashâbi'l-kubûr" biçiminde kullanılmıştır. İlgili ayette Allah'ın gazabına uğramış yahudi topluluğuyla dostluk kurulmaması tembihlenmekte, onların, tıpkı kafirlerin kabirlerdeki (ashâbi'l-kubûr) tekrar dünyaya dönmelerinden ümit kestikleri gibi ahiretten ümit kestikleri ifade edilmektedir.<sup>129</sup>

"Ashâb"la tamlama oluşturan kelimelerden biri de "yüksek yer" anlamına "arf" sözcüğünün çoğulu olan "a'râf" kelimesidir.<sup>130</sup> Meşhur olan görüşe göre "a'râf", cennetle cehennem arasındaki perdenin/sûrun yüksek kısmının adıdır. Araf Suresi'nde "hicab"<sup>131</sup> diye zikredilen perdenin Hadîd Suresi'nde "sûr"<sup>132</sup> olarak adlandırılması da bu görüşü desteklemektedir.<sup>133</sup> Araf Suresi'nde bir defa geçen "ashâbu'l-a'râf" (arafta bulunanlar)<sup>134</sup> ile kastedilenlerin kimler olduğu konusunda farklı görüşler vardır.<sup>135</sup>

69/25-28), amel defterini arkadan verilenlerin yok olmayı temenni ettikleri (el-İnşikak 84/10) belirtilmektedir.

<sup>127</sup> el-Beled 90/17-19.

<sup>128</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 651.

<sup>129</sup> el-Mümtehine 60/13. Bu ayetin, bir kısım müslümanın, bazı maddi menfaatler elde etmek için Müslümanlarla ilgili haberleri Yahudilere iletmesi ve onlarla dostluk kurması üzerine nazil olduğu bildirilir. (İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 8: 247)

<sup>130</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 3: 2166.

<sup>131</sup> el-A'râf 7/46.

<sup>132</sup> el-Hadîd 57/13.

<sup>133</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 562; Yazır, *Hak Dini*, 3: 2166; Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 259.

<sup>134</sup> el-A'râf 7/48.

<sup>135</sup> Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 4: 205-206. Yavuz, "A'râf", 259. Elmalılı (1878-1942), "ashâbu'l-a'râf" in tefsirine dair temelde iki görüş olduğunu ifade eder. İlki, amelde kusur etmiş ve mizanda iyilikleri ve kötülükleri eşit gelmiş tevhid ehli olan topluluktur. Bunlar cennet ile cehennem arasında bir müddet

**e. Zenûb-i Ashâbihim:** "Ashâb" kelimesinin bir defa kullanıldığı ez-Zâriyât 51/59. ayette zalimlerin/müşriklerin, tıpkı geçmişte kendileriyle aynı çizgiyi paylaşanlar gibi azaptan pay alacakları ifade edilir: *فَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُنُوبًا مِّثْلَ ذُنُوبِ أَصْحَابِهِمْ فَلَا يَسْتَعْجِلُونَ* "Muhakkak ki bu zulmedenlerin de geçmişlerinin payı gibi (azaptan) bir payları vardır! O halde acele etmesinler!" Ayette geçen "lillezîne zalemû" (zulmedenler) ile "Kureyş ve başka kavimlerden olup şirk koşanlar", "zenûb" kelimesiyle de "pay ve nasip" anlamı kastedilir.<sup>136</sup> Mâturidî (ö. 333/944), bu ayetin, müşriklerin azabın bir an önce gelmesine dair isteklerinin<sup>137</sup> bir cevabı olduğunu ifade eder.<sup>138</sup> Burada şirk koşan ve Hz. Peygamber'i yalanlayarak zulmeden Mekkelilerin, tıpkı geçmişte azaba duçar olan benzerleri (Nuh kavmi, Ad kavmi, Semud kavmi) gibi azaptan pay alacakları ifade edilir. Çünkü müşrikler, onların yollarını adım adım ve birebir takip etmektedir.<sup>139</sup>

"Zenûb-i ashâbihim" ifadesiyle anlatılan birliktelik, tarihin herhangi bir döneminde veya bir mekânda gerçekleşen bir beraberlik/sohbet değildir. Çünkü ayette Mekkelî müşriklerin, geçmişte inkarcılığı ve bozgunculuğu nedeniyle tarih sahnesinden silinen Nuh kavmi, Ad kavmi ve Semud kavmi gibi topluluklarla ashâb oldukları ifade edilmektedir. Bu da "ashâb"ın, "shb" kökünde bulunan "bedenle eşlik etme" anlamından ziyade "düşünce ve inançla beraberliği" anlamı yanında "ilgilenererek ve destek vererek eşlik etme" manasında kullanıldığını göstermektedir. Diğer bir ifadeyle "zenûb-i ashâbihim" tamlamasıyla "düşünce ve inanç" birlikteliğinin mevzubahis olduğunu söylemek mümkündür. Bu ayette Mekkelî müşriklerin, geçmişte azaba muhatap olmuş toplumlar gibi davrandıkları; hak, adalet ve tevhidin değil, bunların karşısında yer alan batıl, zulüm ve şirk yolunun yolcuları oldukları belirtil-

---

kalırlar sonra Allah haklarında hüküm verir. İkincisi peygamberler, şehitler, iyiler (ahyâr), alimler veya adam şeklinde görünen melekler gibi dereceleri yüksek bir takım zatlarıdır. (Yazır, *Hak Dini*, 3: 2167)

<sup>136</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 557. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdül-mesîr*, 8: 44; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19: 509-510; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 27: 30.

<sup>137</sup> Müşriklerin bu tür isteklerine şu ayetlerde işaret edilmiştir: el-Meâric 70/1; el-Enfâl 8/32.

<sup>138</sup> Mâturidî, *Te'vilât*, 9: 397. Ayrıca bk. Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 14: 52.

<sup>139</sup> Mâturidî, *Te'vilât*, 9: 397. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21: 557; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 622; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19: 509; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 151; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5: 123.

mektedir. Bu sebeple ayette zikredilen “ashâb” kelimesini “yoldaşlar” sözcüğüyle anlamlandırmak daha doğru görünmektedir.<sup>140</sup>

**f. “Ashâb”ın Yalın Kullanılışı:** “Ashâb”ın yalın bir şekilde kullanıldığı En’âm 6/71. ayetin Hz. Ebu Bekir’in oğlu Abdurrahman hakkında nazil olduğu<sup>141</sup> ifade edilmiştir: “De ki: Allah’ı bırakıp da bize fayda veya zarar veremeyecek olan şeylere mi tapalım? Allah bizi doğru yola ilettikten sonra şeytanların saptırıp şaşkın olarak çöle düşürmek istedikleri, arkadaşlarının ise: «Bize gel!» diye doğru yola çağırdukları şaşkın kimse gibi gerisin geri (inkârcılığa) mı döndürüleceğiz?...” Ayette geçen “arkadaşlarının “Bize gel!” diye doğru yola çağırdukları şaşkın kimse” (خَيْرًا لَّهُ) (أَصْحَابٌ يَدْعُونَ إِلَى الْهُدَىٰ اثْنًا) ifadesi, sebab-i nuzül olarak aktarılan rivayete dayanılarak yorumlanmıştır. İbn Abbas’tan nakledilen bu rivayete göre Hz. Ebu Bekir ve eşi, oğulları Abdurrahman’ı İslam’a davet etmişler, O da Müslüman olmayı reddetmiştir. Buna göre “ashab” ile Abdurrahman’ın anne-babası murat edilmiştir.<sup>142</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) ise sebab-i nüzulüne atıfta bulunmadan ayetin bu kısmını “onu hidayete çağırın bir topluluk vardır” şeklinde tefsir ederek “ashâb” sözcüğünü “rifkatun” (topluluk) ile açıklamıştır.<sup>143</sup> Her iki yorum şeklinde de hidayete çağırınların, söz konusu kişinin yakınında ve onunla beraber oldukları anlaşılmaktadır.

**g. “Ashâb”ın “Kavim/Topluluk ve Halk” Anlamında Kullanılışı:** “Ashâb” sözcüğü bazı ayetlerde, kıssalarına Kur’an’da yer verilen kavimlerle ilgili “kavim/topluluk”<sup>144</sup> ve “halk” anlamında kullanılmıştır. Kur’an’da iki ayette<sup>145</sup> geçen “ashâb-u medyen” terkihi bu kullanımlardan biridir. Medyen on ayette geçer ve Hz. Şuayb’ın peygamber olarak gönderildiği<sup>146</sup> ve Hz. Mûsâ’nın Mısır’dan çıktıktan sonra evlenip yıllarca aralarında kaldığı kavmin

<sup>140</sup> Mustafa Öztürk bu ifadeye “yoldaşlar” anlamını vermiştir. (Öztürk, *Meal*, 586)

<sup>141</sup> İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3: 66-67; Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 428.

<sup>142</sup> Mukatil b. Süleyman, *Tefsîr-u mukâtil*, 1: 568-569; Dâmegânî, *el-Vucûh*, 304-305; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 3: 66-67; Râzî, *Mefâtilu’l-ğayb*, 13: 32; Kurtubî, *el-Câmi’*, 8: 428.

<sup>143</sup> Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, II, 184.

<sup>144</sup> A. Galip Gezgin, sosyolojiye göre Kur’an’da “kavim/kavim” kelimesinin “topluluk-halk”, “soy birliği”, “kimseler-şahuslar”, “idareci-yönetici”, “yönetilenler, tebaa, halk” şeklinde beş anlamda kullanıldığını ifade eder. Bk. Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 731-743.

<sup>145</sup> et-Tevbe 9/70; el-Hac 22/44.

<sup>146</sup> el-A’raf 7/85; Hûd 11/84; el-Ankebût 29/36.

yaşadığı bölgeyi<sup>147</sup> ifade eder. Ashâb-u medyen ifadesini müfessirler tarafından temelde "medyen ehli"<sup>148</sup> ve "Şuayb'ın kavmi"<sup>149</sup> olmak üzere iki şekilde açıklanmıştır. "Ashâbu'l-eyke" tamlaması da benzer kullanımlardan biridir. "Eyke" sözcüğü, "birbirine girmiş sık ağaçlık" anlamına gelir.<sup>150</sup> Kur'an'da dört ayette<sup>151</sup> geçen bu terkiple Hz. Şuayb'ın peygamber olarak görevlendirildiği topluluk kastedilir.<sup>152</sup> "Ashâbu'l-eyke" ifadesi, "Şuayb'ın kavmi" şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>153</sup>

"Ashâb" kelimesi bir ayette "ashâbu'l-hicr" şeklinde kullanılmıştır: "Andolsun, Hicr halkı da peygamberleri yalanlamıştı."<sup>154</sup> el-Hicr, Medine-Şam yolu üzerinde bulunan Vâdi'l-Kurâ yakınında Semud kavminin yaşadığı yerin adıdır.<sup>155</sup> Bu bölgeye, Salih peygamberle ilgisi nedeniyle "medâin-u Sâlih"

<sup>147</sup> Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/22-28.

<sup>148</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 66; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 88. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 10: 134-135.

<sup>149</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-meşîr*, 3: 468; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 7: 231.

<sup>150</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 99; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 8: 272.

<sup>151</sup> el-Hicr 15/78; eş-Şuarâ 26/176; Sâd 38/13; Kâf 50/14.

<sup>152</sup> el-Hicr 15/78; Sâd 38/13; Kâf 50/14; eş-Şuarâ 26/180-189.

<sup>153</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 414; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19: 208; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 8: 272; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3: 216; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3: 193. Kur'an'da Hz. Şuayb'ın Peygamber olarak gönderildiği kavimden Ashâb-ı Medyen (et-Tevbe 9/70; el-Hac 22/44) ve Ashâbü'l-Eyke (el-Hicr 15/78; eş-Şuarâ 26/176; Sâd 38/13; Kâf 50/14) diye bahsedilir. Hz. Şuayb'ın görevlendirildiği topluluk, bu şekilde iki isimle çağrılan bir kavim mi, yoksa farklı iki kavim mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. İbn Kesîr'e (ö. 774/1373) göre Medyen halkı, "Eyke halkı" diye de anılırdı. Bunlar ağaçlara taptıkları için gür ağaçları ifade etmek üzere kullanılan Eyke ismiyle anılmışlardır. (İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 6: 348. Ayrıca bk. A.mlf., *Kasasu'l-enbiyâ*, thk. Abdu'l-Hayy el-Farmâvî, (Kahire: Daru't-Tibâati ve'n-Neşrati'l-İslâmiyyeti, 1997), 273-274) Ancak Râzî, "Ashâb-u Medyen" ve "Ashâbu'l-Eyke"nin ayrı kavim olduklarını ifade eden bir rivayete dikkat çeker. (Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 24: 164) Mevdûdî (1903-1979), "Medyenlilerle Eykeliler kuşkusuz iki ayrı kavim idiler; fakat aynı gövdenin dallarıydılar" diyerek Medyen ve Eyke'nin Peygamberleri tek olan iki ayrı topluluk olduğunu ifade eder. (Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 4: 65) Elmalılı (1878-1942) da Medyen ile Eyke Halkı'nın farklı iki topluluk olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Eyke, Medyen'e doğru deniz sahilinde bir yerin adıdır. Hz. Şuayb burada yaşayan insanlara da peygamber olarak gönderilmiştir. Fakat kendisi onlardan değildir. Bundan dolayı ilgili ayetlerde "ahûhum" (onların kardeşi) denilmeyerek sadece Şuayb (eş-Şuarâ, 26/176-178) denilmiştir. (Yazır, *Hak Dini*, 6: 3640. Geniş bilgi için bk. Kaya, "Kur'an'da Azap", 240-244) el-Hicr 15/80.

<sup>154</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14: 103; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 415; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-meşîr*, 4: 411; Kurtubî, *el-Câmi*, 12: 237-238; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3: 193; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 14: 72-73; Ömer Faruk Harman, "Hicr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c.17 (İstanbul: TDV Yay., 1998), 454; Akpınar, *Kur'an Coğrafyası*, 147-148.

denilmektedir.<sup>156</sup> Semud kavmi, orada yaşadığı ve uzun süre bulunduğu için bu ayette “ashâb” sözcüğüyle nitelenmiştir.<sup>157</sup>

“Ashâb” kelimesi, bir ayette de “el-kehf” ve “er-rakîm” sözcüklerine muzaf yapılarak kullanılmıştır: “(Resûlüm)! Yoksa sen, bizim ayetlerimizden Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Rakîm'in durumlarını şaşkıncu mu buldun?”<sup>158</sup> Kehf, dağdaki büyük ve geniş oyuk (mağara) demektir. Bunun küçüğüne “gâr” denir.<sup>159</sup> İnkârcı bir kavimden kaçan bir grup Müslüman gencin sığındığı mağaradır. “Ashâb-ı rakîm” ilgili “kasaba (karye) ismi”, “ashâb-ı kehf” in bulunduğu bir vadi”, “kitap”, “üzerinde ashâb-ı kehf kıssasının yazılı olduğu taş levha”, “Kehf’in (mağaranın) bulunduğu dağ”, “Nablus’ta bir dağ” gibi farklı görüşler mevcuttur.<sup>160</sup> Taberî, “er-rakîm”la ilgili yorumlardan “üzerine yazı yazılan levha, taş veya herhangi bir şey” şeklindeki yorumu tercih eder.<sup>161</sup> “Rakîm”in, mağaranın kapısında asılı olup üzerinde Ashab-ı Kehf’in isimleri ile kıssalarının yazıldığı kurşun bir levha olduğu da söylenmiştir. Râzî bu görüşün, aynı zamanda bütün meânî ve Arap dili bilginlerinin görüşü olduğunu belirtir.<sup>162</sup> Ferrâ (ö.207/822) da er-rakîm kelimesinin “ashâb-kehf’in neseplerinin, dinlerinin ve kaçtıkları yerin (şehrin) üzerinde yazılı olduğu kurşun levha” anlamını ifade ettiğini belirtir.<sup>163</sup>

“Ashâb”, iki ayette “ress” sözcüğüyle birlikte “ashâbu’r-ress” şeklinde kullanılmıştır. Bu ayetlerde Nuh, Ad ve Semud kavimleri gibi “ress” halkının peygamberlerini yalanladıkları ve bu yüzden helak edildiği ifade edilir.<sup>164</sup> Tefsirlerde “ress” kelimesinin anlamı, “ashâbu’r-ress”in kimler olduğu, ne zaman ve nerede yaşadıklarına ilişkin farklı görüşler mevcuttur.<sup>165</sup> Ancak bu

<sup>156</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 14: 72-73; Harman, “Hicr”, 454; Akpınar, *Kur’an Coğrafyası*, 147-148

<sup>157</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 14: 103.

<sup>158</sup> el-Kehf 18/9.

<sup>159</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11: 83.

<sup>160</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15: 157-161; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-kur’âni’l-azîm*, 9: 106-107. İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 5: 107-108.

<sup>161</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 15: 157-161.

<sup>162</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 11: 83.

<sup>163</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-kur’an*, (Beyrut: Âlimu’l-Kütüb, 1987), 2: 134.

<sup>164</sup> el-Furkân 25/38; Kâf 50/12.

<sup>165</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 17: 451-453; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, 6: 89-90; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 24: 82-83; Kurtubî, *el-Câmi’*, 15: 411-414; İbn Kesîr, *Kasasu’l-enbiyâ*, 352-355; Ömer Faruk Harman, “Ashâbü’r-Res”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 469; Akpınar, *Kur’an Coğrafyası*, 179-180.

konuyla ilgili sekiz farklı görüşe yer veren Râzî, bunların hiçbirinin Kur'an ayetleriyle bilinen ve isnadı kuvvetli haberlerle desteklenen bir rivayet olmadığına dikkat çeker.<sup>166</sup>

"Ashâb" kelimesi bir ayette "ashâb-ı Musa" biçiminde kullanılmıştır. Kur'an'da belirtildiğine göre Hz. Musa, Allah'ın emri gereği İsrailoğullarını gizli bir şekilde Mısır'dan çıkarır. Firavun ve adamları gün doğumunda onların ardına düşerler.<sup>167</sup> İki topluluk birbirini görünce, Hz. Musa'nın kavmi, "Eyvah, işte şimdi yakalandık"<sup>168</sup> der. Bu ayette geçen "ashâb"la Hz. Musa'ya iman eden ve onunla birlikte gece Mısır'ı terk eden İsrailoğulları kastedilmiştir.

"Ashâb" bir ayette "ashâbu's-sefine" şeklinde geçer. Hz. Nuh'a inanmayan zalimlerin helakinden bahseden bir siyakta yer alan bu ayette,<sup>169</sup> Hz. Nuh ve gemide bulunanların (ashâbu's-sefine) kurtarıldığı ve bu olayın aemlere ibret yapıldığı bildirilir. Bazı tefsirciler gemide bulunanlarla ilgili sayılar ve detaylar vermekle birlikte,<sup>170</sup> Mâturidî (ö. 333/944), "ashâbu's-sefine" ifadesine "gemiyeye giren (ler)"<sup>171</sup> ve İbn Kesîr (ö. 774/1373), "Hz. Nuh'a iman edenler"<sup>172</sup> şeklinde mana vererek gemide bulunanların sayısı, Hz. Nuh'a olan yakınlıkları ve cinsiyetleri hakkında ayrıntı vermemişlerdir.

"Ashâb" kelimesi, bir ayette de "el-karye" kelimesiyle birlikte "ashâbu'l-karye" şeklinde kullanılmıştır.<sup>173</sup> Yasin Suresi'nde geçen bu ifade ile kendilerine art arda gönderilen üç peygamberi de yalanlayan ve onları uğursuzluk getirmekle suçlayan, eziyet ve işkence yapmakla tehdit eden ve bu eylemlerin neticesinde helak edilen kasaba halkı kastedilir. Kur'an'da "ashâbu'l-karye"nin kimler olduğu, hangi şehirde yaşadıkları, kendilerine gönderilen bu elçilerin kimliklerine dair bir bilgi verilmemiştir.<sup>174</sup> Bununla birlikte tefsir-

<sup>166</sup> Râzî, *Mefâtilü'l-ğayb*, 24: 82-83.

<sup>167</sup> eş-Şuara 26/52-60.

<sup>168</sup> eş-Şuara 26/61.

<sup>169</sup> el-Ankebût 29/15.

<sup>170</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 541; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4: 190. Ayrıca bk. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4: 259.

<sup>171</sup> Mâturidî, *Te'vilât*, 8: 214.

<sup>172</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 10: 499.

<sup>173</sup> Yâsin 36/13.

<sup>174</sup> Bk. Yâsin 36/13-29.

lerde, kasabanın Antakya, oraya giden elçilerin Hz. İsa'nın havarileri ve bu kasaba halkının da Romalılar olduğu ifade edilmiştir.<sup>175</sup>

“Ashâb” sözcüğüyle ifade edilen başka bir topluluk Buruç Suresi'nde kıssasına yer verilen “ashâbu'l-uhdud”dur. “Uhdûd” sözlükte “yerde uzun ve derin bir biçimde kazılmış hendek” anlamına gelir.<sup>176</sup> “Ashâbu'l-uhdud”un kimler olduğu ve nerede yaşadıkları ve bunların işkencelerine maruz kalan müminler hususunda Kur'an'da bir malumat yoktur. Kur'an'da, sadece alev alev yanan ateş çukurları hazırlayarak müminleri bu ateşe atan ve çukurların başına oturup yaptıklarını seyreden kafirlerin (ashâbu'l-uhdud) mahvolduklarına ve lanetlendiklerine işaret edilir.<sup>177</sup> Ancak tefsirlerde “ashabu'l-uhdud”un kimliği ve yaşadıkları bölge hakkında farklı görüşler mevcuttur.<sup>178</sup> Ebu Hayyân'ın (ö. 745/1344) belirttiği gibi “ashâb-ı uhdûd”a dair ondan fazla görüş aktarılmıştır. Bu görüşlerin her birisinin uzun birer kıssası vardır. Bu kıssaların birleştiği nokta şudur: Bir grup kâfir yerde hendekler kazmış ve buralarda ateşler yakmış, müminleri bu ateş dolu hendeklerin karşısına dikmiş, dininden döneni serbest bırakmış, imanında ısrar edenleri ise yakmışlardır. Ashâbu'l-uhdûd, müminleri hendeklerde yakan kafirlerdir.<sup>179</sup>

Ashâb sözcüğü, Fil Suresi'nde “ashâbi'l-fil” şeklinde geçer ve bu ifade ile Habeş krallığına bağlı Yemen'in valisi olan Ebrehe'nin oluşturduğu ordu kastedilir. Amacı Kabe'yi yıkmak ve tahrip etmek olan<sup>180</sup> bu ordu mensuplarından “ashâbü'l-fil” (fil ordusu) diye bahsedilmesi, askerin önünde bir filin bulunduğunu göstermektedir. Ayrıca kaynaklarda bu olayın, Hz. Peygamber'in doğduğu sene gerçekleştiği belirtilir.<sup>181</sup> Râzî, bu surede “erbâbu'l-fil” (fil erbâbi) ve “müllâku'l-fil” (fil malikleri) denilmeyip “ashâbu'l-fil” denilme-

<sup>175</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19: 413; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 5: 169; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4: 480; Yazır, *Hak Dini*, 6: 4015; Abdullah Aydemir, “Ashâbu'l-Karye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 468-469.

<sup>176</sup> Ragıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 276.

<sup>177</sup> el-Burûç 85/1-8.

<sup>178</sup> Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 270-276; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 9: 74-77; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, 14: 305-312; Muhammed Eroğlu, “Ashâbu'l-Uhdûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 471. Ayrıca bk. Akpınar, *Kur'an Coğrafyası*, 193.

<sup>179</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 8: 443.

<sup>180</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24: 627; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6: 431-432; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30: 546-547.

<sup>181</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 22: 486; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 5: 339. Ayrıca bk. Mustafa Fayda, “Fil Vak'ası”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 71.



sini, sohbetin anlamını dikkate alarak izah eder. O'na göre bunun nedeni, "sâhib" in aynı cinsten olan şeyleri ifade eden bir kelime olmasıyla ilgili bir durumdur. Şu halde "ashâbu'l-fil" ifadesi, o topluluğun, hayvanlıkta, anlayışsızlık ve akılsızlıkta, o "fil" in cinsinden olduklarına delalet eder.<sup>182</sup>

Ashâb bir ayette "sebt" (cumartesi) sözcüğüyle birlikte "ashâbu's-sebt" (cumartesi halkı) şeklinde kullanılmıştır. Bu tamlamayla "cumartesi günü avlanma yasağını" çiğneyen Yahudiler kastedilir ve sözü edilen ayette onların lanetlendiği bildirilir.<sup>183</sup>

"Ashâb" kelimesi bir ayette "düzgün yol" anlamını ifade eden "es-sırâtü's-seviyyü" tamlamasına nispet edilerek "ashâbu's-sırâtü's-seviyyi" şeklinde kullanılmıştır: "*De ki: Herkes beklemektedir: Öyle ise siz de bekleyin. Yakında anlayacaksınız; doğru düzgün yolun yolcuları kimmiş ve hidayette olan kimmiş!*"<sup>184</sup> ayette "doğru düzgün yolun yolcuları" şeklinde tercüme edilen "ashâbu's-sırâtü's-seviyyi" (أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ) terkibi Taberî tarafından "dosdoğru, mutedil ve kendisinde bir eğrilik bulunmayan yolun ehli"<sup>185</sup> şeklinde açıklanmıştır. Bu ifade Türkçeye "doğru yolun sahipleri",<sup>186</sup> "dümdüz bir yolun sahipleri",<sup>187</sup> ve "doğru yolu tutanlar"<sup>188</sup> şeklinde aktarılmıştır.

Neticede "ashâb" kelimesi bazı ayetlerde, geçmişte yaşamış kavim ve toplulukların yaşadıkları bölgelere nispet edilmiş ve bu tamlamalarla (ashâb-ı medyen, ashâbu'l-eyke, ashâbu'l-hicr) o coğrafyalarda yaşayan kavimler kastedilmiştir. "Ashab"ın izafetli kullanıldığı bir kısım ayette ise ashâbu'l-uhdûd, ashâbu's-sefine, ashâbu'l-fil ve ashâbu's-sebt örneklerinde görüldüğü gibi kıssasına yer verilen toplumun başına gelen şeylerle ilgili anahtar bir kelime kullanılmıştır. "Ashâb" kalıbı bir ayette Hz. Musa'ya nispet edilerek onunla beraber olanlar ashâb ile nitelenmiş, iki ayette de bir kavim adı olan "Ress"e izafe edilmiştir. Ashâbu'l-kubûr ve ashâbu'l-a'râf misallerinde de aynı varlık düzeyinde bulunan, inanç yönünden birbirine benzer olan ve aynı mekânda

<sup>182</sup> Râzî, *Mefâtilü'l-ğayb*, 32: 98.

<sup>183</sup> en-Nisâ 4/47. Ayrıca bk. el-Mâide 6/60.

<sup>184</sup> Tâhâ 20/135.

<sup>185</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 16: 220.

<sup>186</sup> Yazır, *Hak Dini*, 5: 3337.

<sup>187</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'an-Kerim ve Meâl-i Hakîm*, (İstanbul: Elif Ofset, 1990), 2: 579.

<sup>188</sup> Öztürk, *Meal*, 367.

bir müddet beraber olan insan grupları anlatılmıştır. Ashâbu'l-meymene (ashâbu'l-yemîn), ashâbu'l-meş'eme (ashâbu's-şimâl) ve ashâbu's-sırâti's-seviyyi terkiplerinde de aynı yolu takip eden veya benzer inanca sahip insanların birlikteliği söz konusudur. Görüldüğü gibi "ashâb" formunun bütün bu kullanımlarda "bir yerde, bir müddet veya belli bir düşünce/inanç etrafında birlikte olma" biçiminde bir anlam yüklendiği ve bunun da "shb"nin temel/kök anlamıyla paralel olduğu görülmektedir. Ayrıca bu sözcüğün etimolojik yapısı, kullanıldığı siyak ve nispet edildiği kelimeler dikkate alınarak Türkçeye aktarılması gerekir. Örneğin, "ashâbu'n-nar"ı cehennem sakinleri/halkı/ehli veya cehennemlikler, "ashâbu'l-cenne"yi cennet sakinleri/halkı/ehli veya cennetlikler, "ashâbu'l-eyke ve ashâb-ı medyen" ifadelerini eyke halkı/eykeliler, medyen halkı/medyenliler "ashâbu'l-hicr"i hicr halkı, "ashâbu'l-fil"i fil ordusu, "ashâbu'l-karye"i şehir halkı vb. biçiminde tercüme etmek daha gerçekçi görünmektedir.<sup>189</sup>

### Sonuç

"Shb" kökü, temel anlamıyla irtibatlı bir şekilde bulunduğu siyakta farklı manalarda kullanılan çok anlamlı kelimelerden biridir. "Shb"den türeyen fiil ve isim formlarıyla dünyada ve öteki alemde, değişik statülere sahip insanlar arasındaki farklı münasebet ve birliktelikler anlatılmıştır. Bu kökün fiil formunun geçtiği ayetlerde, "sahib" sözcüğünün kullanıldığı ayetlerin hepsinde ve "ashâb" kalıbının bulunduğu ayetlerin de bir kısmında, dünyada belli bir mekân ve zamanda insanlar arasındaki beraberliğe/birlikteliğe dayalı ilişkilere işaret edilmiştir. Dünyada belli bir yerde ve zamanda, aynı veya farklı inançlara sahip olan insanların arasındaki sohbet/birliktelik, sınırlı bir sürede gerçekleşen ilişkilerdir. Ancak "ashâbu'n-nâr" ve "ashâbu'l-cenne" tamlamalarıyla ahirette farklı konumlarda bulunan insanlar nitelenmiş ve "shb" maddesi, bu ifadelerin geçtiği ayetlerde "ayrılmamak üzere birliktelik" anlam içeriğiyle kullanılmıştır. İlgili ayetlerde geçen "huld" kelimesiyle de bu anlamın pekiştirildiği görülmektedir.

"Shb"nin Kur'an metninde bu şekilde kullanılışı ve diğer kelimelerle (it-tiba ve firâk) kurduğu münasebetle belirginleşen anlamlar ile temel/kök an-

<sup>189</sup> Ayrıca bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 380-383.

lamı arasında bir irtibat vardır. Diğer bir ifadeyle bu sözcüğün temel/kök anlamı ile Kur'an muhtevasında yüklendiği anlamlar arasında doğrudan bir anlam irtibatı ve paralellik söz konusudur. Ancak bu kelimenin Kur'an'da kullanılış şekli, bulunduğu siyakta ve nispet edildiği diğer kelimeler neticesinde ifade ettiği manalar dikkate alındığında, anlam içeriğinin zenginleştiğini söylemek mümkündür. Çünkü "zenûb-i ashâbihim" ve "ashâbu's-sırati's-seviyyi" ifadelerinde olduğu gibi "shb" kökü Kur'an'da "bir mekânda birlikte olma" anlamından ziyade, "düşünce ve inanç birlikteliği" anlamını ifade etmek için kullanılmıştır.

"Shb" kökünün geçtiği ayetlerde, her zaman aynı inancı paylaşan insanların sohbetinden bahsedilmemiştir. Sözü edilen ayetlerde, bazen mümin-kâfir beraberliği/sohbetinden bahsedilir, bezen de aynı düşünce/inanca sahip (mümin-mümin veya kâfir-kâfir) insanların kendi aralarındaki birlikteliklerinden söz edilir. Buradan hareketle "shb"nin Kur'an'da dini/şer'î, olumlu veya olumsuz özelliği olan bir kelime değil, nötr karakterli bir kelime olduğunu söylemek mümkündür.

Son olarak "shb" kökünün geçtiği bütün ayetlerde her zaman "arkadaş/lar" ve "sahip/ler" şeklindeki anlamlar ile Türkçeleştirmek yerine, bu çalışmada zaman zaman işaret edildiği gibi ilgili ayetin konusu ve muhatabı, bu kelimenin anlam içeriği (temel anlamı ve Kur'an bütünlüğünde ifade ettiği anlamlar) ve birlikte kullanıldığı veya izafe edildiği kelimeler dikkate alınarak çevirmek daha makul görünmektedir.

### Kaynakça

- Abdübâkî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l-mufehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Akpınar, Ali. *Kur'an Coğrafyası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'ani'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Aydemir, Abdullah. "Ashâbu'l-Karye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2008.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebu'l-Hayr Abdullâh b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî. *Envaru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. 5 cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1998.
- Cevherî, Ebu Mansur İsmail b. Hammad. *es-Sihâh (Tâcu'l-luğâ)*. thk. Muhammed-u Muhammed Tamir v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009).
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-Kerim ve Meâl-i Hakîm*. İstanbul: Elif Ofset, 1990.
- Çelebi, İlyas. "Hızır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17: 406-409. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dâmegânî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed. *el-Vucûh ve'n-nezâir li-elfâzi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Arabî Abdülhamîd Alî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İmiyye, ts.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ülke Yayınları, 1994.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdü'l-Mevcûd v.dğr. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyup b. Musa el-Hüseyini el-Kefevî. *el-Külliyât mu'cemu fi'l-mustalahâti ve'l-furûku'l-luğaviyyeti*. thk. İrfan Derviş ve Muhammed el-Mısırî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı (meal-tefsir)*. trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmet. *Tehzîbu'l-luğâ*. Thk. Muhammed Ali en-Naccar. 15 cilt. Kahire: ed-Daru'l-Mısriyye li't-Teâlîfi ve't-Tercemeti, 1964.
- Fayda, Mustafa. "Fil Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13: 70-71. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ferâhîdî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî ve İbrahim es-Samirraî. 8 cilt. Beyrut: y.y., 1988.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd. *Meâni'l-kur'an*. 3. cilt. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1987.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed. *Besâir-u zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Muhammed Ali Neccar. 6 cilt. Kahire: y.y., 1996.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye lin'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye. Kadı Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselâm Abdü's-Şâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu el-meşkâyi'si'l-luğa*. thk. Şihabuddin Ebu Amr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr. *Kasasu'l-enbiyâ*. thk. Abdu'l-Hayy el-Farmâvî. Mısır: Daru't-Tibâati ve'n-Neşrati'l-İslâmiyyeti, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Tefsîrü'l-kur'âni'l-azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 cilt. Kahire: Mektebet-ü Evlâdî's-Şeyhi li't-Turâsi, 2000.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Tefsîr-u garîbi'l-kur'an*. thk. Ahmed Sakar. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisanu'l-arap*. 15 cilt. Beyrut: Dâr-u Sadır, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vüçûh ve'n-nezâir*, (thk. Muhammed Abdülkerim Kazım er-Râdî), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1987.
- Kara, Osman. *Kur'an'da Cehennem*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2014.

- Karaman, Hayrettin, Mustafa Çağrı, İ. Kâfi Dönmez ve Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu (Türkçe Meal ve Tefsir)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kaya, Ali. "Kur'an'da Azap". Doktora tezi, Yalova Üniversitesi, 2017.
- Kurtubî, Ebu Abdillâh Muhammed Bin Ahmed Bin Ebi Bekr. *el-Câmiu li-ahkâmî'l-kur'an*. thk. Abdullah Bin Abdü'l-Muhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlât-u ehli's-sünneti*. thk. Mücdî Bâsellûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nuket ve'l-uyûn*. nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.
- Mevdûdî, Ebu'l- A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.
- Muallakat (Yedi Askı)*. trc. Şerafettin Yalçın. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.
- Mukatîl b. Süleyman. *Tefsîr-u mukatîl b. süleyman (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Turasi'l-Arabi, 2002.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-muhît tercümesi (el-Okyânûsu'l-muhît fi tercemeti'l-kâmûsul-muhît)*. haz. Mustafa Koç ve Eyyüp Tanrıverdi. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Nisâbûrî, Abdurrahman İsmail.b. Ahmed el-Hîrî. *Vucûhu'l-kur'ân*. thk. Necef Arşî. Meşhed: y.y., ts.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'de Çok Anlamlılık*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

- Parlatır, İsmail. *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. Ankara: Yargı Yayınevi, 2006.
- Ragıb el-İsfahânî. *Müfredât-u elfâzi'l-kur'ân*. thk. Safvân Adnan Davûdî. Şam: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1941.
- Semîn el-Halebî. Ahmed b. Yusuf b. Abduddaim. *Umdetu'l-huffâz fi tefsîr-i eşrafî'l-elfâz (mu'cemun luğaviyyun li-elfâzi'l-kur'ani'l-kerim)*. thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûr. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman Emira. 5 cilt. byy: y.y., 1994.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdî'l-Muhsin et-Türkî. 25 cilt. Kahire. Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabîyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecmeu'l-beyân fi tefsîri'l-kur'ân*. thk. Seyyid Hâşim er-Resûlî el-Mahallâtî ve dğr. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali. *Keşşâf-u istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Duhrûç. 2 cilt. Beyrut: Mektebet-u Lübnan Nâşirun, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Cehennem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7: 227-233. İstanbul: 1993.
- Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*. trc. Nurettin Ceviz v.dğr. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010)
- Yavuz, Yusuf Şevki. "A'râf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3: 259. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtaza el- Hüseyini. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdülkerim el-İzbâvî v.dğr. 40 cilt. Kuveyt: Matbaat-u Hukûmet-i Kuveyt, 1987.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmet. *el-Keşşâf an hakâik-i ğavâmizi't-te'vîl ve uyûni'l-eķâvîl fî vücihi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd ve Ali Muhammed Muavvîd. 6 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1998.

\_\_\_\_\_. *Esâsu'l-belâĝa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.

Zevzenî, Ebu Abdullah b. el-Huseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-muallakâti's-seb'i*. thk. Lecnetü't-Tahkîk fî'd-Dâri'l-Âlemiyye. Beyrut: ed-Dâru'l-Alemiyye, 1992.

Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akâdeti ve's-şerîati ve'l-menheci*. Şam: Daru'l-Fikr, ts.





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 73-93

المنطق في القرنين السابع والثامن الهجريين متن الجمل في المنطق للخونجي والشروحات عليه

Khunaji's al-Jumal in the Context of Logic Studies in the Seventh and Eighth Century (AH) and the  
Commentaries Written on His Work

**Ramy MAHMOUD**

Öğretim Görevlisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
Lecturer, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Literature  
Nevşehir / TURKEY  
ramy.elbannalum@hotmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-6853-1524](https://orcid.org/0000-0002-6853-1524)

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 11 Nisan / April 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 14 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Mahmoud, Ramy. "El-Mantıku fı'l-Karneyni's-Sâbi'i ve's-Sâmini el-Hicriyeyni Metnü'l-Cümeli fı'l-Mantıki li'l-Hüncü 647/1210 ve's-Şurûhâtu Aleyh".

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 73-93.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



ملخص:

شهد القرنان السابع والثامن نهضة في علم المنطق، وكان الفضل في هذا يرجع إلى أبي حامد الغزالي 1111/505 حينما تزعم علم المنطق وقدمه على كثير من العلوم، بل جعل من لا يتعلم المنطق ويدرسه لا يوثق بعلمه أيا كان، تبع الغزالي الفخر الرازي 1210/606 الذي كون مدرسة كبيرة في العلوم العقلية، التي كان طرفا منها علم المنطق، ندرس في مقالتنا أحد أعضاء هذه المدرسة تلامذة الرازي، أفضل الدين الخونجي 1248/646 الذي طوّر المنطق وزاد عليه وصحح فيه، وألف فيه مؤلفات طبقت الآفاق، من ضمن هذه المؤلفات متن صغير الحجم جمع فيه أطراف هذا العلم، وتوالت عليه الشروح والتعليقا، نرصد في القرنين السابع والثامن مدى انتشار هذا المتن وكيف توالت عليه الشروح.

كلمات مفتاحية: علم المنطق- الغزالي- الفخر الرازي- إسلام- الخونجي- العلوم العقلية- الخونجي- ابن واصل-

الندروي

### Abstract

The science of logic has occupied an important role in Islamic history. In the seventh and eighth centuries Islamic world has made a great progress in the science of logic. One of the primary reasons for this progress was the importance that Ghazali (d.505/1111) attributed to that science. By stating that we can not trust the knowledge of the one who does not know the logic, Ghazali has set this science as a criterion for the right knowledge. On this account intensive studies on logic flourished and many other sciences even Tafseer and Fiqh included it in their corpus. The most prominent scholar in the field of logic in the seventh century was Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī (d.606 / 1210). Ar-Rāzī has led a major scholar in rational sciences, educated many great scholars and become a pioneer for these sciences to spread in the Islamic world. al-Khunaji (d.646/1248), who moved from Iran to Egypt and became Qadi al-Qudat there, was one of his important students. He contributed to the improvement of science of logic by his works that became a handbook for those who wanted to study logic. This article examines how one of his works al-Jumal was considered among Muslim scholars within the two centuries time after its compilation.

**Keywords:** Logic-Islam- Ghazali- ar- Rāzī - Khunaji- Ibn Wasil- Metn al-Jumal.

## 1- علم المنطق حتى مجيء الغزالي:

يعتبر علم المنطق من العلوم التي ساهمت بشكل كبير في إثراء العلوم العربية، منذ أن دخلت إلى العرب، وقد ابتدأت حركة النقل والترجمة وازدهرت في عصر المأمون 833-786=170-218هـ في القرن الثاني الهجري<sup>1</sup>، وأنشأ على يده بيت الحكمة؛ فترجمت كتب كثيرة في الفلسفة والمنطق والطب وغيرها، ومن هنا عرف المسلمون المنطق الأرسطي واحتفت به طائفة كبيرة من المسلمين بينما رفضته طائفة أخرى على رأسها مدرسة الحديث والفقهاء الذين رفعوا شعار "من تمنطق فقد تزندق"، واشتهرت هذه المقولة بينهم وأمثالها، ولم يعنوا أقل عناء بقراءة هذه الكتب أو تفحصها، اعتقاداً منهم أن ذلك سيصعبه ضررٌ في الدين، وجلباً للشبهات على المسلمين في حين أن الموقف الصحيح الواجب على المسلمين هو حماية هذا الدين وحماية العقيدة وحماية صفائها من الدخّل، لذا أتت عنهم الأقوال الشديدة في تحريم النظر في المنطق، ولم يكن قصد مدرسة الحديث علماً بعينه وتحريم النظر فيه، بل كان قصدهم عاماً في كل من أتى من الخارج واشتمل ذلك علم الكلام أيضاً والبحث في الإلهيات والغيبيات، وهذا الإنكار وطريقته – أعني التحريم المطلق لعلم المنطق أو نقده داخلياً وخارجياً- ظلت مستمرة<sup>2</sup>، لكن في القرن السابع هناك من أتى وكسر القاعدة تماماً، لدى مدرسة الحديث، فبالرغم من الموقف المحافظ المتشدد تجاه هذا العلم، وتحريم الاقتراب منه لأي غرض كان سواء كان دراسته أو نقضه ونقده، رغم هذا أتى من هذه المدرسة ابن تيمية (728 هـ -1328 م)، فرغم انتمائه لمدرسة الحديث ومشربه ومذهبه الحنبلي، إلا أنه اقتحم علوم الفلسفة لم يكن الغرض مدمحاً أو الدعوة إلى نشرها بالطبع، وإنما هو نقضها ونقدها وإثبات أنها مخالفة للدين والقياس والعقل الصحيح، وكان على رأس هذه العلوم التي درسها ابن تيمية علم المنطق، فألف مؤلفات في الرد على المنطق

1 خير الدين الزركلي الدمشقي، المتوفى 1396هـ الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002م، 142/4.

2 ابن الصلاح؛ عبد الرحمن بن عثمان بن موسى الكردي الشهرزوري، المتوفى 643هـ، وقد نقل الذهبي فتاواه: "ومن فتاويه أنه سئل عن يشتغل بالمنطق والفلسفة فأجاب: الفلسفة أس السفه والاخلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة، ومن تفلسف، عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المؤيدة بالبراهين، ومن تلبس بها، قارنه الخذلان والحمران، واستحوذ عليه الشيطان، وأظلم قلبه عن نوبة محمد صلى الله عليه وسلم، إلى أن قال: واستعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية من المنكرات المستبشرة، والرقعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية - والله الحمد - افتقار إلى المنطق أصلاً، هو قفاعة قد أغنى الله عنها كل صحيح الذهن، فالواجب على السلطان أعزه الله أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس ويعدمهم. السير 143/23، والنووي؛ محي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مزي الدمشقي الشافعي، المتوفى 676هـ، وقد نعى على الغزالي إلزامه تعلم المنطق في بداية المستصفي وأن جاهل المنطق لا يوثق بعلمه، وكذلك قال في شرح المهذب: "لا يجوز بيع كتب المنطق والفلسفة جزءاً، بل يجب إتلافها لتحريم الاشتغال بها"، انظر: القول المشرق في تحريم المنطق، للسيوطي؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الحضيري، المتوفى 911هـ، ص (135، 136)، تحقيق د. السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، سنة 1429هـ-2007م.

الأرسطي وبقده نقدا داخليا، وكان منها كتاب في المنطق رأسا وقصدا وهو كتاب الرد على المنطقيين، وذكر ابن تيمية ضروري في مناقشة هذا الأمر، أقصد موقف مدرسة الحديث من المنطق والعلوم العقلية، ذلك أن موقف ابن تيمية لم يكن له نظير يماثله في القوة والشدة لا قبله ولا بعده.<sup>3</sup>

أما الفريق الذي احتفى بالعلوم الفلسفية والتي كان يأتي من ضمنها المنطق الأرسطي، فهي ابتداءً من الكندي ت. نحو 260هـ-873م<sup>4</sup> ثم الفارابي ت. نحو 350هـ-950م<sup>5</sup>، وهكذا مرورًا بحجة الإسلام الغزالي 505هـ-1111م<sup>6</sup>، الذي تزعم المنطق تزعمًا كبيرًا، وألف فيه الكثير من الكتب والرسائل، على رأسها رسالة معيار العلم الذي اعتبر فيها أن المنطق هو معيار العلم وأساسه، ومحك النظر، والقسطاس المستقيم وغيرها.<sup>7</sup>

وقد كان لهذا الحماس الشديد لدى الغزالي أثره البالغ فيمن أتى بعده، فأصبح للمنطق سطوة بالغة واشتد تناوله في سائر العلوم، لا سيما أصول الفقه الذي اختلط اختلاطًا كبيرًا بالمنطق، والذي تزعم هذا أيضا الغزالي نفسه، فنه في مقدمته لكتاب المستصفي في أصول الفقه، أن من لا يعلم الحد والبرهان لا يصح النظر له في علم أصول الفقه، بل في سائر العلوم النظرية.

"فإن ذلك هو أول أصول الفقه وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة لحاجة أصول الفقه بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان".<sup>8</sup>

ومحطة الغزالي تكنسب أهميتها من أنه كان اعترافًا رسميًا بدخول علم المنطق دائرة العلوم الإسلامية، بل أصبح جزء لا يتجزء من علم أصول الفقه كما سبقت الإشارة، غير أن ثمة إشارة مهمة هنا أيضًا، أن موقف الغزالي يختلف اختلافاً جذرياً عن موقف فلاسفة الإسلام المشهورين كالفارابي والكندي وابن سينا على سبيل المثال، هذا الاختلاف يكمن في أن الغزالي قد فصل فصلاً تاماً بين علم المنطق والعلوم الفلسفية الأخرى، بل أكثر من ذلك، فهو في حين أنه تزعم علم المنطق وجعله على رأس العلوم الإسلامية، فإنه في الوقت نفسه تزعم هدم العلوم الفلسفية وأخذ على عاتقه هذا وألف كتابه المشهور "تهافت الفلاسفة"؛ ومن ثم فإن هذا قد أدى إلى نشوء فريق

3 وقد أشرنا إلى هذا بشئ من التفصيل في بحث "بين الذهبي وابن تيمية"، طبعة مكتبة الأمل، الإسكندرية، 2014، ص 61.

4 الأعلام، للزركلي، 195/8.

5 الأعلام، للزركلي، 20/7.

6 الأعلام، الزركلي، 22/7.

7 انظر: الدكتور علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة للطباعة، بيروت، 1984 م، ص 167.

8 حجة الإسلام، أبو حامد الغزالي، المستصفي في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1993،

10/1، وانظر: ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد البويش، دار البلخي، دمشق، الطبعة الأولى، 2004، 265/2، حيث فضل من وجهة

نظره اختلاف المتقدمين والمتأخرين حول المنطق وقبوله إسلامياً، وذكر دور الغزالي ومن بعده.

من علماء المسلمين ليسوا فلاسفة ولا لديهم أدنى اهتمام بالفلسفة، بل على العكس تماماً قد يكونوا من أشد أعدائها كما هو الحال عند الغزالي نفسه، مع هذا، فإن في الوقت نفسه كان في هذا الفريق كان منهم مناطق أكبر وأقوياء. وعلى أي حال فإن المنطق أصبح له مكانة قوية منذ هذا العهد، وظل يزحف رويدا رويدا إلى العلوم الإسلامية، علم وراء علم، حتى رأيناه في أغلب العلوم الإسلامية، وفي تلك العلوم التي من الصعب رؤية المنطق فيها على الأقل في التصور؛ كعلوم اللغة، وطال حتى علوم التفسير، كما ظهر جليا عند الكافيجي المصري 879 هـ- 1474م مثلاً<sup>9</sup>، هذا غير العلوم الأساسية التي أصبح المنطق جزءاً منها، كالللام مثلا فالتكلم لا انفكك له عن المنطق في المناظرة والبحث.

وبالعودة إلى محطة الغزالي، فإن في القرنين التاليين له ظهرت شخصيات جعلت من هذا العصر -إن جاز لنا القول- عصرًا ذهيباً لعلم المنطق، وأول من يذكر في هذا المضمار العلم الفخر الرازي 606 هـ- 1210 أحد أعمدة الفلسفة الإسلامية؛ وبالتالى علم المنطق الذي كان جزءاً أساسياً منها.

وقد كان للفخر الرازي نشاط وأثر كبير جعل منه محطة انطلاق أيضاً لعلماء كثيرين أصبحوا مشاهير فيما بعد، ونحن نذكر هنا المناطق فقط؛ أمثال أثير الدين مفضل بن عمر الأبهري المنطقي وعالم الفلسفة والفلك 663 هـ- 1264، وأفضل الدين محمد بن نامور بن عبد الملك الخونجي<sup>10</sup>، الذي صنف في المنطق مصنفات طبقت الآفاق، والذي بعد تتلمذه للرازي وأخذ علوم المنطق والحكمة، رحل إلى مصر، فأصبح قاضياً للقضاة في مصر، كما سيأتي، وقد ألف مصنفات كثيرة في علوم المنطق والفلسفة، منها متنا مختصراً سماه "الجل في علم المنطق"، وهذا المتن تواتر عليه شروح كثير سنتناولها في بحثنا.

وقد وصف ابن العبري تلاميذ الفخر الرازي وتوزعها جغرافياً قائلاً: "وفي هذا الزمان كان جماعة من تلامذة الامام فخر الدين الرازي سادات فضلاء اصحاب تصانيف جلييلة في المنطق والحكمة كزين الدين الكشي وقطب الدين المصري بخراسان وأفضل الدين الخونجي بمصر وشمس الدين الخسروشاهي بدمشق واثير الدين الأبهري بالروم وتاج الدين الارموي وسراج الدين الأرموي بقونية"<sup>11</sup>.

ويمكن القول بالطبع أن كلا من هؤلاء التلاميذ كان له أثره وتأثيره فيما بعده على قدر علمه ومؤلفاته وتلاميذه ومدى انتشارهم في الأفاق الإسلامية آنذاك، غير أن البحث قد أخذ أحدهم ليلسلط عليه الضوء، ويتخذ مصباح هدى يرصد به مدى انتشار المنطق وزهوه في هذين القرنين، هذا الرجل هو أفضل الدين الخونجي أحد

9 الكافيجي، التيسير في قواعد التفسير، تحقيق دكتور مصطفى محمد حسين الذهبي، مكتبة القدسي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.

10 ابن العبري، تاريخ ابن العبري، تحقيق أنطون صالحى اليسوعي، دار الشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992، ص 445.

11 ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 445.

أفراد مدرسة الفخر الرازي كما سبق، والمتن الذي سنسلط عليه الضوء هو أحد مؤلفاته متن الجمل<sup>12</sup> في علم المنطق.

## 2- أفضل الدين الخونجي وكتابه "الجمل":

ترجم للخونجي مؤرخو القرن السابع الذي كان رأسا فيه، وكان منهم تلميذه صاحب "عيون الأنباء" ابن أصيبعة 668هـ-1270م، فقال: الصدر الكامل سيد العلماء والحكام أوجد زمانه وعلامة أوانه أفضل الدين أبو عبد الله محمد بن ناموار الخونجي، قد تميز في العلوم الحكمية وأتقن الأمور الشرعية<sup>13</sup>. ولم يذكر سنة ميلاده، وقد ذكر ميلاده الذهبي 748-1348م في العبر فقال: "ولد سنة تسعين وخمس مائة"<sup>14</sup>، وهو يعادل 1194 ميلاديا، وقد عين ابن العماد الحنبلي 1089-1679م السنة نفسها وزاد عليها بأنه ولد في شهر جمادى الأولى<sup>15</sup>، وقد ذكر كثير من المؤرخين أنه أتى إلى مصر، لكنهم لم يذكروا بالتحديد أين كان قبلها؟، فأكتفى الذهبي بقوله: "واشتغل في العجم"<sup>16</sup>، والعجم قديما كانت تطلق على كل البلاد التي ليست عربية، وخاصة بلاد فارس باعتبار قريهم الجغرافي من المحيط العربي، ويبدو أنه إيراني المنشأ والمولد، وقد ذكر في معجم البلدان بلدة "خونا" ثم ذكر أن الصواب في تسميتها وذكرها في الكتابة "خونج"، ثم قال بأنها من أعمال أذربيجان<sup>17</sup>، بين بلدة مراغة وبلدة زنجان<sup>18</sup>، وكلا البلدتين تقع في إيران حاليا.

ولم يلق احتفاء من قبل المؤرخين المعادين لعلم المنطق؛ فأكتفى ابن كثير بقوله: "أفضل الدين الخونجي الحكيم المنطقي البارع في ذلك، وكان مع ذلك جيد السيرة في أحكامه قال أبو شامة: أثنى عليه غير واحد"<sup>19</sup> ولم

12 طبع مرات، منها بتحقيق وتقديم سعد غراب، رسالتان في المنطق لأفضل الدين الخونجي وابن عرفة، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1990م.

13 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت، ص 586.

14 الذهبي، العبر في من غير، 3/255.

15 ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير دمشق، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986، 7/409.

16 العبر 3/255.

17 وصف ياقوت الحموي يدل بقوة على أن المدينة إيرانية، وقد وهم مترجمه Mustafa Çarici فنسب اعتادًا على صاحب "معجم البلدان" البلدة إلى أذربيجان الحالية، لأن ياقوت الحموي قال: الواقعة في أذربيجان، وليس هذا صحيحًا، فالبلدان مراغة وزنجان يقع كلاهما في إيران حاليا، وقد قال

في معجم البلدان أن "خونج" تقع بينها. sayfa: 375، 18، cilt: 1998، yıl: 1998، Islam Ansiklopedisi،

18 ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1995، 2/407.

19 ابن كثير، البداية والنهاية، 13/205.

يذكر سنة ميلاده ولا وفاته ولا حتى اسمه رغم القرب الزمني بينها، وترجمته تقول بأنه رغم أنه كان عالماً بالمنطق فإنه كان جيد السيرة، وكان المنطق يفسد السيرة، أما ابن أبي شامة فقد قال عنه: "الأفضل الخونجي قاضي القضاة بمصر، وكان حكيمًا منطقيًا، وكان الحديث عنه مدة ولايته القضاء حسنا، سمعت الشيخ ابن أبي الفضل وغيره يثني عليه في ذلك رحمه الله".<sup>20</sup>

وقد ذكر المؤرخون أنه انتقل إلى القاهرة لكنهم لم يذكروا متى بالتحديد جاء من إيران إلى القاهرة كما سلف، لكنه حتمًا كان سنة 632 هجرية بالقاهرة، ذلك لأن تلميذه ابن أبي أصيبعة قال: "اجتمعت به بالقاهرة في سنة اثنتين وثلاثين وست مائة فوجدته الغاية القصوى في سائر العلوم وقرأت عليه بعض الكليات من كتاب القانون للرئيس ابن سينا"<sup>21</sup>، كما ذكر الذهبي أنه درّس بالمدرسة الصالحية<sup>22</sup> الواقعة في شارع المعز حاليًا بالقاهرة<sup>23</sup>، وتأسس المدرسة الصالحية كان سنة 640 هـ فيبدو -وكما يشير ابن واصل- أنه بدأ فيها التدريس منذ افتتاحها حيث عهد له بذلك الملك الصالح نجم الدين أيوب.<sup>24</sup>

وكلام ابن أبي أصيبعة يوحي بأنه قد تولّى القضاء في مصر في آخر حياته حيث قال: "وفي آخر أمره تولى القضاء بمصر وصار قاضي القضاة بها وبأعمالها"<sup>25</sup>، وقد ذكر جلال الدين السيوطي 911هـ-1505م أن الخونجي تولى بعد أن عزل العز بن عبد السلام نفسه عن القضاء عدة مرات<sup>26</sup>، وتأسف على ذلك كثيرًا فثابلاً: "فاعتبروا يا أولي الأبصار، يُعزل شيخ الإسلام وإمام الأئمة شرقًا وغربًا ويولّى عوضه رجل فلسفي! ما زال الدهر يأتي بالعجائب!"<sup>27</sup>

وقد ذكر الذهبي تعيين الخونجي للقضاء في أحداث سنة إحدى وأربعين<sup>28</sup>، وهذا يعني تحديداً قبل وفاته بست سنوات، غير أن ابن واصل يحكي في أحداث نفس السنة -641هـ- أنه قد لقي الخونجي بحلب، وأشار إلى

20 ابن أبي شامة، ذيل الروضتين، 280.

21 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 586.

22 المدرسة الصالحية أنشأها السلطان الصالح نجم الدين أيوب سنة 640 هـ - 1242 م. وترجع أهميتها إلى النظام الأربعة الذي اتسع لتدريس المذاهب الأربعة (الشافعي - الحنفي - المالكي - الحنبلي) في بناء واحد؛ انظر هامش 1 مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، 162/5.

23 الذهبي، تاريخ الإسلام، 557/14.

24 ابن واصل، مفرج الكروب، 162/5.

25 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 586.

26 حسن المحاضرة، 163/2.

27 السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العلمية عيسى الباني الحلبي، مصر، 1967، ص 541.

28 الذهبي، تاريخ الإسلام، 562/14.



أنه قد تولّى القضاء في بلاد الروم قبل ذلك، وأنه كان عازماً ذلك الحين على السفر إلى الديار المصرية<sup>29</sup>، والأرجح أنه كان في زيارة حلب آنذاك ولم يكن مقيماً بها؛ إذ الدلائل على أنه كان قبل هذا التاريخ مقيماً بمصر ثابتة، حيث سبق ذكر كلام ابن أبي أصيبعة تلميذه بأنه لقيه في القاهرة سنة 632هـ، ثم إن توليه التدريس بالمدرسة -على التاريخ الذي رجحناه- كان سنة 640هـ.

وقد ذكر ابن واصل أن الملك الكامل 635هـ أرسل الخوئي إلى سلطان الروم<sup>30</sup> ولما عاد من هذه الرسالة اتفق له موت الملك الكامل، يعني عاد سنة 635هـ هجرية<sup>31</sup> وهذا يؤكد أيضاً مقامه بمصر تلك الفترة. وقد قال جمع من المؤرخين بأنه توفي يوم الأربعاء اليوم الخامس من شهر رمضان سنة ست وأربعين وستمائة<sup>32</sup>.

### 3- مؤلفات الخوئي ومختصر الجمل:

ذُكر للخوئي مؤلفات كثيرة في العلوم العقلية، ومنها الكتب التالية:

مقالة في الحدور والوروم.

كتاب الجمل في علم المنطق.

كتاب كشف الأسرار في علم المنطق<sup>33</sup>.

كتاب الموجز في المنطق.

كتاب أدوار الحميات.

شرح ما قاله ابن سينا في النبض<sup>34</sup>.

وقد انتشرت هذه الكتب بالرغم من قلتها في القرن السابع، لا سيما الخاصة بعلم المنطق، حتى قال ابن خلدون عن الخوئي وكتبه في مقدمته: "وعلى كتبه معتمد المشاركة لهذا العهد، وله في هذه الصناعة كتاب كشف

29 ابن واصل، مفرج الكروب، 325/5.

30 في تحديد بلاد الروم قديماً، يذكر ياقوت أن حدود بلاد الروم قانلاً: "وأما حدود الروم فمشارقهم وشالهم الترك والخزر ورس، وهم الروس، وجنوبهم الشام والإسكندرية ومغارهم البحر والأندلس"، معجم البلدان 98/3، وهو ما يشمل حالياً روسيا وتركيا وبلاد أوربا عدا إسبانيا لأنها كانت بأيدي المسلمين آنذاك، وقد اعتذر ياقوت الحموي لعدم إحاطته ببلاد الروم بدقة رغم أنه ذكر كثيراً من أعمالها بدقة؛ وانظر تفصيل أعمالها هناك.

31 ابن واصل، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، 162/5.

32 ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، 586، ابن أبي شامة، الذيل، 280، وبقية المراجع المشار إليها.

33 طبع في إيران بتحقيق وتقديم الدكتور خالد الروصب، 2010.

34 عيون الأنباء 587.

الأسرار وهو طويل واختصر فيها مختصر الموجز وهو حسن في التعليم ثم مختصر الجمل في قدر أربعة أوراق أخذ بمجامع الفن وأصوله فتداوله المتعلمون لهذا العهد فينتفعون به، وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأن لم تكن وهي ممثلة من ثمرة المنطق وفائدته كما قلناه".<sup>35</sup>

أما متن الجمل فهو لصغر حجمه ولأخذه بمجامع العلم، انتشر انتشارًا واسعًا في الآفاق، فبالرغم من أنه ورقات معدودة في هذا الفن العويص، لكنه انتشر لسهولة حفظه، ومطالعه، بين العلماء في كافة الأمصار، وأقبل العلماء على المتن ما بين شارح له، وملخص للشرح، ومحش على الشرح وهكذا.

وقد بين ابن واصل الحموي أن متن الجمل قد وضعه أفضل الدين الخونجي سنة 624 هـ، وكان آنذاك مجاورًا بمكة المكرمة، وكان الدافع لوضعه هذا المتن "الإمام العلامة فريد زمانه في العربية والتفسير الشيخ شرف الدين المرسي رحمه الله فإنه طلب منه وضع مختصر في علم المنطق في غاية الإيجاز والاستيعاب لمقاصد الفن ليقراء عليه فوضع له هذا الكتاب".

ويرى ابن واصل أن متن الجمل لم يشتهر اشتهاً كتب الخونجي الأخرى ككتاب الموجز، وهذا لاستغراق فهمه وقصور أكثر الأذهان عن تصور معانيه وحل ضوابطه، غير أنه "قد حوى ما في الموجز وزاد عليه بأكثر من الضعف مع أنه لا يبلغ منه قدر النصف" أما هذان الكتابان فكما يرى ابن واصل فإنه قد جرى فيها على طريقة الأقدمين في المنطق، ثم يأتي كتاب كشف الأسرار وهو الكتاب الذي أتى فيه بالبدائع وخالف رأي الأقدمين في كثير من القواعد وبين بطلان مذهبهم وصحة ما ذهب إليه بقواعد الأدلة.<sup>36</sup>

#### 4- شرح متن الجمل:

بدأت الشروح على متن الجمل تنهال عليه في مرحلة مبكرة، قد تكون قبل موت المؤلف نفسه، كما سيأتي بيانه، وحتى لا يطول بنا البحث، ويخرج عن مقصده، فإننا سنلقي الضوء هنا على أهم الشروح في رأينا، وتحدث عنها قليلاً، كي نأخذ من ذلك تصوراً وفهم لمدى انتشار هذا المتن وتوسعه جغرافياً واستمراره تاريخياً، وبالتالي دليلاً أيضاً على انتشار المنطق بشكل عام في القرنين السابع والثامن الهجريين يأتي على رأس هذه الشروح - في رأينا - شرح ابن واصل الحموي، لأسباب منها قرب الشارح من المؤلف زمنياً ومكانياً ومنها مكانة المؤلف التاريخية وغيرها من الأسباب التي ستأتي في غضون البحث.

35 ابن خلدون، المقدمة، 264/2.

36 مخطوط شرح ما استغلق من متن الجمل، لابن واصل، نسخة مكتبة جامعة بل، ورقة 12أ.

#### 4.1. ابن واصل الحموي شارح متن الجمل الخونجي:

يعتبر ابن واصل من المؤرخين المعروفين في التاريخ الإسلامي، خاصة في الفترة الأيوبية فهو المؤرخ الأبرز لهذه الفترة، ذلك لقربه من الطبقة العليا آنذاك حيث كان أبوه سالم بن نصر الله بن سالم قاضياً ببلدة حماة، وقد كان أول من عمل على هذه الشخصية من العرب العالم الباحثة الدكتور جمال الدين الشيبان<sup>37</sup> بتنبه من أستاذه المحقق المؤرخ الدكتور محمد مصطفى زيادة، فعمل على ابن واصل وكتابه مفرج الكروب دراسة مستقلة نال بها رسالة الدكتوراه بعنوان "جمال الدين بن واصل وكتابه مفرج الكروب في أخبار بني أيوب"، وقد ولد ابن واصل في حماة سنة 604هـ-1208م، وتوفي سنة 697هـ - 1298.<sup>38</sup>

لقد ذكر ابن واصل الحموي أفضل الدين الخونجي في كتابه مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، فأثنى عليه كثيراً، بل ذكر واقعة دافع فيها عنه؛ حيث ذكر في أحداث سنة 635هـ في الحديث عن سيرة الملك الكامل؛ أن طائفة من العلماء وفدوا إلى الملك الكامل 635هـ "فمن وفد إليه الشيخ تاج الدين الأرموي، إمام وقته في الأصولين والمعقولات، وأقام عنده مدة مكرماً، ووفد إليه الإمام أفضل الدين الخونجي، وكان فاضلاً في المنطق والمعقولات والطب، وأما ذهنه ففي غاية التوقُّد والإدراك".

ويعد أن أثنى عليه ابن واصل يذكر الحادثة ذلك أن الملك الكامل امتحن الخونجي في مسائل علمية يقول ابن واصل: "فاستحضره الملك الكامل فسأله عن مسألتين في الطب، فاتفق أنه أخطأ فيها فانحط عنده قليلاً، سأله عن الخيار كيف ينبغي أن يؤكل؟ وسأله لم إذا أكل الحلو مع غيره يتقياً الحلو بعد ما أكل معه، وإن أكل الحلو أولاً؟ فأجاب عن الأولى بأن الخيار أفضل ما أكل مع قشره"، وهنا يخطئ ابن واصل الخونجي ويعلل وقوعه في هذا الخطأ بأنه قد قلد ابن سينا في كتابه القانون، فإن ابن سينا يقول بأن الخيار أفضل له أن يؤكل مع القشر، وأشار ابن واصل أن كل الأطباء في هذا المجلس قد خطأوا الخونجي كذلك خطأ ابن واصل ابن سينا على قوله هذا، أما المسألة الثانية فيقول ابن واصل: "وأجاب عن الثانية بجواب غير مُرضٍ ولم أحفظه والجواب الحق؛ أن الطبيعة للماء متها الحلو تشح به، فلهذا يتقياً أخيراً".

ثم إن الخونجي حينما أجاب السؤالين خطأً سارع الملك الكامل فنال منه واستهزأ به، يقول ابن واصل: "ولما أجاب أفضل الدين الملك الكامل بما أجابه به دخل الحكيم الرشيد بن أبي حليقة على الملك الكامل فسأله عن هاتين المسألتين فأجاب بالجواب الصحيح، قال الملك الكامل: "فقل لمولاي الذي قال كذا وكذا" تهكماً

37 ترجم الزركلي للدكتور جمال الدين الشيبان وأشار إلى بحثه عن ابن واصل وأنه قيد الطبع، انظر: الأعلام 135/2.

38 انظر: مقدمة مفرج الكروب، الجزء الأول، بتحقيق الدكتور جمال الدين الشيبان، وانظر ترجمة تلميذه أبي الفداء له في المختصر في تاريخ البشر:

به. وخجل أفضل الدين". أما ابن واصل فرغم أن مثل هذا التصرف قد وقع من الملك الكامل، وان الخونجي أجاب خطأ، اعتبر ما فعله السلطان الكامل غير مقبول وغير لائق حيث قال معترضاً: "وليس هذا إصافاً من الملك الكامل، فإنه ليس الغلط في مسألة أو مسائل قليلة مما يقضى بعدم الفضيلة، فإنه ليس يمكن الإحاطة بجميع المسائل".<sup>39</sup>

على أي حال فإن ثمة إشارات تدل على أن ابن واصل قد لقي الخونجي، ويتبين من كلامه جيداً أنه كان يجله ويعترف له بعلمه، وربما يكون قد تتلمذ له في مصر في المدرسة الصالحية حيث كان يدرس الأفضل الخونجي، أو في مكان آخر.

أما ابن واصل فرغم أنه معروف اليوم بين الباحثين ككونه مؤرخاً للدولة الأيوبية؛ فإن مترجميه قد أجمعوا على أنه كان ملماً بعلوم كثيرة لا سيما العلوم العقلية، حيث يقول عنه تلميذه المؤرخ أبو الفدا 732هـ-1331م: "وكان فاضلاً إماماً مبرراً في علوم كثيرة، مثل المنطق والهندسة وأصول الدين والفقه والهيئة والتاريخ"<sup>40</sup>، كما ذكر أبو الفدا أنه كان يتردد عليه مراراً في مسائل حيث يقول: ولقد ترددت إليه بحجة مراراً كثيرة، وكنت أعرض عليه ما أحله من أشكال كتاب إقليدس، وأستفيد منه، وكذلك قرأت عليه شرحه لمنظومة ابن الحاجب في العروض، فإن جمال الدين صنف لهذه المنظومة شرحاً حسناً مطولاً، فقرأته عليه".<sup>41</sup>

وهذا يدل على أن الرجل كان ضليعاً بالعلوم العقلية غير التاريخ، إلا أن شهرته كمؤرخ طغت على الأمور الأخرى، ربما للعناء المشهور لهذه العلوم، أو لأن مكانته من الدولة الأيوبية كرجل من الطبقة العليا كانا سبباً في ذلك، ونحن هنا سنلقي الضوء قليلاً على مؤلفاته ثم على شرحه على جمل الخونجي.

وما حكاه غير واحدٍ من المترجمين أنه لما تبرع الظاهر بيبرس على عرش مصر أرسله سنة 659هـ/1261م سفيراً منه إلى منفرد بن فردريك ملك صقلية وامبراطور الدولة الرومانية المقدسة، فأقام عنده مدة واجتمع به مراراً، وسأله الإمبراطور ثلاثين سؤالاً تتعلق بعلم المناظر، أجاب عنها ابن واصل عن ظهر قلب؛ مما أسبغ عليه احترام الإمبراطور وتقديره، حتى قال له الإمبراطور: "يا قاضي ما سألتك عن حلال ولا حرام في

39 ابن واصل الحموي، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق الدكتور حسنين محمد ربيع والدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1957م، 5/161.160.

40 أبو الفدا، المختصر في تاريخ البشر، المطبعة الحسينية، 38/4.

41 المختصر، 38/4.

دينك الذي أنت فيه قاض، وإنما سألتك عن أشياء لا يعرفها إلا الفلاسفة الأقدمون، فأجبت عنها، وليس معك كتب ولا ما تستعين به، مثلك يكون قسيساً، وحسد المسلمين عليه".<sup>42</sup>  
وقد أُلِّف رسالة له رسالة في المنطق سماها أبو الفداء بالرسالة الابنوبرية وسماها الصفيدي بنخبة الفكر.<sup>43</sup>

كما حكى الصفيدي أنه كان بينه وبين الطبيب المشهور ابن النفيس 687هـ/1288م مناظرات ومحاورات ومجالسات، وأن ابن واصل كان دائماً يجتد في مناظراته لابن النفيس حتى كان يجمّر وجهه، بينما كان ابن النفيس هادئاً ساكناً، حتى قال له ذات مرة -وكان يتعشى فيها عند ابن النفيس-: "والله يا شيخ علاء الدين أما نحن فعندنا نكيتات ومواخذات وإيرادات وأجوبة، وأما أنت فهكذا خزائن علوم، هذا أمر بارع".<sup>44</sup>  
ولا شك أن مثل هذه الحكايا تدلنا على مكانة ابن واصل بين طبقة العلماء والأمرء، فقد كان قريباً منهم بحيث أنه كان سفيراً إلى الإمبراطور، وفي نفس الوقت كان قريباً من أكبر علماء الإسلام في الطب، العالم المشهور ابن النفيس.

#### 4.1.2. وصف شرح ابن واصل وبيان أهميته:

يعتبر شرح ابن واصل هو الشرح الأهم بالنسبة لنا، لأسباب منها؛ مكانة ابن واصل التي بينها أعلاه، من كونه رجلاً من الطبقة العليا في المجتمع آنذاك علماً وسياسياً، إضافة إلى أن شرح ابن واصل هو أول شرح لمتن جمل الخونجي، أما عن وجود هذا الشرح، فنسخه موجودة في مكتبات العالم، وقد تحصّل على ثلاث نسخ منه، من هذه النسخ في مكتبة الإسكوريال، نسختان نقيستان أحدهما بالإسكوريال برقم 647، كتبت سنة 746هجرية، مكونة من 93 ورقة، كل ورقة حوالي 23 سطراً تقريباً، كتبت بخط مغربي، نسخة جيدة، بعض أطرافها مطموسة، بها آثار رطوبة وأولها:

الحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي غرس في الحَبِيلَاتِ العقلية حداثق العلوم والفطريات .. أما بعد ؛ فإنّ العلم أشرف منقب ،  
وأسنى مكسب تستكمل به النفوس الإنسانية .. ولما كان مختصر الإمام .. أفضل الدين الخونجي قد بلغ في الغاية  
إلى حيث لا يعدل به .. فشرحت هذا المختصر شرحاً يستوجب .. معانيه وإيضاح مشكلاته..

42 ابن أبيك الصفيدي، المتوفى 764 هـ، أعيان العصر وأعيان النصر، دار الفكر دمشق، حققه جماعة من المحققين، قدم له مازن عبد القادر مبارك، الطبعة الأولى، 1998-1418م، 447/4، المختصر في أخبار البشر 38/4.

43 المختصر 38/4، أعيان العصر 448/4.

44 أعيان العصر 448/4.

وأخرها:

التعليل و هو أن يوجد مقابل النتيجة ؛ أعني إما نقيضها أو صدقها ، و يضم إلى إحدى مقدمتي القياس لينتج مقابل الآخرين مثاله: إنّنا إذا قلنا : كلّ ج ب ، و كل ب أ ، فكل ج أ فيقال: ليس كل ب أ ، و ليس كل ج أ . كملّ جميع الديوان.

لكن بعد البحث ومقارنة هذه النسخة بالنسختين اللتين لدينا الجزائرية والأمريكية-كما سيأتي بيانها- تبين لنا أن هذه مقدمة ليست لشرح ابن واصل إذ المقدمة المتكررة في النسخ الأخرى: " الحمد لله العلي حمدا يليق بجلاله، وأصلى على سيدنا محمد النبي وآله، وبعد، فليني كنت عزمت على صرف عنان العناية على شرح كتاب الجمل لشيخنا أفضل الدين"، وسيأتي هذا قريبا.

أما المقدمة السابقة فهي لشارح آخر وهو شرح الشريف التلمساني أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن إدريس<sup>45</sup> ، وقد توفي 1375-771م، ثم إن الأمر يتغير بعد حوالي ثلاث ورقات من نسخة المخطوط من أول (1أ) إلى (2ب) فيتطابق مع النسخ الأخرى لشرح ابن واصل، من أول قوله: "...قلت وضع الإمام أفضل الدين هذا الكتاب بمكة شرفها الله تعالى لما كان مجاورا بها في سنة أربع وعشرين وستائة، وكان مقتضى ذلك الإمام العلامة فريد زمانه في العربية وعلم التفسير الشيخ شرف الدين المورسي".

فالذي بدا لنا هنا أن رجلا جاء قد يكون أمين مكتبة أو غيره فوجد نسخة شرح ابن واصل ناقصة من أولها، فأحب أن يتم هذا النقص الذي في أول النسخة، فقطع ورقتين من نسخة أخرى، لكنها لشارح آخر -الذي بدا لنا فيما بعد أنه الشريف التلمساني- وألصقها في هذا الشرح، والذي يزيد في تأكيد أن هذه الورقات تم لصقها بهذه الطريقة وليست من متن الكتاب -غير ما دللنا عليه بمقارنة النسخ- هو أن الخط به اختلاف واضح، وعدد الأسطر وكلمات كل سطر كذلك، ومن العجائب من بعض المفهرسين أنهم قد فهرسوا عنوان المخطوط هكذا "شرح مختصر نهاية الأمل، للتلمساني" تأليف ابن واصل، ولعمري فإن ابن واصل متقدم على الشريف التلمساني بما يقرب السبعين عامًا فكيف جاء ابن واصل من بلاد المشرق إلى المغرب كي يتناول مختصرًا لشرح متن هو نفسه له شرح عليه.

وقد وقع مفهرس مكتبة الإسكوريال في الخطأ نفسه في فهرسة النسخة الأخرى التي تحت رقم 615، وهي 204 ورقة، كل ورقة 19 سطرا قريبا، تنقص من آخرها، أولها:

45 وقد تبين لنا هذا مع مقارنتها بنسخة شرح التلمساني من المكتبة الوطنية للجزائر تحت رقم 1388.

"الحمد لله الذي غرس في الجبال العقلية حدائق العلوم الفطريات .. أما بعد ؛ فإن العلم أشرف منقب ، وأسنى مكسب تستكمل به النفوس الإنسانية .. ولما كان مختصر الإمام .. أفضل الدين الخونجي .. قد بلغ في الغاية إلى حيث لا يُعدُّ به .. فشرحت هذا المختصر شرحاً يستوجب .. معانيه وإيضاح مشكلاته ..".  
وتنقص من آخرها ، و آخر الموجود : " .. و ثالثها : الذي له جزء دال على أمر خارج عن معنى اللفظ كعلبك ، و رابعها: الذي له جزء دال على جزء المعنى إلا أنه غير ..".

وقد بنى هذا الخطأ على خلطه السابق ذكره، لكن هذه النسخة بتامها للشريف التلمساني سالف الذكر فهي متطابقة مع نسخة المكتبة الوطنية بالجزائر التي تحت رقم 1388، إضافة إلى هذا أن شرح التلمساني من سماته أن يذكر متن الخونجي بقوله "أصل" ثم يقول "شرح"، أما ابن واصل فيقول "قال" ثم يقول "أقول".

أما النسخة الثانية فهي من مكتبة جامعة ييل الأمريكية Beincke Rare Book and Manuscript Library Yale University تحت رقم <sup>46</sup> Landberg MSS 104 ومكتوب على طرتها "شرح ما استغلق من ألفاظ كتاب الجمل للإمام أفضل الدين الخونجي وحل ضوابطه لمولانا وشيخنا الإمام ركن الإسلام قدوة العلماء والحكام جمال الدين أبي عبد الله محمد بن سالم بن نصر الله بن واصل حرس الله حياته وضاعف لديه بركاته وهو المعنون بكتاب تفصيل الجمل"، وكما يبدو من العنوان أن هذه النسخة قد تكون كتبت في حياة ابن واصل نفسه، وبداية النسخة هكذا: "بسم الله الرحمن الرحيم، عونك اللهم، أحمد الله حمدا يليق بجلاله والصلاة على نبيه وآله، وبعد، فإني كنت عزمت على صرف عنان العناية إلى شرح كتاب الجمل لشيخنا الإمام العلامة قاضي القضاة أفضل الدين أبي عبد الله محمد بن نامور بن عبد الملك الخونجي قدس الله روحه ويرد مضجعه"  
ونهايتها ناقصة وبها طمس وتآكل والواضح منها: "الأولى المجموع نتائج الكليتين... أربعة وعشرون ضربا وإن كانت... إحدى الجهتين أنتجت ب ر د ب...".

والوصف العام للنسخة جيدة، بها آثار رطوبة وتآكل من أطرافها، وخطها نسخي جميل، والواضح أنها كتبت في حياة مؤلفها.

وثمة نسخة أخيرة وهي من الجزائر، وهي بخط مغربي قديم، وبها طمس وتآكل وآثار رطوبة، والخط واضح بها، إلا أن التصوير لم يكن جيدا، وأولها: "بسم الله الرحمن الرحيم... قال الشيخ الإمام العلامة قاضي القضاة جمال الدين أبو الله محمد بن سالم بن واصل... الحمد لله العلي حمدا يليق بجلاله، وأصلى على سيدنا محمد النبي وآله، وبعد، فإني كنت عزمت على صرف عنان العناية على شرح كتاب الجمل لشيخنا أفضل الدين...".

46 ولا أنسى تقديم الشكر للأستاذ الدكتور آدم صبرة الذي أرسل لي هذه النسخة خدمة للبحث العلمي.

## 4.2. الشروح الأخرى لمتن الجمل:

هنا سنعرض لبعض الشروح لمتن الجمل التي تدلنا على انتشار متن الجمل جغرافيا وعلى مدى التاريخ، فلم يقتصر وجود المتن على بلاد الشام ومصر، بل امتدّ في مرحلة مبكرة متزامنة مع ابن واصل-الشارح الأول للمتن- أطراف المغرب العربي، فعلى سبيل المثال ذكر صاحب البستان<sup>47</sup> متن الجمل في كتابه المؤلف حول تاريخ مدينة تلمسان التي تقع في الجزائر حاليا سبعة عشرة مرة في كتابه الواقع في مجلد واحد.<sup>48</sup>

وثمة إشارة مهمة من قِبَل ابن مريم (بعد 1014هـ-1605م)<sup>49</sup> تدل على انتقال متن الجمل في مرحلة مبكرة إلى بلاد المغرب العربي، حيث ذكر أن محمد بن محمد بن أحمد القرشي التلمساني المعروف بالمقري وقد توفي سنة 758هـ-1357م له شرح على متن الجمل لكنه لم يمتّه<sup>50</sup>، وعلى هذا تكون هذه أول محاولة لشرح متن الجمل من قِبَل العلماء المغاربة هذه، وبعد هذه المحاولة غير التامة، تأتي في مرحلة مبكرة أيضا شرح العلامة المشهور الشريف التلمساني أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن إدريس، وقد توفي 771-1375م<sup>51</sup>، وانتشر هذا الشرح جدا في هذا حتى قال ابن مريم: "ألف شرح جمل الخونجي؛ من أجل كتب الفن انتفع به العلماء وأكوا عليه قراءة ونسحا، فانتشر"<sup>52</sup>، وكان يلقب أيضا بشراح الجمل.<sup>53</sup>

وبعد الشريف التلمساني، يوجد أيضا العلامة المالكي ابن مرزوق المعروف بالحفيد، المتوفى 842هـ-1438م، وقد سماه نهاية الأمل في شرح الجمل" وهذا الشرح انتشر جدا أيضا<sup>54</sup>، وشرحه هذا يوجد نسخة منه في مكتبة الإسكوريال يقع في جزأين بأرقام 614،640،654، وقد اختصر هذا شرح ابن مرزوق تلميذه شهاب

47 البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم الشريف التلمساني، وقف على طبعه واعتنى بمراجعة أصله حضرة الشيخ محمد ابن أبي شب، طبع في المطبعة الثعالبية، الجزائر، 1908.

48 البستان، ص 480.

49 الأعلام للزركلي، 61/7.

50 البستان، ص 163.

51 ابن قنفذ القسطنطيني، المتوفى 810هـ، الوفيات، تحقيق عادل نهويض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983م، ص 368.

52 البستان ص 173.

53 السخاوي، المتوفى 902هـ، الضوء اللامع في محاسن القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ، 243/2.

54 البستان، ص 210.



الدين أحمد بن أحمد بن عبد الرحمن المعروف بالأستاذ الندرومي (كان حيا 830 هـ<sup>55</sup> وهذا المختصر له نسخة في مكتبة الإسكوريال أيضا برقم 617.<sup>56</sup>

ومنذ هذا العهد تواتت الشروح والتلاخيص والأرجوزات والمنظومات حول متن الجمل في بلاد المغرب وحواضرها كتلمسان وتونس وفاس وغيرها، أما إذا عدنا إلى المشرق العربي فإن المتن ظل متداولاً منتشراً قروناً طويلة<sup>57</sup>، ومن أشهر من نذكرهم هنا في القرن التاسع الهجري/السابع عشر الميلادي العلامة برهان الدين البقاعي المصري المتوفى 885 هـ- 1454 م.<sup>58</sup>

### نتيجة البحث

بدأت مع مجيء الخليفة العباسي المأمون حركة ترجمة كتب الفلسفة التي حملت فيما حملت علم المنطق، وقد أثارت هذه الكتب بين المسلمين والعلماء من الفرق المختلفة جدلاً واسعاً، فانقسموا فريقان كل منهما ينظر بشكل عام إلى هذه العلوم العقلية -التي كان من بينها المنطق- نظرة عامة، ففريق كان فيه مدرسة الحديث أو السلف كما يعرفون- نهوا عن هذه الكتب تماماً والنظر فيها، والفريق الآخر تزعم هذه الكتب وتقلد أصحابها وانهاج عليها بالشرح والتلخيص، وكان علم المنطق لا ينفك عن علم الفلسفة، فمن كان عالماً بالفلسفة أو العلوم العقلية كما كان يطلق عليها آنذاك، كان عالماً في الوقت نفسه بالمنطق وهكذا، إلى أن جاء القرن الخامس والسادس الهجريين، وشهد هذان القرنان انتصاراً كبيراً لعلم المنطق خاصة كان رأس من تزعمه أبو حامد الغزالي المتوفى 505 هـ-1111م، فجعل هذا العلم جزءاً لا يتجزأ من أصول الفقه، ومن لم يدرس المنطق لا يوثق بعلمه كما زعم، وجاء بعده الفخر الرازي 606 هـ- 1210 الذي كان أحد أعمدة الفلسفة والمنطق آنذاك وربى منطقة انتشروا في الأفق كما سبقت الإشارة على لسان ابن العربي، هؤلاء التلامذة كان منهم أفضل الدين الخونجي 646 هـ، الذي ذاع صيته في العلوم العقلية آنذاك شرقاً وغرباً، فقدم من نواحي إيران إلى البلاد العربية مكة وحلب ثم مصر، حتى أصبح قاضياً للقضاة في مصر، وألف كتباً كثيرة في العلوم العقلية، من بينها في المنطق مثلاً صغيراً سماه "الجمل في المنطق"، وهذا المتن انتشر في مرحلة مبكرة من الممكن القول أن هذا الانتشار كان قد بدأ في حياة مؤلفه الأفضل الخونجي، وكان أول هذا الشروح وأهمها بالنسبة لنا شرح ابن واصل الحموي، وهذا الشرح يكتسب أهميته من كون الشارح كان

55 البستان 44.

56 وقد جعله حاجي خليفة شرحاً مستقلاً، كشف الظنون، مكتبة المنى، بغداد، 1941م، 602/1.

57 يمكنك إلقاء نظرة عامة على الشروح والحواشي والمنظومات التي تحملت على متن الجمل مع التنبه؛ عبد الله محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي، المجمع الثقافي، أبوظبي، 2004، 780/2.

58 حاجي خليفة الظنون، 602/1.

ذا مكانة عالية كونه كان قاضيا ومؤرخا معروفا مشهورا، إضافة إلى أنه قد لقي الخونجي نفسه ويُتَوَقَّع أنه قد أخذ عنه.

لم يقتصر انتشار متن جمل الخونجي آنذاك على بلاد المشرق العربي، بل امتد هذا الانتشار بطريقة سريعة إلى بلاد المغرب العربي وحواسرها نحو تونس وفاس وتلمسان وغيرها، وقد ذكرنا في البحث إشارات على ذلك، وذكرنا أنه يمكن القول أن أولى محاولات شرحه -وقد كانت ناقصة لم تتم- كانت في مدينة تلمسان من قبل المقرئ المتوفى سنة 758 هـ- 1357م، ويتوقع أيضا أن هناك محاولات أخرى قبل ذلك الزمن، ثم بعد ذلك توالى الشروح والتلاخيص والأرجوزات والمنظومات على متن الجمل، وأصبح مشهورا ومنشرا، وكان البعض يلقب أحيانا بشارح الجمل كالشريف التلمساني.

### مراجع البحث

- خير الدين الزركلي الدمشقي، المتوفى 1396 هـ الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، 2002م.  
رامي إبراهيم البنا، بين الذهبي وابن تيمية، طبعة مكتبة الأمل، الإسكندرية.  
الغزالي، حجة الإسلام، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، المتوفى 505 هـ- 1111م، المستصفي في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، 1993.  
الكافيجي، أبو عبد الله محمد بن سليمان بن سعد الحنفي، المتوفى 879 هـ- 1474م، التيسير في قواعد التفسير، تحقيق دكتور مصطفى محمد حسين الذهبي، مكتبة القدسي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998.  
ابن العبري، أبو الفرج غريغوريوس بن أهرون بن توما الملطبي، المتوفى 685 هـ- 1286م، تاريخ ابن العبري، تحقيق أنطون صالح اليسوعي، دار الشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1992.  
ابن أبي أصيبعة، أبو العباس أحمد بن القاسم بن خليفة، المتوفى 668 هـ- 1270م، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة - بيروت.  
الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الدمشقي، المتوفى 748 هـ- 1348م:  
العبر في خبر من غير، تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.  
تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 2003.  
ابن العباد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العسكري، المتوفى 1089 هـ- 1679م، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق محمود الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير دمشق، الطبعة الأولى، 1406 هـ - 1986.

- ياقوت الحموي، أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، المتوفى 626هـ - م1229، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، 1995.
- ابن واصل، أبو عبد الله محمد بن سالم بن نصر الله التميمي الحموي، المتوفى 679هـ-1298م، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق الدكتور جمال الدين الشيال، دار الكتب والوثائق القومية، المطبعة الأميرية القاهرة، 1377هـ-1957م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الحضيري، 911هـ-1505م: حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العلمية عيسى البابي الحلبي، مصر، 1967.
- القول المشرق في تحريم المنطق، تحقيق د السيد محمد سيد عبد الوهاب، دار الحديث، سنة 1429هـ-2007م. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، المتوفى 764هـ-1363م: أعيان العصر وأعوان النصر، دار الفكر دمشق، حققه جماعة من المحققين، قدم له مازن عبد القادر مبارك، الطبعة الأولى، 1418-1998م.
- نكت الهميان في نكت العميان، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007. أبو الفداء، الملك المؤيد إسماعيل بن علي بن محمود صاحب حاة، المتوفى 732هـ-1331م، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية.
- الخونجي، أفضل الدين محمد بن نامور بن عبد الملك الخونجي 646هـ-1248م، رسالتان في المنطق لأفضل الدين الخونجي وابن عرفة، تحقيق وتقديم سعد غراب، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، تونس 1990م.
- ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الملقب بالشريف التلمساني، المتوفى 1014هـ-1605، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، وقف على طبعه واعتنى بمراجعة أصله حضرة الشيخ محمد ابن أبي شنب، طبع في المطبعة الثعلبية، الجزائر، 1908.
- ابن قنفذ، أبو العباس أحمد بن حسين بن علي القسطنطيني، المتوفى 810هـ-1407م، الوفيات، تحقيق عادل نهويض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983م.
- السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن المصري، المتوفى 902هـ-1497م، الضوء اللامع في محاسن القرن التاسع، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت. 1 وقد جعله حاجي خليفة حاجي خليفة، مصطفى بن عبد

- الله كاتب جلبي، المتوفى 1067هـ-1657م، كشف الظنون عن أساء الكتب والفنون، مكتبة المثنى، بغداد، 1941م.
- الحبشي، عبد الله محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي، المجمع الثقافي، أبوظبي، 2004.
- المخطوطات:
- Beincke Rare Book and Manuscript Library ما استغلق من متن الجمل، لابن واصل  
Yale University تحت رقم Landberg MSS 104  
مخطوط شرح متن الجمل للخونجي، لابن واصل، بمكتبة الإسكوريال برقم 647،  
مخطوط شرح متن الجمل، الشريف التلمساني أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن إدريس، وقد توفي 771-  
1375م، المكتبة الوطنية بالجزائر رقم 1388.
- مخطوط نهاية الأمل في شرح الجمل، ابن مرزوق المعروف بالحفيد، المتوفى 842هـ-1438م، مكتبة الإسكوريال يقع  
في جزأين بأرقام 614، 640، 654.
- مخطوط مختصر شرح ابن مرزوق لمتن الجمل، شهاب الدين أحمد بن أحمد بن عبد الرحمن المعروف بالأستاذ  
الندروي (كان حيا 830 هـ) مكتبة الإسكوريال برقم 617.

### Kaynakça

- Bennâ, Râmî İbrâhîm. *Beyne'z-Zehbî ve'bni Teymiyye*. İskenderiyye.
- Ebü'l Fidâ, İsmail b. Ali. *el-Muhtasar fi ahhâri'l-beşer*. El-Matbaatü'l Hüseyniyye el-Misriyye.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Abdüsselâm, Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1993.
- Habeşî, Abdullah b. Muhammed. *Câmiu's-şurûh ve'l-havâşî*. Abu Dâbi: 2004.
- Hacı Halîfe, Mustafa b. Abdillâh. *Keşfü'z-zünûn an esmâi'l kütübî ve'l fîinûn*. Bağdat: Mektebetü'l Müsenna, 1941.
- Hûnecî, Efdalüddîn Muhammed. *Risâletân fi'l-mantık*. thk. Sâd Ğurâb, Tunus: 1990.
- İbnü'l Aberî, Ebü'l Ferec. *Tarihu İbni'l Aberî*. thk. Anton Sâlihî, Beyrut: Dâru's-Şark, 1992.

- İbn Ebî Useybia, Ebü'l Abbâs Ahmed. *Uyûnü'l enbâ fî tabakâti'l etıbbâ*. thk. Nizâr Rızâ, Beyrut: Dâru Mektebeti'l Hayat.
- İbnü'l İmâd el-Hanbelî, Ebü'l Felâh. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. thk. mahmûd el-Arnâvût ve Abdülkadir el-Arnâvût, Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbn Kunfuz, Ebü'l Abbâs Ahmed. *el-Vefayât*. Beyrût: Dâru'l Afâk el-Cedîde, 1983.
- İbn Meryem, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Bustân fî zikri'l-evliyâi ve'l ulemâi Tilimsân*. Cezâir: el-Matbaatü's Sa'lebiyye, 1908.
- İbn Vâsıl, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sâlim. *Müfricü'l-kürûb fî ahbâri Benî Eyyûb*. thk. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl, Kahire: Daru'l Kütüb ve'l Vesaiki'l Kavmiyye, 1957.
- Kâfiyecî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân. *et-Teysîr fî kavâidi't-tefsîr*. Thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Kahire: Mektebetü'l Kudsi, 1998.
- Safedî, Salâhuddîn. *Ayânu'l asr ve a'vânü'n-nasr*. Dımeşk: Dâru'l Fıkr, 1998.
- Nektü'l-Himyân fî nüketi'l umyân*. Thk. Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrût: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 2007.
- Sehâvî, Şemsüddîn. *ed-Dav'u'l-Lâmi fî mehâsini'l karni't-tâsi*. Menşûrâtü Dâri Mektebeti'l Hayât.
- Suyûtî, Celâlüddîn. *Hüsnü'l-muhâdara fî ahbâri Mısır ve'l-Kâhira*. thk. Muhammed Ebü'l Fadl İbrâhîm, Mısır: Dâru İhyâi'l Kütübi'l İlmiyye, 1967.
- el-Kavli'l Maşrik fî tahrîmi'l mantık*. thk. Seyyid Muhammed, Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh. *Mu'cemü'l büldân*. Beyrut: Dâru Sâder, 1995.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-İber fî haber men ğaber*. thk. Ebû Hâcer Zağlûl, Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye.

-----*Tarihü'l İslâm ve vefayâtü'l-meşâhîri ve'l-a'lâm.* thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârû'l Garbî'l İslâmî, 2003.

Zirikli, Hayreddin. *el-Alâm.* Dârû'l İlm li'l-melâyîn, 2002.

İbn Merzûk. *Nihâyetü'l emel fî şerhi'l-cümel.* Mektebetü'l İskenderiyye, no: 614, 654.

İbn Vâsıl. *Şerhu me'stağlega min Metni'l Cümel.* Beincke Rare Book and Manuscript Library Yale University, no:104 .

----- *Şerhu Metni'l Cümel li'l Hûnecî.* Mektebetü'l İskenderiyye, no: 647.

Nedrûmî, Şihâbüddîn Ahmed. *Şerhu İbni Merzûk li-Metni'l Cümel.* Mektebetü'l İskenderiyye, no: 617.

et-Tilimsânî, Ebû Abdillâh Muhammed. *Şerhu Metni'l Cümel.* el-Mektebetü'l Vataniyye bi'l Cezâir, no: 1388.



*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 95-122

## Türkçe Kur'ân Mâllerinde “بصر/ba-sa-ra” Fiilinin ve Türevlerinin Çeviri Problemi

The Translation Problem Of The “بصر/ba-sa-ra” Verb And its Derivatives in Turkish Quran  
Translations

**Habip GÜL**

Araştırma Görevlisi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı  
Research Assistant, Uşak University, Faculty of Islamic Science,  
Department of Tafsir  
Uşak / TURKEY  
habip.gul@usak.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-5018-582X](https://orcid.org/0000-0002-5018-582X)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 27 Mart / March 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Gül, Habip. “Türkçe Kur'ân Mâllerinde “بصر/ba-sa-ra” Fiilinin ve Türevlerinin Çeviri Problemi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 95-122.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





## Öz

"بصر/Ba-sa-ra" fiili ve bu fiilden türeyen kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'de önemli bir yer teşkil etmektedir. Bu sebeple âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılması için bu fiilin ve türevlerinin dikkatlice analiz edilmesi gerekmektedir. Bu fiil ve türevleri göz, görme hissi, bilmek, tefekkür etmek, ibret almak, basiretle görmek, kalp gözü gibi anlamlarda kullanılmaktadır. "بصر/ba-sa-ra" fiilinin ve türevlerinin en temel anlamı, bir şeyin zuhûr etmesi ve ortaya çıkmasıdır. Diğer anlamlarını bu anlamıyla ilişkili olarak kazanmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de "بصر/ba-sa-ra" fiili ve türevleri hem göz hem de akıl ve kalp ile görmeyi, sezmeyi, zihnî bir kavramayı ifâde etmektedir. Ancak meâllerde bu fiil ve türevleri genellikle "görmek" anlamıyla ilişkilendirilerek çevrilmektedir. Bilmek ve anlamak anlamlarına ise çoğu zaman vurgu yapılmamaktadır. Bu sebeple biz bu makalemizde bu fiilin ve türevlerinin meâllerdeki çeviri problemi üzerinde durmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** basiret, semantik, kavrayış, kalp gözü, etimoloji.

## Abstract

The verb "بصر/Ba-sa-ra" and its derivatives constitute an significant place in the Qur'an. For this reason, this verb and its derivatives are need to be analyzed carefully in order to understand the verses correctly. This verb and its derivatives are used referring to the meanings such as eye, sense of sight, knowing, contemplating, taking a lesson, to see with foresight and eye of the heart. The basic/core meaning of the verb "بصر/ba-sa-ra" and its derivative "Basirah" is the appearance and occurrence of something. It gains other meanings in relation with that basic meaning. In the Holy Qur'an, the verb "بصر/ba-sa-ra" verb means not only to see with eyes, but also to see with mind and heart, perceiving and mental comprehension. But in the translations, these verbs and their derivatives usually are translated by being associated with the meaning of "to see with eye". For this reason, in this article we will try to focus on the translation problem of this verb and its derivatives.

**Keywords:** foresight, semantic, comprehension, heart eye, etimology.

## Giriş

Çeviri, kaynak dildeki bir kelimenin anlamının hedef dile en iyi şekilde aktarılmasını ifâde eden bir kavramdır. Ancak şu da bir gerçektir ki çeviri oldukça zor bir iştir. Çünkü bir dilde bir kelimenin ifâde ettiği anlamların tamamını başka dilde tek bir kelimeyle ifâde etmek her zaman mümkün değildir. Bu sebeple öncelikle bir ifâdenin veya kelimenin kaynak dilde hangi anlamlara geldiği çok iyi tespit edilmelidir. Daha sonra hedef dildeki o anlamı gösteren en iyi anlam belirlenerek çeviri yapılmalıdır. Aksi takdirde kaynak dilde verilmek istenen mesaj kaybolabilir. Hele çevrilmek istenen mesaj Kur'ân-ı Kerîm ise çok daha dikkatli olmak gerekmektedir.

Oldukça zengin bir anlam yapısına sahip olan “بصر/Ba-sa-ra” fiilinin ve türevlerinin Türkçeye çevirisinde de çok dikkatli olmak gerekmektedir. Yazılan meâller incelendiğinde genellikle bu fiilin ve türevlerinin anlamlarının çok dikkatlice tespit edilmediği görülmektedir.

“Ba-sa-ra” fiilinin ve türevlerinin âyet içerisinde delâlet ettiği anlamın tesbitinin meâllerin büyük çoğunluğunda ihmâl edildiği görülmektedir. Bu çalışmada öncelikli olarak ulaşılabildiğimiz meşhûr ve yaygın olan meâller kullanılacaktır. Hem eski hem de güncel meâlleri seçmemizin sebebi eski meâllerde de güncel meâllerde de bu çeviri hatasının bulunduğuna dikkat çekmektir. Bu bağlamda Abdülaziz Bayındır'ın, Ali Fikri Yavuz'un, Bayraktar Bayraklı'nın, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın ve Diyanet Vakfı'nın, Edip Yüksel'in, Hasan Basri Çantay'ın, Muhammed Esed'in, Mustafa İslamoğlu'nun, Ömer Nasuhi Bilmen'in, Süleyman Ateş'in ve Yaşar Nuri Öztürk'ün meâlleri incelenecektir. Âyetlerin meâlleri “<http://www.kuranmeali.com>” adlı siteden alınmıştır. Çalışmamızda zikredeceğimiz meâller alfabetik sıraya göre verilmiştir.

### 1. “بصر/Ba-sa-ra” Fiili ve Türevleri

“بصر/Ba-sa-ra” fiilinin ve türevlerinin anlamlarını daha iyi tespit edebilmek için kadim sözlüklere müracaat etmek yerinde olacaktır. Bu bağlamda bu fiilin ve türevlerinin temel ve yan anlamları üzerinde durulacaktır.

## 1. 1. "بصر/Ba-sa-ra" Fiili ve Türevlerin Sözlük Anlamları

Arapça sülâsi mücerred hâli (ب-ص-ر) be-su-ra, be-sa-ra veya be-si-ra şekillerinde gelen bu fiilin masdarı "بصرا/besaran, بصارة/besâraten, بصارة/bisâraten"<sup>1</sup> olarak gelir. Bu fiil ve türevleri şu anlamlarda kullanılmaktadır:

### 1. 1. 1. Göz-Görme Hissi

"Ba-sa-ra" fiili "البصر/basar" şeklinde isim olarak kullanıldığında göz ve görme hissi anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Işıklar, renkler ve şekiller onunla algılanır.<sup>3</sup> "بصر/ba-sa-ra" sülâsi fiil olarak kullanıldığında "gördü"<sup>4</sup> anlamına gelir. İsm-i fâil olarak "مُبْصِر/mubsır" dendiğinde ise "aydınlatıcı, görünür kılan" anlamına gelir.<sup>5</sup> Zeccâc (ö.311/923): "mubsıra" şeklinde okunursa "açık, görünür kılan"; "mubsara" şeklinde fethalı olduğunda "açıklanan, görünür kılan,<sup>6</sup> açık olan<sup>7</sup> aydınlatıcı"<sup>8</sup> anlamlarına geldiğini belirtmektedir. Allâh'ın isimlerinden birisi de Basır'dır. Bu kelime Allâh için kullanıldığında O'nun organsız olarak gizlisiyle açığıyla her şeyi görmesi anlamına gelir.<sup>9</sup> Görülen hiçbir şey O'nun görmesinden gâib kalmaz. O'nun görmesini

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrim, *Lisânu'l-'arab* I-XV (Beyrût: Dâr-u Sâdır, t.y.), IV: 64.

<sup>2</sup> Ferâhidî, Halîl b. Ahmed, *Kitabu'l-'ayn*, (Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003, I: 141; Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-lüğa* I-XV, thk. Ahmed 'Abdulâlîm el-Berdânî, (Mısır: Dâru'l-Misriyye, t.y.), XII: 174; Cevherî, İsmâil b. Hammâd, *es-Sihah Tâcu'l-lüğa ve Sihahu'l-'arabiyye* I-VI, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr, (Beyrût, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, t.y.), II: 591.

<sup>3</sup> Curcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî, (Kâhire, Dâru'l-Fadîle, t.y.), 42.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 64; Cevherî, *Tâcu'l-lüğa* I-VI, II: 591; Zebîdî, Muhibbuddîn Muhammed Murtazâ Huseyn Vâsıtî, *Tâcu'l-'arus min cevâhîri'l-kâmûs*, (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti Kuveyt, 1392/1972), X: 197; İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ (ö.395/1004), *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüğa* I-VI (Beyrût, Dâru'l-Fikr, t.y.), I: 254; Cevherî, *Tâcu'l-lüğa*, II: 591; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 197; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 197; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 64.

<sup>5</sup> Ezherî, *Tâcu'l-'arûs*, XII: 176; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 207.

<sup>6</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 208.

<sup>7</sup> Cevherî, *Tâcu'l-lüğa*, II: 592; Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, (Beyrût: Mekteb-u Tahkîki't Turâsi fi Muesseseti'r-Risâle, 1426/2005), 351.

<sup>8</sup> Cevherî, *Tâcu'l-lüğa*, II:591; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 208.

<sup>9</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 209.

karanlık gideremez. Allah göz bebeği ve kapakları (gibi görme organına lazım olan husûslar) olmadan görür.<sup>10</sup>

### 1. 1. 2. Bilmek

Bu fiil ve türevleri mecâzen kalbin içine işleme<sup>11</sup>, bilgi<sup>12</sup> anlamlarında da kullanılmaktadır. Bir kişi yaptığı bir şeyi biliyor olduğunda “بصر به/basura bihi” denilir.<sup>13</sup> “Ba-sa-ra” fiilinden türeyen “بصير/basîr” kelimesi “bilen” anlamında da kullanılmaktadır.<sup>14</sup> Arapçada bir kişi bir şeyi biliyor olduğunda “بصير/basîr” kelimesinin, gördüğü zaman da “ابصر/ebsara” fiilinin kullanıldığı da söylenmiştir.<sup>15</sup> Nitekim âyet-i kerîme’de geçen “بصرت بما لم يبصرو/basurtu bima lem yebsurû,”<sup>16</sup> ifâdesi, “kimsenin bilmediği şeyi bildim.”<sup>17</sup> demektir. Bu bağlamda “بصراء بالتجارة/buserâu bi’t-ticareti” demek, ticareti iyi bilen, ticarete mâhir kimseler<sup>18</sup> anlamına gelir.

### 1. 1. 3. Bir Şeyin Hakîkatini Kavramak

Bu fiil “استفعال/istif’âl” bâbında “استبصر/istebvara” şeklinde geldiğinde “basîret sâhibi oldu” anlamına gelir. Bu sebeple kişi dîninde ve işlerinde basîret sâhibi olduğunda “استبصر في امره و دينه/istebvara fî emrihî ve dînihî” denilir.<sup>19</sup> İstîsbâr, kişiye hayır ve şer olarak gelecek şeylerin belli olması<sup>20</sup> şeklinde de açıklanmıştır. “بصر/ba-sa-ra” kökünden türeyen “بصيرة/basîret” kelimesinin çoğulu “بصائر/besâir”dir. Bu kelime göz organının görmesi hakkında hemen hemen hiç kullanılmaz.<sup>21</sup> Bu kelimenin temel anlamı kalbin

<sup>10</sup> Gazzâlî, Ebû Hamîd (ö.505/1111), *Dinde kırk esas*, trc. Hüseyin Erdoğan, (İstanbul: 1990, Hisâr Yayınevi), 42.

<sup>11</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, I, 141; Ezherî, *Tâcu'l-arûs*, XII: 174; Sâhib, *el-Muhît*, II: 129.

<sup>12</sup> İbn Fâris, *Mu'cem*, I: 253; Cevherî, *Tâcu'l-lüğa*, II: 591; Sâhib, *el-Muhît*, II: 130.

<sup>13</sup> Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım, Cârullâh Mahmûd b. 'Umer, *Esâsu'l-belâğa* I-IIthk. 'Abdurrahîm Mahmûd, Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982), 23.

<sup>14</sup> İbn Fâris, *Mu'cem*, I: 253; Firûzâbâdî, *Kâmûs*, 351; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, X: 198.

<sup>15</sup> İbn Fâris, *Mu'cem*, I: 253.

<sup>16</sup> Tâhâ 20/96.

<sup>17</sup> Cevherî, *Tâcu'l-lüğa*, II: 591; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, X: 198.

<sup>18</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 23.

<sup>19</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, I: 141; İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed Hasen, *Kitabu cemherati'l-lüğa* I-III, thk. İbrahim Şemsuddin, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987), I: 321.

<sup>20</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, X: 207.

<sup>21</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, X: 197.

idrâk<sup>22</sup> ve anlayış kuvveti olarak açıklanmıştır. Bu sebeple "gözlerin kör olması, basîretin kör olmasından daha hafiftir." demişlerdir.<sup>23</sup> Basîret, bir şeyi görüp künh ve hakikatine varmak şeklinde de îzâh edilmiştir.<sup>24</sup> Ebû Leys ise basîretin, dînden veya işlerin hakikatinden kalpte oluşan îtikâd anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>25</sup> Basîret "bilme" ve "kavrama" anlamlarında da kullanılır.<sup>26</sup> İbnu'l-Arabî, basîretin akıl, zekâ anlamı olduğunu ve Arapların "اعمى الله بصائرہ/Allâh onun basîretini köreltsin" dediklerinde, "Allâh onun fetânetini, zekâsını, anlayışını köreltsin" anlamında kullandıklarını söylemiştir.<sup>27</sup> İbn Abbâs'ın hadîsinde de Muâviye: "Ey Benî Haşim! Gözlerinizden yaralanıyorsunuz." dediğinde onlar da onlara: "Sizler basîretlerinizden yaralanıyorsunuz."<sup>28</sup> diyerek basar ile basîret arasındaki farka dikkat çekmişlerdir.

#### 1. 1. 4. Yakîn, Ma'rifet

Basîret kelimesi yakîn anlamında da kullanılmaktadır. Bu sebeple "بصيرة /على ذلك فعل /fe'ale zâlike 'alâ besîratin" dendiğinde "bunu kasıtlı olarak yaptı"; "على غير بصيرة"/'alâ ğayri basîratin" dendiğinde de "yakîn sâhibi olmaksızın" anlamına geldiği belirtilmiştir.<sup>29</sup> Basîret, ma'rifet ve hakikat anlamına da gelir. "بصيرة على الله الى ادعو/Allâh'a basîret üzerine çağırıyorum." (Yûsuf, 12/108.) âyetinde Allâh'a ma'rifet ve hakikat üzere çağırıyorum demektir.<sup>30</sup> Hz. Osman da bu anlamda "وَ لَنُخَلِّفَنَّ عَلَى بَصِيرَةٍ /ve le tehlifunne 'alâ basîratin" yani "ma'rifet ve yakîn sâhibi olduğunuz hâlde ihtilâfa düşeceksiniz." demiştir.<sup>31</sup> Bu bağlamda basîretin yakînî olarak bilmek anlamı da vardır.

#### 1. 1. 5. Firâset-İbret

<sup>22</sup> Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-'azîz* I-VI, thk. Muhammed Ali Neccâr, (Kâhire: 1416/1996), II:222; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 197-198.

<sup>23</sup> Zemahşerî, *Esâsu'l-belâġa*, 23.

<sup>24</sup> Şemseddîn Samî, *Kâmûs-ı turkî*, (İstanbul: 1317/1899, Dersâadet, y.y.), 388.

<sup>25</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 65.

<sup>26</sup> Mustafa Nihat, Özön, *Osmanlıca-türkçe sözlük*, (İstanbul: İnkılap ve Aka Yay., 1965), 61.

<sup>27</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 351; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 198; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 65.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 65.

<sup>29</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 65.

<sup>30</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Besâir*, II: 222; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 197.

<sup>31</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 65.

Bu fiil “basiret” formunda kullanıldığında, doğru firâset<sup>32</sup> ve ibret<sup>33</sup> anlamlarına da gelir. “Bunda sana basîret yok mudur?” denildiğinde “senin için ibret yok mudur?” demektir. <sup>34</sup> Dinde anlayış sâhibi olmak,<sup>35</sup> kalpteki inanç,<sup>36</sup> dinde sebât<sup>37</sup> anlamlarına da gelir.<sup>38</sup> Curcânî (ö.816/1413), basîret kavramını şöyle ta’rîf etmiştir: “Kutsal bir nûr ile nûrlanmış kalbin kuvvetidir. Nasıl ki bedendeki göz ile eşyânın zâhir ve sûretleri görülürse, eşyânın hakikatleri de onunla bilinir.”<sup>39</sup>

### 1. 1. 6. Burhan-Hüccet

Basîret, Burhan” ve “hüccet” anlamına da gelir. <sup>40</sup>

### 1. 1. 7. Şâhit

Basîret, mecâzî olarak “şâhit” anlamına da gelir.<sup>41</sup> “بل الانسان على نفسه بصيرة” (Kiyâme, 75/14) âyeti “insan kendi nefsi aleyhine şahittir” anlamındadır. Bu bağlamda “جوارحه بصيرة عليه/cevârîhuhu basîratun ‘aleyhi”, “kendi organları kendisi aleyhine şahittir.” demektir.<sup>42</sup>

### 1. 1. 8. Bakmak

Bu fiil “تفعل/tefe’ul” bâbında “تبصر/tebessara” şeklinde geldiğinde de “رمى/ramega” fiilinin anlamına yakın bir anlamda olup “bakmak, şöyle bir bakmak, gözetmek<sup>43</sup>, bir şeye uzaktan bakmak, iki kavmin karşılıklı birbirine bakması<sup>44</sup> anlamında kullanılır.

### 1. 1. 9. Ta’rîf ve İzâh Etmek

<sup>32</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-’ayn*, I: 142; Ezherî, *Tâcu'l-’arûs*, XII: 177.

<sup>33</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-’ayn*, I: 141; Ezherî, *Tâcu'l-’arûs*, XII: 177; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 351.

<sup>34</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-’ayn*, I: 141; Ezherî, *Tâcu'l-’arûs*, XII: 177.

<sup>35</sup> Ezherî, *Tâcu'l-’arûs*, XII: 174.

<sup>36</sup> Ezherî, *Tâcu'l-’arûs*, XII: 175; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 351; Zebîdî, *Tâcu'l-’arûs*, X: 198.

<sup>37</sup> Ezherî, *Tâcu'l-’arûs*, XII: 176; İbn Manzûr, *Lisânu'l-’arab*, IV: 65.

<sup>38</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-’ayn*, I: 141; İbn Fâris, *Mu’cem*, I: 254; Zebîdî, *Tâcu'l-’arûs*, X: 198.

<sup>39</sup> Curcânî, *Ta’rîfât*, 42.

<sup>40</sup> İbn Fâris, *Mu’cem*, I: 254; Cevherî, *Tâcu'l-lüga*, II: 591.

<sup>41</sup> Ezherî, *Tâcu'l-’arûs*, XII: 175; Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 351; Zebîdî, *Tâcu'l-’arûs*, X: 201.

<sup>42</sup> Zebîdî, *Tâcu'l-’arûs*, X: 201; İbn Manzûr, *Lisânu'l-’arab*, IV: 66.

<sup>43</sup> Ferâhidî, *Kitâbu'l-’ayn*, I: 141; İbn Dureyd, *Kitabu emherati'l-lüga*, I: 321; Sâhib, Ebû'l-Kâsım İsmâ’il b. ‘Abbâs b. ‘İbâd, *el-Muhît fi'l-lüga* I-III, thk. Muhammed Hasan Âl Yâsîn, (Bağdat: 1975, Matba’atu'l-Ma’ârif, II: 312; İbn Manzûr, *Lisânu'l-’arab*, IV: 64.

<sup>44</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-’arab*, IV: 64.

Kelimenin bir başka kullanım şekli olan "تفعليل/tef'îl" bâbında ise "gösterdi", "açıkladı",<sup>45</sup> "anlattı",<sup>46</sup> "öğretti",<sup>47</sup> "ta'rif etti", "izâh etti"<sup>48</sup> anlamlarına gelir.

### Değerlendirme

"Ba-sa-ra" fiilinin tespit edebildiğimiz en temel anlamı "zuhûr etmek"dir.<sup>49</sup> Bu fiilin göz ile görmek ve mecâzen kalp gözü ile görmek anlamlarında kullanılması da zuhûr etme ma'nâsıyla yakından irtibâtlıdır. Çünkü zuhûr edip ortaya çıkmayan bir şey göz ile görülemediği gibi hakikati zuhûr etmemiş bir şey de kalb ile bilinemez. Esed (ö. 1992) de, "بَصُرَ/Basura" fiilinin bir şeyi zihnen kavramak, vukûf kazanmak yâhut anlamak gibi deyimsel anlamlarla yüklü olduğunu söylemektedir.<sup>50</sup> Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 400/1009) de bir şeye ilişkin bilgi açık ve somut olduğu zaman basar diye isimlendirilir demektedir.<sup>51</sup> Bu bakımdan Ba-sa-ra fiilinin anlamlarından birisi de "bilmektir." Basar isim olarak da göz ve görme hissi anlamlarında kullanılmaktadır. Ba-sa-ra fiilinin türevlerinin temel anlamıyla ilişkisini şöyle kurmamız mümkündür.

"Ba-sa-ra", gördü veya bildi ma'nâsına gelir. Çünkü bir şeyin görülmesi veya bilinmesi için "zuhûr etmesi, ortaya çıkması" gerekir. İstibsârın "hayır ve şer olarak kişinin kendisine isâbet edecek şeyler belli oldu, ortaya çıktı." anlamlarına gelmesi de bu fiilin kök anlamıyla yakından ilişkilidir. Çünkü bir şeyin hayır veya şer olduğunun anlaşılması ancak o şeyin hakikatinin zuhûr edip ortaya çıkmasıyla mümkün olacaktır.

"Basar" şeklinde isim olarak kullanıldığında, göz ve görme hissi anlamına gelmesi de yine zuhûr etme anlamıyla ilişkilidir. Çünkü zuhûr eden şeyler göz ve görme hissi sayesinde görülür ve hakikati anlaşılır. "Basîret" in,

<sup>45</sup> Fîrûzâbâdî, *Kâmûs*, 351; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 207; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 66.

<sup>46</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 66.

<sup>47</sup> Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, X: 208.

<sup>48</sup> Cevherî, *Tâcu'l-lüga*, II: 591; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, IV: 65.

<sup>49</sup> Bkz. Ebû'l-Ferec, 'Abdurrahmân, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr* I-IX, (Mektebetu'l-İslâmî, "t.y.", "yy."), III: 99.

<sup>50</sup> Muhammed Esed, *Kur'an mesajı meal-tefsîr*, trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yay., 1418/1997), 638.

<sup>51</sup> Ebû Hilâl el-'Askerî, *el-Furuqu'l-lüga (Arab dilinde ve Kur'ân'da farklar sözlüğü)*, trc. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yay., 2009), 100.

kalp gözü ile görmek, işlerin hakikatini yani iç yüzünü bilmek anlamına gelmesi yine bir şeyin hakikatinin zuhûr etmesiyle irtibatlıdır. “Basîret”in, “ibret” anlamına gelmesi de bir şeyin sonucunun zuhûr edip bu zuhûrâtan ders çıkarılmasıyla îzâh edilir. Basîret “burhân” ve “hüccet” anlamında kullanılmaktadır. Çünkü bir şeyin burhan, açık bir delil olabilmesi başka bir şeyin kendisinin varlığını ortaya çıkarması, zuhûr ettirmesi ile gerçekleşir. Yine Basîret kelimesinin şâhit anlamında kullanılması, şâhit olan kişinin o şeyi görmesi veya bilmesi ile yani, hakikatin zuhûr etmesiyle irtibatlıdır.

Görüldüğü gibi kelimenin “zuhûr etmek, ortaya çıkmak” şeklindeki esas anlamı basara fiilinin türevlerinde de mevcuttur. Kelimenin esas anlamıyla kastettiğimiz şey gerek Kur’ân’da gerekse Kur’ân dışında sürekli taşıdığı anlamdır.<sup>52</sup>

## 2. Kur’ân Meâllerinde “بصر/Ba-sa-ra” Fiilinin ve Türevlerinin Türkçeye Çeviri Sorunu

Misal-1

“قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ” (Yûsuf 12/108.)

Meâllerde bu âyetteki “basiret” kelimesi şöyle çevrilmiştir:

Abdülaziz Bayındır: açık bir belgeye dayanarak, insanları Allah’a çağırıyorum.

Ali Fikri Yavuz: Allah'a bir görüş ve anlayış üzere insanları davet ediyorum.

Bayraktar Bayraklı: Bir aydınlık üzere çağırıyorum.

Diyanet İşleri (Yeni): ...Bilerek Allah’a çağırırız.

Diyanet Vakfı Meali: aydınlık bir yol üzerindeyiz.

Hasan Basri Çantay: Ben (insanları) Allaha (körü körüne değil) bir basıyret üzere da'vet ediyorum.

<sup>52</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allâh ve insan*, trc. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.), 26.



Muhammed Esed: De ki: "Budur benim yolum: akla uygun, bilinç ve duyarlılıkla donanmış bir kavrayışa dayanarak [hepinizi] Allah'a çağırıyorum.

Mustafa İslamoğlu: De ki: "Benim yolum budur: Ben yalnızca Allah'a çağırıyorum. Ben de, bana uyan kimseler de (ne yaptığımızın) çok iyi farkındayız.

Ömer Nasuhi Bilmen: açık bir hüccet ile dâvet ederim.

Süleyman Ateş: basiretle da'vet ederim.

Yaşar Nuri Öztürk: basîret üzere çağırırım.

Bu âyette Allâh'a (c.c.) yapılan davetin "basîret üzere" olduğu ifâde edilmektedir. Müfessirler "'alâ basîratin" ifâdesini genellikle "yakîn<sup>53</sup>, ma'rifet<sup>54</sup>, burhan ve hüccet üzere" şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu âyet gösteriyor ki dine davet ancak bu şartlar ile câiz ve mustahsen olur. Yani müşrikler gibi körü körüne ve birtakım fâsid amaçlarla ve hissiyyâta tabi olarak değil, basîret üzere, ne dediğini bilerek, ihlas ve yakîn üzere yürüyerek, nezahat ve hikmet dairesinde, ancak Allâh için yapılır.<sup>55</sup> Yakîn bilindiği gibi ilmin en üst mertebesidir. Bu bakımdan burada basîret kelimesinde yakîn, ma'rifet ve ilim anlamı söz konusudur. Bu âyetteki "a'lâ besîratin" ifâdesi, "burhan ve deliller üzere" şeklinde de tefsir edilmiştir.<sup>56</sup> Çünkü bir konuda burhân ve delillerin olması o konuda bir ilme ve dayanağa sâhip olduğu anlamına gelir. Bu bakımdan basîret üzere davet etmek demek, yakîni bir ilim

<sup>53</sup> Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes'ûd, *Tefsîru'l-Beğavî, (Me'âlimu't-tenzîl) I-VIII*:(Riyad: 1409/1988, Dâru't-Tayyibe), IV: 284; Se'âlibî, İmam Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebi Zeyd es-Se'âlebi el-Mâlîki, *Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-kur'ân I-V*, thk. 'Ali Muhammed Mu'avvid- 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Beyrût: Dâru İhyâit'-Turasi'l-'Arabî, 1418/1997), III: 355; Kurtûbî, Ebû 'Abdillâh Muhammed Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, I-XXIV, thk. Abdullâh b. Abdulhasan et-Turkî, (Kâhire: 1427/2006., y.y.), XI: 469; Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâti el-Endelûsî, *el-Bahrû'l-Muhît fi't-tefsîr I-VIII*, thk. 'Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcud-Şehy 'Ali Muhammed Mu'avvid, (Beyrût: 1413/1992, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye), V: 346.

<sup>54</sup> Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, IV: 284.

<sup>55</sup> Bkz. Elmalılı Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili I-X*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, t.y.), IV: 2934.

<sup>56</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmudî't-tenzîl ve'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl I-IV*, thk. 'Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Mu'avvid, Beyrût: Mektebetu'l-Ubeykan, 1418/1998), III: 328; Beydâvî, Nâsiruddîn 'Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Tefsîru'l-beydâvî (Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl) I-V*, (Beyrût: Dâru İhyâit'-Turasi'l-'Arabî, t.y.), III: 178.

ve ma'rifet ile, hakikatin bilinmesiyle oluşan itikâd üzere davet etmek demektir.

Bu sebeple bu âyetteki "basîret" in ilim, ma'rifet, bilinç, kavrayış ile yakından ilişkili olduğu gâyet açıktır. Ebû Hilal el-Askerî (ö. 400/1009) basîret ile ilim arasında fark olduğunu söylemektedir. Çünkü basîretin bir şeye ilişkin ilim ve ma'rifetin kemale ermesiyle oluştuğunu bu sebeple de Allâh'ın (c.c.) basîret ile isimlendirilmesinin câiz olmadığını, çünkü O'nun ilminde bir tekâmülün söz konusu olmayacağını belirtmektedir.<sup>57</sup>

Verilen meâller içerisinde açık bir belgeye dayanarak, basiret üzere, bir görüş ve anlayış üzere, aydınlık bir yol üzerinde gibi ifâdelerin çok uygun olmadığını düşünmekteyiz. Kısmen isâbetli gördüğümüz meâller Diyânet'in "bilerek"; Esed'in (ö.1992) "akla uygun, bilinç ve duyarlılıkla donanmış bir kavrayışa dayanarak" ve İslamoğlu'nun "çok iyi farkındayız" şeklindeki meâlleridir. Bu üç yorumu dikkatlice incelediğimizde "bilerek" şeklindeki meâlin eksik bir anlam ifâde ettiği dikkat çekmektedir. Çünkü basîret kavramında ilim anlamı mündemiçtir. Ancak basiret ilimden daha geniş bir anlam alanına sahiptir. Esed'in açıklamasında ise basiret kavramı akıl, bilinç ve kavrayış kelimeleriyle îzâh edilmiş ancak basiret kelimesinin ilişkili olduğu bazı kavramlara vurgu yapılmıştır. İslamoğlu ise farkında olmak ma'nâsını vermiştir. Basîrette elbette bir farkındalık söz konusudur. Ancak basiretin tam anlamı farkındalık da değildir. Ebû Hilal el-Askerî'nin basîreti bir şeye ilişkin ilim ve ma'rifetin kemale ermesiyle îzâh etmesi oldukça önemlidir. Bu sebeple biz de burada ilimden ve kavrayıştan daha ziyâde yakîn, yani kesin ve doğru bilgi anlamının öne çıktığını düşünmekteyiz. Bu açıklamalardan sonra bu âyete şöyle meâl vermenin daha uygun olacağı kanaatindeyiz;

De ki: İşte benim yolum budur; **kesin ve doğru bir bilgi ile** Allah'a davet ediyorum. Ben ve bana uyanlar (işte böyleyiz). Ben Allah'ı tesbih ederim ve ben müşriklerden değilim.

Misâl-2

"قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلْتُ لِي نَفْسِي"  
(Tâhâ 20/96.)

<sup>57</sup> Askerî, *furug*, 115.

Bu âyete de şöyle meâller verilmiştir:

Abdülaziz Bayındır: Ben onların göremediklerini görmüş...

Ali Fikri Yavuz: Ben İsrail oğullarının göremedikleri Cibrîl'i gördüm de...

Edip Yüksel: Onların görmediğini gördüm, elçinin öğretisinden bir kısmını alıp attım.

Muhammed Esed: "Ben onların göremediği bir şeyi gördüm; ve bu yüzden, Elçi'nin öğretilerinden bir tutam aldım ve onu fırlatıp attım; içimde bir şey böyle [yapmaya] itti beni." .

Mustafa İslamoğlu: O dedi ki: "Ben (bu) işe onların bakmadıkları bir gözle baktım.

Esed görmek anlamı vermekle berâber şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

Belirtmek gerekir ki, besura (lafzen, "gördü" yahut "gören/görür oldu") fiili "[bir şeyi] zihnen kavradı", "vukuf kazandı" yahut "anladı" gibi deyimsel anlamlarla yüklüdür. Bunun içindir ki, Ebû Müslim İsfehânî (ki bu zatın yukarıdaki ayetin tamamıyla ilgili tefsirini Râzî analiz etmiş ve son derece makul bulduğunu ifade etmiştir) bu cümleye şu anlamı vermektedir: "Ben onların (yani, halkın geri kalan kısmının) anlamadığını anladım; yani, senin söylediklerinin, Ey Musa, bazılarının yanlış olduğunu fark ettim". Öyle görünüyor ki, Sâmîrî, müte'âl ve görünmeyen Tanrı ya da Allah fikrine karşı çıkıyor ve halkın "görünen, elle dokunulabilen somut" bir tanrıya inanması gerektiğini düşünüyordu.

Nesefî, Zeccâc'ın "بَصَرَ/basura" fiilinin bilmek, "أَبْصَرَ/ebsara" fiilinin görmek anlamında geldiğini söylediğini aktardıktan sonra "Yani Benî İsrail'den kimsenin bilmediğini bildim. Mûsâ: O nedir? dedi. O da: Hayat atında Cibrîl'i gördüm. O'nun izinden bir avuç almak aklıma geldi. Onu neyin üzerine attıysam rûhu, eti ve kanı oldu dedi."<sup>58</sup> şeklinde îzâhını yaparak basar ile ilim arasında bir ilişki kurmaktadır.

<sup>58</sup> Nesefî, Ebû'l-Berekât, 'Abdullâh b. Ahmed Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* I-III, (Bejrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1989), II: 375.

Bu âyeti tefsir eden Tâhir b. 'Âşûr (ö.1284/1868) da şunları söylemektedir: “ Eğer (بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ , فَفَبَصُرْتُ قَبِيضَةً , أَنْرُ , فَتَبَدُّثُهَا ) kelimeleri gerçek medlûlatına hamledilecek olursa ma'nâ, müfessirlerin çoğunluğunun ifade ettikleri gibi kimsenin görmediğini gördüm yani kimsenin bakmadığına baktım olur. Buna binaen “بَصُرْتُ/basurtu” ve “أَبْصَرْتُ/ebsartu” ikisi de göz ile bakmak anlamındaki fiillerdendir. Fakat bir şeyin hakikatini görmek onun sebebini görmektir. Ancak burada ma'nâ görünen bir şeyden açık olunca, ma'nâyı itlak-takyid ilişkisiyle görme kuvveti ma'nâsına delalet eden “بَصُرَ/Basura” fiilini “kuvvetli ilim” ma'nâsına istiare yoluyla hamletmek gerektiği belli oldu.”<sup>59</sup> Görüldüğü gibi bu âyette de basar ile ilim arasında kuvvetli bir ilişki söz konusudur.

Zikrettiğimiz meâller incelendiğinde “basurtu” fiiline genellikle “gözle görmek” veya “bakmak” anlamları verilmektedir. Ancak yukarda yaptığımız açıklamalarda “bilmek” anlamının da baskın olduğunu zikrettik. Kanaatimizce bu âyetin meâlinde bilmek anlamının mutlaka vurgulanması gerekmektedir. Bu anlama sadece Esed vurgu yapmaktadır. Ancak Esed meâlde görmek anlamını vermekte, âyetin açıklamasında gerekli izâhı yapmaktadır. Biz ise bu anlamın meâle de yansıtılabileceği kanaatindeyiz.

Âyette Samirî'nin elçinin izinden bir avuç toprak aldığı zikredilmektedir. Ancak Samirî elçinin izinden bir avuç toprak alarak buzağı heykelinin içine atınca heykelden ses çıkacağını nerden biliyordu.? Demek bu konuyla ilgili bir bilgiye sahipti. Bu sebeple kanaatimizce burada görmekten ziyâde bilmek anlamı öne çıkmaktadır. Öyleyse “Kimsenin bilmediği bir bir şeyi bildim” veya “kimsenin sahip olmadığı bir ilme sahip oldum” şeklinde meâl verilmesi daha isâbetli olabilir.

### Misâl-3

“ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا هَلْ هَذَا إِلَّا بَشْرٌ مِثْلُكُمْ أَفَتَأْتُونَ السِّحْرَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ” (el-Enbiyâ 21/3)

Bu âyette geçen “tubsirûn” ifâdesine şu şekillerde meâl verilmiştir:

<sup>59</sup> İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-tahrir ve't-tenvîr*, (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1994), XVI: 295.

Abdülaziz Bayındır: Göz göre göre...

Bayraktar Bayraklı: Göre göre...

Diyanet Vakfı: Gözünüz göre göre...

Hasan Basri Çantay: Görüb (ve bilib) dururken...

Ömer Nasuhi Bilmen: Görür kimseler olduğunuz halde...

Yaşar Nuri Öztürk: Gözünüz baka baka...

Meâller incelendiğinde Hasan Basri Çantay ve kısmen Ömer Nasuhi Bilmenin meâlleri dışındaki çoğu meâlde sadece gözle görmek anlamı verilmiştir.

Ancak âyeti değerlendirdiğimizde bu ifâdenin, yakîni olarak bilmek anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Çünkü gözle görmek, idrâk etmek, bilmek, açık seçik ortada olmak gibi ma'nâları bir araya getirdiğimiz zaman, şüpheyne mahal bırakmayacak kadar iyi bilinen, yani yakini bir şekilde bilinen ve açıkça görülen anlamı ortaya çıkmaktadır. Bu ifâdeyi müfessirler şöyle izâh etmektedirler: Taberî (ö. 310/922) "Sihir olduğunu bildiğiniz hâlde onu kabul ve tasdik mi ediyorsunuz?"<sup>60</sup>; Beğavî (ö.516/1122): "Onun sihir olduğunu bildiğiniz hâlde..."<sup>61</sup>; Zemahşerî (ö. 538/1143): "Apaçık, ayan beyan gördüğünüz hâlde..."<sup>62</sup>; İbn 'Atıyye (ö. 546/1151): "Onun sihir olduğunu idrâk ettiğiniz ve bildiğiniz hâlde..."<sup>63</sup>; Kurtûbî (ö. 671/1272): "Aklettiğiniz hâlde... Çünkü akıl, var olan şeyleri bilmektir."<sup>64</sup>; Neseî (ö.710/1310): "Sihir olduğunu gözlemlenizle açıkça gördüğünüz hâlde..."<sup>65</sup>; Mahallî ( ö. 864/1459): "Onun sihir olduğunu bildiğiniz hâlde..."<sup>66</sup>; Ebû's-Su'ûd (ö. 982/1574): "Onun

<sup>60</sup> Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân* I-XXV, thk. 'Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kâhire: y.y. 1422/2001), XVI: 224.

<sup>61</sup> Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, V: 310.

<sup>62</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV: 126.

<sup>63</sup> İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelûsî, *el-Muharrerul'-veciz fi tefsîril' Kur'ânil-'Azîz* I-VI, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muhammed, (Beyrût: Dârul'-Kutubi'l-'İlmîyye, 1422/2001), IV: 74.

<sup>64</sup> Kurtûbî, *Câmi'*, XIV: 175.

<sup>65</sup> Neseî, *Medâriku't-tenzil*, II: 390.

<sup>66</sup> Celâlüddîn el Mahallî-Celaluddin es-Suyûtî, *Tefsîr-u Celâleyn* I- II, (İstanbul: t.y., Salâh Bilici Kitabevi), II: 28.

sihir olduğunu açıkça gördüğünüz ve bildiğiniz hâlde...”<sup>67</sup>; İbn ‘Âşûr: “Gözleriniz gördüğü hâlde denilerek bedihî olarak bildiğiniz demek istenmiştir. Basar kelimesiyle ifâde edilmesinin sebebi, açıkça görülen şeylerin tefekküre ve idrâke muhtaç olmamalarındandır.”<sup>68</sup>

Görüldüğü gibi bu âyetteki “تُبصِرُونَ/tubsirun” fiilini müfessirlerin çoğunluğu bilmek, açıkça görmek, akletmek, idrâk etmek şekillerinde îzâh etmiştir. Yani Hz. Muhammed’in (s.a.v.) mucizelerinin apaçık bir sihir olduğunu bildiğiniz ve gözlerinizle gördüğünüz hâlde mi? şeklinde açıklanmıştır. İbn ‘Âşûr, bu fiili görmek olarak îzâh etmiştir ve sebebini de “gözle açıkça görülen şeylerde düşünmeye, tefekküre ihtiyaç yoktur” şeklinde îzâh ederek, yakini olarak bilmek anlamı yüklemiştir. Yani “O kadar açık ki, gözlerinizin önünde görüyorsunuz, her şey ayan beyan ortada” gibi bir anlama geldiğini söylemiştir. Kurtûbî ise “تُبصِرُونَ/tubsirun” fiilini, akıl ile bilme arasında ilişki kurarak akletme olarak îzâh etmiştir.<sup>69</sup>

O zaman âyetin “Rab’lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler. O zulmedenler gizlice şöyle konuştular: “Bu da ancak sizin gibi bir insan. Şimdi siz sihir olduğunu yakînî olarak bildiğiniz ve açıkça gözlerinizle gördüğünüz hâlde O’nun sihri mi kapılacaksınız?<sup>70</sup> anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Aslında görmek kelimesinde Türkçede de bu anlamlar mecazen mevcuttur. Ancak bu meâl kelimenin delâlet ettiği mecâzî anlamın yansıtılmasının daha uygun olacağı kanaatindeyiz.

Misâl-4

“وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبصِرُونَ” (en-Neml 27/54)

Ali Fikri Yavuz: Gözünüz göre göre (bilerek)...

Bayraktar Bayraklı: Göz göre göre...

Diyanet İşleri Meali (Yeni): Göz göre göre...

<sup>67</sup> Ebû’s-Su’ûd, Muhammed b. Muhammed el-‘İmadî, *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'-Kur'âni'l-Kerîm I-V*, thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, (Riyâd: Mektebetu'r-Riyadî'l-Hadîse, t.y.), III: 684.

<sup>68</sup> İbn ‘Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, XVII: 14.

<sup>69</sup> Kurtûbî, *Câmi'*, XIV: 175.

Edip Yüksel: Gördüğünüz halde...

Hasan Basri Çantay: Siz gözünüz göre göre...

Muhammed Esed: Bu çirkin eylemi, [insanın yapı ve yaratılışına aykırı olduğunu] göre göre...

Ömer Nasuhi Bilmen: Hâlbuki siz (onun fenalığını) görürsünüz.

Süleyman Ateş: Siz göre göre...

Ali Fikri Yavuz ve Esed dışındaki çevirilerde çoğunlukla görmek şeklinde anlam verilmiştir. Bu âyetteki "تُبْصِرُونَ/tubsirun" ifâdesi ile ilgili müfessirler şu yorumları yapmışlardır: Maturîdî: "Gördüğünüz ve onun kötülük olduğunu bildiğiniz hâlde mi (o kötülük için) geliyorsunuz?<sup>71</sup>; Beğavî: "Onun kötülük olduğunu biliyorsunuz. Ve denildi ki birbirinizi göre göre bu kötülüğü isteyip birbirinize engel olmuyorsunuz."<sup>72</sup>; Zemahşerî: "Buradaki görmek, kalp gözüdür. Yani onun kötülük olduğunu biliyorsunuz."<sup>73</sup>; İbnu'l Cevzî: "Bu konuda iki görüş vardır. Birincisi, siz onun kötülük olduğunu biliyorsunuz. İkincisi siz (bu kötülüğü isterken) birbirinizi görüyorsunuz."<sup>74</sup>; Râzî: "Bu konuda bir kaç görüş vardır. Birincisi: Onlar, bu işi önemsemiyorlar, bu işin yapılmasından kendilerini alıkoymuyorlar ve bu ahlaksızca fiillerini gizleme gereği duymuyorlardı. Bu yaptıkları, bu fiilin çirkinliğinin sebeplerinden birisidir. Bundan dolayı Cenâb-ı Hak, bu kötülüğü anlatmak için onlara bunun ne kadar fena bir şey olduğunu gösteren bir ifâde kullanmıştır. İkincisi: Buradaki görme ile kalbin görmesi ve düşünmesi kastedilmiştir. Yani, "Sizler bunun, daha önce hiç kimsenin yapmadığı bir kötülük olduğunu ve Allâh Teâlâ'nın erkeği erkek için yaratmamış olduğunu biliyorsunuz. O hâlde, yaptığınız bu çirkin iş, Allâh'ın yaratış hikmetlerine ters bir davranıştır" demektir. Üçüncüsü: Bu, "Sizler, sizden önceki âsilerin, günahkârların başlarına gelenleri ve onların hallerini görüp biliyorsunuz" demektir."<sup>75</sup>; Kurtûbî: "Biriniz o kötülük için geliyor, diğerleriniz de ona

<sup>71</sup> Maturîdî, Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr es-Semerkindî el-Maturîdî el-Hanefî, *Te'vilatu'l-Kur'ân* I-V thk. Fâtıma Yûsuf el-Haymî, (Beyrût: Muessesetu'r-Risaleti Nâşirûn, 1465/2004), III:567.

<sup>72</sup> Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, VI: 171.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, IV: 462.

<sup>74</sup> Ebû'l-Ferec, 'Abdurrahmân, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* I-IX, (y.y: Mektebetu'l-İslâmî, t.y.),VI: 183.

<sup>75</sup> Râzî, *Mefâtilü'l-ğayb*, XXIV: 204.

bakıyorsunuz.”<sup>76</sup>; İbn Kesir: “Birbirinizi görüyor olduğunuz hâlde kötülüğü istemeye mi geliyorsunuz?”<sup>77</sup>; Şevkânî: “Siz bunun kötülük olduğunu biliyorsunuz demektir veya kalp ile görme kastedilmiştir ve o da bilmek ma'nâsınadır veya bakmak, ma'nâsınadır. Çünkü onlar birbirlerini gördükleri hâlde birbirlerinin kötülüklerini örtmüyorlardı.”<sup>78</sup>

Müfessirlerin yaptığı yorumlarda bilmek anlamının ön plana çıktığı görülmektedir. Öyleyse bu ifâdeye “(yaptığınız işin kötülüğünü) çok iyi bildiğiniz hâlde...” şeklinde meâl vermenin daha isâbetli olacağı kanaatindeyiz.

Misâl-5

“فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُوفَ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ” (el-Vâkıa 56/83-84-85)

Bu ifâdeye verilen meâlleri şöyle zikredebiliriz:

Abdülaziz Bayındır Meali: Biz ona, sizden daha yakınız ama göremezsiniz.

Ali Fikri Yavuz: Biz ise, ona, ilim ve kudretimizle sizden çok yakınız; fakat siz, (yapılmakta olan işleri ) görmezsiniz, anlıyamazsınız.

Diyamet İşleri Meali (Yeni): Biz ise ona sizden daha yakınız. Fakat siz göremezsiniz.

Edip Yüksel: Biz ona (can çekişene) sizden daha yakınız; ancak siz göremezsiniz.

Hasan Basri Çantay: Biz ona sizden yakınız. Fakat görmezsiniz.

Mustafa İslamoğlu: Ve Biz ona sizden çok daha yakınızdır, fakat siz görmeyeceksiniz.

Ömer Nasuhi Bilmen: Velâkin siz göremezsiniz.

<sup>76</sup> Kurtûbî, *Câmi'*, XVI: 187.

<sup>77</sup> İbn Kesir, İmaduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm* I-VIII, thk. Sami b. Muhammed es-Sellame, (Beyrût: Dâr-u Tayyibe, t.y.), VI: 200.

<sup>78</sup> Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed, (ö.1250/1834), *Fethu'l-Kadîr el-Câmi' Beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd Dirâye min 'İlmi't-Tefsîr* I-V, thk. 'Abdurrahmân 'Amîre), (y.y., t.y.), IV: 179.



Süleyman Ateş: Biz ona sizden daha yakınız, fakat siz görmezsiniz.

Yaşar Nuri Öztürk: Biz ona sizden daha yakınız, ama siz görmezsiniz.

Yukardaki meâller incelendiğinde sadece Ali Fikri Yavuz'un anlamak ma'nâsına temâs ettiği görülmektedir. Bu âyetlerde insanoğlunun acizliği, Allâh'ın (c.c.) gücü ve kudreti vurgulanmaktadır. Ölüm sekerâtı ânında o insanın neler yaşadığı ile ilgili insanların bir bilgiye sâhip olmadan ancak durup baktığından bahsedilerek Yüce Allâh'ın ilmi ve kudreti, insanların da cehâleti ve aczi anlatılmaktadır. Ebû's-Su'ûd 83. âyetle ilgili şu izâhı yapmaktadır: "Bu âyet haşri inkâr edenlerinin davalarını iptal için sevk olunmuştur. Çünkü insanların zâtları, yiyecekleri, giyecekleri ve içecekleri kudret-i ilâhiye altında olduğu tamamen beyan olunduktan sonra inad ve temerrüdleri batıl olduğu meydandadır."<sup>79</sup>

Se'âlebî (ö.875/1383): "Yani kudret ve ilim (olarak daha yakınız), sizin ondan bir şey def edecek kudretiniz yoktur. Denildi ki mânâ: "Meleklerimiz ona sizden daha yakındır fakat siz görmezsiniz, birinci te'vil kalp gözüdür."<sup>80</sup>

İbn 'Atıyye: "Biz ona sizden daha yakız ifâdesinin iki ihtimali vardır. Birincisi (daha yakın olan) melekler ve elçiler, ikincisi kudret ve üstünlüğümüzdür. Birinci ihtimâlâ göre "وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ" ifâdesi göz ile görmedir. İkinci ihtimâlâ göre ise kalp gözü ile görmektir."<sup>81</sup> Ebû'l-Ferec: "Biz ona daha yakınız" ifâdesi ile ilgili iki görüşün olduğunu söylemektedir. "Birinci görüş: Ölüm meleğinin ona ehlinden daha yakın olduğunu fakat ehlinin o meleği görmediğidir. Bunu Ebû Sâlih, İbn Abbâs'tan rivâyet etmiştir. İkincisi: Biz ona görme, kudret ve ilim olarak sizden daha yakınız fakat siz bilmezsiniz. Buradaki hitap kâfirleredir. Bu görüşü de Vâhidî zikretti."<sup>82</sup>

Kâdı Beydâvî: "Onun başına gelenlerin künhünü idrâk edemezsiniz."<sup>83</sup> Şevkânî (ö.1250/1834): "Allâh'ın kuluna şah damarından

<sup>79</sup> Mehmed Vehbi Çelik, *Hulâsatu'l-Beyân* I-XVI, (İstanbul: 1979, Üçdal Neşriyat), XIII: 5749.

<sup>80</sup> Se'âlebî *Cevâhiru'l-hisân*, V: 373.

<sup>81</sup> İbn 'Atıyye, *el-Muharrerul'-veciz*, V: 253.

<sup>82</sup> Ebû'l-Ferec, *Zâdu'l-mesîr*, VIII: 155.

<sup>83</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, V: 183.

daha yakın olduğunu bilmezsiniz veya ölünün başında bulunan ve onun rûhunu kabzetmekle görevli meleği göremezsiniz.”<sup>84</sup> olarak açıklamışlardır.

Müfessirlerin açıklamalarını da dikkate aldığımız zaman “ وَ لَكُنْ لَا تُبْصِرُونَ ” ifâdesi genel olarak ya ölüm meleğini göremezsiniz ya da ölüm sekerâtında olan insanın hâline dair hiç bir şey bilemezsiniz şeklinde îzâh edildiği görülmektedir. Bu âyette hem görmek, hem bilmek ve idrâk etmek mânâlarının ikisi de vardır. Ancak şöyle diyebiliriz ki “ba-sa-ra” fiili Kur’ân’da özellikle if’âl bâbında kullanıldığı zaman “bilmek”, “idrâk etmek”, “bir şeyin hakikatine vâkıf olmak”, “tefekür etmek”, “ibret almak” anlamları daha çok ön plana çıkmaktadır.

Bu âyeti siyak-sibakiyla birlikte değerlendirdiğimizde bu ifadeden önceki âyetlerde can boğaza geldiği zaman insanların sadece ona baktıkları, Allâh’ın (c.c.) ise ona ilim, kudret ve onun yaşadığı ve başına gelen her şeyi bilmesi yönünden daha yakın olduğu şeklinde anlaşılması kanaatimizce daha uygundur. Ölüm sekerâtında olan insanla alâkalı bizim bilmediğimiz ve görmediğimiz ancak Allâh’ın (c.c.) sonsuz ilmiyle bildiği ve gördüğü daha başka birçok şey vardır. “Ba-Sa-Ra” ve “ebsara” fiillerinin kullanıldığı yerlerde bazen görmek ve bilmek anlamı, bazen de sadece bilmek, akletmek, idrâk etmek anlamları ön plana çıkmaktadır. Bu bakımdan bu ifâdeyi, insanın ölüm anındaki haliyle ilgili her türlü bilgi konusunda Yüce Allâh’ın ona en yakın olduğu, ancak insanların onunla ilgili hiç bir şeyi bilip görmedikleri, sadece onun can çekişirkenki dışardan görülen hâlini gördüğü şeklinde anlamak daha uygun olacaktır.

Bu sebeple bu ifâdeye “Fakat siz (onun hâlini, başına neler geldiğini) bilemezsiniz.” şeklinde meâl verilebilir.

Misâl-6

“ وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ (es-Secde 32/12)

Bu âyette geçen “ebsarnâ” ifâdesine şu şekillerde meâl verilmiştir:

Abdülaziz Bayındır: gerçeği gördük.

<sup>84</sup> Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, V: 214.

Ali Fikri Yavuz: Gördük.

Diyanet İşleri Meali (Yeni): Gördük.

Edip Yüksel: Gördük.

Hasan Basri Çantay: Gördük.

Muhammed Esed: Gördük.

Mustafa İslamoğlu: Gördük

Ömer Nasuhi Bilmen: Gördük

Yaşar Nuri Öztürk: Gördük

Bu âyette, ahireti inkâr edenlerin, inkâr ettikleri şeyin hakikatini gördükleri zamanki rûh halleri anlatılmaktadır. Boyunları bükük bir vaziyette va'd edilen ancak kendilerinin dünyada yalanladıkları<sup>85</sup> hakikatlerin, gerçek olduğunu görüp anladıklarını söyleyecekler ve hatalarını telafi etmek için bir şans daha isteyip tekrardan dünyaya geri gönderilip sâlih ameller işlemek isteyecekler ama bu istekleri geri çevrilecektir. Bu âyetteki "أَبْصَرْنَا/Ebsarna" fiilinde görmek ve yakînen bilmek anlamları vardır. Genel olarak tefsîrlerde görmek anlamı üzerinde durulmuştur. <sup>86</sup> Ebû'l-Ferec yalanlamakta oldukları şeyin doğruluğunu bilmek olarak tefsîr etmiştir.<sup>87</sup> Maturîdî burada iki vechin bulunduğunu zikretmekte ve birinci vechi şöyle îzâh etmektedir: "Dünyada delillerle gördükten sonra huccet ve delilleri açıkça gördük." İkinci vechi de şöyle açıklamaktadır: "Peygamberlerin doğruluğunu gördük, bildik ve bize dünyada iken va'd ve va'îd olarak zikredilen şeyleri yakîni olarak gördük."<sup>88</sup> Maturîdî'nin yaptığı bu îzâhatı da dikkate alacak olursak burada hem peygamberlerin doğru söylediklerini yakînen bilme anlamı, hem de göz ile görme anlamı mevcuttur. Haşrin ve hesap gününün var olduğunu artık inkâr edemeyecek şekilde görüp idrâk edip, yakîn sâhibi olduklarında "Rabbimiz!

<sup>85</sup> Seâlebi *Cevâhiru'l-hisân*, IV: 68; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, VI: 302.

<sup>86</sup> Bkz. Se'âlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, IV: 328; Semerkandî, Ebû'l-Leys, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsîru's Semerkandî (Bahru'l-ulum)* I-IIIthk. 'Alî Muhammed Mu'avvid-'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), III: 30; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV: 218; Zemahşerî, *Keşşâf*, V: 35.

<sup>87</sup> Ebû'l-Ferec, *Zâdu'l-mesîr*, VI: 336.

<sup>88</sup> Maturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân*, IV: 88.

Tüm va'd ve vaidlerin hakikat olduğunu yakînen bildik ve gördük." diyeceklerdir. Bu bağlamda buradaki "أَبْصَرْنَا/abserna" ifâdesine "gördük (yakîni olarak bildik.)" şeklinde meâl verilebilir.

Misâl-7

"فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيُّكُمْ الْمَفْتُونُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ" (el-Kalem 68/5-6-7.)

Bu âyette geçen "fe se tubsiru ve yubsirûn" ifâdesi de meâllerde şöyle çevrilmiştir:

Abdülaziz Bayındır: Yakında göreceksin, onlar da görecekler.

Ali Fikri Yavuz: Yakında göreceksin, onlar da (akıbetlerini) görecekler.

Diyanet İşleri Meali (Yeni): yakında sen de göreceksin, onlar da görecekler.

Edip Yüksel: Sen de göreceksin, onlar da görecekler.

Hasan Basri Çantay: Yakında göreceksin, onlar da görecekler.

Muhammed Esed: ve [bir gün] sen de göreceksin, onlar, [şimdi seni küçümseyenler] de görecekler.

Mustafa İslamoğlu: ve bir gün gelecek, sen de göreceksin onlar da görecekler.

Ömer Nasuhi Bilmen: Artık yakında göreceksin ve göreceklerdir.

Süleyman Ateş: (Sen de) Göreceksin, onlar da görecekler.

Buradaki "فَسَتُبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ" ifâdesini Ebû'l-Ferec "Sen de onlar da Bedir'de onlara azap indiğinde göreceksiniz."<sup>89</sup> şeklinde tefsîr etmiştir. Semerkandî, görmek ma'nâsına geldiğini söyledikten sonra bilmek ma'nâsına da geldiğini şöyle açıklamıştır: "Azab onlara indiğinde kimin meftun yani mecnun olduğunu sen de onlar da bileceksiniz."<sup>90</sup> İbn Abbâs'tan şu rivâyet nakledilmiştir: "Kıyâmet günü hak batıldan ayrıldığında sen de bileceksin

<sup>89</sup> Ebû'l-Ferec, *Zâdu'l-mesîr*, VIII: 429.

<sup>90</sup> Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, III: 392.

onlar da bilecekler." <sup>91</sup> Kurtûbî de hem görmek hem bilmek ma'nâsına gelebileceğini söylemektedir.<sup>92</sup> Râzî burada iki görüşün olduğunu, dünya ahvâline hamledilmesi durumunda ma'nânın "Senin sonunun ve onların sonunun nasıl olacağını göreceksiniz. Sen insanların kalplerinde yüceleceksin, onlar ise zelil ve mel'ûn olacaklar." olduğunu; âhiret ahvaline hamledilmesi durumunda ise "Yarın kimin yalancı ve şerîr olacağını bilecekler." ma'nâsına geleceğini söylemektedir.<sup>93</sup> Bu bağlamda birinci ihtimâle göre görmek ikinci ihtimâle göre bilmek ma'nâsına geleceğini ifâde etmektedir.

Kanâatimizce burada kimin mecnun olduğunun ileride görüleceğinden maksat kesin bilgi ile kimin mecnun olduğunun bilineceğidir. Nitekim tefsîrlerin çoğunluğunda da bilmek anlamına vurgu yapılmıştır. Râzî'nin ve diğer bazı müfessirlerin "dünyada bazı şeyleri gözleriyle görecekler âhirette de açıkça bilecekler" şeklindeki açıklama da oldukça güzel bir yorumdur. İster Bedir Savaşı gibi bir zaferin elde edilmesi olsun, isterse başka galibiyetler ve İslam'ın yücelmesi olsun, ister de ahirette hak ile batılın açıkça ortaya çıkması olsun insanların tamamı bunu hem gözleriyle görecekler hem de hakka'l-yakîn bileceklerdir. Ancak hakiki ma'nâda herkesin bu gerçekleri idrâk etmesi ve görmesi âhirette gerçekleşecektir. Oradaki görme işi sadece göz organıyla olmayıp ayan beyan olacağı ve herkesin bunu bileceği için herkes için asıl ma'nâda bilmenin ahirette olacağı şeklinde yorumlamak da kanaatimizce uygundur. Bu sebeple bu ifâdeye "Sen de onlar da kesin olarak bileceksiniz." şeklinde meâl vermek daha uygun olacaktır.

#### Misâl-8

"قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ" (el-En'âm6/104)

Bu âyette geçen "besâir" kelimesi de meâllerde şöyle çevrilmiştir:

Diyânet İşleri Meali (Yeni): Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller geldi. Artık kim gözünü açar hakkı idrak ederse kendi yararına, kim de

<sup>91</sup> Ebû's-Su'ûd, *İrşâd*, V: 370.

<sup>92</sup> Kurtûbî, *Câmi'*, XXI: 144.

<sup>93</sup> Râzî *Mefâtihu'l-ğayb*, XXX: 82.

(hakkın karşısında) körlük ederse kendi zararındadır. Ben başınızda bekçi değilim.

Diyanet Vakfı: (Doğrusu) size Rabbiniz tarafından basiretler (idrak kabiliyeti) verilmiştir. Artık kim hakkı görürse faydası kendisine, kim de kör olursa zararı kendinedir. Ben üzerinize bekçi değilim.

Edip Yüksel: Rabbinizden size aydınlatıcı bilgiler gelmiş bulunuyor. Kim görürse kendi yararına, kim körlük ederse kendi zararındadır. Ben üzerinize bekçi değilim.

Hasan Basri Çantay: Size Rabbinizden muhakkak basıyretler gelmiştir. Artık kim (onlarla hakkı) görür (ve îman eder) se kendi lehine, kim (ondan) kör kalırsa o da kendi aleyhinedir. Ben sizin üzerinizde bir bekci değilim.

Ömer Nasuhi Bilmen: «Muhakkak size Rabbiniz tarafından basiretler gelmiştir. Artık kim görürse kendi lehinedir, kim de görmezse kendi aleyhinedir. Ve ben sizin üzerinize bir muhafız değilim.»

Muhammed Esed: Şimdi Rabbinizden size (bu ilahi kelimayla) anlama ve kavrama araçları verilmiştir. O halde, kim görmek isterse kendi lehine, ve kim de körlüğü tercih ederse kendi aleyhine davranmış olur. Ve (kalbi katılmış olanlara de ki): "Ben sizin bekçiniz değilim!"

Süleyman Ateş: Doğrusu size Rabbinizden basiretler geldi. Artık kim (gerçeği) görürse yararı kendisine, kim de (gerçeğe karşı) kör olursa zararı kendisinedir. Ben sizin üzerinize bekçi değilim.

Yaşar Nuri Öztürk: Gerçek şu ki, size Rabbinizden gönül gözleri gelmiştir. Kim görürse kendisi yararına, kim körlük ederse kendisi zararına... Ben sizin üzerinize bekçi değilim.

"Besâir" kelimesine Hasan Basri Çantay, Ömer Nasuhi Bilmen ve Süleyman Ateş'in meâllerinde doğrudan "basîret" şeklinde çevrilmeden latinize edilerek meâl verilmiştir. Edip Yüksel'in "aydınlatıcı bilgiler" şeklindeki yorumu da kanâatimizce isâbetli değildir. Çünkü bu kelimenin anlamını sadece bilgilere tahsis edecek bir karine yoktur. Yine Yaşar Nuri Öztürk'ün de "gönül gözleri" şeklindeki çevirisi ma'nâyı daraltmaktadır. Kanâatimizce en isâbetli meâller Diyanet İşlerinin "gerçekleri gösteren

deliller" ve Muhammed Esed'in "anlama ve kavrama araçları" tarzındaki çevirileridir. Bu âyetteki "basîretler" tefsîrlerde, kendisiyle hidâyetin görüldüğü ve hak ile batılı birbirinden ayıran açık deliller,<sup>94</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de ve âyetlerde gerçeği gösteren yollar,<sup>95</sup> hakîkatın kendisiyle açığa çıktığı deliller,<sup>96</sup> kendisi ile bilinen ve delil getirilen âyet ve burhanlar,<sup>97</sup>aklî delillerle sabit olan hakkı öğreten âyet ve burhanlar<sup>98</sup> olarak açıklanmıştır. Râzî, âyetlerin bizzat kendilerinin "basîret" olmadığını, bu delîlerin ve âyetlerin kuvvetleri ve apaçık oluşları sebebi ile onları iyice idrâk edip onların hakîkatlarına vâkıf olan kimseler için birer basîret sebebi olduklarını, bu sebeple basîretler diye adlandırıldıklarını zikretmektedir.<sup>99</sup>

Anlayabildiğimiz kadarıyla burada "basîretler" kelimesi hem gönderilen burhan ve hüccetlere hem de insanlara verilen anlama ve kavrama araçlarına delâlet etmektedir. Bu sebeple bu âyete şöyle meâl vermenin daha güzel olacağını düşünüyoruz:

"Rabbinizden size gerçekleri gösteren deliller (ve bu delilleri anlama ve kavrama araçları) gelmiştir. Artık kim bu hakikatleri idrak ederse kendi yararına, kim de (bu hakikatler karşısında) körlük ederse kendi zararındır. Ben başınızda bekçi değilim."

### Sonuç

Göz, görme hissi, bilmek, tefekkür etmek, ibret almak, basîretle görmek, kalp gözü, ma'rifet, burhân, şâhid gibi anlamlarda kullanılan "ba-sa-ra" fiili ve türevlerini çevirirken bu anlamlardan hangisinin vurgulandığını dikkatlice tespit etmek gerekmektedir. Ancak dikkate aldığımız meâller incelendiği zaman bu fiilin ve türevlerinin geçtiği çoğu yerde genellikle "görmek" anlamı ön plana çıkarılmaktadır. Dikkatli bir şekilde incelendiğinde bu fiilin ve türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de ekseriyetle bilmek, sezme, kavramak, tefekkür etmek, ibret almak gibi anlamlara işâret ettiği görülmektedir.

<sup>94</sup> Beğavî, *Me 'âlimu't-tenzîl*, III: 174.

<sup>95</sup> Seâlibî, *Cevâhiru'l-hisân*, II: 504.

<sup>96</sup> Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, II: 176.

<sup>97</sup> Kurtûbî, *Câmi'*, VIII: 486.

<sup>98</sup> Cezâirî, Ebû Bekr Câbir, *Eyseru't-Tefâsîr* I-V: (Medîne: Mektebetu 'Ulûm ve'l-Hikem, 1430/2009), II: 101.

<sup>99</sup> Râzî, *Mefâtilhu'l-ğayb*, XIII: 140.

Bu fiilin ve türevlerinin sözlük anlamlarından hangisine delâlet ettiğinin belirlenmeden Türkçeye aktarılmasının bir çeviri problemi olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü anlam bakımından oldukça zengin bir kelimenin tek bir anlamı üzerinde durup diğer anlamlarına işâret etmemek, kelimenin ifâde ettiği anlamın daralması problemini ortaya çıkarmaktadır.

Tefsirlerde de bu kelimenin ve türevlerinin geçtiği yerlerde çoğunlukla bilmek, anlamak, tefekkür etmek, ibret almak, kalp gözü gibi anlamlar üzerinde durulmaktadır. Bu nedenle “ba-sa-ra” fiilinin ve türevlerinin çevrilirken bu anlamlardan hangisine delâlet ettiği tespit edilmelidir. Bu anlamlar dikkate alınmadan bu fiilin ve türevlerinin geçtiği her yere “görmek” anlamının verilmesi anlamın daralmasına, asıl kastedilen anlamın ise geri planda kalmasına sebep olmaktadır. Eğer bu fiil hem göz ile görmek hem de kavramak, anlamak gibi anlamlara delâlet ediyorsa parantez kullanarak bu anlamlara da gönderme yapılması daha uygun olacaktır. Kur’ân meâllerinde geçen “hâlâ görmeyecek misiniz” gibi çeviriler de aslında mecazen “kavramak, tefekkür etmek, ibret almak” gibi anlamlara delâlet etmektedir. Ancak “basara” fiilinin ve türevlerinin “bilmek, tefekkür etmek, kesin ve doğru bilgi, ma’rifet” gibi anlamları olmasına rağmen meâllerde sadece “görmek” kelimesinin kullanılması bu anlam zenginliğinin kaybolmasına sebep olmaktadır.

### Kaynakça

- Beğavî, Ebû Muhammed Huseyn b. Mes’ûd. *Tefsîru’l-beğavî*, (meâlimu’t-tenzîl) I-VIII. (Riyad: Dâru’t-Tayyibe, 1409/1988).
- Beydâvî, Nâsiruddîn ‘Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru’l-beydâvî* (*Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*) I-V. (Beyrût: Dâru İhyâit’-Turasi’l-Arabî, t.y.).
- Celâlüddîn el Mahallî-Celaluddin es-Suyûtî. *Tefsîr-u celâleyn* I- II. (İstanbul: t.y., Salâh Bilici Kitabevi).
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhah Tâcu’l-lüga ve Sıhahu’l-‘arabiyye* I-VI. thk. Ahmed ‘Abdulğafûr ‘Attâr. (Beyrût, Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, t.y.).
- Cezâirî, Ebû Bekr Câbir. *Eyseru’t-Tefâsîr* I-V. (Medîne: Mektebetu ‘Ulûm ve’l-Hikem, 1430/2009).



- Curcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddîk Minşâvî. (Kâhire; Dâru'l-Fadîle, t.y.).
- D. Mehmed Doğan. *Büyük Türkçe Sözlük*. (Ankara: Birlik Yayınları, 1981.).
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Gırnâti el-Endelusî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* I-VIII. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcud- 'Ali Muhammed Mu'avvid. (Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1413/1992).
- Ebû Hilâl el-Askerî. *el-Furuqu'l-lüga (Arab dilinde ve Kur'ân'da farklar sözlüğü)*. tr Veysel Akdoğan. (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009).
- Ebû'l-Ferec, 'Abdurrahmân. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* I-IX. (y.y: Mektebetu'l-İslamî, t.y.).
- Ebû's-Su'ûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'-Kur'âni'l-Kerîm* I-V. thk. 'Abdulkâdir Ahmed 'Atâ, (Riyâd: Mektebetu'r-Riyadî'l-Hadîse, t.y.).
- Elmalılı Hamdi, Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili* I-X. (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, t.y.).
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-lüga* I-XV. thk. Ahmed 'Abdulalîm el-Berdûnî, (Mısır: Dâru'l-Mısriyye, t.y.).
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitabu'l-ayn*. (Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003).
- Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-'azîz* I-VI, thk. Muhammed Ali Neccâr, (Kâhire: 1416/1996).
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. (Beyrût: Mekteb-u Tahkîkî't Turâsi fi Muesseseti'r-Risâle, 1426/2005).
- Gazzâlî, Ebû Hamîd (ö.505/1111). *Dinde kırk esas*. tr Hüseyin Erdoğan. (İstanbul: 1990, Hisâr Yayınevi).
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharrerul-veciz fi tefsîril' Kur'ânil- 'Azîz* I-VI. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfiî Muhammed. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001).

- İbn Âşur, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-tahrir ve't-tenvîr*, (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1994).
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed Hasen. *Kitab-u cemhereti'l-lüga* I-III. thk. İbrahim Şemsuddin. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1987).
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ (ö.395/1004). *Mu'cemu mekâyîsi'l-lüga* I-VI (Beyrût, Dâru'l-Fikr, t.y).
- İbn Kesîr, İmaduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-kur'âni'l-'azîm* I-VIII. thk. Sami b. Muhammed es-Sellame. (Beyrût: Dâru Tayyibe, t.y.).
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrim. *Lisânu'l-'arab* I-XV. (Beyrût: Dâr-u Sâdır, t.y.).
- Kurtûbî, Ebû 'Abdillâh Muhammed Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân* I-XXIV. thk. Abdullâh b. Abdulhasan et-Turkî. (Kâhire: 1427/2006).
- Maturîdî, Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr es-Semerkindî el-Maturîdî el-Hanefî. *Te'vilatu'l-Kur'ân* I-V. thk. Fâtima Yûsuf el-Haymî. (Beyrût: Muessesetu'r-Risaleti Nâşirûn, 1465/2004).
- Mehmed Vehbi Çelik. *Hulâsatu'l-beyân* I-XVI. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1979.
- Muhammed Esed. *Kur'an mesajı meal-tefsîr*. trc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. (İstanbul: İşaret Yayınları, 1418/1997).
- Mustafa Nihat, Özön. *Osmanlıca-türkçe sözlük*. (İstanbul: İnkılap ve Aka Yayınları, 1965).
- Nesefî, Ebû'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* I-III. (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1989).
- Sâhib, Ebû'l-Kâsım İsmâil b.'Abbâs b. 'İbâd. *el-Muhît fi'l-lüga* I-III. thk. Muhammed Hasan Âl Yasîn. (Bağdat: Matbaatu'l-Ma'ârif, 1975).
- Se'âlibî, İmam Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebi Zeyd es-Se'âlebî el-Mâlikî. *Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-kur'ân* I-V. thk. 'Ali Muhammed Mu'avvid- 'Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru İhyâit'-Turasi'l-'Arabî, 1418/1997).
- Şemseddîn Sami. *Kâmûs-ı turkî*. (İstabbul: 1317/1899, Dersaâdet).

- Şevkânî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmî' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* I-V. thk. 'Abdurrahmân 'Amîre, (t.y., y.y.).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân* I-XXV. thk. 'Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî, (Kâhire: y.y. 1422/2001).
- Toshihiko Izutsu. *Kur'ân'da Allâh ve insan*. tr Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.).
- Zebîdî, Muhibbuddîn Muhammed Murtazâ Huseyn Vâsiti. *Tâcu'l-'arûs min cevâhîri'l-kâmus*. (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti Kuveyt, 1392/1972).
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmudî't-tenzîl ve'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl* I-IV. thk. Âdil Ahmed Abdu'l-Mevcud-Ali Muhammed Mu'avvid. (Beyrût: Mektebetu'l-Ubeykan, 1418/1998).
- *Esâsu'l-belâĝa* I-II. thk. 'Abdurrahîm Mahmûd. (Beyrût, Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982).

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 123-165

## Kadı Burhaneddin'in İksîrü's-Seâdât Adlı Eserinde İbadetlerin Sırları

Mysteries of Worships in Qadı Burhanadden's Work of Ikseer As-Saadat

### Nizamettin KARATAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam

Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology,

Department of Islamic Law

Tekirdağ / TURKEY

nkaratas@nku.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-9241-1605](https://orcid.org/0000-0001-9241-1605)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 18 Nisan / April 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 16 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Karataş, Nizamettin. "Kadı Burhaneddin'in İksîrü's-Seâdât Adlı Eserinde İbadetlerin Sırları". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 123-165.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

*İksîrû's-seâdât fî esrâri'l-İbâdât* Müslüman Türk tarihinin önemli isimlerinden âlim, mutasavvıf, şair, kadı ve hükümdar olan Burhaneddin Ahmed es-Sivasî tarafından h.798/m.1396 yılında Sivas'ta yazılmıştır. Bu eserde varlık tasavvuru hakkında birbirini tamamlayan üç mukaddimenin ardından ibadetlerin sırları açıklanmaktadır. Müellif ibadetlerin sırlarının insan zihninde anlamlı bir bütünlüğe kavuşması için, ilk önce varlık, varlığın mahiyeti ve hikmetini ele almış, daha sonra ayet ve hadislerden de istifade ederek ibadetlerin sırlarını açıklamıştır. Kadı Burhaneddin, ibadetlerin insana yönelik hikmetlerini itidal kavramını merkeze alarak izah etmektedir. Ona göre insanı itidalden sapmalara karşı koruyacak en önemli vesile ibadettir. Dinî emirlerin neden ve niçin vaz' edildiğini ortaya koymak önemli bir ilmî faaliyettir. Bu faaliyet, bütün dinî hükümleri kapsayacak kadar geniştir. Dinin emirlerindeki hikmetler, güzellikler, maslahatlar ve faydalar bu ilim sayesinde bilinir. Çalışmamızın temel referansı olan bu eser dinî emir ve yasakların hikmetini açıklayan hikmetü't-teşrî' ilminin sahası içine dâhil edilebilir. Ortaya konulan bazı izahların tecelli ve zuhur nazariyesi göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Kadı Burhaneddin, İksîrû's-seâdât, ibadet, hikmetü't-teşrî, itidal, ibadetlerin sırları.

## Abstract

*İksîrû's-seâdât fî esrâri'l-İbâdât* was written by Burhaneddin Ahmed es-Sivasî who is one of the most important figures of Turkish Islamic history and a scholar, sufi, poet, judge and ruler on the year h.798/m.1396 in Sivas. In this book, mysteries of the worship are explained after three complementary introductory chapters regarding the conception of being. The author first deals with the being, its nature and its reason in order to clarify the mysteries of the worship in human mind with a meaningful framework. Then he explains the mysteries of worship by means of verses from the Quran and hadiths. Kadı Burhaneddin interprets the real meanings of worship for human being with the concept of poise. He thinks that worship is the most important means that secure human being against deviations from poise. Putting forward why the religious orders are imposed is a scholarly activity and this

activity is broad enough as comprising all religious decrees. Wisdoms, beauties, benefits and utilities within religious orders are known through this activity. This book which is the basic reference of our paper can be included within the scope of the science of hikmetü't-teşrî (reason of legislation) that explains the causes behind the orders and prohibitions of the religion. Some explanations put forward here should be evaluated having regard to theories of appearance and manifestation.

**Keywords:** Kadı Burhaneddin, İksîrî's-seâdât, worship, reason of legislation (hikmetü't-teşrî), poise, mysteries of worship.

### Giriş\*

Allah kâinatı ve içindekileri boş yere yaratmamıştır. Allah'ın yarattığı her varlığın bir gayesi ve anlamı vardır. Yaratılışın amacı Allah'ı bilip tanımak, O'na yönelmek ve kulluk etmektir. Kulluğun en güzel şekli ise ibadettir.

İslam'ın vaz etmiş olduğu hükümler kaynağı itibariyle ilâhîdir. Allah'ın hiçbir şeye muhtaç olmadığı düşünülüşünde bu hükümlerin insanların dünya ve ahirete yönelik faydalarını temin ve onlara gelecek zararları savmak için konulmuş olduğu sonucuna ulaşmak zor değildir. Dînî hükümlerin özündeki güzellikleri ortaya çıkarmak, maddî, manevî, hukukî, sosyolojik, psikolojik vb. farklı perspektiflerden ele alınıp izah edilebilir. Nitekim hem geçmiş hem de günümüz ilim ehlinde pek çok kişi dînî hükümlerin hikmet ve maslahatları konusunda eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmına aşağıda değinilecek, bunlardan ikisinin içeriği hakkında kısa bilgi verildikten sonra Kadı Burhaneddin'in bu konuda serdettiği görüşleri ayrıntılı bir şekilde açıklanacaktır.

İbadetlerin sırları ve hikmetleri hikmetü't-teşrî başlığı altında incelenen bir konudur. Dinin emirlerindeki hikmetler, güzellikler, maslahatlar ve faydaların açıklanması müminlerin kalbini ve gönlünü huzurla doldurur.

---

\* Bu çalışma 05.12.2014 tarihinde tamamladığımız Kadı Burhâneddin'in İksîrî's-Seâdât Fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Inquire on Qadi Burhan ad-Din's work named Iqsir al-Saadat fi Asrar al-Ibadat and it's analysis from Islamic jurisprudence respect", (PhD Dissertation, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2014).

Ancak dînî emirlerin hikmetlerini tek tek objektif bir şekilde tespit etmek mümkün olmayabilir. Bu imkânsızlık nedeniyle hikmet, naslara dayanarak hüküm çıkarma hususunda, usülcülerin çoğu tarafından, delil olarak kabul görmemiştir. Yani usülcülerin çoğuna göre nassların hikmetleri, ictihad için illet olamazlar. Nasslardaki zâhir bâtın hikmetlerin ictihadda illet olamamaları, onları, asla önemsiz hale getirmez. Bilakis naslardaki hikmetler, nassların illetlerine göre had ve hesaba gelmeyecek kadar çok olduğu için hüküm çıkarmaya elverişli bulunmamıştır.

Dinin hükümlerindeki hikmetlere dair yazılmış eserlerden biri de *İksîrû's-seâdât fî esrâri'l-İbâdât*tır. Kadı Burhâneddin bu eserinde dinin temel hükümlerinden olan ibadetlerin sırları ve hikmetlerini farklı bir bakış açısıyla izah etmiştir. Bu çalışmada Kadı Burhaneddin'in hayatı hakkında özet bilgi verildikten sonra onun ibadetlerin sırları hakkındaki görüşleri ele alınacaktır. Bu çalışmanın hedefi ibadetlerin sırları ve hikmetlerini Kadı Burhaneddin'in nasıl açıkladığını tespit etmektir. Bu vesileyle müellifin ilahî tekliflerin hikmeti ve güzellikleri, ilahî mükâfât ve cezaların sebepleri ile varlığın birbiri ile derin irtibatına dair görüşleri de tespit edilmeye çalışılacaktır.

## 1. Kadı Burhaneddin'in Hayatı

Kadı Burhaneddin'in hayatını aydınlatan en önemli kaynak, bizzat kendi emriyle, Aziz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî tarafından kaleme alınan *Bezm u rezm* isimli eserdir. *Bezm u rezm* ile aynı dönemi anlatan diğer vakayinameleri karşılaştıran Yaşar Yücel, mübalağaya kaçan ifadeler bir tarafa bırakılacak

<sup>1</sup> Aziz b. Erdeşîr-i Esterâbâdî, *Bezm ü rezm* adlı eseriyle tanınan İranlı tarihçi ve şairdir. XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın başlarında yaşamıştır. Hayatı hakkında bilinenler, kendi tarihinde verdiği bilgilerle Şehâbeddin İbn Arabşah'ın *Acâibü'l-makdûr* adlı eserine dayanmaktadır. Esterâbâdî, Kadı Burhâneddin'in yanına 1394 yılında gitmiştir. Kadı Burhâneddin'in öldürülmesinden (800/1398) sonra Mısır'a giden Esterâbâdî'nin buradaki faaliyetleri bilinmemektedir. Ancak iyi bir şair ve nesir ustası olduğu anlaşılan Esterâbâdî'nin Memlük hükümdarlarından da ilgi gördüğü düşünülmektedir. Esterâbâdî, fazla içki içmesi nedeniyle ölmüştür. Ölüm tarihi bilinmemektedir.

Esterâbâdî'nin bilinen tek eseri olan *Bezm ü Rezm*, Kadı Burhâneddin'in emriyle Farsça kaleme alınmış özel bir tarih mahiyetindedir. Eserde, Kadı Burhâneddin'in soyu, yetişmesi ve hükümdar oluşu hakkında geniş bilgi verilmektedir. Kadı Burhâneddin'in hükümdarlığı boyunca Eretnaoğulları, Mutahharten Beyliği, Karamanoğulları ve diğer beyliklerle mücadelelerinden ve bunlar arasında meydana gelen savaşlardan bahsedilmektedir. Zaman zaman mübalağaya kaçan tarafları olmakla beraber eser, Kadı Burhâneddin Devleti'nin özellikle 1394'ten sonraki tarihi için birinci elden değerli bir kaynaktır. *Bezm ü rezm*, Mürsel Öztürk tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Ankara 1990). Yazıcı, Tahsin, DİA, XI, 438.

olursa, bu eserin tarafsız bir şekilde kaleme alındığını söylemenin mümkün olduğunu ifade etmiştir.<sup>2</sup> *Bezm u rezm* yanında Kadı Burhaneddin'in kendi *Divan'ı* da onun hayatının bazı yönlerine ışık tutabilir. Bunun dışında dönemin diğer vakayinamelerinden de Kadı Burhaneddin ve devleti hakkında az da olsa bilgi edinmek mümkündür.<sup>3</sup>

Kadı Burhaneddin 3 Ramazan 745 (8 Ocak 1345)'de Kayseri'de doğmuştur. Babası dönemin Kayseri kadısı Şemseddin Muhammed'dir. Kadı Burhaneddin'in ailesi köken itibariyle Oğuzlar'ın Salur boyuna mensuptur. Dedeleri muhtemelen VII. (XIII.) yüzyılın başlarında Hârizm'den göç ederek önce Kastamonu'ya, sonra Kayseri'ye yerleşmiştir. Adı bilinen bütün cedlerinin kadı olduğu belirtilmektedir. Annesi ise Anadolu Selçuklularının nüfuzlu simalarından Celâleddin Mahmud Müstevfî'nin oğlu Abdullah Çelebi'nin kızıdır.<sup>4</sup>

Burhâneddin Ahmed eğitim ve öğrenimine babasının sıkı gözetimi altında küçük yaşta başladı. Kısa sürede Arapça ve Farsça eserleri rahatlıkla okuyup anlayabilecek seviyeye geldi.<sup>5</sup> Burhâneddin Ahmed, on iki yaşındayken nahiv, belağat, meâni, beyan, arûz, hesap, mantık ve hikmet gibi ilimlerde büyük mesafe kat etmiştir. Arapça ve Farsça divanları incelemiş ve bununla beraber ilim öğretmeye de başlamıştır.<sup>6</sup> Burhâneddin Ahmed kalp ve zihin eğitimi yanında beden eğitimi diyebileceğimiz spora da düşküdü; ata binmek, kılıç kullanmak ve ok atmak gibi alanlarda eğitim aldı. 1356 yılında babasıyla birlikte Dımaşk'a, iki yıl sonra da Kahire'ye gitti. Burada fıkıh, ferâiz, hadis ve tefsir öğrendi. Ardından aklî ve naklî ilimlerde çağının önderi sayılan Kutbüddin er-Râzî'yi ziyaret maksadıyla Dımaşk'a geçti (1362) ve ondan bir buçuk yıl riyâzî ilimler ve ilahiyat okudu. On dokuz yaşında iken Dımaşk'tan hacca gitti. Burada ilim ve tasavvuf ehli olan Mevlâna Fahreddin

<sup>2</sup> Yaşar Yücel, *Kadı Burhaneddin.*, Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları; 755 (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 9.

<sup>3</sup> Yücel, 9.

<sup>4</sup> Aziz b Erdeşir Esterabadi, *Bezm-u rezm.*, Kültür Bakanlığı yayınları; 1203 (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 42-47; Yücel, *Kadı Burhaneddin*, 7; Abdülkerim Özaydın, "Kadı Burhaneddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: TDV, 2001), 74-75.

<sup>5</sup> Esterabadi, *Bezm-u rezm.*, 66.

<sup>6</sup> Esterabadi, 70-72.



Akşehrî ile görüştü.<sup>7</sup> Hicaz'dan Anadolu'ya dönerken babası Şemseddin Muhammed'in Kuzey Suriye'de Maarra'da vefat etmesi üzerine Burhâneddin Ahmed bir yıl kadar Halep'te kalarak yine ilmî faaliyetlerde bulundu. Burhâneddin Ahmed 1364'te Kayseri'ye döndüğünde Eretnaoğlu Mehmed Bey tarafından şehrin kadılığına tayin edildi ve onun kızı ile evlendi. Kadılığı sırasında adaleti uygulama konusunda ciddi çaba gösterdi. Vakıf gelirlerine sahip çıktı ve bu yerlerin amaç dışı kullanılmasını önledi.<sup>8</sup>

1365 yılında Eretnaoğlu Mehmed Bey'in öldürülmesi ülkede büyük karışıklıklara yol açtı. Mehmed Bey'in yerine geçirilen on üç yaşındaki oğlu Alâeddin Ali Bey devleti idare edebilecek bilgi, beceri ve tecrübeden yoksun olduğu için kısa sürede devletin otoritesi sarsıldı ve her emir kendi başına hareket etmeye başladı. Bu kargaşa döneminde devlet yöneticilerinin ısrarı üzerine ordunun başına geçen Kadı Burhâneddin, Kayseri'yi ele geçiren Karamanoğulları'ndan şehri geri aldı. Bu zaferden sonra Alâeddin Ali Bey onu vezirlik makamına getirdi (Haziran- Temmuz 1378). Kadı Burhâneddin, vezirliği sırasında "melikü'l-ümerâ" unvanı ile beyliği tamamen kendi kontrolü altına aldı ve halkın durumunu düzeltmek için büyük çaba gösterdi. Alâeddin Ali Bey'in ölümünden (1380) sonra onun yerine naib olan Türkmen Beyi Kılıcarslan da yönetimde başarı sağlayamadı. Alâeddin Ali Bey'in dul karısıyla evlenen Kılıcarslan, kendisine rakip olarak gördüğü Kadı Burhâneddin'i öldürme planı yaptı. Bu planı öğrenen Kadı Burhâneddin, erken davranıp onu öldürdü (9 Şubat 1381). Bu olaydan sonra Kadı Burhâneddin Eretna beyliğinin başına geçti. İlk önce önemli rakiplerinden biri olan Amasya hâkimi Hacı Şadgeldi'yi saf dışı bıraktı. Daha sonra da Sivas'ta hükümdarlığını ilân edip kendi adına hutbe okuttu, para bastırdı; Anadolu, Suriye ve Irak'taki sultan ve emirlere elçiler gönderip saltanatını bildirdi (1381).<sup>9</sup>

Kadı Burhâneddin, Hükümdarlığı boyunca Karamanoğulları, Osmanoğulları, Akkoyunlular, Memlûklüler gibi dönemin irili ufaklı

<sup>7</sup> Esterabadi, 77-78.

<sup>8</sup> Abdülkerim Özaydın, "Kadı Burhâneddin", 74-75; Esterabadi, *Bezm-u rezm.*, 50-84; Yücel, *Kadı Burhâneddin*, 21; Nizamettin Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fî Esrârî'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili" (Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 21-26.

<sup>9</sup> Abdülkerim Özaydın, "Kadı Burhâneddin", 74-75.

devletleri ve beylikleri ile mücadele içinde oldu. Bu mücadeleler çoğunlukla savaş şeklinde gerçekleşmiştir. Kadı Burhaneddin son savaşını Akkoyunlu Hükümdarı Karayülük Osman Bey'le yaptı ve ona esir düştü. Karayülük Osman esir aldığı Kadı Burhâneddin ile Sivas kalesi önlerine geldi ve şehrin teslim edilmesini istedi. Sivas halkı bunu kabul etmedi. Bunun üzerine Kadı Burhâneddin, serbest bırakılması durumunda, Kayseri ve civarını Akkoyunlular'a vermeyi teklif etti. Ancak Karayülük Osman bu teklifi kabul etmedi ve Sivas surlarının önünde onun başını kestirdi (Temmuz 1398). Kadı Burhâneddin'in kabrinin nerede olduğu kesin olarak bilinmemekle beraber, Sivas'ta adına yaptırılmış bulunan türbede medfun olduğu sanılmaktadır.<sup>10</sup>

Kadı Burhaneddin'in kısa ömrü, kadı olmadan önce gördüğü ilim tahsili hariç, hep devlet ve siyaset meydanında geçmiştir. Bu nedenle o, geriye *İksîru's-Seâdât Fî Esrâri'l-İbâdât, Tercîhu't-Tavzîh*<sup>11</sup> ve *Dîvan*<sup>12</sup> olmak üzere sadece üç eser bırakmıştır.

## 2. Kadı Burhaneddin'in *İksîru's-Seâdât* Adlı Eserinde İbadetlerin Sırları

Burada Kadı Burhaneddin'in ibadetlerin sırları hakkındaki görüşlerini tartışmadan önce eser tanıtılacak sonra ibadet kavramı, ibadetlerin önemi ve hikmetü't-teşri açısından değerlendirilmesi ele alınacak daha sonra da Kadı Burhaneddin'in görüşleri izah edilecektir.

<sup>10</sup> Abdülkerim Özaydın, 74-75; Ayrıntılı bilgi için bk Karataş, "Kadı Burhâneddin'in *İksîru's-Seâdât fî Esrâri'l-İbâdât* Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 28-40.

<sup>11</sup> *Tercîhu't-Tavzîh*. Sadrüşşerîa'nın (v. 747/1346) et-Tavzîh adlı eserini tenkit amacıyla Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (v. 792/1390) kaleme aldığı et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki't-Tenkih adlı kitaba cevap mahiyetinde bir haşiyedir. Kadı Burhâneddin, 10 Şaban 798'de (19 Mayıs 1396) yazmaya başladığı eserini 4 Şaban 799'da (4 Mayıs 1397) ta'mamlamıştır. Farklı yazma nüshaları vardır. Bu eserin tahkiki doktora tezi olarak Emine Nurefşan Dinç tarafından yapılmıştır. Bkz. Emine Nurefşan Dinç, "Kadı Burhâneddin'in *Tercîhu't-Tavzîh* İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi" (Marmara Üniversitesi, 2009).

<sup>12</sup> Kadı Burhaneddin'in *Divan*'ı bin üç yüzden fazla gazel, yirmi rubâî, yüz on beş tuyuğ ihtiva etmektedir. Eserin tek orijinal nüshası, halen British Museum'da bulunmaktadır. Bu nüsha Kadı Burhaneddin'in hattatlarından Halil b.Ahmed tarafından 796 (1393/1394) yılında istinsah edilmiştir. *Divan*'ın tıpkı basımı Türk Dil Kurumu (İstanbul 1944), ilmî neşri ise Muharrem Ergin (İstanbul 1980) tarafından gerçekleştirilmiştir. Hatice Tören, "Kadı Burhaneddin ( Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti )", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2001), 75; Ahmed Kadı Burhaneddin, *Kadı Burhaneddin divanı.*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları; 2244 (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980).

## 2.1. İksîrî's-seâdât fî Esrârî'l-ibâdât

*İksîrî's-seâdât fî esrârî'l-İbâdât*, Kadı Burhaneddin Ahmed tarafından h.798' de yazılmıştır. Kadı Burhaneddin bu eseri, keşif sahibi veliler gibi, ilham yoluyla yazdığını ifade etmektedir.<sup>13</sup> Eserde arz edilen bilgilerin, tasavvuf ilmini derinlemesine bilmeyen, yani şeriatın zahir kısmı ile meşgul olan fıkıh âlimlerinin kaidelerine de aykırı düşmediğini, öz ile kabuğu ayırdığını belirtmektedir.<sup>14</sup>

Eserin ulaşabildiğimiz tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya bölümünde 001658 kayıt numarası ile yer almaktadır. Eserin ismi vikaye sayfasında "*Kitâbu iksîri's-seâdât fî esrârî'l-ibâdât*", müellifin adı "*Burhanüddin el- Hâkim bi Sivoasi'r-Rum*" olarak yazılmış, müellif için, "*el-İmam, el-Âlim, el Allame, el-Hibri'l Muhakkik*" gibi övgü cümleleri ile onun için Allah'tan rahmet ve cennet niyazının olduğu dua cümleleri yer almaktadır. Eserin 1a yaprağındaki (vikaye sayfası) büyük mühürdeki tuğrada, "*Mahmud Han Vakıf*" yazılıdır. Büyük mührün altındaki yazıda da bu eserin "*Hadimü'l Haremeyni's- Şerifeyn sultan Mahmut Han tarafından Haremeyn- i Şerifeyn evkafına vakf-ı sahih olarak vakfedildiği*" ifadesi yer almaktadır. Eserin ilk sayfasına düşülen notların, Ahmed Şeyhzade adında bir kişi tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Vikaye sayfasındaki büyük mührün dışında bulunan 1658 rakamı ise eserin, Sultan I. Mahmud (d. 1696 - v. 1754) tarafından yaptırılan, Ayasofya kütüphanesindeki kayıt numarasını göstermektedir. Eser 176 varaktır ve her bir sayfada 9 satır bulunmaktadır. Metin nesih tarzında yazılmıştır ve bazı yerleri harekelidir. Metnin kenarlarında ve üst kısımlarında yer yer ilave açıklamalar ve metnin doğru anlaşılmasını sağlamaya yönelik notlar bulunmaktadır. Bu eserin tahkiki ve tahlili doktora tezi olarak tarafımızdan yapılmıştır.<sup>15</sup> Bu eser hakkında yapılmış başka bir akademik çalışma tespit edilememiştir.

Kadı Burhaneddin'in yirmi günde tamamladığı bu eseri yazmaktaki maksadı şu şekilde ifade edilebilir: İbadetlerin sırlarını ortaya çıkarmak, inceliklerini ve derinliklerini beyan etmek, iç ve dış anlamlarına, hakiki ve

<sup>13</sup> *İksîrî's-seâdât fî esrârî'l-İbâdât*, 2a.

<sup>14</sup> *İksîrî's-seâdât fî esrârî'l-İbâdât*, 2b.

<sup>15</sup> Bkz. Karataş, Nizamettin, "Kadı Burhâneddin'in İksîru's-Seâdât Fî-Esrârî'l İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", (Basılmamış Doktora Tezi), Sivas, 2014.

mecazi yönlerine değinmek, üstü açık ve kapalı noktaların inceliklerini izah etmek.<sup>16</sup>

Kadı Burhaneddin, kendisine hediye edilen Füsusu'l -Hikem'i okumuş, bu eserden çok etkilenmiş ve tasavvuf ilmi ile ilgili pek çok eser okuduktan sonra İksîru's-seâdât'ı yazmıştır.<sup>17</sup> Dolayısıyla müellifin birinci derecede etkilendiği kaynağın, İbnü'l Arabî'nin meşhur eseri Füsusu'l-Hikem ve Füsusu'l-Hikem şerhleri olduğunu söylemek mümkündür.

Kadı Burhâneddin, eserine yazdığı ilk üç mukaddimede varlığın birliğini (Vahdet-i vücud) savunmuştur. Bu anlayış İbnü'l Arabî tarafından sistemleştirilmiş ve ondan etkilenen pek çok sufi-filozof tarafından açıklanmıştır. Kadı Burhaneddin'in eserine yazdığı ilk üç mukaddime ise Vahdet-i vücudun kısa bir özeti mahiyetindedir.<sup>18</sup>

Kitapta üç mukaddime bulunmaktadır. Birincisi varlık (vücûd), ikincisi varlığın mertebeleri, üçüncüsü ise varlığın hikmeti hakkındadır. Bu üç mukaddimeyi, ibadetlerin zâhiri ve bâtni bakımdan sırlarının açıklanması izlemektedir. Açıklamalar yapılmadan önce "layihatün gaybiyyetün", "layihatün uhrâ gaybiyyetün" gibi ara başlıklar konmuştur. Kalbin ameli olan iman başta olmak üzere namaz, oruç, hac, zekât, cihad ve kurban ibadetleri bu ara başlıklar altında ele alınmış, bunların anlam ve hikmetleri farklı açılardan açıklanmış ve ibadetler ile bütün bir varlık arasında dikkat çekici bağlantılar kurulmuştur.

## 2.2. İbadet Kavramı

İbadet kelimesi sözlükte boyun eğme, alçakgönüllülük, itaat, kulluk, tapma ve tapınma gibi anlamlara gelir.<sup>19</sup> İbadetin ıstılâhî manası, genel anlamda, mükellefin, Rabbine tazimle boyun eğmek için nefsinin arzu ve isteklerinin zıddına hareket etmesi;<sup>20</sup> Allah'a karşı tevazuun en yüksek

<sup>16</sup> Esterâbâdî, 447-448.

<sup>17</sup> Esterâbâdî, 355.

<sup>18</sup> 3a; 64b arası. Vahdet-i vücud hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Konuk, Ahmed Avni, *Füsusu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 2010, I, 1-105; Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber*, İstanbul 2013, 245- 324 arası.

<sup>19</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab.*, c. 3, ; (Beyrut : Dâru Sadır, y.y.), 271-73; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Ragıb İsfahani, *Müfredatu elfazi'l-Kur'ân*, c. Muhammed Seyyid Kilâni (Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.), 329.

<sup>20</sup> eş-Şerif Ali b Muhammed el-Cürçani, *et-Ta'rifat.*, ; (Beyrut : Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 146.

mertebesi<sup>21</sup> ve sadece Allah'ın şanına layık olan tazimin son noktası<sup>22</sup> gibi anlamlara gelir. İbadet dar anlamda ise şöyle tarif edilmiştir: Niyete bağlı olarak yapılmasında sevap olan, Allah'a yakınlık ifade eden ve özel bir şekilde yapılan ve yapana sevap kazandıran fiillerdir.<sup>23</sup> İbadet; boyun eğmenin, itaat etmenin, saygı göstermenin ve kulluğun en son noktasıdır.

Kur'an-ı Kerim'de 82 ayette Allah'a ibadet kavramı kullanılmıştır.<sup>24</sup> İnsanlar Allah'a ibadet için yaratılmış,<sup>25</sup> bütün peygamberler, insanları Allah'a ibadet etmeye davet etmişler,<sup>26</sup> kendileri de Allah'a ibadet etmişlerdir.<sup>27</sup> Kur'an'da ibadet kavramı, tevhid,<sup>28</sup> itaat,<sup>29</sup> dua,<sup>30</sup> boyun eğmek (tevazu, tezellül, huşû)<sup>31</sup> iman ve salih amel,<sup>32</sup> Allah'ı tesbih ve secde,<sup>33</sup> Allah'a kulluk<sup>34</sup> gibi çok geniş bir anlam alanına sahiptir.

Allah'ın emirlerine itaat etmek ibadet olduğu gibi yasaklarından kaçınmak da ibadettir. Bu açıdan ibadetin *zikir, fikir ve şükür* olmak üzere üç boyutu vardır. İbadetin zikir boyutu, Allah inancını daima kalpte canlı ve diri tutmak ve Onu anmaktır. Fikir boyutu, Allah'ın sıfatları ve evrende yarattığı mahlûkatı hakkında düşünmektir. Şükür boyutu ise bütün bu nimetlere karşı Allah'a minnettarlığını bildirmektir.<sup>35</sup>

<sup>21</sup> *el-Mevsuatü'l-fıkhiyye.*, c. 29, ; (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuunî'l-İslâmiyye, 1993), 256.

<sup>22</sup> Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, *Keşşafu ıstılahati'l-fünun.*, c. 2 (Beyrut: Dâru Sadır, y.y.), 1161.

<sup>23</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'ân dili: Türkçe tefsir.*, c. 1 (İstanbul: Eser Kitabevi, y.y.), 95; Abdullah Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 21; Ferhat Koca, *İslam hukukunda ibadet kavramı.*, İMVAK kültür yayınları; 1 (Çorum: İMVAK, 2000), 9.

<sup>24</sup> İsmail Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006), 285.

<sup>25</sup> Zariyat, 51/56.

<sup>26</sup> Bakara, 2/83.

<sup>27</sup> Rad, 13/36.

<sup>28</sup> Nisa,4/36.

<sup>29</sup> Bakara,2/172.

<sup>30</sup> Mü'min,40/60.

<sup>31</sup> Fatıha, 1/5.

<sup>32</sup> Nisa,4/172-173.

<sup>33</sup> Araf,7/206.

<sup>34</sup> Zariyat,51/56.

<sup>35</sup> Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 21.

Sadece insanoğlu değil, kâinatta mevcut olan her şey kendi dilleriyle Allah'a ibadet ederler, ancak bizler onların ibadetlerini hakkıyla anlamayız.<sup>36</sup> Çok kapsamlı bir mahiyeti olan ibadet, hükümleri ve özellikleri bakımından çeşitli kısımlara ayrılır. İbadet, ibadeti yapanlar bakımından tasnif edildiği gibi, hükümleri, vakitleri, tabiatları, konuluşları (vaz'), kapsamları, yapılış şekilleri, maddilik-ruhîlik ve uygulama bakımından da tasnife tabi tutulmuştur.<sup>37</sup> İbadetlerin hükümleri ve özelliklerini ayrıntılı olarak vermek çalışmamızın sınırlarını aşacağı için sadece uygulama bakımından ibadetlerin tasnifi yapılacaktır. Uygulama itibariyle ibadetler dört kısma ayrılır: 1) Kalbî-bâtınî ibadetler. İman, ihlas, niyet, tefekkür, marifet, sabır, takva, havf ve recâ gibi. 2) Bedenle yapılan ibadetler. Namaz, oruç, dil ile zikir, tesbih, tehlil, tekbir, tahmid ve dua, ana babaya iyilik, insanlara iyi muamele ve sıla-i rahim gibi. 3) Mal ile yapılan ibadetler. Zekât, sadaka, kurban, yakınlarla ve fakirlere yardım, Allah yolunda infak gibi. 4) Hem mal hem de bedenle yapılan ibadetler. Hacca gitmek, malı ve canı ile cihad etmek gibi. İslam'a göre bir amelin ibadet olabilmesi için; kişide iman, niyet ve ihlas olmalı ve yapılan ibadet de İslam'a uygun olmalıdır.<sup>38</sup>

### 2.3. İbadetlerin Önemi

Allah kâinatı ve içindekileri boş yere yaratmamıştır. Allah'ın yarattığı her varlığın bir gayesi ve anlamı vardır.<sup>39</sup> Yaratılışın amacı Allah'ı bilip tanımak, O'na yönelmek ve kulluk etmektir.<sup>40</sup> Kulluğun en güzel şekli ise ibadettir. Allah'a kulluk etmek yaratılışın gereğidir. Çaresiz kalan insanın kendiliğinden Allah'a yönelmesi, O'na sığınıp yardım talebinde bulunması<sup>41</sup> bu ihtiyacın ne kadar köklü olduğunu göstermektedir. İnsan, madden tatmin olmakla huzura kavuşmamakta ve başka tatmin yolları aramaktadır. Bu da insanı kendi varlığının ötesinde arayışlara yöneltmektedir. Kur'an-ı Kerim,

<sup>36</sup> İsra, 17/ 44.; Hadid, 57/1.

<sup>37</sup> Ferhat Koca, *İslam hukukunda ibadet kavramı.*, 81-90.

<sup>38</sup> Karagöz vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü*, 285.

<sup>39</sup> Al-i İmran, 3/191; Enbiya, 21/16-17; Mü'minun, 23/115; Kıyame, 75/36.

<sup>40</sup> Zariyat, 51/56.

<sup>41</sup> Hicr, 15/53-55; İsra, 17/67-83; Lokman, 31/32; Zümer, 39/8; Fussilet, 41/49-51.

insandaki bu dengesiz ve tatminsiz tabiata işaret etmiş<sup>42</sup> ve insanın kalbinin ancak Allah'ı anmakla tatmin olacağını açıklamıştır.<sup>43</sup>

Hayatını inandığı dinine göre tanzim etmekle mükellef olan bir Müslümanın dengeli, huzurlu bir yaşam sürebilmesi için ibadetler en etkili vasıtalarlardır. İnsandaki ahlakî zaafıların giderilmesi noktasında ibadetlerin tedavi edici bir etkiye sahip olduğu hem Kur'an-ı Kerim'de hem de çeşitli hadis-i şeriflerde ifade edilmektedir. Nitekim namazın ve mali ibadetlerin, kişiyi hırs, sabırsızlık ve bencillik gibi yıkıcı duyguların etkisinden koruyacağını,<sup>44</sup> namaz ve orucun kişiyi kötü ve çirkin davranışlardan alıkoyacağını,<sup>45</sup> zekâtın insan tabiatındaki cimrilik ve bencillik eğilimini ıslah edeceğini<sup>46</sup> kitap ve sünnet bizlere haber vermektedir. Kurban ibadetinin de hem insan psikolojisinde bir denge unsuru olduğu hem de önemli bir sosyoekonomik işleve sahip olduğu düşünülmektedir.<sup>47</sup> İbadetler, kişiyi kötülüklerden uzaklaştıran, toplumsal kaynaşmayı, huzur ve sükûnu sağlayan, yoksul ve muhtaç kimselere yardım etmeye vesile olan en etkili fiillerdir. Bu husus özellikle zekât, hac, kurban, kefarete gibi ibadetlerde daha etkin görülür. İbadetler Müslümanların bir tek ümmet olma bilincini diri tutan, onlar arasında adeta ortak semboller manzumesi olan ilâhî bir ikramdır.

İbadet Allah'ın; *"Şüphesiz ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilâh yoktur. O hâlde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl."*<sup>48</sup> Emrine uyarak onun rızasını, sevgi ve hoşnutluğunu kazanmak ve O'na yaklaşmak için vazgeçilmez bir araçtır.<sup>49</sup> İbadet sayesinde insan, evrendeki yerini, konumunu ve sorumluluğunu idrak eder. İbadet eden insan yaratıcısını tanır; onun yüceliğini ve eşsizliğini kavrar. Gerekli şartları yerine getirerek ve bilinçli olarak yapılan ibadet insanda bir ümit ve iyimserlik meydana getirir. Bu duygu, onu, iyi şeylere yönelmeye ve kötülüklerden de kaçınmaya sevk eder.

<sup>42</sup> Nisa, 4/128; Tegabün, 64/16; Mearic, 70/19-21.

<sup>43</sup> Ra'd, 13/28.

<sup>44</sup> Mearic, 70/19-27.

<sup>45</sup> Ankebut, 29/45; Müslim, "Mesacid", 282.

<sup>46</sup> Al-imran, 3/180; İsrâ, 17/100; Furkan, 25/67.

<sup>47</sup> Ali Murat Daryal, *Kurban Kesmenin Psikolojik*, 2. baskı (M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, y.y.), 280-91.

<sup>48</sup> Taha, 20/14.

<sup>49</sup> Buhari, "İman" 37; Müslim, "İman" 1.

Hayatını ibadet eksenli yaşayan insan, yaratıcısı ve kendisiyle barışık, dengeli ve huzurlu biri olur ve neticede dünya ve ahiret mutluluğunu kazanır.<sup>50</sup>

#### 2.4. İbadetlerin Hikmet-i Teşrî Açısından Değerlendirilmesi

İslam âlimleri insanların fiillerine ilişkin dinin vaz'ettiği hükümlerin maksatlarını ve hikmetlerini makâsıdu's-şerîa, hikmetü't-teşrî, İlmu ma'rifeti hikemî's-şer gibi özel başlıklar altında incelemiştirlerdir. Dînî hükümlerin maksatları ve hikmetleri Allah açısından ele alındığında "makâsıdu's-şerîa", insanlara yönelik fayda ve hikmetleri bakımından ele alındığında "maslahat," her ikisi açısından değerlendirildiğinde de "hikmetü't-teşrî" adını almaktadır.<sup>51</sup> İslamî ilimler içerisinde hikmetü't-teşrî ilminin çok önemli bir yeri vardır. Bu ilim fıkıh ilminin alt bölümlerinden "İlmu ma'rifeti hikemî's-şer" (şeriatın hikmetlerini bilmeyi sağlayan ilim) başlığı altında incelenmiştir.<sup>52</sup>

İslam âlimleri, Kur'an-ı Kerim'deki hikmet ve maslahata işaret eden ayetlerden<sup>53</sup> ve kâinattaki muhteşem ahenk ve sistemden hareketle, Allah'ın fiil ve emirlerinin bir hikmeti olduğunu kabul etmiş ve bu hikmetleri açıklamaya çalışmışlardır. Tekvindeki hikmetleri daha çok kelamcılar ele almış, teşrî'deki hikmetleri de genel olarak fıkıh ve fıkıh usulü âlimleri tespit etmeye çalışmışlardır.<sup>54</sup> Tasavvuf ve ahlakçılar ise her iki hususla meşgul olmakla beraber ibâdet ve ahlaka dair hükümlerin hikmetlerini detaylı bir şekilde ele almış ve bu konuda eserler kaleme almışlardır.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Kahraman, *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*, 22-23.

<sup>51</sup> Abdullah Kahraman, "Darülfünûn Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşrî' ve Bir Metin", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 15 (2010): 345-70.

<sup>52</sup> Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed Efendi, *Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fi mevzuatü'l-ulum.*, c. 2 (Beyrut, 1985), 557; Kahraman, "Darülfünûn Müfredatında Bir Ders", 345.

<sup>53</sup> Mesela Bk. Âraf, 7/54; Enbiya, 21/16; Rahman, 55/7; Casiye, 45/13.

<sup>54</sup> Kahraman, "Darülfünûn Müfredatında Bir Ders", 346.

<sup>55</sup> İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye* adlı eserinde hükümlerin zahiri yönünü anlattıktan sonra, "el-İ'tibâr" başlığı altında söz konusu hükümlerin hikmetlerinden bahsetmiştir. İzmirli İsmail Hakkı, *el-Cevâbu's-sedit fi beyâni dîni't-tevhîd* (Anglikan Kilisesine Cevap) adlı kitabında bu konuyla ilgili olarak dinin hemen bütün hükümlerinin özet olarak hikmetlerini anlatmıştır. Kitap Fahri Unan tarafından sadeleştirilmiş ve Türkiye Diyanet yayınları arasında basılmıştır (Ankara 1995). Mehmed Fehmi (1864-1943) tarafından *Hikmet-i Hukûk-u İslâmiyye* adıyla yazılıp Niyazi Kahveci'nin sadeleştirmesiyle Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında yayınlanan (Ankara 1994) *İslam Hukuk Felsefesi* adlı risale ise sınırlı birkaç konuyu ele almaktadır. Hâmid Muhammed el-Abbâdî tarafından kaleme alınan *Min hikemî's-şerîati ve esrârihâ*(Mekke 1404) adlı eser ise ibâdet konularıyla sınırlı kalmak üzere dinî



İslam âlimlerini şer'î hükümlerin bir maksat ve hikmete binaen vaz edildiği düşüncesine götüren, insanların faydasına olan şeyleri gerçekleştirip zararına olan şeyleri onlardan savma fikrine ulaştıran temel kaynaklar hiç şüphesiz Kitap ve sünnettir. Nitekim *"Allah bozgunculuğu sevmeyiz."*<sup>56</sup> *"Birbirinizin mallarını haksız yollarla yemeyin."*<sup>57</sup> *"Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez."*<sup>58</sup> *"Allah adaleti, iyiliği ve akrabaya yardım etmeyi emreder."*<sup>59</sup> gibi âyetler ve *"Din kolaylıktır."*<sup>60</sup> *"Zarar vermek ve zara zararlar karşılık vermek yoktur."*<sup>61</sup> gibi hadisler şer'î hükümlerin ana gayesinin insanların faydasını gözetmek ve onlardan zararı savmak olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Ancak bu noktada dikkat edilmesi ve göz önünde bulundurulması gereken husus şudur: Bireylerin nazarında bir şeyin maslahat ya da mefsetet olması tek başına önemli değildir. Bir şeyin maslahat veya mefsetet oluşunda önemli

---

hükümlerin hikmetlerine dair özet bilgiler vermektedir. Konuyla alakalı olarak Kazım Baykal tarafından, Hikmet-i Teşri: Dinimizin Emir ve Yasaklarındaki Nedenleri ve Amaçları Üzerine Bir İnceleme (Bursa: Doğru Hâkimiyet Matbaası, 1983) adıyla bir eser kaleme alınmış, İslam dininin emir ve yasaklarındaki hikmetler özetlenmiştir. Süleyman Uludağ, İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti (Ankara 1988) adıyla bir eser kaleme almış, hikmet ve hikmet-i teşri hakkında kısa malumat verdikten sonra "zarûrî maslahatlar" olarak bilinen dinin, aklın, canın, malın ve neslin korunması etrafındaki hükümlerin hikmetlerine yer vermiştir. Bunlar yanında hikmetü't-teşri ile doğrudan veya dolaylı olarak ilgili başka kitaplar da kaleme alınmıştır. Örnek olarak şunlar zikredilebilir: Abdülaziz el-Muhammed Selman, Min mehasini'd-dini'l-İslami, 1976/1396; İbrâhim Avedeyn, Min mehasini's-şeriatü'l-İslâm, Kahire ts.; Muhammed Enis Ubade, Hikmetü't-teşri', (y.y., t.y.); Mehdi es-Semavi, Min esrari't-teşri'i'l-İslâmî, Necef, Matbaatü'n-Nu'man, 1965/1385.; Ali Ahmed el-Cürcâvî, Hikmetü't-teşri', Kahire ts.; Hakîm et-Tirmizî, Hatmü'l-evliyâ (nşr. Osman Yahyâ), Beyrut 1965.; Gazzâlî, İhyâu 'ulûmu'd-dîn, (trc. Ahmed Serdaroğlu), Bedir yay., İstanbul 2016; a.mlf., el-Hikme fî mahlûkâtillâh (nşr. Muhammed Reşid), Beyrut 1986; İbnü'l-Arabî, Fütühât-ı Mekkiyye, (trc. Ekrem Demirli), Litera yay., İstanbul 2017; İzzeddin b. Abdüsselâm, İslâmî hükümlerin Esas ve Hikmetleri, (trc. Süleyman Kaya- Soner Duman), İz yay. İstanbul, 2006; İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvakkî'in, (trc. Pehlül Düzenli), Pınar yay., İstanbul 2017.; Şâtübî, el-Muvâfakât, (trc. Mehmet Erdoğan), İz yay., İstanbul 1990.; Şah Veliyullah Dehlevî, Huccetullahi'l-baliğa, (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994; M. Saïd Ramazan el-Bûtî, Davâbitü'l-maslaha fi's-şer'ati'l-İslâmiyye, Beyrut 2001; M. Tâhir b. Âşûr, İslâm Hukuk Felsefesi (trc. Vecdi Akyüz- Mehmet Erdoğan), Rağbet yay. İstanbul 2013.; Ahmed er-Reysûnî, Nazariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtübî, Riyad 1992; Yûsuf Hâmid el-Âlim, el-Makâsîdü'l-'amme li's-şer'ati'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-Hadîs). Recep Özdirek, "Candaroğlu İsmâil Bey'in Hulviyyât İsmi İlmihal Kitabında İbadetlerin Fazilet ve Hikmetleri", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sayı 17-18 (2013): 109-25.

<sup>56</sup> Bakara,2/205.

<sup>57</sup> Nisa,4/29.

<sup>58</sup> Bakara,2/185.

<sup>59</sup> Nahl,16/90.

<sup>60</sup> Buhari, "İman",29.

<sup>61</sup> İbn Mace, "Ahkâm",17.

olan husus, ahirete yönelik bir dünya hayatının gereklerini temin etmektir. Bu da insanların arzu ve isteklerinin şer'î esaslara tabi olmasıyla mümkün olacaktır.<sup>62</sup>

Dînî hükümleri hikmeti teşrî açısından değerlendiren bazı eserleri yukardaki dipnotta vermiştik. Bunlardan, ibadetlerin hikmetlerine dair ayrıntılı ve sistematik bilgiler veren, birisi Kadı Burhaneddin'den önce diğeri ise sonra yazılmış olan iki muhalled eserden *-İhya ve Hucetullah-* abdest ve namazın hikmetlerine kısaca değinmek istiyoruz. Müelliflerin, diğeri ibadetlerin hikmetlerine dair yazdıklarına yer vermek makalenin hacmini aşacaktır. Bu meselenin nasıl değerlendirildiğine yeterli örnek olacağı düşüncesiyle sadece abdest ve namazın hikmetleri ile yetinilmiştir. Bu iki eserin meseleyi ele alış ve yorumlayışları ile Kadı burhaneddin'in açıklamaları arasında bazı noktalarda dikkat çekici farklılıklar olduğu görülecektir. Bu farklılık *-ihya ve Hucetullah'-ta-* ibadetler genel olarak beyan ve burhana dayalı izah edilirken, Kadı burhaneddin'in -her ne kadar beyan ve burhana dayalı izahları ihmal etmese de- daha çok ilhama dayalı yapmış olduğu açıklamalarda ortaya çıkmaktadır. Bu arada şu hususun göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Rasyonel akıl perspektifinden yapılan değerlendirmelerle irfân veya ilham perspektifinden yapılan değerlendirmeler mahiyetleri itibariyle farklılık arz edeceklerdir. Bu farklılık normal karşılanmalıdır.

Gazali'nin *İhya'* da ibadetlerin sırları ile ilgili söyledikleri ana hatlarıyla şunlardır: İbadetlerin ruhu ve özü huşu, niyet, huzur-u kalp ve ihlastır.<sup>63</sup> Klasik literatürde, ibadetlerin en önemlisi olarak namaz kabul edildiği için fıkıh kitaplarında namazın dış şartlarından olan taharet, yani maddi temizlik, abdest ve gusül ile başlanır. Gazali'de ibadetlerin sırlarını ve hikmetlerini açıkladığı konuya taharetle başlamıştır. Taharetin dört mertebesi vardır: 1) Zâhirî necaset ve pisliklerden temizlenmek. 2) Azaları günahlardan temizlemek. 3) Kalbi çirkin ve rezil sıfatlardan temizlemek. 4) Sırrı mâsivadan temizlemektir. Bu tür temizlik, temizliğin en yüksek derecesidir ancak peygamberlere ve siddiklara mahsustur.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Şatibi, *El-Muvafakat*, çev. Mehmet Erdoğan, c. 2 (İz Yayıncılık, 1990), 37.

<sup>63</sup> İmam Gazali, *İhya-u Ulumiddin*, çev. Ahmet Serdaroglu, c. 1 (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 434.

<sup>64</sup> İmam Gazali, 1:334.

Namazdan maksat, yani namazın temel sırrı zikirdir. Bu sırrın gerçekleşmesi ancak ihlas ile ortaya çıkabilir.<sup>65</sup> Gazali, namazda yapılan hareketlerin gerçek ibadet vasfını kazanabilmesi için kalp huzuru, okuduğunu anlamak, Allah'ın yüceliği karşısında korkup titremek; fakat aynı zamanda kulluk görevini yerine getirmekten dolayı Allah'ın vaad ettiği mükâfata kavuşma ümidini taşımak ve Allah'a karşı kulluk görevinde her zaman kusurlu olduğunu göz önünde bulundurarak bundan dolayı mahcubiyet duymak gerektiğini söylemiştir.<sup>66</sup>

Şah Veliyullah Dehlevî' de *Huccetullahi'l-baliğ'a*'da ibadetlerin sırları ile ilgili birçok incelikli açıklamada bulunmuştur. Mesela abdest ve guslün sırlarını o şöyle ifade etmektedir: Abdest organların yıkanması, yüze ve başa su serpilmesi, nefsi uyku, baygınlık gibi hallerde güçlü bir şekilde uyarmaktadır. Dolayısıyla abdest almak hem maddî hem de manevî açıdan rahatlatıcı bir işlev görmektedir. Gusül, insanı temizlik hasletine doğru güçlü bir şekilde uyarmaya elverişli bir araçtır. Nefsin tepkisel intikal ve bir hasletten hareketle diğerinin farkına varma özelliği bulunmaktadır. Bu özelliğin kullanılması, nefis terbiyesinin esasıdır. Bu uyarı, onun en üstün temizlik şekli olduğuna dair insanların tabiatlarının derinliklerine nüfuz edecek, nefislerinde kök salacak bir şeyle olabilir ki, bu da ancak su ile yapılan temizlik şeklidir. Abdest ve gusülle elde edilen temizlik, insanın kâmil bir noktaya ulaşması için uğraması gereken bir kapıdır. Çünkü bu şekilde yapılan temizlik sayesinde insan, meleklere yaklaşır, şeytanlardan uzaklaşır ve kabir azabından kurtulur. Ayrıca temizliğin, nefsin "ihlas" mertebesine ulaşabilmesinde büyük bir etkisi vardır. Abdest ve gusül sayesinde elde edilen temizlik anlayışı nefiste yer edip fiilî olarak karar kılınca, meleklerin nurlarından bir ışıltı onda yer eder; hayvanî zulmetten bir parça da söner ki bu, iyiliklerin yazılması, hataların da affolunması demektir. Temizlik, bir vacibe edinilmesi halinde, pek çok fayda sağlar.<sup>67</sup>

Dehlevî'nin namazın sırlarına dair söyledikleri kısaca şöyledir: İnsan, yüksek manevi derecelere ancak Allah'a tazim, huşu, niyaz, tefekkür, rükû ve

<sup>65</sup> İmam Gazali, 1:437.

<sup>66</sup> İmam Gazali, 1:445.

<sup>67</sup> Şah Veliyullah Dihlevî, *Hüccetullahi'l-Baliğ'a*, çev. Mehmet Erdoğan, 1. baskı, c. 1 (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 261.

secde ile ulaşabilir. Bu altı özellik de namazda bulunmaktadır. Yüksek manevi derecelere ulaşan kâmil bir insan, Hz. peygamberi özel bir şekilde iştirir ve kendisine emrettiği şeyleri yapar, onun haber verdiği şeylerin hep hak olduğunu görür ve böylece umduğu makamlara yükselir. İnsanı, Allah Teâlâ'ya yaklaştıran amellerin anası namazdır. Namazda tefekkür, dua, niyaz, secde ve rükû gibi saygı ifade eden fiiller bulunmaktadır. Bunlardan her biri, diğerinin destekleyicisi, tamamlayıcısı ve uyarıcısı mahiyetindedir. Böylece namaz, avam-havas bütün insanlar için faydalı olmakta, her insanın kabiliyetinin gerek duyduğu şeyin ortaya çıkması için güçlü bir ilaç etkisi yapmaktadır.

Namaz, mü'minin miracıdır ve ahirette karşılaşacağımız lütuf ve ikramlara vesiledir. Namaz, muhabbetullah ve O'nun sonsuz rahmetini harekete geçirmek için bir sebeptir. Namaz, kişinin günahlarının ve hatalarının af olmasına ve vesveselerin giderilmesine vesiledir. Uyulması zorunlu bir merasim olarak kılındığı zaman bile namaz, açık bir fayda sağlar ve bu durumda müslümanı kâfirden ayıran bir belirti halini alır. Nefsin, akla boyun eğmesini ve onun hükmü doğrultusunda hareket etmesini sağlamak amacıyla temrin yapılacaksa, bu iş için namaz kadar faydalı başka bir şey daha yoktur.<sup>68</sup>

Kadı Burahaneddin'in eserinde ortaya koyduğu fikirlerin de hikmet-makasid sistematizindeki görüşlere uygun olduğunu söylemek mümkündür. Şu var ki bu uygunluk Kadı Burahaneddin'in tek tek ibadetlerin sırlarını açıklaması bakımından değil, genel olarak ibadetlerin sırları hakkında söylediği şeyler açısından değerlendirildiğinde daha açıktır. Müellifin, ibadetlerin sırları ile ilgili söylediği şeylerin, yukarıda adı geçen âlimlerin görüşleriyle çok özel olarak karşılaştırılması söz konusu olmadığı için, tespit edilen fikrî uygunluğun eserin genel mantalitesi ile sınırlı olacağı açıktır.<sup>69</sup>

Kadı Burhâneddin, ibadetlerin hikmetlerine Gazâlî ve Şah Velîyullah gibi âlimlerin izahlarına göre farklı bir açıdan yaklaşmaktadır. Ancak öte yandan onun değerlendirmeleriyle İbnü'l-Arabî'nin ibadetlerin sırlarıyla ilgili

<sup>68</sup> Dihlevî, 1:267, 271.

<sup>69</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîru's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 86.

değerlendirmeleri arasında benzerlikler dikkat çekicidir. Mesela; İbnü'l-Arabî, İlahî isimlerin tecellî ederek âlemde aktif olduklarını ve İlahî isimlerle o ismi yansıtan şey arasında doğrudan irtibat olduğunu düşünmüş<sup>70</sup> ve İlahî isimlerle ibadetler arasında, ibadetlerle bitkiler arasında ve ibadetlerle mavcûdât arasında bağlantı kurmuştur.<sup>71</sup> Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'de namaz vakitler ile âlemler arasında irtibat olduğu<sup>72</sup> ve ibadetlerin birbirleri ile bâtni rabitaları olduğu fikrini görmek de mümkündür.<sup>73</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre formları farklı olsa da hakikat itibarıyla bütün ibadetler; kurbiyyet, vuslat, müşahade, huzur ve urûca vesile olma noktasında birdir.<sup>74</sup> Kadı Burhaneddin'e göre ise ibadetlerin ortak noktası, insanı sapmalardan koruyarak onu, itidal üzere tutmaya vesile olmasıdır. İbadetler, insanın maddî ve manevî dengesini sağlayan birer ilaçtır. İbadet eden kişi, dünya hayatında dengeyi sağlayarak ilahî isimleri yansıtan bir ayna olur ve ahirette de ilahî rızaya, cennete ve cemalullaha erişir.<sup>75</sup>

### 3. İksîrû's-Seâdât'ta İbadetlerin Hikmetleri

Kadı Burhaneddin, ibadetlerin sırları ve hikmetlerini ele almadan önce, ibadetlerin sırlarına dair söylenecek şeylerin daha iyi anlaşılmasına zemin teşkil etmek üzere varlık tasavvurunu özetlemiştir. Bu özetin vahdet-i vücud mesleğine göre yapıldığı tespit edilmiştir. Buna göre varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır. Âlem/ler Hakkın isimlerinin yansımalarından (tecelli/zuhur) ibarettir. Maddî- manevî, kesif-latif her şey birbiri ile bağlantılıdır. Bu düşüncenin bir sonucu olarak ibadetler, ilahî isimler, varlık mertebeleri, dört unsur, harfler birbiri ile bağlantılıdır. Eserde bu bağlantı noktaları tespit edilmiş ve abdest, namaz, oruç, zekât, hac ve cihadın sırları ve insan nefesine etkileri açıklanmıştır.

<sup>70</sup> Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, c. 2 (Beyrut: Dâru Sâdır, y.y.), 65.

<sup>71</sup> İbnü'l-Arabî, 1:388.

<sup>72</sup> İbnü'l-Arabî, 2:28-29.

<sup>73</sup> Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman: Muhyiddin İbn Arabî*, çev. Atilla Ataman, 3. baskı (Geleneç Yayıncılık, 2003), 136.

<sup>74</sup> M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbadetlerin Manevî Yorumları*, 3. baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 351.

<sup>75</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 86.

Kadı Burhaneddin, ibadetlerin insana yönelik hikmetlerini itidal/denge kavramını merkeze alarak izah etmektedir. İnsanı itidalden saptıran temel etken/ler insanın tabiatında ve doğada ortak olarak var olan dört unsurdur. Dört unsur insanın tabiatında ve doğada dengeli bir şekilde bulunmaktadır. İnsanın itidalden sapması zorunlu olarak onun dengesini bozacaktır. İnsan, itidalini yani maddi ve manevi dengesini koruyabilmek için ibadete muhtaçtır.<sup>76</sup> Kadı Burhaneddin'in ibadetlerle tabii unsurlar arasında var olduğunu iddia ettiği bu düşüncenin temellerini İbnü'l-Arabî'de görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî tabii unsurların insanı itidalden saptırıp şeytanın yoluna sevk edeceğini iddia etmiş ve şeytanla mücadelenin de ancak salih amel ile mümkün olacağını söylemiştir.<sup>77</sup>

Yukarda kısaca anlatıldığı üzere, Gazali ve Şah Veliyullah gibi âlimlerin, ibadetlerin hikmetleri konusundaki izahları, ibadetlerin insana ve topluma faydalarını anlatmak ile sınırlı kalmıştır. Kadı Burhaneddin, bu âlimlerden farklı olarak ibadetler ile bütün bir varlık arasında ilgi çekici bağlantılar kurmuş ve ibadetlerin dünya ve ahirete yönelik etkilerini izah etmiştir.<sup>78</sup> Kadı Burhaneddin'e göre Allah gönüllerin tabibidir, İslam da gönüllerin ilacıdır. Allah, gönderdiği hükümlerle insanların gönüllerini tedavi eder, hayatlarını ve ölümlerini düzene koyar.<sup>79</sup> İbadetler Hakk'ın katından, yani letafet ve vahdet mertebesi Arş'tan, latif olarak ve o mertebenin şerefini üzerinde taşıyarak dünyaya inmiştir (nüzü'l). Bu dünyada hakkı verilerek ifa edilen ibadetler ise Allah'ın katına varlık mertebelerinden geçerek yükselir (urûc). Urûcî olan işler şayet hakkı verilerek yapılırsa onlardaki letafet ve şeref de artar. Arş'tan gelen iş ise nüzü'lüdür. Arş'ın katından gelen emir ve hükümler iş ve oluşlar aşağı doğru inerek dünyaya ulaşır. Bu iniş süreci latif olan varlıkların kesif bir mahiyet kazanması ile son bulur. Kesif olan dünyada yapılan işler ise Arş'a doğru yükselirken letafet kazanır.<sup>80</sup>

<sup>76</sup> Karataş, 94.

<sup>77</sup> Muhyiddin İbn Arabî, *Fütuhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, 8. baskı, c. 1 (Litera Yayıncılık, 2017), 457.

<sup>78</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 94.

<sup>79</sup> Karataş, 94 Krş. "a.g.e" Arapça kısım s. 46.

<sup>80</sup> Karataş, 95 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 112.

Müminin bu dünyadaki varlığı Hakk'ın lütfudur. İnsan, hakikatin bütün özelliklerini kendinde toplamış bir varlıktır. Şer'î ölçüler bu hakikati ıslah edici olarak vaz' edilmiştir. İnsanın mânevî hakikati, zamana ve mekâna bağlı olarak mal ve bedenle yapılan ibadetlerle ortaya çıkmaktadır. Şer'î ölçülere göre yapılan ibadetlerin insânî hakikatle birleşmesi neticesinde insan tekâmül etmekte ve kesrette vahdet zuhur etmektedir.<sup>81</sup> "Güzel söz Allah'ın katına yükselir."<sup>82</sup> Ayetinin işaret ettiği gibi ibadetler/salih ameller, Hakk'ın katına yükselir. Bu yükseliş sürecinde ibadetler, ilâhî hakikatlerin her birine kendi paylarını verir ve onlardan kendi payını tam olarak alır ve böylece Hak Teâlâ'nın feyiz ve lütfu zuhur eder. İbadet eden ve dürüst davranan (ameli salih) kişi öldüğü zaman, Allah'ın lütfundan ve rahmetinden faydalanır. Kişinin yaptığı ibadetler ve dürüst davranışlar onu şöyle karşılar: Muhteşem konaklar, ikramlar, hizmetçiler ve mükemmel bir çevre. O kişi Allah'ın izni ile ahiretteki makamına ulaşır ve orada benzerini görmediği nimetler görür. Eğer ibadet ve dürüst davranış yoksa bunun zıddı olur.<sup>83</sup>

Kadı Burhaneddin insanda yedi temel sıfat bulunduğunu,<sup>84</sup> insana vacip kılınan ibadetlerin sayısının da bu nedenle yedi olduğunu söyler. İnsana emredilen bu yedi temel ibadet; iman, namaz, oruç, hac, zekât, cihad ve kurbandan ibarettir.<sup>85</sup> Müellif bu ibadetlerin sırlarını farklı açılardan ele alarak izah etmiştir. Bu bağlamda ibadetlerin sırlarındaki gaybî görevler ve ibadetlerin genel sırlarının yanı sıra; ibadetlerle cennet nimetleri ve bu nimetlerle dört unsur arasındaki nispetleri açıklamıştır.<sup>86</sup> Ayrıca ibadetler ve tabiat ile cennetler arasındaki münasebetleri,<sup>87</sup> ameller ve sonuçlarını,<sup>88</sup> ibadetler ile mevcûdâtın birbirleriyle olan münasebetlerini değerlendirmiştir.<sup>89</sup> İbadetler ve ilâhî isimler arasındaki münasebeti ve

<sup>81</sup> Karataş, 95 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 112.

<sup>82</sup> Fatır, 35/10.

<sup>83</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 95-96 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 112-113.

<sup>84</sup> Bu sıfatlar: ilim, hayat, cömertlik/cûd, adalet, irade, kudret ve kavl/sözdür.

<sup>85</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 96 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 50.

<sup>86</sup> Karataş, 96 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 48-49.

<sup>87</sup> Karataş, 96 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 19-20.

<sup>88</sup> Karataş, 96 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 53.

<sup>89</sup> Karataş, 96 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 56-64.

insanın temel yapıtaşları ile ibadetler arasındaki münasebetleri, ibadetlerin birbirleriyle münasebetlerini, yedi ana isim ve ibadetler arasındaki münasebetleri izah etmiştir.

### 3.1. İbadetlerin Sırlarındaki Gaybî Hakikatler

İlâhî isimler hem insana ve onun fiillerine hem de kendilerine ait tüm mazharlara etki etmektedirler. Aynı şekilde insandan zuhur eden şeyler de onunla ilgili her şeye etki etmektedir.<sup>90</sup> İnsanın sözleri ve fiillerinden, o fiili yapan ve o sözü söyleyen insan için, “semâ”da “eserler” meydana gelir. Bu “eserler” ya cennet bahçeleri, ağaçlar, çiçekler, nehirler, huriler, köşkler, hizmetkârlar ve pek çok cennet meyvesi ya da cehennem ateşi ve cehennemdeki diğer azap vasıtaları şeklinde olabilir.<sup>91</sup>

Tüm şeriatlerin hakikatlerini bünyesinde toplayan kâmil İslam şeriatî nefislerin ilacıdır, onlardaki hastalıkları giderir ve sağlıklarını korur. İslam, İnsana gerekli olan temiz rızıkları beyan eder ve onların işlerini, hayatlarını ve ölümlerini tam bir hikmetle düzenler. Tabip Şârî olan Allah’tır. Nasıl ki sağlığına kavuşmak ve hastalıklarından kurtulmak isteyen kişi, tabibin sözlere inanıp verdiği reçeteye göre hareket etmeye mecbursa; Müslüman da sağlıklı ve dengeli bir hayat için Allah’ın sözlerine uymaya ve O’nun Resulünün din olarak tebliğ ettiği her şeye gönülden teslim olmaya mecburdur. Çünkü nefis ve ruhun mizacında meydana gelecek sapmalar, ancak peygambere itaat ederek giderilebilir.<sup>92</sup>

İlâhî isimleri yansıtan en kâmil ayna insandır. İnsanın -insan olma mahiyeti bakımından- kendisi ile başka somut herhangi bir şey arasında münasebetinin olmadığı “gaybî” bir hali vardır.<sup>93</sup> Bu “gaybî” hal içinde ilâhî muhabbeti barındırır. İnsanı Rabbine doğru harekete geçiren şey insandaki işte bu ilâhî muhabbettir. Bu muhabbet vesilesi ile insan, Allah’ı tanır. İnsanın ilâhî isimlere ve kâinata ayna olması Hakk’ın “Hayat” ve “İlim” sıfatları sayesinde olur. Kâmil insan kendine verilen irade ile Hakk’a karşı şükrünü

<sup>90</sup> Karataş, 97 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 45.

<sup>91</sup> Karataş, 97 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 45.

<sup>92</sup> Karataş, 98 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 46.

<sup>93</sup> Karataş, 98 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 47.



eda etmek ister.<sup>94</sup> Nimetlere şükürün ifadesi olacak güzel ameller, Allah'ın yardımı ve Hz. Peygamber'in bildirmesi ile mümkündür. Emredildiği şekilde yapılan ameller kişiyi Allah'ı sevmeye götürür. İnsanın özünde bunları yapma potansiyeli vardır.<sup>95</sup>

Bünyesindeki ruhanî ve hayvanî ruh sebebiyle insanda çeşitli sapmaların meydana gelmesi mümkündür. Allah, kendi katına yaklaştıran ve itidalden sapmaları gideren amelleri yapmayı kullarına vacip kılmıştır. Allah'ın kullarına emrettiği ibadetler temelde "aslı ilk sevgi"ye; yani, varlıktaki sevgi sırrına dayanmaktadır.<sup>96</sup>

İnsan, salih amelleri sayesinde ıslah olacağı gibi insanlık ve hayvanlar, bitkiler, dağlar, ovalar ve denizlerle birlikte tabiatta ıslah olur. Çünkü insanın özünde tabiattaki dört temel unsur<sup>97</sup> mevcuttur. Şer'î ölçülere uygun olarak yapılan amellerden, içinde tabiattaki dört temel unsurdan yapılmış pek çok nimetlerin olduğu bir esenlik yurdu olan cennetler de meydana gelir.<sup>98</sup> Bitki, hayvan ve maden cinsinin cennette payları vardır. Bu pay vesilesi ile cennette bitkiler âleminin tezahürü, oradaki ağaçlar, çiçekler, hurmalar, narlar ve bunlara benzeyen şeylerdir.<sup>99</sup> Cennette hayvanlar âleminin payı oradaki Burak, yeşil kuş vb. canlılardır. Cennette madenler âleminin payı ise oradaki yakuttan, zebrecetten, altın ve gümüşten köşkler ve bunlara benzeyen şeylerdir.

Cennette ateş âleminin payı orada şarap ırmakları ve kişiye hararet veren yiyecek ve içeceklerdir. Cennette hava âleminin payı oradaki güzel esintiler, misk ve amber kokuları ve ona benzer nimetlerdir. Cennette su âleminin payı orada akan nehirler, gözeler, suda oluşan inciler vb. şeylerdir.

<sup>94</sup> Karataş, 98 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 47.

<sup>95</sup> Karataş, 98 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 48.

<sup>96</sup> Karataş, 98 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 48.

<sup>97</sup> Toprak, su, hava ve ateş.

<sup>98</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrârî'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 99 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 48.

<sup>99</sup> Örnek olarak bk. Bakara, 2/25; Ra'd, 13/35; Muhammed, 47/15; Rahmân, 55/68; Vakıa, 56/18, 19, 21, 28, 29, 33; İnsân, 74/13, 14, 20; Nebe, 78/32; Mutaffifîn, 83/25, 28.

Cennette toprak âleminin payı ise oradaki misk, amber ve güzel koku vb. şeylerdir.<sup>100</sup>

Cennette sema âleminin de bir payı vardır. Bu pay ile orada yüksek tavan, süslü kubbeler vb. şeyler var olmaktadır. Cennette bütün bu âlemleri kendisinde toplayan bir pay daha vardır. Bu sayede ise cennette huriler, hizmetçiler vb. şeyler var olmaktadır.<sup>101</sup>

Mümin, İslam'a göre Allah'a kulluk ettiği zaman, ilâhî isimlerin her birinin hakikati o mümini kapsar ve o mümin, bu ilâhî isimlerle ahlaklanır. Mümin böylece halinde, fiilinde, sözünde İslam üzere olur ve Allah o müminin hâlinden, fiilinden, sözünden cennetler inşa eder. Bu cennetler; huriler, köşkler, meyveler, nehirler vb. başka şeylerle doludur.<sup>102</sup> Firdevs cenneti, cennetlerin en yücesidir. O cennetten bal, şarap, süt ve su olmak üzere dört nehir akar. Firdevs cennetindeki bu nehirlerin dünyadaki dört unsurla<sup>103</sup> nispetleri vardır. Tabiattaki ateşin oradaki zuhuru şarap nehri, havanın su nehri, toprağın bal nehri, suyunki de süt nehridir.<sup>104</sup>

### 3.2. Yedi Temel İlahi Sıfat Ve İbadetlerle Münasebeti

Kadı Burhaneddin'e göre kâinattaki bütün işler (emr) yedi ilâhî sıfat<sup>105</sup> ve bunlara tâbi olan isimler üzerinde deveran eder. Bu ilâhî sıfatların insanda da mazharları vardır. İnsan üzerine vacip olan iman, namaz, zekât, oruç, hac, cihad ve kurban gibi yedi temel ibadette bu sıfatlara mazhar olmuştur.<sup>106</sup> Müellifin insan üzerine vacip olan ibadetler sıralaması, kalp, beden, mal, hem mal hem de beden ile yapılan ibadetleri kapsamaktadır. Niyete bağlı olarak neredeyse bütün insan eylemlerini içine alacak kadar geniş olan ibadeti sadece bunlar ile sınırlandırmak tabiatıyla mümkün değildir. Ancak Kadı

<sup>100</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîru's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 99 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 49.

<sup>101</sup> Karataş, 99 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 49.

<sup>102</sup> Örnek olarak bk. Bakara, 2/25; Ra'd, 13/35; Muhammed, 47/15; Rahmân, 55/68; Vakıa, 56/18, 19, 21, 28, 29, 33; İnsân, 74/13, 14, 20; Nebe, 78/32; Mutaffifîn, 83/25, 28.

<sup>103</sup> Ateş, hava, su ve toprak.

<sup>104</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîru's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 100 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 20.

<sup>105</sup> Yedi ilâhî sıfat şunlardır: ilim, hayat, cömertlik/cüd, adalet, irade, kudret ve kavî/söz.

<sup>106</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîru's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 101 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 50,51.

Burhaneddin oldukça geniş bir anlam çerçevesine sahip olan ibadetlerden, yedi temel ibadetin sırlarını açıklamıştır. Bununla beraber, bu yedi ibadet, kapsayıcılık ve kemal bakımından diğer tüm ibadetleri bünyesine alacak kadar geniştir. Kadı Burhaneddin'e göre kalbin ibadeti olan iman el-İlm, namaz el-Hayat, zekât el-Cûd, oruç el-İksat/el-Adl, hac el-İrade, cihad el-Kudret ve kurban da el-Kavl sıfatının mazharıdır.<sup>107</sup> Bu mazhariyetin menşe', mahreç, tesir-teessür, tâbi-metbû, hâkim-mahkûm nispetleri şeklinde anlaşılması mümkündür.

İnsanın hamlıktan kemale erişmesi yedi ilâhî ismin zuhuru ve bunların mazharları olan ibadetleri tam olarak yapması ile mümkün olabilir. İnsan, tabiatı ve yaşam şartları dolayısıyla itidalini kaybedebilir. İnsan itidalini muhafaza etmek için ilim, hayat, cûd ve adalet gibi isimler ve bunlara mazhar olan hükümlerden daha çok; kudret, irade ve kavil/sözün hükümlerine riayete muhtaçtır. Çünkü insanın aczi daha çok bu hükümlerin gereği ile amel etme noktasında ortaya çıktığı gibi iradesini Allah'ın iradesine teslim etmesi de tam olarak bunlarda zuhur eder. Dolayısıyla kudret, irade ve kavlin mazharı olan hac, cihad ve kurban ibadetlerine çok dikkat etmek gerekir.<sup>108</sup> İnsanın ahlâkî olgunluğu iradesine hâkim olmasına, sözünü doğru ve güzel söylemesine bağlıdır. İnsan en çok dilinden çeker. Dile hakimiyette ilim, irade ve sözün güzeline söyleyebilme kudreti ile irtibatlıdır.

İbadetlerin belirli zaman ve mekânda ifa edilebilmesi onun zaman ve mekân ile münasebetine işarettir. Ancak iman, "en yüce" ve "kendinde değer" olduğu için, insanın iman etmekle mükellef olma keyfiyeti, bütün zamanlar için geçerlidir. Hatta zaman ve mekânın olmadığı bir durum düşünülse bile iman etmek, yine de insana vacip olurdu.<sup>109</sup> İmanın dışındaki -cihad hariç, çünkü onun için belirli bir zaman tayin edilmemiştir- diğer ibadetlerde hem zamanın hem de mekânın hükmü geçerlidir. Zaman, bu ibadetlere ya zarf ya da miyar olur.<sup>110</sup>

<sup>107</sup> Karataş, 101 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 51.

<sup>108</sup> Karataş, 102 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 52.

<sup>109</sup> Karataş, 102 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 52.

<sup>110</sup> Not: Zaman ibadetlerin zarfı olursa "geniş zaman" olur. O zamanda aynı veya farklı cinsten farklı ibadetler yapılabilir. Zaman ibadet/lerin miyarı olursa o zaman da aynı cinsten başka ibadet/ler yapılamaz. Ramazan ayında farz olan oruçtan başka oruç tutulamaması bu esasa dayanır.

### 3.3. İbadetlerin İlahî İsimlerle Münasebeti

Kadı Burhaneddin'in "ilâhî isimlerle ibadetler arasında irtibat olduğu fikri" İbnü'l-Arabî'de de vardır.<sup>111</sup> Ancak her iki müellif de ilâhî isimler ve bu isimlerin mazharı olan ibadetler hususunda farklı kanaatlere sahiptir. Kadı Burhaneddin vahdeti vücud düşüncesine dayalı varlık anlayışı bakımından İbnü'l Arabî'nin izinden gitse de ibadetlere dair yorumlarında ondan farklı açıklamalar da yapmıştır. Kadı Burhaneddin'deki İbnü'l Arabî etkisi eserin mukaddime kısmında çok net olarak tespit edilebilir. Ancak eserin ibadetlerin sırlarını izah kısmındaki açıklamaları müellifin yorum farkını göstermektedir. Mesela İbnü'l-Arabî'ye göre namaz en-Nur isminin yansımasıdır.<sup>112</sup> Oysa Kadı Burhaneddin'e göre namaz yukarda da geçtiği gibi el-Hay isminin yansımasıdır. İbnü'l-Arabî namazın en-Nur isminin yansıması olduğu fikrini "Namaz bir nurdur"<sup>113</sup> hadisine dayandırmakta ve tamamen batınî yorumlar yapmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre namaz; müşahade, münacaat, ürûc ve nüzuldür. Namazını ilâhî huzurda durma şuuruyla kılmayan kimse namaz kılmamıştır.<sup>114</sup> Böylesine keskin ve gerçekleşmesi herkes için mümkün olmayan bir yorumu Kadı Burhaneddin'de görmüyoruz. Ona göre namaz, el-Hay isminin mazharıdır. Kanaatimizce onun bu fikrinin temelinde "kişinin hayatta olma ve kıraat edebilme yetisi devam ettikçe namazı eda etme görevi de devam eder" anlayışı yatmaktadır.

İlahî isimlerin ibadetlerdeki mazharları hususunda İbnü'l-Arabî ile Kadı Burhaneddin arasındaki farkı şu şekilde ifade etmek mümkündür: İbnü'l-Arabî'ye göre namaz en-Nur, oruç es-Samed, zekât el-Kuddûs, hac el- Evvel isimlerinin mazharı iken Kadı Burhaneddin'e göre namaz el-Hay, oruç el-Adl, zekât el-Cûd, Hac ise el-İrade isminin mazharıdır. Müellifler arasındaki bu farklılık, ibadetlerin mahiyetleri ve etkileri hususunda farklı yorumlar yapmalarına bağlanabilir. Her farklı yorumun zihinde oluşturacağı mana zenginliği düşünüldüğünde bunu, hikmetin çoğaltılması olarak okumak da mümkündür.

<sup>111</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 2:99.

<sup>112</sup> İbnü'l-Arabî, 2:99.

<sup>113</sup> Müslim, "*Taharet*", 1; Tirmizi, "*Deavât*", 86.

<sup>114</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*, 2:135.

Kadı Burhaneddin'e göre zikri geçen yedi ibadetin her biri, yedi ilâhî isimden birine veya insanî hakikatlerden bir hakikate mensuptur, ancak bu durum onların diğer ilâhî isimlerden veya diğer insanî hakikatlerden nasipleri olmadığı anlamına gelmez. Burada ifade edilen sadece her bir ibadetin bir ilâhî ismin hâkimiyeti veya insani hakikatlerden birinin hâkimiyeti altında olduğudur.

1- İman ibadeti: Kalbin ameli olan iman, ilim ile ilim de hayatla beraber var olur. İmanın tafsil edilmesi irade ile mümkün olmaktadır.<sup>115</sup> İman ile terbiye edilmiş irade sayesinde cömertlik ve adalet zuhur eder.<sup>116</sup> İbadetler "gaybî hakikatlerine" uygun olursa o hakikatten kopmaz ve diğer ibadetleri de kuşatır. O zaman iman kalbi diriltir, kalp de Allah'ı arzular. Böylece bitkilerin meyve vermesi gibi ibadetler de meyve verir.<sup>117</sup>

2- Namaz ibadeti: İbadetlerin en kapsamlısı olan namazın el-Hayat ismine mazhar olduğu ifade edilmişti. Namazdaki hareketler hayata, kıraat ilme, onu rükunleriyle huşu içinde eda etmek cömertliğe işarettir. Namazın hakkını vermek, ondan bir şeyler çalmamak, tadili erkâna riayet ederek mümkün olur. Nitekim Hz. Peygamber tadili erkâna riayet etmeyen bir bedevîye, "Kalk namazını tekrar kıl, çünkü sen namaz kılmadın."<sup>118</sup> buyurmuştur. İnsan irade ve adalet melekelerinin hakkını vererek Allah rızası için namazını kılarırsa el-Adl ve el-Mürîd isimlerinden hakkını almış olur. Feleklerin hareketleriyle münasebeti olan namazdaki kıraat, tesbih, tehlil ve tekbir sayesinde insan, ruhanilere yaklaşır. Namazda kıyam hali insana, rükû hali hayvana, secde hali bitkiye ka'de hali madene ve namaza niyet etmek de gayba nispet edilmiştir.<sup>119</sup>

3- Zekât ibadeti: el Cûd isminin mazharı olan zekât fakir için hayattır. Zekât verebilmek için ilim gerekir. Hayat olmadan da ilim olamaz. Zekâtta nisap miktarının belirlenmiş olmasında adalet, sadece zenginlere vacip

<sup>115</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrârî'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 104 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 57.

<sup>116</sup> Karataş, 104 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 57,58.

<sup>117</sup> Karataş, 104 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 57.

<sup>118</sup> Tirmizî, "Salât", 110; Ebû Dâvud, "Salât", 144-141; Nesâî, "İftitah", 7; 85b.

<sup>119</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrârî'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 105 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 58.

olmasında kudret açıkça gözükmetedir.<sup>120</sup> Zekâtın ilâhî isimlerin yanı sıra hayvanlar, bitkiler, madenler, felekler, ruhlar ve gayb ile de münasebeti vardır. Zekâtın artıcı (nâmî) mallardan yılda bir defa verilmesi, onun bitkiler ve feleklerle olan münasebetine işarettir. Zekât, kişinin kendi malının fakir için tespit edilen kısmından vazgeçmesidir. Bu ise zekâtın ruhlarla olan irtibatını gösterir. Zekâtta niyetin şart olması onun gayb ile münasebetine işarettir. Zekât verilecek mallardan; toprak mahsulleri zekâtın bitkilerle münasebetini, altın, gümüş ve rikaz, zekâtın madenlerle münasebetini, atlar, develer, sığırlar, koyunlar, zekâtın hayvanlarla münasebetini göstermektedir.<sup>121</sup>

4- Oruç ibadeti: el-Muksit isminin mazharı olan oruç şehvetlere meyleden nefsi kırar ve nefsin alışkanlıklarını tutar, bu da ancak kudret ile olur. Oruç sayesinde kötülüğü emreden nefsin şehvetleri ölür ve kalp hayat bulur. Oruçta açık veya gizli gösteriş (riya ve süm'a) imkânı olmadığı için Allah'ın rızası onda zahir olmuştur. Oruç tutmak için sağlam bir iradeye ihtiyaç duyulması el Mürid ismine, oruçta bir kişinin yemeğinin iki kişiye yetmesi el-Cûd ismine işarettir. Allah'ın rahmetinin Ramazan ayında taşması ve kullarına karşı çok cömert olması ve Hz. Peygamberin Ramazan ayında, diğer aylara göre, çok daha fazla infak etmesi bu hakikate işarettir.<sup>122</sup> Ramazan ayının gündüzlerinin oruçla, gecelerinin ise iftar ve ibadetle geçirilmesi orucun ruhlar âlemi ile olan münasebetine, orucun, hilalin görülmesi ile başlaması felekler ile olan münasebetine, onun niyete bağlı olması ve gözlerden gizlenmesi de gayb ile olan münasebetine işarettir. Altın ve gümüşün ateşle temizlenmesi gibi beşerî nefisler de imkân âleminin sapmalarından mücadele ve oruç ile temizlenir. Bu da orucun madenlerle olan münasebetini gösterir.<sup>123</sup>

5- Hac ibadeti: el-Mürid isminin mazharı olan haccın ilk fiili telbiye el-Kâil ismine işarettir. Haccın menasikini bilmek el-Alîm ismine, haccdaki hayat el-Hayy ismine, bu ibadeti ifa etmek için muhtaç olunan istaat ve kudret el-

<sup>120</sup> Karataş, 105 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 58,59.

<sup>121</sup> Karataş, 106 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 59,60.

<sup>122</sup> Buhârî, "İman", 28; "Sıyâm", 9; Müslim, "Salâtü'l-Müsafirîn", 13; "Sıyâm", 165; Tirmizî, "Savm", 55.

<sup>123</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîru's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 106, 107 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 60,61.

Kadîr ismine, hacda beden ve maldan harcama yapmak el-Cûd ismine işarettir. Haccın hallerinde tavırlarında gözetmek zorunda olduğu denge ve hac ibadeti sayesinde nefsi helak eden, değersiz ve alçaltıcı şeylerden kurtulmak ise onun el- İksat sıfatı ile ilgisini gösterir.<sup>124</sup>

Hacda tavaf ve sa'yın olması haccın madenlerle münasebetini gösterir. Çünkü etrafını tavaf ettiğimiz kabe ve aralarında sa'y ettiğimiz safa ve merve tepeleri bir çeşit maden olan taşlardan müteşekkildir. Tavaf ve sa'yın başlangıç ve bitiş yerleri, Arafat'a çıkış ve oradan Mekke'ye dönüş de Haccın feleklerle olan münasebetini gösterir. Hacda avlanmanın yasak olması, onun hayvanlara bakan yönüne işarettir. Hacda Harem bölgesindeki yeşil otların ve ağaçların kesilmemesi ve dikenlerin koparılmaması ise haccın bitkilerle olan münasebetine işarettir.<sup>125</sup>

Hacda ihramlı iken dikişli elbise giymemek, vücuttaki kıl, tüy, tırnak gibi şeyleri temizlemekten kaçınmak, cinsel ilişki ve ona götüren davranışlardan (rafes), günahattan ve tartışmaktan kaçınmak, haccın ruhlar âlemi ile münasebetine işarettir. Mali ve bedeni ibadetlerin, illetleri akılla anlaşılabilir ve illetleri akılla anlaşılmayan ibadetlerin haccın bünyesinde toplanması ve yeryüzünün bütün özelliklerinin Mekke'nin bünyesinde toplanması ise haccın insana bakan yönünü gösterir. Hacca niyet etmenin farz olması ve hacdaki bazı fiillerin anlamlarının zâhiri bakımdan gizli olması ise haccın gayb ile olan münasebetine işarettir.<sup>126</sup>

6- Cihad ibadeti: el Kadîr isminin mazharı olan cihadda malların ve canların feda edilmesi el-Cûd ismine işarettir. Tüm ibadetlerde olduğu gibi cihadda da şer'î ölçülere riayet etmek gerekir. O nedenle cihadda; ahdi bozmaktan, ihanetten, ganimetler taksim edilmeden önce onlara el uzatmaktan, savaş şiddetlendiğinde firar etmekten kaçınmak gerekir. Bunlar da cihadın el-İksat ismiyle münasebetine işarettir. Cihad bizi ilahî sevgiye çağırır. Bu davete icabeti istemek cihadın el-İrade ile ilgili yönüdür. Cihaddan maksat, tertemiz ebedî hayatı kazanmaktır. *"Allah yolunda öldürülenleri ölü*

<sup>124</sup> Karataş, 108 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 61.

<sup>125</sup> Karataş, 107-8 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 62.

<sup>126</sup> Karataş, 108 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 62.

sanmayın, bilakis onlar diridirler.”<sup>127</sup> Ayeti onun “el-Hayy ismi ile münasebetini gösterir. Cihadın bir yönünü oluşturan davet ancak sağlam bir ilimle olur, bu da cihadın el-İlm ile münasebetine işarettir. Cihadda fiili savaş başlamadan evvel kâfirleri iman etmeye veya cizye vermeye davet etmek onun el-Kavl ile olan münasebetine işarettir. Cihad, mücahidin ruhunu mükemmel bir şekilde kemâle erdirir. Öyle ki bir insan, insanların ve cinlerin amelleri kadar amel etse bile cihad etmekle ulaşacağı dereceye ulaşamaz. Bu da cihadın ruhlarla olan münasebetidir. Cihadda niyetin farz olması da onun gayb ile olan münasebetine işarettir.<sup>128</sup>

7- Kurban ibadeti: Kurban el-Kâil sıfatının mazharıdır. Kesilen kurbanın kendisini kesen kişinin ruhuna yardım eden manevi bir özelliğe sahip olması onun el-Hayy sıfatı ile olan münasebetine işarettir. Kurban ibadetinin kendine has özellikleri ve şartları olduğunu bilmek el-İlm sıfatına, kurban kesmeyi istemek el Mürid ismine, kurbanlık hayvana iyi muamele etmek ve bıçağı iyice keskinleştirmek el-Kadîr ismine işarettir. Kesilen kurbanın etinden, derisinden ve diğer organlarından fakirlerin de istifade etmesi onun el-Cûd sıfatı ile münasebetine, kurbanı kesen kişinin şer’an kurbanda bir payının olması da onun el-Muksit ismi ile münasebetine işarettir.

Daha önce de ifade edildiği gibi insanın itidalden sapmaları, şer’i ölçülerin zâhirine ve bâtınına tam olarak riayet edilerek giderilir.<sup>129</sup> Şer’i ölçülere uygun olmayan ameller, sahibinin sapmasını artırır ve mümkün olan her tür kötülüğe sürüklenmesine sebep olur.<sup>130</sup> Mümin bir kişi kötü ameller yaparsa, şer’i ölçüleri ihmal sebebiyle, bazı ilâhî isimlerin hükmü galip gelene kadar bu kişiye toprakta ve berzahta azap edilir. Kişi işlemiş olduğu günahlarla hangi ilâhî isimlerin alanını ihlal etmiş ise o ilâhî ismin intikamına uğrar. Alanı ihlal edilen ilâhî isimler o kişiye musallat edilir.<sup>131</sup> el-Afv isminin saltanatı zâhir olduğu zaman, kötü ameller yapan mümin, azaptan kurtulur ve cennete girer. Şayet kâfir bir kişi kötü ameller yaparsa şer’i ölçüleri ve sonu

<sup>127</sup> Âl-i İmran, 3/169.

<sup>128</sup> Karataş, “Kadı Burhâneddin’in İksîru’s-Seâdât fi Esrâri’l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili”, 109 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 62.

<sup>129</sup> Karataş, 110 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 49.

<sup>130</sup> Karataş, 110 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 49.

<sup>131</sup> Karataş, 110 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 50.



olmayan ilâhî isimlerin de tamamını ihmal etmiş olur. Bu nedenle kâfirin azabı ebedî ve sonsuz olur.<sup>132</sup>

### 3.4. Dört Unsur ( Anâsır-ı Erbaa) ve İbadetlerle Münasebeti

Kadı Burhaneddin'e göre yukarıdan aşağıya tenezzül eden insani varoluşun nihaî noktası yeryüzüdür. Yeryüzünü oluşturan temel yapı taşları sırasıyla *ateş, hava, su ve topraktır*. Bu dört unsur ile de ibadetlerin ilgisi vardır. Çünkü kâinata her şey bir olan Allah ile o da her şeyle, her şey de birbiri ile irtibatlıdır.

1- Ateş unsuru: Dört unsurdan biri olan ateş, insan vücudunun bir parçasıdır. İnsan kendi özündekini değiştirmek veya yenilemek için ateşin vasıflarına şiddetle iştihak gösterir. Bundan dolayı ahirette insan için en korkunç şey ateş olmuştur. Dolayısıyla insana gereken ilk şey; ateşle bağlantılı sapmalardan, ateşin yoğunlaşması ile oluşacak durumlardan ve ateşin organlarda oluşturduğu cazibelerden nefsini kurtarmaktır. Özellikle cazibenin yaratıldığı öz olan hararete karşı dikkatli olmak gerekmektedir.<sup>133</sup>

2- Hava unsuru: İnsan; bünyesindeki havadan neşet eden hevâ dolayısıyla dünyanın cazibelerine kapıldığı gibi, özünde bulunan su maddesinin her yöne akma özelliği dolayısıyla da doğru-yanlış her yöne akabilir. İnsan, özünde bulunan toprak dolayısıyla bir yere yerleşip kalmak ister ve zamanla katılaşp esnekliğini kaybeder. İnsan bu unsurlardan kaynaklanan sapmalardan ibadetle kurtulabilir.<sup>134</sup>

3- Su unsuru: İnsan için su kaynaklı sapmalardan kurtulmak, ateş kaynaklı sapmalardan kurtulmaktan daha kolaydır.<sup>135</sup>

4- Toprak unsuru: Topraktan kaynaklanan sapmalardan kurtulmak için de ibadetleri ifada oldukça kararlı ve metin olmak gerekir.<sup>136</sup> İnsan, dört unsurdan kaynaklanan sapmalardan kurtulduğu zaman, kendi ilâhî özüne daha çok yaklaşır. Tabii unsurlardan başka nedenlerle meydana gelecek

<sup>132</sup> Karataş, 110 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 50.

<sup>133</sup> Karataş, 111 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 65.

<sup>134</sup> Karataş, 112 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 65,66.

<sup>135</sup> Karataş, 112 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 65,66.

<sup>136</sup> Karataş, 112 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 65,66.

sapmalardan kurtuluş, insanın, boynundaki ağırlıkları bırakması ile mümkündür. Ağırlıklarından kurtulan insanın yukarı doğru yükselmesi (urûc) Allah'ın izniyle kolay olur.<sup>137</sup>

Kadı Burhâneddin, dört unsur ile ibadetlerin zâhirî yönleri arasında da münasebetler olduğunu düşünmüştür. Mesela namaz ile dört unsur arasındaki münasebetler şu şekilde verilmiştir. Namazda kıyamda durmak ateşe, rükûya eğilmek havaya, secdeye varmak suya, ka'de hali ise toprağa nispet edilmiştir. Bu münasebetlerin benzetme, konumlandırma, şekli irtibat, vasıf ve özellik gibi farklı açılardan yorumunu yapmak mümkündür. Ancak biz bu noktalara girmeyeceğiz.

### 3.5. İbadetlerin Müvellidât-ı Selase (Hayvanlar, Bitkiler ve Madenler) İle Münasebeti

Şu muhteşem kâinattaki her şey; yukarıdan aşağıya nüzulen ve aşağıdan yukarıya da urûcen birbirine bağlı, birbiriyle iç içe bir haldedir. Her şey, mertebe olarak kendisinin altında olan şeylerin özelliklerini ve hakikatlerini kendi bünyesinde toplar. İnsan ise bütün mahlûkatın özelliklerini kendisinde toplamıştır. Hayvanlar, bitkilerin ve bitkilerin üstündeki varlıkların bütün özelliklerini kendi bünyelerinde toplamıştır.<sup>138</sup> Bitkiler, madenlerin ve madenlerin üstündeki varlıkların bütün özelliklerini kendi bünyelerinde toplamıştır ve böylece varlıkların özellikleri (hasâis) Kalem-i âlâya kadar gider. Kalem-i âlâ, kevnî hakikatleri ve ilâhî isimlerin özelliklerini kendisinde toplamıştır. Dolayısıyla cirmi olan olmayan bütün varlıklar bu mevcudâtın içindedir. İnsan ise cirmi olan ve olmayan bütün hakikatleri kendi bünyesinde toplamıştır. Ruh, nefis (can) ve kalbin cirmi yoktur. İnsanın organ ve uzuvlarının cirmi vardır; fakat o organ ve uzuvlar basit değildir. Her ne kadar insanı oluşturan uzuv ve organlar tabî ve unsurî olarak basit özelliklerden mürekkep olsa da bu böyledir.<sup>139</sup>

Kadı Burhaneddin, ibadetlerin hayvanlar, bitkiler ve madenler (müvellidât-ı selâse) ile münasebeti olduğunu söylemektedir. Bu münasebetin en açık bir şekilde gözüktüğü ibadetler de kurban, zekât ve hacdır. Kurban

<sup>137</sup> Karataş, 112 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 66.

<sup>138</sup> Karataş, 114 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 53.

<sup>139</sup> Karataş, 114 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 53.

ibadeti için hayvan lazımdır. Çünkü kurban, hayvanları kesmek üzere vacip kılınmıştır. Kurban edilen hayvanın ruhu, kendisini kurban eden kişiye yardım eder. Nitekim Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Kurbanlarımızı büyük kesin. Çünkü onlar sıratta sizin binitleriniz olacaktır.”<sup>140</sup> Zekâtın bitkiler ile haccın madenler ile yakın münasebeti vardır. Zekâtın mahiyetindeki artma ve temizlik bitkilerin sıfatı<sup>141</sup> olduğu gibi haccın yapıldığı yer olan Kâbe de bir çeşit maden olan taştan yapılmıştır. Diğer hac mekânları da madenlerle iç içedir.

### 3.6. İbadetlerin Birbirleriyle Münasebetleri

Kadı Burhâneddin bütün ibadetlerin birbiriyle irtibatlı olduğunu düşünmekte ve kalbin ibadeti olan iman dâhil hepsinin bir bütün olarak insanı sapmalardan kurtaracağını ve olgunlaşmaya ve manevi yükselişe vesile olacağını ifade etmektedir.

İman, huşû ve hudûyu, ihlâs ile kalbin Allah'a yönelmesini ihtiva eder. İhlâs, bâtını idrak eden aklın nuru ve Allah'ın insana süslediği bir şükürdür. Her nimetin şükürü kendi cinsinden olması gerektiği için kalbin temizlenmesi de ihlâs ile mümkün olur. İhlâs ile Allah'a yönelmenin zâhiri dua ve namazdır. İman bu özellikleri bakımından namaza benzer. İman, doğru olmayan itikattan nefsi tutmayı içerdiği için oruca benzer. Çünkü ruhun gıdası iyi-güzel inançlar ve kutsî ilimlerdir. Tıpkı bedenın cismani gıdalarla kuvvetlenmesi gibi ruh bunlarla gıdalanır ve kuvvetlenir.<sup>142</sup> İman, itidalden sapmalarla mücadele etmeye vesile olan bir güç olması bakımından cihada; iyiliği kendisinde toplayan, göklere ve yere sığmayan Hakk'ı içine alan mutedil kalbin mekânı olması bakımından hacca, nefsin dürtüsüyle meydana gelip günaha sapmaya vesile olacak cazibeleri kesmesi bakımından da kurbanı benzer.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b Tacilarifin b Ali Münavi, *Feyzü'l-kadir şerhi'l-Câmi's-sagîr.*, c. 1 (Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1938), 496.

<sup>141</sup> Karataş, “Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrârî'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili”, 115 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 55.

<sup>142</sup> Karataş, 116 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 69.

<sup>143</sup> Karataş, 116 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 70.

Namaz iman ettiğimiz ayetleri okuduğumuz, mümin kalplerde huzuru sağlayan, zahir organlarımız ve batın melekelerimiz için şükre vesile olan bir ibadettir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) “İnsan bedeninde 360 tane mafsâl vardır ve bütün bu mafsalların her biri için insana bir sadaka gerekir. İki rekât namaz, o mafsalların şükri için yeterlidir.”<sup>144</sup> Buyurmuştur. Namaz, kötülüğe çağıran nefse ve insanın içindeki gizli şeytani duygulara karşı savaştır. Bu nedenle abdeste silah ve namaza durulan yere de mihrap denmiştir.<sup>145</sup> Namaza duran kişinin kalbi Allah’ın evidir. Bilindiği gibi namaz haccın mekânı Kâbe’ye yönelerek kılınır. Tıpkı hac ibadetinde olduğu gibi namazda da tahrim, tahlil, tekbir, dua ve niyaz vardır. Namaz, yeme-içme ve cima gibi dünyevi işlerden el çekerek eda edilmesi itibarıyla oruca benzer. Namaz, vakti ilâhî hakikatlere sarf ederek ıslaha muhtaç olan insanı ıslah eder, dünyaya, oyun ve eğlenceye meyleden insânî dürtüleri keser.<sup>146</sup>

Zekât “(Zenginlerin)mallarında (yardım) isteyen ve (iffetinden dolayı isteyemeyip) mahrum olanlar için bir hak vardır.”<sup>147</sup> ayetini tasdik edip canın yongası olan maldan başkasına vererek başkasını kendi nefesine tercih etmektir. Kur’an’da zekât anlamında kullanılan sadaka<sup>148</sup>; iman anlamına gelen tasdikten türetilmiştir.<sup>149</sup> Zekât veren kişinin, kendini fakire karşı borçlu görüp malında onların da payı olduğunu kabul etmesi namazın bir sıfatı olan huşunun zirvesidir. Zekât veren kişi, Allah’ın belirlediği zekât sarf yerlerinin dışına çıkamaz veya ona bir şey ekleyemez, zekâtın ölçüsüne ilâve veya azaltma yapamaz. Zekât veren malı başkasına vermeme arzusunu, tıpkı ramazanda oruç tutarken yeme içme arzusunu tuttuğu gibi tutar.<sup>150</sup> Zekât, fakir ve yoksul müminlerin kalplerini tavaf etmek gibidir. Allah fakirlerin ve yoksulların rızıklarını kendi üzerine almış ve zenginlerin mallarından fakirler için bir pay koymuştur. Malı başkasına vermek nefse hoş ve sevimli gelmediği

<sup>144</sup> Nureddin Ali b Ebî Bekr el-Heysemi, *Mevâridü’z-zamân ilâ zevâidi İbn Hibbân.*, c. 1 (Beirut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, y.y.), 207.

<sup>145</sup> Karataş, “Kadı Burhâneddin’in İksîru’s-Seâdât fi Esrâri’l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili”, 117 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 70.

<sup>146</sup> Karataş, “a.g.e”, s. 117. Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 71.

<sup>147</sup> Zariyât, 51/19.

<sup>148</sup> Tevbe, 9/60.

<sup>149</sup> Karataş, “Kadı Burhâneddin’in İksîru’s-Seâdât fi Esrâri’l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili”, 117 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 71.

<sup>150</sup> Karataş, 118 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 71.

halde zenginlerin ilâhî emre uyararak zekât vermeleri bir bakıma îlâyı kelimetullahtır. Çünkü zekât sayesinde fakir müminler az da olsa güçlenir ve Allah'ın adını anmaya devam ederler. Zekât, malın bir kısmını fakirlere verip kalan mal üzerinde tasarruf etmenin caiz olması ve nefisten gelen zekâtı engelleyici hislerin kesilmesi itibariyle kurban gibidir.<sup>151</sup>

Oruç iman gibi gizli bir ameldir. Allah'ın oruçluya vadettiği şeyi tasdik etmektir. Allah'ın emrine uyararak bedeni ayakta tutan yeme-içmeyi terk etmektir. Oruç bedenin bütün organlarını etkiler. Beden akşama kadar aç ve susuz kaldığı için hafif bir zafiyet oluşur. Akşam iftar etmek, oruçluyu bu zafiyetten kurtarır ve bedene tekrar kuvvet gelir. Tıpkı güçsüz düşen fakirin zekât malı ile kuvvet kazanması gibi beden de iftardan alacağı kuvvete muhtaçtır. Oruçta yeme-içme ve cinsel ilişkinin haram olmasının yanı sıra niyet, huşu ve hudû da vardır. Namazdan çıktıktan sonra yeme içme ve cinsel ilişkinin helal olması gibi oruçlu da iftar ettiği andan itibaren sanki selam vererek namazdan çıkan kişi gibidir. Oruç kalbin ıslahıdır. Beyt-i atik/Kâbe mesabesinde olan kalp bedeninin, ruhânî ve hayvânî ruhun merkezidir. Kâbe ise yeryüzünün aslı ve merkezidir. Yeryüzünün bütün özelliklerini kâmil bir şekilde kendisinde toplamıştır. Oruç insandaki hayvanî dürtülerin merkezi olan şehevî güçleri sakinleştirir. Oruç sayesinde hayvani kuvvenin kanı akıtılır, şehevî kuvve asil ruhun emrine girerek ibadette, hakkın hükümlerini yerine getirmede ve yasaklardan kaçınmada ona yardımcı olur. Bütün bu açıklamalar orucun manevî bir cihad olduğunu da ortaya koyar.<sup>152</sup>

Haccın da diğer ibadetlerle sıkı bir münasebeti vardır. Hac ile iman arasındaki nispet açıktır. Namaz gibi hacda da şartlar, rükünler, fiiller, tahrim ve tahlil vardır. Mesela hacda Arafat'ta durmak rükün olduğu gibi namazda da Kâbe'ye yönelerek durmak rükündür. Ayrıca Hz. Peygamber (sav): "*Kâbe'yi tavaf namazdır.*"<sup>153</sup> buyurmuştur. Hacda da oruçta da cinsel münasebet yoktur. Hac ile orucun, sadakanın ve kurbanın münasebetine şu ayet delildir: "*İçinizden her kim hacda hastalanır veya başından rahatsız olur (da traş olmak zorunda kalır)sa fidiye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi, ya da*

<sup>151</sup> Karataş, 118 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 72.

<sup>152</sup> Karataş, 119 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 72,73.

<sup>153</sup> Nesâî, "*Menâsikü'l-Hac*", 40; ed-Dârimi, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen-i Dârimî*, II,1166,Hadis no:1847.

*kurban kesmesi gerekir.*"<sup>154</sup> Tavafta remel ve ıztıba, sa'yda hervele, Mina'da şeytan taşlama fiillerinde cihada açıkça; nefis ile mücahedeye ise kapalı olarak işaret vardır.<sup>155</sup>

Cihad imandan kaynaklanan, namaz gibi bedenle yapılan, niyet edip huşu içinde ifa edilen bir ibadettir. Cihad canı Allah için vermeyi göze almaktır. Cihad insanı, bütünüyle dünyaya meyledip onun zevklerine dalmak suretiyle, Hakkı unutmaktan alıkoyar. Cihad Allah'a yöneliştir. Nefisleri ve malları feda ederek Allah'a ulaşmaktır. Cihad nefsin kanını akıtmak ve onu Allah yolunda tehlikelere sürmektir. Cihad, fasit şeylere ve nefsanî lezzetlere nefsin ilgisini kesmektir. Cihad sırf Allah için olur. Mücahid, yolunda kanını akıtmak için kendini Allah'a arz eder. Böylece Allah'a yükselme yolunda hayvanî ruh, ruhani ruha yardım eder. Mücahid kendini feda ederek Allah'ın huzuruna çıkar.<sup>156</sup>

Kurban kesmek imanın eseridir. Kurban Allah'ın emrini idrak ederek, niyet ve huşu ile kesilir. Kurbanda zekâtta olduğu gibi fakiri görüp gözetmek vardır. Kurban kesen kişi fakirin hakkına elini uzatmaktan kendisini tutar. Kurban, fakirlerin kalplerini tavaf etmek gibidir. Kurban Allah için nefsin kanını akıtmaya bedel hayvan kanı akıtmaktır.<sup>157</sup>

### 3.7. Varlık Mertebeleri ve İbadetlerle Münasebeti

Allah'tan başka her şey, mahiyetleri itibariyle mümkün varlıklardır. Var olmak için her an kendilerinin var olmasını tercih edecek bir müreccihe muhtaçtırlar. Allah mümkün varlıkları her an yeniden yaratmaktadır. Bu süreç, mümkün varlıklara verilen ecelin gelmesine kadar devam eder. Her dem yeniden yaratışın şahadet âleminde gözle görülmemesi, eskiye bedel yaratılan şeyin, eskinin şeklen benzeri olması dolayısıyladır. Mesela akan bir nehirdeki suyun daima aynı su olduğunu görürüz. Bu, o nehirde akan suların hep birbirine benzemesi nedeniyledir. Hâlbuki bir nehirde aynı su iki defa akmaz. Kur'an'daki şu ayet buna işaret eder: *"Doğrusu onlar yeniden yaratılış*

<sup>154</sup> Bakara,2/196.

<sup>155</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîru's-Seâdât fi Esrârî'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 120 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s.74.

<sup>156</sup> Karataş, 120-21 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 74.

<sup>157</sup> Karataş, 121 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 75.

*konusunda şüphe içindedirler.*"<sup>158</sup>Kâinatın her an yeniden yaratılış serüveni beş âlem/hazret (Hazerât-ı hamse) ile sınırlandırılmıştır. Bu beş âlemin birincisi gayb âlemidir. Gayb âleminin karşılığı şehadet âlemidir. Gayb âlemini ruhlar âlemi takip eder. Ruhlar âlemi ile şehadet âlemi arasında misâl âlemi vardır. Beşinci âlem bu dört âlemi kendisinde toplayan insanlık âlemidir (hazret-i insaniye).

Yaratılışın serüveni işte bu beş âleme irca edildiği için de günlük namaz beş vakit olarak farz kılınmıştır. Beş âlem ile günlük beş vakit namaz arasında münasebet olduğu gibi yedi ilâhî ismin dört rüknü de beş vakit namaz ve diğer namazlarla münasebet halindedir. Günlük, haftalık ve yıllık namazların bu münasebeti şu şekildedir: Günlük namazlar el-İlme, Cuma namazı el-Hayata, Ramazan Bayramı namazı el-Kudrete, Kurban Bayramı namazı el-İrade ismine bakar.<sup>159</sup>

Yaratılış serüveni işte bu beş âlem içinde deveran ettiği gibi günlük namazlar da beş vakit olarak farz kılınmıştır.<sup>160</sup> Şehadet âleminde zuhur eden şeylerin birbirine benzemesi zaman sebebiyledir. Ancak bazı zamanlar diğerlerine nispetle daha şerefli, daha kapsamlı ve daha kâmil olur. Mesela cuma günü, bayram günleri, ramazan geceleri -özellikle kadir gecesi- aşure günü ve şâban ayının on beşinci gecesi gibi. Bütün bu özel zamanlarda zuhur eden yeni yaratılışlar (halkı cedîd) daha şereflidir. Dolayısıyla onlarda yapılan ibadetler de -eğer denk gelirse- o andaki yeni yaratılışın şükrüdür. Zaman için geçerli olan bu hakikat mekânlar için de geçerli olduğu için bazı mekânlar diğerlerinden daha şereflidir. O mekânda yaşayanlar, o mekânın şerefinden istifade edebilirler.<sup>161</sup> Mesela; mescitlerin dışındaki yerlere göre mescitler daha şereflidir. Mescid-i Aksa diğer mescitlere göre daha şerefli, Mescid-i Nebî ise Mescid-i Aksaya göre daha şerefli, Mescid-i Haram da Mescid-i Nebiye göre daha şereflidir. Daha sonra açıklanacağı üzere, bu mescitlerde kılınan namaza buraların şerefi tesir eder.<sup>162</sup>

<sup>158</sup> Kaf, 15.

<sup>159</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrâri'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 122 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 76,77.

<sup>160</sup> Karataş, 122 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 76,77.

<sup>161</sup> Karataş, 122 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 76.

<sup>162</sup> Karataş, 123 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 76.

Kadı Burhâneddin'e göre her ibadetin beş âlemden biri ile doğrudan münasebeti vardır. Aynı şekilde beş âlemin de kendi içinde bazısının bazısına açık etkisi vardır. Bu nedenle; gayb âlemi ruhlar âlemine, ruhlar âlemi misâl âlemine, misâl âlemi şehadet âlemine etki eder. İnsan-ı kâmil hazreti ise bütün âlemleri kuşatan dolayısıyla hepsine etki edebilen bir hazrettir.<sup>163</sup>

Oruç ruhlar âlemine uygun bir ibadettir. Ruh ile orucun sıkı bir münasebeti vardır. İnsan, nefsinin şehvî arzularını tutarak ve yeme-içme gibi alıştığı şeyleri terk ederek manen temizlenir ve ruhânîleşir. Oruç insanı kesret âleminde vahdet âlemine doğru çeker. Ruh oruçla güçlenir ve Allah'a itaate alışır. Cansız bir şeyin ruh ile canlanması gibi oruç da insanı manen canlandırır. Oruçlunun sahuru ve iftarı ibadete dahildir. Ramazan'ın ve orucun bereketi ile Ramazan Bayramı günlerinde yiyip içmek de ibadet olmuştur. Ramazan'ın ruhaniyeti olmasaydı insanın yeme-içmesi ibadete dönüşmezdi. Oruç kesret âleminin riya gibi bazı ahkâmından etkilenmez. *"Oruç benim içindir ve onun ecrini de ben veririm."*<sup>164</sup> kutsi hadisi buna işaret etmektedir.<sup>165</sup>

İnsanı oluşturan tabiî ve unsûrî şeyler zahirî yapıları itibariyle değil, insana nispetleri dolayısıyla önemlidir. Bundan dolayı insana, hakikatlerine uygun amellerle Allah'a şükretmesi emredilmiştir. Allah'a şükürün en kapsamlı ifadesi de namazdır. Müslüman, akıllı ve diri olduğu müddetçe namaz kılmakla yükümlüdür. Felekler ve Dünya döndükçe bu yükümlülük devam eder. Günler, haftalar ve senelerin oluşması feleklere bağlı olduğu gibi günlük beş vakit, haftalık cuma ve yıllık iki bayram namazları da felekler ve zaman ile irtibatlıdır. Namaz misâl âlemine bakar.<sup>166</sup> Bu itibarla namaz için câmiye/cemaate yürümek sevap olmuştur.<sup>167</sup>

Hac gayb âleminin hükmü altındadır. Zira Kâbe'nin güzelliği de onu ziyaret etme emri de akılla anlaşılacak bir şey değildir. Bazı sahabelerin Hacerü'l-esved'i öptüklerinde; *"Sen bir taşsın, insana fayda ve zarar vermezsin.*

<sup>163</sup> Karataş, 123 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 117.

<sup>164</sup> Buharî, "Savm" 2, 9; Müslim, "Sıyam", 163.

<sup>165</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîru's-Seâdât fi Esrârî'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 123 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 54.

<sup>166</sup> Karataş, 123 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 53,54.

<sup>167</sup> Müslim, "Mesâcid" 282; Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 117.



Eğer Rasulullah'ın seni öptüğünü görmeseydim, ben de seni öpmezdim"<sup>168</sup> demeleri, bazı sahabelerin de "Ey Mekke, sen ancak kuru bir vadisin, ancak diğer beldeler üzerine Allah seni şereflendirdi"<sup>169</sup> sözleri buna işaretler. Hac, Allah ve Resulünün sözlerine iman etmeye çağrıdır. İşte bu gibi nedenlerle Mekke gaybın izlerinin en fazla hissedildiği yer olmuştur.<sup>170</sup>

Cihat insanîyet mertebesine layık bir ibadettir. Cihat Allah'a iman ve İslam'ı sevmek, küfür ve inkara buğz etmek ve bunun için gerekirse canı feda etmektir. Cihat Allah için dünya nimetlerini ve süsünü terk etmek, şehvet ve öfke kuvvetini yerli yerince kullanmaktır.<sup>171</sup> Cihat kahır suretinde rahmettir. İnsanların iman ve İslam ile şereflenmesine vesiledir. Cihat, bereket ve sevap olarak aklın hem idrak ettiği hem de edemediği kapsam ve özellikte olan bir ibadettir.<sup>172</sup>

Kadı Burhaneddin burada beş âlemden dördünü ve onların mazharlarını zikretmiş ama şehadet âlemini ve onun mazharı olan ibadeti zikretmemiştir. Müellifin düşüncelerinin izini sürdüğümüzde bu hazretin hükmü altında olan ibadet ya kurban ya da zekât olacaktır. İbadetlerin kendi içindeki hiyerarşisini göz önünde bulundurursak, zekât farz olma yönü itibarıyla kurbandan daha önceliklidir. O halde zikredilmeyen şehadet âleminin hükmü altında olan ibadetin zekât olduğunu söylemek mümkün olabilir.

### 3.8. Harfler ve İbadetlerle Münasebeti

Kadı Burhâneddin'e göre ibadetlerle onların isimleri arasında isim müsemma ilişkisi olduğu gibi bu isimleri oluşturan harflerin telaffuz edilip edilmemesi itibarıyla de bazı yorumlar yapmak mümkündür. Bazı ibadetlerin güzel yönü açık, bazı ibadetlerin güzel yönü ise gizlidir. İşin tabiatı böyle olduğu için ibadetlerdeki güzelliğin mahiyetlerine göre açık veya gizli olması da tabiidir. İbadetlere isim olan harflerin terkibi tesadüfî değil kastîdir. Bu

<sup>168</sup> Buhari, "Hac", 50; Müslim, "Hac", 248; Nesaî, "Menâsik", 147; İbn Mâce, "Menâsik", 27.

<sup>169</sup> Alaüddin Abdülazîz b Ahmed b Muhammed Abdülazîz el-Buhari, *Keşfü'l-esrar an Usuli Fahrüislam el-Pezdevi = Keşfü'l-esrar fi şerhi Usuli'l-Pezdevi*, c. 1 (Dârü'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1997), 277.

<sup>170</sup> Karataş, "Kadı Burhâneddin'in İksîrû's-Seâdât fi Esrârü'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili", 124 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 117.

<sup>171</sup> Karataş, 124 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 56.

<sup>172</sup> Karataş, 125 Krş. "a.g.e" Arapça kısım, s. 56.

kasıt isimlerin anlamlarında görülebilir. Meselâ, iman kelimesi telaffuz edildiğinde bütün harfler her zaman açıkça ortaya çıkar. Bu da imanın güzellik yönünün açık olduğuna işarettir. Zaten imandan beklenen de eserleriyle açığa çıkmasıdır. Bu nedenle dil ile ikrar etmek imanın rükünlerinden biri olmuştur.<sup>173</sup> Müellif namaz, oruç, zekât, hac, cihat ve kurban ibadetleri ile ilgili; bu ibadetlerin harflerinin telaffuz edildiğinde açık veya gizli olması üzerinden de bazı yorumlar yapmıştır. Mesela farz namazların açıktan ve cemaatle kılınması ile nafilâ namazların gizli kılınmasının; “salat” kelimesindeki kimi harflerin açık/zahir kimi harflerin de sessiz/sâmit olması ile ilgisi vardır. Diğer ibadetlere isim olan kelimeler ile bu ibadetlerin bazı yönleri de bu açıdan irtibatlıdır. Zekât açıktan verilebilir. Bununla beraber fakirin ihtiyacını karşılamak için sadakaların gizli verilmesi güzeldir. Orucun güzelliği onun gizliliğindedir. Ramazan orucu tutan kimsenin gerektiğinde bunu ifade etmesi caiz iken, nafilâleri ilan etmek hoş karşılanmamıştır. Haccın edasında açık bir güzellik olmakla beraber haccın birçok menasikinin güzelliği gizlidir. Kurban ve cihat ibadetinde de açık ve gizli güzellikler vardır.<sup>174</sup>

### Sonuç

Allah’ın emirlerinde maksat ve hikmet aramak insanoğlunun merak ettiği şeylerdendir. İnsanoğlunun anlam arayışı, olay ve olguların sebep, hikmet ve maksatları üzerine düşünmesi, yaşamını fayda sağlamak ve zararı savmaya çalışmak üzerine kurması gibi fitrî eğilimleri ibadetlerin sırları ve hikmetleri üzerinde kafa yormasına da sebep olmuştur. Bu itibarla ibadetlerin sırları ve hikmetlerine dair eserler vücuda gelmiştir. *İksîrû’s-seâdât fî esrâri’l-İbâdât* bu alanda yazılan eserlerden biridir. Kadı Burhaneddin bu eserinde varlık, varlığın hiyerarşisi ve varlığın hikmetlerini ibadetlerin sırlarını izah etmek için ele almıştır. Eserde ibadetlerin sırlarına dair yapılan izahlar vahdet-i vücudçu bir perspektifi göstermektedir. İbadetler ile bütün bir mevcûdât arasında kurulan bağlantılar; gayb, ruhlar, misal, şahadet ve insan-ı kâmil hazreti ve ilahi isim ve sıfatlar ile ibadetlerin bağlantıları olduğu düşünülmüştür. Cennet nimetleri, dört unsur, insanın yapısı ve tabiat ile

<sup>173</sup> Karataş, 126 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 118.

<sup>174</sup> Karataş, 127 Krş. “a.g.e” Arapça kısım, s. 118.

ibadetler arasında kurulan bağlantılar ufuk açıcudur. Ayrıca ibadetlere isim olan kelimelerin harflerinin telaffuz edilirken açığa çıkıp çıkmaması ile o ibadetlerin güzelliğinin açık veya kapalı olması arasında irtibat olduğu düşüncesi spekülâtif olmakla beraber dikkat çekici bulunmuştur.

Kadı Burhâneddin kâinattaki her şeyin birbiri ile irtibatlı olduğunu söylemiştir. Varlık mertebeler halinde mevcut olup her mertebe kendisinin altında olan şeylerin özelliklerini ve hakikatlerini kendi bünyesinde toplar. İnsan ise bütün mahlûkatın özelliklerini kendisinde toplamıştır. Bir yönüyle tabiatın bir parçası olan insanın yapacağı kuşatıcı ameller sayesinde kendisi ve yeryüzü ıslah olur. Mümin Allah'a kulluk ettiği zaman, O'nun güzel isimleri ile ahlaklanır. Bu vesileyle halinde, fiilinde, sözünde İslam üzere olan o müminin hâlinden, fiilinden, sözünden Allah cennetler inşa eder. Kuranda tasvir edilen cennette dört unsurun ve üç müvellidâtın form değiştirmek suretiyle var olacağını anlamak mümkündür.

Kadı Burhâneddin'e göre İnsan, fıtratı ve yaşam şartları dolayısıyla itidalini kaybedebilir. İnsanın olgunlaşması ilim, hayat, cömertlik, adalet, irade, kudret ve kelam sıfatlarının mazharı olan iman, namaz, zekât, oruç, hac, cihad ve kurban ibadetleri vesilesi ile mümkün olur. İlim sıfatının mazharı ve kalbin ameli olan iman tüm ibadetlerin kabul edilmesinin temel şartıdır. Günde beş vakit namaz kılan bir Müslümanın, bu ibadetin beş âlem ile olan münasebeti sayesinde, hem urûc<sup>175</sup> hem de rucû<sup>176</sup> olarak kemal mertebelerini kat etmesi mümkündür. Ona göre bu, insanîyet mertebesinden başka bir mertebe için söz konusu olmayan çok özel bir imkandır. Böylece insanın yaratılışının özü ortaya çıkabilecektir.

İnsanı itidalden çıkaran çeşitli iç ve dış müessirleri kırmak ibadet sayesinde mümkün olabilir. Bunlardan benlik, kibir ve ucub kırıp nefsi terbiye etmek için oruç, insanı mala daha fazla meyilden kurtarmak için zekât, diğer ibadetlerle izalesi mümkün olmayan sapmaları gidermek için de hac farz kılınmıştır. Çünkü bu ibadette zamanın ve mekânın şerefine, zatî ve sebepî şeref de eklenmektedir. Kurban hem kurban kesen kişi için hem de bütün bir toplum için pek çok faydaları bünyesinde barındıran bir ibadettir. Cihad

<sup>175</sup> İbadetin insandan Allah'a yükselmesi, ya da insanın Allah'a yükselmesidir.

<sup>176</sup> Emrin Allah'tan âleme dönmesidir.

kişiyi Hak yolda tutmak, malı ve canı Hak yolunda harcamaktır. Cihad ederek ölmek hayattır. Müslümanın ve İslam'ın şerefini yükseltmektir. Cihat ibadeti özellikleri ve kapsamıyla çok şerefli ve kâmil bir ibadettir.

Yaratılışın amacı Allah'ı bilip tanımak, O'na yönelmek ve kulluk etmektir. Kulluğun en güzel şekli ise ibadettir. Manevi kirlere arınarak ahlaki zaafı gidermek ve tutarlı, dengeli, huzurlu bir yaşam için ibadetler en etkili vasıtalar. Kur'an-ı Kerim'de namazın ve mali ibadetlerin, kişiyi hırs, sabırsızlık ve bencillik gibi yıkıcı duyguların etkisinden koruyacağına işaret edilmiştir. Namaz ve orucun kişiyi kötü ve çirkin davranışlardan alıkoyacağını, zekâtın insan tabiatındaki cimrilik ve bencillik eğilimini ıslah edeceğini söylemek mümkündür. Kurban ibadetinin de hem insan psikolojisinde bir denge unsuru olduğu hem de önemli bir sosyoekonomik işleve sahip olduğu düşünülmektedir.

İbadetlerin, kişiyi kötülüklerden uzaklaştırma, toplumsal kaynaşmayı, huzur ve sükûnu sağlama, yoksullara el uzatma gibi dışa akseden olumlu sonuçları vardır. Bu özellikler zekât, hac, kurban, keffaret gibi ibadetlerde daha etkin görülür. Hayatını ibadet eksenli yaşayan insan, yaratıcısı ve kendisiyle barışık, dengeli ve huzurlu biri olur.

Sonuç olarak ibadet, insanın dünyada dengeli bir hayat yaşamasına, ahiret hayatında cennete girmesine ve Allah'a yaklaşıma vesile olan en temel görevdir. Kur'an-Kerim' kâinattaki her zerrenin Allah'ı tespih ettiğini ifade etmektedir.<sup>177</sup> Yapılan ibadet, kâinatın tespihine dahil olarak, adeta damlanın okyanusa karışması gibi onunla bütünleşir. Ancak bu bütünleşmenin gerçekleşmesi için ibadeti yüksek bir bilinçle yapmak gerekir. Bunun yollarından biri de ibadetlerin sırlarını ve hikmetlerini bilmekten geçer.

### Kaynakça

Abdülkerim Özaydın. "Kadı Burhaneddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi: TDV, 2001.

Arabi, Muhyiddin İbn. *Fütuhat-ı Mekkiyye*. Çeviren Ekrem Demirli. 8. baskı. 18 c. Litera Yayıncılık, 2017.

<sup>177</sup> Bk. Müsebbihat sureleri; Hadid, Haşr, Saff, Cuma, Tegâbün, İsrâ ve A'lâ Surelerinin ilk ayetleri.

- Buhari, Alaüddin Abdülazîz b Ahmed b Muhammed Abdülazîz el-. *Keşfü'l-esrar an Usuli Fahrülislam el-Pezdevi = Keşfü'l-esrar fi şerhi Usuli'l-Pezdevi*. Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1997.
- Burhaneddin, Ahmed Kadi. *Kadı Burhaneddin divanı*. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi yayınları; 2244. İstanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980.
- Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman: Muhyiddin İbn Arabi*. Çeviren Atilla Ataman. 3. baskı. Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Cürcani, eş-Şerif Ali b Muhammed el-. *et-Ta'rifat*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabi'ye Göre İbadetlerin Manevi Yorumları*. 3. baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Daryal, Ali Murat. *Kurban Kesmenin Psikolojik*. 2. baskı. M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, y.y.
- Dihlevi, Şah Veliyyullah. *Hüccetullahi'l-Baliğa*. Çeviren Mehmet Erdoğan. 1. baskı. 2 c. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Dinç, Emine Nurefşan. "Kadı Burhâneddin'in Tercîhu't-Tavzîh İsimli Eserinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi". Thesis, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Efendi, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi Taşköprüzade Ahmed. *Miftahü's-saade ve misbahü's-siyade fi mevzuati'l-ulum*. Beyrut, 1985.
- el-Mevsuatü'l-fikhiyye*. C. 29. ; Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1993.
- Esterabadi, Aziz b Erdeşir. *Bezm-u rezm*. Kültür Bakanlığı yayınları; 1203. Ankara : Kültür Bakanlığı, 1990.
- Ferhat Koca. *İslam hukukunda ibadet kavramı*. İMVAK kültür yayınları; 1. Çorum : İMVAK, 2000.
- Hatice Tören. "Kadı Burhaneddin ( Edebî ve Tasavvufî Şahsiyeti )". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV, 2001.
- Heysemi, Nureddin Ali b Ebî Bekr el-. *Mevâridü'z-zamân ilâ zevâidi İbn Hibbân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, y.y.

- İbnü'l-Arabi, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Ali. *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru Sâdir, y.y.
- İmam Gazali. *İhya-u Ulumiddin*. Çeviren Ahmet Serदारoğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- İsfahani, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b Muhammed b Mufaddal Rağıb. *Müfredatu elfazi'l-Kur'ân*. C. Muhammed Seyyid Kilânî. Beyrut: Daru'l-Marife, t.y.
- Kahraman, Abdullah. “Darülfünûn Müfredatında Bir Ders: Hikmet-i Teşri‘ ve Bir Metin”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı 15 (2010): 345–70.
- . *İslam Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Karagöz, İsmail, Mehmet Canbulat, Fikret Karaman, ve İbrahim Paçacı. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2006.
- Karataş, Nizamettin. “Kadı Burhâneddin’in İksîru’s-Seâdât fî Esrârî'l- İbâdât Adlı Eserinin Tahkiki ve İslam Hukuku Açısından Tahlili”. Basılmamış Doktora Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.
- Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut : Dâru Sadır, y.y.
- Münavi, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b Tacilarifin b Ali. *Feyzü'l-kadir şerhi'l-Câmii's-sagir*. Beyrut : Dârü'l-Ma'rife, 1938.
- Özdirek, Recep. “Candaroğlu İsmâil Bey’in Hulviyyât İsimli İlmihal Kitabında İbadetlerin Fazilet ve Hikmetleri”. *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi*, sayı 17–18 (2013): 109–25.
- Şatibi. *El-Muvafakat*. Çeviren Mehmet Erdoğan. 4 c. İz Yayıncılık, 1990.
- Tehanevi, Muhammed b A'la b Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşafu istilahati'l-fünun*. Beyrut : Dâru Sadır, y.y.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur'ân dili : Türkçe tefsir*. 9 c. İstanbul: Eser Kitabevi, y.y.
- Yücel, Yaşar. *Kadı Burhaneddin*. Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları; 755. Ankara : Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 167-190

## Arapça Dersi Öğretim Programının Uygulanmasına Yönelik Bir Alan Araştırması (Tekirdağ İli / Süleymanpaşa İlçesi Örneği)

A Field Research on the Implementation of the Lesson of Arabic Language Teaching Program (Tekirdag (Turkey) / the Case of Süleymanpaşa District)

### Osman ARPAÇUKURU

Öğretim Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
Lecturer, Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Literature  
Tekirdağ / TURKEY  
oarpacukuru@nku.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-7514-475X](https://orcid.org/0000-0002-7514-475X)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 18 Nisan / April 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 25 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atf / Citation:** Arpaçukuru, Osman. "Arapça Dersi Öğretim Programının Uygulanmasına Yönelik Bir Alan Araştırması (Tekirdağ İli / Süleymanpaşa İlçesi Örneği)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 167-190.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





## Öz

İmam hatip okullarında uzun yıllardan beri Arapça öğretilmektedir. Ancak Arapça öğretiminden hedeflenen amaçların bir türlü gerçekleşmediği de ortadadır. Arapça öğretiminin niteliğini artırmak amacıyla Milli Eğitim Bakanlığı (MEB), ilki 1973 yılında olmak üzere zaman zaman Arapça dersi öğretim programları hazırlamakta ve mevcut programları iyileştirip güncelleştirmektedir. Bu araştırma, 2011 yılında yürürlüğe giren, “İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı (4-8. Sınıflar)” ile “İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Mesleki Arapça Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı”nın pratik sahadaki durumu ve uygulamada karşılaşılan sorunları hakkında 2016 yılında yapılmış bir alan çalışmasıdır. Çalışmanın kapsamı, Tekirdağ’ın merkez ilçesi Süleymanpaşa’da o yılda faaliyette bulunan Tekirdağ Anadolu İmam Hatip Lisesi, Süleymanpaşa Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Süleymanpaşa İmam Hatip Ortaokulu ve bu okullarda görev yapan Arapça dersi öğretmenleriyle sınırlı tutulmuştur. Araştırma, öğretmen görüşlerine dayanmakta olup, öğretmenlerle anket yoluyla gerçekleştirilmiştir. Öğretmenlerden elde edilen bulgular, SPSS istatistik programında işlenmiş, frekans ve yüzdelik değerlere dönüştürülmüş ve ardından bu değerler tablolar halinde sunulmuştur. Elde edilen bulgular neticesinde, öğretmenlerin çoğunun, uygulayıcısı durumunda oldukları Arapça dersi öğretim programını okumadıkları, programın vizyon, yaklaşım ve hedeflerinden habersiz oldukları görülmüştür. Ayrıca öğretmenlerin, Arapçanın yabancı dil dersi mi yoksa dini mesleki ders mi olduğu konusunda zihinlerinin net olmadığı, öğretim sürecinde programa aykırı tutum ve davranışlar sergiledikleri, Arapça dersinden hedeflenen amaçların büyük ölçüde gerçekleşmediği kanaatinde oldukları anlaşılmıştır. Çalışmanın sonunda, ulaşılan sonuçlar tartışıldıktan sonra, Arapçanın öğretmenin ve öğrencinin hayatında işlevsel hale getirilmesi, motivasyon ve öğrenim kalitesini artırıcı unsur olması için çeşitli önerilerde bulunulmuştur. Bu çerçevede, Arapça derslerinde en başarılı öğrencilere çeşitli ödüller ve burslar verilmesi, üniversiteye giriş sınavlarında yabancı diller arasında Arapça testinin de yer alması vb. önerilmiştir. Ayrıca Arapça dersi öğretmenleri için belli dönemlerde Arapça sınavların yapılması, öğretmenlere sınavdan

alacakları puana göre maaşlarında bir artırma yapılması veya ek ödenek ödenmesi, hizmet içi eğitimlerin sürdürülmesi vb. teklif edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Arap Dili ve Edebiyatı, Arapça öğretmenliği, Arapça öğretimi, Arapça dersi öğretimi programı, imam hatip ortaokulu, imam hatip lisesi.

### **Abstract**

Imam Hatip schools (religious vocational schools) in Turkey have been taught teaching Arabic for many years. However, the objectives of learning Arabic have not yet been realized. The Education Council of the Ministry of Education prepares educational plans and programs for Arabic lessons in order to increase the quality of Arabic language teaching, the first of these programs was in 1973. This research is a field study carried out in 2016 on how to implement the educational programs prepared in 2011 for Arabic lessons in Imam Hatip schools, and the problems facing the teacher in practical reality. The scope of the research is limited to Tekirdağ Anadolu Religious High School for boys, Süleymanpaşa Anadolu Religious High School for girls, Süleymanpaşa Religious Secondary school, and the teachers working in these schools. The research was based on the views of those educators as to how the educational programmes for Arabic lessons and the problems they faced during their exercise were implemented. The research was formulated through interviews with teachers. The results of the research according to the data received from the teachers were processed in the statistical program SPSS and then converted to frequency values and percentage values. These values were presented in tabular form. As a result of the findings, it was seen that most of the teachers did not read the Arabic lesson teaching program they were practicing, and they were unaware of the program's vision, approach and goals; and they did not understand the program's approach, vision, and objectives. Moreover, it was understood that the minds of the teachers were not clear about whether the Arabic language was a foreign language lesson or a religious vocational lesson, that the teaching practices and behaviors of teachers are incompatible with the educational program and they also had one view that the goals of the Arab lesson were largely unfulfilled. After the main results have been revealed and discussed, finally, following the disputed

results, some suggestions were made to increase the quality of teaching Arabic such as making Arabic an effective, active and influential element in the lives of students and teachers through various awards and scholarships and the examination of Arabic as a foreign language in the university entrance examinations as an element of motivation and quality. In addition, in order to improve the quality of the Arabic teacher, we have made the Arabic exams as periodic, an increase in salaries according to the teachers' receivables score, the continuation of in-service trainings, etc.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Arabic language, Arabic language teaching, Arabic language teaching program, educational programs for Arabic lessons, Arab lessons curriculum, religious vocational schools, imam hatip schools.

## Giriş

Bu makalede, Tekirdağ'ın merkez ilçesi Süleymanpaşa'da bulunan imam hatip okullarında "Arapça Dersi Öğretim Programı"nın uygulamadaki durumu ve sorunları ele alınmıştır. Araştırmanın problemi, amacı, önemi ve yöntemi hakkında kısaca bilgi verildikten sonra anket verileri istatistik programı SPSS yardımıyla yorumlanmış ve Arapça öğretiminin anketin yapıldığı yılda bu okullardaki mevcut durumu ortaya konulmuştur. Son olarak, araştırmanın sonuç bölümünde Arapça öğretim ve öğreniminde niteliği artırmaya yönelik bazı önerilerde bulunulmuştur.

## 1. Problem

Osmanlı ve daha öncesi hariç tutulacak olursa, ülkemizde altmış yıldan fazla bir süredir resmi öğretim kurumlarında Arapça öğretilmektedir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mehmet Zeki Aydın, "Eğitimde Program Geliştirme ve Arapça Dersi Öğretim Programı Üzerine", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996): 123; Sultan Şimşek, "Öğretim Programları Açısından İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi'nin Tarihi Süreci", *İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu (İstanbul, 24-25 Aralık 2011)* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2013): 47, 48; Mehmet Soysaldı, "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları", *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (2010): 248; Ahmet Vefa Temel, "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme", *Dergi Abant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 3/5 (2015): 166; Selahattin Bayram, "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011): 45.

Buna rağmen, gözlem ve araştırma sonuçları, ülkemizde Arapça öğretiminde hedeflerin bir türlü gerçekleşmediğini göstermektedir.<sup>2</sup> Kimi araştırmacılar, günümüzdeki imam hatip liselerindeki Arapça öğretiminin, Cumhuriyet öncesi dönemde orta öğretim seviyesindeki okullarda yürütülen Arapça öğretiminin gerisinde kaldığını söylemektedir<sup>3</sup> ki bunca yatırım ve emeğe rağmen Arapça dersi öğretiminin bu durumu düşündürücüdür.

İmam hatip okullarında Arapça dersi öğretim ve öğreniminin niteliğini iyileştirmek ve geliştirmek amacıyla Milli Eğitim Bakanlığı, 1973 yılından itibaren birkaç senelik sürelerle Arapça dersi öğretim programları yayımlamaktadır.<sup>4</sup> Arapça dersi öğretmenlerine rehber ve kaynak niteliğinde olan bu programlarda öğretimin vizyon, hedef, yaklaşım ve öğrenme alanları ile temel dil becerilerinin nasıl öğretilip geliştirileceği, metot ve teknikleri vb. konular ayrıntılı olarak açıklanmaktadır.

Öğretim programlarının, hedeflerinin gerçekleşmesi ve uygulamada karşılaşılan sorunları açısından değerlendirilmesi, tespit edilen sorunların ve eksiklerin giderilmesi, öğretimin niteliğini artırma açısından bir ihtiyaç ve gerekliliktir.

Böylece araştırmanın problemi, imam hatip okulları Arapça dersi öğretim programlarının uygulamadaki durumları ve sonuçlarının değerlendirilmesi ve çeşitli çözüm önerilerinin sunulmasıdır.

## 2. Araştırmanın Amacı

<sup>2</sup> Ahmet Altun, *Türklere Arapça Öğretim Yöntem ve Teknikleri: Sorunlar ve Çözümler* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2017): 135, 140; Halil İbrahim Kaçar, "İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Faktülterinde Arapça Öğretimi Üzerine", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/17 (2006): 119-120; Murat Arif Güney, "Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 207; Yaşar Seracettin Baytar, "Belli Başlı Dil Öğretim Metotları ve Bunların Arap Dili Öğretimi Açısından Eleştirel Değerlendirmesi", *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (2016): 334.

<sup>3</sup> Bk. Hasan Soyupek, *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004): 480.

<sup>4</sup> Türkiye'de İmam Hatip okulları için hazırlanmış Arapça dersi öğretim programları hakkında bk. Şimşek, "İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi'nin Tarihi Süreci", 49-53; Murat Özcan, "Mesleki Arapça Dersi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri", *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi* 14 (2015): 53-56; a.mlf, "Türkiye'de ve Dünyada Arapça Öğretimi İçin Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı İçin Bazı Öneriler", *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 4 (2015): 89-92.

Araştırmanın amacı, imam hatip okulları Arapça dersi öğretimi programlarının öğretim sürecindeki mevcut durumunun ve sorunlarının araştırılıp değerlendirilerek, Arapça öğretiminin niteliğinin artırılması yönünde çözüm önerilerinde bulunmaktır.

### 3. Araştırmanın Önemi

Araştırmanın, sağlayabileceği aşağıdaki katkılar bakımından önemli olduğu kanaatindeyiz:

- a) İmam hatip ortaokulları ve imam hatip liselerinde Arapça öğretiminin nitelik ve başarı durumuna dikkat çekmek,
- b) Arapça dersi öğretim programlarının uygulamadaki durumlarını, öğretim sürecinde karşılaşılan sorun ve eksiklerini tespit ederek, öğretim programlarının iyileştirilip geliştirilmesine katkı sağlamak,
- c) Arapça dersi öğretmenlerinin, öğretim programlarına dair kanaat ve tutumlarını değerlendirerek, öğretmenlerin görüşlerinin dikkate alınmasını sağlamak,
- d) Arapça dersi öğretimi programlarının vizyon, hedef, temel yaklaşım, metot ve tekniklerine vurgu yapmak,
- e) Arapça dersi öğretim programlarının değerlendirilmesi çalışmalarına katkı sunmak.

### 3. Araştırmanın Sınırlılıkları

Araştırmanın, sürecin en iyi şekilde tamamlanabilmesi için bazı yönlerden sınırlandırılması gerekmiştir. Buna göre, araştırma;

- a) 2016 senesinde imam hatip ortaokulları ve liselerinde yürütülen Arapça derslerinin öğretim süreçlerinin, T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Müdürlüğü'nün yayımladığı "*İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı (4-8. Sınıflar)*" (Ankara 2011) ve "*İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Mesleki Arapça Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*" (Ankara 2011) çerçevesinde değerlendirilmesi,
- b) Tekirdağ'ın merkez ilçesi Süleymanpaşa'da o tarihte faaliyette bulunan imam hatip ortaokul ve imam hatip liselerinde görev

yapmış/yapan meslek/Arapça dersi öğretmenleri ve bu öğretmenlerin anket sorularına verdikleri cevaplar ile sınırlıdır.

#### 4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada, Arapça dersi öğretiminin uygulamadaki durumu hakkında öğretmen görüşlerine başvurulmuştur. Araştırmada anket tekniğinin yanı sıra birçok kaynaktan da faydalanılmıştır. Böylece araştırmanın yöntemi, kaynak taraması ve anket uygulamasından meydana gelmiştir.

##### 4.1. Kaynak Taraması

Araştırmanın probleminin belirlenmesi, anket formunun geliştirilmesi ve bulguların yorumlanmasında kitap ve makalelerden istifade edilmiştir. T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Müdürlüğü'nün "*İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı (4-8. Sınıflar)*" (Ankara 2011) ve "*İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Mesleki Arapça Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı*" (Ankara 2011) başta olmak üzere Ahmet Altun'un "*Türklerle Arapça Öğretim Yöntem ve Teknikleri: Sorunlar ve Çözümler*"; Candemir Doğan'ın "*Yabancı Dil Olarak Arapça Öğretim Metot ve Teknikleri*" ve "*Arapça Öğrenim ve Öğretim Kılavuzu*"; Akdem Yayınları'nın "*İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi Sempozyumu*" adlı kitapları bu kaynaklardan bazılarıdır. Yine Fatma Varış'ın "*Eğitimde Program Araştırmaları*"; Halil İbrahim Kaçar'ın "*İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine*"; Mehmet Zeki Aydın "*Eğitimde Program Geliştirme ve Arapça Dersi Öğretim Programı Üzerine*"; Murat Arif Güney'in "*Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi*" ve Murat Özcan'ın, "*Mesleki Arapça Dersi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri*" başlıklı makaleleri ile Mehmet Zeki Aydın'ın "*İmam Hatip Lisesi Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar*"<sup>5</sup> başlıklı müzakere metni de araştırma esnasında yararlanılan başlıca kaynaklardandır.

<sup>5</sup> Mehmet Zeki Aydın, "İmam Hatip Lisesi Arapça Ders Programı Uygulamalarıyla İlgili Sorunlar", Değerler Eğitim Merkezi tarafından 6-7 Aralık 2003 tarihinde İstanbul'da düzenlenen "İmam-Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretim" konulu toplantıda yapılan müzakere metni. Bk. <http://docplayer.biz.tr/4083842-Imam-hatip-lisesi-arapca-ders-programi-uygulamalarıyla-ilgili-sorunlar-1.html>; [http://www.online.arabic.net/forum/printer\\_friendly\\_posts.asp?TID=6164](http://www.online.arabic.net/forum/printer_friendly_posts.asp?TID=6164), erişim 20.12.1017.

## 4.2. Anket Tekniği

Bu çalışma, mevcut bir durumun ortaya çıkarılmasının hedeflendiği bir alan araştırması olduğundan onda akademik araştırmalarda en fazla kullanılan veri toplama araçlarından biri<sup>6</sup> olan “anket” tekniği kullanılmıştır.

Anket geliştirme süreci şu şekilde işlemiştir: Öncelikle araştırmanın problemi ortaya konulmuş ve ardından problemin çözümünde ihtiyaç duyulan bilgiler ile bu bilgilerin alınacağı kaynaklar belirlenmiştir. Anket soruları hazırlanırken, Mehmet Zeki Aydın'ın adı geçen müzakere metninde yer alan anket sorularından yararlanılmıştır. Üzerinde yapılan çalışmalarla anket formuna nihai şekli verilmiştir. Hazırlanan anket formları, adı geçen imam hatip okullarının idarecilerine elden teslim edilmiş ve bir hafta sonra aynı yolla geri alınmıştır.

## 4.3. Verilerin Çözümlemesi

Anket yoluyla öğretmenlerden elde edilen veriler önce, SPSS (Statistical Package For Social Sciences) adlı istatistik programında sayısal olarak kodlanarak bilgisayar ortamına aktarılmıştır. Ardından aynı programda bunların frekans ve yüzde hesaplamaları gerçekleştirilmiştir. Elde edilen sayısal ve yüzdelik değerler tablolara dönüştürülüp, anket soruları da tablo başlığı yapılmıştır. Bu tablolardaki sayısal ve yüzdelik değerlerden hareketle Arapça öğretiminin mevcut durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

## 5. Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Araştırmanın evreni, 2015-2016 eğitim öğretim yılında Tekirdağ'da Arapça dersine giren bütün öğretmenlerdir. Araştırmanın örnekleme ise, belirtilen eğitim öğretim döneminde, Tekirdağ'ın merkez ilçesi Süleymanpaşa'da faaliyette bulunan Tekirdağ Anadolu İmam Hatip Lisesi, Süleymanpaşa Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Süleymanpaşa İmam Hatip Ortaokulunda geçmiş dönemlerde Arapça dersine girmiş olanlar ile bu dönemde girmekte

<sup>6</sup> Bk. Remzi Altunışık, “Anketlerde Veri Kalitesinin İyileştirilmesi İçin Öntest (Pilot Test) Yöntemleri”, *Pazarlama ve Pazarlama Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2008): 2. Anket tekniği hakkında ayrıca bk. Suat Cebeci, *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri*, 4 Baskı (İstanbul: Alfa Basım Yayım ve Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2014): 107-117.

olan 19 meslek dersi öğretmeninden oluşmaktadır. Örneklem grubunu oluşturan öğretmenlerin demografik bilgileri aşağıda yer almaktadır.

**Tablo 1: Görev yaptığınız okul**

	f	%
Süleymanpaşa İmam Hatip Ortaokulu	8	42,1
Tekirdağ Anadolu İmam Hatip Lisesi	7	36,8
Süleymanpaşa Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi	4	21,1
Toplam	19	100,0

Tablo 1, ankete katılan öğretmenlerin okullara dağılımının frekans ve yüzde olarak değerlerini göstermektedir. Tablo incelendiğinde öğretmenlerin %42,1'inin Süleymanpaşa İmam Hatip Ortaokulu, %36,8'inin Tekirdağ Anadolu İmam Hatip Lisesi ve %21,1'inin de Süleymanpaşa Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde görev yaptığı görülmektedir.

**Tablo 2: Cinsiyetiniz**

	f	%
Kadın	11	57,9
Erkek	8	42,1
Toplam	19	100,0

Cinsiyetlerinin sorulduğu soruya öğretmenlerin %57,9'u bayan; %42,1'i erkek cevabını vermiştir.

**Tablo 3: Yaşınız**

	Sayı	%	Kümülatif %
20-29	9	47,4	47,4
30-39	3	15,8	63,2
40-49	5	26,3	89,5
50-59	1	5,3	94,7
60 ve üstü	1	5,3	100,0
Toplam	19	100,0	

Tabloda, yaş değişkenine göre, öğretmenlerin %63,2'sinin 40 yaşın altında olduğu görülmektedir. Bu grubun da yarısına yakını (%47,4) 20-29 yaş aralığındaki genç öğretmenler oluşturmaktadır. 50 yaş ve üzerinde 2 (%10,6) öğretmen bulunmaktadır.



Tablo 4: Mezun Olduğunuz Yüksek Öğretim Kurumu

	f	%	Geçerli %
Arap Dili ve Edebiyatı	1	5,3	5,6
DKAB	4	21,1	22,2
Yüksek İslam Ens./İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi	12	63,2	66,7
Yüksek Lisans	1	5,3	5,6
Toplam	18	94,7	100
Cevapsız	1	5,3	
Toplam	19	100,0	

Ö

ğret  
men  
lerin  
me-  
zun  
ol-  
duk-

ları yükseköğretim kurumuna ait frekans ve yüzde bilgilerini veren yukarıdaki tabloda öğretmenlerin %66,7'sinin Yüksek İslam Enstitüsü/İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinden mezun oldukları görülmektedir. Onları %22,2 oran ile DKAB mezunları izlemektedir. Arap Dili ve Edebiyatı mezunu ve yüksek lisans programı mezunu sadece 1'er öğretmen bulunmaktadır.

Tablo 5: Meslekteki Kıdeminiz

	f	%	Kümülatif %
1-5 yıl	10	52,6	52,6
6-10 yıl	1	5,3	57,9
11-20 yıl	4	21,1	78,9
21-30 yıl	2	10,5	89,5
30 yılın üstünde	2	10,5	100,0
Toplam	19	100,0	

Hizmet yıllarını gösteren tabloya bakıldığında öğretmenlerin yarısından fazlasının (%52,6) kıdemlerinin 1-5 yıl arasında olduğu görülmektedir. Diğer yandan öğretmenlik mesleğinde hizmet yılı 10 yıldan fazla olan öğretmenlerin oranı %42,1'dir.

Tablo 6: Haftalık Toplam Ders Yükü Saatiniz

	f	%	Kümülatif %
1-10 saat	4	21,1	21,1
18-24	1	5,3	26,3
24-30	14	73,7	100,0
Toplam	19	100,0	

Tablo 6, haftalık ders yükü saatlerinin ne kadar olduğunu ölçmeyi hedefleyen anket maddesine öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdelik değerlerini göstermektedir. Tablo incelendiğinde bu anket maddesine öğretmenlerin %73,7'sinin "24-30 saat" cevabını verdikleri görülmektedir. Haftalık ders yükü 1-10 saat aralığında olanların oranı %21,1'dir.

Tablo 7: **Arapça öğretmenliği ile birlikte yürüttüğünüz göreviniz var mı?**

	f	%	Geçerli %	Kümülatif %
Yakın bir branş öğretmenliği	6	31,6	33,3	33,3
Müdürlük	2	10,5	11,1	44,4
Müdür yardımcılığı	4	21,1	22,2	66,7
Yok	6	31,6	33,3	100,0
Toplam	18	94,7	100,0	
Cevapsız	1	5,3		
Toplam	19	100,0		

Tablo 7, öğretmenlerin, Arapça dersinin yanında hangi görevleri yürüttüklerine dair frekansları ve yüzdelik değerleri göstermektedir. Tablo incelendiğinde öğretmenlerin %66,7'sinin, Arapça dersi öğretmenliği yanında başka branş dersi öğretmenliği ve idarecilik gibi çeşitli görevler de yürüttükleri görülmektedir. Sadece Arapça dersine giren ve başka görevi bulunmayan öğretmenlerin oranı ise, %33,3'tür.

Tablo 8: **Arapça öğretimi alanında hizmet içi eğitim, kurs ve seminerlerine katıldınız mı?**

	f	%	Kümülatif %
Hiç katılmadım	13	68,4	68,4
1 defa katıldım	4	21,1	89,5
2 defa katıldım	2	10,5	100,0
Toplam	19	100,0	

Yukarıdaki tablo, hizmet içi eğitim, kurs ve seminerlerine katılma durumlarını ölçme maksatlı anket maddesine öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdelik değerlerini göstermektedir. Tablodan, öğretmenlerin %68,4'ünün hizmet içi eğitim programına hiç katılmadıkları anlaşılmaktadır. Hizmet içi eğitim programlarına bir defa katılanların oranının %21,1; iki defa katılanlarının oranının da %10,5 olduğu görülmektedir.

**Tablo 9: Ders haricinde Arapça güncel yayınlardan hangilerini takip ediyorsunuz?**

	f	%
Arapça web siteleri, forumlar	10	31,3%
Arapça online gazeteler, köşe yazıları	3	9,4%
Arapça online dergiler	3	9,4%
Arapça TV'ler	8	25,0%
Yeni yayımlanmış Arapça kitaplar	4	12,5%
Arapça öğretimi hakkında bilimsel Türkçe makaleler	2	6,3%
Hiçbiri	2	6,3%
Toplam	32*	100,0%

\* Çoklu yanıt olduğu için sayı, örneklem miktarını geçmektedir.

Tablo 9, öğretmenlerin ders dışında hangi güncel yayınları takip ettiklerine dair frekans ve yüzdeler içerir. Buna göre, %31,3'lük oranla, Arapça web siteleri ve forumları en çok takip edilen yayınlar durumundadır. Çok takip edilen ikinci yayının %25,0 oranla Arapça TV'ler olduğu görülmektedir. Ardından %12,5 oranla yeni yayımlanmış Arapça kitaplar gelmektedir. Ders dışında hiçbir yayın takip etmeyen öğretmen sayısı oldukça az olup, oranı %6,3'tür.

## 6. Bulguların Yorumlanması

Bu bölümde, öğretmenlerin, Arapça öğretimi deneyimlerine dair sorulan sorulara verdikleri cevaplar ve bunlardan elde edilen bilgiler yer almaktadır. Bu bulgular da tablolar halinde sunulmaktadır.

**Tablo 10: 2011 yılında yayımlanan MEB Arapça dersi öğretim programını okudunuz mu?**

	f	%	Kümülatif %
Tamamını okudum	5	26,3	26,3
Sadece şöyle bir göz gezdirdim	10	52,6	78,9
Okulda program olmadığı için okuyamadım	4	21,1	100,0
Toplam	19	100,0	

Tablo 10, 2011 yılında yayımlanan MEB Arapça dersi öğretim programını okuyup okumadıkları sorusuna öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdelik değerlerini göstermektedir. Tablo incelendiğinde, öğretmenlerin sadece %26,3'ünün Arapça dersi öğretim programının tamamını okudukları görülmektedir. Öğretmenlerin geri kalanı ya sadece göz gezdirmiş veya hiç okumamıştır. Diğer yandan, tablodan, öğretmenlerin %78,9'unun Arapça dersi öğretimi programını gördükleri anlaşılmaktadır.

Tablo 11: “Arapça, öğretilmesi ve öğrenilmesi zor bir dildir; öğrenmek için uzun yıllar ciddi çalışmak gerekir” görüşü sizce doğru mudur?

	f	%
Evet, doğru	8	42,1
Hayır, yanlış	7	36,8
Kısmen doğru	4	21,1
Toplam	19	100,0

Tablo 11, Arapçanın öğretim ve öğreniminin zor ve uzun bir süreç olduğu görüşüne dair öğretmenlerin kanaatini göstermektedir. Tablo incelendiğinde, öğretmenlerin %63,2'sinin tamamen veya kısmen bu görüşü doğru bulurlarken, %36,8'inin yanlış buldukları görülmektedir.

Tablo 12: Size göre, Arapça öncelikle bir meslek dersi midir yoksa yabancı dil midir?

	f	%	Geçerli %
Meslek dersidir	6	31,6	33,3
Yabancı dildir	12	63,2	66,7
Toplam	18	94,7	100,0
Cevapsız	1	5,3	
Toplam	19	100,0	

Tablo 12, “Size göre, Arapça öncelikle bir meslek dersi midir yoksa yabancı dil midir?” anket sorusuna öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdelik değerlerini sunmaktadır. Tablo incelendiğinde, bu soruya öğretmenlerin %66,7'sinin “yabancı dildir”, %33,3'ünün de “meslek dersidir” cevabını verdikleri görülmektedir.

**Tablo 13: 2011 MEB Arapça dersi öğretim programını okudunuz mu? \*  
Size göre, Arapça bir meslek dersi midir yoksa yabancı dil midir?**

MEB Arapça Dersi Öğretim Programını okudunuz mu?		Size göre, Arapça bir meslek dersi midir yoksa yabancı dil midir?		Toplam
		Meslek dersidir	Yabancı dildir	
Tamamını okudum	f	2	3	5
	%	40,0%	60,0%	100,0%
	Yürürlükteki MEB Arapça Dersi Öğretim Programını okudunuz mu?			
Sadece şöyle bir göz gezdirdim	%	33,3%	25,0%	27,8%
	Size göre, Arapça öncelikle bir meslek dersi midir yoksa yabancı dil midir?			
	f	3	7	10
Okulda program olmadığı için okuyamadım	%	30,0%	70,0%	100,0%
	Yürürlükteki MEB Arapça Dersi Öğretim Programını okudunuz mu?			
	%	50,0%	58,3%	55,6%
Toplam	Size göre, Arapça öncelikle bir meslek dersi midir yoksa yabancı dil midir?			
	f	1	2	3
	%	33,3%	66,7%	100,0%
Toplam	Yürürlükteki MEB Arapça Dersi Öğretim Programını okudunuz mu?			
	%	16,7%	16,7%	16,7%
	Size göre, Arapça öncelikle bir meslek dersi midir yoksa yabancı dil midir?			
Toplam	f	6	12	18
	%	33,3%	66,7%	100,0%
	2011 yılında yayımlanan MEB Arapça Dersi Öğretim Programını okudunuz mu?			
Toplam	%	100,0%	100,0%	100,0%
	Size göre, Arapça öncelikle bir meslek dersi midir yoksa yabancı dil midir?			

Tablo 13, Arapça dersi öğretim programını okuma ile Arapçayı meslek dersi veya yabancı dil dersi kabul etme yaklaşımları arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Tablo incelendiğinde, programın tamamını okuyan öğretmenlerin %40'ının ve sadece göz gezdirenlerin de yaklaşık olarak %30'unun Arapçayı yabancı dil olarak değil, meslek dersi olarak kabul ettikleri görülmektedir.

**Tablo 14: Arapça dersinin tüm sınıflar için geçerli genel amaçları gerçekleştiriyor mu?**

	f	%	Kümülatif %
Tamamen gerçekleştiriyor	1	5,3	5,3
Büyük ölçüde gerçekleştiriyor	1	5,3	10,5
Kısmen gerçekleştiriyor	11	57,9	68,4
Gerçekleşmiyor	6	31,6	100,0
Toplam	19	100,0	

Tablo 14, “Sizce Arapça dersinin tüm sınıflar için geçerli genel amaçları gerçekleştiriyor mu?” anket sorusuna öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdelik değerlerini vermektedir. Tablo incelendiğinde, öğretmenlerin yarısından fazlasının (%57,9) Arapça dersinin tüm sınıflar için geçerli genel amaçlarının bütününe değil, ancak bir kısmının gerçekleştiği kanaatinde oldukları görülmektedir. Öğretmenlerin %31,6 oranındaki grubu ise, Arapça dersinin genel amaçlarının gerçekleşmediği görüşündedir. Arapça dersinin genel amaçlarının tamamen veya büyük ölçüde gerçekleştiği düşüncesinde olan öğretmenlerin kümülatif oranı %10,5'tir.

**Tablo 15: Arapça dersinin amaçlarının gerçekleşmediğini düşünüyorsanız, sizce bunun sebepleri nelerdir?**

	f	%
Haftalık toplam ders yükünün fazlalığı	1	2,9%
Araç gereç eksikliği	3	8,8%
Yöneticilerin ilgisizliği	2	5,9%
Öğrencilerin ilgisizliği	13	38,2%
Arapça ders saatinin az oluşu	5	14,7%
Arapça programının diğer derslerin programları ile desteklenmemesi	3	8,8%
Metin ve diyaloga ağırlık verilip dilbilgisi kurallarının az veya hiç olmaması	2	5,9%
Ders kitaplarının içerik bakımından yetersiz oluşu	5	14,7%
Toplam	34*	100,0%

\* Çoklu yanıt olduğu için sayı, örneklem miktarını geçmektedir.

Tablo 15'te, Arapça dersinin tüm sınıflar için geçerli genel amaçlarının gerçekleşmemesinin nedenlerinin neler olabileceği sorusuna öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdelik değerleri bulunmaktadır. Tablo incelendiğinde, Arapça dersinin amaçlarının gerçekleşmemesinin birinci nede-

ninin “öğrencilerin ilgisizliği” (%38,2), ikinci nedeninin %14,7’lik eşit oranlarla “Arapça ders saatinin az oluşu” ile “Ders kitaplarının içerik bakımından yetersiz oluşu” ve üçüncü nedeninin de “Arapça programının diğer derslerin programları ile desteklenmemesi” (%8,8) olduğu görülmektedir.

**Tablo 16: “Arapça öğretmenleri, derslerde çoğunlukla gramer konularına ağırlık vererek, Arapça konuşma öğretimini ihmal ediyorlar” görüşü size doğru mudur?**

	F	%	Geçerli %
Kısmen doğru	13	68,4	72,2
Yanlış	5	26,3	27,8
Toplam	18	94,7	100,0
Cevapsız	1	5,3	
Toplam	19	100,0	

Tablo 16, “Arapça derslerinde iletişimden çok dilbilgisi konularına ağırlık verildiği” görüşüne katılıp katılmadıkları sorusuna öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdelik değerlerini içermektedir. Tablodan, öğretmenlerin %72,2’sinin bu görüşü “kısmen doğru” bulurken, %27,8’inin ise “yanlış” bulunduğu anlaşılmaktadır.

**Tablo 17: “Arapça öğretmenleri, derslerde çoğunlukla gramer konularına ağırlık vererek, Arapça konuşma öğretimini ihmal ediyorlar” görüşüne katılıyorsanız, bunun sebepleri neler olabilir?**

	f	%
Zaman yetersizliği	10	52,6%
Diyalogların ve konuşmanın nasıl öğretileceği ile ilgili yöntem bilgisi eksikliği	5	26,3%
Biz kendimiz konuşmıyoruz ki...	2	10,5%
Bu ders konuşma dersi değil, dinî metinleri çözmek için dilbilgisi şarttır	1	5,3%
Dinî metinlerle günlük konuşmaların ne ilgisi var? Günlük konuşmalarda geçen kelimeler dinî metinlerde kullanılmıyor	1	5,3%
Toplam	19	100,0%

Tablo 17, derslerde dil bilgisi kurallarına ağırlık verilerek, konuşmanın/pratiğin ihmal edilme sebeplerinin neler olabileceği sorusuna öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdelik değerlerini içermektedir. Tablo incelendiğinde, en fazla sayısal değerlere sahip ilk üç cevabın “zaman yetersizliği” (%52,6), “Diyalogların ve konuşmanın nasıl öğretileceği ile ilgili yön-

tem bilgisi eksikliği" (%26,3) ve "Biz kendimiz konuşamıyoruz ki..." (%10,5) şeklinde olduğu görülmektedir.

**Tablo 18: Derste öğrencilerin Arapça konuşma durumu nasıldır?**

	f	%	Geçerli %	Kümülatif %
Hiç Arapça konuşmuyorlar	5	26,3	29,4	29,4
Çok nadiren Arapça konuşuyorlar	9	47,4	52,9	82,4
Zaman zaman Arapça konuşuyorlar	3	15,8	17,6	100,0
Toplam	17	89,5	100,0	
Cevapsız	2	10,5		
Toplam	19	100,0		

Tablo 18, "Derste öğrencilerin Arapça konuşma durumu nasıldır?" sorusuna öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdeler değerlerini göstermektedir. Tabloya göre, bu soruyu cevaplayan öğretmenlerin %29,4'ü derslerde öğrencilerin hiç Arapça konuşmadıklarını, %52,9'u çok nadiren ve %17,6'sı da zaman zaman Arapça konuştuklarını bildirmişlerdir. Tablodan, öğrencilerin derslerde ya hiç Arapça konuşmadıkları yahut çok nadiren Arapça konuştukları sonucu çıkmaktadır.

**Tablo 19: Arapça öğretimi konusunda hizmet içi eğitim ihtiyacı hissediyor musunuz?**

	f	%	Geçerli %
Evet, ihtiyacım var	13	68,4	81,3
Hayır, ihtiyaç hissetmiyorum	1	5,3	6,3
Hizmet içi eğitimin faydalı olduğuna inanmıyorum	2	10,5	12,5
Toplam	16	84,2	100,0
Cevapsız	3	15,8	
Toplam	19	100,0	

Tablo 19, "Arapça öğretimi konusunda hizmet içi eğitim ihtiyacı hissediyor musunuz?" anket sorusuna öğretmenlerin verdikleri cevapların frekans ve yüzdeler değerlerini sunmaktadır. Tablo incelendiğinde, 16 öğretmeninden 13'ünün (%81,3) bu anket sorusuna "Evet, ihtiyacım var" cevabını verdikleri görülmektedir.



## Sonuç

Araştırmanın neticesinde, Arapça dersi öğretim programlarının uygulamadaki durumu ve sorunlarına yönelik elde edilen belli başlı sonuçlar şunlardır.

- Öğretmenlerin büyük çoğunluğu, Arapça dersi öğretim programını ya hiç okumamış ya da sadece göz gezdirmekle yetinmiştir. Bu, Arapça öğretimin niteliği açısından olumsuz bir durumdur. İmam hatip okullarında Arapça dersi öğretiminin niteliğini artırmayı hedefleyen öğretim programları, uygulanmak için hazırlanmaktadır ve bu programların uygulayıcıları da dersin öğretmenleridir. Programın vizyonu, yaklaşımı, hedefleri ve tavsiye edilen öğretim faaliyetlerinden habersiz bir uygulayıcının, programın hedeflerini gerçekleştirme zor hatta imkansızdır. Dolayısıyla öğretmenlerin, programın tamamını okumuş olmaları ve öğretim faaliyetleri boyunca da programı kendilerine kaynak ve rehber yapmaları, programın hedeflediği amaçların gerçekleşmesi için zorunluluktur. Ayrıca programların, öğretimden hedefledikleri amaçlarına ulaşma durumlarının doğru ve güvenilir bir şekilde değerlendirilebilmesi açısından da önemlidir.
- Öğretmenlerin geneli, Arapçanın öğreniminin zor olduğu, uzun yıllar ciddi çalışmak gerektiği görüşündedir. Ne var ki, bu kanaat gerçeği yansıtmamakla beraber, Arapça öğretiminin niteliğini olumsuz yönde etkilemektedir. Bilinmelidir ki, Arapçanın zor bir dil olduğu düşüncesi, bu dilin kendi karakter ve yapısından değil, bizim Arapça algımızdan ve öğretim metotlarımızdan kaynaklanmaktadır. Doğru bir yaklaşım ve yöntemle öğretildiğinde, kültür ve medeniyetimizle derin ve sağlam bağları olan bu dili öğrenmenin sanıldığı kadar zor olmadığı; aksine Arapçanın, bizlerin en kolay öğreneceği yabancı dil olduğu görülecektir.
- Arapça dersi öğretim programları, Arapçaya bir yabancı dil olduğu temelinde yaklaşmakta ve öğretim faaliyetlerini buna göre programlamaktadır. Buna rağmen programları okuyan öğretmenlerin yarısına yakını Arapçayı bir meslek dersi olarak

kabul etmektedir. Öğretmenlerin bu tutumlarının, programların vizyon ve yaklaşımıyla çeliştiği ortadadır. Öğretmenlerin bunu farkında olarak yapmaları da düşündürücü olup, sebeplerinin ayrıca araştırılması gerekir. Arapçanın Müslümanlar için çok önemli ve özel bir dil olduğu inkâr edilemez bir hakikattir. Ancak bununla beraber, Arapça çocukluğumuzda annemizden, aile ve yakın çevremizden öğrenmediğimiz, soyca bağlı olduklarımızın da dili olmadığından bizler için yabancı bir dildir. Arapça öğretiminde yaşanan sıkıntı, zorluk ve sorunlar aşılacak isteniyorsa öncelikle “Arapçanın yabancı dil olduğu” gerçeğinin kabul edilmesi gerekmektedir. Böylece Arapça dersleri Tefsir, Hadis, Fıkıh gibi meslek dersi yaklaşımı ve yöntemleriyle değil, yabancı dil öğretim yaklaşım ve metotlarıyla yürütülmelidir. Nitekim Arapça öğretim programları da Arapçanın yabancı dil olduğu yaklaşımını benimsemiştir.

- Öğretmenlerin çoğu, Arapça dersinin tüm sınıflar için geçerli genel amaçlarının büyük ölçüde gerçekleşmediği; bunun başlıca sebebinin de öğrencilerin ilgisizliği olduğu kanaatindedir. Öğrencinin ilgi ve istek duymadığı dersi anlamadığı, anlamadığı dersten uzaklaştığı bilinen bir vakiydir. Bu durum, Arapça öğretiminde nitelik kaybına yol açmaktadır. Arapça öğretiminin etkin ve sürekli hale getirilebilmesi için öğrencide bu dili öğrenmeye karşı bir merak ve istek uyandırılmalıdır. Motivasyonun öğrenmedeki büyük öneminden dolayı Arapça öğretimi programları, öğrencilerde Arapça öğrenmeye karşı merak ve istek uyandırılıp, bunun sürekliliğinin sağlanmasını dersin amaçlarından biri yapmıştır.
- Öğrenciyi Arapça öğrenmeye motive etmenin ve bunun sürekliliğini sağlamanın koşullarından biri de öğretmenin motivasyonudur. Mesleğini icra için gerekli bilgi ve beceriyi yeterince taşımadığı kanaatiyle kendini eksik veya yetersiz hisseden, bu psikolojiyle derslere isteksizce giren bir öğretmenin, öğrencilerini motive etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla hizmet içi eğitimlerle öğretmenlerin Arapça bilgi ve mesleki beceri bakımından iyileştirilip geliştirilmeleri, öğrencilerin motivasyonu

için de gereklidir. Hizmet içi eğitimler, aynı zamanda, toplumsal, teknolojik ve bilimsel alanlarda hızlı ve sürekli değişim ve gelişmelerin yaşandığı çağımızda önemli bir ihtiyaçtır.

- Öğretmenlerin birçoğu, Arapça derslerinde çoğunlukla gramer konularının öğretilip, konuşma öğretiminin ihmal edildiği kanaatindedir. Bu tutum ve davranış, Arapça dersi öğretimi programlarının hedefleriyle çelişmektedir. Söz konusu öğretim programları, öğrencilerin, ilköğretim 8. sınıfın sonunda A2; ortaöğretim 10. sınıfın sonunda A2.3 ve 12. sınıfın sonunda B1 dil yeterlik düzeyine ulaştırılmalarını hedeflemektedir. Bu dil düzeyleri, öğrencilerin liseden mezun olduklarında basit ifadelerle de olsa isteklerini, düşüncelerini, durum ve olayları yazılı ve sözlü anlatabilecek, anlatılanları dinleyip ve yazılanları da okuyup anlayabilecek kadar Arapça dil becerisine sahip olmak anlamına gelmektedir. Ancak vaka bunun aksini göstermektedir. Bilindiği üzere, dillerin varlık sebebi iletişimdir. Bir insanda dilin anlama (dinleme, okuma) ve anlatım (konuşma, yazma) becerileri ne oranda varsa, onun dili o oranda bildiği kabul edilir. Birisi hakkında "Arapça biliyor" dendiğinde akla ilk gelen, onun Arapça dinliyor, konuşuyor, okuyor ve yazıyor olduğudur. Diğer yandan, Arapça konuşabilme, öğrencide bir özgüven duygusu oluşturmakta ve onu motive etmektedir. Bu açıdan da Arapça konuşabilme, öğrencinin Arapça dersine karşı merak ve isteğini artıran önemli motivasyon araçlarından biridir.

## Öneriler

Araştırmanın sonuçlarından hareketle, imam hatip okullarında Arapça dersi öğretiminin niteliğini artırmaya yönelik başlıca önerilerimiz şunlardır:

- Arapça öğretmenleri, ders dışında Arapça web sayfalarını, forumları, Arapça TV'leri vs. güncel Arapça yayınları takip etmeyi sürdürmelidirler. Okul idarelerinin de öğretmenlere bu fırsat ve ortamları düzenli olarak sağlamaya çalışması yerinde olacaktır.

- Öğretmenler, sınıflarına Arapça öğretim programını baştan sona mutlaka okumalı ve öğretim süreci boyunca da kendilerine kaynak ve rehber yapmalıdırlar.
- Arapçanın öğrenilmesi çok zor bir dil olduğu kanaatinden vaz geçilmelidir. Doğru bir yaklaşım ve yöntemle öğretildiğinde bizlerin en kolay öğreneceği yabancı dil olduğu bilinmelidir.
- Arapçanın bir meslek dersi değil, yabancı dil olduğu kabul edilmeli ve Arapça bu yaklaşım temelinde, en fazla kabul gören, modern dil öğretim yöntem ve teknikleriyle öğretilmelidir.
- Arapça öğretiminin etkin ve sürekli hale getirilebilmesi için öğrencide bu dili öğrenmeye karşı bir merak ve istek uyandırılmalı ve bunun, ders boyunca sürekliliği sağlanmaya çalışılmalıdır.
- Öğrenciler, Arapçayı iyi bilmenin ve Arapçada dereceye girmenin daha öğrenci iken kendilerine birtakım fayda ve avantajlar sağladığını görmelidirler. Bu çerçevede şunlar yapılabilir: a) Okullarda halka, özellikle açık öğretim fakülteleri ilahiyat bölümü öğrencilerine yönelik Arapça kursları açılarak, buradan elde edilen gelir, Arapça derslerinde başarılı öğrencilere verilebilir. b) Bu ve benzeri yollarla sağlanan gelirlerle ders yılında her bir sınıfta Arapçadan ilk üçe ya da beşe giren öğrenciler burs, ödül vb. yollarla motive edilebilir. c) Yeterli gelir elde edilebilirse, Arapça dersinde okul sıralamasında ilk üçe giren öğrenciler her yıl bir Arap ülkesine bir haftalık tatile gönderilebilir.
- Üniversite giriş sınavlarında yabancı dil olarak Arapça testi de bulunmalı ve öğretimde Arapçaya yer veren fakülteleri tercih edecek öğrencilerden bu testi cevaplamaları istenmelidir. Üniversite giriş sınavlarında Arapça testinin yer almaması, imam hatip okulları öğrencileri için önemli bir motivasyon kaybıdır. Özellikle 11. ve 12. sınıflarda, üniversite giriş sınavına hiçbir katkısının olmamasından ötürü, bu ders neredeyse hiç istenmemekte ve daha çok, üniversite giriş sınavına yönelik derslere ağırlık verilmekte, Arapça öğrenimi üniversite dönemine ertelenmektedir.
- Arapça, öğretmenin hayatında işlevsel hale getirilmelidir. Bunun bir adımı olarak, Arapça dersi öğretmenleri için Arapçaya dönük

belli kriterler ve sınavlar konulabilir. Böylelikle Arapça öğretmeninde, Arapça bilgisini artırmaya yönelik bir ihtiyaç ve zorunluluk hissi oluşturulabilir. Bu kapsamda MEB tarafından Arapça sınavları yapılabileceği gibi bu maksatla YÖKDİL ve YDS sınavları da kullanılabilir. Bu sınavlardan belirli bir puanı alamayan öğretmenlerin, Arapça dersine girmelerine izin verilmeyebilir veya puan durumlarına göre maaşlarında artırma yapılabilir ya da ek ödenek ödenebilir.

- Arapça öğretiminde dilin anlama (dinleme, okuma) ve anlatım (konuşma, yazma) becerilerine ağırlık verilmelidir. Gramer amaç haline getirilerek, dersler bütünüyle gramer öğretimine dönüştürülmemelidir. Dil bilgisi öğretirken de kullanımdan düşmüş veya ender karşılaşılan dil yapıları ve kuralları öğretilmemelidir.
- Arapça öğrenmenin ilk akla gelen biçimi, bu dili konuşmaktır. Bu açıdan, ilk derslerden itibaren aşamalı olarak konuşma etkinliklerine başlanmalıdır. Bu etkinliklerde öğretmen sınıfta en az konuşan kişi olmalı, daha çok öğrenciler konuşmalıdır. Öğretmen sadece, dil becerileri etkinlikleri için gerekli ortam ve koşulları oluşturan, başlatan, sonlandırıp, değerlendiren bir yönetici ve rehber olmalıdır.
- Öğretmenlere mesleklerinin gereği olan bilgileri, bunlarla ilişkili beceri ve davranış değişikliklerini ve performans düzeylerini kazandıracak, onları geliştirip yarınlara hazırlayacak hizmet içi eğitimler sistemli bir şekilde devam ettirilmeli ve öğretmenlerin tümünün katılımı sağlanmalıdır.

### **Kaynakça**

- Altun, Ahmet. *Türlere Arapça Öğretim Yöntem ve Teknikleri: Sorunlar ve Çözümler*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2017.
- Altunışık, Remzi. "Anketlerde Veri Kalitesinin İyileştirilmesi İçin Öntest (Pilot Test) Yöntemleri". *Pazarlama ve Pazarlama Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2008): 1-17.

- Aydın, Mehmet Zeki. "Eğitimde Program Geliştirme ve Arapça Dersi Öğretim Programı Üzerine". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996).
- Bayram, Selahattin. "Öğrenci ve Öğretmen Perspektifinden Türkiye'de Arapça Öğretimi: Anadolu İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011): 43-70.
- Baytar, Yaşar Seracettin. "Belli Başlı Dil Öğretim Metotları ve Bunların Arap Dili Öğretimi Açısından Eleştirel Değerlendirmesi". *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (2016): 315-337.
- Cebeci, Suat. *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri*. 4 Baskı. İstanbul: Alfa Basım Yayım ve Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti., 2014.
- Güney, Murat Arif. "Yabancı Dil Öğretimi ve Dünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2014): 193-211.
- Kaçar, Halil İbrahim. "İmam-Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretimi Üzerine". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/17 (2006): 117-133.
- Özcan, Murat. "Mesleki Arapça Dersi Öğretim Programına Yönelik Öğretmen Görüşleri". *Dil ve Edebiyat Eğitimi Dergisi* 14 (2015): 52-76.
- Özcan, Murat. "Türkiye'de ve Dünyada Arapça Öğretimi için Müfredat Geliştirme Çalışmaları ve İlköğretim Arapça Dersi Müfredatı için Bazı Öneriler". *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 4 (2015): 81-94.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". *EKEV Akademi Dergisi* 14/45 (2010): 247-279.
- Soyupek, Hasan. *İkinci Meşrutiyet'ten Günümüze Türkiye'de Arapça Öğretimi*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2004.
- Şimşek, Sultan. "Öğretim Programları Açısından İmam Hatip Liselerinde Arapça Öğretimi'nin Tarihi Süreci". *İmam Hatip Liselerinde Arapça*

*Öğretimi Sempozyumu (İstanbul, 24-25 Aralık 2011). 47-55. İstanbul: Akdem Yayınları, 2013.*

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Müdürlüğü, *İlköğretim Arapça Dersi Öğretim Programı (4-8. Sınıflar) (Ankara 2011).*

T.C. Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Müdürlüğü, *İmam Hatip ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Mesleki Arapça Dersi (9-12. Sınıflar) Öğretim Programı (Ankara 2011).*

Temel, Ahmet Vefa. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Uygulanan Metotlar, Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dergi Abant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi) 3/5 (2015): 166-174.*

Varış, Fatma. "Eğitimde Program Araştırmaları". *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 2/1 (1969): 23-32.*

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 191-218

## İbn Cülcül'ün Kayıtlarındaki Mâserceveyh ile Nedîm'in Kayıtlarındaki Mâsercîs Aynı Kişi Mi?

Could Mâsarjawayh In The Records Of Ibn Djuljul Be The Same Person  
Mâsarjîs In The Records Of Nadîm?

### Samet ŞENEL

YL Öğrencisi., Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Master Student, Sakarya University, Institute of Social Science, Department of Islamic History  
Sakarya / TURKEY  
senelsmt@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/ 0000-0003-1909-170X

### Levent ÖZTÜRK

Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı  
Professor Dr., Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Islamic History  
Sakarya / TURKEY  
leventozturk@outlook.com

ORCID ID: orcid.org/ 0000-0002-4741-0125

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Mayıs / May 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 30 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Şenel, Samet-Öztürk, Levent. "İbn Cülcül'ün Kayıtlarındaki Mâserceveyh ile Nedîm'in Kayıtlarındaki Mâsercîs Aynı Kişi Mi?". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 191-218.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0





## Öz

Batı İslâm dünyasında yazan Endülüslü İbn Cülcül (ö. 384/994 [?]) ile Doğu İslâm dünyasında yazan Bağdatlı Nedîm (ö. 385/995 [?]), bilim tarihine büyük katkılar sunan kitaplarında pek çok hekim ve mütercim hakkında bilgi verir. Her iki müellif de kitaplarını aynı yıllarda veya birbirine oldukça yakın zamanlarda yazar. Onlar bazen benzer bilgiler sunarken bazen de birbirinden tamamen farklı bilgiler zikreder.

İbn Cülcül'ün, kitabında zikrettiği hekimlerden birisi Emevîler döneminde yaşamış olduğunu belirttiği Mâserceveyh'tir. Nedîm'in de hakkında bilgi sunduğu hekimlerden birisi Abbâsiler döneminde yaşamış olduğunu belirttiği Mâsercîs'tir. Ancak asırlar içinde bazı müellifler, İbn Cülcül'ün ve Nedîm'in eserlerini kaynak göstererek her iki şahsa ait bilgileri birleştirir ve aynı kişi olarak sunar. Buna bağlı olarak modern araştırmacıların büyük bir kısmı da her iki müellifi çoğu zaman birbirinin yerine koyarak anlatır.

Çalışmamız bu karışıklığın izini sürmeyi hedeflemekte ve İbn Cülcül'ün zikrettiği Mâserceveyh ile Nedîm'in bahsettiği Mâsercîs'in aynı kişi olup olmadığina açıklık getirmeyi istemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Mâserceveyh, Mâsercîs, İbn Cülcül, Nedîm, Tıp Tarihi.

## Abstract

Ibn Djuljul from Andalusia who wrote in the Western Islamic World and Nadîm from Baghdād who wrote in the Eastern Islamic World, give information about lots of physicians and translators in their books that contributed significantly to history of science. Both authors write their books at same time or very close time. Sometimes they offer similar information, but sometimes they provide different information.

One of the physicians whom Ibn Djuljul mentioned in his book, Mâsarjawayh lived at the times of Umayyads. Nadîm gives information about Mâsarjîs who lived at the times of Abbâsids. However, in the course of centuries, some authors combined the knowledge about these two people by giving reference to Ibn Djuljul's and Nadîm's work and represented as the same per-

son. Accordingly, most of the modern scholars mentioned the two authors as a substitute.

This paper wants to keep track of this confusion and wants to clarify whether Mâsarjawayh who was mentioned by Ibn Djuljul and Mâsarjîs who was told by Nadîm are the same person or not.

**Keywords:** Mâsarjawayh, Mâsarjîs, Ibn Djuljul, Nadîm, History of Medicine.

## Giriş

İshâk b. Huneyn'in (ö. 298/910) içeriği oldukça kıymetli ancak hacmi küçük *Târîhu'l-Etibbâ* adlı risâlesi,<sup>1</sup> tıp tarihi hakkında bilgi sunan önemli bir eserdir. Bu eser, kıymetli bilgiler içermesine rağmen İslâm öncesi dönemle sınırlıdır. Bu bakımdan İbn Cülcül'ün (ö. 384/994 [?]) kaleme aldığı *Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hükemâ* adlı eser,<sup>2</sup> İslâmî dönemi de kapsayan bilgileriyle özel bir önem arz eder.<sup>3</sup> Buna ilave olarak İbn Cülcül ile aynı zamanlarda yazmış olan Nedîm'in (ö. 385/995 [?]), *el-Fihrist* adlı eseri de<sup>4</sup> İslâm coğrafyasında teşekkül eden tıbbî birikim hakkında sunduğu zengin bilgilerle önem taşır.

İbn Cülcül ve Nedîm, genel kabule göre eserlerini 377 (987) yıllarında kaleme almıştır.<sup>5</sup> Her iki müellifin sunduğu bilgilerde bir takım farklılıklar vardır. Nedîm, Hâris b. Kelede es-Sekâfî, İbn Ebû Rimse, Ebhar (veya Ebcer) ve Mâserceveyh gibi Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn veya Emevîler döne-

<sup>1</sup> İshâk b. Huneyn ve risâlesi hakkında bk. Hasan Katipoğlu ve Mustafa Çağrı, "İshak b. Huneyn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 22 (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 534; Franz Rosenthal, "İshâk b. Huneyn'in Târîhu'l-Etibbâ'sı", trc. Levent Öztürk, *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları 7*, (İstanbul 2001): 327-340; M. Cüneyt Kaya, "İshâk b. Huneyn ve Târîhu'l-Etibbâ'sı", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 11-35.

<sup>2</sup> İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân el-Endelûsî (ö. 384/994 [?]), *Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hükemâ*, nşr. Fuâd Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Yayınları, 1985).

<sup>3</sup> *Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hükemâ*'nın bilim tarihi bakımından ehemmiyeti hakkında bk. M. Cüneyt Kaya, "Tabakât Literatürünün Endülüs'teki İlk Örneği: İbn Cülcül ve Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hükemâ'sı", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 37-56.

<sup>4</sup> Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk en-Nedîm (ö. 385/995 [?]), *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation Yayınları, 2009).

<sup>5</sup> Kaya, M. Cüneyt, "Tabakât Literatürünün", 38; İbrahim Halil Üçer, "el-Fihrist'te Felsefe Tarihi: Kadîm'in Muhdes'e Yolculuğu", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 57, 66.

minde yaşamış olan hekimlerden bahsetmezken İbn Cülcül onlar hakkında bilgi verir. Nedîm, "Yeni Hekimler (Muhdesûn)" başlığı altında İbn Cülcül tarafından zikredilen bazı hekimlere yer vermezken, İbn Cülcül de Nedîm'in bilgi verdiği birçok hekimden bahsetmez.<sup>6</sup>

İbn Cülcül, Emevîler döneminde yaşadığını belirttiği Mâserceveyh ve ondan önce yaşamış olan Ahron b. A'yûn el-Kass hakkında bir takım bilgiler aktarırken, Nedîm, Abbâsîler döneminin başlarında yaşadığını açıkça ifade ettiği Ahron el-Kass ve ondan sonra yaşamış olan Mâsercîs hakkında malumat sunar.<sup>7</sup> İbn Cülcül ve Nedîm'in zikrettiği tarihlendirmeler dikkate alınacak olursa her ikisinin de farklı kişilerden bahsettikleri açıktır. Ancak zaman içinde onlar tarafından sunulan bilgilerin karıştırıldığı, bu karışıklığın doğurduğu çelişkileri gidermek için de birçok farklı yorumun yapıldığı görülür.

Bu makale, bu karışıklığın izini sürmeyi hedeflemekte ve zaman içinde aynı kişi kabul edilen İbn Cülcül'ün bahsettiği Mâserceveyh ile Nedîm'in bahsettiği Mâsercîs hakkında aynı kişi olup olmadıklarını tartışmaya açmayı arzu etmektedir. Bunun için öncelikle zikri geçen iki kaynaktan yer alan bilgileri ele almak, ardından onların sunduğu bilgileri kullanan bazı müelliflerin izini sürmek yerinde olacaktır.

## 1. İbn Cülcül'ün Kayıtlarına Göre Mâserceveyh

Bugünkü bilgilerimiz çerçevesinde Mâserceveyh hakkında elde edilebilen en erken kayıt Batı İslâm dünyasında yaşamış olan İbn Cülcül'e (ö. 384/994 [?]) aittir.

İbn Cülcül, Mâserceveyh'e kitabının altıncı bölümünde yer verir.<sup>8</sup> Bu bölüm "Köken İtibariyle Rum, Süryânî ve Fârisî Olmayan Hekimler" başlığını taşır. İbn Cülcül bu başlıkta Hz. Peygamber döneminde meşhur olan kişilere yer verdikten sonra Emevîler döneminde yaşamış hekimleri anlatır. İbn Cülcül bu kısımda dört hekimden bahsetmektedir. Bunlar Hâris b. Kelede, İbn

<sup>6</sup> Mahmûd el-Hâc Kâsım Muhammed, "Dirâse Mukârene fi Târîhi'l-Etibbâ inde'bnî'l-Nedîm ve İbn Cülcül", *Âfâku's-Sekâfe ve't-Tûrâs* 4, sy. 6 (1997): 23-32.

<sup>7</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 61-62; Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *Kitâbü'l-Fihrist*, nşr. Eymen Fuâd Seyyid, (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation Yayınları, 2009), *Kitâbü'l-Fihrist*, 2/1: 299.

<sup>8</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 61-62.

Ebû Rimse, İbn Ebhar ve Mâserceveyh'tir.<sup>9</sup> İbn Cülcül'ün bu başlık altında Abbâsîler dönemine kadarki süreçte ön plana çıkan hekimlere yer verdiği akla gelmektedir. Zira kitabının beşinci bölümünü Hristiyanlığın başlangıcından İslâmiyet'in zuhuruna kadar İskenderiye'de ön plana çıkan filozof hekimlere,<sup>10</sup> yedinci bölümünü ise Abbâsîler döneminde ve coğrafyasında yaşayan bir kısmı Müslüman bir kısmı Hristiyan filozof hekimlere ayırır.<sup>11</sup> Arada kalan altıncı bölüm ise yukarıda zikrettiğimiz şekildedir. Dolayısıyla İbn Cülcül'ün ana hatlarıyla İslâm öncesi dönem, İslâm'ın başlangıcı ve Emeviler dönemi, ardından Abbâsîler dönemi şeklinde bir kronoloji takip ettiği görülür.

İbn Cülcül, Mâserceveyh hakkında iki bilgi sunar. Bunlardan birincisi Mâserceveyh'i Süryânî bir yahudî olarak (كان يهودي المذهب سريانيا) betimlemesidir. Ancak burada önemli bir sorun karşımıza çıkar. İbn Cülcül, biraz önce zikrettiğimiz "Köken İtibariyle Rum, Süryânî ve Fârisî Olmayan Hekimler" başlığına rağmen Süryânî ifadesine vurgu yapar. İbn Cülcül'ün başlıktaki ifadesinden de anlaşılacağı üzere bu kısımda Süryânî birisinin olmaması gerekir.<sup>12</sup> Burada ya İbn Cülcül'ün bir zühulünden ya da verdiği çok özel bir ayrıntıdan bahsetmek uygun düşer. Pek çok araştırmacı Süryânî kelimesinin anlamını göz önünde bulundurarak bunu bazen ya Suriyeli olarak anlar, ya da Hristiyan iken sonradan Yahudi olduğu şeklinde yorumlar. Bazen de meselâ İran gibi farklı bir kökene nispet eder.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 53-62.

<sup>10</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 51-52.

<sup>11</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 63-83. İbn Cülcül, "Tıp ve felsefe alanlarında öne çıkan, bir kısmı Müslüman bir kısmı Hristiyan İslâm bilgeleri" başlığını verdiği bu tabakada on iki kişiyi ele alır. Bunlardan sadece ikisi Müslümandır. İbn Cülcül'ün İslâm bilgeleri ifadesini dini ve etnik kökeni ne olursa olsun İslâm hâkimiyeti altında yetişmiş tüm bilgiler için kullandığı açıktır. Bk. Kaya, M. Cüneyt, "Tabakât Literatürünün", 47-48.

<sup>12</sup> İbn Cülcül'ün eserini neşreden Fuâd Seyyid, başlığa koyduğu dipnotta bu çelişkiye işaret ederek bu bilgiden kuşku duymakla yetinmiş, herhangi bir açıklamada bulunmamıştır. Bk. İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 61 (naşirin 1 nolu dipnotu).

<sup>13</sup> Bazı örnekler için bk. Max Meyerhof, "Mediaeval Jewish Physicians in the near East from Arabic Sources". *Isis* 28, sy. 2 (Chicago 1938): 434; Şemsettin Günaltay, *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*, haz. İrfan Bayın (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 63; Kaya, M. Cüneyt, "Tabakât Literatürünün", 49; İrfan Aycan, "Emeviler Döneminde İlmî Hayat", *Emeviler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* içinde (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 71. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Meyerhof tarafından "Mâserceveyh'in" bir Fars ismi olduğu şeklindeki ifadeleri kendisinden sonra gelen bazı araştırmacılar tarafından Mâserceveyh hakkında İranlı, İran asıllı Yahudî gibi betimlemelerle kullanılmıştır. Buna dair örnekler için bk. Manfred Ullman, *Islamic Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press Yayınları,

Buna karşın Süryânî kelimesini, pek çok araştırmacının anladığı şekilde Hristiyan veya Suriyeli olarak değil de Sûra Akademisi'ne mensup bir Yahudi olarak anlamak yerinde olacaktır. Sûrâ,<sup>14</sup> Irak coğrafyasında Kûfe ile Bağdat arasında kadîm Bâbil yerleşim yerlerinden birisidir. Yâkût el-Hamevî'nin belirttiği üzere Süryânîlerin en eski yerleşim yerlerindedir. Bu yere nisbet kullanımı da "Sûrânî" olarak yapılmaktadır.<sup>15</sup> Burada "Süryânî" kelimesi ile "Sûrânî" kelimesinin yazılışlarının birbirine çok yakın olması, istinsah nüshalarının asırlar içinde önemli bir ayrıntıyı yok etmiş olabileceğini akla getirmektedir. Dolayısıyla İbn Cülcül'ün çok önemli bir ayrıntıya işaret ettiği, başlığında zikrettiği hususları esas alarak dikkatli davrandığı, ancak zamanla kelimenin asıl anlamını yitirdiği söylenebilir.

Sûrâ Akademisi, Filistin Yahûdiliğine karşı ortaya çıkan Irak merkezli Bâbil Yahûdiliğinin üç önemli akademisinden birisidir (diğer ikisi Neherdea ve Pumbedita'dır).<sup>16</sup> Sûrâ Akademisi'nin önde gelen din âlimlerinden (gaon, çoğulu geonim) birisinin, ele aldığımız dönemde yaşaması ve muhtemelen aynı ismi taşıması önem arz eder. Tespitlerimize göre bu isim Mar R. Sheshua'dır (Rav Sheshna, Mesharsheya b. Tahlifa). Yaklaşık 670'li yıllarda Sûrâ gaonu olarak göreve başlar ve 689 yılına kadar bu görevde kalır.<sup>17</sup>

1978), 6; Philip K. Hitti *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995), 1: 399; A. Dietrich, "Mâsardjawayh", *Encyclopaedia of Islam*, c. 4 (Leiden: E.J. Brill Yayınları, 1991), 640. Mahmut Kaya, "Mâserceveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 23 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 74; İsmail Yiğit, *Emevîler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2016), 243; Ahmad Y. al-Hassan, "Factors Behind the Rise of Islamic Science", *The Different Aspects of Islamic Culture*, ed. Zafar Ishaq Ansari ve dğr. (Paris: Unesco Publishing Yayınları, 2016), 4: 77; S. D. Goitein, *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*, trc. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 135.

<sup>14</sup> Arapçası سورا şeklindedir. Benzer bir yazılışa sahip olan سورا da bizatihi Bağdat'ın ismi veya Bağdat yakınlarında bir yerdir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân* (Beirut: Dârü Sâdr Yayınları, 1977), 3: 278.

<sup>15</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 2: 294, 3: 278, 5: 122.

<sup>16</sup> Salime Leyla Gürkan, "Yahudiler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 191-192. Akademiler ve faaliyetleri hakkında bk. Nuh Arslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Gökkuşbu, 2005), 141-147.

<sup>17</sup> Moshe Gil, *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages* (Leiden: E.J. Brill Yayınları, 2004), 404. *Encyclopaedia Judaica*'da "Gaon" maddesinde yer alan Sûra Gaonları listesinde, ele aldığımız kişinin göreve gelişi 650'li yıllar olarak gösterilmektedir. Zira gaonlardan Huna ve Sheshna (Mesharshaya) isimleri tek isim olarak birleştirilmiştir. Sonraki gaon Nehar-Pekod'lu Hanina'nın göreve gelişi ise doğru bir şekilde 689 olarak belirtilmiştir. Moshe Gil'in tespitlerine göre 650'li yıllarda gaon olan kişi Huna, 670'de gaon olan kişi ise Sheshna (Mesharshaya) olarak görünmektedir. Nuh Arslantaş'ın aktardığı bilgiler de *Encyclopaedia Judaica*'ya dayanmakta, dolayısıyla 650 ve 670 yıllarında gaon olan iki

Luvîs Şeyho (Louis Cheikho), neşrini gerçekleştirdiği Sâid el-Endelüsî'nin *Tabakâtü'l-Ümem* adlı eserinde Mâserceveyh ismine koyduğu dipnotta ismi düzeltmeye gittiğini ve asıl nüshada Mâşerhuvâbe şeklinde olduğunu belirtir.<sup>18</sup> Mâşerhuvâbe kelimesi Mar Seheshua, Mesharsheya kelimelerine oldukça yakındır. Aslına bakılacak olursa Sâid el-Endelüsî, Mâserceveyh'in ismini aslına sadık kalarak aktarmış görünmektedir. İbn Cülcül ve Sâid el-Endelüsî'nin; Mâserceveyh'in ismi, dönemi, coğrafyası ve mensup olduğu mezhebi hakkında oldukça net bilgiler sunduğu anlaşılmaktadır.

İbn Cülcül'ün Mâserceveyh hakkında sunduğu ikinci önemli bilgi ise onun ilmî kişiliği ile ilgilidir. İbn Cülcül'ün verdiği bilgilere göre Mâserceveyh, Mervânîler Devleti'nde (Emevîler'in Mervânîler kolunu teşkil eden dönemde) Ahron b. A'yün el-Kass'ın (Fuâd es-Seyyid'in neşrettiği nüshanın aslına göre Ahrâ b. A'yün el-Gîr)<sup>19</sup> kitabını Arapçaya açıklamalı bir şekilde tercüme eder. Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz, Mâserceveyh'e ait bu kitabı

---

ayrı kişinin tek isim altında birleştirilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Simha Assaf-David Deroven, "Gaon", *Encyclopaedia Judaica*, c. 7 (Detroit: Macmillan Yayınları), 380-386; Arslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler*, 146.

<sup>18</sup> Sâid el-Endelüsî, Ebû'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdurrahman, *Kitâbü Tabakâtü'l-Ümem*, nşr. Luvîs Şeyho (Beyrut: Matbaatü'l-Kâtûlikiyye Yayınları, 1912), 88 (nâşirin 1 nolu dipnotu).

<sup>19</sup> Nâşir Fuâd es-Seyyid, asıl nüshada Ahrâ b. A'yün el-Gîr şeklinde geçtiğini, bunun bir yazım hatası olduğunu, doğrusunun Ahron el-Kass olduğunu belirtir. Bk. *İbn Cülcül, Tabakâtü'l-Etibbâ*, 61 (nâşirin 3 nolu dipnotu). Ayrıca krş. Ahmet Ağrakça, *İslam Tıp Tarihi* (İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri Yayınları, 2004), 88. Ahron (Aaron) hakkındaki bilgiler oldukça yetersizdir. O'leary, onun İskenderiyeli bir papaz ve hekim olduğunu, Pandects veya Syntagma adlı bir eser kaleme aldığını belirtir. Bu eserin İmparator Zeno (474-491) döneminde yaşadığı bilinen Gosius (Gesius Petaeus) tarafından Süryaniceye tercüme edildiğini belirtir. O, ayrıca Bar Hebraeus tarafından verilen bir bilgiye de temas eder. Buna göre Ahron'un kitabı Re'sû'l-Ayn'lı (Reshaina, Resayna) Sergius (466-536) tarafından Süryaniceye çevrilmiş ve otuz bölüm olan Ahron'un kitabına Sergios tarafından iki bölüm ilave edilmiştir. Araştırmacılardan Steinschneider'in tercihi ise Arapçaya tercüme gerçekleştiren Mâserceveyh tarafından iki bölüm ilavesinin yapıldığı şeklindedir. Bk. De Lacy O'leary, *How Greek Science Passed to the Arabs* (London: Routledge&Kegan Paul Ltd. Yayınları, 1951), 35, 92. Mackensen, Bar Hebraeus'un bir atfında Sergius'tan diğer bir atfında ise Mâserceveyh'ten bahsettiğine vurgu yapar. Bk. Ruth Stelhorn Mackensen, "Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 54, sy. 1/4 (Ekim 1937), 56. Bu bilgiler göz önünde bulundurulunca Ahron'un beşinci asırda yaşamış bir Grek bilgini olması gerekir. Bu meyanda Meyerhof'un Ahron'u Arap fetihlerinden kısa bir zaman önce yaşamış göstermesi ve al-Hassan tarafından Ahron'un Heraclius döneminde İskenderiye'de yaşayan bir hekim olarak gösterilmesinin bir dayanağı bulunmamaktadır. Bk. Meyerhof, "Mediaeval Jewish Physicians", 436; al-Hassan, A. Y., "Maturity of Arabic Science at the Time of Jabir ibn Hayyan", *History of Science and Technology in Islam*, <http://www.history-science-technology.com/articles/articles%2013.html> [29.05.2018].

saray kütüphanesinde bulur. Kitabı ortaya çıkartır ve namaz kıldığı yere koydurur. Bu kitabı insanların faydasına sunmak için istiharede bulunur. Kırk gün sonra onu insanların istifadesine sunar.<sup>20</sup>

İbn Cülcül'ün sunduğu bu rivayet açık bir şekilde Mâserceveyh'in, Ahron b. A'yün'e ait bir kitabı Arapçaya naklettiğini, bunun saray kütüphanesinde yer aldığını, Ömer b. Abdülazîz'in bu kitabı kütüphanede bularak halkın hizmetine sunduğunu gösterir. Rivayette Mâserceveyh'in bu tercümeyi ne zaman gerçekleştirdiği hususu açık bir şekilde yer almaz.<sup>21</sup> Ancak İbn Cülcül'ün kullandığı "Mervânî Devleti'nde" ifadesinden Emevî Devleti'nin Süfyânî kolunun inkıtaa uğradığı, akabinde Mervân b. Hakem'in başa geçtiği, böylece Mervânî ailesinin yönetimde yer aldığı sürecin kast edildiği açıktır. Rivayetin sunuluş şekli tercümenin, Mervân'ın başa geçmesinden Ömer b. Abdülazîz'in halife olmasına kadar geçen süre zarfında (3 Zilkade 64-10 Safer 99/22 Haziran 684-22 Eylül 717) yapılmış olduğuna işaret eder. İbn Cülcül kitabında bu tercümenin hangi halife döneminde yapıldığına dair açık bir ifade kullanmaz. Bu yüzden muhtemel tarih aralığını ve bu aralıktaki halifeleri tespit etmek yerinde olacaktır.

Mervân b. Hakem'in başa geçtiği 65 (684) yılı ile Ömer b. Abdülazîz'in başa geçtiği 99 (717) yılları arasında Mervân b. Hakem (65-65/684-685), Abdülmelik b. Mervân (65-86/685-705), Velîd b. Abdülmelik (86-96/705-715) ve Süleyman b. Abdülmelik (96-99/715-717) halife olarak görev yapar. Bu halifelerin başta buldukları toplam süre otuz üç yıldır. Bu duruma bağlı olarak çeşitli sebepleri göz önünde bulunduran pek çok müellif veya araştırmacı tercümenin kendisi için yapıldığı halife ile ilgili olarak farklı rivayet veya görüş

<sup>20</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etîbbâ*, 61.

<sup>21</sup> Dietrich'in, İbn Cülcül'e atıfla tercümenin Mervân b. Hakem veya Ömer b. Abdülazîz döneminde yapıldığını ifade etmesi kaynaklardaki bilgilerin yanlış kullanımına verilebilecek güzel örneklerden birisi olsa gerektir. Krş. Dietrich, "Mâsardjawayh", 640.

ileri sürmüştür.<sup>22</sup> Hâlbuki hatırlanacağı üzere İbn Cülcül, kendisi için tercüme yapılan halifenin adını veya tercümenin yapıldığı tarihi zikretmemektedir.

Buna ilave olarak bir hususa daha temas etmek yerinde olacaktır. İbn Cülcül'ün sunduğu bilgilerde daha sonraki müelliflerin kayıtlarında karşımıza çıkan el-Basrî (Basralı) bilgisi de görülmez.<sup>23</sup> Bunun bir çıkarım sonucu ortaya atılmış olabileceği ileri sürülebilir.

Burada son bir nokta olarak İbn Cülcül'ün İslâm coğrafyasının uzak batısından, doğu dünyasına ait bilgilere ne derece sağlıklı ulaştığı hususu önem kazanır. Onun öncelikle bu rivayet ve bilgiyi 359 (970) senesinde Endülüs'te Karmûn Mescidi'nde Ebû Bekir Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz'den aldığını belirtmesi<sup>24</sup> önem taşır. Rivayeti aldığı kişi, Ömer b. Abdülazîz'in mevlası İbn Müzâhim'in soyundan gelen Muhammed b. Ömer b. Abdülazîz b. İbrahim b. İsa b. Müzâhim'dir (ö. 367/977-978). Onun *Kitâbü'l-Ef'âl ve Tesârîfihâ* ve *Kitâbü Târîhi İftitâhi'l-Endelüs* isimli eserleri günümüze gelmiştir.<sup>25</sup> Aileden gelen bir rivayeti bize aktarmasına ilave olarak İbn Cülcül'ün İskenderiyeli hekimlere ait tıp kitaplarının asıllarının Huneyn b. İshak tarafından kullanıldığını ve yaşadığı dönemde bunların mevcut olduğunu belirtmesi de<sup>26</sup> batı

<sup>22</sup> İbn Cülcül'ün eserini neşreden Fuâd es-Seyyid, Sâid el-Endelûsî, Kıftî ve İbn Ebû Üsaybia'nın Mâserceveyh'in Ömer b. Abdülazîz için Ahron el-Kass'a ait kitabı Arapçaya açıklamalı bir şekilde tercüme ettiğini belirtir. Gerçekte ise bu kitabın Mervan b. Hakem döneminde tercüme edildiğini, saray kütüphanesinde muhafaza edildiğini, Ömer b. Abdülazîz'in onu bulduğunu, bazı kişilerin bu kitabı insanların istifadesine sunması için onu teşvik ettiklerini ilave eder. Kaynak olarak da Nedîm, Sâid el-Endelûsî, Kıftî, İbn Ebû Üsaybia, İbnü'l-İbrî, İbn Fadlullah el-Ömerî'nin eserlerine atıfta bulunur. Bk. İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 61 (Nâşirin dipnotu). Bu bilgilerde de görüldüğü üzere kitabın nâşirinde bile bazı bilgilerin birbirine karıştığı anlaşılmaktadır. Benzer tarihlendirmelere örnek olarak ayrıca bk. Casim Avcı, *İslam Bizans İlişkileri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015), 183. Farklı bir görüş olarak Fazıl İbrahim, Mervân'ın idarede kalma süresinin çok kısa olduğunu, dolayısıyla oğlu Abdülmelik döneminin eserin tercüme ettirilmesi için daha uygun bir zaman olduğunu belirtir. Ancak buna ait bir delil sunmaz, bu tamamen bir varsayımdan kaynaklanır. Bk. Fazıl Halil İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri", trc. Aslan Ahmet, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (Urfa 2001): 188.

<sup>23</sup> Buna karşın kitabın neşrini gerçekleştiren Fuâd es-Seyyid, dipnotta vermiş olduğu bilgilerde Mâserceveyh'i Basra nisbesiyle zikrederek isminin bazen Nedîm tarafından de verildiği üzere Mâsercis olarak kaydedildiğini belirtir. Mervan b. Hakem'in çağdaşı olduğunu söyler. Vefat tarihine tesadüf etmediğini belirtir.

<sup>24</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 61.

<sup>25</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 62 (nâşirin 8 nolu dipnotu).

<sup>26</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 51.



İslâm dünyasının doğu İslâm dünyası ile oldukça sıkı bir ilişki içinde olduğunu gösterir. Dolayısıyla İbn Cülcül'ün ifadelerine itimat etmekte bir beis bulunmamaktadır.

## 2. Nedîm'in Kayıtlarına Göre Mâsercîs

Nedîm (ö. 385/995 [?]),<sup>27</sup> hekimlerle ilgili bilgileri kitabının yedinci makedesinin üçüncü fenninde zikreder.<sup>28</sup> Tıbbın ortaya çıkışından itibaren meydana gelen gelişmeleri ve yazılan eserleri tasnif ettiği bu bölümde kadîm ulemayı kaleme aldıktan sonra "Yeni Hekimler (Muhdesûn)" başlığında Ahron el-Kass ve Mâsercîs hakkında bilgi verir. Nedîm, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hâris b. Kelede, İbn Ebû Rimse, İbn Ebhar ve Mâserceveyh gibi isimlere kitabında yer vermez. O, sadece Abbâsîler döneminde yetişen hekimleri zikrederken, Ahron el-Kass ve Mâsercîs hakkında bilgi verir. Akabinde İsa b. Mâsercîs'ten bahseder.<sup>29</sup>

Nedîm, Ahron el-Kass'ın Abbâsî Devleti'nin başlarında (sadru'd-devle) yaşadığını, eserini Süryanice yazdığını, Mâsercîs'in de bu eseri Arapçaya çevirdiğini ifade eder. Otuz babdan müteşekkil *Künnâş* isimli kitabına Mâsercîs'in iki bab ilave ettiğini zikreder. Kitabında bu bilgilere yer veren Nedîm akabinde Mâsercîs hakkındaki bilgilere geçer. Mâsercîs'in Süryaniceden Arapçaya tercüme yapan bir hekim olduğunu ve *Kitâbü Kuva'l-Et'ime ve Menâfihû ve Madârruhâ* ile *Kitâbü Kuva'l-Akâkîr ve Menâfihû ve Madârruhâ* adlı kitapları olduğunu belirtir. Birkaç müellif sonrasında İsa b. Mâsercîs hakkında bilgi verir. İsa b. Mâsercîs'in ise *Kitâbü'l-Elvân* ile *Kitâbü'r-Revâih ve't-Tuûm*

<sup>27</sup> İbrahim Halil Üçer, "el-Fihrist'te Felsefe Tarihi: Kadîm'in Muhdes'e Yolculuğu", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 57-83.

<sup>28</sup> Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 2/1: 267-317.

<sup>29</sup> Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 2/1: 267-289, 299-300. Mahmut Kaya'nın Kıftî'nin izinde, Mâserceveyh'in isminin bazı kaynaklarda Mâsercîs olarak geçtiğini ifade ederek Nedîm'i kaynak göstermesini anlamlandırmak mümkün görünmemektedir. Bk. Kaya, Mahmud, "Mâserceveyh", 74. Benzer karışıklık pek çok müellifte dikkatleri çeker. Meselâ al-Hassan, Nedîm'in Abbâsîler dönemi mütercimleri arasında saydığı Mâsercîs'in ismini değiştirerek Mâserceveyh yapar. Bk. al-Hassan, "Maturity", 77, 102. Bu arada Dietrich'in kaleme aldığı "Mâsardjawayh" maddesinde *Sivânü'l-Hikme*'den seçmeler kaleme alan Sicistânî'yi, Mâserceveyh'i Antik Grek âlimleri arasında göstermiş olduğu için tenkit etmesi de bu karışıklığın oldukça ilginç bir yansımasıdır. İsim benzerliklerinin, zihin yanılmasalarında ne kadar savurucu olabileceğinin ilgi çekici bir örneğini teşkil eder. *Sivânü'l-Hikme*'de veya seçkilerinde yer alan bilgi Antik Yunan hekimlerinden Mâsercîs (Masergios) ile ilgilidir. Krş. Dietrich, "Mâsardjawayh", 641; Ebû Süleyman el-Mantukî es-Sicistânî, *Sivânü'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî (Paris: Byblion Yayınları 2004), 106.

adlı kitapları olduğunu söyler.<sup>30</sup> Nedîm'in metninde açık bir vurgu bulunmasa da İsa'nın, Mâsercîs'in oğlu olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Nedîm bu bilgiler dışında Mâsercîs'e dair herhangi bir hususa işaret etmez. O, biraz önce zikrettiğimiz "Yeni Hekimler (Muhdesûn)" başlığı altında Huneyn b. İshâk, Kustâ b. Lûkâ, Yuhannâ b. Mâseveyh gibi isimlerden başlayarak birçok hekim hakkında bilgi verir. Bu kişiler kronolojik olarak yerleştirilmemiştir. Muhtemelen eserlerinin çokluğuna göre veya benzer bir ilişki içinde sıralanmıştır. Bu bölümde zikri geçen isimlerden ikisi bizim için önem arz eder. Bunlardan birisi Ahron el-Kass, diğeri ise Mâsercîs'tir.<sup>31</sup> Dolayısıyla Nedîm'in kurgusunda her ikisinin de Abbâsî dönemi müelliflerinden olduğu açıktır.

Özetleyecek olursak Nedîm'in verdiği bilgilere göre Abbâsî Devleti'nin başlarında yaşayan Ahron el-Kass, kitabını Süryânîce yazan bir müelliftir. Bu kitabı Mâsercîs Arapçaya çevirmiştir. Mâsercîs, Ahron tarafından 30 makale şeklinde düzenlenen *Künnâş* adlı esere, tercüme sonrasında iki makale ilave etmiştir.

Nedîm, Ahron hakkında bilgi verirken kullandığı "sadru'd-devle" ifadesiyle Abbâsî Devleti'nin ilk yıllarını kasteder. Mâsercîs'i de Ahron'un ardından zikreder.<sup>32</sup> O, (Buhtîşû'nun babası) Cûrcis ile Yahya b. Serâfiyyûn (Johannes Serapion) için de aynı zaman ifadesini kullanır.<sup>33</sup>

*el-Fihrist*'in İngilizce tercümesinde "sadru'd-devle" ifadesi Ahron başlığında "in the first part of the regime" ile karşılanmış ve regime kelimesine parantez içinde "of Islâm" ilave edilmiştir. (Buhtîşû'nun babası) Cûrcis maddesinde aynı ifade "the early period of dynasty", Yahya b. Serâfiyyûn başlığında ise "at the beginning of the regime" ifadesiyle karşılanmıştır.<sup>34</sup> Ahron maddesinde mütercimlerin "regime" kelimesinin akabinde verdikleri parantez arası "İslâm" ilavesi, Mâsercîs'i İslâm'ın ilk yıllarına doğru yerleştirmeye çalıştıklarını gösterir. Yapılan bu ilavenin Ahron ile ilgili Nedîm'in kastettiği

<sup>30</sup> Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 2/1: 299-300.

<sup>31</sup> Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 2/1: 299.

<sup>32</sup> Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 2/1: 299.

<sup>33</sup> Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 2/1: 296, 297.

<sup>34</sup> *The Fihrist of al-Nadîm*, ed. Bayard Dodge, (New York: Columbia University Press, 1970), 1: 696, 697, 698.

zaman dilimini değil, Mâserceveyh'ten önce yaşamış olan Ahron'u ifade ettiği açıktır. Mütercimlerin bilim dünyasındaki genel kabulden dolayı bu ilaveyi yaptıkları su götürmez bir gerçektir. Ancak özellikle Yahya b. Serâfiyyûn maddesinde "sadru'd-devle"yi karşılayan zaman dilimi için koydukları dipnot, mütercimlerin kayda değer bir kararsızlık içinde olduğunu da göstermektedir. Zira Yahya b. Serâfiyyûn başlığında geçen "sadru'd-devle" ifadesinin tercümesine koydukları dipnot, bunun 945 yılında Irak'ta tesis edilen Büveyhî rejimi olabileceğini söyler. Mütercimler, Cûrcis hakkında bilgi verirken "sadru'd-devle" ifadesini, doğru bir şekilde Abbâsî hanedanlığının başlangıcı olarak anlar.

Bu örnekler müellifler tarafından kastedilen ve yazıldıkları dönem için doğru anlaşılan ifadelerin asırlar sonrasında anlaşılma sorunu ile yüz yüze kaldığını ve bir takım farklı anlamalar sebebiyle yeni bakış açılarının veya yorumların ortaya çıktığını gösterir. Kanaatimiz, temel sorunumuzun bu noktada yoğunlaştığı şeklindedir. O halde İbn Cülcül ve Nedîm tarafından verilen bilgilerin zaman içindeki yolculuğuna bakmak uygun olur.

### 3. Sâid el-Endelüsî'nin Kayıtlarına Göre Mâserceveyh

Sâid el-Endelüsî,<sup>35</sup> Mâserceveyh'i "İsrailoğullarında İlimler" başlığında tıp bahsinde ele alır. Hem Şeyho, hem de Şeşen, neşirlerinde isim üzerinde tasarrufta bulunur. Şeyho yukarıda da vurguladığımız üzere asıl nüshadaki ismi, Kıftî ve İbn Ebû Üsaybia neşirlerine göre Mâserceveyh şeklinde düzeltir. Şeşen ise ismi, eserin Arapça neşri kısmında Mâserceveyh olarak okunamayacak biçimde Mâsercûye şeklinde yazmayı tercih eder. Ancak metnin tercüme kısmında, bilinen şekliyle Mâserceveyh biçiminde kaydeder. Şeşen, ayrıca tercüme kısmında dipnot vermeksizin Mâserceveyh ismine yaptığı ilavede onun 750'li yıllarda sağ olduğu bilgisine yer verir.<sup>36</sup> Muhtemelen Abbâsîler döneminde yaşayan ve kendisiyle karıştırılan kişiyle arasında bir ilişki kurma gayreti içindedir. Ayrıca Şeşen, neşir ve tercüme çalışmasının giriş kısmında, Ahron'a ait tıp mecmuasının Hâlid b. Yezîd tarafından Stephan isimli birisine tercüme ettirildiğini veya bu tercümenin Mâserceveyh el-Basrî tarafından ya-

<sup>35</sup> Sâid el-Endelüsî ve *Tabakâtü'l-Ümem* adlı eseri hakkında bk. Emrullah Bulut, "Kadim Dünyadan Endülüs'e Bir Bilim ve Kültür Tarihi Klasiği: Tabakâtü'l-Ümem", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 119-147.

<sup>36</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümem*, 88; Sâid el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 214-215.

pıldığını ve Ömer b. Abdülazîz tarafından saray kütüphanesinden çıkarılarak çoğaltıldığını belirtmiştir.<sup>37</sup> Onun bu ifadelerinde de genel karışıklığın tesiri açıkça görülmektedir. Arapça metinde geçen “بث” ifadesini de “çoğaltmadan” ziyade “halkın istifadesine açık kılma” olarak anlamak daha doğru olacaktır.

Sâid el-Endelüsî, sunduğu kısa bilgide Mâserceveyh’in İslam devletinde tıp sahasında şöhret sahibi olduğunu, Ömer b. Abdülazîz adına Ahron el-Kass’a ait *Künnâş* adlı eserin tercümesini gerçekleştirdiğini zikreder. Bu künnâşın, kadîm künnâşlar arasında seçkin bir yerinin olduğunu belirtir.<sup>38</sup>

Daha önce Sâid el-Endelüsî’nin, Mâserceveyh’in ismini aslına uygun bir şekilde Mâşerhuvâbe şeklinde koruduğunu ancak nâşir Şeyho tarafından tas-hih gördüğünü söylemiştik. Buna karşın Sâid el-Endelüsî sunduğu bilgilerden birisinde karışıklığa düşmüş görünür. Bu noktada İbn Cülcül’e ait bilgilerdeki ilk tahrifin yine Endülüslü bir müellif olan Sâid el-Endelüsî tarafından yapıldığını söylemek mümkündür. Sâid’in muhtemel kaynağı, her ne kadar kendisi zikretmese de İbn Cülcül’dür. Anlaşılan o ki Sâid el-Endelüsî, İbn Cülcül’ün cümlelerini ya yanlış anlamış veya yorumlama gayreti içinde olmuştur. Zira o, tercümenin Ömer b. Abdülazîz adına yapıldığını ifade eder. O, bu cümleleriyle önemli bir değişiklik vücuda getirir.

Yukarıda zikrettiğimiz üzere İbn Cülcül’ün tarih ve dönem vermeksizin Mâserceveyh’in, Ahron’un kitabını Mervânî Devleti’nde tercüme etmiş olduğunu belirtmesi hem kendisinden sonra gelen müellifleri hem de asırlar sonrasındaki araştırmacıları Mâserceveyh’in yaşadığı dönemi tespit noktasında farklı yorumlara itmiştir. Bunun temel nedeni de Nedîm’in farklı bir isme ait benzer bilgileri vermiş olmasıdır. Muhtemelen Sâid el-Endelüsî de Nedîm’in zikrettiği Abbâsîler döneminde yaşamış olan Mâsercîs ile İbn Cülcül’ün bahsettiği Mâserceveyh’i irtibatlandırmıştır. Buna bağlı olarak ortaya çıkan iki müellif arasındaki uzun zaman aralığı sorununu çözmek üzere de Mâserceveyh’i Ömer b. Abdülazîz döneminde yaşıyor göstermek zorunda kalmıştır.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Sâid el-Endelüsî, *Milletlerin Bilim Tarihi*, 16.

<sup>38</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Ümmem*, 88.

<sup>39</sup> Mâserceveyh’in tercümeyi Ömer b. Abdülazîz döneminde yaptığını ileri süren araştırmacılara örnek olarak bk. Meyerhof, “Mediaeval Jewish Physicians”, 435; Şeşen, *İslam Medeniyeti Tarihi*, 85.

#### 4. Kıftî'nin Kayıtlarına Göre Mâserceveyh ve Mâsercîs

Kıftî'nin (ö. 646/1248)<sup>40</sup> ele aldığımız problemle ilgili kayıtları, "Ahron" ve "Mâserceveyh" başlıklarında yer alır. O, ayrıca "İsa b. Mâsercîs" hakkında da bilgi sunar.<sup>41</sup> Bu başlıklarda sunduğu bilgilerin muhtevası göz önünde bulundurulunca Kıftî'nin, İbn Cülcül, Nedîm ve Sâid el-Endelüsî tarafından verilen bilgilerden hareketle ilginç sayılabilecek karma bir bilgi oluşturduğu ortaya çıkar. Belirttiğimiz müellifleri kaynak olarak kullanmasına karşın Kıftî, Nedîm tarafından Mâsercîs hakkında verilen bilgileri Mâserceveyh için kullanır. Halbûki hatırlanacağı üzere Nedîm, Mâserceveyh'ten hiç bahsetmez. Bunun nedeni Kıftî'nin, Mâserceveyh'e bazen Mâsercîs de denildiğine dair bir görüşe yer vermesidir. Kıftî'nin kayıtlarında bu görüşün kaynağına işaret bulunmamaktadır. Buna ilave olarak Kıftî bu bilgiyi ikincil ve zayıf bir görüş olarak sunmasına karşın sistemini bunun üzerine kurmuş görünür. Anlaşılan o ki, Kıftî ikisini aynı kişi kabul ederek bilgileri bir araya getirir. Dolayısıyla Kıftî'nin, İbn Cülcül'ün Mâserceveyh hakkında verdiği bilgileri, Nedîm'in Mâsercîs hakkında verdiği bilgilerle birleştirerek kullandığı kesindir. Şu anki tahminlerimize göre ele aldığımız iki kişi ile ilgili bilgi karışıklığının keşiştiği kişilerden birisi Kıftî olarak durmaktadır. Metinlerinde yer alan bilgilerden onun İbn Cülcül, Nedîm ve Sâid el-Endelüsî'nin kayıtlarını bazen isim zikretmeksizin kullandığı, onlara ait kayıtlardan kendi zihin dünyasında oluşan bilgileri özetleyerek sunduğu, dolayısıyla bazı bilgileri karıştırmış olduğu ortaya çıkmaktadır.

Biraz önce vurguladıklarımızdan anlaşılacağı üzere Kıftî'nin, Ahron hakkında bilgi verirken, Nedîm'in bilgilerini kullanarak mütercimim Mâsercîs olduğunu söylemesi ve Mâserceveyh hakkında bilgi verirken de ona aynı zamanda bazen Mâsercîs dendiğini söylemesi onun bakış açısındaki sorunu yansıtmaktadır. Dolayısıyla Kıftî'nin bu vurgusu ikisini aynı kişi kabul ettiğini göstermekte, Nedîm tarafından Mâsercîs'e ait olarak belirtilen kitapları Mâserceveyh'in kitapları olarak zikretmesi de bunu teyit etmektedir. Kıftî'nin

<sup>40</sup> Kıftî ve *İhbâru'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ* adlı eseri hakkında bilgi için bk. Kübra Şenel, "Felsefe-Bilim Tarihi Açısından İbnü'l-Kıftî'nin *İhbâru'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ'sı*", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 211-245.

<sup>41</sup> Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yusuf, *İhbâri'l-Ulemâ bi-Ahyâri'l-Hukemâ*, nşr. İbrahim Şemsüddin (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 66, 188, 242-244.

bu düşünceye, elde ettiği bilgilerden mi yoksa kendi çıkarımlarından mı ulaştığı merak konusudur. Biraz sonra ele alacağımız bilgiler bu duruma açıklık kazandıracaktır. Kıftî’de yer alan bilgileri sıralamak problemin daha iyi kavranmasına yardımcı olacaktır.

Kıftî, Ahron el-Kass’ı “sadru’l-mille”de (İslâm’ın ilk dönemlerinde)<sup>42</sup> yaşamış birisi olarak gösterir ve Süryânice *Künnâş* adlı bir eser kaleme aldığını zikreder. Bu eser Mâsercîs tarafından Süryaniceden Arapçaya tercüme edilmiştir. Otuz makaleden oluşan esere mütercim iki makale ilave etmiştir.<sup>43</sup> İlk etapta metinde sunulan bilgilerde bir sorun görünmemektedir. Ancak detaylara baktığımızda bazı noktalar dikkat çeker. Bu bilgiler, İbn Cülcül’ün Mâserceveyh ile ilgili verdiği bilgiler ile Nedîm’in Mâsercîs hakkında verdiği bilgilerin sentezlenmiş halidir. Zira Kıftî’nin Ahron’u İslâm’ın ilk dönemlerinde yaşamış göstermesi, İbn Cülcül’ün metnini esas aldığına delalet eder. İbn Cülcül’ün metninde Ahron’un kitabının otuz bab olduğu, buna mütercimin iki makale ilave ettiği bilgisi yoktur. Dolayısıyla Nedîm’in metni bu noktada devreye girer ve Mâsercîs hakkında verilen bu bilgiler Kıftî’nin kayıtlarında yer alır. Buna ilave olarak Kıftî’nin “Mâserceveyh” başlığında sunduğu diğer bazı hususlar da onun bilgilerindeki karışıklık iddiamızı güçlendirmektedir.

Kıftî, “Mâserceveyh” başlığında önce onunla ilgili genel bir çerçeve çizerek kısa bir ön bilgi sunar. Bu bilgilerin kökenlerinde yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İbn Cülcül, Nedîm ve Sâid el-Endelûsî gibi müellifler yer alır. Bu bilgiler zikri geçen müelliflerden sentezlediği genel bir tasvirden ve bizzat kendi aklî çıkarımlarına dayandırdığı ifadelerden oluşur. Kendisinden önceki

<sup>42</sup> Kıftî’nin kullanımına göre “Sadru’l-Mille”, İslâm’ın ilk dönemlerini ifade eden bir ifadedir. Kitabının birçok yerinde el-Milletü’l-İslamiyye ifadesini kullanan Kıftî, bazen bunu kısaltarak el-Mille ifadesini zikreder. Dolayısıyla onun Ahron el-Kass’ı İslâm’ın ilk yıllarına yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Kıftî “Sadru’d-Devle” ifadesini ise Abbâsiler için kullanır. Meselâ Cürcis b. Buhtîşû’ (*İhbârü’l-Ulemâ*, 122), el-Hakem b. Ebü’l-Hakem ed-Dımeşkî (*İhbârü’l-Ulemâ*, 137), Yuhanna b. Serâfiyyûn (*İhbârü’l-Ulemâ*, 282) gibi isimler için Sadru’d-Devle’de yaşadığını; Teyâzûk (*İhbârü’l-Ulemâ*, 85), Sâzûn (*İhbârü’l-Ulemâ*, 88) gibi isimler için ise Sadru’l-İslâm, Sadru’d-Devleti’l-İslâm gibi ifadeler kullanır. Sadru’l-İslâm, Sadru’l-Mille ifadelerini Emeviler dönemi için kullandığının açık kanıtı Teyâzûk için Sadru’l-İslâm’da Emevî Devleti’nde meşhur bir hekimdi (*İhbârü’l-Ulemâ*, 85) ifadesiyle kendisini gösterir. Bir diğer açık ifadesi de el-Hakem b. Ebü’l-Hakem ed-Dımeşkî’yi Sadru’d-Devleti’l-Abbâsiyye’de yaşamış göstermesine karşın, babası Ebü’l-Hakem’i Sadru’l-İslâm’da yaşayan hekimler arasında göstermesidir. O, Ahron için Sadru’l-Mille ifadesini kullanır.

<sup>43</sup> Kıftî, *İhbârü’l-Ulemâ*, 66.

kaynaklarda el-Basrî nisbesi olmamasına karşın onu Basralı hekim olarak niteler. Bu nitelendirme kendisinden sonraki kaynaklarda yerleşmiş görünür. Meselâ İbn Ebû Üsaybia'nın kullandığı başlık "Mâserceveyh el-Basrî" dir.

Kıftî, sunduğu ön bilgilerde Mâserceveyh'in Ömer b. Abdülazîz zamanında yaşayan Basralı Yahudi bir hekim olduğunu ifade eder. Mâserceveyh'in Ömer b. Abdülazîz'in isteği üzerine Ahron el-Kass'ın tıpla ilgili kitabını tercüme ettiğini belirtir. Ahron'un kitabının eski zamanlara ait en güzel künnâşlardan birisi olduğunu söyler. Bu betimlemelerinde isim vermese de tamamen Sâid el-Endelüsî'nin izinde olduğu açıktır. Yukarıda zikredildiği üzere tercümenin Ömer b. Abdülazîz adına yapıldığını söyleyen ilk kişi Sâid el-Endelüsî görünmektedir. Kıftî, bazen isminin Mâsercîs olarak zikredildiğini söylerken kuvvetle muhtemel Nedîm'in zikrettiği Abbâsîler döneminde yaşamış olan Ahron ve Mâsercîs'i yanlış bir dönemlendirme ile Emevîler döneminde yaşamış olan Mâserceveyh ile eşleştirir ve bazı kayıtlarda Mâserceveyh'e, Mâsercîs denildiğini söyleyerek kendince problemi çözmüş görünür. Ancak onun, çözdüğünü düşündüğü bu problem kendisinden sonrakileri günümüze kadar meşgul eder.<sup>44</sup>

Kıftî, bu ön bilgileri sunduktan sonra ilk olarak İbn Cülcül'ün rivayetine yer verir. Ancak o, İbn Cülcül'ün rivayetini bazı ilave ve farklılıklarla aktarır. Bunlardan birincisi İbn Cülcül'ün zikrettiği "Mervânî Devleti'nde" ifadesine "Mervânî Devleti'nde Mervân zamanında" ifadesini ilave etmesidir.<sup>45</sup> Bu, önemli bir ilave olarak durmaktadır. Kitabı tercüme edilen kişinin ismini küçük bir farklılıkla Ahron el-Kass b. A'yûn şeklinde vermesi bir sorun teşkil

<sup>44</sup> Meselâ, Arslantaş, Mâserceveyh ve oğlu İsa'yı Emevîler döneminin hekimleri arasında gösterir. Bk. Arslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler*, 158, 160. Mahmut Kaya, İbn Cülcül'ün bahsettiği Mâserceveyh ile Nedîm'in zikrettiği Mâsercîs'i aynı kişi olarak görür, ancak Kıftî ve İbn Ebû Üsaybia tarafından sunulan Abbâsîler döneminde Mâserceveyh'i yaşıyor gösteren rivayetlerin zaman bakımından sorun teşkil ettiğine işaret eder. Buna karşın eserlerini sıralarken her iki müellifi birleştirir. Bk. Mahmut Kaya, "Mâserceveyh", 75.

<sup>45</sup> Kıftî'nin izinde ancak bu bilgiye yer vermeyen diğer kaynakları da zikrederek tercümenin Mervân b. Hakem döneminde yapıldığını ileri süren bazı araştırma örnekleri için bk. Günaltay, *Antik Felsefenin*, 63; Arslantaş, *Emevîler Döneminde Yahudiler*, 160; Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve Bilim* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 174. Hitti, *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*, 354; Ağırakça, *İslam Tıp Tarihi*, 88. Araştırmacılar Gutas görüşleri birleştirerek Mervân b. Hakem veya Ömer b. Abdülazîz döneminde tercüme edilmiş olabileceğini ifade eder. Bk. Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, trc. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi Yayınları, 2003), 34. Dietrich de aynı yolu izler.

etmez. Ancak bu kullanım, Nedîm'in tesirini gösterir. Hatırlanacağı üzere İbn Cülcül'deki kullanım, Ahron b. A'yün el-Kass, Nedîm'deki kullanım ise Ahron el-Kass şeklindedir. Kıftî'nin giriş kısmında sunduğu betimlemeyi ağırlıklı olarak Sâid el-Endelüsî'den alması, İbn Cülcül'ün rivayetini olduğu gibi aktarmaya çalışması, akabinde birçok farklı rivayet sunması, zikrettiği bu bilgiler arasında bir takım çelişkiler bulunmasına karşın müellif bakımından önem arz etmemiş görünmektedir. Zira klasik eser müelliflerinin büyük bir kısmı rivayetleri aktarmayı, yani ulaşabildikleri kitaplardan veya ravilerden rivayetleri ya aynen, ya da özet veya yorumla aktarmayı tercih eder. Bu yüzden Kıftî, başlangıçta Sâid el-Endelüsî'yi izleyerek Mâserceveyh'i Ömer b. Abdülazîz döneminde yaşamış ve onun adına tercüme yapmış birisi olarak göstermekte, ancak sunduğu İbn Cülcül rivayetinde, Ömer b. Abdülazîz'den önce tercümenin yapıldığı bilgisini göz ardı etmektedir. Belki de örtük bir hedefinden bahsetmek gerekirse Kıftî'nin giriş kısmında söylediği bilgiler esas alındığında onun Sâid el-Endelüsî'nin rivayetini tercih ettiği, yani bu görüşe değer verdiği akla gelmektedir. Zira onun, İbn Cülcül'ün rivayetinden sonra zikrettiği bilgiler Nedîm'den uyarılma olduğu için bahsedilen müelliflerin yaşadıkları dönemle ilgili zaman farkı ortaya çıkmaktadır. Muhtemelen Kıftî, Nedîm'in bilgilerinde karşımıza çıkan Ahron ve Mâsercîs'in Abbasîler döneminde yaşamış olarak gösterilmesi problemini aşmak için Mâserceveyh'i, Ömer b. Abdülazîz döneminde yaşayan birisi olarak gösterir. Aynı kaygı muhtemelen Sâid el-Endelüsî için de söz konusudur.

Kıftî, İbn Cülcül'ün rivayetini aktardıktan sonra çok önemli bir ilavede bulunarak kaynak belirtmeksizin Mâserceveyh'in eserlerini sıralamaktadır. Buna göre Mâserceveyh'in iki kitabı bulunmaktadır: *Kitâbü Kuva'l-Et'ime ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ*, *Kitâbü Kuva'l-Akâkîr ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ*.<sup>46</sup>

Kaynak belirtmemesine karşın Kıftî'nin, Nedîm'in Mâsercîs'e ait gösterdiği kitapları, Mâserceveyh'e ait bilgilerin peşi sıra verdiği ortadadır. Onun, bilgileri, kendisine göre doğru, ancak bize göre yanlış yere yerleştirdiği akla gelmektedir. Bunun sebebi de ikisini aynı kişi olarak görme eğiliminde gizlidir. O, bunu "Mâserceveyh'e bazen Mâsercîs denilir", ifadesiyle dile getirir.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Kıftî, *İhbârü'l-Ulemâ*, 243.

<sup>47</sup> Kıftî, *İhbârü'l-Ulemâ*, 242.



Dolayısıyla Kıftî açısından problem çözülmüş görünür. Anlaşılan o ki Kıftî, Mâserceveyh'in uzun süre yaşadığını düşünmüştür. Bu yüzden rivayetlerdeki çelişkinin ya farkında değildir, ya da rivayetleri uzlaştırdığını farz etmiştir.

Kıftî, Mâserceveyh'in kitaplarını zikrettikten sonra, Muhammed b. Tâhir b. el-Hüseyn'in hacibi Eyyûb b. el-Hakem el-Basrî'den naklen iki rivayete yer verir. Bu rivayetlerden birisi Mâserceveyh'in Abbâsî şairlerinden Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) ile diğeri ise Huzistan topraklarından gelen bir hastası ile görüşmesine aittir.<sup>48</sup>

Ebû Nüvâs'ın doğum tarihi ile ilgili 130-145 (747-762) tarihleri arasındaki bir tarihe tekabül eden farklı görüşler bulunmaktadır. Biz en erken tarih olan 130'u (747) esas alarak fikir yürütmek istiyoruz. Rivayette Ebû Nüvâs'ın, hekime, âşık olduğu kıza ilgili sorular sorduğu bilgisi yer almaktadır. Dolayısıyla Ebû Nüvâs'ın âşık olduğu zamanı en erken on beş yaşları olarak kabul etsek bu durumda Mâserceveyh ile görüşmüş olabileceği tarih, yaklaşık olarak 142'li (760) yıllar olur. Eğer doğum tarihi daha ileriki yıllar ise o zaman bu görüşme daha geç bir tarihe gider. Bu ise kronolojik olarak mümkün görünmemektedir.

Emevî Halifesi Mervân b. Hakem'in ölüm tarihi Ramazan 65 (Nisan 685), Halife Ömer b. Abdülazîz'in ölüm tarihi ise Receb 101'dir (Şubat 720). Buna bağlı olarak Mervân döneminde tercüme yapmış olan birisinin yaklaşık seksen sene sonra Basra'da bulunması ve Ebû Nüvâs'la görüşmesi mümkün görünmemektedir. Muhtemelen bu zaman aralığının uzun olması müellifleri, Mâserceveyh'in yaşadığı dönemi Ömer b. Abdülaziz zamanına götürmeye zorlamıştır. Zira bu durumda uzun yaşayan Mâserceveyh'in Ebû Nüvâs ile görüşmesi mümkün görülebilir. Biz bu noktada son olarak İbn Ebû Üsaybia'nın rivayetine de yer vermek istiyoruz.

##### 5. İbn Ebû Üsaybia'nın Kayıtlarına Göre Mâserceveyh ve Mâsercîs

İbn Ebû Üsaybia,<sup>49</sup> "Ahron", "Mâsercîs" ve "Mâserceveyh" başlıklarında sunduğu bilgilerle ele aldığımız konuya katkı sağlar.

<sup>48</sup> Kıftî, *İhbârü'l-Ulemâ*, 243-244.

<sup>49</sup> İbn Ebû Üsaybia ve *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ* adlı eseri hakkında bk. Mustakim Arıcı, "Evrensel Bir Tıp ve Felsefe Tarihi: Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etubbâ", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 273-306.

O, “İskenderiyeli Hekimler, Onlara Yakın Zamanlarda Yaşamış Olan Hristiyan veya Diğer Din Mensubu Hekimler” başlığında Yahyâ en-Nahvî başta olmak üzere İskenderiyeli hekimleri zikrettikten sonra bu hekimlerin çağdaşı olan veya onlara yakın zamanlarda yaşayan Hristiyan hekimleri zikreder. Bu çerçevede *Künînâş* adlı eser sahibi Ahron el-Kass’dan bahseder. Eserini Süryanice yazdığını, Mâsercîs’in bu eseri Arapçaya tercüme ettiğini, otuz makaleden oluşan bu esere Mâsercîs’in iki bölüm daha ilave ettiğini belirtir. O, bu noktada Hristiyan hekimlere Abbâsiler döneminde yaşamış Yahya b. Serâbiyyûn’u da ilave eder. Akabinde Hristiyan olmayan hekimleri zikreder.<sup>50</sup>

Onun, zikrettiği bilgilerde kronolojiyi değil, eserinde koymuş olduğu başlığı esas alarak bilgi aktardığı anlaşılmaktadır. Özellikle İskenderiyeli hekimlere yakın zamanlarda yaşamış olan hekimler arasında Abbâsiler döneminde yaşamış olan Mâsercîs’ten bahsetmesi, akabinde diğer bazı Abbâsî dönemi müelliflerini de zikretmesi karmaşa yaratmaktadır. Bu karmaşanın kökeninde Nedîm tarafından Mâsercîs hakkında sunulan bilgiyi, Mâserceveyh için kullanmaya çalışması yatmaktadır.

Bununla birlikte İbn Ebû Üsaybia, “Mâsercîs” başlığına geçince rivayeti Nedîm’in verdiği kronoloji içinde, yani Abbâsiler döneminde zikreder. Nitekim İbn Ebû Üsaybia’nın bahsettiğimiz bu karmaşasını teyit eden bir diğer rivayet aktarımı, “Mâsercîs” başlığında karşımıza çıkar. O, Mâsercîs’i “Yunanlıdan Arapçaya Tıp ve Diğer Alanlarla İlgili Tercüme Yapan Mütercim Hekimler” başlığı altında verir. Lâyık olduğu veçhile önce Cûrcis ve oğlu Buhtîşû ile başlayacağını, akabinde ailenin diğer fertlerini zikrederek ardından kayda değer hekimlere yer vereceğini belirtir. İsmi zikrettiği birinci isim Abbâsî Halifesi Ebû Ca’fer el-Mansûr döneminde (136-158/754-775) tercümelere başlayan ilk kişi olarak nitelediği Cûrcis’tir. Diğer tüm isimler de Abbâsiler döneminin önde gelen mütercimleridir.<sup>51</sup> Dolayısıyla İbn Ebû Üsaybia’nın, bu aktarımında Mâsercîs’i tıpkı Nedîm gibi Abbâsiler dönemi mütercimi olarak kabul ettiği açıktır.

<sup>50</sup> İbn Ebû Üsaybia, Ebû’l-Abbas Ahmed b. el-Kâsım, *Uyûnu’l-Enbâ fî Tabakâti’l-Etibbâ*, nşr. Nizâr Rıdâ (Beyrut, t.y.), 151-159.

<sup>51</sup> İbn Ebû Üsaybia, *Uyûnu’l-Enbâ*, 279-284.

İbn Ebû Üsaybia, Mâsercîs'in hekim olduğunu, Süryaniceden Arapçaya tercüme yapıldığını ve *Kitâbü Kuva'l-Et'ime ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ*, *Kitâbü Kuva'l-Akâkîr ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ* adlı kitapları olduğunu zikreder. Akabinde oğlu İsa'nın babasının derslerine devam ettiğini ve *Kitâbü'l-Elvân* ile *Kitâbü'r-Revâih ve't-Tuûm* adlı eserleri olduğunu zikreder.<sup>52</sup> Sunduğu bu bilgilerde onun, Nedîm'i izlediği görülür.

İbn Ebû Üsaybia'nın sunduğu bilgilerin sonuncusu ise Mâserceveyh başlığı altında karşımıza çıkar. O, Mâserceveyh'i "Abbâsî Devleti'nin Başlarında Yaşayan Süryanî Hekimler"<sup>53</sup> başlığında ele alır.<sup>54</sup> Bu başlık altında Halife Mu'tasım'ın hekimi Selmûye b. Benân gibi ilerleyen dönem hekimlerinden de bahsetmesi onun başlığına sadık kalmadığını veya on üçüncü yüzyıldan beş yüz otuz beş yıllık bir devlete bakınca Abbâsî Devleti'nin başları ifadesiyle uzunca bir zaman dilimini kastetmiş olabileceği ortaya çıkar. İster Abbâsî Devleti'nin başları olsun, ister ilerleyen yılları olsun İbn Ebû Üsaybia'nın Mâserceveyh'i yerleştirmiş olduğu tarihsel kesit Abbâsîler dönemidir.

İbn Ebû Üsaybia, "Mâserceveyh el-Basrî" başlığıyla Mâserceveyh'i Basralı Hekim olarak nitelemekte ve onun hakkında bir ön bilgi sunduktan sonra çeşitli kitaplardan aldığı rivayetlere geçmektedir. Sunduğu ön bilgide Mâserceveyh'in Ahron'un eserini Süryaniceden Arapçaya çevirdiğini, Süryanî kökenli bir Yahudi olduğunu, Ebû Bekir Zekerîya er-Râzî'nin *el-Hâvî* adlı eserinde el-Yehûdî ismiyle zikrettiği kişinin Mâserceveyh olduğunu belirtir. Bu noktada İbn Ebû Üsaybia'nın İbn Cülcül ve Nedîm tarafından sunulan bilgileri harmanladığı görülür. Ebû Bekir Zekerîya er-Râzî ile ilgili verdiği bilgi ise tartışmaya açık kendi yorumu olup bu husus biraz sonra ele alınacaktır.<sup>55</sup>

İbn Ebû Üsaybia, Mâserceveyh hakkındaki bu ön sunumunun ardından önemli bir anlam farklılığı oluşturacak bir üslupla İbn Cülcül'ün rivayetine yer vermekte, ardından Yusuf b. İbrahim'in, Muhammed b. Tâhir b. el-Hüseyn'in hacibi Eyyûb b. el-Hakem el-Basrî el-Kisrevî'den aldığı rivayetlere geçmektedir.

<sup>52</sup> İbn Ebû Üsaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, 280.

<sup>53</sup> İbn Ebû Üsaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, 183-278.

<sup>54</sup> İbn Ebû Üsaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, 232-234.

<sup>55</sup> İbn Ebû Üsaybia, *Uyûnü'l-Enbâ*, 232.

Yukarıda verdiğimiz bilgilerden hatırlanacağı üzere İbn Cülcül'ün rivayetinde Mâserceveyh'in yaşadığı dönem mutlak olarak Mervânîler (Emevîler) dönemidir. Ancak İbn Ebû Üsaybia bu bilgiye Abbâsîler dönemi hekimleri kısmında yer verir, akabinde de Yusuf b. İbrahim'in rivayetini sunar. Muhtemelen İbn Ebû Üsaybia Mâserceveyh'i her iki dönemi de müdrîk bir müellif olarak düşünmüş olmalıdır. Zira İbn Cülcül'ün rivayetini küçük bir farklılıkla ancak yeni bir anlam doğuracak şekilde aktarmaya çalışır. İbn Cülcül'ün rivayetinde geçen “*Ömer b. Abdülazîz eseri saray kütüphanesinde buldu.*” ifadesini bir önceki cümlelerin sıfat cümlesi olarak anlaşılabilir bir biçimde “*Ömer b. Abdülazîz'in saray kütüphanesinde bulunduğu eseri*” şeklinde nakleder. Bu durumda onun aktarım biçiminden iki anlam ortaya çıkmaktadır. Birincisi Ömer b. Abdülazîz'in tercüme edilmiş olan bu kitabı saray kütüphanesinde bulduğudur. İkincisi ise Ömer b. Abdülazîz'in bulunduğu bu kitabı Mâserceveyh'in tercüme ettiğidir. Önceki anlamda Mâserceveyh, Ömer b. Abdülazîz'den önce yaşamış iken, ikinci anlama göre onun zamanında hayatta olur. Bu da bize kendisinden önce yazmış olan Sâid el-Endelüsî ve Kıftî gibi müelliflerin tesirinde Mâserceveyh'i Emevîler ve Abbâsîler döneminde yaşamış birisi olarak düşündüğü için İbn Cülcül'ün rivayetini bir kelime oyunuyla nakletme gayreti içinde olduğunu gösterir. Bu hususu şimdilik bir kenara bırakalım ve İbn Ebû Üsaybia'nın Mâserceveyh'le ilgili olarak sunduğu diğer rivayetlere temas edelim.

İbn Ebû Üsaybia nakillerini Kıftî'nin kaynağı olan Eyyûb b. el-Hakem el-Basrî el-Kisrevî'den istifade eden Yusuf b. İbrahim'den almaktadır. Kıftî aynı müelliften iki nakil sunmakta iken İbn Ebû Üsaybia, üç nakil sunar.

Bu rivayetlerden birisi gençlik döneminde ailesiyle birlikte Basra'da yaşadığı bilinen Abbâsî şairlerinden Ebû Nüvâs (ö. 198/813 [?]) ile hekim Mâserceveyh arasındaki bir konuşmaya; diğeri Huzistan topraklarından gelen bir hasta ile görüşmesine, sonuncusu ise Kisrevî'nin kendisiyle ilgili bir şikâyeti üzerine Mâserceveyh'in verdiği tavsiyelere aittir.

İbn Ebû Üsaybia son olarak Mâserceveyh'in *Künnâş*, *Kitâb fi'l-Gudâ*, *Kitâb fi'l-Ayn* adında üç eserine işaret etmektedir.<sup>56</sup>

İbn Ebû Üsaybia, Mâserceveyh'e Mâsercîs dendiğine dair bir bilgi sunmaz. Ayrıca eser adlarına bakılacak olursa her iki kişinin aynı şahıs olmadığı veya zikrettiği şahıslara ait kitapların aynı olmadığı ortadadır. İbn Ebû Üsaybia'nın eser adlarını kimden alarak sıraladığı meçhulümüzdür. Özellikle zikrettiği son eser, sadece onun kayıtlarında karşımıza çıkan bir ilk katkı olarak görünmektedir. *Künnâş*'ı, İbn Cülcül ve Nedîm'den aldığını düşünebiliriz. *Kitâb fi'l-Gudâ*'nın ise *Kitâbü Kuva'l-Et'ime ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ* adlı eserin genel bir tanımlama veya genel bir ifadelendirme olma ihtimali yüksek görünmektedir.<sup>57</sup>

Yukarıda İbn Ebû Üsaybia'nın, Ebû Bekir Zekeriya er-Râzî'nin *el-Hâvî* adlı eserinde "el-Yehûdî" ismiyle zikrettiği kişinin Mâserceveyh olduğuna dair bir görüşe sahip olduğunu ifade etmiştik. Bu bilgiye istinaden araştırmacıların birçoğunun bu hususu tartışmaksızın kabul ettiği görülür. Birçok araştırmacı bu bilgidен hareketle Râzî'nin kayıtlarındaki "Kâle el-Yehûdî" şeklindeki aktarımların Mâserceveyh'e ait olduğunu düşünmüştür. Meselâ Mahmut Kaya, Sezgin'i kaynak göstererek Râzî'nin 171 yerde Mâserceveyh'e atıfta bulunduğunu belirtir. Fazıl İbrahim de benzer görüştedir.<sup>58</sup> Sezgin'in *el-Hâvî*'de Mâserceveyh'ten alıntılanmış olarak gösterdiği kayıtlarla ilgili yaptığımız tetkiklerde ikinci, üçüncü, dördüncü ve beşinci ciltlere ait atıfların neredeyse tamamında ilgili isimlere tesadüf edilememiştir.<sup>59</sup> Sezgin; Râzî'nin, çoğunlukla Ahron'un kitabından aldığı nakillerin sonunda Mâserceveyh ve el-Yehûdî

<sup>56</sup> Paul Sabboth, *Mahtûtât İlmî Kadîm* adlı eserinde Mâserceveyh'e ait üç kitap ismine işaret eder: *Kitâb fi'l-Gudâ*, *Kitâb fi'ş-Şarâb*, *Kitâb fi'l-Ayn*. Bk. İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-Etibbâ*, 61 (nâşirin Mâserceveyh ile ilgili dipnotu).

<sup>57</sup> Mahmut Kaya, Mâserceveyh'e altı adet eser izafe eder. Mâserceveyh ve Mâsercîs hakkında kaynaklarda yer alan bilgileri birleştirmiş olduğu akla gelmektedir. Bu kitaplar 1. *Kitâbü Kuva'l-Et'ime ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ*, 2. *Kitâbü Kuva'l-Akâkîr ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ*, 3. *Fî İbdâli'l-Edviye ve mâ yekûmu makâme gayrihi minhâ*, 4. *Kitâb fi'l-Ayn*, 5. *Kitâb fi'l-gudâ*, 6. *Künnâş*. Dietrich ise ona ait üç kitap zikreder. Bunlar, 1. *Kitâbü Kuva'l-Et'ime ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ*, 2. *Kitâbü Kuva'l-Akâkîr ve Menâfiuhâ ve Madârruhâ*, 3. *Fî İbdâli'l-Edviye ve mâ yekûmu makâme gayrihi minhâ*. Krş. Dietrich, "Mâsardjawayh", 640; Mahmut Kaya, "Mâserceveyh", 75. Ayrıca bk. Yiğit, *Emeviler*, 244.

<sup>58</sup> Fazıl Halil İbrahim, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri", 187.

<sup>59</sup> Fuat Sezgin, *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, trc. Abdullah bin Abdullah Hicâzî, (Riyâd: Câmiatü'l-Melik Su'üd Yayınları, 2009), 3: 318-319.

isimlerini zikrederek onlardan nakillerde bulunduğunu, dolayısıyla Mâserceveyh ile (Mâserceveyh) el-Yehûdî'yi birbirinden ayırdığını, dolayısıyla *el-Hâvî*'de yer alan nakillerdeki el-Yehûdî'ye ait görüşlerin *Makâletân* adlı eserinden (Ahron'un kitabına ilave edilen iki makaleden) alıntıladığını ileri sürmektedir. Sezgin, her iki müellifle ilgili karmaşanın farkındadır. Özellikle Râzî'nin, Mâserceveyh ile el-Yehûdî ayrımını Abbâsiler döneminde yaşamış Hristiyan Mâserceveyh ile Emevîler döneminde yaşamış yahudî Mâserceveyh için kullandığını düşünür. Hatta onları büyük Mâserceveyh, küçük Mâserceveyh olarak niteler.

Ancak Râzî, Sezgin'in bu tespitlerine rağmen Ahron'un kitabından nakil aldıktan sonra Mâserceveyh ve el-Yehûdî isimlerini zikretmez. O, ele aldığı hastalık veya ilaçla ilgili elde ettiği bilgileri sıralayan bir üslup izlemektedir. Hatta Sezgin'in söylediğinin aksine, Râzî, el-Yehûdî'den alıntı yaptıktan sonra Ahron'dan nakiller sunmakta, buna ilave olarak eğer kronolojik olarak sunduğu düşünülecek olursa Yehûdî-Taberî-Ahron, Yehûdî-Taberî-Ahron-Kindî gibi sıralamalarla bilgi aktarımında bulunmaktadır. Bu da bize Râzî'nin kendi çağdaşlarından veya kendi döneminde yaygın olan eserlerden alıntı yaptığını göstermektedir. O, ayrıca bir yerde de el-Yehûdî'nin kitabından birebir nakilde bulunmaktadır. Bu ve benzeri problemler İbn Ebû Üsaybia'nın tespitinin yeniden ele alınmasını ve tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Meselâ Râzî'den önce yaşamış veya çağdaşı olan el-Yehûdî nisbeli İsa b. Musa ve Sehl b. Bişr gibi isimler ve eserleri üzerinden araştırma yapılabilir.<sup>60</sup>

Aslına bakılacak olursa İbn Ebû Üsaybia'nın Râzî ile ilgili değerlendirmesini kuşkulu bulan önemli bir istisna dikkatleri çekmektedir. O da Dietrich'tir. O, el-Yehûdî nisbesinin her zaman Mâserceveyh'e işaret edip etmediğinin ciddi bir şekilde analiz edilmesi gerektiğini belirtmektedir.<sup>61</sup>

### Sonuç

İbn Cülcül ve Nedîm tarafından sunulan metinler bağlamında dört ayrı kişiden bahsetmek mümkündür. Bunlar Ahron b. A'yün el-Kass, Mâserceveyh, Ahron el-Kass ve Mâsercîs'tir. Bunlardan Ahron b. A'yün el-Kass İslâm'dan önce yaşamış, Mâserceveyh ise muhtemelen 690'lı yıllarda ömrünü

<sup>60</sup> Bk. Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 335; Kıftî, *İhbârü'l-Ulemâ*, 238.

<sup>61</sup> Dietrich, "Mâsardjawayh", 641.

tamamlamıştır. Nedîm'in bahsettiği Ahron el-Kass Abbâsiler döneminin başlarında, onun kitabını tercüme etmiş olan Mâsercîs de aynı şekilde Abbâsiler döneminde yaşamıştır. Her iki müellifin zikri geçen şahıslarla ilgili verdikleri bilgiler birbirinden farklılık arz eder.

Buna karşın İbn Cülcül ve Nedîm tarafından sunulan bilgilerin kendilerinden sonraki müellifler tarafından anlaşılma ve nakledilme biçiminin yarattığı karmaşa kuşkusuz önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bu çerçevede ismi anılan dört kişinin birbirine karıştırıldığı ve başta yaşadıkları dönemlerin tespiti olmak üzere birçok problemin gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Bu karışıklığın farkında olan bazı müelliflerin ve günümüz araştırmacılarının malzemeyi yorumlamaya çalışarak bir sonuç elde etmeye gayret ettiği de açıktır.

Ancak üzerinde tartışılması gereken bir başka husus daha bulunmaktadır. O da Mâserceveyh ve Mâsercîs hakkında bilgi sunan İbn Cülcül ve Nedîm adlı müelliflerin sunduğu bilgilerin güvenilirliği problemidir. Bu noktada İbn Cülcül tarafından verilen bilgilerin tarihsel gerçekliğe daha yakın görüldüğü söylenebilir. İslâm'dan önce yaşamış olan İskenderiyeli bir bilim insanı olan Ahron ile Emevîler döneminde yaşamış olan Yahudi hekim Mâserceveyh kronolojik olarak sorunsuz durmaktadır. Nedîm tarafından sunulan bilgilerdeki Ahron ve Mâsercîs kuşkusuz farklı şahıslardır. Ancak Nedîm'in verdiği bilgilerde bir karmaşa varsa o zaman Nedîm'in sunduğu bilgilerin doğruluğu çözümlenemeyen bir sorun olarak durmakta ve yeni çalışmaları zorunlu kılmaktadır.

### Kaynakça

- Ağrakça, Ahmet. *İslam Tıp Tarihi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitapevleri Yayınları, 2004.
- Arıcı, Mustakim. "Evrensel Bir Tıp ve Felsefe Tarihi: Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ". *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı, 273-306. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Arslantaş, Nuh. *Emeviler Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Gökkuşbuca Yayınları, 2005.

- Assaf, Simha, and David Deroven. "Gaon". *Encyclopaedia Judaica*. 7: 380-386. Detroit: Keter Publishing House Yayınları, 2007.
- Avcı, Casim. İslam Bizans İlişkileri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2015.
- Aycan, İrfan. "Emevîler Döneminde İlmî Hayat". *Emevîler Dönemi Bilim, Kültür ve Sanat Hayatı* içinde, haz. İrfan Aycan ve dğr., 35-72. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.
- Bulut, Emrullah. "Kadım Dünyadan Endülüs'e Bir Bilim ve Kültür Tarihi Klasiği: Tabakâtü'l-Ümem", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı, 119-147. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Dietrich, A. "Mäsardjawayh". *Encyclopaedia of Islam*. 6: 640-641. Leiden: E.J. Brill Yayınları, 1991.
- Gil, Moshe. *Jews in Islamic Countries in the Middle Ages*. Leiden: E.J. Brill Yayınları, 2004.
- Goitein, S. D. *Yahudiler ve Araplar Çağlar Boyu İlişkileri*. trc. Nuh Arslantaş-Emine Buket Sağlam. İstanbul: İz Yayınları, 2004.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. trc. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Günaltay, Şemsettin. *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*. haz. İrfan Bayın. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001.
- Gürkan, Salime Leyla. "Yahudiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 187-197. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Hassan, Ahmad Y. "Maturity of Arabic Science at the Time of Jabir ibn Hayyan", *History of Science and Technology in Islam*, <http://www.history-science-technology.com/articles/articles%2013.html> [29.05.2018].
- Hassan, Ahmad Y. "Factors Behind the Rise of Islamic Science". *The Different Aspects of Islamic Culture* içinde, ed. Zafar Ishaq Ansari ve dğr. 6: 55-86. Paris: Unesco Publishing Yayınları, 2016.



- Hitti, Philip K. *Siyasî ve Kültürel İslam Tarihi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1995.
- İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân el-Endelüsî. *Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hükemâ*. nşr. Fuâd Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Yayınları, 1985.
- İbn Ebû Üsaybia, Ebü'l-Abbas Ahmed b. el-Kâsım. *Uyûnu'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etibbâ*. nşr. Nizâr Rıdâ. Beyrut, t.y.
- İbrahim, Fazıl Halil, "Emeviler Döneminde Tercüme Faaliyetleri ve İlmi Gelişmelerin Öncü Hareketleri". trc. Aslan Ahmet. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy. 1 (2001): 169-195.
- Kâsım Muhammed, Mahmûd el-Hâc. "Dirâse Mukârene fî Târîhi'l-Etibbâ inde'bni'l-Nedîm ve İbn Cülcül". *Âfâku's-Sekâfe ve't-Türâs* 4, sy. 6 (1997): 23-32.
- Katipoğlu, Hasan ve Mustafa Çağrırcı. "İshak b. Huneyn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 534. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Kaya, M. Cüneyt. "İshâk b. Huneyn ve Târîhu'l-Etibbâ'sı". *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı, 11-35. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kaya, M. Cüneyt. "Tabakât Literatürünün Endülüs'teki İlk Örneği: İbn Cülcül ve Tabakâtü'l-Etibbâ ve'l-Hükemâ'sı". *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı, 37-56. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Kaya, Mahmut. "Mâserceveyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 23: 74-75. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kıftı, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yusuf. *İhbârü'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hukemâ*. nşr. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye Yayınları, 2005.
- Mackensen, Ruth Stelhorn. "Arabic Books and Libraries in the Umayyad Period". *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 54, sy.1/4 (Ekim 1937): 41-61.

- Meyerhof, Max. "Mediaeval Jewish Physicians in the near East from Arabic Sources". *Isis* 28, sy. 2 (Chicago 1938): 432-460.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve Bilim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *Kitâbü'l-Fihrist*. nşr. Eymen Fuâd Seyyid. 2 cilt. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation Yayınları, 2009.
- O'Leary, De Lacy. *How Greek Science Passed to the Arabs*. London: Routledge&Kegan Paul Ltd. Yayınları, 1951.
- Rosenthal, Franz. "İshâk b. Huneyn'in Târîhü'l-Etibbâ'sı". trc. Levent Öztürk. *Yeni Tıp Tarihi Araştırmaları* (ed. Nil Sarı). 7 (İstanbul 2001): 327-340.
- Sâid el-Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdurrahman. *Kitâbü Tabakâti'l-Ümem*. nşr. Luvîs Şeyho (Louis Cheikho). Beyrut: Matbaatü'l-Kâtûlikiyye Yayınları, 1912.
- Sâid el-Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed b. Abdurrahman. *Milletlerin Bilim Tarihi, Tabakâtü'l-Ümem*. haz. Ramazan Şeşen, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*. trc. Abdullah bin Abdullah Hicâzî. 3. Cilt Riyâd: Câmiatü'l-Melik Su'ûd Yayınları, 2009.
- Sicistânî, Ebû Süleyman el-Mantikî. *Sivânü'l-Hikme*, nşr. Abdurrahman Bedevî. Paris: Byblion Yayınları, 2004.
- Şenel, Kübra. "Felsefe-Bilim Tarihi Açısından İbnü'l-Kıftî'nin İhbâru'l-Ulemâ bi-Ahbâri'l-Hükemâ'sı", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı, 211-245. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Şeşen, Ramazan, *İslam Medeniyeti Tarihi*. İstanbul: İsar Yayınları, 2012.
- The Fihrist of al-Nadîm*. ed. Bayard Dodge. 2 cilt. New York: Colombia University Press Yayınları, 1970.
- Ullman, Manfred. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press Yayınları, 1978.

Üçer, İbrahim Halil. "el-Fihrist'te Felsefe Tarihi: Kadîm'in Muhdes'e Yolculuğu", *Felsefe, Tıp ve Tarih: Tabakât Literatürü Üzerine Bir İnceleme* içinde, ed. Mustakim Arıcı, 57-83. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâr Sâdır Yayınları, 1977.

Yiğit, İsmail. *Emeviler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2016.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 219-256

## Malkaralı Şair Nev'î'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesinin Neşri ve Tahlili

Publication and Analysis of Poetic Forty-Hadith Translation by Naw'î of Malkara

### Ali SEVER

Araştırma Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis  
Anabilim Dalı

Research Assistant, Namık Kemal University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith  
Tekirdağ / TURKEY  
asever@nku.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-5615-2001](https://orcid.org/0000-0001-5615-2001)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20 Nisan / April 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 31 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Sever, Ali. "Malkaralı Şair Nev'î'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesinin Neşri ve Tahlili". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 219-256.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Resûl-i Ekrem'e duyulan muhabbet birçok edebi ürünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bunlardan birisi de kırk hadis yazma geleneğidir. On altıncı yüzyıl Osmanlı edîb ve müderrislerinden olan Nev'î, İslâmî ilimler ve edebiyat alanlarında çok sayıda eser vermiştir. Bu çalışmalardan birisi de onun kırk hadisi manzum olarak tercüme ettiği eseridir. Bu makalede Nev'î'nin manzum kırk hadisi neşredilmiş ve muhtevası hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır. Dört temel başlık altında hazırlanan eserdeki hadislerin çoğu ahlâk muhtevalı rivayetlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte dördüncü başlık altında farklı konuları içeren rivayetler de bulunmaktadır. Eserde yer verilen hadislerin tercümeleri ve geçtiği klasik kaynaklar tablo halinde gösterilmiştir. Ayrıca müellif ve eserleri hakkında daha önceki çalışmalarda eksik kalan bazı konulara değinilmiş ve yanlış ifade edilen hususlar tashih edilmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kırk Hadis, Osmanlı, Manzum Tercüme, Şair Nev'î

## Abstract

Love and affection for the Prophet (pbuh) has contributed to the emergence of many literary works. One example of that is the tradition of writing forty hadiths. Naw'î, who was one of the Ottoman scholars and mudarrises of 16th century, published various works in the field of Islamic sciences and literature. One of his works is a poetic translation of the forty hadiths. In this article, these hadiths are published and information is given about their content. Most of the hadiths, which are presented within four main parts in the book, involve narrations about morality. However, in the forth part, there are also narratives including different topics. Translations of the hadiths in the work and their classical sources are presented in a table. In addition, some issues that have been lacking in previous studies about the author and his works have been addressed and some misstatements are attempted to be corrected.

**Keywords:** Hadith, Forty Hadith, Ottoman, Poetic Translation, Poet Naw'î

## Giriş\*

Dinin aslı kaynaklarından biri olan sünnet aynı zamanda Müslümanların eylem ve fikir birliğini ortak bir medeniyet oluşturmak suretiyle beslemiş ve tarihin akışında hızlı bir ivme kazanmasına sebep olmuştur. İslâmî ilimler içerisinde özellikle hadis ilmi ortak medeniyet havzasına müstakil bir çabayla katkı sunarken bazı disiplinlerarası anlayışla gelişen yazın türleri de hadisin edebiyatla kaynaşmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle Osmanlı coğrafyasında hilye, şemâil, mevlid, siyer ve kırk hadis eserleri bu tür uğraşların ürünü olarak ciddi bir birikim oluşturmuştur.

Osmanlı'da âlimler ve edipler söz konusu yazın türlerinde sıklıkla eserler kaleme almışlardır. Bir yandan kendi hissiyatlarını ve birikimlerini bu eserler vasıtasıyla ortaya koyarken diğer yandan halkın dinî duygularını besleyecek ve geliştirecek tarzda bir usûl izlemişlerdir. 16. yüzyıl Osmanlı âlimi ve edibi olan Nev'î Efendi'nin (ö. 1007/1599) ilmî eserleri ve şiirleriyle birlikte böyle bir hususiyeti taşıdığı görülmektedir.

Bu çalışmada Nev'î'nin hayatı ile eserlerine ve konuyla ilgili olduğu için kırk hadis literatürüne kısaca yer verilmiştir. Kırk hadis manzum tercümesinin müellife aidiyeti, muhtevâsı ve eserde kullanılan rivayetlerin geçtiği temel kaynaklara işaret edilmiştir. Rivayetlerin geçtiği bütün kaynaklar zikredilmemiştir. Rivayetlerin kaynakları tercümelere ile birlikte verildiği için neşredilen metinde ayrıca belirtilmemiştir. Eserin neşri yapıлып metindeki düşmeler olduğu gibi korunmuş, doğru olan veya doğru olduğunu düşündüğümüz okunuşa yer verilmiştir.

## I. Nev'î Yahyâ'nın Hayatı Ve Eserleri

16.yüzyılın önde gelen âlim ve ediplerinden olan Nev'î Efendi'nin tam adı, Yahya b. Pîr Ali b. Nasûh b. Hoca Kemâl'dir.<sup>1</sup> Nev'î mahlasıyla meşhur

\* Katkı ve tavsiyelerinden dolayı Sayın Özkan Öztürk ve Ahmet Ali Balcı'ya teşekkürlerimi sunuyorum.

<sup>1</sup> Nev'izâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâik*, Editör: Derya Örs; Hazırlayan: Suat Donuk, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 2: 1134; Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, Hazırlayan: Aysun Sungurhan, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 870; Muhammed Emin b. Fazlillah b. Muhibbiddin b. Muhammed el-Muhibbi, *Hulâsatu'l eser fî a'yânî'l karnî'l hâdî aşer*, (el-Matbaatü'l Vüheybe, 1284), 4: 474; İsmâil Pâsâ el-Bağdâdî, *Hediyetü'l ârifin esmâü'l müellifin ve âsârü'l musannifin*, (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l Arabî), 2: 531; Fâik Reşad, *Eslâf*, (İstanbul: Asır Kütüphanesi, 1311), 1: 29; Hayruddin ez-Zirikli, *el-A'lâm kâmusu terâcim li-*

olmuştur. Malkara'da 940/ 1533 yılında doğmuştur. Doğduğu yere nisbetle Malkaravî, mezhebinden dolayı el-Hanefî, özellikle Arapça eserlerde er-Rûmî veya el-Konstantinî gibi nisbelerle anılmıştır.<sup>2</sup> İlmî ve manevî birikime sahip bir aileye mensup olan Nev'î Efendi'nin büyük dedesi Hoca Kemâl, Ankara'dan Malkara'ya göçmüş zengin bir zâttır. Babası Pîr Ali Efendi, döneminin tanınmış Halvetî meşâyihündandır. Babası Pîr Ali Efendi, önce Bâyezid-i Rûmî'ye (ö. 922/1516'dan sonra) daha sonra da İbrahim Gülşenî'ye (ö. 940/1534) intisab etmiştir. Malkara'da Turhan Bey Câmîi'nde imamlık ve mektep hocalığı yapmış, 952/1545 yılında vefat etmiştir. Görev yaptığı mektebin haziresine defnedilmiştir.<sup>3</sup> Ayrıca *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye* adlı esere yazdığı zeyille (*Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâik*) meşhur olan Atâyî (ö. 1045/1635), Nev'î Efendi'nin oğludur.<sup>4</sup>

İlk eğitimini babasından alan Nev'î 957/1550 yılında on yedi yaşında tahsilini sürdürmek için İstanbul'a gitmiştir. O dönemde Ahaveyn ismiyle meşhur olan Karamanî Ahmed Efendi ve kardeşi Karamanî Mehmed Efendi'den dersler okumuştur. Karamanî Mehmed Efendi'nin ders halkasındayken beraberinde bulunan arkadaşları, ileride medeniyet tarihimizde farklı özellikleriyle anılan isimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlar arasında Cevrî (ö. 994/1586), Edirneli Mecdî (ö. 999/1591), Hoca Sadeddin (ö. 1008/1599), Üsküplü Vâlihî (ö. 1007/1599) ve Bâkî (ö. 1008/1600) gibi isimler yer almaktadır.<sup>5</sup>

Hocası Karamanî Mehmed Efendi, 962/1555 yılında Edirne Bayezid Medresesi'ne görevlendirilince onunla beraber Nev'î Efendi de gitmiştir. 970/1563 yılında hocasının Süleymaniye Medresesi'ne atanmasıyla da İstanbul'a geri dönmüş ve mülâzım kadrosunda görev yapmıştır.<sup>6</sup> Daha sonraki

*eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l Arabi ve'l-müsta'rabîne ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrût: Dâru'l İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8: 159; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifin terâcimiü musannifi'l kütübi'l Arabiyye*, (Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1414/ 1993), 4: 107.

<sup>2</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatü'l eser*, 4: 474; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 8: 159; Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifin*, 4: 107.

<sup>3</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 1: 393, 2: 1134; Ayrıca bakınız; Meserret Diriöz, "Nev'î", *Türkoloji Dergisi* 7, ( 1977): 83-84; Hasibe Mazoğlu, *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay., 2009), 603-604.

<sup>4</sup> el-Muhibbî, *Hulâsatü'l eser*, 4: 474; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 8: 159.

<sup>5</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1135; Fâik Reşad, *Târîh-i Edebiyat-ı Osmanîyye* (İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, 1328/ 1910): 302; Diriöz, "Nev'î", 85.

<sup>6</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1135; Fâik Reşad, *Eslâf*, 1: 29-30.

süreçte müderris kadrosuyla çeşitli medreselerde görev almıştır. 973/1566'da Gelibolu'da Balaban Paşa ve akabinde 975/1568'de Mesih Paşa medreselerinde müderrislik yapmıştır. Ramazan 979/1572'de İstanbul'da Şahkulu, 982/1574-1575'de Murat Paşa, 988/1580'de Cafer Ağa, 991/1583 yılının sonlarında Edirnekapı'da ve Mihrimah Sultan medreselerinde müderris kadrosuyla görev yapmıştır. 995/1587'de Sahn-ı Semân medreselerinden biri olan Çınarlı Medresesi'ne görevlendirilmiş ve 998/1590'a kadar burada kalmıştır.<sup>7</sup>

998/1590 yılında daha önce aşına olmadığı bir meslek ve de istemediği bilinen Bağdat kadılığına atanmıştır.<sup>8</sup> Bununla birlikte kısa bir süre sonra III. Murâd tarafından Şehzâde Mustafa'nın hocalığına getirildiği belirtilmektedir. Daha sonra terbiyesine Şehzâde Abdullah, Bayezid ve Osman da dahil edilmiştir. Nev'î'nin ilmî ve edebî verimliliğinin doruk noktasını teşkil eden dönem III. Murâd dönemi olmuştur. Pek çok kasidesini, meşhur telifi *Netâyicü'l fînûn*'u ve İbnü'l Arabî'nin (v. 638/1240) *Füsûsu'l hikem* adlı eserinin tercüme ve şerhini bu zaman diliminde hazırlamıştır. Ayrıca III. Murâd, Nev'î Efendi'ye ayrı bir ihtimam göstermiş, ara ara onun derslerine katılmış, devlet kadrolarına atamalar yapacağı zamanlarda bazen onunla istişârelerde bulunmuştur.<sup>9</sup>

1595'te Sultan III. Murâd vefat edince yerine III. Mehmed geçmiştir. Yeni sultan kardeş katli kanunu uygulamaya koyarak bir gecede on dokuz şehzâdeyi öldürtmüştür. Öldürülen şehzâdeler içinde Şehzâde Mustafa, Bâyezid, Osman ve Abdullah gibi Nev'î'nin terbiyesine verilenlerin de olması haliyle Nev'î'yi derin bir hüzne sevketmiştir. III. Mehmed devrinde şehzâde

<sup>7</sup> Bağdatlı Ahdî, *Gülşen-i Şu'arâ*, Hazırlayan: Süleyman Solmaz, (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018), 284; Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1135-1136; Abdülkadir Karahan, "Nev'î", *İslam Ansiklopedisi*, c. 2 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964), 224; Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 58, 68, 84.

<sup>8</sup> Nev'î bu durumu *Divân*'ında şöyle dile getirir. Tenkidli Basım, Hazırlayanlar: Mertol Tulum ve M. Ali Tanyeri, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1977), 140. Ayrıca M. Nejat Sefercioğlu tarafından *Nev'î Divanı'nın Tahlili* adlı bir çalışma yayınlanmıştır. (Ankara: Akçağ Yay., 2001).

Muallim ey gönül sana ne sihir öğretti kim oldun,  
Sezâ-yı iltifât-ı pâdişâh-ı milk-i Osmânî

.....  
Meseldir söylenir yanlış döner Bağdâd'dan derler,  
N'ola kılsa hidâyet bana necm-i re'y-i rahşânı,

<sup>9</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1136-1137; Dirioz, "Nev'î", 85; Mazoğlu, *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*, 606-607.



hocalığı sona eren Nev'î Efendi kazasker makamından emekliye ayrılmıştır. Ayrıca şehzâde hocalığı sırasındaki maaşı da ömür boyu verilmeye devam edilmiştir. Bütün bunlarla birlikte o, emekliliğinde de ilmî ortamdan uzak kalmamış, kayın pederi Nişancı Mehmed Bey'in inşa ettirdiği medresede müderrislik yapmıştır.<sup>10</sup>

30 Zi'lkade 1007/24 Haziran 1599 yılında İstanbul'da vefat eden Nev'î'nin cenaze namazını Câmi-i Ebü'l Feth'de (Fatih Câmii) Arabzâde Abdurrauf Efendi kıldırıştır. Şeyh Vefa Haziresi'ne, şeyhi Şa'ban Efendi'nin yanına defnedilmiştir.<sup>11</sup>

Küçük yaştan itibaren tasavvufa ilgisi olan Nev'î Efendi'nin bu yönünün gelişmesinde babası Pîr Ali ile birlikte Sarhoş Bâli Efendi, Kurt Mehmed Efendi ve Şeyh Şa'ban Efendi'nin büyük katkıları olmuştur. Tasavvufî yönünü şiirlerine ve diğer eserlerine de yansıtan Nev'î sade ve anlaşılır bir üslup kullanmıştır.<sup>12</sup>

İlmî ve edebî birikime sahip olan Nev'î Efendi çeşitli ilim dallarında manzum ve mensûr eserler kaleme almıştır. Farklı ilim dallarına dair kısa ve özlü bilgiler verdiği *Netâyicü'l-fünûn*'u, şiirlerini içeren *Divân*'ı, İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair hazırladığı *Muhassalü'l-keîm*, *Evâil-i Mevâkıf Haşiyesi*, *Keşfü'l-hicâb*, *Akâid Tercümesi*, *Hadis-i-Erbaîn Tercümesi* gibi eserleri ve daha pek çok risalesi onun birikimine ışık tutacak niteliktedir.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1140; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, Hazırlayan: Zeynep Aycibin, (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016), 1: 163.

<sup>11</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1141; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, 1: 163; Dirioz, "Nev'î", 85; Mazioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*, 607; Şeyh Vefa Haziresi'ne dair yapılan bir çalışmada Nev'î Efendi'nin mezarının yerinin tespit edilemediği belirtilmektedir. Mustafa Sürün, "İstanbul Şeyh Vefâ Camii Haziresi (Mezar Taşları Tipolojisi Üzerine Bir Deneme)", (Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2006), 35.

<sup>12</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1146; Karahan, "Nev'î", 9: 224; Dirioz, "Nev'î", 85; Nev'î'nin şiir anlayışı ve şairliği için bakınız, Dirioz, "Nev'î", 92-98; Sefercioğlu, *Nev'î Divanı'nın Tahlili*, 4-11; Mazioğlu, *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*, 621-653; Olcay Kocatürk, *Şairin İlimle İmtihanı Nev'î'nin Şiiri Üzerine Metinlerarası Bir İnceleme*, (Kitap & Cafe Serüven, 2015), 66-74.

<sup>13</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1142-1143; Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l kütübi ve'l fünûn*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l Arabî), 1: 425, 818; el-Muhîbbî, *Hulâsatü'l eser*, 4: 474; İsmâil Pâsâ el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l ârifîn*, 2: 531; es-Seyyid Rıza, *Tezkire-i Rıza*, Hazırlayan: Ahmed Cevdet, (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316), 96; ez-Zirikli, *el-A'lâm*, 8: 159; Kehhâle, *Mu'cemü'l müellifîn*, 4: 107; Karahan, "Nev'î", 9: 224; Dirioz, "Nev'î", 85; Ayrıntılı bir liste için bakınız, Nev'î Efendi,

Makalenin başlıca konusu Nev'î'nin manzum kırk hadis tercümesidir. O, kırk hadis edebiyatına 16. yüzyılda katkı veren önemli isimler arasındadır. Müellifin, edebiyatın ve İslâmî ilimlerin kesiştiği alanlarda eserlerinin bulunması üzerinde birçok akademik çalışmalar yapılmasına sebep olmuştur. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde (DİA) yer alan "Nev'î" maddesi şair hakkında özet bilgi vermektedir.<sup>14</sup> Maddenin yazarı Nev'î'nin hayatı ve eserlerinin yanı sıra hakkında yapılan bazı çalışmalara da işaret etmiştir.

Madde yazarı, makalemizle de ilgisi bulunan Nev'î'nin kırk hadis tercümesine dair iki yüksek lisans tezinin hazırlandığını belirtmiştir.<sup>15</sup> Ancak araştırılabildiği kadarıyla tezlere erişim sağlamak mümkün olmadı. Meselenin farklı bir boyutu ise işaret edilen tezlerde Nev'î'nin kırk hadisinden başka *Nevâ-yı uşşâk* ve *Faslün fî fazîleti'l-ışk* adlı iki eserinin de zikredilmiş olmasıdır. Tezler tamamlandıysa erişime açılmalı ve bundan sonraki akademik çalışmalarda tekrara düşme durumu ortadan kaldırılmalıdır. Böylelikle diğer iki eser de Nev'î'nin edebî ve tasavvufî yönünü göstermesi açısından yeniden incelenebilir.

Çalışmanın konusu Nev'î Yahya'nın kırk hadise dair manzum tercümesi olduğu için kırk hadis edebiyatı hakkında bilgilendirme yapılması uygun ola-

---

*İlimlerin Özü "Netâyic el-Fünûn"*, Hazırlayan: Ömer Togay, (İstanbul: İnsan Yay., 1995), Yayına hazırlayanın kaleme aldığı liste s. 43-45.

<sup>14</sup> Nejat Sefercioğlu, "Nev'î", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. 33 (İstanbul, 2007), 52-54.

<sup>15</sup> Sefercioğlu, "Nev'î", 53; Bahsedilen çalışmaların maddede geçen künyeleri şöyledir: "Gülçin Aras, Nev'î'nin Nevâ-yı Uşşâk ve Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn Adlı Eserleri, 1997, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Semra Köse, Nev'î'nin Nevâ-yı Uşşâk, Tercüme-i Hadîs-i Erbaîn ve Faslün fî Fazîleti'l-ışk Adlı Eserleri, 2001, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü". Ansiklopedi maddesinin dokümanlarını inceleyip tezlerin danışmanlarıyla irtibata geçilse de olumlu bir sonuç elde edilemedi. Ayrıca ilgili üniversitenin kütüphanesinden, TÜBESS'den ve YÖK'ün tezler kataloğundan yapılan taramalarda da çalışmaların künyelerine dahi ulaşılamadı. Tezlere ulaşma adına sarf edilen bir diğer çaba ise yapılan atıflar vesilesiyle söz konusu çalışmaların içeriğinden haberdar olmak şeklindeydi. Ancak incelenebildiği kadarıyla yapılan atıflar çalışmaların içeriğine değil, isimlerine yönelikti. Bibliyografik atıflar için bkz. Ahmet Kartal, "Eski Türk Edebiyatında Mesnevî", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5, sy. 10 (2007): 371; Hakan Taş, Ömer Zülfe, "Nev'î'nin Münâzara-i Tütü vü Zağ Adlı Mesnevisi", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2, sy. 3 (2007): 696; Fatma Nur Yürük, "Malkaralı Nev'î Yahya'nın "Keşfü'l-Hicâb Min Vechi'l-Kitâb" Adlı Fusûsu'-Hikem Şerhinin Tahkik ve Değerlendirilmesi", (Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009), 31; Serap Telek, "Malkaralı Nev'î Yahya'nın "Keşfü'l-Hicâb an Vechi'l-Kitâb" Adlı Eserinin Metin ve İncelenmesi 1a-219b Yaprakları Arası", (Basılmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), 23; Abdullah Taha İmamoğlu, "Cumhuriyet Dönemi Osmanlı Hadis Araştırmaları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11, sy. 21 (2013): 173.

caktır. Kırk hadis edebiyatına dair kapsamlı çalışmalar bulunduğu için burada Nev'î Yahya'nın yaşadığı döneme kadar kısa bir anlatım yapılacaktır.<sup>16</sup>

## II. Kırk Hadis Edebiyatının Kısa Tarihçesi

2./8. yüzyılda ilk örneklerinin verilmeye başlandığı tespit edilen kırk hadis edebiyatı, Arapça'da erbeün/ erbain, Farsça'da çihil hadis olarak isimlendirilmiştir. Hadis ilmi özelinde erken bir dönemde ortaya çıkması ve daha sonraki asırlarda çeşitli kesimlerden teveccüh görmesi bu türün önemini belirleme adına dikkat çekicidir. Ortaya çıkışında ve devam etmesinde teşvik edici üslubuyla dikkat çeken ve genellikle "Ümmetimin dinî işlerine (veya sünnete) dair kırk hadis ezberleyeni (toplayanı, derleyeni)" diye başlayan ve sıhhat açısından zayıf olan rivayet, çeşitli müjdeleri içeren ifadelerle devam etmektedir. Kıyamet gününde âlimler, fakihler ve şehidler arasında haşrolacağı, Rasûlullah'ın ona şefaathçi olacağı, cennete istediği kapıdan girebileceğine dair ifadeler bu müjdeler arasında sayılabilir.<sup>17</sup>

Bunun yanı sıra bazı âlimler kırk hadis türü eser telifini genel anlamda hadis rivayetinin yaygınlaşmasını teşvik eden sahih nakillere de dayandıra-

<sup>16</sup> Kırk hadis edebiyatının oluşumu, tarihçesi ve literatürü hakkında ayrıntılı bilgi için bakınız, Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1991); Muhammed b. Cafer el-Kettâni, *Hadis Literatürü er-Risâletü'l mustatrafe*, Dipnot ve ilaveleri ile tercüme eden: Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 193-212; Müzahir Kılıç, "Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [AÜTAED]* 8, sy., 18 (2001): 93-101; M. Yaşar Kandemir, Abdülkadir Karahan, "Kırk Hadis", *DİA*, c. 33 (İstanbul, 2002), 467- 473; Selahattin Yıldırım, "Osmanlı Muhaddisleri'nin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler Sempozyumu*, (Çankırı: 2011), 139-152; Fahreddin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11, sy., 21 (2013): 407-455.

<sup>17</sup> Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdîrahmân b. Hallâd er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisül fâsil beyne'r-râvî ve'l vâî*, Hazırlayan: Muhammed Muhyiddîn Ebû Zeyd, (Dâru'z Zehâir), 148-149; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Hilyetü'l evliya ve tabakâtü'l asfiyâ*, (Beyrût: Dâru'l Fikr ve el-Kâhire: Mektebetü'l Hâncî, 1416/1996), 4: 189; Ebû Ömer b. Yûsuf b. Abdilberr, *Câmiu beyânîl ilm ve fadlîhi*, thk: Ebû'l Eşbâl ez-Züheyri, (Mısır: Dâru İbnî'l Cevzî, 1414/1994), 1: 192-199; Ebû'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asakir, *el-Erbaine'l-Büldaniyye*, thk: Abdü'lhâc Muhammed el-Harîrî, (Beyrût: el-Mektebetü'l İslâmî, 1413/1993), 41-45; Ebû'l Ferac Abdurrahmân b. Ali İbnü'l Cevzî, *el-İlelî'l mütenâhiye fi'l ahâdisi'l vâhiyye*, Hazırlayan: Halîl el-Meys, (Beyrût: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1303/1983), 1: 119-129; Muhyiddîn Ebû'z-Zekerîyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Erbâine'n-Neveviyye*, Hazırlayanlar: Kusayy Muhammed Nurs el-Hallâk ve Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyh, (Dimeşk: Dâru'l Minhâc, 1430/2009), 37-38; İbrâhîm b. Muhammed b. Kemâlidîn el-Hüseynî ed-Dîmaşkî, *Kitâbü'l el-beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vürûdî'l hadîsi's-şerîf*, (Haleb: Matbaatü'l Bahâi, 1329), 2: 215; Kandemir, "Kırk Hadis", 467; Ahmed Ziyâuddîn el-Gümüşhânevî, *Hadîsü erbain ve şerhuhü*, Hazırlayan: Mahmut Yazıcı, (İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015), 16-19.

bilmişlerdir. “Sözümü dinleyip ezberleyen, anlayan ve duyduğu gibi nakledenin Allah yüzünü ak eylesin.” hadisi de bu konuda teşvik edici mahiyettedir. Nitekim en-Nevevî (ö. 676/1277) ve Şeyh Hâmid-i Veli (ö. 815/1412) gibi isimlerin bu hadisin müjdesini göz önünde bulundurarak eser verdikleri görülmektedir.<sup>18</sup>

Kırk hadis türüne dair eser veren müelliflerin rivâyetlerde geçen müjdelere dışında geleneği sürdürmek, günahlarına keffâret olmasını temenni etmek, bir dostunun isteğini yerine getirmek, yazdığı konuyla ilgili hadislerle bilgilendirme yapmak, yöneticilerin talebi, önde gelen isimlere ithaf etmek, sevap kazanmak, şifa bulmak için vesile kılmak, ezberi kolaylaştırmak gibi gayelerle çalışmalarını kaleme almışlardır.<sup>19</sup>

Kırk hadis edebiyatında ilk örneği Abdullah b. el-Mübârek’in (ö. 181/797) derlediği; günümüze ulaşabilen ilk eserin ise Hasan b. Süfyân en-Nesevî’ye (ö. 303/916) ait olduğu belirtilmektedir.<sup>20</sup> Bu isimlerin akabinde pek çok müellif çeşitli alt konu başlıkları halinde ve farklı tarzlarda literatüre katkı sağlamışlardır. Ancak bu alanda etkisi daha ziyade hissedilen en-Nevevî ve Molla Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492) olduğu ifade edilmiştir.<sup>21</sup> İki ismin eserleri dikkate alınarak pek çok sayıda tercüme ve şerhler yazılmıştır.

Arapça ve Farsça yazım üzerinden başlayan bu etki Osmanlı coğrafyasında da dikkate değer bir teveccühle karşılanmıştır. Gerek âlim vasfı gerekse şairlik vasfı öne çıkan pek çok isim bu türde eserler vermişlerdir. Bununla birlikte tespitlere göre - farklı görüşler olmakla birlikte- kırk hadise dair ilk Türkçe eser Kerderli Mahmûd b. Ali (ö. 761/1360) tarafından Harezmi Türkçe-

<sup>18</sup> en-Nevevî, *el-Erbaûne’n-Neveviyye*, 43; Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 383.

<sup>19</sup> Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 12-18; Yıldırım, “Osmanlı Muhaddisleri’nin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri”, 147-152; İmamoglu, “Taşkoprüzâde’ye Göre Hadis İlmi ve Letâfû’n-Nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili”, *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul’un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, (2015), 142.

<sup>20</sup> en-Nevevî, *el-Erbaûne’n-Neveviyye*, 38-42; Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 43; Yıldız, “İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler”, 412.

<sup>21</sup> Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 55, 103; Kandemir, “Kırk Hadis”, 468; Yıldız, “İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler”, 414-418.

si ile kaleme alınmış olan *Nehcü'l ferâdis'* tir.<sup>22</sup> Daha sonra 15. yüzyılda Kemâl Ümmî (ö. 880/1475), Ali Şir Nevâî (ö. 906/1501) gibi isimler te'lif veya tercüme olarak kırk hadis literatürüne katkı sağlamışlardır. Nev'î Efendî'nin yaşadığı 16. yüzyıl ise bu tür için önceki asırlardan daha çok eser telif edilen bir dönem olmuştur.<sup>23</sup> Yapılan bir çalışmada 14 ve 19.asırlar dahil olmak üzere bu sürede Osmanlılar'ın 207 adet tespit edilebilen kırk hadis yazdıkları belirtilmiştir.<sup>24</sup> Bunların 53 tanesi 16.yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu dönemde Hâzinî, Çelebi Halife (ö. 912/1506), Usûlî (ö. 945/1538), Emîr Muhaddis Mukaddes (ö. 951/1544), Fuzûlî (ö. 963/1556), Merdümî (ö. 970/1563), Fevrî (ö. 978/1571), Latîfî (ö. 990/1582), Abdülmecid b. Şehy Nasûh (ö. 996/1588), Münşî (ö. 1001/1591), Mustafa Âli (ö. 1008/1600) ve Rihletî gibi önemli isimler kırk hadis edebiyatına telif, şerh ve tercüme alanında katkı sağlamışlardır.<sup>25</sup>

### III. Nev'î'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi Ve Muhtevası

İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında birden çok eser veren Nev'î'nin kırk hadis tercümesi dışında hadis alanıyla ilgili olabilecek müstakil bir çalışması tespit edilememiştir. Bu çalışmanın incelenmesi onun hadis birikimine dair bazı hususlarda yol gösterebilir. Bu başlık altında eserin Nev'î'ye aidiyeti ve muhtevasına dair bazı değerlendirmelere yer verilecektir. Ayrıca serde yer alan hadislerin kaynaklarına da işaret edilecektir.

<sup>22</sup> Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 143; Bununla birlikte E. N. Nadjib ve Bilâl Aktan gibi araştırmacılar *Nehcü'l ferâdis'*i kırk hadis türü bir eser olarak kabul etmemektedirler. Bakınız, Kerderli Mahmud, *Nehcü'l-Ferâdis Cennetlerin Açık Yolu*, Aktaran: Bilâl Aktan, (Ankara, Türk Dil Kurumu Yay., 2017), 14; Bu konuyla ilgili bir değerlendirme de Edib Ahmed Yükneki'nin (v. XII. Yüzyıl) kaleme aldığı *Atabetü'l hakâik* adlı eserin manzum kırk hadis türünün öncüsü olduğu yönündeki görüşüdür. Ayrıntılı bilgi için bakınız, Seyfullah Korkmaz, "Atebetü'l-Hakâyık'da Yer Alan Türkçe Manzum Hadis Tercümeleri Üzerine Görüşler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001), [Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına], 112; Bir diğer mesele ise bu türün Türk Edebiyatı'nda ortaya çıkışının Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 669/1271 ?) dayandırılmasıdır. Yıldız, Hacı Bektâş-ı Velî'nin 2008'de bulunan ve Nurgül Özcan tarafından yayımlanan eserini göz önünde bulundurarak bu türün Türk Edebiyatı'nda ortaya çıkışının XIII. Yüzyıl olarak güncellenebileceğini belirtmiştir. Ancak söz konusu tartışmayı işlerken Edib Ahmed Yükneki ile ilgili olan değerlendirmeye yer vermemiştir. Edib Ahmed Yükneki, tarih bakımından Hacı Bayrâm-ı Velî'den önce gelmektedir. Karşılaştırma için bakınız, Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", 421; Hacı Bektâş-ı Velî'nin kırk hadisi için bakınız, Nurgül Özcan, "Hacı Bektaş Velî'nin Hadis-i Erbaîn Adlı Eseri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 64 (2012): 85-92.

<sup>23</sup> Karahan, "Kırk Hadis", 471.

<sup>24</sup> Yıldırım, "Osmanlı Muhaddisleri'nin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri", 146.

<sup>25</sup> Karahan, "Kırk Hadis", 471; Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları 1*, (İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000), 97-122.

## A. Eserin Nev'î'ye Aidiyeti ve Yazılış Tarihi

Nev'î'nin biyografisine yer veren klasik kaynaklarda bu eserin adı pek zikredilmemektedir. Daha ziyade sonraki dönemlerde yapılan çalışmalarda böyle bir eseri olduğu belirtilmiştir. Nitekim tespit edilebildiği kadarıyla tek nüsha olan Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Kemânkeş bölümünde 50 numarada 4a- 9b' de kayıtlı mecmuâda yer alan yazmada "Nev'î" mahlası açık bir şekilde görülmektedir.<sup>26</sup> Burada eserin adı *Ehâdîs-i Hazreti'n-Nebiyi'l Arabî an tercüme-i Nev'î Efendi* olarak geçmektedir. Mecmuânın kapağında ise *Tercüme-i Hadîs-i Şerîf manzum Nev'î Efendi* yazmaktadır. Dikkat çeken bir nokta da eserin başlığının bulunduğu yerdeki varakların yani ilk iki varığın Latîfî mahlasıyla meşhur Abdülâtîf Kastamonî'nin (ö. 990/1582) *Subhatü'l uşşâk* adlı yüz hadis çalışmasının çeşitli yerlerinden belli tasarruflarla alındığıdır.<sup>27</sup> Bu tasarrufların kim tarafından gerçekleştirildiği de belli değildir. Aynı şekilde ilk sayfanın kenarında yine 16. yüzyılda yaşayan Vardarlı Usûlî'nin (ö. 945/1538) eserinden bir hadis ve tercümesine yer verilmiştir.<sup>28</sup>

Eserin yazılış tarihi olarak son sayfada ifade edildiği üzere 977/1564 yılı gösterilmiştir. Bu sayfada bulunan 1089/1678 yılı ise istinsah tarihi olarak yorumlanmıştır.<sup>29</sup> Müstensihin ismi meçhulse de Nev'î Efendi'nin bu eserini Gelibolu'daki Mesih Paşa Medresesi'nde müderrislik yaparken yazdığı belirtilmiştir.<sup>30</sup>

## B. Eserin Muhtevası

Nispeten genç yaşta yazdığı anlaşılan bu eserinde Nev'î ahlaka dair rivayetlere yer vermesiyle dikkat çeker. Mukaddimesinde verdiği bilgiler birikimine işaret etmesi nedeniyle önemlidir. Bu başlık altında eserin genel özellikleri ve hadislerin yer aldığı temel kaynaklara değinilecektir.

### 1. Genel Özellikler

<sup>26</sup> Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 181; Diriöz, "Nev'î", 89.

<sup>27</sup> Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 181. Karşılaştırma için bakınız, Ahmet Sevgi, "Lâtîfî ve "Subhatü'l-Uşşâk"ı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (1992): 57, 58, 62, 63; Yıldırım, bu iki sayfadaki bazı kısımları Nev'î'ye nispetle aktarmıştır ki yukarıdaki bilgiler ışığında bunun doğru olmadığı açıktır. Bakınız, Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları* 1, 23.

<sup>28</sup> Nev'î, *Ehâdîs-i Hazreti'n-Nebiyi'l Arabî an terceme-i Nev'î Efendi*, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Kemânkeş, nr. 50, 4a.

<sup>29</sup> Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 181.

<sup>30</sup> Karahan, "Nev'î", 225; Diriöz, "Nev'î", 89.

Eser, giriş mahiyetinde Arapça mensur bir mukaddime ve dört bölüme ayrılmış kırk hadisten oluşmaktadır. Besmele, hamdele ve salvele ile mukaddimeye başlayan müellif, Hz. Peygamber'in görevlerine işaret eden ifadeler kullanmıştır. Ashâbın onun adına yalan üzere birleşmeyeceklerine dair hadise atıfla başlayıp bu konuda tâbiûnunun gayretine değinen Nev'î, kendisinin özellikle hadis alanındaki zayıflığına dikkat çeker ancak ahirette fakih ve âlim olarak diriltilmek niyetiyle bu tür bir eser yazmak istediğini belirtir.<sup>31</sup>

Kırk gün sabah vakitlerinde çalışarak eserini tamamladığını belirten müellif, Arapça eserlerin çoğunluğuna vurgu yaparak faydasının daha çok olacağını ve ezberinin kolaylaşacağını düşünerek hadisleri Türkçe nazma çektiğini ve dört bölüme ayırdığını ifade eder. Ayrıca kusurlu rivayetleri seçmediğini, meşhur ile mütevâtir olanlara yer verdiğini aktarır ve akabinde birinci bölüme geçerek mukaddimeyi sonlandırır.<sup>32</sup>

Bu kısım Nev'î'nin söz konusu eseri hakkında bilgi vermesi yanında onun genel ilmî birikimine de değinmeyi gerektiren bazı ifadeleri içermektedir. Burada onun hadis alanındaki yetersizliğini ifade etmesi tevâzuunu yansıtmaya yönünde bir kullanım olabilir. Bir de bu kullanımı onun hadis alanında bilinen müstakil bir eseri olmayışını da göz önünde bulundurduğumuzda ifadenin gerçeklik payı olduğu yorumu akla gelebilir. Bu noktada Nev'î'nin diğer eserlerine bakmak onun hadis alanıyla ilgili birikimine dair önemli veriler sağlayacaktır. Burada bazı bilgilere işaret edilerek ayrıntısına girmeden onun hadis kültürüne temas etmekle yetinilecektir.

Çeşitli ilim ve fenler hakkında bilgi verdiği *Netâyicü'l fünûn* adlı eserinde garîbü'l-hadîse örnek olarak üç hadise yer vermiş ve bunların açıklamalarını yapmıştır. Ayrıca diğer ilimlerle ilgili açıklamalar yaparken zaman zaman hadisleri kullanmış, hadis kitaplarına atıflarda bulunmuştur.<sup>33</sup> Aynı şekilde divanında da bu tür atıflar görmek mümkündür.<sup>34</sup> Bir kasidesinde hadisin tefsiriyle ilgili bir meselede el-Cevherî (ö. 247/861) ve İbn Hacer el-

<sup>31</sup> Nev'î, *Ehâdis-i Hazretî'n-Nebiyî'l Arabî an terceme-i Nev'î Efendi*, 4b-5a.

<sup>32</sup> Nev'î, *Ehâdis-i Hazretî'n-Nebiyî'l Arabî an terceme-i Nev'î Efendi*, 5a.

<sup>33</sup> Nev'î Efendi, *İlimlerin Özü "Netâyic el-Fünûn"*, 70, 86, 87, 170, 260-261.

<sup>34</sup> Nev'î, *Divân*, s. 33, 47; Ayrıca bakınız, Reyhan Keleş, *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*, (İstanbul: Kitabevi, 2016), 374, 393.

Askalânî'ye (ö. 852/1449) atıfta bulunmaktadır.<sup>35</sup> Nev'î'nin hadis birikimini yansıtacak diğer bir durum ise Sadrazam Sinan Paşa'nın (ö. 1004/1596) "şair ehl-i ilm olmaz." ifadesi üzerine Nev'î'nin kaleme aldığı mektupta görülmektedir. Müellif ayet ve hadislerden deliller getirerek adeta şair ve şair savunusu yapmaktadır.<sup>36</sup>

Nüshanın bazı özellikleri hakkında bilgilendirme yapılacak olursa bunların eserdeki bazı rivayetlerin başına *hadis* ifadesinin konulduğu ancak bunun yaygın bir kullanım olmadığı belirtilebilir. Bazı hadislerin kırmızı mürekkeple yazıldığı ve hadisler manzum birer kıt'a halinde tercüme edildiği görülmektedir.<sup>37</sup>

Bazı hadislerden sonra "sadaka", "sadaka Rasûlullah" veya "sadaka Rasûlullah ve suddika" ifadelerine yer verilmiştir. Sahabe adı geçtiğinde radiyallahü anh ifadesi açık bir şekilde yazılırken salavâtta kısaltma kullanılmıştır. Rivayetlerde isnad kullanılmamakla birlikte bazen sahâbî râvîlerin isimleri verilmiştir.<sup>38</sup>

Yapılan manzum tercümelerin çoğu anlamı karşılama bakımından kıt'anın tümüne yayılırken, zaman zaman müellif birkaç mısradan anlamı karşılamış diğer mısralarda kısmî izahlara başvurmuştur.

Bu tür eserlerde genellikle kısa ve özlü rivayetler tercih edilmektedir. Bunun yanı sıra uzun bir rivayetin sadece değinilmek istenilen kısmına da yer verilebilmektedir. Böyle durumlarda değerlendirme yapılırken rivayetin tamamını göz önünde bulundurmanın daha isabetli yorum yapmaya imkân vereceği belirtilmelidir.

## 2. Eserde Yer Verilen Hadisler ve Kaynakları

Kırk hadis edebiyatına dair yazılan eserlerde çeşitli hadislerden seçmeler yapılabilirdiği gibi belli konulara özel olarak da kaleme alınan çalışmalar mevcuttur. Nev'î'nin eseri ise ahlakî rivayetleri kapsayacak şekilde hazırlanmıştır. Bununla beraber müellif mukaddimesinde de belirttiği gibi dört başlı-

<sup>35</sup> Nev'î, *Divân*, s. 40; İbrahim Çetin Derdiyok, "Nev'î'nin Gül-i Sad-berg'i", *Türk Kültürü Aylık Dergi* 449 (Eylül 2000): 530.

<sup>36</sup> Nev'îzâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik*, 2: 1147-1150; Ayrıca bakınız, Tunca Kortantamer, "Nev'î Efendi'nin Sadrazam Sinan Paşa'ya Ders Veren Bir Mektubu", *Osmanlı Araştırmaları XI*, (İstanbul: 1991), 215-228.

<sup>37</sup> Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 182.

<sup>38</sup> Karşılaştırmız, Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları 1*, 119; Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yerile Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", 428.



ğa ayırarak farklı başlıklara dair hadislere de yer vermiştir. Birinci bölüm "Hikmet ve Öğütler", ikinci bölüm "Tevâzu ve Muhabbet", üçüncü bölüm "Sıdk ve Sadaka", dördüncü bölüm ise "Çeşitli Konular" başlığını taşımaktadır.

Rivayetlerin çoğu muteber hadis kaynaklarında zikredilmektedir. Kırk hadis çalışmalarının farklı alanlardaki yerine değinilen bir makalede bu konuya dair ülkemizde ilk çalışma yapanlardan Abdulkadir Karahan'a atıfla eserlerinde çok sayıda mevzu rivayete yer veren müellifler arasında Emir Muhaddis Mukaddes ve Abdülmecîd b. Nasûh ile birlikte Nev'î'ye de yer verildiği belirtilmektedir.<sup>39</sup> Ancak işaret edilen sayfalara bakıldığında böyle bir bilgiye rastlanılamamıştır. Ayrıca aşağıda hazırlanan tabloda görüleceği üzere Nev'î Yahya'yı bu şekilde nitelendirmenin yanlış olacağı ifade edilebilir.

<b>BİRİNCİ BÖLÜM: HİKMET VE ÖĞÜT</b>	
"O sûre el-Hamdü-lillahi Rabbi'l âlemdir ki tekrar okunan yedi ayet ve bana verilen Kur'an-ı Azîm'dir."	Buhârî, Tefsîr 1; Fedâilü'l-Kur'an 9; Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'an 1
"Sizden her bir kişinin ateşten yâhud cennetten olan oturağı muhakkak yazılmıştır. Dediler ki Allah'ın bu takdine dayanmayalım mı? Çalışın. Herkes kendisi için yaratılmış olana ulaşacaktır. Cennetlik olanlar, saadet(e götüren) amelde (muvaftak) olacaktır. Şekâvet ehli olanlar da şekâvet(e götüren) amelde (muvaftak) olacaktır."	Buhârî, Tefsîr 3, 5; Cenâiz 83, Edeb 120, Kader 4, Tevhîd 54; Müslim, Kader 6; Tirmizî, Kader 3; Tefsir 80; Ebu Dâvud, Sünnet 7

<sup>39</sup> Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", 427, 109. Dipnot.

<p>“Dünya tatlı, göz kamaştırıcı ve çekicidir. Allah onu sizin kullanmanıza verecek ve nasıl davranacağınıza bakacaktır.”</p>	<p>Müslim, Zikir 99; Tirmizî, Fiten 26; İbn Mâce, Fiten 19</p>
<p>“Kalbinde hardal tanesi kadar kibir bulunan hiçbir kimse cennete giremez. Yâ Rasûlallâh! İnsan elbisesinin, ayakkabısının güzel olmasını istemez mi?” deyince, Rasûl-i Ekrem -sallâllâhu aleyhi ve sellem- şu karşılığı verdi: Şüphesiz ki Allâh güzeldir; güzelliği sever. Kibir (ise nîmetleri kendinden bilerek) hakkı inkâr etmek ve insanları küçük görmektir.”</p>	<p>Müslim, İmân 147; Tirmizî, Birr 61</p>
<p>“Cennete kalpleri kuş kalbi gibi olan kimseler girecektir.”</p>	<p>Müslim, Cennet 27</p>
<p>“Cennetin etrafı nefsin hoşuna gitmeyen şeylerle, cehennemin etrafı da şehvi arzularla (hoşa giden şeylerle) çevrilmiştir.”</p>	<p>Müslim, Cennet 1; Tirmizî, Cennet 21</p>
<p>“Temizliğe devam et ki, rızıkına genişlik verilsin.”</p>	<p>Alâüddîn Ali el-Mütteki, <i>Kenzü'l-Ummâl</i>; XVI/ 128, Hadis No: 44154</p>
<p>“Üç kişi vardır, kıyamet günü Allah Teâla hazretleri onlara konuşmaz, nazar etmez, günahlardan da arındırmaz, onlara elim bir azab vardır: Yalan söyleyen devlet reisi, zina eden yaşlı, kibirlenen fakir.”</p>	<p>Müslim, İmân 172</p>
<p>“Gerçekten ağaçlardan bir ağaç vardır ki yaprağı düşmez. Bu ağaç Müslüman'ın misâlidir.”</p>	<p>Buhârî, İlm 4; Müslim, Sıfatü'l-kıyâme 63</p>

<p>“Rasûlullah Hassan b. Sâbit'e, hiç şüphe yok ki, sen, Allah ve Rasûlü'nü savunduğun sürece, Cibril seni desteklemeye devam edecektir.”</p>	<p>Müslim, Fezâilü's-sahâbe 157</p>
---	-------------------------------------

## İKİNCİ BÖLÜM: TEVÂZU ve MUHABBET

<h2>İKİNCİ BÖLÜM: TEVÂZU ve MUHABBET</h2>	
<p>“Çok secde etmeye bak! Zira senin Allah için yaptığın her secde karşılığında Allah seni bir derece yükseltir ve bir hatâni siler.”</p>	<p>Müslim, Salât 225; Tirmizî, Salât 170</p>
<p>“Mü'minler birbirlerini sevmekte, birbirlerine acımakta bir vücuda benzerler. Vücudun bir uzvu hasta olduğu zaman, diğer uzuvlar da bu sebeple uykusuzluğa ve ateşli hastalığa tutulurlar.”</p>	<p>Buhârî, Edeb 27; Müslim, Birr 66</p>
<p>“Allah, her işte yumuşaklıkla (muamele edilmesini) sever.”</p>	<p>Buhârî, Edeb 35; Müslim, Selâm 10</p>
<p>“Kuvvetli kimse, güreşte (rakibini) yenen değil, öfkelendiği zaman nefsinin yenen kimsedir.”</p>	<p>Buhârî, Edeb 76; Müslim, Birr 106-107; Ebu Dâvûd, Edeb 3</p>
<p>“Kendinizi temize çıkarmaya (çalışmayın), Allah Teâla içinizdeki iyilik sahiplerini en iyi bilendir.”</p>	<p>Müslim, Âdâb 19; Ebu Dâvud, Edeb 70</p>

“Sizden aşağıdakilere bakın, üstünüzde olanlara bakmayın.”	Müslim, Zühd 9
“Aranızda selamı yayın.”	Müslim, İman 93-94; Tirmizî, İsti'zân 1
“Bir Müslüman'ın, din kardeşine üç günün üstünde küs durması helâl değildir.”	Buhârî, Edeb 62, İsti'zân 9; Müslim, Birr 23, 25, 26
“Sabır, musibetin ilk anıdadır.”	Buhârî, Cenâiz 32, 43; Ahkâm 11; Müslim, Cenâiz 14-15; Tirmizî, Cenâiz 13; Ebû Dâvûd, Cenâiz 27
“Mü'min'in işine şaşılır. Zira onun bütün işleri hayırdır ve bu sadece mümine özgüdür. Kendisine bir nimet nasip olursa şükreder, bu onun için hayır olur, bir zarar isabet ederse sabreder, bu da onu için hayır olur.”	Müslim, Zühd ve Rekâik 64

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: SIDK ve SADAKA

“Sadaka vermekle mal azalmaz, kişi affetmekle Allah ancak (affeden kişinin) ömrünü arttırır.”	Kaynaklarda “ömür” ifadesi yerine “iz-zet” ifadesi geçmektedir. Bakınız: Müslim, Birr 69
---	--

“En sâdık rüyalar seher vakitlerinde görülenlerdir.”	Tirmizi, Rû'yâ 3
“Sadaka delildir.”	Müslim, Tahâret 1; Tirmizî, Daavât 91
“Kişiyi her duyduğunu aktarması yalan olarak yeter.”	Müslim, Mukaddime 5; Ebu Dâvûd, Edeb 87
“İmân, Süreyya yızında dahi olsa Fars ve Rumlar ona ulaşır.”	Buhârî, Tefsîr 62, Müslim, Fezâilü's-sahâbe 230, 231 (Rûm ifadesi yer almamaktadır.)
“İnsanların arasını düzeltmek maksadıyla birinden ötekine uygun sözler taşıyan (veya hayırlı konuşan) yalancı sayılmaz.”	Buhârî, Sulh 2; Müslim, Birr 101; Tirmizî, Birr 26; Ebû Dâvûd, Edeb 24
“Allah, hayrını dilediği kişiyi sıkıntıya sokar.”	Buhârî, Merdâ 1
“Şefaât edin, ecir kazanın.”	Buhârî, Zekât 21, Edeb 36, 37, Tevhîd 31; Tirmizî, İlm 14; Ebu Dâvûd, Edeb 125
“Kim, rızkının genişletilmesini, ecelinin uzatılmasını isterse sıla-i rahim yapsın.”	Buhârî, Edeb 12

“Acele etmedikçe duanız kabul edilir.”	Buhârî, Deavât 22; Müslim, Zikir 90, 91; Tirmizî, Daavât 12; Ebu Dâvûd, Vitr 356
--	--

**DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: ÇEŞİTLİ KONULAR (EL-FEVÂ'İD VE'L  
'AVÂ'İD)**

“Kolaylaştırın, zorlaştırmayın, teskin edin, nefret ettirmeyin.”	Buhârî, Edeb 80; Müslim, Cihâd ve Siyer 8
“Gerçek zenginlik, mal çokluğu değil, gönül tokluğudur.”	Buhârî, Rikak 15; Müslim, Zekât 130; Tirmizî, Zühd 40; İbn Mâce, Zühd 9
“Allah, Peygamber'e Kur'an'ı teğanni ettiğine mukabil verdiği mükâfatı başka hiçbir şeye vermemiştir.”	Buhârî, Fedâilül-Kurân 19; Müslim, Salatü'l-mûsafirîn 232
“Mü'min bir delikten iki defa ısırılmaz.”	Buhârî, Edeb 83; Müslim, Zühd 63
“İnsan malım malım derdurur. Malından tükettiğinden, giyip eskittiğinden ve sadaka verip önden gönderdiğinden başka sana bir şey var mı?”	Müslim, Zühd 3-4

“Dünya da garip veya yolcu gibi ol. Kendini kabir ehlinden say.”	Tirmizî, Zühd 25, İlk cümlelerin yer aldığı kısım için bakınız, Buhârî, Rikâk 3
“Tevbe için batıda genişliği yetmiş yıllık mesafede bulunan bir kapı vardır. Güneş batıdan doğmadıkça bu kapı kapanmaz”	Tirmizî, Daavât 103
“Uğursuzluk kadında, atta ve evdedir.”	Buhârî, Cihâd 47, Nikâh 17; Müslim, Selam 119
“Çörek otunda ölüm dışında her derdin şifası vardır.”	Buhârî, Tıbb 7; Müslim, Selâm 89; Tirmizî, Tıbb 5
“Sirke ne güzel katıktır.”	Müslim, Eşribe 164-169; Tirmizî, Et'ime 35; Ebû Dâvûd, Et'ime 39; İbn Mâce, Et'ime 33

#### IV. Ehâdisü Hazreti'n Nebiyyi'l Arabî an Tercüme-i Nev'î Efendi<sup>40</sup>

Etti Hâlik bizi bi-hamdillah  
Kâili lâ ilâhe illallah  
Şâkir isen bu ni'mete şükret

<sup>40</sup> Başlıktan mukaddimeye kadar olan kısmın, Latifî'nin (v. 990/ 1582) *Subhatü'l uşşâk* adlı eserinin çeşitli yerlerinden belli tasarruflarla alındığı anlaşılmaktadır. Yazmada Nev'î'nin eserinin başlığını taşıdığı için burada yer vermiş bulunmaktayız. Ayrıca ilk sayfanın kenarında 16. yüzyılda yaşayan Vardarlı Usûlî'nin (v. 945/ 1538) eserinden bir hadis ve tercümesine yer verilmiştir.

Terceme-i Usûlî

يغفر الشهيد الا الدين الحديث

Deynden gayrı şehidin her günahı affolur, Kimsenin hakkın koma boynunda var eyle eda  
Hakk ile kul ortasındağı günah hep affolur, Lik Hakk'ı abd olucak mağfiret kılmaz Hüda, Nev'î, *Ehâdis-i Hazreti'n-Nebiyyi'l Arabî an terceme-i Nev'î Efendi*, 4a.

Kâdir oldukça Kâdir'i zikret  
 Her kime kim 'inâyet ede Hudâ  
 Buldu ânın hidâyetiyle hüdâ  
 Kîme tevîki eyledi ise refîk  
 Buldu dergâh-ı Hakk'a gurre-i tarîk  
 Olmasa ger 'inâyet-i hem-râh  
 Kim bulurdu cenâb-ı izzete râh  
 Ey nice zann îden özün ma'bûd  
 Uyanub buldu kendini merdûd  
 Ya irâdetle red ola yâ kabul  
 Yigrek oldur ümîdî kesmeye kûl  
 Umarım kim 'inâyet etmiş olâ  
 Rûz-ı evvel hidâyet etmiş olâ  
 Ey yemm-i rahmetin yemm-i ğufrân  
 Katresin kıl bu âsiye ihsân  
 Tâ ki bildik seni Kerîm u Gafûr  
 Keremin eyledi bizi mağrur  
 Keremin mücrime penâh oldu  
 Lütfun arada 'uzr-ı hâh oldu  
 Sensin ol mertebe-i Kerîm ü Rahîm  
 Korkarım hâlî kıla nâr-ı cahîm  
 Şükür ol Hâdî hidâyet bahş  
 Bize verdi peyember-i meh-veş  
 Ol nûru, nûr-ı cemâl-i halka delil  
 Ânın ile göründü Hakk'a sebîl  
 Bâis- i âferiniş-i dû-cihân  
 Sebeb-i rahmet-i zemîn ü zemân  
 Hazret-i Mustafa habîb-i Hüdâ,  
 Ümmetîyçün çoğ eyler idi bükâ  
 Kayırırdı husus-i ümmeti ol,  
 Gösterirdi cenâb-ı hazretine yol  
 Her dem ilhâm-ı Hakkla o fasîh  
 Buyurdu nîçe hadîs-i melîh  
 Ümmetî tâdmûdan ola halâs bula  
 Cennet içinde kadr-i havâs



Ol Rasûl-i Emîn-i Sâdık va'd-i  
 Bir hadisinde eylemiş bunu ahd  
 Kırk dâne hadîs eden ezber eyleye  
 Menzil-i cinâna güzer  
 Şühedâ ile haşr ola yârın,  
 Görmeye ol cehennem nârın  
 Fukahâ zümresinde yaza ilah  
 Ol kula rahmet eyleye Allah  
 Her bu va'de ola tâlib  
 Olur âna şefâatim vâcib  
 Bu kelâmı çün istima' ettim  
 Ferahımdan durup sema' ettim  
 Dil-ü cânın buldu sevdâsını  
 Cem' ola tâ mübârek enfâsını  
 Aradım halk içünden ehemm olanı  
 Bileler ki şehd ü sem olanı  
 Kırkdır cem' ettim  
 Dil nârına ânı şem' ettim  
 Nicedir belki şeb-cerağ-ı münîr,  
 Nûrbaş olmada kamer-i tenvir  
 Her kime bu nûr ola Hâdî  
 Fakru tevfiği ile refik ola ol  
 Bulur âhir-i hayât âbına yol  
 Derd-i dil-i hastaya devâ yazdım  
 Bast-ı kânûn idûb şifâ yazdım  
 Olmayıbdı eğer rasûl ü kitâb  
 Kim bilirdi nedir hata vü savâb  
 Şive-i şî'ri etmedim çendân  
 Tâ ki her kime edibte iz'ân  
 Vâdih u rüşen eyleyûb tahrîr  
 Türkî nazımla eyleyib tefsir  
 Behre-mend ola tâ ki mü'minler  
 Sebeb-i rahmet eyleye  
 Dâver Kanı iksir-i devlete tâlib  
 Kîmyâ-y-ı sa'âdete râğıb

İllet-i nakd-ı cân bununla gider  
Kîmyâdır ki kalbi hâlis eder mürde  
Diller bulur bu sözle hayât  
Dem-i 'İsa'yla nitekim emvât  
Dilki yok safâsı mürdedin ol  
Zinde eyler ânı kelâm-ı rasûl  
Bi-ismihî sübhânehü ve teâlâ ve tekaddes

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله موجد الحديث و القويم و مجدد احكام الشرع القويم بحكم آيات كتابة الكريم الذي جعل اصول شرايعه مجملا و مفسرا و قدر لما خلق له ميسرا والصلاة علي محمد المبعوث بمنطوق الكلام والدلالة واقتضاء النص والاشارة فارق الحق من الباطل باشارة بيانه شاق القمر باشارة بنانه و علي اله و اصحابه الذين لا يتوهم تواطؤهم علي الكذب من المحدثين و المتشبهين اذ يال معرفتهم من التابعين المجاهدين

فيقول العبد الداعي الحقير الشهير بنوعي باني مع فتور نظري و قصور مستحضري خصوصا في فن الحديث و هو كالنبات الاثيث اردت اذا حفظ واحصى اربعين حديثا من احاديث المصطفى ع م ما تجدد الحوادث و تبلى راجيا ان ابعث يوم القيامة فقيها عالما بين الانام فلما حصلت هذه الامنية قبل ما اصابتي محالب المنية اكملت الدين بحفظها المتين كما يحصل كمال النفس بالاربعين حتى تدرج نورها في صدري نور الاصبح كما تخمر طينته ادم باربعين صباح ترجمت معانيها بنظم تركي انيق بحيث ما ترك فوايدها من سطوح و عميق لانه شروحه العربية اكثر من يحصى و اوفر من عديد الرمل والحصى ولما اتسق نظمهما القويم و تجلي وجهه في احسن تقويم رتبها علي اربعة اقسام لتيسر حفظها الايام و توسلت الى سُدّة باب معلم السلطان الاعظم و مقرب الحاقان المفخم الذي هذا العدل و الانصاف اثر اثار افاضة حكمة و قبس من انوار سراج فضله و رأفته نظم هو المولى فاعبد ان وقفت ببابه ففيه بضر العالمين منافع قامت شجرة ذاته مثمرة في بساتين قوله تعالى فاستقم

عصمت متشمر الذيل ومتعصما عما يصم و هو في العدل كنار علي علم وفي رفع كسر المظالم لا ينصرف عن المنهج الاسلام ثبت فضله بالمتواتر و المشهور جل قدره عن طعن الاباطيل باقاويل الجمهور وهو عطاء الله تعالى لعباده دام عطشاه بثبات حياته وامتداده

### القسم الاول في الحكمة و الموعدة

ابو سعيد رضي الله عنه الحمد لله رب العالمين هي سبع المثاني و القرآن العظيم الذي اوتيت

صدق رسول الله الحديث

Sûre-i Fâtiha kim seb'-i mesânîdir ol  
Anda Hakk ma'nayı Kur'ân'ı muamma kıldı  
Nokta-i bâsını hem besmele-i Fâtiha'nın  
Merkez-i dâire-i 'âlemi kübrâ kıldı

حدیث اخر قال علي رضي الله عنه ما منكم من احد الا و قد كتب مقعده من النار و مقعده  
من الجنة فقالوا افلا نتكل علي اعمالنا فقال اعملو<sup>41</sup> فكل ميسر لما خلق له اما من كان من اهل  
السعادة فيصير بعمل السعادة و اما من كان من اهل الشقاوة فيصير بعمل الشقاوة صدق رسول الله و  
صدق

Levh-i mahfûzki ahkâm-ı kazâ sebt olûnub  
Yazdılar defter-i imkâna tefâsîl-i kader  
Ne sa'îd üzre konur şîn-ı şekâdan nokta  
Ne şakî sîn-i sa'âdetle bulur süver-i zafer  
'Amel-i hayr velâkin 'ilm-i ehl-i necât  
Sifât-ı şerr u şekâvet eser-i ehl-i sakar  
Kâsib-i hayr olur anlar ki Hüdâ yazdı sa'îd  
Ânı kim ehl-i şekâ yazdı olur tâlib-i şerr

حدیث قال أبو سعيد رضي الله عنه : إن الدنيا حلوة خضرة وأن الله مستخلفكم فيها فانظروا  
كيف تعملون صدق رسول الله و صدق حبيب الله

Bâğ-ı dünyaya ki Hakk-ı zîb u tarâbverdi  
Mâlik etti sizi ol mülke kılıp istihlâf  
Nâzır oldu yine nergis gibi ef'âlinize  
Doğrulup servi gibi etmeyesiz tâ ki hılâf

لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر فقال رجل الرجل يجب أن يكون ثوبه حسنا  
ونعله حسنا قال إن الله جميل يحب الجمال أكبر<sup>42</sup> نظر<sup>43</sup> الحق و غمط الناس  
İncedir yolu cinânın ulûluk sığmaz âna

<sup>41</sup> " " düşmüş.

<sup>42</sup> "الكبر"

<sup>43</sup> Hadiste بطر olarak geçiyor.

Zerrece kibriyle sen umma hidâyet eserin  
 Eylemez lîk zarar tîb-i beden zîb ü libâs  
 Kılma tek hakkı koyub halka hakâret nazarın  
 Hakk cemîl oldığıçün sevdi cemâl ehlini çün

يدخل الجنة أقوام أفندتم مثل مثل<sup>44</sup> أفندة الطير

Uçmağa dâhil olur şol kişiler kim kalbi  
 Kalb-i mürgâne müşâbih ola rif'atde hemân  
 Nakd-i kalb-i esenin olur berî nîrân-ı cahîm  
 Nîtekim kalb-i selîm ehline Firdevs mekân

حجبت الجنة بالمكاره و حجبت النار بالشهوات<sup>45</sup>

Eyleyûb cennete Hakk hâr-ı 'ibâdâtı harâm  
 Ateşin çevresini lezzet-i şhevât etti.  
 Hem dem hâr olanı mahrem-i gülzâr kılûb  
 Şhevât ehline nâriyle mükâfât etti

دم على الطهارة يوسع عليك الرزق

Muttasıl-ı âb-ı vudû birle tenin pâk eyle  
 Gönül 'ayinesin aç mazhâr-ı idrâk eyle  
 Kâil-i feyz-i kerâmât ede gör kendini tek  
 İrişdir cümle nefsini bî pâk eyle

ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكهم وهم عذاب أليم ملك كذاب و شيخ

ران<sup>46</sup> و عالم<sup>47</sup> متكبر<sup>48</sup>

Fukara kizb edecek havf u recâda bir sebebi  
 İhtiyâc olmacak cinnet-i cibilletden olur  
 Pîr-i fânî zinâ kubh-ı nehâdandır

<sup>44</sup> Hadiste مثل olarak geçiyor.

<sup>45</sup> İfadelerde öncelik sonralık farkı bulunmaktadır.

<sup>46</sup> Hadis metninde ران olarak geçiyor.

<sup>47</sup> Rivayetlerde عائل olarak geçmektedir. Tercüme kısmına bakıldığında da bu şekilde olmasının daha isabetli olacağı görülebilir.

<sup>48</sup> "مستكبر"

Ger cîvân etse ânı kesret-i şehvetten olur  
Hilkati saltanat üzredir ululansa gedâ  
Kibrî yâkılsa ganî, gaflet devletinden olur.  
Ehl-i özrûn günahın avf ede câiz âna Hüdâ  
Şu ki değil ehl-i şekâvetden olur.

الحديث قال النبي ع م إن من الشجرة<sup>49</sup> لا يسقط ورقها وإنما مثل المسلم

Serv-âzade şebîh oldu vücûd-i Müslim  
Ki zarar kılmaz âna sarsar-ı vesvâs-ı racîm  
Nitekim servin olur sayf u şitâ dalı medîd  
Mü'minin zıll-i imânı kılûr feyz-i amîm

إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافخت عن الله ورسوله قاله لحسان بن ثابت

Sühan-ı nefer gibi mâye-i gurret mi olur  
Sühanın vâfına hiç hadla gayet mi olur  
Sühan ehlîne mu'allim ola Cibrîl-i Emîn  
Hîc Sühan-ı fehim olana böyle sa'âdet mi olûr

### القسم الثاني في التواضع و المحبة

ثوبان رضي الله عنه عليك بكثرة السجود لله فانك لن يسجد سجدة الا رفعك الله بها درجة او

خط<sup>50</sup> بما عنك خطيئة

Sebeb-i rif'at olur bendeye iksâr-ı sücûd  
Kim olur fi'li tevâzu'da sa'âdet hâsıl  
Servi kıldığıçün kadrini gör tûbânın  
Kaldi ser ü keş güle serv-i sehy yâdır gül

الحديث مثل المؤمنین فی توادهم و تراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى بعضه تداعى سائرہ

بالسهر والحمى صدق

Biri birine muhabbetde hemân mü'minler

<sup>49</sup> Hadiste شجرة olarak geçiyor.

<sup>50</sup> Rivayetlerde خط olarak geçiyor.

Cism-i vâhid gibidir kim ikilidir gâri  
Nâgihân uzvunun irse birisine afet  
Elemi sâirine rif'ate olur sârî

ان الله يحب الرفق في الامر كله

Cümle eşyâda Hudâ rifkı sever dedi rasûl  
Rıfk idûb her kişiye olunca firkati hak  
Fakr odu kalbini halis kuluna dervişin  
Mukâvemetmi olur âna sadıkiyla adüvv

ليس الشديد بالصرعة انما الشديد الذي يملك نفسه عند الغضب

Zor yazûya hünerdir deyü mağrûr olma  
Hüner olurdur ki elinden gele ihsân eyle  
Pehlûvânlık âna dirler ki gazab vaktinde  
Kişi nefsini basûb îde tevâzu'la sücûd

لا تزكوا انفسكم الله أعلم بأهل البر منكم

Addîdûb hüsn-i kemâlâtını mağrûr olma  
Mihekk-i tecribede zâhir olur 'ayb-ı kadîm  
Kişide emr-i hafîdir sıfat birru fücür  
Yine her bir kulunun hâline Allahü 'Alîm

انظروا إلى من أسفل منكم ولا تنظروا إلى من هو فوقكم صدق رسول الله

Yücelip şâh-ı emel irmese maksuda elûn  
Muttasıl nefsini kesr-i ümit kılûb ednây-a nazar  
Pîr ider çeşm-i ümidini 'ayân-ı hasret  
Her ki nergis sıfat eyler gözî a'laya nazar

افشوا السلام بينكم

Mü'min olmâzsanûz olmâz size revâ cennet  
Mü'min olmâğda mü'minleri sevmek lâzım  
Lîsandır vâsitâ-i mihr-i muhabbet dîrsen  
Müslime izzet ile virâ selâmı

لا يحل لامرء ان يهجر اخاه فوق ثلاث

‘Ârif-i hikmet olan gayra ‘adâvet kılmaz  
‘Arz-ı nefse terk etme birâderlerûni  
Ateş-i kîne revâ görmeyûb sârulğa  
İki üç günde Müslümân îde küfr-i kâfirini

الصبر عند الصدمة الاولى

Gerçi kim cümle meşakkatde sabr ihsân olur  
Sabrını sabr-ı cemîl etmeğe sa’y eyle hemân  
İbtidâsında gerek sabr cefânın yuhşa  
Vecâ-‘ı tahammül sâkin olan zahmete tahammül âsân

عجبا لامرء المؤمن ان امره كله خير و ليس ذالك الا للمؤمن ان اصابه شر<sup>51</sup> شكر فكان خيرا

له وإن أصا ضر<sup>52</sup> صبر فكان خيرا له صدق رسول الله

Ne ‘aceb hâleti var Mü’min râhıninkim  
Görinür âna Hüdâdan gelenin cümlesi hayr  
Zarara sabr kılûr menfe’ate şükür eyler  
Gül görûb hârda külhanda kılûr gülşeni seyr

### القسم الثالث في الصدق و الصدقة

ام سلمة رضي الله عنها ما نقص مال من صدقة ولا عفا رجل عن مظلمة إلا زاد الله بها عمرا<sup>53</sup>

صدق رسول الله ع م

‘Avf iden mazlume-i ‘izîn efzûn eyler  
İntikâm idenim deyû gönül olma melül  
Sadaka mâlı ver, kesir kılûr ömri ziyâd  
Ne gam ol kesre ki âhir bûlasın fethe vusûl

<sup>51</sup> “أصابته سراء”

<sup>52</sup> “أصابته ضراء”

<sup>53</sup> Kaynaklarda عزا olarak geçmektedir. Örnek olarak bakınız: Müslim, Birr, 69



## اصدق المنامات ما رى في السحر

Subh-dem vâkı' olan vâkı'alar sâdık olur  
 Haber-i sıdık ile sabittir olunmaz inkâr  
 Sıfât-ı nûr sadâkatmi değil nûr-ı seher  
 Eser- i zulmet lezeb oldûği gibi şeb-i târ

## الصدقة برهان

Da'vayı sıdka hulûs eylersin kıl sadaka  
 Sana burhân ola dünyâda hem 'ukbâda  
 Kişi kim vüs'atle kâdir ola dünyâda  
 Sadaka gibi güzel nesne mi vâr dünyâda

## كفى بالمرء كذبا ان يحدث بكل ما سمع

Kizible muttasıf olmağa yeter sâna bu hâl  
 Her işitdüğünü ellere ihbâr îdesin  
 Güft ü gû terkini över göricek örtesin tâ kim  
 Dilünü şem'î sıfat mazhar envâr îdesin

## لو كان الايمان معلقا بالثريا لنا له اصحاب فارس و الروم

Hazret-i muhbir-i sâdık buyûrur ashâbına  
 Eğer olsaydı Süreyyâ'da mu'allak iman  
 İrişdi âna Rûm ehli ve ebnâ-i 'acem  
 Şeref-i Farsa delîl olmağa besdir bû hemân

## ليس بكذاب من اصلح بين اثنين فقال خيرا و نهي خيرا

Buyûrdi muhbir-i sâdık ki değildir kezzâb  
 Şu kim iki kişi mâ beynini ıslâh îder ol  
 Suhan-ı kizble kılssa mazlûmı halâs  
 Dîni kufuldür cennete miftâh ider ol

## من يريد الله به خيرا يصيب منه

Hakk Teala kime buğz itse verir râhat-ı mâl  
 Sevdüğün derdü musibetde giriftâr eyler  
 Dilemez şirket-i sultân ğayûr oldığiçün

Kûlun aġyâra mukâbil göricek 'âr eyler

اشفعوا توجروا

Yâd idûb 'âlem-i belâda olan ülfetin  
Sizden alçakları zilletde koman şefkat idin  
Oh demek hîni musibetde eha müşfik olun  
Fukarâya nazarı vâsıta-i rahmet idin

من سره ان يبسط له في رزقه و ينسا في اثره فليصل رحمه

Dilersen ni'am-i rızıkla mesrur olasın  
Îrüşûb vüs'î ma'îşet vire ömr-i tavil  
Sıla-i rahim îde gör kat'ı mesâfât îde gör  
Muvâsıl ol devlet-i dâreyne bûlûb âhir cezîl

يستجاب لاحدكم ما لم يعجل

Sana i'tâ-i vücûd iden ider lutfiyle cûd  
Nâ ümîd olma sakîn nevâlinden ânun  
Kişi ta'cil-i murâd île verir nefesine melâl  
Eseri irmez kadre lîk melâlinden ânun

القسم الرابع في الفوائد والعوائد

انس رضي الله عنه يسروا ولا تعسروا واسكنوا ولا تنفروا

Size düşvâr olanı dirsenüz âsân ide Hakk  
Hal idûb 'ukdeleri müşkil âsân eylen  
'Amel-i hayr iki 'âlemde bûdur câzim olun  
Müteharrik göricek fitne-i iskân eylen

ليس الغنى عن كثرت العرض انما الغنى غنى النفس

Âdeme sanma gına kesret-i emlâk iledir  
Gözü doymaz kişinin doymıyacak gönl-i gözi  
Dilûni mazhar-ı iksir-i me'arif kıla gör  
Bulmaya senden iki dirhem ü dînâr yüzü

ما اذن الله لشيء كاذنه لنبي به بغنى<sup>54</sup> بالقران بجهر به

Nefse hûb vîrir ruha gıdâ nefesle safâ  
Bâ husûs okuna ol savt ile Kur'an-ı 'Azîm  
Sâmî'e cümle havâdan gelûr oldumda ğına  
Oluna tâ ki teğanniyle ta'vîz-i racîm

المؤمن لا يلدع<sup>55</sup> من حجر مرتين

Biriyle kılsa isâbet sana bir cânibden  
Öte câniblere 'azm et öte cânîb berîdir.  
Hîc ikisiyle bir akil olan bir elden  
Nâgihân ğâfil olûb yirse ne aceb biridir.

يقولون ابن ادم مالي مالي و هلا لك من مالك الا ما ملكت فافيت او لبست فابليت او

تصدقت فامضيت صدق

Sevînûb kendûniğe eyleme mâlı nisbet  
Ma'na-yı nefydir suret-i malında mâl  
Mâl odur kim yeyûb îcdûk giyûb eskitdük  
Yâ tasadduk kılûb ettik ânı hayru'l a'mel

كن في الدنيا كانك غريب او عابر سبيل و عد نفسك من اصحاب القبور

Dâr-ı dünyâyı gönül cây-ı ikâmet sanma  
Bû ribât içre konan kalsa gün cümle 'ubûr  
'Ârif ol nefsini ölmezden ön öldir tâ kim  
Göricek hâlini rüşd eyleye erbâb-ı kubûr

ان للتوبة بابا عرضه مسيرة سبعين سنة و انه لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها

Der tûbe ne kutlu kabûdur girene  
Ki hazer itmez âna dâhil olanı hâcibinden  
Subh-ı sâdıklar ola korkum odur ğaflet edûb

<sup>54</sup> "یتغنی"

<sup>55</sup> "یلدع"

Gözün açılmaya gün doğmayacak mağribden

الشوم في المرآة و الفرس و الدار

Zin-i şümiyle cihânda zîn ü şevi olma sakîn  
Fürs-ı şüme binûb eyleme âfâka sefer  
Şû'm olan menzili mesken etme özge  
Bû içinden dahi var mümkün ise eyle hazer

في الحبة السوداء شفاء لكل داء الا السام

Dîdi her derde devâ habbe-i sevdâyı rasûl  
Maraz-ı mevt ola illâ ki meğer kılmaya sûd  
Kuvvet idûb nefsin hıfz eyle sevâd-ı bedenin  
Ki bûdur tıbb-ı Nebî kâfir olur bunda cühûd

نعم الادم الخال

Kişi isterseki olmaya mizâcında halel  
Eylesün et'amdan hall-i Mustafa ğidâ  
Ham mı onun eyler tasfiye-i bâtın îdûb  
Zerrece kalmadı tabağında keder bûldi safâ

اللهم يا دائم الفضل والبقا لك الابتداء و اليسك الانتهاء هو الول<sup>56</sup> و الاخر والظاهر والباطن

وهو بكل شئى عليم صوررسيك بو نظمى ترتيبى نه زمانده بولبدر اتمام اربعون ايله لفظ ترجمك نظمه

تاريخ اولوردر في تمام 1089

سنة 977

<sup>56</sup> "الاول"

## Sonuç

Telifine erken dönemden itibaren başlanan kırk hadis edebiyatı şekil ve muhteva çeşitliliğiyle zenginleşerek devam etmiştir. Kırk hadis türü eser yazımı Osmanlı döneminde de âlimler ve edipler arasında rağbet gören alanlardan biri olmuştur. Özellikle konu seçimi ve manzum çeviriler literatür açısından dikkat çekici bir özelliğe sahiptir.

Osmanlı'da 16.yüzyılda yaşamış olan Nev'î de kırk hadis literatürüne neşrini yaptığımız bu eseriyle katkıda bulunmuştur. Rivayetlerin çoğunun ilk dönem klasik hadis külliyyatından seçilmesi dikkat çekici bir durumdur. Eserdeki otuz dokuz rivayetin aslı Kütüb-i Sitte'nin en az birinde yer almaktadır. Bu özelliği onun hakkında yapılan yanlış yorumları nakzetme adına önemlidir.

Bu çalışmada daha ziyade eserin genel özelliklerine ve hadislerin geçtiği temel kaynaklara işaret etmekle yetinilmiştir. Bu gibi eserlerin disiplinlerarası bir yaklaşımla değerlendirilmesi müellifi ve dönemini anlama adına önemli veriler sunabilir. Nev'î'nin bu eserinin edebî ve sosyolojik yönden de incelenmesi eserin sağlayacağı faydayı arttırma adına güzel bir adım olacaktır.

## Kaynakça

- Atâyî, Nev'îzâde. *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti's-Şakâik*. Editör: Derya Örs; Hazırlayan: Suat Donuk. 2. cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- el-Bağdâdî, İsmâîl Pâsâ. *Hediyetü'l ârifîn esmâü'l müellifin ve âsâru'l musannifin*. 2 cilt. Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l Arabî,
- Bağdatlı Ahdî. *Gülşen-i Şu'arâ*. Hazırlayan: Süleyman Solmaz. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2018.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlmîyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- el-Buhârî, *Sahîhu'l Buhârî mea Keşfi'l müşkil li'l İmâm İbni'l Cevzî*. 1-4. cilt. Hazırlayan: Mustafa ez-Zehebî. el-Kâhire: Dâru'l Hadîs, 1429/ 2008.
- Derdiyok, İbrahim Çetin. "Nev'î'nin Gül-i Sad-berg'i". *Türk Kültürü Aylık Dergi*. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, sy. 449 (Eylül 2000)

- Diriöz, Meserret. "Nev'î". *Türkoloji Dergisi* 7, Ankara, (1977): 84-102.
- Ebû Dâvûd, Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Hazırlayan: Şuayb el-Arnaûd ve Muhammed Kâmil. Dâru'r Risâleti'l Alemiyye, 1430/ 2009.
- Ebû Ömer b. Yûsuf b. Abdilberr. *Câmiu beyânîl ilm ve fadlihi*. thk: Ebü'l Eşbâl ez-Züheyri. Mısır: Dâru İbni'l Cevzi, 1414/ 1994.
- el-Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâuddîn. *Hadîsü erbaîn ve şerhuhü*. Hazırlayan: Mahmut Yazıcı. İstanbul: Gümüşev Yayıncılık, 2015.
- Hasan Çelebi, Kınalızâde. *Tezkiretü's-şu'arâ*. Hazırlayan: Aysun Sungurhan. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- İbn Asakir, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah. *el-Erbaine'l-Büldaniyye*. thk: Abdü'lhâc Muhammed el-Harîrî. Beyrût: el-Mektebetü'l İslâmî, 1413/ 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *Süneni'l Hâfız Ebî Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce*. Hazırlayan: Muhammed Fuâd Abdü'l bâkî. Dâru İhyâi'l Kütübî'l Arabiyye.
- İbnü'l Cevzi, Ebü'l Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-İlelü'l mütenâhiye fi'l ahâdîsi'l vâhiye*. Hazırlayan: Halîl el-Meys. 1. cilt. Beyrût: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1303/ 1983.
- İbrâhîm b. Muhammed b. Kemâlidîn el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Kitâbü'l el-beyân ve't-ta'rif fi esbâbi vürûdi'l hadîsi's-şerîf*. 2. cilt. Haleb: Matbaatü'l Bahâi, 1329/ 2009
- İmamoğlu, Abdullah Taha. "Cumhuriyet Dönemi Osmanlı Hadis Araştırmaları". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11, sy. 21 (2013): 165-189.
- ....."Taşköprüzâde'ye Göre Hadis İlmi ve Letâfü'n-Nebî Adlı Kırk Hadis Risâlesinin Tahlili". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar içinde*, Editör: Mustakim Arıcı, Ömer Mahir Alper, 6: 127-146. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- el-İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh. *Hilyetü'l evliya ve tabakâtü'l asfiyâ*. 4. cilt. Beyrût: Dâru'l Fikr ve el-Kâhire: Mektebetü'l Hâncî, 1416/ 1996.
- Kandemir, M. Yaşar ve Abdülkadir Karahan. "Kırk Hadis". *DİA*. 25: 467- 473. İstanbul, TDV Yayınları, 2002.

- Karahan, Abdülkadir. *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- ..... "Nev'î". *İslam Ansiklopedisi*. 9: 224-226. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964.
- Kartal, Ahmet. "Eski Türk Edebiyatında Mesnevî". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 5, sy. 10 (2007): 353-432.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halîfe. *Keşfü'z-zünûn an esâmî'l kütübi ve'l funûn*. 1. cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l Arabî, .....
- Fezleke*. (Hazırlayan: Zeynep Aycibin). 1. cilt. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2016.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l müellifin terâcimü musannifi'l kütübi'l Arabiyye*. 4. cilt. Beyrût: Müessesetü'r Risâle, 1414/ 1993.
- Keleş, Reyhan. *Divan Şiirinde Âyet ve Hadis İktibasları*. İstanbul: Kitabevi, 2016.
- Kerderli Mahmud. *Nehcü'l-Ferâdis Cennetlerin Açık Yolu*. Aktaran: Bilâl Aktan. Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017.
- el-Kettânî, Muhammed b. Cafer. *Hadis Literatürü er-Risâletü'l mustatrafe*. Dipnot ve ilaveleri ile tercüme eden: Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Kılıç, Müzahir. "Edebiyat Tarihi Bakımından Kırk Hadisler", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [AÜTAED]* 8, sy. 18 (2001): 93-101.
- Kocatürk, Olcay. *Şairin İlimle İmtihanı Nev'î'nin Şiiri Üzerine Metinlerarası Bir İnceleme*. Kitap & Cafe Serüven, 2015.
- Korkmaz, Seyfullah. "Atebetü'l-Hakâyık'da Yer Alan Türkçe Manzum Hadis Tercümeleri Üzerine Görüşler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, [Prof. Dr. Şaban Kuzgun'un Anısına], sy. 11 (2001): 111-122.
- Kortantamer, Tunca. "Nev'î Efendi'nin Sadrazam Sinan Paşa'ya Ders Veren Bir Mektubu". *Osmanlı Araştırmaları XI*, (1991): 215-228.
- Mazıoğlu, Hasibe. *Eski Türk Edebiyatı Makaleleri*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- el-Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fazlillâh b. Muhibbiddîn b. Muhammed. *Hulâsatü'l eser fi a'yâni'l karni'l hâdî aşer*, 4. cilt. el-Matbaatü'l Vüheybe, 1284.
- el-Muttakî, Alâuddîn Ali b. Hüsâmiddîn İbn Kâdî Hân. *Kenzü'l ummâl fi süneni'l akvâl ve'l e'fal*. 16. cilt. Thk. Bekrî Hayyânî ve Savvet es-Sekâ. Müessesetü'r Risâle, 1401/ 1981.

- Müslim, Ebü'l Hüseyin Müslim b. el-Haccâc en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. 1-4. cilt. Hazırlayan: Muhammed Fuâd Abdü'l'bâkî, el-Kâhire: Dâru'l Hadîs, 1431/ 2010.
- en-Nevevî, Muhyiddîn Ebü'z-Zekerîyya Yahya b. Şeref. *el-Erbaûne'n-Nevevîyye*. Hazırlayanlar: Kusayy Muhammed Nurs el-Hallâk ve Enver b. Ebî Bekr eş-Şeyh. Dimeşk: Dâru'l Minhâc, 1430/ 2009.
- Nev'î. *Divân*. (Tenkidli Basım, Hazırlayanlar: Mertol Tulum ve M. Ali Tanyeri). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- ..... İlimlerin Özü "Netâyic el-Fünûn". (Hazırlayan: Ömer Togay). İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- ..... *Ehâdis-i Hazreti'n-Nebîyyi'l Arabî an terceme-i Nev'î Efendi*. Kemânkeş, 50: 4a-9b. Hacı Selim Ağa Kütüphanesi
- Özcan, Nurgül. "Hacı Bektaş Velî'nin Hadis-i Erbaîn Adlı Eseri", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, sy. 64 (2012): 77-96
- er-Râmhürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdirrahmân b. Hallâd. *el-Muhaddisül fâsıl beyne'r-râvî ve'l vaî*. Hazırlayan: Muhammed Muhyiddîn Ebû Zeyd. Dâru'z Zehâir
- Reşad, Fâik. *Eslâf*. 1. cilt. İstanbul: Asır Kütüphanesi, 1311.
- Reşad, Fâik. *Târîh-i Edebiyât-ı Osmanîyye*. İstanbul: Dersaadet Kütüphanesi, 1328/ 1910.
- Sefercioğlu, Nejat. "Nev'î". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 33: 52-54. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- .....*Nev'î Divanı'nın Tahlîli*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2001.
- Sevgi, Ahmet. "Lâtîfî ve "Subhatü'l-Uşşâk"ı". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy.1 (1992): 47-92
- es-Seyyid Rıza. *Tezkire-i Rıza*. (Hazırlayan: Ahmed Cevdet). İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316/1896
- Sürün, Mustafa. "İstanbul Şeyh Vefâ Camii Haziresi (Mezar Taşları Tipolojisi Üzerine Bir Deneme)". Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Taş, Hakan ve Ömer Zülfe. "Nev'î'nin Münâzara-i Tûtî vü Zağ Adlı Mesnevîsi". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2, sy. 3 (2007): 660-696.



- Telek, Serap. "Malkaralı Nev'î Yahya'nın "Keşfü'l-Hicâb an Vechi'l-Kitâb" Adlı Eserinin Metin ve İncelenmesi 1a-219b Yaprakları Arası". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't Tirmizî*. thk. Ahmed Zehve ve Ahmed İnâyet. Beyrût: Dâru'l Kitâbi'l Arabî, 1426/ 2005.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Meseleleri*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Selahattin. "Osmanlı Muhaddisleri'nin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri". *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler Sempozyumu*. Çankırı, (2011): 139-152.
- ..... *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları 1*. İstanbul: Osmanlı Hadis Araştırmaları, 2000.
- Yıldız, Fahreddin. "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11, sy. 21 (2013): 407-455.
- Yürük, Fatma Nur. "Malkaralı Nev'î Yahyâ'nın "Keşfü'l-Hicâb Min Vechi'l-Kitâb" Adlı Fusûsu'l-Hikem Şerhinin Tahkik ve Değerlendirilmesi". Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- ez-Zirikli, Hayruddîn. *el-A'lâm kâmûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l Arabi ve'l-müsta'rabîne ve'l-müsteşrikîn*. 8. cilt. Beyrût: Dâru'l İlm li'l-Melâyîn, 2002.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 257-282

## **Kur'an'daki Mübhem İfadelerin Çeviri Sorunu**

The Question of Translation of the Ambiguous Statements in the Qur'an

**Osman KARA**

Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Tekirdağ / TURKEY  
okara@nku.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-9643-7121](https://orcid.org/0000-0002-9643-7121)

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 19 Nisan / April 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 6 Haziran / June 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Kara, Osman. "Kur'an'daki Mübhem İfadelerin Çeviri Sorunu".

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 257-282.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Kur'an'ın üslûbu ve olayları anlatım tarzı, özellikle de kıssa ve tarihi olaylarda kronolojik ve detaylı değildir. Kur'an'da bazı kişi, yer ve topluluk isimlerinin mübhem oluşu bu yüzdendir. Bu mübhemlerin tespiti rivayetlerle mümkündür. Bu sebeple Kur'an'daki mübhemler tefsirlerde ve konuyla ilgili kaleme alınan eserlerde rivayetler yardımıyla açıklığa kavuşturulmuştur. Bu makale Kur'an çevirilerinde mübhemlerin anlamlandırılmasında tefsirlerde geçen rivayetlerin dikkate alınıp alınmadığını, alındıysa nasıl ifade edildiğini konu edinmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Mübhem, meal, kıssa, tarih, üslûp.

## Abstract

The style and style of expression of the Qur'an is not chronological and detailed, especially in short stories and historical events. This is the fact that some people, places and community names are not mentioned in the Qur'an. The identification of these ambiguities is possible with narrations. For this reason, the ambiguities in the Qur'an have been clarified with the help of the narrations in the commentaries and in the works on the subject. This article deals with how to interpret whether narrations in quotations are taken into account when interpreting ambiguities in the Qur'an.

**Key words:** Ambiguous, meaning, story, history, style.

## Giriş

Kur'an, olayları kronolojik olarak anlatan bir tarih kitabı değildir. Kıssaları ve tarihi olayları ifade ederken muhataplarına mesaj vermeyi önemseydiği için çoğunlukla zaman, mekân ve şahısları açıkça belirtme gereği duymaz. Bu tür belirsiz ifadeler tefsir usûlünde Mübhemâtü'l-Kur'ân adı altında incelenmiş, rivayetlerden ve israiliyyat türü haberlerden hareketle bu mübhem ifadeler belirlenmeye çalışılmıştır.

Kur'an'ın nüzulüne şahit olan sahabe, ayetlerin kim hakkında, nerede ve ne zaman indiğini biliyordu. Dolayısıyla bize mübhem gibi gelen şeyleri onlar rahatlıkla anlayabiliyorlardı. Bu dönemden uzaklaştıkça konuyla ilgili bilgilere daha fazla ihtiyaç duyulmuştur. Bu yüzden Mübhemâtü'l-Kur'ân

hakkında bilgi sahibi olmak için sebep-i nüzûl, mekkî-medenî ve kasasû'l-Kur'ân gibi Kur'ân ilimlerini bilmeye ihtiyaç vardır.

İlk dönemlerde bu tür müstakil eserlere ihtiyaç duyulmamıştır. Mübhemâtu'l-Kur'ân'la ilgili olarak yazılan eserler geç tarihlidir. Çünkü ilk dönemlerde konuya müstakil hadis mecmualarında, Müşkilü'l-Kur'ân, Mecâzu'l-Kur'ân, Müteşâbihu'l-Kur'ân gibi eserlerde, Esbâb-ı nüzûl kitaplarında ve tefsirlerde temas edilmiş, Kur'ân ilimlerine dair eserlerde de mübhemât konusu genişçe ele alınmıştır.<sup>1</sup> Bu konuda ilk müstakil eseri kaleme alan Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Abdullah b. Ahmed es-Süheylî (ö. 581/1185) olup eserinin adı *et-Ta'rîf ve'l-i'lâm fî mâ übhime fi'l-Kur'an mine'l-esmâi ve'l-Kur'an*'dır. Mushaf tertibine göre yazılan eserde mübhem kelimelerin delaletleri gösterilmiş, zaman zaman hadislerden de istifade edilmiştir. Bu eser Heysen Ayyâş tarafından *Ğavâmidu'l-esmâi'l-mübheme ve'l-ehâdîsi'l-müsne'de fi'l-Kur'ân* (Beyrut 1988) ismiyle neşredilmiştir. Daha sonra öğrencisi Muhammed b. Hıdır b. Harun el-Ğassânî (İbn Asker) (ö. 636/1238) bu eseri tekrar gözden geçirerek ilaveler yapmış, eserin ismini de *et-Tekmile ve'l-itmam li kitabi't-ta'rîf ve'l-i'lâm* koymuştur.<sup>2</sup> Adından da anlaşıldığı üzere bu eser Süheylî'nin eserine bilgiler eklemek suretiyle yeniden kaleme alınmıştır. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali el-Belensî (ö. 782/1381) yukarıda anılan iki eseri birleştirerek yeni eklemeler yapmış, *Tefsîru mübhemâti'l-Kur'an* ismiyle iki cilt eser meydana getirmiştir. Bu eseri Hanîf b. Hasen el-Kasımî tahkik ederek yayınlamıştır.<sup>3</sup> Yine Ebu'l-Abbas Ahmed b. Furtun es-Sülemî el-Fasî (ö. 660/1261), Süheylî'nin kitabına *el-İstidrak ve'l-itmam* adında bir zeyl yazmıştır.<sup>4</sup>

Bu konuda eser telif edenlerden birisi de Bedreddin İbn Cemâ'a (ö. 733/1333)'dır. Önce *et-Tibyân li mübhemâti'l-Kur'ân* adlı eserini kaleme almıştır. Daha sonra bu eseri *Ğureru't-tibyân* adıyla ihtisar etmiştir. Bu eser önce Abdulğaffar Bedreddin tarafından Medine İslam Üniversitesi'nde 1981

<sup>1</sup> Abdülhamit Birşik ve Hüseyin Abdulhadi Muhammed, "Mübhemâtu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006), 438.

<sup>2</sup> Bedreddin b Muhammed b Abdullah ez-Zerkeşi, *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, c. 1 (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 201.

<sup>3</sup> Ebû Abdullah Muhammed b Ali Belensi, *Tefsîru mübhemâti'l-Kur'an : bi-silati'l-cem'i ve aidü't-tezyil.*, thk. Abdullah Abdülkerim Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991).

<sup>4</sup> Su'âd el-Aşkar, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin bi'l-mağribi'l-aksâ, Daru's-salam* (Kahire, 2010), 68.

yılında master tezi olarak tahkik edilmiş, daha sonra 1983 yılında Riyad İmam Muhammed Üniversitesi'nde Muhammed Salih Fevzân tarafından yeniden tahkik edilerek basılmıştır.<sup>5</sup>

Kâtip Çelebi de Muhammed b. Ali el-Kırnâtî'nin (ö. 636/1238) yaptığı zeyli ve Kadı Bedreddin'in Süheyli ve Ğassânî'nin eserlerini cem ederek *et-Tibyân* isminde bir eser kaleme aldığını zikreder.<sup>6</sup> Suyûtî ise (ö. 911/1506) *el-İtkân* adlı eserinde bu konuda hacmi küçük olmasına rağmen kendisinden önce yazılan eserleri cem eden ve ayrıca ilave bilgiler ihtiva eden güzel bir eser yazdığını ifade eder.<sup>7</sup> Bu eserin adı *Müfhimâtu'l-akrân fî mübhemâti'l-Kur'ân* olup çeşitli baskıları yapılmıştır.<sup>8</sup> Günümüzde bu konuda Abdulcevâd Halef, *el-Yâkût ve'l-mercân fî tefsîri mübhemâti'l-Kur'ân* adlı eseri kaleme almış,<sup>9</sup> Türkiye'de ise Mevlüt Erten, *Mübhemâtu'l-Kur'ân* adlı yüksek lisans tezi yapmış (AÜ. Sosyal Bilimler E. 1992) ve Hüseyin Yaşar ise *Anlamı Kapalı Ayetler: Mübhemâtu'l-Kur'ân* (İstanbul 1997) adlı bir eser telif etmiştir.

Ayrıca Mübhemâtu'l-Kur'ân'ı farklı açılardan inceleyen birkaç makale kaleme alınmıştır.<sup>10</sup> Ancak mübhem ifadelerin meâllere nasıl yansıtıldığına dair bir makale bildiğimiz kadarıyla yazılmamıştır. Bu makalede, Kur'an'da mübhem bırakılan ifadelerin meâllerde nasıl ifade edildiği ele alınacaktır. Konuya, mübhemât kavramıyla ilgili kısa bir bilgi verilerek başlanacak, sonra mübhemlerin Kur'an'da yer alma sebeplerine değinilerek meâllerde nasıl ifade edildiği örneklerle sunulacaktır.

<sup>5</sup> Yusuf el-Mar'aşlı, *'Ulûmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-marife, 2017), 245; Ali Şevvah İshak, *Mu'cemu musannefati'l-Kur'âni'l-kerim*, c. 4, ; (Riyad: Dârü'r-Rifai, 1984), 189.

<sup>6</sup> Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*, çev. Muhammed Şerafettin Yalıtıkaya, c. 1 (Beyrut, t.y.), 422; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir usulü* (Ankara, 1979), 190.

<sup>7</sup> Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b Ebî Bekr Suyuti, *el-İtkân fî ulumi'l-Kur'ân.*, c. 2 (Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1996), 1089.

<sup>8</sup> Baskıları için bkz. Yusuf el-Mar'aşlı, *'Ulûmu'l-Kur'ân*, 245.

<sup>9</sup> İshak, *Mu'cemu musannefati'l-Kur'âni'l-kerim*, 4:190.

<sup>10</sup> Halis Albayrak, "Mübhematu'l-Kur'an İlimi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXII (1992): 155-82; Mustafa Öztürk, "'Mübhemâtü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şiası", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 12-13 (2001): 437-55; Mevlüt Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi* III, sy 1 (2001): 65-84; Süleyman Gezer, "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar / Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* I, sy 2 (Şubat 2002): 253-64; Abdulğafur İğlâm, "el-Mübhemâtu'z-zemâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim'inde İbn Cemâ'a", *Journal of Surra men Reâ* 1, sy 41 (2015): 94-129.

## 1. Mübhemât Kavramı

Sözlükte; gizli ve kapalı olmak, kapalı bırakmak anlamlarına gelen *ibham* kökünden türeyen *mübhem* kelimesi “kapalı bırakılan, belirsiz, mahiyeti bilinmeyen şey” demektir.<sup>11</sup> Isfahânî (ö. 502/1108), akıl ve duyu alanına girdiği halde algılanması ve anlaşılması zor olan her şeye *mübhem* denildiğini ifade eder.<sup>12</sup> Terim olarak ise; “insan, melek ve cin gibi varlık, topluluk veya yer isimlerinin Kur’an’da açıkça zikredilmeyip, ism-i işaret, ism-i mevsûl, zamir, cins isim, belirli zaman zarfları ve belirsiz mekân isimleriyle zikredilmesi” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>13</sup>

Kur’an’daki *mübhemâtın* delalet ve muhtevasını ortaya koyabilmek için başvurulacak kaynaklar, Kur’an’ın yanı sıra Hz. Peygamberin hadîsleri, sahabe ve tabiûnun sözleri ve siyer rivayetleridir. Ayetle doğrudan bağlantılı olan siyer rivayetleri, ayetlerdeki ihtisar ve benzer sebeplerden dolayı *mübhem* ve kapalı kalan yerlerin anlaşılmasını sağlamakta, dolayısıyla *mübhemliği* ortadan kaldırmaktadır.<sup>14</sup> Suyûtî, rivayet bilgisinin zorunlu olduğu bu alanda görüş ve içtihadı imkân bulunmadığını ifade etmişse de<sup>15</sup> geçmiş ümmetlere ait kıssalarda geçen *mübhemâta* dair Kitab-ı Mukaddes’ten, tarih araştırmalarının ve bilimsel bulguların sonuçlarından da yararlanmak mümkündür.<sup>16</sup> Ancak yine de *mübhemât* hakkındaki bilgiler nakle dayanmaktadır. Bu sebeple *mübhemâtı* tayin ederken rivayetlerin sağlam isnad zinciri ile Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûna ulaşması gerekir.

*Mübhemlerin* belirlenmesinde sahih olan haberlerin yanında, belki ondan daha çok uydurma haberlerin yer alması, bu alanın israiliyyât dediğimiz rivayetlerin girmesine müsait bir zemin olmasına ve konunun

<sup>11</sup> Ebû'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, c. 12 (Beirut: Dâru Sadır, t.y.), 56.

<sup>12</sup> Ragıb el-Isfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*,

<sup>13</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 186; Albayrak, “*Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*”, 156; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (M.ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2013), 137. Zerkeşi ve Suyûtî eserlerinde *Mübhem* konusuna yer vermiş ve sebepleri üzerinde bilgiler vermişler ancak tarif yapmamışlardır. Zerkânî ise eserinde bu konuya hiç yer vermemiştir.

<sup>14</sup> Fatih Özaktan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü* (Marmara Akademi Yayınları, 2018), 199.

<sup>15</sup> Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'ân.*, 2:1091; el-Hafız Celaeddin es-Suyuti, *Mübhematu'l-akran fi mübhemati'l-Kur'ân*. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 8.

<sup>16</sup> Albayrak, “*Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*”, 162.

çeşitli mezhep ve fırkalar tarafından fazlasıyla istismar edilmesine sebep olmuştur. Öztürk ve Erten yazdıkları makalelerde ideolojik grupların bu mübhem ifadeleri nasıl kendi lehlerine kullandıklarını ifade etmişlerdir.<sup>17</sup> Bazı mezhep mutaassıpları tarafından bu mübhem ifadeler, kendi mezhep, meşrep ve telakkilerine göre yorumlanmaya çalışılmıştır. Örneğin İsnâaşeriyye'nin ileri gelen âlimlerinden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1305), *el-Minhâcu'l-kerâme* adlı eserinde Hz. Ali'nin imametinin nas ile belirlenmiş olduğu iddiasını ispatlamak için mübhem çerçevesinde değerlendirilebilecek kırk kadar ayeti te'vîle yönelmiştir.<sup>18</sup> Daha çok batınî yorum türüne giren bu açıklamaların, Tûsî (ö.460/1067) ve Tabersî (ö. 548/1154) gibi mutedil şii müfessirlerin tefsirlerinde yer alması konunun önemini göstermektedir.<sup>19</sup> Batınî grupların yaptıkları dayanağı olmayan bu tür aşırı yorumlar, açıkça Kur'an'ın istismar edildiğini göstermektedir. Bu sebeple Ignaz Goldziher haklı olarak bu alanda, Şia'nın mezhep taassubunun, aklın alacağı sınırların ötesine geçtiğine dikkat çekmektedir.<sup>20</sup>

Mübhemât'ın doğurduğu olumsuz sonuçlardan bir kaçını; yorum zenginliğine engel olması, Kur'an'ın evrensel hedeflerini gölgelemesi, şahısların ebedileştirilmesi şeklinde zikredebiliriz.<sup>21</sup>

Bu olumsuz yönüne rağmen mübhemlerin Kur'an'da yer almasının önemli bazı sebeplerini burada zikredebiliriz.

## 2. Kur'an'da Mübhem İfadelerin Yer Almasının Sebepleri

Kur'an sözlü bir hitap olarak indirilmiştir. Ayetin iniş sebebi, kim hakkında ve nerede indiği ile ilgili bilgiler muhataplar tarafından bilindiği için çoğunlukla Kur'an, olayların geçtiği yer ve zamanı mübhem bırakmıştır.

<sup>17</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir usulü*, 186; Bu konuda daha fazla bilgi için şu makalelere bkz Öztürk, "Mübhemâtü'l-Kur'an' ve İmâmiyye Şiası"; Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'an ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)".

<sup>18</sup> İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b Yusuf b Ali Hillî, *Minhacü'l-kerame fi ma'rifeti'l-imame*. (Kahire: Dâri'l-Urube, 1962), 145-92.

<sup>19</sup> Abdülhamit Birşık ve Hüseyin Abdulhadi Muhammed, "Mübhemâtü'l-Kur'an", 438.

<sup>20</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, çev. Mustafa İslamoğlu, (Denge Yayınları, 1997), 324.

<sup>21</sup> Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara Okulu Yayınları, 2017), 117; Özaktan, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sıyerin Rolü*, 198.

Bunun çeşitli sebepleri vardır. Tefsir usûlüne dair eserlerden hareketle bu sebepleri şöyle zikredebiliriz.

1. Mübhem bırakılan bir ifade Kur'an'ın başka bir ayetinde açıklanarak anlatım zenginliği kazanılır.

2. Kur'an kendisinden bahsettiği kimseyi yüceltmek için mübhem bırakır. Örneğin; *"O doğruyu (Kur'an'ı) getiren ve onu tasdik edenler var ya işte kötülükten sakınanlar onlardır"* (Zümer, 39/33) ayetinde Kur'an'ı getiren Hz. Peygamber, tasdik edenin de ümmeti olduğu bilinmesine rağmen değerlerini yüceltmek için mübhem bırakılmıştır. Bazen Kur'an'da Allah'ın Peygamberin ismini zikretmeyip *abdihî*<sup>22</sup> diyerek kendisine izafe etmesi de aynı düşünceden dolaydır.

3. Kur'an bahsettiği şahsın ismini zikretmeye değer bulmayarak tahkir edici vasıflarını kullanır.

4. Bazen mübhem bırakılan şahıs herkes tarafından bilindiği için Kur'an'da ismi zikredilmez. Hz. Adem'in eşinin ismi herkes tarafından bilindiği için ismi açıkça zikredilmez.

5. Bazı mübhemlerin zikredilmesinde anlama katkı sunacak bir fayda olmadığı için Kur'an'da açıkça zikredilmez.<sup>23</sup> Bunlar daha çok *ve mine'n-nas, karye* ve *recl* gibi kelimelerle veya *ism-i mevsuller* ile zikredilen kıssa ve olayların geçtikleri yer ve şahıs isimleridir. Kur'an kıssa anlatımlarında verilmek istenen mesaja vurgu yaptığı için yer ve şahıs isimlerini belirtmeyi önemsemez. Örneğin; Bakara, 2/159. ayetinde zikredilen şehrin Beyt-i Makdis, A'raf, 7/193. ayetinde zikredilen şehrin Eyle veya Taberiyye, Yunus, 10/98. ayetinde zikredilen şehrin Ninova ve Yasin, 36/20. ayetinde zikredilen şehrin Antakya olduğunu rivayetlerden tespit etmek mümkündür.

6. Bazen Kur'an'ın vermek istediği mesajın evrenselliğini ifade etmek için olayın kahramanı mübhem bırakılır. Tefsir Usûlü'nde ifade edilen *"sebebin husûsiliği mananın ve hükmün umûmiliğine engel değildir"* kuralına göre ayet bir kişi veya kişiler hakkında inse de hüküm ve verilmek istenen mesaj evrenseldir. Bu tür ayetler genelde sebab-i nüzûlü olan ayetlerdir. Örneğin;

<sup>22</sup> İsra, 17/1; Kehf, 17/1.

<sup>23</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*, 1:205.



"Allah yolunda hicret eden kimse çok bereketli yer ve genişlik bulur. Allah'a ve Rasulü'ne hicret etmek için evinden çıkan kimseye ölüm gelip çatarsa, onun mükâfatını vermek Allah'a aittir. Allah bağışlayıcı ve esirgeyicidir." (Nisa, 4/100) ayetinde zikredilen muhatabı bulmak için İkrime'nin on dört yıl uğraştığını sonunda bu kişinin Mekke'de ikamet eden Damre b. 'Iys olduğunu, hasta iken bu ayetin indiğini ve hasta olarak hicret ettiğini ve daha sonra öldüğünü tespit ettiğini ifade eder.<sup>24</sup> Burada zikredilen konu, her ne kadar bir kişiyle ilişkili bir husus olsa da verilmek istenen mesaj Allah için yapılan hicretin önemine vurgudur.

7. Bazen mübhem bir ifade daha dikkat çekici ve üslûp bakımından daha belîğ olduğu için açıklanmaz. Kur'an'da da "Ehli Kitap'tan bir grup dedi ki..." (Âl-i İmran, 3/72), "Kendilerine Kitap verilenleri görmedin mi?.." (Nisa, 4/44) şeklindeki ifadeler buna örnek gösterilebilir.

Kur'an'da bulunma keyfiyeti bu maddelerle izah edilen mübhemât, ne yazık ki kendisine çizilen sınırlar içerisinde neşvünema bulmamış, çeşitli çevrelerin kötü niyetlerine maruz kalarak tarihsel süreçte ortaya çıkan birçok mezhebi ve siyasi ekollere ait bir takım görüşler ayetlerin anlamlarını perdeler hale gelmiş ve gereksiz meraklara malzeme yapılmıştır. Bu nedenle mübhemât ilminin, Kur'an'ın nazil olduğu tabii bağlamın tespitine yönelik bazı tarihi materyaller ihtiva etmesinin dışında büyük ölçüde, önemsiz ayrıntıları tespit amacı üzerine inşa edilmiş bir ilmi disiplin olduğunu söylemek mümkündür.<sup>25</sup>

İşte Kur'an'ı tercüme ederken mütercim mübhemleri çoğu zaman açıklamak ister. Bu durumda ortaya tefsiri bir tercüme çıkar. Açıklama yapmadan tercüme yolunu tercih ettiği zaman da meâl okuyucusu bu mübhemleri merak eder. Dolayısıyla mütercim, Kur'an'ın mübhemlerini tercümelere yazıp yazmama hususunda bir tercih yapma zorluğuna düşer. Yani mütercim bu durumda, Kur'an'ın bir kültür birikimi olan, tarihte ve yaşadığı devir ve toplum içindeki vakaları, kişileri ve meşhur olayları bilen bir topluma hitap ettiğini anlar. Aynı zamanda Kur'an'ın mübhemlerini bilmenin, anlama hadisesinin önemli bir parçası olduğunu da görür. Hiç

<sup>24</sup> ez-Zerkeşi, 1:206.

<sup>25</sup> Yüksel, Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri, 117.

şüphesiz bir dil ve metin, sadece kelime ve cümle bilgisine sahip olmakla anlaşılmaz.<sup>26</sup> Bunun arkasındaki kültürü ve dilin mantık örgüsünü bilmek gerekir.

Kur'an'da mübhemlerin yer almasının sebeplerine değindikten sonra bu ifadelerin meâllere nasıl yansıtıldığına geçmek istiyoruz.

### 3. Mübhem İfadelerin Meâllere Yansıtılması

Kur'an'da, mübhemlerin araştırılması hususunda olumsuz bir beyan bulunmamakla birlikte iki konuda kısıtlama getirilmiştir. Bunlardan biri Ashab-ı Kehf'in sayısı hakkında ileri sürülen rakamlarla ilgilidir. Kur'an bu türden bir arayışı ve tecessüsü gereksiz görerek bunun için "*recmen bi'l-gayb*" (karanlığa taş atma) (Kehf, 18/22) ifadesini kullanmıştır. Bundan maksat olayın özünden uzaklaşıp ayrıntılarla ilgilenmenin yanlışlığına dikkat çekmektir. İkinci olarak Kur'an'da bazı mübhem hususlara ait bilginin Allah nezdinde saklandığı belirtilmiştir. Nitekim Allah'a ve Müslümanlara karşı düşmanlık besleyen münafıkların kimler olduğunu Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği ifade edilmiştir (Tevbe, 8/60). Kur'an'da bu şahısların kimlikleri verilmesi de aynı surenin 101. ayetinde bunların bedevî Arapların ve Medine halkının içerisinde tanınan bazı kişiler olduklarına dair rivayetler vardır. Zerkeşi, bu tür mübhem bilgilerin araştırılması ve hakkında kanaat bildirilmesinin doğru olmayacağını ifade etmiştir.<sup>27</sup> Ancak Suyûtî, bu ayete dayanarak ilgili hususların tek tek şahıslar bazında irdelenmesinin yasaklanmış olabileceğini, yoksa olayın araştırılmasının yasaklanmadığını söylemiştir.<sup>28</sup> Dolayısıyla bu açıklamalar meâllere de yansımıştır.

Şimdi biz Kur'an'da mübhem bırakılan, ismi zikredilmeyen; ism-i mevsûl, zamir veya şahıs, eşya ve nesne isimlerinin meâllerde nasıl ifade edildiğini farklı meâllerden seçilen örneklerle ortaya koymaya çalışacağız. Bazı meâllerde giriş kısmında bu konuya nasıl yaklaşılabileceği ve nasıl bir metot izleneceği belirtilirken, çoğu meâlde buna değinilmemiştir. Mesela Öztürk, meâlinin giriş kısmında bu konuyla ilgili yaklaşımını, ayetlerde çoğu zaman zamirler, ism-i mevsûller ve ism-i işaretlerle mübhem şekilde belirtilen kişi,

<sup>26</sup> Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Mealler*, (İnsan Yayınları, 2014), 448.

<sup>27</sup> ez-Zerkeşi, *el-Burhan fi ulumi'l-Kur'ân*, 1:202.

<sup>28</sup> Suyuti, *el-İtkan fi ulumi'l-Kur'ân.*, 2:190.

yer ve nesne isimlerini çoğu zaman tasrih ederek aktardık,<sup>29</sup> şeklinde belirtmektedir.

Meâlinde Kur'an'ın doğru anlaşılması için nüzûl dönemindeki olaylarla irtibatın kurulmasının gerekli olduğunu ifade eden Hasan Elik ise şu hususa dikkat çekerek mübhemlerle ilgili metodunu açıklamıştır.

Ayetlerin nüzûl ortamında kime hitap ettiğini tespit etmeye çalıştık. Zira Kur'an mütekellimi dikkate alınmadan anlaşılacağı gibi, muhatabı bilinmeden de anlaşılabilir, hatta yanlış anlaşılır. Lafzî çevirinin sebebiyet verdiği en büyük yanlışlardan biri de budur.<sup>30</sup> Zira nüzûl çağında Kur'an'ın her ayeti, muhataplar tarafından yerli yerince anlaşılabilir, herhangi bir müşkil ve mübhem söz konusu olmamıştır.<sup>31</sup>

Bu ikisi dışında görebildiğimiz kadarıyla bu konuda nasıl bir yaklaşım tarzı benimsediğini ifade eden başka bir meâl rastlayamadık. Herhangi bir ön açıklama olmamasına rağmen meâllerde bu mübhemlerin çoğunlukla giderildiği, kime ve neye delalet ettiği belirlenmeye çalışılmıştır. Ancak mübhemlerin sarahate kavuşturulmasında meâllerin kendi içerisinde bir tutarlılık ve bütünlük yoktur. Bazı yerlerde itinayla bu mübhemler belirlenirken bazı yerler olduğu gibi bırakılmıştır. Örneğin Murat Sülün meâlinde, Leheb suresinde Ebu Leheb'in kimliğini belirlerken, Kevser Suresi'nde ebter'in ve Abese suresinde gözleri görmeyenin kim olduğuna dair bir bilgi vermemiştir.<sup>32</sup>

Mübhemlerin belirlenmesi konusunu hiç dikkate almayan ve olduğu gibi bırakan üç meâl tespit edebildik. Bunlardan ikisi akademisyen Yaşar Nuri Öztürk ve Salih Akdemir'in diğeri ise Diyanet İşleri Başkanlığı yapmış olan Mehmet Nuri Yılmaz'ın meâlleridir.

<sup>29</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 3. bs (Ankara Okulu Yayınları, 2015), 21.

<sup>30</sup> Hasan Elik ve Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı, Özlü Kur'an Tefsiri*, (M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2015), 16.

<sup>31</sup> Elik ve Coşkun, 1152.

<sup>32</sup> Bkz. Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012), 585, 602, 603.

Makalenin bundan sonraki kısmında mübhemlerin Kur'an'da yer almasının sebepleri de dikkate alınarak meâllerde bu mübhemlerin nasıl yansıtıldığını, bunun okuyucuya ne gibi kolaylık ve faydalar sağladığı üzerinde durulacaktır.

Kur'an'ın bir yerinde mübhem bırakılan husus başka bir ayette açıklanmakta ve bu üslûp tarzı ifadeye zenginlik katmaktadır. Örneğin Fatiha suresinde ifade edilen kendilerine nimet verilenlerin kimler olduğu bazı meâllerde bu açıklanmakta ve Nisa suresinin 69. ayetine atıfta bulunularak kapalılığın giderildiği görülmektedir.<sup>33</sup> Ömer Rıza Doğrul, Salih Akdemir, Mehmet Nuri Yılmaz ve Mustafa Öztürk ise bu ayete referansta bulunmamış, bu ifadeyi olduğu gibi çevirmişlerdir. Sülün ise bu mübhemi açıklarken ayrıca Meryem suresinin 58. ayetine atıfta bulunmuştur.<sup>34</sup> Bu ayette de Allah'ın nimetine erdirdiği kişilerin Âdem, Nuh, İbrahim ve Yakub peygamberlerin zürriyetinden gelenler olduğu ifade edilmektedir.

Ömer Rıza Doğrul buradaki mübhemi hiçbir ayete referans göstermeden dipnotta şöyle açıklamaktadır:

Dünya Allah'ın nimetine eren insanlara şahit olmuştur. Fakat hepsinin yolu, dosdoğru yoldur, hayat hadiselerini ve tecrübelerini deneyerek ve tadararak onun doğruya dayandığını görüp anlayan ve bu yolda yürüyen kimselerin hepsi de bu ayetin şumulüne dâhildir. Bunların doğrulukları ilim yolunda mı belirmiştir, onlar ilim yolunda bizim örneklerimizdir ve onların yolunda yürüyerek o ilmi benimsemek icap eder. Yahut onların doğrulukları, ahlak yolunda, sanat yolunda, sanayi yolunda ise yine öyle, rehberimiz daima doğruluktur.<sup>35</sup>

Doğrul'un burada Fatiha suresindeki mübhemi giderecek ayetleri dikkate almayan bu açıklamaları oldukça sıkıntılıdır. Çünkü Allah'ın nimetinden maksat maddi şeyler değil, iman ve istikamet üzere olma durumudur. Bu durumda olan kişiler, ayette peygamberler ve onlara tabi

<sup>33</sup> Hasan Basri Çantay, *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, c. 1 (İstanbul, 1980), 12; Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğeli Meal-Tefsir*, c. 1 (Düşün Yayıncılık, 2013), 4.

<sup>34</sup> Sülün, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 1.

<sup>35</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, c. 1 (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947), 13.

olanlar şeklinde zikredilmiştir. Mustafa Öztürk'ün ayete verdiği anlam da bunu desteklemektedir. O bu ayetteki mübhemi ek açıklama ve referansta bulunmadan şu şekilde çevirmiştir: “*Sen bizi doğru yolda, kendilerine iman ve hidayette sebat lütfe ettiğın hayırlı kullarının yolunda yürüt.*”<sup>36</sup> Bu ifadeyle ne ek bir açıklamaya ne de herhangi bir ayete referans verilmeden mübhem durum vuzuha kavuşturulmuştur.

Kur'an Yolu Meâlî'nde ise ayetin altında şöyle bir açıklama getirilmiştir. “Müminlerin dünya hayatlarında izleyecekleri dosdoğru yolun kimlerin yolu olduğu burada açıkça ifade ediliyor. Allah'ın kimlerin hangi inanç, ibadet ve davranışlarından razı olduğu da bundan sonra gelen surelerde detaylı olarak açıklanmıştır.”<sup>37</sup> Bu izahtan anlaşıldığı kadarıyla ona göre bir mübhemlik olmadığı intibayı oluşmaktadır. Çünkü ardından gelen dalalet ve gazaba uğrayanların kimler olduğuna dair de bir açıklama yoktur.

Bazı meâllerde dalalet düşen ve gazaba uğrayanların kimler olduğuna dair mübhem ifadenin Hıristiyan ve Yahudiler olduğuna işaret edilirken,<sup>38</sup> Doğrul, Çantay, Mustafa Öztürk, Sülün, Yılmaz ve Akdemir'in meâllerinde buna dair bir açıklama yoktur. Esed ise dalalet düşen ve gazaba uğrayanları farklı şekilde yorumlamıştır:

Doğru yoldan sapan iki toplum ve insan kategorisi konusunda ise bazı büyük İslam düşünürleri (Mesela Gazâlî daha sonraki dönemlerde Abduh) şu görüşü benimsemişlerdir. Allah'ın gazabına uğrayanlar -ki kendilerini onun rahmetinden yoksun bırakan demektir- olarak tanımlanan insanlar, Allah'ın mesajından tam haberdar olan, onu anlayan ve kabul etmeyenlerdir. “Sapkınlar” ise ya hakikatin hiç ulaşmadığı, ya da onu hakikat olarak kabul etmelerini güçleştirecek kadar değişmiş ve bozulmuş olarak ulaştığı insanlardır.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 31.

<sup>37</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an yolu meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 1.

<sup>38</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal-Tefsir*, 1:4; Elik ve Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 36.

<sup>39</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı / Meal - Tefsir*, çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, c. 1 (İşaret Yayınları, 1999), 2.

Burada görüldüğü şekliyle Esed ayeti açıklayan diğer ayetleri dikkate almayan ve bağlamdan kopuk bir yorum yapmıştır.

Ahmet Tekin ise ayetin meâlini serbest bir yorumla tercüme ederek buradaki mübhemi şöyle gidermiştir. “Dine, kitaba ve şeriata kavuştuğunuz, nimetlerine ve lütuflarına mazhar ettiğiniz kullarının, peygamberlerin, samimiyetlerini ispat edenlerin, İslâm önderlerinin, sâlih kimselerin, şehitlerin yolunda başarılı eyle. Gazabına uğrayan zâlimlerin, âsilerin, dinine, Kur’ân’ına düşmanlık edenlerin, zalimlerin, Yahudilerin; başlarına buyruk hareket ederek hak yoldan uzaklaşıp dalâleti, bozuk düzeni, helâki tercih edenlerin, cahillerin, Hristiyanların doğruluğu, muhkemliği ve güvenliği olmayan yolundan bizi uzak tut Allahım.”

Kur’an anlamı en geniş çerçevede tutmak için yani belirli bir zaman, mekân veya şahısla ilgili tutmayıp daha genelleyici evrensel bir bakış açısını kazandırmak için mübhemât belirtilmemiştir. Bunun güzel bir örneğini ve meâllere nasıl yansıtıldığını burada zikretmek istiyoruz. Bakara suresinin 35. ayetinde Hz. Adem ve eşine yasaklanan ağacın cinsi ve mahiyetinin ne olduğu meselesidir. Burada ağacın cinsi ve mahiyetinden ziyade nehyedilen hususa tabi olmayı zihinlere yerleştirme söz konusu edilmiştir.

Mübhemât türü eserlere baktığımızda Süheylî, bu ağacın üzüm, sümbül veya incir ağacı olabileceğini gerekçeleriyle açıklamıştır.<sup>40</sup> Süheylî’nin eserine zeyl yazan İbn Asker, *et-Tekmile* adlı eserinde bu ağacın cinsi ile alakalı bir bilgiye yer vermez. Suyûtî, bu ağacın sümbül (İbn Abbas), hurma (Ebu Malik), üzüm (Süddî), turunç (Abdullah b. Kissî), incir (Mücahid, Katade), ceviz (İbn Abbas, zayıf görüş), buğday (Yahudiler iddia etmişlerdir) olduğuna dair rivayetleri zikreder.<sup>41</sup> İbn Cemâ’a ise bu ağacın buğday, üzüm, incir ve kafûr (Hz. Ali) olabileceğini ifade eder. Ancak buğday dışındaki seçenekleri zayıflığına dikkat çekmek için kîle lafzıyla nakleder.<sup>42</sup> Belensî, Hz. Adem ve

<sup>40</sup> Ebü’l-Kâsım Abdurrahman b Abdullah b Ahmed Süheylî, *Gavamizü’l-esma’i’l-mübhem ve’l-ehâdisü’l-müsne’de fi’l-Kur’ân*, thk. Heysem ‘Ayyâş (Beirut: Dârü’l-Fikri’l-Arabi, 1988), 18.

<sup>41</sup> es-Suyuti, *Müfhematü’l-akran fi mübhemati’l-Kur’ân.*, 12.

<sup>42</sup> Ebu Abdullah Bedreddîn Muhammed b İbrahim b Sadullah Kinani Hamevi İbn Cemaa, *Gurerü’t-Tibyan fi men lem yüsenme fi’l-Kur’an*, thk. Abdulcevad Halef, ; (Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1990), 200.

eşinin cennetten çıkarıldıktan sonra nereye indirildiğine dair geniş malumat vermesine rağmen yasak ağaçla ilgili bilgi vermez.<sup>43</sup>

Taberî bu ağacın hangisi olduğuna dair çeşitli rivayetleri zikrettikten sonra mübhemâtın belirlenmesi ile ilgili önemli bir hususa dikkat çekerek şöyle der: “Bu ağacın üzüm, incir, buğday vs. gibi ağaçlar olduğu hususunda çeşitli rivayetler gelmiştir. Bunlardan herhangi birisinin olma ihtimali vardır. Ancak bunun tespit edilmesinin faydası olmadığı gibi bilinmemesinin de herhangi bir zararı yoktur.”<sup>44</sup> Mübhemâtın tespiti konusuna fazla ehemmiyet vermeyen Muhammed Abduh “Allah bu ağacın ismi hakkında bilgi vermediği için bununla ilgili olarak bir şey söyleyemeyiz” der.<sup>45</sup>

Zikrettiğimiz bilgilerden ağacın cinsinin belirlenmesinin ayetin anlaşılmasına ve vermek istediği mesaja katkı sunmadığı, bu bilgiler olmadan da mesajın net anlaşıldığı ve kafa karışıklığına yol açan bilgi yığına gerek olmadığı anlaşılmaktadır. Tam da bu noktada bu mübhem’in giderilmesi hususunda Kur’an meâllerinde nasıl bir yöntem uygulandığına göz atmayı gerekli görüyoruz.

Çantay, İslamoğlu, Sülün, Yılmaz, Akdemir ve Diyanet meâllerinde bu ağacın cinsi ile ilgili herhangi bir yorum ve bilgi sunulmamıştır. Doğrul ise konuya farklı yaklaşmakta ağacın günahı sembolize ettiğini belirterek şöyle demektedir:

Şu ağaca yaklaşmayın denilmekle onun her insanca malum olduğu anlatılmış oluyor. Bu ağaç bütün peygamberlerin insanı, irtikâbindan tahzir ettikleri günahtır. Günahtan nefret insanın fıtratına kök salmıştır. İnsan günaha düşmekle beraber onun içinde günaha karşı daima isyan eden vicdan vardır. Ayet buna işaret ediyor.<sup>46</sup>

Elik, yasaklanan ağacın sembolik bir ifade olduğunu ve kötülüklerin bildirilmesini simgelediğini ifade ederek şöyle der:

<sup>43</sup> Ebû Abdullah Muhammed b Ali Belensi, *Tefsiru mübhematü'l-Kur'an*, 133.

<sup>44</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, c. 1 (Kahire: Daru Hicr, 2001), 556.

<sup>45</sup> Reşid Rıza ve Muhammed Abduh, *Tefsîru Menâr*, c. 1 (Kahire, 1947), 278.

<sup>46</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1:24.

Diğer taraftan ayetteki “ağaç”ın ne olduğu da tartışılmıştır. Bizce bunun sembolik bir ifade olması ve insana Allah tarafından yasaklanan şeyleri simgelemesi daha muhtemeldir. Nitekim Muhammed Abduh da buradaki “cennet”ten insanın huzuru ve Allah’ın nimetlerinin kastedildiğini, yasak ağacın ise insana Allah tarafından kötülüklerin bildirilmesi anlamına geldiğini belirtmektedir. Bizce bu anlayış Kur’an’ın genel söylemine ters de değildir. Buna göre Allah, insana dünya hayatında huzurlu olabilmesi için ilahi yasaklara uyması gerektiğini bildirmiştir. İnsan bu yasakları ihlal ettiği takdirde dünya ve ahiret saadetini tehlikeye atar. Fakat Adem gibi, sonradan hatasını anlar ve tövbe ederse Allah’ın af ve merhameti ona her zaman açıktır. Yeter ki şeytan gibi kibirlenmesin ve hatasında ısrar etmesin.<sup>47</sup>

Mustafa Öztürk ise bu ağacın Esk-i Ahit’in ifadelerine göre bilgi ve hayat ağacı olduğunu ve erken dönem müfessirlerinin bu ağacı hakiki anlamda anladıklarını ve türü konusunda çeşitli görüşler ileri sürdüklerini nakleder. Daha sonra kendi görüşüne göre “yasak ağaç”ın bir sembol veya metafor olup cinsel ilişkiden kinaye olduğunu söyler ve A’raf, 7/22. ayetini referans gösterir.<sup>48</sup> Bu ayette Hz. Adem ve eşinin bu ağaçtan tadınca edep yerlerinin açıldığını ve yapraklarla edep yerlerini örttüklerinden bahsedilir. Esed ise yasak edilen ağacın ebedilik ağacı (*şeceretü’l-huld*) olduğunu belirttikten sonra, şeytanın Hz. Adem ve eşine bu ağaçtan tattıkları takdirde ebedileşeceklerini va’d ettiğini (Taha, 20/120) ifade eden ayeti referans gösterir.<sup>49</sup> Bu, mübhem ifadelerin belirlenmesinde uç noktalara varan yorumlara kapı aralandığını gösteren tipik örneklerden birisidir.

Kur’an’da mübhem ifadelerden “*salatu’l-vusta*” (orta namaz) dikkat çekici bir örnektir. Namazlara özellikle orta namaza dikkat çeken ayette hangi vaktin kastedildiği mübhem bırakılmıştır. Bunun hangi namaz olduğu konusunda çeşitli rivayetler vardır. Ancak kuvvetli olan görüş bunun ikinci namazı olduğu hususudur. Mübhemât türü eserlere baktığımızda *Tefsîru*

<sup>47</sup> Elik ve Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 52.

<sup>48</sup> Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 37.

<sup>49</sup> Esed, *Kur’an Mesajı / Meal - Tefsir*, 1:12.



*mübhemâti'l-Kur'an'* da bu konuda çok ihtilaf olduğu ifade edilerek meşhur on görüş zikredilirken,<sup>50</sup> İbn Asker *et-Tekmile* ve Suyutî *Müfhimat* adlı eserlerinde bu ayete yer vermezler. İbn Cemâ'a bundan kastın sabah, öğle, ikindi, akşam, yatsı veya sabah-ikindi namazıdır, diyerek beş vakte hasreder.<sup>51</sup>

Meâllere baktığımızda ise bu konuda görüş birliği olmadığını, benzer bilgilerin aktarıldığını görürüz. Şöyle ki; Çantay dipnotta orta namazdan maksadın ikindi namazı olduğunu İmam Ebu Hanife'ye dayandırarak ifade ederken,<sup>52</sup> Sülün, orta namazın ikindi vakti olduğu, Hz. Aişe'nin tefsiri kıraatinin de bu anlamı desteklediğini söyler.<sup>53</sup> Öztürk ise metinde parantez içerisinde sabah ve ikindi namazı olduğuna işaret eder.<sup>54</sup> İslamoğlu ise bu ayetin dipnotunda orta namazın ikindi veya akşam namazı şeklinde tefsir edildiğini ancak bu konuda görüş birliği olmadığını, dolayısıyla ayette kesin ve net olarak bir namaz kastedilmediğini belirtir.<sup>55</sup> Elik, burada her hangi bir namazın kastedilmediğini, Mevdûdî'nin bu konuda serdettiği görüş ve kanaatlerine katıldığını belirtir.<sup>56</sup>

Kur'an'da yer alan mübhemât örneklerinden birisi de Maide suresinin 30. ayetinde Hz. Adem'in iki çocuğundan bahsedilmiş ancak sundukları kurbanın cinsi, katilin ve maktûlün kim olduğu müphem bırakılmıştır. Ayetin meâli şöyledir: “*Ey Muhammed onlara Adem'in iki oğlunun başından geçen olayı doğru olarak anlat. Hani ikisi birer kurban sunmuşlardı da birininki kabul edilmiş, diğerininki edilmemişti...*” Sülün, İslamoğlu, Akdemir ve Yılmaz meâllerinde bu mübhemliği giderecek açıklamada bulunmamışlardır. Diyanet meâlinde dipnotta “*Kabil'in sunduğu kurban bir demet buğday, Habil'ininki ise bir koç idi*” diye açıklamada bulunurken metinde isimler belirtilmez.<sup>57</sup> Öztürk ve Kur'an Yolu meâllerinde metin içerisinde Kabil ve Habil'in isimleri zikredilirken

<sup>50</sup> Ebû Abdullah Muhammed b Ali Belensi, *Tefsiru mübhematü'l-Kur'an*, 246. Bunlar sabah, öğle, ikindi, akşam ve yatsı namazları, cuma namazı, korku namazı, bayram namazı, öğle-ikindi veya vakti belirlenmemiş kadir gecesi namazı'dır.

<sup>51</sup> Cemaa, *Gurerü't-Tibyan fî men lem yüsemme fî'l-Kur'an*, 217.

<sup>52</sup> Çantay, *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 1:64.

<sup>53</sup> Sülün, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 362.

<sup>54</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 74.

<sup>55</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğçeli Meal-Tefsir*, 1:82.

<sup>56</sup> Elik ve Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 124.

<sup>57</sup> Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 111.

kurbanların cinsi konusunda bilgi verilmez.<sup>58</sup> Doğrul ve Esed ise dipnotta Tekvin, 4/3-12 de bu olaydan bahsedildiğine dikkat çektikten sonra çocukların isimlerini ve kurbanların cinsini zikrederler.<sup>59</sup> Ayrıca Doğrul, Hasan ve Dahhak'a dayandırdığı bir rivayete göre burada Benî İsrail'den iki kişiye işaret edildiğini söyler.<sup>60</sup> Elik de bu ikinci görüşü tercih eder.<sup>61</sup>

Kur'an bazen kişinin ismini zikretmeyip aşağılamak gayesiyle vasfını belirttiğini ifade etmiştik. Örneğin Kevser suresinde Hz. Peygamber'in erkek evlatları çocuk yaşta vefat ettikleri için soyunun devam etmeyeceğinden hareketle ona hakaret etmeye kalkışan ve Peygamber'e *ebter* (soyu kesik) diyen kişiyi Allah "*soyu kesik olan kendisidir*" diye ismini zikretmeden eleştirir. Meâllerde bu kişinin As b. Vâil olduğu konusunda ittifak olmasına rağmen *ebter* kelimesinin soyunun kesik olmasına mı yoksa iyilik ve güzellikten nasibi olmaması anlamında mecaz mı ifade ettiği konusunda görüş ayrılığı vardır. Çantay ayeti şöyle çevirmiştir. "*Sana buğz eden (yok mu? İşte asıl) zürriyetsiz olan O'dur.*" O bu yorumunu Beyzâvî ve Celaleyn tefsirlerine dayandırdığını söyleyerek sözlerini şöyle sürdürür:

O, her hayırdan kesilmiş yahut zürriyeti kesilmiştir. As b. Vâil Hz. Peygamber'in oğlunun vefatı sebebiyle kendisine "*ebter*" nesli kesilmiş, demiştir.(Celaleyn) Sana *ebter* diyenin kendisi zürriyetsiz, şerefsiz ve namsızdır. Sana gelince senin pak neslin, şanın asarı fazlın ta kıyamete kadar baki kalacaktır. Ahirette de sana tavsif hududuna sığmayacak nice büyük şerefler tahsis edilmiştir. (Beyzâvî).<sup>62</sup>

Ayeti "*Senden nefret eden (her türlü iyilikten ve güzellikten ) kesilmektedir.*" şeklinde tercüme eden Esed, lafzen "*kesilmiş olan (ebter) O'dur*" ifadesinde parantez içerisindeki "*iyilik ve güzellikten*" ibaresini *Kâmûs'tan* esinlendiği bir açıklamaya dayandırdığını söyler.<sup>63</sup>

<sup>58</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 144; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an yolu meali*, 111.

<sup>59</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1:200; Esed, *Kur'an Mesajı / Meal - Tefsir*, 1:192.

<sup>60</sup> Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, 1:200.

<sup>61</sup> Elik ve Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 307.

<sup>62</sup> Çantay, *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 3:1226.

<sup>63</sup> Esed, *Kur'an Mesajı / Meal - Tefsir*, 3:1314.

Ebter vasfının bu surenin iniş sebebi olarak gösterilen As b. Vâil'e mukabele ediliyorsa da bunun gerçekleşmediğini, zira onun oğlu Amr b. As, torunu Abdullah ve onun neslinin devam ettiğini<sup>64</sup> söyleyen İslamoğlu, buradaki "ebter" kelimesinin Esed'in vurguladığı gibi "iyilik ve güzellikten kesilmiş" anlamına geldiği görüşünü zımnen kabul etmiş gözükmektedir.

Öztürk, Elik, Sülün, Akdemir ve Yılmaz ise burada kastedilenin kimliği ile ilgili hiçbir açıklama yapmazlar.

Kur'an'da sebab-i nüzûl rivayetleriyle bilinebilecek mübhem ifadelerden birkaç örnek sunarak meâllere nasıl yansıtıldığına dair tespitlerde bulunacağız.

Bunlardan birisi Cahiliyye döneminde boşanma sebeplerinden sayılan zihâr ile ilgili ayettir. "(Ey peygamber) Kocası hakkında sana şikayet bildiren, üzüntüsünü Allah'a bildiren kadının sözlerini Allah elbet işitti ve duasını kabul etti." (Mücadele, 58/1) Bu ayet Hz. Peygamber'e şikayet olarak bildirilen ve bu şikayetin yapılmasına sebep olan olay ve kişi hakkında açıklama yapmaz. Bu mübhem durum ayetin sebab-i nüzulünden hareketle açıklığa kavuşturulur.

Cahiliyye dönemi âdetine göre bir erkek karısından kesin olarak ayrılmak istediği zaman ona, "sen bana anamın sırtı gibisin" der ve artık karısı ona yasak sayılırdı. Bu sözde annesinin mahrem bir yerini belirtmek üzere "sırt" anlamına gelen *zahr* kelimesi kullanıldığından, bu davranışa da belirtilen kelimedenden türetilerek "zihâr, zihâr yapma" deniyordu. Ensardan Evs b. Samit bir sebeple kızıp hanımı Havle bint Sa'lebe'ye (ö. 32/652-53) zihar yapmıştı. Çok geçmeden söylediğine pişman olmuş ve evliliğe dönüş yapmak istemişti. Ayet bu olay üzerine nazil olmuştu. Bu ayeti günümüz okuyucusu okuduğu vakit eğer meâlde buna dair bir açıklama ve rivayet yoksa konuyu kavraması oldukça zor olacaktır.

Mübhemât türü eserlere baktığımızda *et-Tekmile'*de bu ayete hiç temas edilmez. Bu kadının Havle binti Hakîm veya Havle binti Sa'lebe<sup>65</sup> veya Havle

<sup>64</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereçeli Meal-Tefsir*, 3:1313.

<sup>65</sup> Cemaat, *Gururü't-Tibyan*, 502.

binti Düleyc, kocasının Evs b. Samit olduğu ifade edilir.<sup>66</sup> Belensî ise, kadının ismi konusundaki bütün farklı rivayetleri zikreder.<sup>67</sup>

Meâllere baktığımızda bazıları kadının ve kocasının ismini dipnotta verirken,<sup>68</sup> bazıları ayetin tercümesinde parantez içerisinde verir.<sup>69</sup> Sülün ve Elik dipnotta zihârın tanımıyla ilgili kısa bir açıklamada bulunur, ancak karı ve kocanın isimlerini zikretmez.<sup>70</sup> Diyanet meâlinde surenin muhtevasının tanıtıldığı giriş kısmında “bir adamın karısı, Hz. Peygamber’e gelerek onu şikayet etmiş ve Hz. Peygamberle tartışmıştı” diyerek konudan bahseder, ancak kadının kimliği verilmez.<sup>71</sup> Kur’an Yolu meâlinde ise ayetin hemen altında konu ve şahsın açık kimliği zikredilir.<sup>72</sup>

Kur’an’da mübhem bırakılan hususları açıklamayan üç meâlde ayette ifade edilen olayın kimler arasında geçtiği verilmezken, okuyucunun ayeti kolayca anlayacak şekilde olayın da izah edilmediğini görmekteyiz. Akdemir’in meâlinde zihâr ismi zikredilmeden tarifi yapılırken, Yılmaz’ın meâlinde zihâr kelimesi zikredilmektedir. Yaşar Nuri Öztürk’ün meâlinde ise ayet mübhem şekilde bırakılmıştır.<sup>73</sup> Dolayısıyla konuyla ilgili ön bilgisi olmayanların ayeti herhangi bir tefsire başvurmadan anlamaları güçtür.

Bir diğer mübhem çeşidi zamirlerle ifade edilenlerdir. Ayetlerde zikredilen zamirlerin merciini, yani kime işaret ettiğini tespit etmek manayı etkileyen bir husustur. Bunun en bariz örneği ‘Abese suresinin ilk ayetinde zikredilen abese fiilinin öznesinin tespit edilmesi ve bu mübhem ifadenin açıklığa kavuşturulmasıdır. Ayetin tercümesi bazı meâllerde şöyledir. “Gözleri kör olan adam geldi diye, yüzünü ekşitti ve arkasını çevirdi.” (Doğrul) “Yüzünü ekşitip çevirdi, kendisine o a’ma geldi diye.”(Çantay), “O, kendisine kör geldi diye

<sup>66</sup> es-Suyuti, *Müfhematü'l-akran fi mübhemati'l-Kur'an.*, 106.

<sup>67</sup> Belensî, *Tefsiru mübhematü'l-Kur'an*, 577-79.

<sup>68</sup> Çantay, *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 3:1014; Esed, *Kur'an Mesajı / Meal - Tefsir*, 3:1120; İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gerekçeli Meal-Tefsir*, 2:1098.

<sup>69</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 611.

<sup>70</sup> Sülün, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, 542; Elik ve Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 1239.

<sup>71</sup> Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, 541.

<sup>72</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an yolu meali*, 541.

<sup>73</sup> Mehmet Nuri Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998), 541; Salih Akdemir, çev., *Son Çağrı Kur'an* (Ankara Okulu Yayınları, 2004), 541; Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, (İstanbul: Yeni boyut, 2013), s. 543.

yüzünü ekşitmiş, arkasını dönmüştü." (Akdemir), "O, suratını astı ve uzaklaştı." (Esed), "Peygamber yüzünü ekşitti ve arkasını döndü, kendisine o âmâ geldi diye." (Yılmaz), "Suratını astı ve yüzünü çevirdi. Çünkü ona gözü görmeyen bir kişi gelmişti." (Kur'an Yolu), "Kendisine o âmâ geldi diye Peygamber yüzünü ekşitti ve öteye döndü." (Diyanet). "Surat astı yüz çevirdi; âma yanına (zamansız) geldi diye." (Sülün), "Peygamber (Kureyşin ileri gelen müşriklerinden bir gruba Kur'an'ı tebliğ ederken Abdullah b. Mektum adında) gözleri görmeyen bir kişi yanına geldi diye suratını asıp yüzünü öteye çevirdi." (Öztürk) Bu ayetin yukarıda zikrettiğimiz farklı meâllerdeki çevirisine baktığımızda Öztürk'ün çevirisinin dışındakilerde müphemlik olduğu gibi bırakılmıştır.

Tefsir kaynaklarımıza baktığımızda gözleri görmeyenin Abdullah b. Mektum olduğunda ittifak olmakla birlikte, birçok müfessir 'abese ve *tevellâ* fiillerinin öznesinin Hz. Peygamber olduğunu söylemiştir.<sup>74</sup> Mübhemât türü eserlere baktığımızda Suyûtî, İbn Cemâ'a ve İbn Asker 'abese ve *tevellâ* fiilinin öznesini belirlemezken Süheylî ve Belensî öznenin Hz. Peygamber olduğunu ifade eder.<sup>75</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz meâllerde -Mustafa Öztürk'ün meâli hariç- mübhemlerin açıklığa kavuşturulmadığı görülmektedir. İslamoğlu ise ilk ayetteki yüz çeviren ve surat asanın Velîd b. Muğîre olduğunu iddia eder ve çevirisini buna göre yapar. Bu tercihinin iki gerekçe gösterir. Birinci gerekçe; Müddessir Suresi'nin 23-24. ayetlerinde 'abese ve *tevellâ* fiillerinin aynen geçtiğini, Velid b. Muğîre ve Ubey b. Ka'b gibi kişilerin özelliklerinin anlatıldığını ifade ederek öznenin aynı kişi olduğunu söyler. Oysa orada 'abese ve *besere* fiilleri geçer. İkinci gerekçesi ise; 'Abese Suresi'nin ilk ayetlerinde öznenin "o" diye söz edilirken, müteakip ayetlerde öznenin "sen" diye söz edildiğini, bunun da öznelerin farklı olduğunu desteklediğini iddia eder.<sup>76</sup> Buradan hareketle öznenin farklı kişiler olduğu kanaatine varır. Mehmet

<sup>74</sup> Taberi, *Câmü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, 1:102-3; Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunü'l-ekavil fi vücuhî't-te'vil.*, c. 6 (Beyrut: Dârü Ubeykan, 1998), 314; Ebü Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin Razi, *Mefatihü'l-gayb = Tefsirü'l-kebir*, c. 31 (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 55.

<sup>75</sup> Süheylî, *Gavamizü'l-esmaî'l-mübhem ve'l-ehâdisü'l-müsnede fi'l-Kur'an*, 213; Cemaa, *Gurerü't-Tibyan*, 502; Belensi, *Tefsiru mübhematü'l-Kur'an*, 577-79; es-Suyuti, *Müfhematü'l-akran fi mübhemati'l-Kur'an.*, 106.

<sup>76</sup> İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereğeli Meal-Tefsir*, 2:1222.

Okuyan da bu görüşe katılmaktadır.<sup>77</sup> Bazı meâllerde bu ayetlerdeki zamirlerin kimi ifade ettiği belirtilmeden çevrildiği için anlamda bir belirsizlik oluştuğu görülmektedir.<sup>78</sup>

Aslında İslamoğlu'nun tercih ettiği bu görüş Tabâtabâî'ye ait olup ve müfessirin kendi ifadesiyle bazı şîî rivayetlere dayanmaktadır.<sup>79</sup> Bu sebeple Öztürk Tabâtabâî'ye referans gösterdiği bu yorumun zorlama olduğuna dikkat çekerek şöyle der:

İlk ayette '*abese ve tevellâ* (suratını astı ve yüzünü çevirdi) diye ifade edilen tavrın Hz. Peygamber'e değil, Mekkeli müşriklerden birine ait olduğu da ileri sürülmüştür (Tabâtabâî, *Mîzân*, XX, 223); ancak sonraki ayetlerden de anlaşılacağı gibi bu zorlama bir yorumdur.<sup>80</sup>

Bu ayetin tercümesinde Hz. Peygamberi ifade edilen kaba tavırdan koruma içgüdüsüyle hareket edildiği görülmektedir. Oysa rivayetlere baktığımızda bu fiilin öznesinin Hz. Peygamber olduğu görülmektedir.

Mübhemâtın belirlenmesinde ayetin veya surenin nerede indiği bilgisinin dikkate alınmasının gerekli olduğuna dair bir örnekle makaleyi sonlandırmak istiyoruz.

"Onlara de ki: Şimdi söyleyin bakalım, bu Kur'an Allah katından gönderilmiş ve siz onu reddetmişseniz, üstelik İsrailoğullarından bu şekilde vahiy ve peygamber geldiğinde tanıklık eden (şahid) birisi ona inandığı halde siz ona inanmayı kibrinize yedirememişseniz, şu halde sizden daha zalim kimse olabilir mi? Hiç şüpheniz olmasın ki Allah zalimleri emellerine kavuşturmaz." (Ahkaf, 46/10) ayetinde mübhem bırakılan "şahid" kelimesinden kimin kastedildiği konusunda farklı görüşler rivayet edilmiştir.

<sup>77</sup> Bkz. Ahmet Abay, Yahya Yaşar, "Kur'an'ın Kur'an İle Tefsirinde Yeni Yaklaşımlar Mehmet Okuyan Örneği", *Turkish Studies*, Volume, 11/7, Spring (2016), s. 12.

<sup>78</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, 586; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali*, (İstanbul: Hayat Yayınları, 2017), s. 375.

<sup>79</sup> Allame Muhammed Hüseyin b Muhammed b Muhammed Hüseyin Tabatabai, *el-Mizan fi tefsiri'l-Kur'ân*, c. 20 (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1997), 223.

<sup>80</sup> Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 666.

Mübhemât konusunda yazılan eserlere ve tefsirlere baktığımızda, bu şahıs Şa'bî ve Mesruk'a göre Hz. Musa, Hasan ve Mücahid'e göre Abdullah b. Selam'dır.<sup>81</sup> Süheylî ve İbn Kesîr ise bu kişinin Abdullah b. Selam olduğunu söyler.<sup>82</sup> Taberî (ö. 310/923) bu kişinin Hz. Musa olduğunu, surenin Mekke'de inmesi nedeniyle rivayetlerde zikredilen Abdullah b. Selam'ın olamayacağına dikkat çeker.<sup>83</sup> Aynı görüşü Gassanî de ifade eder.<sup>84</sup> Razî ise "şahid" kelimesinden belirli bir şahsın kastedilmediği görüşünü şöyle gerekçelendirir: "Hz. Peygamberin geleceği ile ilgili müjde Tevrat'ta mevcuttur. Burada ayette anlatılmak istenen şudur. Tevrat'ı bilen ve okuyan arif ve insafli bir kişi Peygamberin gelişinin Tevrat'ta müjdelendiğini itiraf eder."<sup>85</sup>

Meâllere baktığımızda Yazır, Sülün, Mustafa Öztürk ve Elik bu ifadeyi mübhem bırakırken, Çantay dipnotta bu kişinin Hz. Musa olduğunu bildirmiş, sure Mekke'de indiği için tefsirlerden nakillerde bulunarak Abdullah b. Selam olamayacağını söylemiştir.<sup>86</sup> Esed ise buradaki mübhemi Tevrat'a atıfta bulunarak Hz. Musa olarak tespit etmiştir.<sup>87</sup>

## Sonuç

Kur'an'da bazı kişi ve yer isimlerinin açık bir şekilde yer almadığı bilinen bir husustur. Tefsir usûlü kaynaklarımızda bunun çeşitli sebeplerden kaynaklandığı ifade edilmiştir. Bu konuyu detaylıca ifade eden farklı makaleler yazılmıştır. Ancak araştırmalarımıza göre mübhem ifadelerin meâllerde nasıl yansıtıldığına dair bir makale kaleme alınmamıştır. Mübhemât'ın meâllerde ne şekilde yer aldığına dair yaptığımız bu araştırma sonucunda şu sonuçlara vardık.

Kur'an'daki mübhemler, açıklanması gerekli ve zorunlu iken açıklanmamış ve gizlenmiş bilgiler değildir. Kur'an'ın mübhemleri, kapalı

<sup>81</sup> Cemaat, *Gurerü't-Tibyân*, 475.

<sup>82</sup> Süheylî, *Gavamizü'l-esma'î'l-mübhem ve'l-ehâdisü'l-müsnede fi'l-Kur'ân*, 171; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ânî'l-Azim*, thk. Sami b. Muhammed es-Selame, c. 7 (Riyad: Daru Taybe, 1997), 278.

<sup>83</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, 21:126.

<sup>84</sup> Muhammed b. Hıdır b. Harun el-Ğassânî (İbn Asker), *et-Tekmilâ ve'l-itmam li kitabi't-ta'rif ve'l-i'lâm*, çev. Esad Muhammed Tayyip (Mekke, 1997), 183.

<sup>85</sup> Razi, *Mefatihü'l-gayb = Tefsirü'l-kebir*, 28:10.

<sup>86</sup> Çantay, *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 3:922.

<sup>87</sup> Esed, *Kur'an Mesajı / Meal - Tefsir*, 3:1127.

birakılarak kulların birçok bilgiden mahrum ediliŖi anlamına da gelmemelidir. Bu olumsuz anlamda Kur'an'ın mübhemlerinden bahsedilemez. Bunlar herkesin kolayca hatırlayacağı meŖhur olay, kiŖi, zaman ve mekânlardır. Kur'an bu bilinen ve indiği dönemdeki insanlar tarafından anlatılan kıssa ve olayları telmih yoluyla bize anlatmaktadır. Bu olaylar mübhemler giderilecek Ŗekilde anlatılsaydı, Kur'an'ın anlatım üslubu ve ahengi bozulurdu. Çünkü bu mübhemlerden bazıları ayetin sebab-i nüzûlü bazıları da israiliyyat dediğimiz rivayetler vasıtasıyla bilinmekteydi. Ancak mübhemlerin belirlenmesi ve sarahaten ifade edilmesinin verdiğimiz örneklerden hareketle, özellikle Kur'an'ın nüzûl ortamından asırlarca sonra yaŖayan okuyucular için gerekli olduğu görölmektedir. Ancak bu açıklamaların dipnotlarda veya sureye baŖlamadan önce giriŖ kısmında olayları izah Ŗeklinde olmalıdır. Metnin içerisine bu bilgiler ilave edildiğinde Kur'an'ın eŖsiz Ŗiirsel üslubunda kopukluklar meydana gelmekte ve bu olumsuzluk meâllere de yansımaktadır.

AraŖtırmanın sonucunda belirttiğimiz birkaç meâl dıŖında bütün meâllerin mübhem bırakılan ifadeleri açıklığa kavuŖturduđu görölmektedir. Ancak meâlleri araŖtırdıđımızda mübhemâtin belirlenmesinde yöntemin nasıl olacağına dair iki meâl dıŖında bilgi verilmediğini gördük. Bazı meâllerin mübhemâti belirlemeyip olduğu gibi bıraktığını bunun yanında bazı meâllerin de mübhemleri tefsir ve rivayetlerden faydalanarak açıkladığını tespit ettik. Bazı meâller bu konuya geniŖ yer verip dipnotlar vasıtasıyla açıklamalarda bulunduğunu, bazı meâllerin ise mübhemleri bazen tercümeye yansıtırken bazen mübhem bıraktığını tespit ettik. Tarihi süreçte bu mübhem ifadelerin farklı amaçlar doğrultusunda kullanılarak istismar edildiği yazılan bazı makalelerde ifade edilmiŖtir. Bu sebeple mübhemlerin sahih kaynaklardan tespit edilerek meâllere yansıtılmasının günümüz okuyucusunun ayeti doğru anlaması açısından önem arz ettiğini ifade edebiliriz.

### Kaynakça

Abay, Ahmet ve Yahya YaŖar. "Kur'an'ın Kur'an İle Tefsirinde Yeni YaklaŖımlar Mehmet Okuyan Örneği". *Turkish Studies*, Volume, 11/7, Spring (2016): 1-16.



- Abdulğafur İğlâm. "el-Mübhemâtu'z-zemâniyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim 'inde İbn Cemâ'a". *Journal of Surra men Reâ* 1, sy 41 (2015): 94-129.
- Abdülhamit Birişik, ve Hüseyin Abdulhadi Muhammed. "Mübhemâtu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV, 2006.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur'an*. Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Albayrak, Halis. "Mübhemâtu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXII* (1992): 155-82.
- Altuntaş, Halil, ve Muzaffer Şahin. *Kur'ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meali*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2017.
- Cemaa, Ebu Abdullah Bedreddin Muhammed b İbrahim b Sadullah Kinani Hamevi İbn. *Gurerü't-Tibyan fi men lem yüsemme fi'l-Kur'an*. Çeviren Abdulcevad Halef. Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1990.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir usulü*. Ankara, 1979.
- Çantay, Hasan Basri. *Tefsirli Kur'an Meali Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*. İstanbul, 1980.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2013.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947.
- Belensi, Ebû Abdullah Muhammed b Ali. *Tefsiru mübhemâtü'l-Kur'an: bislati'l-cem'i ve aidü't-tezyil*. Tahkik Abdullah Abdülkerim Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Elik, Hasan, ve Muhammed Coşkun. *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*. M.Ü. İlahiyat Fak. Vakfı, 2015.
- Erten, Mevlüt. "Mübhemâtu'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)". *EKEV Akademi Dergisi III*, sy 1 (2001): 65-84.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı / Meal - Tefsir*. Çeviren Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İşaret Yayınları, 1999.

- Gezer, Süleyman. "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar / Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi I*, sy 2 (Şubat 2002): 253-64.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. Çeviren Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Mealler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Hacı Halife Mustafa b. Abdillâh. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn*. Tahkik Muhammed Şerafettin Yalçın. C. 1. Beyrut, t.y.
- Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kafi Dönmez, ve Sadrettin Gümü. *Kur'an yolu meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Hillî, İbnü'l-Mutahhar Cemâlüddîn Hasen b Yûsuf b Alî. *Minhacü'l-kerame fî ma'rifeti'l-imame*. Kahire: Dârü'l-Urube, 1962.
- İshak, Ali Şevvah. *Mu'cemu musannefati'l-Kur'âni'l-kerim*. Riyad: Dârü'r-Rifai, 1984.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gereçli Meal-Tefsir*. Düşün Yayıncılık, 2013.
- Kesir, Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b Ömer İbn. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*. Çeviren Sami b. Muhammed es-Selame. Riyad: Daru Taybe, 1997.
- Manzur, Ebü'l-Fazl Muhammed b Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- Muhammed b. Hıdır b. Harun el-Ğassânî (İbn Asker). *et-Tekmile ve'l-itmam li kitabi't-ta'rif ve'l-i'lâm*. Tahkik Esad Muhammed Tayyip. Mekke, 1997.
- Özaktan, Fatih. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü*. Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerim Mealî Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. 3. bs. Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- — —. "Mübhemâtü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şiası". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 12-13 (2001): 437-55.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Mealî*. İstanbul: Yeni boyut, 2013.

- Razi, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b Ömer Fahreddin. *Mefatihü'l-gayb = Tefsirü'l-kebir*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Reşid Rıza, ve Muhammed Abduh. *Tefsîru Menâr*. Kahire, 1947.
- Su'âd el-Aşkar. et-Tefsir ve'l-müfessirun bi'l-mağribi'l-aksâ, Daru's-selam. Kahire, 2010.
- Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b Ebî Bekr. *el-İtkan fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1996.
- — —. *Müfhematü'l-akran fî mübhemâti'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Süheyli, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b Abdullah b Ahmed. *Gavamizü'l-esmai'l-mübheme ve'l-ehâdisü'l-müsne'de fî'l-Kur'ân*. Tahkik Heyssem 'Ayyâş. Beyrut: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1988.
- Sülün, Murat. *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Tabatabai, Allame Muhammed Hüseyin b Muhammed b Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fî tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1997.
- Taberi, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiü'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân*. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Yılmaz, Mehmet Nuri. *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998.
- Yusuf el-Mar'aşlı. *'Ulûmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-marife, 2017.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed ez-. *el-Keşşaf an hakaiki't-tenzil ve uyunü'l-ekavil fî vücuhî't-te'vil*. Beyrut: Dârü Ubeykan, 1998.
- Zerkeşi, Bedreddin b Muhammed b Abdullah ez-. *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 283-303

## Anlatım Tekniğini Lübnan İç Savaşının Belirlediği Bir İç Hesaplaşma Romanı: Kevâbîsu Beyrût (Beyrut Kabusları) An Internal Feud Novel That Lebanon Civil War Determined Its Narrative Technique: Kevâbîsu Beyrût (Beyrut's Nightmairs)

**Adnan ARSLAN**

Dr. Öğr. Üyesi, Bilecik Şeyh Edebali İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Literature  
Bilecik / TURKEY  
adnanarslan81@hotmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-3989-6612](https://orcid.org/0000-0002-3989-6612)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 09 Mayıs / May 2018  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 07 Haziran / June 2018  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Arslan, Adnan. "Anlatım Tekniğini Lübnan İç Savaşının Belirlediği Bir İç Hesaplaşma Romanı: Kevâbîsu Beyrût (Beyrut Kabusları)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 283-303.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Modern romanı geleneksel romandan ayıran başlıca özelliklerden birisi de monolog, bilinç akışı, leitmotiv ve metinler arası gibi yeni anlatım tekniklerini kullanmasıdır. Bu teknikler modern romanın yapısını oluşturan zaman, karakterler ve olay örgüsü gibi biçimsel unsurlarda meydana gelen yeni yaklaşımlarla ilgilidir. Eserde hangi anlatım tekniğinin kullanılacağı çoğu kez romanın biçimi ve içeriği ile ilişkilidir. Bu araştırma geçen yüzyıl Arap romanları içerisinde modern ve post modern anlatım tekniklerini kullanan Kevâbîsu Beyrût romanını eserin içeriği bağlamında ele alacak ve kullanılan tekniklerin eserin amacına uygunluğunu ortaya koyacaktır. Otobiyografik olma özelliğine sahip olan romanın yazarı, bir iç savaşın sarsıntılarını birçok açıdan tecrübe etmiş ve çatışmaların ortasında kalmış biri olarak duygularını aktarmaya çalışmıştır. Anlatımında ön plana çıkan teknikler öykünün içeriği ile uyumlu oluşu esere estetik değer katmış ve ünlü Arap romanları arasına girmiştir. Çalışmanın giriş kısmı, Lübnan'da 1975-1990 yılları arasında meydana gelen iç savaşa zemin hazırlayan etkenleri, birinci bölüm, eserin yazarı Gâde es-Semmân'ın hayatını, üçüncü bölüm ise; Kevâbîsu Beyrût adlı romanın anlatım tekniklerini eserin yazılmasına neden olan etkenlerle ilişkisini araştıracaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Modern Arap Romanı, Gâde es-Semmân, Kevâbîsu Beyrût, Lübnan iç savaşı

## Abstract

One of the main features that distinguish modern novel from traditional one is the use of new narrative techniques such as monologue, flow of consciousness, leitmotiv and intertextuality. These techniques relate to new approaches that take shape in formal elements such as time, characters and event patterns that make up the modern novel. Which expression technique is used in the work is often related to the form and content of the novel. This research examines the Kevâbîsu Beyrût, which uses modern and post modern expression techniques in the Arab novels of the last century, in the context of the content of the work and reveals the appropriateness of the techniques used for the purpose of the work. The authors of the novel, autobiographical, tried to convey the feelings of a civil war in many ways, and remained in the midst

of conflicts. The techniques that came to the forefront in his narration have added aesthetic value to the composition of the narration and it has become one of the famous Arab novels. The introduction part of the work consists of the factors that prepared the ground for the civil war that took place in Lebanon between 1975 and 1990, the first chapter, the work of writer Gâde es-Semman, the third chapter; Kevâbîsu will investigate the relation between the narrative techniques of the novel Beirut and the factors leading to the writing of the work.

**Keywords:** Modern Arap novel, Ghade al-Sammân, Kavâbisu Beyrut, Lebanon civil war.

## Giriş

II. Dünya savaşı sırasında Fransız mandater yönetiminden kurtulup bağımsızlığını elde eden Lübnan<sup>1</sup>, dini, siyasi ve mezhepsel açıdan oldukça heterojen bir yapıya sahiptir.<sup>2</sup> Coğrafi açıdan çekici bir konuma sahip olan Lübnan'ın bu yapısının tarihi arka planında, birçok farklı medeniyetin dikkatini çeken özelliklere sahip olması yatmaktadır. Zira Lübnan toprakları, *"tarih boyunca Bizanslılar, Haçlılar, Memluklar, Osmanlılar ve Fransızların egemenliğinde, çok farklı uygarlıklara ev sahipliği yapmış ve birbirinden farklı çıkarları olan 20'ye yakın dini mezhep ve etnik topluluğa"*<sup>3</sup> sahip olmuştur. Ülkedeki bu dini ve mezhebi çoğunluluk Oral Sander'in ifadesiyle her Lübnanlı'nın bir dinsel azınlığın üyesi olmasına neden olmuştur. Zira ülkedeki hiçbir din ve mezhep, çoğunluğa sahip olacak seviyeye ulaşamamıştır. Bu durum Lübnan'da bir taraftan tüm farklı din ve mezhep mensuplarının kendi varlıklarına herhangi bir tehdit gelmemesi için diğer gruplarla "iyi geçinme" adına farklılıkları müsamaha kültürünün gelişmesine ve görece istikrara yol açmışken diğer taraftan da balıksırtı kırılğan bir sosyal yapının da etkisi olmuştur.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ümit Çelik, "İç Çatışmalar ve Dış Müdahaleler Arasında Lübnan", *History Studies*, 4/1, (2012): 126.

<sup>2</sup> Tayyar Arı, *Geçmişten günümüze Ortadoğu Siyaset Savaş ve Diplomasi*, 5. Baskı (Bursa: MKM Yayınları, 2012) Bursa, 113.

<sup>3</sup> Çelik, "İç Çatışmalar ve Dış Müdahaleler Arasında Lübnan", 126.

<sup>4</sup> Oral Sander, Lübnan'daki Bunalımın Tarihsel ve Toplumsal Nedenleri, 220. (Erişim: 25.04.2018) <http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/37/3/sander.pdf>.

1948 yılında İsrail'in Filistin topraklarını işgal etmesi sonucu yüz binlerce Filistinlinin komşu ülkelere göç etmek zorunda kalması Lübnan'ın zaten hassas ve kırılğan olan iç istikrarının tamamen yerle bir olmasının fitilini ateşleyen ölümcül bir gelişme olmuştur. Zira Lübnan topraklarında silahlanan ve buradan İsrail ordusunu hedef alan Filistinli gerillalar, Lübnan Hristiyanlarının tepkisine ve kutuplaşmasına neden olmuştur.<sup>5</sup> 1969 yılında Lübnan hükümeti ile Filistin Kurtuluş Örgütü arasında yapılan Kahire Anlaşması Filistinlilere Lübnan sınırları içerisindeki kamplarda silahlanma yetkisi vermekte idi. Bu anlaşma Lübnan Hristiyanlarının Filistinli direnişçi FKÖ komandolarını tehlike olarak görmesine ve Lübnanlı Müslümanların da Sosyalist Parti lideri Kemal Canbolat'ın liderliğinde birleşerek işbirliği yapmasına zemin hazırlamıştır.<sup>6</sup> 1973 yılında İsrail'in Güney Lübnan'daki Filistin kamplarını bombalaması üzerine Lübnan ordusunun sessiz kalmasına bir tepki olarak Başbakan Salam istifa etmiş ve Lübnan ordusu ile Filistinliler karşı karşıya gelmiştir. Bu çatışmalarla ülkedeki Hristiyan-Müslüman çatışması daha da belirgin bir hale gelmiştir. Ülkenin her yerine yayılan bu çatışmalar her ne kadar II. Kahire Anlaşmasıyla sona erdirilmiş olsa da 1975 yılında Falanjist Parti liderine yönelik "kimliği belirsiz kişiler tarafından" suikast girişimi ve akabinde parti milislerinin Filistinli mültecileri taşıyan otobüsteki 27 kişiyi kurşuna dizmesi ile 1990 yılına kadar 15 yıl sürecek olan kanlı bir iç savaşın fitili de ateşlenmiştir.<sup>7</sup> 15 yıl süren bu iç savaşta yaklaşık olarak 130,000 ile 200,000 arası Lübnanlı hayatını kaybetmiştir. Ülke ekonomisine 25 - 30 milyar dolarlık zarara mal olan savaştan geriye virane sokaklar, harabeye şehirler kalmıştır.<sup>8</sup> İsrail ordularıyla savaşan Filistinlilerin dikkatini Lübnanlı Hristiyanlara çeviren bu neticesiz savaştan kimin karlı çıktığı sorusunun cevabı iç savaşa giden yolda kimin parmağının olduğuna dair bir fikir vermektedir.

<sup>5</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "Lübnan'ın Esas teşkilat Tarihçesi", *Amme İdaresi Dergisi*, 31/3, (1998): 26.

<sup>6</sup> Ahmet Bağlıoğlu, "Lübnan'ın Tarihsel Dokusu Ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebi Etkiler", *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, (2008): 18.

<sup>7</sup> Arı, *Geçmişten günümüze Ortadoğu*, 108.

<sup>8</sup> Çelik, "İç Çatışmalar ve Dış Müdahaleler Arasında Lübnan", 135.

## 1. Gade es-Semman

1942 Şam doğumlu es-Semmân, ilk ve ortaokul eğitimini Şam Laik Fransız Okulunda tamamlamış, lise yıllarında okulunun çıkardığı edebiyat dergisinde yayımladığı ve beğeni ile karşılanan ilk öykü denemeleri ile yazarlık yeteneğinin farkına varmıştır. Babasının kendisini bir doktor olarak görme isteğine rağmen edebiyat alanı tercih etmiş ve İngiliz dili edebiyatı bölümünü 1963 yılında bitirmiştir. İngiliz edebiyatı alanında lisansını tamamlamış ve Şam üniversitesinde iki yıl boyunca öğretim görevliliği yapmıştır. 1964 yılında Amerikan Üniversitesinde İngiliz Edebiyatı alanında yüksek lisansını tamamlamak üzere Beyrut'a gitmiştir. Orada kısa süre bir lisede öğretmenlik yaptıktan sonra hayatı boyunca sürdüreceği gazetecilik mesleğine yönelmiştir.<sup>9</sup>

Suriyeli ünlü şair Nizâr Kabbânî'nin akrabası olan es-Semmân'ın gazetecilik ve edebiyatçılığı bir arada başarılı bir şekilde yürütmüş ve her iki sahada da aktif olarak yer almıştır. Beyrut'un diğer Ortadoğu ülkelerine kıyasla entelektüel etkinliklere çok daha fazla müsait olan atmosferinden istifade ederek özgür bir ortamda kalemını geliştirme imkânı bulmuştur. 1962 yılında üniversite eğitimi esnasında yayımlamış olduğu ilk öykü mecmuası "Aynâke kaderî" (Gözlerin kaderimdir)'den sonra 1965 yılında ikinci mecmuası olan "La bahra fî Beyrût" (Beyrut'ta deniz yok)'u yayımlamıştır. Gazetecilik mesleği gereği Avrupa ülkelerine sıklıkla seyahat eden es-Semmân, batılı ülkelerin kültür ve edebiyatını yakından tanıma imkânı bulmuş ve bu seyahatlerle edebiyatçılığını daha pekiştirmiştir. Bunun üzerine yazmış olduğu üçüncü öykü mecmuası "lejlü'l-garbâ" Arap eleştirmenleri tarafından büyük bir beğeni elde etmiştir.

Birçok Arap roman yazarı için bir dönüm noktası olan 1967 Arap hezimetini onu da derinden etkilemiş eserlerinde romantizmden toplumcu gerçekçiliğe doğru kaymasına neden olmuştur. 1973 yılında yayımladığı dördüncü öykü mecmuası "Rahîlu'l-merafii'l-garîbe" (Yakın Limarlardan Ayrılış), ezilmiş Arap entelektüelinin yaşamış olduğu sosyopolitik açmazları ele alması açısından diğer tüm edebi çalışmalarının önüne geçmiştir. Bu tarihten sonra yazmış olduğu "Beyrut 75", "Leyletü'l-Milyâr" (Milyar Gecesi)

<sup>9</sup> <http://www.discover-syria.com/news/1592> (Erişim: 25.04.2018)



araştırmamıza konu olan “Kevâbisu Beyrût” (Beyrut Kâbusları) romanları kendisinin şaheserleri olarak modern Arap romanında yerini almıştır.<sup>10</sup>

## 2. Kevâbisu Beyrut

Otobiyografik olma niteliğine sahip “Kevâbisu Beyrût” (1976), Semmân’ın en önemli eserlerindedir. Başlığından da anlaşılacağı gibi roman, Semmân’ın Beyrut’ta bulunduğu yıllarda meydana gelen iç savaşta yaşadığı trajik gelişmelerin tarihi vesikasıdır. Eser kendi içinde “Kabus 1”, “Kabus 2” şeklinde toplam 65 kabustan oluşmakta; her bir kabusta yazar, iç savaş boyunca yaşadığı en buhranlı anılarını bölümlere ayırmaktadır. Bazı edebiyat eleştirmenleri tarafından Semmân’ın edebi dilinin Necip Mahfuz’un romancılığı ile karşılaştırılmasına sebep olan bu çalışmanın önemine yapılan atıf, eserin modern Batı romanında o tarihlerde yaygın olarak kullanılan modern ve post modern anlatı tekniklerini yoğun ve başarılı bir şekilde kullanması ile ilgili olmalıdır. Zira anlatı, yazarın savaşın bizzat ortasında, keskin nişancıların hedefinde, silah ve bomba seslerinin gürültüleri altında, sokaklarda oraya buraya serilmiş haldeki cesetlerin atmosferinde ve sevdiği insanların gözü önünde infaz edildiği bir ortamda yaşananları anbean aktarmaktadır. Adeta can pazarının yaşandığı böylesine gergin bir ortamda yazarın korku, çaresizlik, üzüntü, pişmanlık, tutsaklık vs. gibi birçok girift duyguyu bir anda yansıtmaya çalışması onu, insanın iç dünyasına derinlemesine eğilen modern ve post modern anlatım teknikleri kullanmaya sevk etmiştir. Modern romanı geleneksel romandan ayıran en belirgin teknik olan bilinç akışı eserin romanın neredeyse tüm sahnelerinde kendini hissettirmektedir. Hatta eserin tamamına egemen olan tekniğin derinlikli savaş sahneleri tasviri ve bilinç akışı olduğu söylenebilir. *Modernizmle birlikte romanın anlatımında insan gerçekliğini aracısız vermek amacıyla yeni bir teknik olarak kullanılmaya başlanan bilinç akışı* <sup>11</sup>tekniki ile Semmân, eli tetikte bir keskin nişancının hedefinde bir karakter olarak yaşadığı duyguları “aracısız”

<sup>10</sup> [https://ar.wikipedia.org/wiki/غادة\\_السمان](https://ar.wikipedia.org/wiki/غادة_السمان)

<sup>11</sup> Serdar Odacı, “Ulysses Ve Tutunamayanlar’da Bilinç Akışı Tekniği”, *Turkish Studies*, 4/1, (2009): 605.

aktarmaya çalışmaktadır. Burada eserin anlatım teknikleri açısından öne çıkan özellikleri başlıklar halinde sıralanacaktır.

### 3. Sübjektik Tasvir

“Kevâbisu Beyrût” okuyucusunun ilk sayfalardan itibaren dikkatini çekecek olan tasvirler, sübjektif tasvirlerdir. Sübjektif tasvirde yazar, *tasvir ettiği şeyde gördüklerini, hayalinde başka şeylere benzeterek ve gördüğü şeylere kendi duygu ve izlenimlerini de katarak vermektedir.*<sup>12</sup>

Semmân, Beyrut’un en görkemli otellerinden birinin karşısında bulunan bir apartmanda ailesiyle birlikte mahsur kalmıştır. Buldukları apartmanın çevresi keskin nişancılar tarafından tamamen abluka altına alındığından dolayı ekmek gibi temel ihtiyaçlarını dahi temin etmek için dışarıya çıkmaları mümkün değildir. Hemen telefona sarılır ve mahallede bulunan bakkaliyeleri aramaya başlar. Kimsenin telefona cevap vermediğini görünce komşularını arar. Komşusunun oğlu Emin onun bakkaliyeyi aramasını şaşırmıştır: “Sen nerede yaşadığınızı sanıyorsun?”

Pencerenin kenarından aşağıda olup bitenlere baktığında karşıdaki binanın üçüncü katında bir kadının apartmanın giriş katındaki bakkala ipe bir sepet uzattığını görmüştür. Kadın pencerenin önündeki ahşap malzemenin arkasına saklanmış, bakkalın sahibi ise duvarın arka tarafından ipi tutmaya çalışmaktadır. Sepeti tutmayı başaran bakkal, sepetin içine bir ekmek koyar. Kadın sakın bir şekilde sepeti yukarı doğru çekerken civar apartman sakinlerinin pencerelerinden sepetin hareketini izleyen gizlenmiş ürkek, ümitli, heyecanlı gözler dikkatini çekmiştir. Semmân, tüm bu gözlerle beraber cemaat halinde ibadet edermişçesine huşu içerisinde kaskatı kesilmiştir. O anda sepetin içindeki ekmek değil küçücük bir yavruya dönüşür. Sıradan insanların birbirleriyle iletişim kurmasına, güven içerisinde hissetmesine ve birbirlerine sevgi göstermesine vesile olan bir bebektir o. Sepet ikinci katın sınırlarına doğru ulaştığında ve sükunet sahneye tamamen hakim olup nefesler kesildiğinde sessizliği yarıp dağıtan bir kurşun sesi ile birlikte sepet aşağıya doğru bir adamanın balkondan düşmesi gibi düşer. Orada sepetin

<sup>12</sup> Cahit Kavgar, “Romanda Tasvirin Psikolojik Yönü”, (Erişim: 25.04.2018) <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/12/846/10704.pdf>

aheste aheste çıkışını merakla izleyen tüm gözlere vuran, tek kelime ile karamsarlıktır, yıkılmışlıktır.

Keskin nişancı sepetin ipini vurmasıyla mahalle sakinlerine vermiş olduğu mesaj açıktır: “Hepinizi vurabilirim. Tüm damarlarınızı teker teker yerinden sökmeye gücüm yeter.”

Bu mesajı alan Semmân, o anda tüm mahallenin devasa bir kapalı cezaevine döndüğünü, keskin nişancının elindeki silahıyla kan dolaşımına hatta aklına kadar hâkim olduğunu hisseder. Sepetin düşmesiyle tüm ümitleri de suya düşmüştür. Düşen sepet değil cıvıl cıvıl bir lunaparkta dönme dolaptan düşen bir çocuktur. Dönme dolaptan düşen çocuğun telaşıyla tüm panayırın ışıkları söndüğü, eğlence ve kahkahaların bir anda karabasanlara dönüştüğü gibi sepetin düşüşü de öyle olmuştur. Bir anda aydınlık gitmiş yerine karanlıklar gelmiştir. Sepetin düşmesiyle pencerelerin kapanması, gözlerin kaybolup gitmesi bir anda olmuştur. Bir daha da açılmamış tüm ümitler sepetle beraber tarumar olmuştur.<sup>13</sup>

Sepet sahnesinde görüldüğü gibi Semmân, savaş ortamında sepetin vurulup yere düşmesini subjektif tasvirde olduğu gibi *kendi duygu ve izlenimlerini katarak* betimlemektedir. Sıradan bir bakkal sepetini onun gözünde beşiğe, ekmeği ise küçük bir bebeğe çeviren duygusal hazır bulunuşluk, kanaatimizce uzun yıllar boyunca çocuk sahibi olamayan ve çocuk hasreti çeken bir kadının, nihayet yıllar sonra hamileliğinin son ayında çocuğunu düşürmesi anındaki travmasına benzetilmektedir. Pencerelerin kenarlarından ürkek ve ümitli gözlerle bakan mahalle sakinlerinin sepetin sağ salim yükselişi için dua eder bir halde görünmesi, ipin vurulma anında ise keskin nişancının kibirli bir edayla mahalle sakinlerine tehditkâr bakışı, tek bir kurşun sesi ile birlikte sokağın bir anda kapalı bir cezaevine dönüşmesi yazarın duygularının rengiyle dramatize edilmektedir.

Dikkat çeken diğer bir subjektif tasvir ise, Semmân’ın apartmanın birinci katında oturan komşuları Fuat Amca’nın evinde geceyi geçirdiği yatağa aittir. Semmân’ın erkek kardeşi komşularına inmişti. Aile sakinleri onu Fuat Amca’nın evinde olduğunu sanıyorlarken kapı çalar. Kapıdaki Fuat Amca’dır.

---

<sup>13</sup> Gâde Semmân, *Kevâbîsü Beyrût*, Bibliotheca Alexandrina, 12.

Semmân bu yaşlı amcaya, kardeşinin yiyecek bir şeyler bulmak için arka bahçeden saklana gizlene dışarı çıktığını haber verir. Keskin nişancıların kuş uçurtmadığı hatta avare gezen köpekleri bile nişan aldıkları sokaklara çıkmak intihar etmek gibi bir şeydi. Semmân kardeşinin bir lokma yiyecek bulmak için canı pahasına sokağa gidişi ile ölüm ve ayrılık acısını daha da inceden ve derinden hissettiğini fark eder.

Gece olmuş ancak kardeşi hala geri dönmemiştir. Yattığı yatak, bulunduğu oda, dolap kapağının açılıp kapanırken çıkan gıcirtısı, demir pencerenin sürgüsü, kahverengi mobilyalar ve duvarlar... Hiçbiri kardeşi gitmeden önceki halinde değildir. Evindeki her şey değişmiş; rengi, sesi, ifadesi, görüntüsü, tadı.

Semmân'ın, kardeşi geri dönmediği için endişelerinin tutsağı olduğunu anlayan Fuat Amca, ondan bu geceyi zemin katta yanlarında geçirmesini ister. Hem zemin kat, üçüncü kata göre füzelerin ve keskin nişancıların hedefi olmaktan daha korunaklıdır. Amcanın bu isteğini kabul eder. Geceyi Fuat Amca'nın üç yıl önce doğum esnasında hayatını kaybeden kızının ve bu sarsıcı olaydan sadece birkaç gün sonra da vefat eden eşinin evinde geçirecektir. Amcanın gösterdiği odadaki yatağa geçer. Odanın ve yatağın o geceki soğuk ve donuk hali Semmân'ın zihin dünyasına kasavetli bir halde yansımaktadır:

*"Benden önce son kez kimin uyuduğunu bilmediğim yatağa uzanıyorum... Tavandaki çatlaklıklara göz gezdiriyorum da, kendi evimde alıştığım kilerden ne kadar da farklı. Tüm bu basit ayrıntılar, ikinci kez adım attığım gurbet memleketinden bana gelen sessiz telgraflardı. Yeni bir gurbet daha! Sınırsız bir gurbet hissi daha kaplamıştı beni. Belki de mobilyaların karamsarlık boyalı venge renginden, belki de Fuat Amca'nın vefat eden eşini tekrar bu odaya gelir ve onu aynı yatağında tekrar son nefeslerini alıp verir gördüğümünden. Kadının başı tam benim başımı koyduğum yerde. Belli mi olur, belki de aynı yastık. Cesedi tam benim vücudumun yattığı şekilde. Aslında boyu benim boyumdan daha uzundu. Ne var ki ölüm onun bedenini kısaltmıştı. Ayakları tam benim ayaklarımı koyduğum yerde olmalıydı. Yatak kalıcı fakat daha önce yatan bedenin yerini yeni bir beden alıyor. Yatak daha da*

*kararıyor. Fabrikadan çıkar çıkmaz, hemen tabuta dönüşen bir yatak. Madem ki hepimiz tamamlanmış bir ceset projesiyiz; madem ki hepimiz beraberinde ölüm taşıyan bir canlıyız! Yatak neden o halde? Gerçeğin etrafını dolaşmadan, kendimizi kandırmadan doğduğumuz gündün itibaren neden tabutlarımızda uyumuyoruz? Anladım ki ölüm bizim ilk ve son annemiz. Ve yine anladım ki kurşun sesleri, uyku için ninniler söylüyor. Benim içimde bir şey uzaklara, uzaklara doğru geride cesedimi yatağın üzerinde bırakarak benden kaydı ve gitti ve anladım ki ben infazı şimdilik ileri bir tarihe ertelenmiş bir cesedim.”<sup>14</sup>*

Kardeşinin akıbetinden habersiz ve endişeli bir halde geceyi komşularının evinde geçiren Semmân’ın, kederli gecesini daha da karanlıklı hale getiren “yatak”ın tasviri, anlatıcının yaşadığı karamsar renkle verilmiştir. Zaten ruhunun derinliklerinde uğultusunu hissettiği “ölüm” korkusuna, bir de iki kadın cenazesinin yattığını düşündüğü odada geceyi geçirmesi de eklenince onun gözünde “yatak” bir “tabut”a dönüşmüştür. Yatağın tabuta dönüşmesi ile hayalinde daha da kara başka bir perde açılmış ve dünyanın ya da zamanın kendisi, her canlıyı mezara doğru taşıyan bir tabut olmuştur.

Bu, Lübnan iç savaşının ülkede sadece şehirleri değil, insanların ümitlerini ve yaşama sevinçlerini de nasıl yerle bir ettiğini net ve çarpıcı bir şekilde gösteren bir “yatak” tasviridir. Uzun yıllar gazetecilik ve edebiyatçılık yaparak yaşadığı toplumun bilinçlenmesine gayret eden bir yazarın kendisini, “zaman tabutunun içinde anbean mezara doğru kayıp giden bir ceset” olarak görmesi, varoluşa karşı “nihilist” bir bakışa mecbur kaldığını hissetmesi ve değil bir ulusu iç savaştan kurtarmayı, kendisini dahi yokluğun pençesinde zavallı bir oyuncak gibi tasavvur etmesi, savaşın bir millete verdiği tahribatın boyutunu gözler önüne sermesi açısından çarpıcı bir örnektir.

#### 4. Trajedi&Komedi

Kevâbîsu Beyrût’un korku ve heyecan dolu sahnelerine sıklıkla mizahi unsurlar katarak anlatıyı renklendirmesi eserin sürükleyici yönünün önemli artılarından biridir. Yazar, romana adını veren “kabus” motifinin anlatı boyunca ritmini kaybetmeden devam etmesinden belli bir süre sonra

<sup>14</sup> Semmân, *Kevâbîs Beyrût*, 35.

okuyucuda bir monotonluğun ve sonucunda bıkkınlığın ortaya çıkacağına farkındadır. Romanın omurgasını oluşturan “ilginç” oluşun, tek düze devam eden “savaş sahneleri”nin ardından etkileme gücünü kaybedeceği düşünülebilir. Beklenmedik zamanlarda yapılan ironi ifadeler sarf edilmiştir.

Semmân, her taraftan kuşatılmış evinin içerisinde eli kolu bağlı bir vaziyette dışarıdan gelebilecek kurşunlardan kendisini korumak için kafasını eğerek dolaşmaktadır. Çaresizliği onu bir edebiyatçı olarak bir iç savaşı yaşamaktaki sorumluluğuna dair derin düşüncelere sevk etmiştir. Şu anda bir savaş ortamında yaşamaktadır ve hiçbir silaha sahip olmadığı gibi kullanmasını dahi bilememektedir. Sahip olduğu tek şey parmaklarının arasında kâğıt üzerinde -bembeyaz pamuk bahçelerinde ilerleyen bir yaralının kan izlerini bırakması gibi- koşarak giden nahif kalemidir. Görünen o ki o zamana kadar bir şiir beytinde yaşamış; zihni efsanelerle dolu; örtüsü ise sadece felsefi bilgiler; tüm devrimleri ve şehitleri yalnızca alfabe meydanlarında ve dil mermilerinde gerçekleşmiştir.

Bunları düşünürken havayı yarıp patlatan bir bomba sesi, bu edebiyatçının iç dünyasında kalbine batan bir iğne acısı etkisi yapmıştır. “Neden şimdiye kadar sadece kaleme bel bağladım da silahlı eğitim almadım? Patlamanın gürültüsü, kalemimin kâğıda dokunduğu zamana çıkardığı gıcirtıdan ne kadar da güçlü!”<sup>15</sup>

Semmân’ın bu minval üzere devam eden monoloğunda amacının ironi olduğu açıktır. Kargaşadan uzak, entelektüel bir ortamda erken yaşlardan itibaren edebiyatla meşgul bir kadın romancı olarak Semmân’ın “neden silahlı eğitim almadım; savaşmayı öğrenmedim?” tarzındaki bir serzenişin, aslında romantizm çizgisindeki kendi kuşağına yönelik bir özeleştiri olduğu anlaşılmaktadır. Bu, 1967 hezimet ve 1975 Lübnan iç savaşının patlak vermesi ile romantizmden toplumcu eleştirel akıma evrilen bir entelektüel kuşağın eleştirisidir. İki dünya savaşlarından sonra Ortadoğu halkları siyasi, askeri, ekonomik çok yönlü derin travmalar yaşarken, küresel emperyalist güçlerin bölge üzerinde hâkimiyet ve çıkar mücadelelerinde Arap birliği ve kimliği tüm değerleriyle totaliter rejimler üzerinden ayaklar altında çiğneniyorken bir grup Arap edebiyatçısının kendi çevrelerinde yaşanan tüm olumsuz

<sup>15</sup> Semmân, *Kevâbis Beyrût*, 9.

gelişmelerden habersiz, ilgisiz bir şekilde kalem oynatmaları, toz pembe hayaller içinde aşk u meşk konulu edebi eserler peşinde koşmaları, Semmân'ın enkaz yığınları arasında kalbini acıtan bir pişmanlıktır. O güne kadar “neden silahla savaşmayı öğrenmediği” serzenişi, aslında Lübnan gibi kaosa yatkın bir sosyokültürel tabana sahip bir ülkenin sorunlarını ele almakta edebiyatını kullanmadığı ile ilgilidir. Bir zamanlar Ortadoğu'nun incisi, Doğu'nun İsviçre'si olan Lübnan, bu korkunç iç savaşa doğru sürüklenirken, binlerce yıllık uygarlık birikimi, toplumsal uzlaşma mirası bombaların, füzelerin gürültüsü altında can çekişmeye doğru giderken Arap entelektüelleri neden bu gidişe engel olamadı; Arap şairleri, roman yazarları, gazeteciler, aydınlar ne ile meşguldü?

### 5. Bilinç Akışı

Geleneksel romanda anlatının öncelik verdiği toplumsal değerler, korunması ve saygı duyulması gereken sosyal kurallara karşılık modern romanda, insanın bilinçaltına ve duygu dünyasının uçsuz bucaksızengin derinliklerine inilmektedir. Tasavvufi bir ifadeyle modern romanda bakış açısı afaktan enfüse, hariçten dâhile, muhitten merkeze odaklanmış, ilgi, neler yaşandığından ziyade bilinçten neler geçtiğine yönelmiştir.

19. yüzyılda Bergson'un “zaman” konusundaki tezleri, Freud'un insanın bilincine yönelik araştırmaları ve Jung'un arketip teorisi çok geçmeden bir sonraki yüzyılda edebiyat alanında etkilerini göstermiş romanın yapısını oluşturan zaman, karakterler ve olay örgüsüne farklı açılımlar getirmiştir. Zamanın izafi/göreceli oluşu temelli yaklaşımlar, romandaki zamanın da kronolojik ve nesnel olarak değil, karmaşık ve öznel olarak ilerlemesi şeklinde tezahür etmiştir. Freud'un ilk nüvelerini attığı psikanalitik kuram edebiyat alanında meyvelerini vermiş, modern romanda karakterlerin bilinçaltı dünyasına eğilerek bilinci oluşturan ve “su” metaforu ile ifade edilen anlık ve hızlı çağrışımlar sürecine dikkatler çevrilmiştir. 19. Yüzyılda ortaya atılan bilinç eksenli bu yaklaşımlardan ilham alan Samuel Richardson, Laurence Sterne, Henry Fielding, Henry James, Joseph Conrad, James Joyce, Virginia Woolf, Aldous Huxley gibi 20. Yüzyıl roman yazarları “bilinç akışı” tekniğini eserlerinde kullanmışlardır.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Odacı, “Ulysses Ve Tutunamayanlar'da Bilinç Akışı Tekniği”, 607.

*“Bilinç akışı tekniği ile yazar, parça parça düşünceleri, fikirleri okurun bütünleştirmesini sağlamaya çalışır. Bilinç akışı tekniğinde amaç kurumsal olarak kapsayıcılıktır. Birbiriyle ilgisiz çağrışımlar, onu kavrayan ve denetleyen tutkulu ama rasyonel bir düşünceden bir diğerine atlayan ani değişimlere müsait bir şekilde yapılandırılan eserler bu bağlamda değerlendirilebilir.”<sup>17</sup>*

Hasan Boynukara'nın bilinç akışı tekniğinin anlatıdaki fonksiyonuna işaret eden yukarıdaki cümlelerinin “Kevâbîsu Beyrût” romanında kendine makes bulduğunu söylemek yerinde olacaktır. Zira araştırmamızın giriş bölümünde belirtildiği gibi Semmân gazetecilik mesleği münasebetiyle Avrupa ülkelerine sıklıkla seyahatlerde bulunmuş ve bu ülke toplumlarının halkları ve edebiyatçıların eserleri ile yakından ilgilenmiştir. Lisans ve yüksek lisansını tamamladığı İngiliz edebiyatı alanındaki yazınsal gelişmeleri ve yeni anlatım tekniklerini yakından takip etme imkânını bulmuştur. Tüm bunlar onun Kevâbîs Beyrût romanında bilinç akışı tekniğini verimli bir şekilde kullanmasında etkili olan unsurlardır.

Araştırmamıza konu olan Kevâbîsu Beyrût romanı, savaşın ortasında yaşanan trajediyi aktarma amaçlı yazılmış olması ve ölüm kalım mücadelesinin verildiği olağanüstü anları yansıtmaya çalışması deyim yerinde ise bilinç akışı tekniğini esere yakışır bir hale dönüştürmüştür. Anlatıcı sadece ender kişilerin yaşayabileceği savaş ortamında geçmiş ile nasıl bir hesaplaşma içine girdiğini, barut, kan ve ceset ortasında neler hissettiğini ve ani gelişmeler karşısında bilincindeki ani değişiklikleri anlatmak, okuyucusuna yaşadıklarını yaşatmak istemektedir. Bunun için uygun olan, bilinç akışı tekniğidir ki yazar gerçekten de başarılı bir şekilde bu tekniği eserinde kullanmıştır. Geçen yüzyılda yazılmış yüzlerce Arap romanı içerisinde kalıcılığını devam ettiren, ilgiyle okunmaya devam eden eserler arasında yer almasında bu tekniği kullanmasındaki başarısı olduğu söylenebilir.

Semmân, keskin nişancıların hedefinde olan evinde çaresizce beklemekten sıkılmış ve mutfağa bir şeyler pişirmek niyetiyle girmiştir. Karanlık bir köşede dikkatini çeken patatesler üzerinden uzun süre geçtiği için çürümeye yüz tutmuş ve yeşillenmeye başlamıştır. Kaynamış suyun

<sup>17</sup> Hasan Boynukara, *Modern Eleştiri Terimleri*, (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1997), 27.



içerisine bu patateslerden bir tanesini atmak üzere iken patatesin üzerindeki yeşil filiz gözünde bir “canlı” olarak belirmiştir. Patates o anda yaşamak için can atan, doğuran ve çoğalan bir canlı olmuştur gözünde. Kendisini bir gülme tutmuş ve patatesi pişirme düşüncesinden vazgeçmiştir. O güne kadar ne bir sinek ne de bir karınca öldürmüş değildir. Fakat karnı acıktığında yolda karşısına ne çıksa hatta bir adama bile rast gelse onu yiyecek kadar iştahlanmaktadır. Semmân “hayat” a karşı o kadar hassastır ki bir çiçeği bile koparmak ona cinayet gibi gelmektedir. Herhangi bir arkadaşı kendisine bir demet çiçek getirirse buna üzülürdü. O çiçeklerin kendisi için suikasta kurban gittiğini düşünür ve üzülürdü. Birisi boynuna yasemin çiçeklerinden bir kolye yapsa ve boynuna assa sanki bu çiçekler ipe dizilmiş onlarca ceset yığını gibi gelirdi ona. Öldürmek sadece ölen kişi için değil, tüm yaşam hakkında bir cinayetti. Bu yüzden düşüncesi ne olursa olsun herhangi bir şey için şiddeti araç olarak görmek, çok zor bir seçenektir.

*“Fakat şuna da inanıyorum ki yerkürede herhangi bir köklü değişim ancak şiddet ile mümkündür. Bu azap verici bir çelişki. Şiddet ve şiddetsizlik arasında bir çelişki bu. Şiddet, aklî bir kanaatle ortaya çıkması ya da nefsi müdafaa için bedensel bir ihtiyaç olması halinde mümkün değil mi? Ya da şiddet, canına tak etmiş bir açın tepkisi olamaz mı? Ya da ikisi beraber? Bilmiyorum. Şu anda bildiğim tek şey, kardeşimin etrafımda öfkeli bir şekilde hemen bir şeyler pişirmemi ve açlıktan kurtulmayı bekliyor olması.”<sup>18</sup>*

Semmân kardeşine patatesleri pişiremeyeceğini söyler. Ancak pişirmeme gerekçesi olarak patateslerin birer “canlı” olduğunu dalga geçer kaygısıyla söyleyemez. “Bozulmuş” diyerek başka şeyler aramaya başlar.

Bu sahnede Semmân’ın bilinç akışına şahit olmaktadır. Onun karnını doyurmak için patates yerine başka bir şeyi tercih etmesine neden olan zihinsel sürece dikkat çekilmiş ve görünüşte birbiriyle ilgisiz çağrışımlardan rasyonel bir düşünceye oradan da davranışa dönüşen akış yansıtılmak istenmiştir. Normalde bir çiçeğin koparılmasına üzülen Semmân acıktığında “bir adamı” bile yiyebileceğinden bahsetmiştir. Hâlbuki burada değil bir

<sup>18</sup> Semmân, *Kevâbis Beyrût*, 23.

hayvanı, yeşermiş, çürümeye yüz tutmuş bir patatesi bile yemesine engel olan bilinçsel arka planın ne olduğu anlatı tarafından verilmemektedir. Dolaylı anlatıma da örnek olarak gösterilebilecek bu yaklaşıma göre Semmân, sahnedeki mesajın ne olduğunu anlama görevini okuyucunun kendisine bırakmaktadır. Anladığımız kadarıyla mesaj “şiddet”siz bir yaşamın düşünülmemeyeceğidir. Bireysel olarak insan her ne kadar diğer canlılara karşı merhamet duygusuyla dolu da olsa “şiddet”, tarihi bir gerçek olarak her zaman insanlığın karşısına çıkacaktır. Lübnan’da o tarihlerde yaşananlar tek kelime ile insanlığın dramıdır. Ancak ne var ki hayatını tehlikede gören her insan gibi Lübnan’da çatışan taraflar kendi varlıklarını savunmak için şiddete başvurmak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla deyimi yerinde ise merhamet duygusu, uzlaşma kültürü ok yaydan çıkmadan önce düşünülmesi gereken olgulardır. Savaş başladıktan sonra tarafların itidalli düşünmesi, birbirlerini anlayışla karşılaması zamanı geçmiş beklentilerden ibarettir. Semmân’ın “çürümekte olan bir patates” görüntüsünden kaynaklanan bilinç akışındaki zahiri bulanıklık ve dağınıklık, hakikatte bütünlüğü ve kendi içinde tutarlılığı olan bir düşüncenin perdesidir.

Romanın en uzun kâbuslarından biri olan 35. Kâbus, aynı zamanda bilinç akışı tekniğinin en belirgin bir şekilde kullanıldığı bölümdür. Burada Semmân’ın bir Arap aydını olarak Lübnan savaşı öncesi şahsiyetiyle bir hesaplaşma içine girmektedir.

Semmân’ın, kaldıkları evin koridorunda boydan boya yüksek bir kütüphane bulunmaktadır. Yüzlerce kalın kitapların bulunduğu bu kütüphaneden arta kalan boşlukta devasa bir tablo yine duvarın tamamını kaplamaktadır. Tablo, anlaşılan Avrupa’nın yemyeşil ormanlarından birine aittir. Semmân bu tablonun içine girip ağaçlara tırmanabileceğini, sise dolanıp bir ağacın altında enfes bir uyku çekebileceğini düşünür. Kastettiği yıllardır gazetecilik münasebetiyle seyahatler ettiği ve tanıdıklarının da olduğu Avrupa ülkelerinden birine kaçmaktır. Lübnan cehenneminden Avrupa’nın parklarına, alışveriş merkezlerine kaçabilme imkânıdır. Ancak bunu yapmamıştır. Hayat ona gerçek aidiyetinden kaçmanın hiçbir fayda vermediğini öğretmiştir. O bu toprakların kızıdır, kaynayan her an galeyanda olan Arap topraklarının kızı. O bu savaşın kızıdır; savaş onun kaderidir. Gözleri on yıl boyunca çevirdiği onlarca kitaba gözleri takılmıştır. Kendi

kendine şöyle mırıldanır: Bu savaşın ortaya çıkmasında ben de sorumluyum. Doğrudur; eline hiç silah almamıştır fakat yazdığı satırlar sürekli bir değişim için haykırıştır. Bu vatanın yüzünden iğrenç lekeleri adalet, sevinç, özgürlük ve eşitlik ile temizlemek için sesini alabildiğince yükseltmiştir.

*“Şu anda dışarıda eli silahlı olanlar bunu kendi yöntemleri ile gerçekleştirmeye çalışmıyorlar mı? Harflerim kitaplarımın içinden fırlamış ve eli silahlı insanlara dönüşmüşlerdir. Harfler şimdi silahlara dönüşmüş ve kurşunlar ve füzeler şeklinde Lübnan’ı harap etmektedir. Ben gerçekten bir devrim mi istiyordum? Ama nasıl bir devrim ki kansız olsun. Evet her sanatçı gibi ben de bir çelişki içerisinde idim. Devrim isterdim, kan istemezdim; tufan isterdim ama kimse boğulmasın.”<sup>19</sup>*

Buradan itibaren Semmân, zihni içeriğin tamamen yazıya dökülmediği, yargıyı okuyucunun vermesini istediği, kesik kesik, imgelere dökülemeyen, gelecek ruhsal süreci aktarmaktadır.

- *Fakat Lübnan’da bu yaşananlar devrim değil ki Kâbus!*
- *Tüm devrimler işte bu şekilde kanla gerçekleşir. Hatta çocuğun doğumu bile beraberinde kan getirmiyor mu?*
- *Ama bu arada devrim derken birçok masum insanlarda ölüp gidiyor.*
- *Suçlu bir toplumda kimse tamamen masum olamaz.*
- *Tarafsız duranlar ne olacak peki?*
- *Adaletin olmadığı bir toplumda tarafsızlık olmaz. Açlığın ve sefaletin olduğu bir şehirde tarafsızlık olamaz. Tarafsızlar mücrimlerin ta kendisidir. Sessiz çoğunluk suçlu ekseriyetin bizzat kendisidir. Suçluyu görür, yardım eder. Fakat ucuz barışı maliyetli ama yüce bir direnişe tercih eder.*
- *Bazı insanlar kan görmeye hazır değiller.*
- *Akan kanlar ve içlerindeki yaralar kendilerinde aleli bir öfkeye dönüşünce düşmanlarını kendi darbeleriyle kanlar içinde görmeyi de öğrenmek zorunda kalacaklardır.*

---

<sup>19</sup> Semmân, Kevâbis Beyrût, 41.

- *Sağ yanağına vurana sen sol yanağını çevir.*
- *Bilakis; dişe diş, kana kan.*
- *Fakat barış taraftarı sessiz çoğunluğun günahı ne ki?*
- *Barış namı altında suskunluk, duyarsızlık onların günahı. Zalimin bir mazluma karşı cinayetinde sessiz kalış tarafsızlık değil zulme taraf olmaktır. Tekrar ediyorum sessiz çoğunluk zalim çoğunluktur. Bu suskunluk zayıflara zulmedenleri teşvik eder. Bu suskunluk kurtlaşmış insanların nefislerinde şer güdülerine uyandırmaktadır. Mesese cinayete teşvik etmektir ki bu bir suçtur. Mesele intihara kalkışmaktır ki bu da bir suçtur.*
- *Fakat ben tarafsız değildim ki! Ben adalete, özgürlüğe, güneşe taraftım...<sup>20</sup>*

Sayfalarca devam eden bu iç hesaplaşmada anlatı Lübnan'daki iç savaş öncesinde ve sonrasında tarafsız kalan Semmân ile savaşıyan taraflardan birinin yanında olmayı doğru bulan Semmân arasındaki bir bilinç çatışması yansıtılmaktadır. Ne var ki anlatı Semmân'ın zihnindeki bu çatışmayı da tarafsız bir şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır. Okuyucuyu yönlendirerek ideolojik bir mesaj vermeme konusunda titiz davranılan bu iç diyalogda "gösterme" esasına dayalı metinlerde olduğu gibi yazar sahneyi terk etmekte ve olabildiğince objektif bir tavır sergilemektedir. Ancak şu var ki eserin geneline bakıldığında 15 yıl süren ve Lübnan'ı çekirge istilasına uğramış ekin tarlarına çeviren iç savaşta hiç kimsenin masum olmadığına ve özellikle de Arap aydınlarının kasıp kavurucu bir fitnenin kimi zaman uyanmasında kimi zaman da alevlenmesinde etkin rolü olduğuna dair güçlü bir kanaat uyanmaktadır. Zira iç diyalogun devamında Cemal Abdünnâsır'ın Mısır Krallığına karşı başlatmış ve başarmış olduğu hür subaylar darbesinde Tevfik el-Hâkîm'in "Avdetu'r-Rûh" romanının devrimin patlak vermesinde etkin bir rolü olduğuna yer vermektedir. Fakat şu var ki Mısır aydınının ilk kıvılcımını attığı devrim, Mısır'da monarşiden göreceli bir cumhuriyete yol açmışken Lübnan'da o tarihlerde böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Zaten

---

<sup>20</sup> Semmân, *Kevâbis Beyrût*, s. 43.

demokrasi ile yönetilen Lübnan'da çıkan iç savaş ülkenin hiçbir alanında ilerleme getirmedeği gibi onarılması onlarca yıl sürecek tahribata yol açmıştır.

## 6. Halüsinasyonlar

Bilincin sürekli bir akış halinde olduğunu ortaya koyan William James'in takipçilerinden Murphy, *personality* adlı eserinde bilincin altı halde bulunabileceğini, bunlardan birinin de halüsinasyon olduğunu belirtmiştir. *Herhangi bir duyuşsal alanda canlı bir hayal olarak tanımlanan halüsinasyon*<sup>21</sup> bir bilinç akışı tekniği olarak modern romanda yerini almıştır. Abdurrahman Münif ve Hamed Türkî gibi önemli Arap romancılarının da yer verdiği halüsinasyon sahneleri anlatıdaki etki gücünü artırmakta ve anlatıya gerçekçilik katmaktadır.

Kabuslar halinde kısa bölümlerden oluşan Kevâbisu Beyrût romanında "halüsinasyon"lar, birden fazla kabusta okuyucunun karşısına çıkmaktadır. Bu halüsinasyonlardan birinde, Lübnan'da yaşanan iç savaşın yürekleri burkan acı hali sahnelenmektedir. Sembolik bir dilin hâkim olduğu bu sahnede eli silahlı kişiler bir genci sokak ortasında yakalamış ve kaldırıma yatırmışlardır. Eli silahlı kişilerden bir tanesinin kardeşi diğer dine mensup kişiler tarafından öldürülmüştür. Bu kişi kardeşinin intikamını almak üzere bir "koç" aramaktadır. Bu fidyelik koçun adı önemli değildir. Önemli hangi dinden olduğudur. Aslından hangi dinden olduğu da önemli değildir. Yeter ki farklı bir dinden olsun.

*Yere yatırılan genç sorar: Suçum nedir? Maktulün kardeşi öfkeli; küfürler savurarak cevap verir. Silahlılar bu genci öldürmek için o kadar heveslidir ki öldüren olmak için neredeyse kendi aralarında kaogaya girişecek haldedirler. Kim öldürecek; nasıl öldürecek bir muamma. Bir tanesi gence sorar: Nasıl ölmek istersin? Genç der: Ben ölmek istemiyorum. Biri tavsiyede bulunur: Başına kurşunu sıkalım sonra kaçalım gidelim. Genç yine der: Ölmek istemiyorum. Kardeşi öldürülen genç ısrarcıdır: Onu öldürmek benim hakkım. Genç yine seslenir: Ben ölmek istemiyorum. Ona sorarlar: Hangi partiye üyesin? Hayat*

---

<sup>21</sup> Odacı, "Ulysses Ve Tutunamayanlar'da Bilinç Akışı Tekniği", 611.

*partisine! Adın nedir: Lübnan. Ailen: Arap. Ona bağırlarlar: Şimdi dalga geçmenin zamanı değil! Kimsin sen? Benim adım Lübnan. Ölmek istemiyorum ben.*<sup>22</sup>

Semmân'ın gördüğü şeylerin halüsinasyondan ibaret olduğu anlatının devamından anlaşılmaktadır. İntikam hırsıyla öldürmeye çalıştıkları genç aslında kendi vatanları olan Lübnan'dır. O tarihlerde birbirlerini siyasi, dini ve mezhebi gerekçelerle öldürürken gerçekte kurban giden masum Lübnan'dır. Sembolik unsurları barındıran bu epizotta genç ve güzel Lübnan, tarafların barbarca hırsları yüzünden kurban edilmekte, siyasetçilerin sorumsuzca politikaları nedeniyle harabeye dönüştürülmektedir. Bu tahribat yapılırken tarafların dilinde öldürmek, yok etmek için tek nedenleri karşısındakilerin "farklı" olmasıdır.

Diğer bir örnek, Semmân'ın bir gece vakti rüyasında bomba ve silah sesleri ile uykudan uyandığını görmesi şeklinde olmuştur. Semmân hala uykudadır ancak uyandığını zannetmektedir. Sessizlik ortama o kadar hakimdir ki kalbinin atışlarını dahi rahatlıkla duyabilmektedir. Vücudunda görünmeyen bir organında meydana gelen bir iç kanamadan dolayı karanlıkta damla damla kanlar yere dökülmektedir.<sup>23</sup> Gecenin bu sessizliğinde sokaklarındaki evcil hayvan dükkanından gelen hayvan seslerini duymaktadır. Hayvanlar acıkmış, susamış, güneşe hasret, ümidi ve sabrı tükenmek üzeredir. Hayvanların bir kısmı yaşananları protesto etmek için kafasını kafeslerin parmaklıklarına vurmaktadır. Diğer bir kısmı ise, sessiz ve sakin bir şekilde yerinde oturup gidişatın nereye varacağını beklemektedir. Bir kısmı ise dua etmekte, bir başkası ise hayaller kurmakta, diğer biri ise kaçmaya çalışmakta ya da hutbe ve vaaz u nasihatlerde bulunmaktadır. Tamamen insanlar gibiler. Tamamen bu evcil mahallenin insanları gibiler.<sup>24</sup>

Lübnan iç savaşı sırasında savaşımayan halkın yaşananlar karşısındaki tavrının ne olduğunu özetleyen bu rüyaya göre savaşımayan Lübnanlılar şu şekildedir:

<sup>22</sup> Semmân, Kevâbis Beyrût, s. 29

<sup>23</sup> Anlatıcı mutfak ya da banyoda sıkı kapatılmamış bir musluktan düşen damlaların sesini uykusunda vücudundan akan kanlar şeklinde görmektedir.

<sup>24</sup> Semmân, Kevâbis Beyrût, 37.

- Olayları kafeste bir kuş gibi sadece seyreden sorumsuzlar.
- Ülkenin bu girdaptan kurtulması için samimi dua eden inananlar.
- Çareyi Lübnan'dan yurt dışına kaçıp gitmekte gören korkaklar.
- Taraflara sulh çağrısında bulunan kanaat önderleri.
- Hiçbir tarafa mensup olmayıp eli silahlı tüm grupları protesto eden vatansever tarafsızlar.

### Sonuç

Herhangi bir toplumun farklı dini ve etnik unsurlardan oluşarak heterojen bir yapıya sahip olması, asıl itibariyle kültürel çeşitliliğe neden olduğundan dolayı olumlu bir durumdur. Farklı madenlere ya da yer altı zenginliklerine veyahut iklim çeşitliliğine sahip bir ülkenin halkı sahip oldukları bu potansiyelle memnun olacakları gibi rengârenk bir demografik ve sosyokültürel yapıları ile de iftihar edeceklerdir.

Ne var ki sosyal yapısı Hıristiyan, Müslüman ve Dürzîlerden oluşan Lübnan toplumu için bu dini farklılık maalesef bilfiil on beş yıl süren kanlı bir iç savaşa neden olmuştur. Hıristiyan-Müslüman çatışması olarak tarihe geçen bu iç savaş on binlerce Lübnanlının hayatına mal olduğu gibi, sonucunda kazananı da olmamış; günümüze kadar da etkileri devam eden derin yaralar bırakmış ve toplumsal hafızaya işlenmiştir.

Bu savaşın iç ve dış birçok faktörü sayılabilir. Kaldı ki bu, savaş stratejisi uzmanlarına göre onlarca parametresi olan karmaşık bir savaş olarak ele alınmaktadır. Aslen Suriyeli olan Lübnan ikametli Gâde es-Semmân'a göre bu savaşın ortaya çıkışındaki etkenlerden birisi Lübnanlı aydınların toplumsal uzlaşma karşısındaki sorumluluklarını hakkıyla yerine getirmemeleridir. Kendisi savaşın en trajik sahnelerini yaşamış ve bu sorumluluğu yerine getirmediğinin bilinci ile nedamet hisleri içerisinde Kevâbisu Beyrût adlı romanını kaleme almıştır.

Eser gerek içeriğinin çarpıcı savaş sahnelerini ele alması gerek biçim açısından modern roman anlatım teknikleri ustaca kullanması sayesinde etkileyici ve sürükleyici bir atmosfere sahiptir. Yazıldığı tarihlerde batı

romanında popüler olan bilinç akışı tekniğini en erken ve en başarılı bir şekilde Arap romanına yansıtan Kevâbîsu Beyrût, etkili halüsinasyon sahneleri, derinlikli sübjektif tasvirleri ve karakterlerin psikolojik derinliklerine inildiği ruh analizleri ile Arap romanının “modern” olma yolunda kilometre taşı olmayı hak etmiş bir çalışmadır. Eserin tercümesinin yapılarak Türk okuyucusuna tanıtılması bu araştırmanın mütevazı bir tavsiyesidir.

### Kaynakça

- Arı, Tayyar. Geçmişten günümüze Ortadoğu Siyaset Savaş ve Diplomasi. 5. Baskı. Bursa: MKM Yayınları, 2012.
- Bağlıoğlu, Ahmet. “Lübnan'ın Tarihsel Dokusu Ve Yönetim Anlayışındaki Mezhebi Etkiler”. *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2008).
- Boynukara, Hasan. *Modern Eleştiri Terimleri*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1997.
- Çelik, Ümit. “İç Çatışmalar ve Dış Müdahaleler Arasında Lübnan”. *History Studies* 4/1,(2012).
- Ekinci, Ekrem Buğra. “Lübnan’ın Esas teşkilat Tarihçesi”. *Amme İdaresi Dergisi* 31/3 (1998).
- <http://www.discover-syria.com/news/1592> (Erişim: 25.04.2018)
- [https://ar.wikipedia.org/wiki/غادة\\_السمان](https://ar.wikipedia.org/wiki/غادة_السمان)
- Kavgar, Cahit. “Romanda Tasvirin Psikolojik Yönü”. (Erişim: 25.04.2018)  
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/12/846/10704.pdf>
- Odacı, Serdar. “Ulysses Ve Tutunamayanlar’da Bilinç Akışı Tekniği”. *Turkish Studies* 4/1 (2009).
- Sander, Oral. “Lübnan’daki Bunalımın Tarihsel ve Toplumsal Nedenleri”. (Erişim: 25.04.2018)  
<http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/37/3/sander.pdf>.
- Semmân, Gâde. *Kevâbîsu Beyrût*. Bibliotheca Alexandrina.





*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 305-328

**“Kulak” ve “Ses” İfadelerinin Kur’an Ayetlerindeki İzdüşümleri**  
"Ear" And "Sound" Expressions Representations in the Qur’an

**Ayşe Betül ORUÇ**

Dr. Öğretim Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Necmettin Erbakan University,  
Faculty of Theology Ahmet Kelesoglu,  
Department of Tafsir  
Konya / TURKEY  
aboruc@konya.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0003-0114-1991](https://orcid.org/0000-0003-0114-1991)

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 02 Mayıs / May 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22 Haziran / June 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atf / Citation:** Oruç, Ayşe Betül. “Kulak” ve “Ses” İfadelerinin Kur’an Ayetlerindeki İzdüşümleri”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 305-328.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## Öz

Kulak, çevremizi algılamamızı sağlayan duyu organlarımızdan biridir. Etrafımızı saran hava kütlelerinin içerisindeki dalgalar vasıtasıyla nesnelerin sahip olduğu sesleri onunla algılarız. Bu açıdan kulak, varlık için önemli bir değere sahiptir. Kur’an’da kulak, bir duyu organı olmasının ötesinde insanın bilinç ve algı düzeyini yansıtan, farkındalığını ortaya koyan bir özellikte anlatılır. Sadece seslerin işitilmesi değil; söylenenin anlaşılması ve söylenen hususun yaşanmasında kulak, ayrı bir önem taşır. Söz konusu özelliğinden dolayı diğer duyu organları ve kalple birlikte zikredilir. Kulak söz konusu olduğunda kuşkusuz “ses” meselesi de gündeme gelmektedir. İnsanın sahip olması gereken temel vasıflara atıfta bulunan ayetler, ses konusunda da önemli dinamikleri bizlere sunmaktadır. Sesin varlıksal bir belirti olmanın ötesinde dünyanın son buluşunu, kıyameti anlatan boyutuna işaret edilmektedir. Bu çalışma, işitme organı kulağın ayetlerde hangi bağlamlarda dile getirildiğini, belirgin özelliklerini, ilişkili olduğu sesle birlikte varlıksal değerini ortaya koymaya çalışmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’an, tefsir, kulak, ses, duyu organları.

## Abstract

The ear is one of our sensory organs that allow us to perceive our surroundings. We perceive with it the voices that the objects possess by means of the waves within the mass of air surrounding us. In this sense, the ear has an important value for being. In the Qur'an, besides being an ear or a sensory organ, it reveals a person who reflects his level of consciousness and perception, revealing his awareness. It is not just the voices heard; the ear is special importance in understanding what is being said and what is said. Other sense organs and mold are mentioned together because of the feature. Of course, the word "voice" is also on the agenda when the ear is concerned. The verses found at the base of the basic qualities that man should possess present important dynamics about sound. Beyond being a symptom of voice being an inherent symptom, the latest discovery is pointing to the dimension of telling the apocalypse. This study tries to show in what context the hearing aid ear is expressed in the verses and its distinctive features, and its associated value, as well as its inherent value.

**Key Words:** Qur’an, at-tafsir, ear, sound, sense organs.

## Giriş

Kur'an, insanın sahip olduğu karakteristik özelliklerden bahsetmektedir. İnsan zayıf yaratılmıştır,<sup>1</sup> nankördür,<sup>2</sup> acelecidir,<sup>3</sup> tartışmaya düşkündür.<sup>4</sup> Özellikler, bireysel olarak farklılık gösterse de insanoğlunun belirgin vasıfları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz insanın bir de fiziksel olarak sahip olduğu işitme, görme, konuşma gibi özellikleri söz konusudur. Bunlar için insanoğluna kulak, göz, ağız gibi nimetler verilmiştir. Ayetler, insanın sahip olduğu bu organların insan bütünlüğü içerisindeki fiziksel işlevselliğini ele almakla birlikte manevi boyutu da ihmal etmemektedir. İşitme organı kulağın ayetler bağlamında farklı yönleriyle öne çıkartıldığı görülmektedir.

### 1. Kulak ve Ses İfadelerinin Anlamları ve Kur'an'da Kullanımları

İşitme organı olan kulak Arapça'da "üzün" olarak ifade edilir. Kovanın kulpu, sapı için de aynı kelime kullanılır.<sup>5</sup> Bu açıdan kelimenin bir bağ, birleştirici unsur olduğu görülür.<sup>6</sup> Diğer yandan "kulak/üzün" sözlükte ilim sözcüğüyle ilişkilidir.<sup>7</sup> Duyulanların bir bilgi olduğu dikkate alınrsa kulak ve ilim arasındaki bağlantı dikkate değerdir. Aynı kökten gelen "ezân" ise bildirmek anlamında kullanılmaktadır. Namaz için çağrı anlamında özel bir anlama sahiptir.<sup>8</sup>

Arapça'da "savt" olarak ifade edilen ses ise dinleyenin kulağında oluşan, beliren her bir kuvvet, işitme organı kulağın duyabildiği titreşim anlamına gelmektedir.<sup>9</sup> Sözlükte şiddetli ve korkunç ses anlamındaki "es-

<sup>1</sup> Nisâ 4/28.

<sup>2</sup> İbrâhim 14/34; Şûrâ 42/48; Zuhruf 43/15.

<sup>3</sup> İsrâ 17/11; Enbiyâ 21/37.

<sup>4</sup> Kehf 18/54.

<sup>5</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2003), "e-z-n", I: 62; Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dâru'l-Fikr), "e-z-n", 1: 76

<sup>6</sup> Ebû't-Tâhir Mecduddîn Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsi, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), "e-z-n", s. 1175

<sup>7</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa "e-z-n"*, 1: 75, 76; İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh Tâcu'l-Lüğa ve Sihahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984), "e-z-n", 3: 2068; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît "e-z-n"*, s. 1175 . İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa "e-z-n"*, 1: 75, 76.

<sup>8</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, "e-z-n", 3: 2068; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît "e-z-n"*, s. 1175.

<sup>9</sup> İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*, "s-v-t", 3: 318.

siyâh” ile birlikte zikredilen “sayha”, azap<sup>10</sup> ve helak anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Gökyüzünden inen şiddetli ve korkunç şimşek anlamındaki “sâika” ise korkunç ses<sup>12</sup> azap, helak edici azap, ölüm<sup>13</sup> anlamlarına gelmektedir. Kıyamet vaktinin habercisi “sûr” ise boynuz, boru anlamındadır. Ölümlerin ruhları için sura üflenilmesi anlamıyla öne çıkmaktadır.<sup>14</sup> Sesin, azabı ve helakı hatırlatan bu anlamları sesi bir helak unsuru olarak beyan eden ayetlerini akla getirmektedir. Sahip olduğu bu anlamlarıyla ses, dünya hayatında bir imtihan aracı olmakla birlikte bu imtihanda başarısız olanlar için bir ceza vasıtasıdır.

Kur’an’da “kulak/üzün” ifadesi dört defa müfret, bir defa tesniye, on iki yerde de cemi’ olarak kullanılmıştır. Kısas ayeti içerisinde kulağın da kısas edileceği,<sup>15</sup> Hz. Peygamber için kulak ithamında bulunulması ve bunlara “hayır kulağı” şeklinde cevap verilmesi<sup>16</sup>, önceki kavimlerin helakından söz edilmesinin ardından bunlardan ibret alan, dinleyen kulaklardan bahsedilmesi<sup>17</sup>, hakikate karşı duyarsız kalanların iki kulağındaki<sup>18</sup>, ve kulaklarındaki ağırlıktan ve engelden söz edilmesi<sup>19</sup>, Hz. Nuh’un daveti karşısında inkarcıların kulaklarını tıkaması<sup>20</sup>, hayvanların kulakları<sup>21</sup>, kulakları olup da onları yaratılış amaçlarına uygun kullanmayanların bulunduğu<sup>22</sup>, putların işitme gücüne sahip kulaklarının olmaması<sup>23</sup>, yeryüzünde dolaşıp işitecek kulaklara sahip olunması<sup>24</sup>, yıldırımlardan dolayı ölüm korkusuyla parmaklarını kulaklarına tıkamaları<sup>25</sup>, Kehf ashabının

<sup>10</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Mısır: el-Müessesetü'l-musriyyetü'l-Âmmetü li't-Te'lif ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, ty.), “sâha”, 7: 166.

<sup>11</sup> Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğâ*, “sâha”, 7: 167.

<sup>12</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, s-a-g, 4: 1506.

<sup>13</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, “saika”, s. 900.

<sup>14</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “s-v-r”, 2: 716.

<sup>15</sup> Mâide 5/45.

<sup>16</sup> Tevbe 9/61.

<sup>17</sup> Hâkka 69/12.

<sup>18</sup> Lokmân 31/7.

<sup>19</sup> En'âm 6/25; İsrâ 17/46; Kehf 18/57; Fussilet 41/5, 44.

<sup>20</sup> Nûh 71/7.

<sup>21</sup> Nisâ 4/119.

<sup>22</sup> A'râf 7/179.

<sup>23</sup> A'râf 7/195.

<sup>24</sup> Hac 22/46.

<sup>25</sup> Bakara 2/19.

kulaklarına perde indirilmesi<sup>26</sup> anlamındaki ayetlerde “kulak” ifadesine yer verilmektedir.

Kur’an’da ses kelimesi türevleriyle birlikte sekiz defa kullanılmıştır. Eşeklerin sesinin en çirkin ses olarak ifade edilmesi<sup>27</sup>, yürüyüşte olduğu gibi ses konusunda da edepli olunması<sup>28</sup>, Hz. Peygamber’e saygı gösterip sesin yükseltilmemesi<sup>29</sup>, Allah Resulü’nün yanında seslerini kısınların övülmesi<sup>30</sup>, kıyametin dehşetini anlatmak üzere bütün seslerin kısılması<sup>31</sup>, şeytanın aldaticılığı<sup>32</sup> anlamlarındaki ayetlerde ise “ses” ifadelerine yer verildiği görülmektedir.

## 2. Allah’ın Yaratıcılığı ve İnsanın Sorumluluğu Bağlamında Ses ve İşitme Organı Kulak

Yüce Allah yerde ve gökte bulunan her şeyi ve elbette insanı yaratandır.<sup>33</sup> Ayetler, insanın yaratılış serüveninden bahsetmektedir. Anne karnında birbirini takip eden evreler ve bu esnada insanın temel donanımları söz konusu edilmektedir.<sup>34</sup> İnsana verilen kulak, göz ve kalp insanın yaratılış evrelerinin ilk merhalesinde oluşmaktadır. “*Sonra onu düzenli bir şekle sokup, içine kendi ruhundan üfürdü. Ve sizin için kulaklar, gözler ve gönüller var etti. Siz pek az şükrediyorsunuz.*” (Secde 32/9; ayrıca bkz. Mülk 67/23; Müminûn 23/78) şeklindeki ayet, bu duruma işaret etmektedir. Allah’ın insanlar için yarattığı bu organlara rağmen insan şükretmekten uzaktır: “*De ki: Ne dersiniz; eğer Allah kulaklarınızı sağlar, gözlerinizi kör eder, kalplerinizi de mühürlerse bunları size Allah'tan başka hangi tanrı geri verebilir! Bak, delilleri nasıl açıklıyoruz. Onlar hâlâ yüz çeviriyorlar!*” (En’âm 6/46) buyruğu insana verilen nimetleri hatırlatmakla birlikte verilen bu nimetlere karşılık insanın nankör tutumuna dikkatleri çekmektedir. Oysa Allah insana şükretmesi için kulak, göz ve kalbi vermiştir:

<sup>26</sup> Kehf 18/11.

<sup>27</sup> Lokmân 31/19.

<sup>28</sup> Lokmân 31/19.

<sup>29</sup> Hucurât 49/2.

<sup>30</sup> Hucurât 49/3.

<sup>31</sup> Tâhâ 20/108.

<sup>32</sup> İsrâ 17/64.

<sup>33</sup> En’âm 6/101; Kehf 18/51; Ankebût 29/61; Secde 32/4; Kâf 50/38; Zâriyât 51/56.

<sup>34</sup> Mü’minûn 23/14; Zümer 39/6.

“Siz, hiçbir şey bilmezken Allah, sizi analarınızın karnından çıkardı; şükredesiniz diye size kulaklar, gözler ve kalpler verdi” (Nahl 16/78).

İnsan kendisine verilen duyu organları sayesinde bilgi edinir. Duyu organlarından elde edilen veriler insan için bilgi kaynağıdır. Elde ettiği bilgiler ölçüsünde insanın sorumluluk alanı belirlenir. Bu açıdan duyu organları aynı zamanda insanın sorumluluğunu da belirlemektedir. “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur” (Hac 22/46) şeklindeki ayet duyu organlarının insana ibret alıp düşünme sorumluluğunu yüklediğini haber vermektedir.

Kur’an’da kulak, bağlı bulunduğu diğer organlarla birlikte zikredilmektedir. İnsanın ana karnındaki yaratılış sürecinden bahseden ayetlerde olduğu gibi sorumluluk bağlamında da işitme organın göz ve kalple birlikte zikredildiği görülmektedir: “Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme; çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur” (İsrâ 17/36) ayeti kulağı bağlantılı olduğu organlarla birlikte zikrederek insan bütünlüğünü önceleyen bir söylem içerisindedir. Diğer yandan ayette “görmediğini gördüm, duymadığımı duydum, deme!”<sup>35</sup> mesajı verilmekte, insanlar hakkında bilgisizce konuşmaktan kaçınılması uyarısı yapılmaktadır.<sup>36</sup> Benzer bir uyarı “İşitmedikleri halde ‘işittik’ diyenler gibi olmayın.” (Enfâl 8/21) şeklindeki ayette de yer almaktadır. Sorumluluk alanı bakımından kulak duyduklarından, göz gördüklerinden ve kalp azmettiklerinden sorumludur.<sup>37</sup>

Münafıkların Hz. Peygamber’in duyduğu her şeye kolaylıkla inandığını söyleyerek onu çekiştirdiklerini haber veren<sup>38</sup> “Onlardan Peygamber’i inciten ve

<sup>35</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tefsîru’t-Taberî Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dârü Hicr, 2001), 14: 594; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *Tefsîru’l-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fi Vucûhi’t-Te’vîl*, thk. Halîl Meymûn Şeyhâ, (Beyrut: Dârü’l-Mârifê, 2009), s. 597; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 13: 77; Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd., (Kahire: Mektebetü Evlâdi’s-Şeyh li’t-Türâs, 2000), 9: 9.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 14: 594, 595; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 13: 77; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 9: 9.

<sup>37</sup> Hûd b. Muhakkem Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz*, thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî, (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1990), 2: 419; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, s. 597.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 11: 534, 535; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, s. 439; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 7: 225.

'O her söylenene kulak veriyor.' diyenler var. De ki: 'O sizin için hayırlı olana kulak veriyor; Allah'a inanıp müminlere güveniyor. Ve o içinizden iman edenler için bir rahmettir. Allah'ın Resulü'nü incitenler için elem verici bir azap vardır.'" (Tevbe 9/61) şeklindeki ayet Allah Resulü örneğinde bütün Müslümanlara önemli bir mesaj vermektedir: Hz. Peygamber, sadece hayrı işitip onu tasdik eder.<sup>39</sup> Doğruyu yalandan ayırt eder.<sup>40</sup>

### 3. İşlevsiz Kalan, Mühür Vurulan Kulaklar

Ayetler, ilahi vahiy karşısında duyarsızlaşan insanlardan bahsetmekte; onlara verilen donanımların yaratılış amacına uygun kullanılmadığını haber vermektedir. Kendilerine verilen emri yerine getirme noktasındaki zaafıları duyu organlarındaki noksanlık olarak ifade edilmektedir. Onların bu tutumları şiddetle eleştirilmekte, hayvanların bile aşağısında oldukları beyan edilmektedir.

*"(Hidayet çağrısına kulak vermeyen) kâfirlerin durumu, sadece çobanın bağırıp çağırmasını işiten hayvanların durumuna benzer. Çünkü onlar sağırılar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple düşünmezler"* (Bakara 2/171).

İlahi vahye karşı önyargılı ve olumsuz tutumları, tevhide davet edilmelerine rağmen kabul etmemeleri nedeniyle Hakk'ı inkar edenler, kendilerine bağırılmasına rağmen söyleneni akledemeyen;<sup>41</sup> imana davet edildiğinde bir ses tınısından başka bir şey işitmeyen, çağrının zihinlerine ve basiretlerine etki etmediği hayvanlara benzetilmiştir.<sup>42</sup> Buna göre çoban sürüye seslenir, hayvan bu sesi duyar, kafasını kaldırır; fakat kendisine denileni anlamaz, sonra kafasını indirir.<sup>43</sup> Sadece sesi duyar; fakat söylenileni anlamaz, akledemez.<sup>44</sup> Nihayetinde üç durum ortaya çıkar: Faydalı hiçbir şeyi işitmeyen sağır, anladığını ifade etmekten uzak dilsiz ve hiçbir şey görmeyen

<sup>39</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 11: 536; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 439.

<sup>40</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7: 225.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3: 44.

<sup>42</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 107.

<sup>43</sup> Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 1: 164.

<sup>44</sup> Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Çalib İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Er-Rahâle el-Fâruk vd., (Katar, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 1: 409; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2: 147.



kör.<sup>45</sup> Hz. Peygamber hidayetini delillerini kendilerine göstermekte fakat onlar bunu anlamamakta, yüz çevirmektedir.<sup>46</sup>

Ayette kastedilenin onların putlarına seslenmeleri olduğu; putlarının hiçbir şey anlamayan hayvanlara benzetildiği de söylenmiştir.<sup>47</sup> Diğer yandan onların atalarına olan körü körüne bağılıklarının ayetteki temsille ilişkili olduğu ifade edilmektedir. Zira hayvanlar, çobanın sesini bir bağırtı olarak duyar; fakat bu söylenilenin ne anlam ifade ettiğini düşünmezler, akletmezler.<sup>48</sup> Aynı şekilde onlar da atalarını taklit edip bunların hak mı batıl mı olduğunu sorgulamamakta; zahire uyup altındaki gerçeği kavramaktan uzak durmaktadırlar.<sup>49</sup>

A’râf 7/179. ayette kâfirlerin durumu açıkça hayvanlara benzetilmektedir, hatta onlardan daha aşağı bir konuma işaret edilmektedir: *“Andolsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışızdır. Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.”*

Allah’ın ayetlerini düşünmeyen O’nun birliğinin delillerini akletmeyen, peygamberlerinin açık mucizelerini saymayan kimselerin kalplerini Allah “akletmeyen” olarak tavsif etmiştir. Çünkü onlar hakikatten uzak durmuş, onu düşünmeyi terk etmiştir.<sup>50</sup> Bu bakımdan onların hidayeti akledecek kalpleri, hidayeti görececek gözleri ve hidayeti duyacak kulakları yoktur. Onlar itaat etme açısından hayvanlardan bile aşağıdadır.<sup>51</sup> Çünkü hayvanlar çoban kendilerine bağıınca yahut azarlayınca ona itaat ederler. Kendilerinin yaratılış gayesine isteyerek ya da tabiatları gereği uygun davranırlar. Hayvanlar bile kendi fitratlarının gereğini yerine getirmektedir; fakat inkarcılar, bundan uzaktır. Kâfirler kulluk için yaratılmalarına rağmen buna

<sup>45</sup> Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Fudayle eş-Şeyh Hüseyin, (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî’l-Matbûât, 1997), 1: 419, 420.

<sup>46</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, (Tunus: Dâru Sahnûn, 1984), 2: 112.

<sup>47</sup> Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz*, I, 164; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 107; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, II, 147.

<sup>48</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947), 2: 94.

<sup>49</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 107.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10: 592, 593.

<sup>51</sup> Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz*, 2: 60.

aykırı davranmaktadır.<sup>52</sup> Dolayısıyla Allah'ın hidayet için sebep olarak yarattığı bu organlardan hiçbiri onlara fayda sağlamamaktadır.<sup>53</sup> Bu bakımdan onların "kör ve sağır" olarak tavsif edilmesi, söz konusu idraklerin işlevsizliğini ifade etmektedir.<sup>54</sup>

Hac 22/46. ayette duyu organlarının işlevsiz kalmasındaki gerçek sebep açıkça ortaya konulmaktadır: "Yeryüzünde dolaşmıyorlar mı ki olanların akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun. Gerçek şudur ki, gözler kör olmaz, fakat asıl göğüslerin içindeki kalpler kör olur."

Ayette ifade edildiği üzere onların gözlerinden kaynaklı bir körlükleri yoktur, onların hakkı görüp tanımlarını engelleyen kalplerindeki körlüktür.<sup>55</sup> basiret körlüğüdür.<sup>56</sup> Müşrikler yeryüzünde dolaşp kâfir kardeşlerinin akibetini düşünselerdi gerçekten akleden kalpleri, işiten kulakları olsaydı tevbe ederlerdi. Onların bu hale gelmesinde kalpleri etkilidir.<sup>57</sup>

Kur'an ayetleri kulakların işlevsizliğini "sağırılık" şeklinde ifade ettiği gibi kimi zaman da kulaklara vurulan "mühür"den bahsetmektedir: "Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde perdeler vardır. Büyük azap onlar içindir" (Bakara 2/7).

Mühürleme, bir şeye hiçbir şey girmesin ve ondan da bir şey çıkmasını diye yapılır.<sup>58</sup> Kalbin mühürlenmesi, zarfın mühürlenmesi gibidir. Kulak ise bir kapıya benzer. Kulağın mühürlenmesi kapının mühürlenmesine benzemektedir.<sup>59</sup>

Allah'ın kalp, kulak ve göze ayetlerde birlikte yer vermesi dikkat çekicidir. Kulak, göz ve kalp ilmin yoludur.<sup>60</sup> Kulak ve göz kalp için malzeme toplamaktadır. Kalp ve gözün mühürlenmesi ve perdelenmesi artık kalpten

<sup>52</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 397; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6: 459, 460.

<sup>53</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6: 459.

<sup>54</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecîz*, 4: 94.

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16: 595.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10: 80.

<sup>57</sup> Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhi'l-Azîz*, 3: 121.

<sup>58</sup> Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî -Meâlimu't-Tenzîl-*, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409h.), 1: 65; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 41.

<sup>59</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat Dağıtım, 1979), s. 214.

<sup>60</sup> Ebû Ali el-Fazl b. Hasen b. El-Fazl Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Ulûm, 2005), 1: 97.

tamamen ümit kesildiğini göstermektedir. Eğer kulak ve göz mühürlenip perdelenmemişse kalp için hala ümit var demektir.<sup>61</sup>

Ayetteki mühürleme yahut perdeleme ifadelerinin mecazi bir anlamının olduğu açıktır. Hakka karşı inatçı tutumları, yüz çevirip kibirlenmeleri nedeniyle inkârcıların kalplerine iman girememektedir.<sup>62</sup> Küfür onların kalplerinde yer edinmiş ve artık anlamayan, görmeyen, duymayan hale gelmişlerdir.<sup>63</sup> Dolayısıyla, kişi düşünmeyi, derinlemesine tefekkürü terk edince kalbi mühürlenir; hak ve adaletli sözleri dinlemezse kulaklarının üzerinde bir ağırlık konur. Gözleri, eğer kendisine ve Allah’ın yarattıklarına bakmaz, onlardaki değişimi gözetlemezse gözlerine perde indirilir. Bu böyle devam eder, gider.<sup>64</sup>

Hac 22/46. ayette yer alan “sem’a” ifadesi mastar olarak gelmekte;<sup>65</sup> işitme yerini ifade etmektedir.<sup>66</sup> Aynı zamanda ayette “sem’a” şeklinde müfret kullanım söz konusudur. “Sem’a” müfret kullanılırken, kendisinden önce ve sonra bulunan ifadeler çoğul kullanılmıştır. Bu durum onun da cemisinin kastedildiğini göstermektedir.<sup>67</sup> Diğer yandan “sem’a”nın tekil gelmesi, bunun cinse işaret eden yönü itibarıyla, mastar olarak kullanılmasıyla ilgilidir.<sup>68</sup> Ayrıca düşünme açısından kalbin pek çok yolunun olması, gözlerin de görülen şeyleri algılamada farklılık gösterebilmesi; fakat işitmenin işitme açısından eşit olması durumu dile getirilmektedir. Buna göre kulak sadece sesi kavrar ve algılar; yorum ve değerlendirmeyi akıl yapar. Kulak bir değerlendirme merkezi değildir; değerlendirmeyi yapacak olan akıldır. Üzerinde değerlendirme ve akletmeyi aklın yapması nedeniyle işitilen şey tek bir işitme ile gerçekleşmekte; farklılık olmamaktadır.<sup>69</sup> İmanda, dinde kalbe ve

<sup>61</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 1: 32.

<sup>62</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 1: 113; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 41.

<sup>63</sup> Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, 1: 96, 97.

<sup>64</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne-Tefsîru’l-Mâturîdî-*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 1: 377.

<sup>65</sup> Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî*, 1: 65; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1: 289.

<sup>66</sup> Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî*, 1: 45; İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 1: 113; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 1: 289, 290.

<sup>67</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Tefsîru’l-Fahrî-r-Râzî, -Tefsîru’l-Kebîr Mefâtihu’l-Çayb-*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 2: 59.

<sup>68</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1: 255.

<sup>69</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, 1: 144; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1: 256.

görmeye dayalı yolların, ayetlerin pek çok olması; duymaya dayalı olarak ise sadece nübüvvet merkezinin, tek yolun kullanılması bu konuyla ilgili değerlendirmeler arasındadır.<sup>70</sup>

Sözü edilen ayette duyma, görmeden önce zikredilmektedir.<sup>71</sup> Buradan hareketle iki duyu arasında kıyas yapılmaktadır. Duymanın görmeye öncelendiğini söyleyenlere göre peygamberliğin şartı görmek değil duymaktır. Sağır peygamber yok, ama sonradan kör olanlar vardır. Duymak bilgilerle birlikte aklın tamamlanmasının yoludur. Ayrıca duymak yoksa konuşma da söz konusu olamaz. Kulaklar altı yönden gelenleri ayrıca karanlık ve aydınlıkta olanları duyar, oysa gözler sadece karşıda olanı ve ancak bir ışık marifetiyle görebilir. Diğer taraftan kulaklar ancak sesler ve konuşulanları duyar. Gözlerle ise cisimler, renkler her şey idrak edilir. Gözlerle daha çok şey idrak edildiği için o daha üstündür, görme duyusu şereflidir. Bununla birlikte görmek için nura ihtiyaç vardır, işitmek için ise havaya.<sup>72</sup>

Kur'an'da kimi yerlerde hidayet ve dalalet, iyilik ve kötülük, mühürleme ve perdeleme ifadelerinin Allah'a atıfla kullanıldığı görülmektedir. Yüce Allah'ın kulların irade ve etkileri olmaksızın bu eylemleri onlara işletmesi ve onları da bundan dolayı sorumlu tutması düşünülemez. Dolayısıyla kulların fiilleri konusunda hem yaratılmış/kul boyutu hem de Yaratan boyutu olduğu unutulmamalıdır.<sup>73</sup> Onların Hakk'a karşı kalplerinin ve kulaklarının mühürlenmesi, Hakk'ı kabul edememelerinin nedeni değil; inat ve ısrarla Hakk'ı reddetmelerinin sonucudur. Bir tabiat kanunu ve aynı zamanda Allah'ın kanunu olarak bir kimsenin bir konuya önyargılı yaklaşması, tarafsızlığını yitirmesi neticesinde o konuyu değerlendirme şekli elbette kalpleri, kulakları mühürlenmiş, gözleri perdeli bir şekilde olacaktır. Ayette bu kanuna işaret edilmekte; ilgili meseleler Allah'a atfedilmektedir.<sup>74</sup> Allah'ın onları mühürlemesi ve perdelemesi; onları

<sup>70</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, s. 213.

<sup>71</sup> Ayrıca bk. En'âm 6/46; Nahl 16/78.

<sup>72</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Fahrî'r-Râzî*, 2: 59; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1: 289.

<sup>73</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), 2006), 1: 76.

<sup>74</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî vd., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1: 51.

küfre zorlaması ve buna mecbur bırakması anlamında değil; onların küfür üzere ısrar etmeleri ve onlardan başka bir şeyin beklenmemesi anlamındadır. Bu, Allah’ın bir sünnetidir. Kötülük ve günah içlerine kadar işlemiş olanların başka türlü davranmaları söz konusu olamaz.<sup>75</sup>

Kur’an’da kalplerin mühürlenmesinin sebepleri belirtilmektedir. Hiçbir delilleri olmaksızın Allah’ın ayetleri hakkında mücadeleye girişmeleri,<sup>76</sup> kendi arzularını ilah edinmeleri<sup>77</sup> ve kendilerine gönderilen açık mucizelere rağmen peygamberleri reddetmeleri<sup>78</sup> sebebiyle Allah’ın onların kalplerini mühürlediğinden söz edilmektedir.

Kulaklara sağırılık indirildiğini beyan eden bir başka ayette söz konusu kimselerin durumu açıkça gözler önüne serilir: *“Rabbinin ayetleriyle nasihat edilip de onlardan yüz çeviren ve daha önce işlediği günahları unutandan daha zalim kim olabilir? Biz onların kalpleri üzerine (Kur’an’ı) anlamalarına engel olan bir ağırlık, kulaklarına da sağırılık verdik. Ey Muhammed! Sen onları doğru yola çağırırsan da onlar asla hidayete ermezler”* (Kehf 18/57).

Ayette belirtildiği üzere kendisine tebliğ edilen ilahi öğütler karşısında yüz çevirip, inatla, düşünmeden ondan uzaklaşan kimselerin kalplerine ağırlık, kulaklarına sağırılık verilmiştir. Söz konusu edilen kimseler inat ve ısrarla delillere ve ayetlere sırt çevirmektedir.<sup>79</sup> Diğer yandan bu ayette Allah’ın Resulü’ne yönelik bir uyarı vardır.<sup>80</sup> Şöyle bir mana verilebilir: *“Ey Muhammed sen bu yüz çevirenleri Allah’ın ayetlerine, hakka ve imana davet etsen de onlar asla hakka yönelmeyecekler; davet ettiğin şeye asla iman etmeyecekler. Zira Allah onların kalplerine, kulaklarına ve gözlerine mühür vurmuştur.”*<sup>81</sup> Allah’ın iman etmeyeceklerini bildiği bu kimseler asla iman etmeyecektir.<sup>82</sup>

<sup>75</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, 1: 143.

<sup>76</sup> Mü’min 40/35.

<sup>77</sup> Câsiye 45/23.

<sup>78</sup> Yûnus 10/74.

<sup>79</sup> Mâturidî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 7: 188.

<sup>80</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 623.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 15: 304.

<sup>82</sup> Beğavî, *Tefsîru’l-Beğavî*, 5: 183.

Hidayet, hakikate kulak vermek ve kalbin bu yöne yönelmesi ile olur. Eğer bir kilit ve ağırlık söz konusuysa ilim yolları ve elbette hidayet yolları kapanmış demektir. Bu bakımdan kalp, kulak ve diğer azaların emredilene ve yaratılış gayesine uygun olarak kullanılması, onlardan istifade edilmesi gerekmektedir.<sup>83</sup>

*“Onlardan seni dinleyenler vardır; oysa biz, onu kavrayıp anlamalarına (bir engel olarak) kalpleri üzerine kat kat örtüler ve kulaklarında bir ağırlık kıldık. Onlar, hangi ‘apaçık-belgeyi’ görseler, yine ona inanmazlar. Öyle ki, o inkâr etmekte olanlar, sana geldiklerinde, seninle tartışmaya girerek: ‘Bu, öncekilerin uydurma masallarından başka bir şey değildir.’ derler”* (En’âm 7/25) şeklindeki ilahi buyrukta da kulakları işlevsiz kalanların durumu beyan edilmektedir. Hz. Peygamber’in muhatapları içerisinde putları Allah’a ortak koşan, Kur’an’ı, tevhidi, emir ve yasağı dinleyen fakat bu söylenenleri anlamayan ve akletmeyen kimseler olduğu belirtilmektedir. Zira onlar Allah’ın açık delillerini anlamak için dinlemiyorlar. Onlar sadece Hz. Peygamber’in sesini, okuyuşunu dinliyorlar.<sup>84</sup> Bundan dolayı onların hidayete karşı sağır kalmaları söz konusu.<sup>85</sup> Onların ilahi buyruk karşısındaki sağır tutumlarının bir cezası olarak kalplerine perdeler indirilmiştir. Burada “onlar duymazlar, anlamazlar” manasında değil de “onlar hakka boyun eğip faydalanmadıkları için işitmezler” anlamı vardır. Söz konusu vaziyetleri sebebiyle onlar işitmez, anlamaz konumundadırlar.<sup>86</sup>

*“Allah onlarda bir hayır görseydi elbette onlara işittirirdi. Fakat işittirseydi bile yine onlar yüz çevirerek dönerlerdi”* (Enfâl 8/23) ayetinde onların bütün ayetleri görmeleri halinde yine de iman etmeyecekleri beyan edilmektedir. Allah Teâlâ onların inadından söz etmektedir. Onlar delilsiz yere Hakk’ı inkâr etmektedir.<sup>87</sup> Dolayısıyla ayette iman etmemeleri sebebiyle bir kınama söz konusudur. Bir alıkoyma, engelleme bulunmamaktadır. Eğer öyle olsaydı onlar kınanamaz, mazur kabul edilirdi.<sup>88</sup> Bu açıdan Allah’ın ayet içerisinde “kulakları üzerine bir ağırlık kıldık” şeklindeki buyruğunda fiilleri kendi

<sup>83</sup> Muhammed Mütevelli Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, (Mısır: İdâratü’l-Kütübî’l-Mektebe, 1991),14: 8944, 8945.

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 9: 196, 197.

<sup>85</sup> Huvvârî, *Tefsîru Kitâbillâhî’l-Azîz*, 1: 520.

<sup>86</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 8: 344.

<sup>87</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 8: 345.

<sup>88</sup> Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 12: 196.

üzerinde atfetmiş olması onların bu konuda mecbur oldukları anlamını ifade etmemektedir.<sup>89</sup>

Muhatapların İlahi vahiy karşısındaki inatçı tutumlarını bazen açıkça kendilerinin ifade ettiği görülmektedir: “*Ve dediler ki: Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kapalıdır. Kulaklarımızda da bir ağırlık vardır. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır. Onun için sen (istediğini) yap, biz de yapmaktayız*” (Fussilet 41/5)!

İlahi vahiy karşısındaki umursamaz tutumları,<sup>90</sup> imana yanaşmamaları,<sup>91</sup> kendilerine yapılan uyarıdan yüz çevirmeleri,<sup>92</sup> tevhide davet edilmelerine rağmen nefretle kaçıp uzaklaşmaları<sup>93</sup> onların kulaklarının sağırlaştırılması bağlamında dile getirilen hususlardır. Aslında Hz. Nuh’un, kavminin durumunu anlatan şu veciz ifadesi kulakları işlevsiz hale getiren kişilerin kendisi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır: “*Ben onları senin başışlaman için her davet ettiğimde, onlar parmaklarını kulaklarına tıkadılar, elbiselerine büründüler, ısrar ettiler, kibirlendikçe kibirlendiler*” (Nûh 71/7).

#### 4. Edep Sınırları İçerisinde Ses

“*Yürüyüşünde tabî ol, sesini alçalt. Unutma ki, seslerin en çirkini merkeplerin sesidir*” (Lokmân 31/19) şeklindeki ayetin yer aldığı Lokmân suresi, içerisinde pek çok ahlaki ilke barındırmaktadır. Bunlardan biri de yürüme ve konuşma esnasında yapılması ve uzak durulması gereken hareketlerdir. İlgili ayet, yürürken olduğu gibi konuşurken de bir itidalden söz etmekte; eşeklerin sesini dile getirmektedir.

Söz konusu ayette öncelikle yürüyüşte mutedil olma emredilmektedir.<sup>94</sup> Ne hızlı ne de yavaş olmak,<sup>95</sup> ikisinin ortası bir seyir,<sup>96</sup> tabii bir yol tutmak

<sup>89</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, s. 323.

<sup>90</sup> Lokmân 31/7.

<sup>91</sup> Fussilet 41/44.

<sup>92</sup> Kehf 18/57.

<sup>93</sup> İsrâ 17/46.

<sup>94</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, s. 837.

<sup>95</sup> Beğavi, *Tefsîru'l-Beğavî*, 6: 289; Muhammed b. Muhammed el-İmâdi Ebussuûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd - İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, ty.) 7: 73.

<sup>96</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 483; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 11: 58

kastedilmektedir.<sup>97</sup> Diğer yandan yürüyüşte tevazu da önemlidir. Kibirlenip büyülenmeden,<sup>98</sup> vakar ve sükûnetle yürümek,<sup>99</sup> yürüyüşün ne kibir ne de tevazu gösterisine çevrilmemesi istenmektedir.<sup>100</sup>

Yürüyüş konusunda emredilen vakarlı ve mutedil tutum ses konusunda da aranmaktadır. Ayette “Sesini kıs!” şeklinde gelen emir, gereksiz yere sesin yükseltilmemesi, ihtiyaç duyulan seviyede tutulması konusunda önemli bir uyarıdır.<sup>101</sup> Zira gereksiz yere yükseltilemeyen ses, muhataba eziyet vermektedir.<sup>102</sup>

Ses konusunda önemli bir uyarı da eşeğin sesine benzeme endişesidir. Bu benzetmenin zem/ kötüleme üslubunda yer aldığı açıktır.<sup>103</sup> Eşeğin sesinin örnekleme babında kullanılması, sesin yükseltilmesi konusunda caydırıcı bir uyarı olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>104</sup> Zira eşeğin sesi kötü ve kaba bir ses olarak tanımlanmaktadır.<sup>105</sup> Bu şekilde insanın sesi, beşerin sesinden uzaklaşıp hayvan sesine benzemektedir.<sup>106</sup>

Araplarda eşeğin adının bile zikredilmesinin hoş görülmemesi, ondan “uzun kulaklı” diye bahsedilmesi, onun kötü ahlakı temsilen zikredilmesi, eşeğe binmenin zillet olarak kabul edilmesi söz konusuydu.<sup>107</sup> Bu itibarla eşek, pek muteber görülmemeyen, Arapların duymaları halinde pek hoşnut olmadıkları bir hayvandı.<sup>108</sup> İstenmeyen ve nefret edilen eşeğin anırmasının bu konuda temsilen kullanılması dikkat çekicidir. Bu benzetme, muhatapları sakındırma konusunda caydırıcı bir temsil olması ve aynı zamanda eşeğin bu şekildeki davranışı sebebiyle insanlar arasındaki sevimsizliğini göstermesi

<sup>97</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 21: 168

<sup>98</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18: 563; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn - Tefsîru'l-Mâverdî-*, thk. Es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdîrrahman, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), 4: 340; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 11: 57.

<sup>99</sup> Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, 6: 289.

<sup>100</sup> Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, (Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhü, 1946), 21: 86.

<sup>101</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18: 564 Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, 8: 88; Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, 4: 341; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 11: 58.

<sup>102</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 483.

<sup>103</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 483; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 11: 58.

<sup>104</sup> Ebussuûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd*, 7: 73.

<sup>105</sup> Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, 4: 341; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 483.

<sup>106</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-Vecfz*, 7: 53.

<sup>107</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 484.

<sup>108</sup> Mâverdî, *en-Nuketü ve'l-Uyûn*, 4: 341.



bakımından önemlidir.<sup>109</sup> Diğer yandan ayette eşeğin kendisinin açıkça kötülenmediğine de dikkat çekilmektedir. Hatta eşek öyle bir hayvan ki ağır yükleri taşır, insanların pek çok işini kolaylaştırır. Burada kötülen husus, insanların sesinin eşeğin sesine benzemesidir.<sup>110</sup> Eşeğin yüksek frekanslı sesinin insana yakışmayışıdır.

Ses konusunda nüzul vasatında hâkim olan gelenek daha çok yüksek sesle bağırmanın bir övünç sayılması şeklindeydi. Kimin sesi çok çıkarsa o daha izzetli kabul edilirdi; sesi kısık olanın zilletle olduğu düşünülürdü. Allah Teâlâ, bu cahilî âdeti kaldırmıştır.<sup>111</sup> Bu ayetle Allah, eğer sesin yüksekliğinin saygıya değer bir duruma işaret ettiği kabul edilirse eşeklerin bu vaziyetleriyle bunu hak ettiklerini; oysa durumun böyle olmadığını beyan etmektedir.<sup>112</sup> Zira eşek, gereksiz yere ihtiyaçtan fazla sesini yükseltmekte, bağırılmaktadır. Bu şekilde davrananlar eşeğin haline benzetilmektedir.<sup>113</sup> Eşeğin birden bire bağırması insanları rahatsız eder. Kur’an’ın ortaya koyduğu ahlaki meziyette insanları rahatsız etmeyecek bir tavrın geliştirilmesi istenir ki bu da sesin anlamsız yere yükseltilmemesi, orta yolun tutulmasıdır.<sup>114</sup>

Tabiatta daha çirkin ve nefret edilen sesler varken Allah Teâlâ’nın neden eşeğin sesini örnek gösterdiği konusunda Müfessir Râzî, şunları kaydeder: “Testerinin dağlanması, demirle bakırın kesilmesi gibi eylemlerde çıkan sesler daha nefret edilen olabilir. Fakat bu eylemlerden çıkan seslerin bir amacı var. Fakat eşek, yüklerin altında kalır, sesi çıkmaz. Hiç sebep yokken bağırmaya başlar. Sebepsiz ve gayesizce çıkan eşeğin sesi misal olarak verilmekte, en çirkin ses olarak beyan edilmektedir.”<sup>115</sup>

Sesin sahip olması gereken niteliklerden biri de muhatabın konumuna uygun şekilde bir ses tonunun belirlenmesidir: “Ey iman edenler! Seslerinizi, Peygamber’in sesinin üstüne yükseltmeyin. Birbirinize bağırduğunuz gibi,

<sup>109</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 838.

<sup>110</sup> Şa’râvî, *Tefsîru’ş-Şa’râvî*, 19: 11677.

<sup>111</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 16: 484, 485.

<sup>112</sup> Mâverîdî, *en-Nuketü ve’l-Uyûn*, 4: 341.

<sup>113</sup> Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 21: 87.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 8: 308; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul, Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.), 7: 70.

<sup>115</sup> Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 25: 152.

*Peygamber'e yüksek sesle bağırmayın, yoksa siz farkına varmadan işledikleriniz boşa gider. Allah'ın elçisinin huzurunda seslerini kısınlar, Allah'ın, gönüllerini takvâ (Allah'a karşı gelmekten sakınma) konusunda sınıdığı kimselerdir. Onlar için bir başışlanma ve büyük bir mükâfat vardır"* (Hucurât 49/2, 3).

Gerek savaş gerekse dini konularda<sup>116</sup> Allah Resulü bir hüküm vermeden önce acele edilmemesi, Allah ve Resulü'nün hükmüne aykırı karar verilmemesi gerektiği<sup>117</sup> uyarısında bulunan ayetlerden sonra Hz. Peygamber'e hitaben konuşmaların onun konumuna ve risalet vazifesine uygun bir edeple, yumuşak bir üslupla olması gerektiği beyan edilmektedir.<sup>118</sup> Konuşulduğu zaman ses tonunun yüksekliği Allah Resulü'nün sesinden daha yukarıda olmayacaktır.<sup>119</sup> Esasında bu şer'î edebî bir gereğidir.<sup>120</sup>

Hucurât suresine adını veren "odaların dışından seslenenlerden" bahseden ayette ise "Odaların dışından sana seslenenlerin çoğu akletmeyen kimselerdir. Sen yanlarına çıkıncaya kadar sabredip bekleselerdi, elbette kendileri için daha iyi olacaktı. Yine de Allah çok başışlayıcı, çok esirgeyicidir" (Hucurât 49/4, 5). buyrulmaktadır. Rivayetlerde odaların dışından "Ey Muhammed, yanımıza çık!" diye seslenen bedevilerden bahsedilmektedir.<sup>121</sup> Hz. Peygamber'in konumuna layık olmayan bu üslubun ayette reddedildiği görülür.

Anne ve baba haklarından bahseden ayet içerisinde de onlarla konuşurken sese dikkat edilmesi yönünde emirlerin yer aldığı görülmektedir: "Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle" (İsrâ 20/23).

Kur'an okunduğu zaman onu dinleme adabından bahseden "Kur'an okunduğu zaman onu dinleyin ve sessiz durun ki rahmete nail olasınız" (A'râf 7/204) ayeti de edep konusunu rahmetle ilişkilendirmektedir. Bir önceki ayette Kur'an'ın insanlar için hidayet kaynağı ve rahmet olduğu

<sup>116</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1031

<sup>117</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân* 21: 335; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13: 137.

<sup>118</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21: 338; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1032.

<sup>119</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1031.

<sup>120</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13: 136, 138.

<sup>121</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21: 345; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 1035; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 13: 143.

belirtilmektedir. Kur’an’ın bir hidayet ve rahmet olabilmesi için ayetlerinin düşünülmesi, öğütlerinden ibret alınması gerekir. Bu ise derinlemesine düşünmeyle mümkün olur. Ayette ifade edilen rahmet, böylesi bir dinlemenin devamında öğüt almak, ayetlerde belirtilen hususlarla amel etmek hususiyetiyle birlikte değerlendirilmelidir.<sup>122</sup>

Kur’an’da muhatabın konumuna uygun olarak ses tonunun belirlenmesi konusunda üç önemli ilke üzerinde durulduğu görülmektedir. 1. Edep 2. Takva (sakinme) 3. Gözetilen hak. Esasında bu ilkeler pek çok konuda karşımıza çıkan, bize ilkeli bir hayatın yolunu açan prensiplerdir.<sup>123</sup>

## 5. Sesle Helak ve Kıyamet Alameti Olarak Ses

Kur’an’da farklı helak biçimlerinden söz eden “Nitekim, onlardan her birini günahı sebebiyle cezalandırdık. Kiminin üzerine taşlar savuran rüzgârlar gönderdik, kimini korkunç bir ses yakaladı, kimini yerin dibine geçirdik, kimini de suda boğduk. Allah onlara zulmetmiyor, asıl onlar kendilerine zulmediyorlardı” (Ankebût 29/40). şeklindeki ayet, sesin bir helak çeşidi olduğunu beyan etmektedir.

Kendilerine korkunç ses gönderilen kimselerin Salih’in kavmi Semud<sup>124</sup> yahut Şuayb peygamberin kavmi Medyen halkı<sup>125</sup> olduğu şeklinde görüşler mevcuttur. Söz konusu kimseler inkârları ve azgınlıkları, peygamberi ve iman edenleri yurtlarından çıkartmakla tehdit etmeleri nedeniyle ilahi azaba çarptırıldılar. Onlara sesleri ve hareketleri kesen bir çılgılık gönderildi.<sup>126</sup>

Bir helak çeşidi olarak sesin, psikolojik olarak inkârcılarda dayanılması mümkün olmayacak bir korku ve endişe meydana getireceği muhakkaktır. Kur’an, insanın vahye muhatap olan işitme duyusunu bu dünyada yaratılış amacına uygun olarak kullanmamasının karşılığı olan cezayı ahirette yine söz konusu duyusu vasıtasıyla vermektedir.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 10: 658; Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 5: 125, 126.

<sup>123</sup> Necati Kara, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur’an’da Beden Dili*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), s. 374.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 18: 401.

<sup>125</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 18: 401; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 819.

<sup>126</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 10: 511.

<sup>127</sup> İskender Şahin, “Kur’an’da İşitme/ Sem’ Olgusu”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18:2 (2013), s. 102.

Bir başka ayette ise korkunç sesin insanlar üzerindeki etkisinden bahsedilmektedir: *“Zulmedenleri de o korkunç ses yakaladı ve yurtlarında diz üstü çökekaldılar”* (Hûd 11/67). Salih Peygamber’in kavmi, kendilerine gönderilen deveyi boğazlayıp Allah’ı inkâr etmelerinden dolayı “sayha” ile cezalandırılmıştır. Ayette “sayha” olarak ifade edilen bu helakin yeryüzü ve gökyüzündeki bütün seslerin birleşimi olduğu; böylece onların kalplerinin korkuyla dolup öldükleri belirtilmektedir.<sup>128</sup> Söz konusu cezanın yıldırım<sup>129</sup> olduğu da dile getirilmektedir.

Salih Peygamber’in kavminin helak edilmesiyle ilgili bir başka ayette ise *“Nitekim, vukuu kaçınılmaz olan korkunç bir ses yakalayverdi onları! Kendilerini hemen sel süprüntüsüne çevirdik. Zalimler topluluğunun canı cehenneme!”* (Mü’minûn 23/41) buyrulmaktadır. Rüzgarla birlikte gelen çığlıktan söz edilmektedir.<sup>130</sup> Bu şekilde azabın şiddetiyle insanların hemen ölüvermesinden söz edilmektedir.<sup>131</sup>

Lut Peygamber’in kavminin yüksek ses azabıyla yani sayha ile helak edildiğini<sup>132</sup> beyan eden ayet şöyledir: *“Güneş doğarken onları o korkunç ses yakaladı”* (Hicr 15/73). Böylece hakikatin sesine karşı tavır alan ve onu susturmaya çalışanların sesleri kesilm,ş ve sesle helak edilmişlerdir.

Bazı kavimler için söz konusu olan sesle helakin kıyamet sahnesini tasvir eden ilahi buyruklarda da yer aldığı görülmektedir: *“Bunlar da ancak, bir an gecikmesi olmayan korkunç bir ses (sayha) beklemektirler”* (Sâd 38/15) şeklindeki ayette kıyamet nefhasından, surun üfürülmesinden söz edilmektedir.<sup>133</sup> Ayetin bağlamında daha önce gönderilen peygamberleri yalanlayan ve Hakk’ı inkâr edenlerden bahsedilmekte; onlarla aynı yolu tutan müşriklere yer verilmektedir. Bunların inkarcı tavırlarına karşılık kıyamet

<sup>128</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 4: 604; Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 18: 22; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 11: 156.

<sup>129</sup> Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 18: 22.

<sup>130</sup> Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 15: 44.

<sup>131</sup> Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî*, 23: 100.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 14: 91, 93; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, s. 564.

<sup>133</sup> İbn Atiyye, *el-Muharraru’l-Vecîz*, 7: 528; Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 18: 140.

hatırlatılarak korkunç sesle uyarıda bulunmaktadır . Ayette ifade edilen sayhanın sura ilk üfleme olduğu<sup>134</sup> belirtilmektedir.

*“Kulakları çağır eden o ses (sâhha) geldiğinde, işte o gün kişi kardeşinden, annesinden, babasından, eşinden ve çocuklarından kaçır”* (Abese 80/33-36). buyruğunda kıyametin isimlerinden biri olan sâhha’dan bahsedildiği,<sup>135</sup> görülür. Bu şekilde kendisiyle kıyametin kopacağı, öldükten sonra dirilişin gerçekleşeceği sura son üflemenin kastedildiği belirtilmektedir.<sup>136</sup>

Kıyametin kopuşu esnasında sura üflenmesinden bahseden ayetlerin yanı sıra seslerin kesileceğinden de bahsedilmektedir. *“O gün insanlar, davetçiye (İsrafil'e) uyacaklar. Ona karşı yan çizmek yoktur. Artık, çok esirgeyici Allah hürmetine sesler kısılmıştır. Bu yüzden, fısıltıdan başka bir ses işitemezsin”* (Tâhâ 20/108). buyrulur kıyamet günü İsrafil’in seslenişinin duyulacağı<sup>137</sup> haber verilmektedir. Ayak sesi,<sup>138</sup> fısıltı<sup>139</sup> yahut dudakların hareketinden<sup>140</sup> başka bir sesin duyulmayacağı bildirilmektedir. Kıyamet günü bütün sesler korkup susacaktır.<sup>141</sup> Böylelikle o seslerin sahipleri Allah’a boyun eğecektir.<sup>142</sup>

Ayetlerde iman etmeyenlerin kulaklarının ahirette onların aleyhinde şahitlik edeceği vurgulanmaktadır: *“Nihayet cehenneme vardıklarında, kulakları, gözleri ve derileri, yapmış oldukları işler hakkında, kendileri aleyhine şahitlik ederler”* (Fussilet 41/20). Vahye muhatap insanlara vahyi anlayıp kavrayacak duyu organları bahşeden Yüce Allah, verdiği bu nimetleri İlahi irade doğrultusunda kullanmayanları uyarılmaktadır. Verilen bütün nimetler insanların aleyhine şahitlik edebilir. İnsan bu bilinçle hareket etmeli ve ahiretteki azabın

<sup>134</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 20: 33, 34 Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 26: 182; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 12: 77.

<sup>135</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 24: 124.

<sup>136</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 31: 64; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 22: 88.

<sup>137</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14: 139.

<sup>138</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16: 168, 169, 170; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14: 139; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 9: 368.

<sup>139</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16: 169; Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 22: 118; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 14: 139; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 9: 368.

<sup>140</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 22: 118.

<sup>141</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16: 168; Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, 5: 295; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV, 139; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 9: 368.

<sup>142</sup> Beğavî, *Tefsîru'l-Beğavî*, 5: 295.

temelinde yatan sebebin dünyadayken hakikate kulak vermemek olduğunu bilmelidir.<sup>143</sup>

### Sonuç

Bu çalışmada Kur'an'da kulak ve ses ifadelerinin yer aldığı ayetlerin değerlendirilmesi üzerinde durulmuştur. Ayetlerde işitme organı kulağın söylenileni duyma anlamının yanı sıra söylenileni anlama ve sözün ortaya koyduğu hakikate uygun davranma anlamıyla birlikte yer aldığı görülür. Bu anlamıyla kulak, diğer önemli duyu organları ve insanın temel organı olan kalple birlikte zikredilir. Kulağın insana verilen ilk ve önemli organlar içinde sayılması ve sorumluluğuna atıfta bulunulması dikkat çekicidir. Yaratılış amacına uygun kullanılmayan diğer organlar gibi kulağın da işlevsiz kaldığının vurgulanması, insanı insan yapan unsurların esas gayeye hizmet ettikleri müddetçe bir anlam ifade edeceklerini açıkça ortaya koymaktadır. Diğer yandan kulağın işlevselliği açısından sesin sahip olması gereken birtakım nitelikler de söz konusudur. Edep konusu bağlamında ele alınabilecek bu hususlar bizlere önemli mesajlar vermektedir. Her konuda olduğu gibi itidalin ses konusunda da bir ilke olarak benimsenmesi gerektiğini beyan eden ayet, İslam'ın ses meselesindeki hassasiyetini vurgulamaktadır. Ayrıca sesin kavimlerin helakında yıkıcı bir unsur olarak kullanılması, kıyametin kopuşunu anlatan ayet bölümlerinde sesle ilgili olayların da sürece dâhil olduğunun beyan edilmesi, sesin farklı bir boyutu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsana sunulan en önemli nimetlerden birisi hiç kuşkusuz kulak ve işitmedir. İnsanın anlama serüveninde kulak, iç alemde dış aleme ve dış alemde iç aleme açılan bir kapıdır. Onun kapalı olması, anlama ile ilgili pek çok problemin ortaya çıkması demektir. Bu çerçeveden baktığımızda Kur'an bize, insanda mevcut olan işitme yetisinin basitlikten uzak, vasıflı ve kıymetli bir özellik olduğunu beyan eder. İnsan onu yerli yerinde gerektiği şekilde kullanırsa Allah'ın kelamına muhatap olur ve O'nun işaretlerini anlar ve kavrar.<sup>144</sup> Aksi takdirde yaratılış amacına ve İlahi iradeye uygun kullanmadığı

<sup>143</sup> Şahin, "Kur'an'da İşitme/ Sem' Olgusu", s. 102

<sup>144</sup> Şahin, "Kur'an'da İşitme/ Sem' Olgusu", s. 105

bu değerli organı ahirette aleyhine şahitlik eder. Dünya hayatında kulak vermediği hakikat sesi, ahirette kendisi için bir azap olur.

### Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. 12 cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesud, *Tefsîru’l-Beğavî -Meâlimu’t-Tenzîl*-thk. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum’a Damîriyye, Süleyman Müslim el-Harş. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, Riyad, 1409h.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu’l-Lüğâ ve Sihahu’l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. 7 cilt. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1984
- Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebissuûd -İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâya’l-Kur’âni’l-Kerîm*. 9 cilt. Beyrut: İhyâu’t-Türâsî’l-Arabî, ty.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu’l-Lüğâ*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 15 cilt. Mısır: el-Müessetü’l-Mısriyyetü’l-Âmmetü li’t-Te’lif ve’l-Enbâ’ ve’n-Neşr, ty.
- Fîrûzâbâdî, Ebû’t-Tâhir Mecduddîn, *el-Kâmûsu’l-Muhît*. thk. Muhammed Naîm el-Arkasûsî. Beyrut: Müessetü’r-Risâle, 2005
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbu’l-Ayn*. thk. ‘Abdulhamîd Hindâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2003.
- Huvvârî, Hûd b. Muhakkem, *Tefsîru Kitâbillâhi’l-Azîz*. thk. Belhâc b. Saîd Şerîfî. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1. Baskı, 1990.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *et-Tahrîru ve’t-Tenvîr*. 30 cilt. Tunus: Dâr-u Sahnûn, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdu’l-Hak b. Ğâlib, *El-Muharraru’l-Vecîz fî Tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*. thk. Er-Rahâle el-Fâruk, Abdullah b. İbrahim el-Efsârî, es-Seyyid Abdulâli es-Seyyid İbrahim, Muhammed eş-Şâfî es-Sâdık el-Anânî. 8 cilt. Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 2. baskı, 2007.

- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 cilt. Dâru'l-Fikr, ty.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed, Muhammed es-Seyyid Reşâd, Muhammed Fazlu'l-Acmâî, Alî Ahmed Abdulbâkî, Hasen Abbâs Kutub. 15 cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdî's-Şeyh li't-Türâs, 1. Baskı, 2000.
- Kara, Necati, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'ân'da Beden Dili*. İtanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Karaman, Hayreddin, Mustafa Çağrıncı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Baskı, 2006.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb, *en-Nuketü ve'l-Uyûn - Tefsîru'l-Mâverdî*- thk. Es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdirrahman. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne -Tefsîru'l-Mâturîdî*- thk. Mecdî Baslûm. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Baskı, 2005.
- Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 cilt. Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1. Baskı, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*. trc. Muhammed Han Kayanî ve diğerleri. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Baskı, 1991.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî - Tefsîru'l-Kebîr Mefâtîhu'l-Ğayb*- 32 cilt. Beyru: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1981.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Baskı, 1947.
- Şahin, İskender. "Kur'an'da İşitme/ Sem' Olgusu". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18:2 (2013): 91-113



- Şa’râvî, Muhammed Mütevellî, *Tefsîru’s-Şa’râvî*. 19 cilt. Mısır: İdâratü’l-Kütübî’l-Mektebe, 1991.
- Şimşek, M. Sait, *Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri*. 5 cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Tabatabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mîzân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Fudayle eş-Şeyh Hüseyin. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî’l-Matbûât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru’t-Taberî Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dârı Hicr, 1. Baskı, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. Hasen b. El-Fazl, *Mecmau’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*. 10 cilt. Beyrut: Dâru’l-Ulûm, 1. Baskı, 2005.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru’l-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vucûhi’t-Te’vîl*. thk. Halil Meymûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru’l-Marife, 3. Baskı, 2009.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 329-353

رسالة الفرائض لزید بن ثابت مع شرحها لأبي الزناد

Zeyd bin Sabit's Farāiz and Comments by Abu'z-Zinad

**Mansur KOÇINKAĞ**

Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor, Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of  
Theology, Department of Islamic Law  
Çanakkale / TURKEY  
mansur-kocinkag@hotmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-2589-945X](https://orcid.org/0000-0002-2589-945X)

## Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Mayıs / May 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Haziran / June 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Koçinkağ, Mansur. "Risâletü'l-Ferâiz li Zeyd b. Sâbit mea' Şerhihâ li Ebî'z-Zinâd". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 329-353.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## الملخص

من أوائل الكتابات الفقهية القديمة رسالة الفرائض لزيد بن ثابت [ت. 665/45]. والتي تحدث عنها العديد من النصوص الكلاسيكية، وعن ترمس زيد بن ثابت في هذا العلم، لكن على حسب ما توصلت إليه فإن كثيرا من الباحثين الذين تحدثوا عن تاريخ تدوين الفقه لم يطلعوا على هذه الرسالة. ولأهمية هذه الرسالة، في هذا البحث سنحاول نشرها مع شرحها لأبي الزناد [ت. 748/130] الذي كتبه في وقت مبكر جدا. وهكذا سنقدم هذه الرسالة مستقلة لاستفادة الباحثين. وهي من أوائل الكتب الفقهية التي وصلتنا لأنها دونت في زمن الصحابة، وشرحت في عصر التابعين.

الكلمات المفتاحية: زيد بن ثابت، أبو الزناد، الفرائض، الفقه

## Abstract

One of the old law/fiqh texts is Farāiz which is thought to be written by Zaid ibn Thābit (d. 45/665). In many classic texts it has been referred to this book and it is mentioned that Zaid ibn Thābit's expertising on the ilm al farāiz. But our findings show that many of researchers who study on the history of codification of Islamic law have not seen this book. In this study, because of the importance of the book, we publish Zaid's Farāiz and the comments written in very early period by Abu'z-Zinad (d. 130/748) on it. Thus, Risāla al Farāiz, one of the oldest fiqh texts written in the period of the Sahāba and expounded in the period of the Tābiūn, will be present to the interest of researchers.

Keywords: Zaid ibn Thābit, Abu'z-Zinad, Farāiz, Fiqh.

## 1. المقدمة

إن الذين عاشوا في الحجاز قبل الإسلام وفي صدر الإسلام كانوا عربا أميين لا يحسنون الكتابة ولا حسابا، وغالبا كانوا يستعينون بأهل الكتاب أو بموالي العجم في الحساب وسائر الأعمال الإدارية التي تطلبت إماما جيدا بالقراءة والحساب.<sup>1</sup> كما قال النبي صلى الله عليه وسلم «إِنَّا أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ».<sup>2</sup> وقال ابن تيمية

<sup>1</sup> تاريخ ابن خلدون، 1/296.

<sup>2</sup> المصنف لابن أبي شيبة، 2/332؛ صحيح البخاري، الصوم 13.

[ت. 1328/728] في تفسير هذا الحديث: "ليس هو طلبا فإنهم أميون قبل الشريعة كما قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ [الجمعة: 2]. وقال: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ﴾ [آل عمران: 20]. فإذا كانت هذه صفة ثابتة لهم قبل البعث.<sup>3</sup> وقال البلخي [ت. 931/319]: "إنما دخل الإسلام وبمكة بضعة عشر رجلاً يكتب، ودخل المدينة وبها عشرون رجلاً يكتب."<sup>4</sup> وقال محمد بيومي مهران في دراسات في تاريخ العرب القديم: "لقد كان القوم -في معظمهم- أميين، لا يكتبون على الأقل في العصور القريبة من الإسلام، حتى أننا لا نجد في مكة عشية ظهور الإسلام، إلا بضعة عشر نفرًا يقرؤون ويكتبون، حددهم البلاذري بسبعة عشر، فضلا عن فئة قليلة من الأوس، إلى جانب قلة نادرة من النساء."<sup>5</sup>

واهتم النبي صلى الله عليه وسلم بالكتابة كما نرى في حادثة أسارى بدر، وعلى الرغم من ذلك فقد نهى عن كتابة الحديث مع القرآن، فقال صلى الله عليه وسلم: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي شَيْئًا إِلَّا الْقُرْآنَ، فَمَنْ كَتَبَ شَيْئًا فَلَيْمُحُهُ»،<sup>6</sup> وكان يأمر بكتابة الوحي فقط، كي لا تختلط الأحاديث بالقرآن. وهذا الخوف أيضا يدل على عدم تطور الكتابة في هذا القرن. لذلك؛ وإن كُتِبَ بعض الأحاديث في زمن الصحابة، فقد تأخر تدوين الحديث حتى أواخر القرن الأول بطريقة منهجية. ومن ثمة كثيرا ما نرى في كتب التراجم والطبقات أن العلماء من السلف كانوا لا يُجَوِّزون كتابة الحديث، ويأمرون بمحوها أو دفنها. كما قال مالك بن أنس [ت. 795/179]: "ولم يكن القوم يكتبون إنما كانوا يحفظون فمن كتب منهم الشيء فإنما كان يكتبه ليحفظه فإذا حفظه محاه."<sup>7</sup>

وكلُّ هذا يدل بأن التراث العربي في هذا الزمن كان شفويا، وليس كتابيا، يعني أنهم كانوا ينقلون المعلومات والشعر بالحفظ، وكانوا لا يهتمون ولا يتقنون بالكتابة كما يتقنون بالحفظ، ولم تكن الكتابة متطورة ولا شائعة عندهم لأنهم أمة أمية. وإضافة إلى ذلك، كانت الأحرف العربية بدون نقاط، لكن سعيا إلى حفظ القرآن تطورت اللغة العربية في القرن الثاني الهجري، وفي هذه الفترة عاش العلماء الكبار في العربية مثل الخليل بن أحمد [ت. 791/175]، وسيبويه [ت. 796/180] وغيرها، وألفت كتب هامة في شتى العلوم.

<sup>3</sup> مجموع الفتاوى لابن تيمية، 166/25.

<sup>4</sup> قبول الأخبار ومعرفة الرجال للبلخي، 202/1.

<sup>5</sup> دراسات في تاريخ العرب القديم لمحمد بيومي مهران، ص 8. أكثر العلماء يفسرون لفظ "الأميين" هكذا، لكن بعض الباحثين ينتقدون هذا الرأي، ويقولون إن معنى الأميين -كما قال الفراء- العرب الذين لم يكن لهم كتاب.

<sup>6</sup> سنن الدارمي، 412/1.

<sup>7</sup> جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر، 274/1.

ويدعي بعض الباحثين أن التراث الإسلامي كُتِبَ ودُوِّن بعد مدة طويلة، لكن نحن نعرف بأن بعض الصحف والرسائل كُتِبَت وألِّفَت في القرن الأول الهجري؛<sup>8</sup> وكانت الصحيفة الصادقة التي فيها أحاديث عبد الله بن عمرو، وكتاب الصدقات للنبي صلى الله عليه وسلم، وعمرو بن الخطاب، والديّات لزيد بن ثابت وغيره، والفرائض للشعبي، والصحيفة الصحيحة لهَمَام بن منبّه التي جمعت أحاديث أبي هريرة رضي الله عنه من ضمن الكتب التي ألِّفَت في القرن الأول الهجري.<sup>9</sup> خصوصاً رسالة الفرائض التي وصلت إلينا عن طريق سنن سعيد بن منصور وغيره تدل على أن إرهامات تدوين التراث الإسلامي قد بدأت منذ زمن الصحابة.<sup>10</sup>

وعن هشام بن عروة، أنّ أباه [ت. 713/94] أحرق يوم الحرة كتب فقهِ كانت له، وحن هشام لأجل ذلك حزناً شديداً.<sup>11</sup> وعندما استخلف عمر بن عبد العزيز [ت. 720/101] أمر بإحضار الرسالتين؛ الصدقات للنبي صلى الله عليه وسلم، والصدقات لعمر بن الخطاب. فوجد كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصدقات عند آل عمرو بن حزم، ووجد كتاب عمر في الصدقات عند آل عمر، وكان كتابه مثل كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم.<sup>12</sup> وتحدث كتب التاريخ عن رسالة كانت في قراب سيف علي بن أبي طالب، حيث قال: "من زعم أن عندنا شيئاً نقرؤه إلا كتاب الله وهذه الصحيفة." وكانت صحيفته معلقة في قراب سيفه.<sup>13</sup>

وعن ابن عمر رضي الله عنهما "أن النبي صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة، فقرنه بسيفه ولم يخرج به إلى عماله حتى قبض، فعمل به أبو بكر، ثم عمر حتى قبض. فكان فيه..."<sup>14</sup> ونقل العلماء الذين عاشوا في القرن الثاني الهجري مثل مالك [ت. 795/179]، والشافعي [ت. 820/204] عن هذه الرسالة. قال مالك "إنه

<sup>8</sup> انظر: تاريخ التراث العربي لفؤاد سركين، 3/3-12.

<sup>9</sup> كتاب الفرائض لزيد بن ثابت وصل إلينا ضمن سنن سعيد بن منصور كما سيأتي، والفرائض للشعبي ضمن مصنف ابن أبي شيبة، لكن الباحثين مثل كارل بروكلمان، وفؤاد سركين لم يطلعوا عليه. وقال ابن أبي شيبة في المصنف (301/6): حدثنا عبيد الله، قال: ثنا زكريا بن أبي زائدة، قال: أخذت هذه الفرائض من فراس، زعم أنه كتبها له الشعبي: قضى زيد بن ثابت، وابن مسعود أن الإخوة من الأب..."

<sup>10</sup> انظر: تاريخ التراث العربي لفؤاد سركين، 3/3-12؛ دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه لمصطفى الأعظمي، ص 92-166.

<sup>11</sup> الجامع لمعمر بن راشد، 425/11؛ الطبقات الكبرى لابن سعد، 5/179.

<sup>12</sup> الأموال لابن زنجويه، 2/798.

<sup>13</sup> صحيح مسلم، الحج 497.

<sup>14</sup> المصنف لابن أبي شيبة، 2/358؛ سنن أبي داود، الزكاة 4.

قرأ كتاب عمر بن الخطاب في الصدقة قال: فوجدت فيه... " وروى منه معلومات كثيرة.<sup>15</sup> وقال الشافعي في كتاب الأم: "عن عبد الله بن عمر أن هذا كتاب الصدقات فيه..."، وروى هذه الرسالة.<sup>16</sup>

وقال ابن طاوس [ت. 132هـ]: عند أبي كتاب من العقول نزل به الوحي وما فرض رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من العقول أو الصدقة وإنما نزل به الوحي.<sup>17</sup>

وقال ابن زنجويه [ت. 865/251]: ثنا عبد الله بن صالح، حدثني الليث بن سعد، قال: "هذا كتاب الصدقة: في أربع وعشرين من الإبل فما دونها الغنم: في كل خمس شاة..." ثم ذكر مثل ذلك أيضا. قال الليث: حدثني نافع أن هذه نسخة كتاب عمر بن الخطاب، وكانت مقرونة مع وصيته.<sup>18</sup>

والرسائل في الزكاة، والديّات، والفرائض كتبت وألفت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم. وإن السبب الأول في كتابتها احتياج هذه العلوم إلى علم الحساب، وغالب الناس لا يعرفون الحساب، لذلك قام رسول الله والخلفاء بكتابتها وإرسالها إلى المدن المختلفة.

وكلمة "العلم"، كانت تستخدم في القرن الأول الهجري بمعنى الحديث والرواية غالبا، والأحاديث كانت تحفظ بالمذاكرة والحفظ في هذا القرن. لكن مع الرغم من ذلك دُوِّنت بعض الأحاديث في زمن النبي صلى الله عليه وسلم. ولفظ "الكتاب" كان يستخدم في هذا العصر لبعض الصفحات، وأحيانا لصفحة واحدة، كما نرى ذلك في كتاب الصدقات للنبي صلى الله عليه وسلم، وكتاب الفرائض لزيد بن ثابت رضي الله عنه، وكتاب الإرجاء لمحمد

<sup>15</sup> موطأ مالك، الزكاة 23.

<sup>16</sup> الأم للشافعي، 13/3؛ السنن الكبرى للبيهقي، 147/4.

<sup>17</sup> الأم للشافعي، 12/3.

<sup>18</sup> الأموال لابن زنجويه، 807/2. وروى كتاب الصدقة الشافعي، والترمذي والبيهقي. واللفظ للترمذي: حدثنا زياد بن أيوب البغدادي، وإبراهيم بن عبد الله الهروي، ومحمد بن كامل المروزي - المعنى واحد - قالوا: حدثنا عباد بن العوام، عن سفيان بن حسين، عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب كتاب الصدقة، فلم يخرجها إلى عماله حتى قبض، فقرنه بسيفه، فلما قبض عمّل به أبو بكر حتى قبض، وعمر حتى قبض، وكان فيه: «في خمس من الإبل شاة، وفي عشر شاتان، وفي خمس عشرة ثلاث شياه، وفي عشرين أربع شياه، وفي خمس وعشرين بنت مخاض إلى خمس وثلاثين، فإذا زادت ففيها ابنة لبون إلى خمس وأربعين، فإذا زادت ففيها حقة إلى ستين، فإذا زادت ففيها جذعة إلى خمس وسبعين، فإذا زادت ففيها ابنتا لبون إلى تسعين، فإذا زادت ففيها حقتان إلى عشرين ومائة، فإذا زادت على عشرين ومائة ففي كل خمسين حقة، وفي كل أربعين ابنة لبون، وفي الشاء: في كل أربعين شاة شاة إلى عشرين ومائة، فإذا زادت فشاتان إلى مائتين، فإذا زادت فثلاث شياه إلى ثلاث مائة شاة، فإذا زادت على ثلاث مائة شاة ففي كل مائة شاة شاة، ثم ليس فيها شيء حتى تبلغ أربع مائة، ولا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع، مخافة الصدقة، وما كان من خليطين فإنها يتراجعان بالسوية، ولا يؤخذ في الصدقة هرمة ولا ذات عيب.»

بن الحنفية [ت. 700/81]، ورسالة القدر لعمر بن عبد العزيز [ت. 720/101] والحسن البصري [ت. 728/110] وغيرها.

وفي القرن الثاني الهجري أُلْفَتْ كُتُبٌ مثل المجموع المنسوب لزيد بن علي [ت. 740/122]، والمغازي لابن إسحاق [ت. 768/150]، والكتب المنسوبة لأبي حنيفة [ت. 768/150]، والتفسير الكبير لمقاتل بن سليمان [ت. 768/150]، وكتاب السنن لابن جريج [ت. 768/150]، والجامع لمعمر بن راشد [ت. 770/153]، وكتاب السنن في الفقه للأوزاعي [ت. 773/157]، وكتاب الفرائض لابن أبي ليلى [ت. 766/148]، وكتاب المناسك لابن أبي عروبة [ت. 773/157]، والجامع الكبير، والجامع الصغير لسفيان الثوري [ت. 777/161]، والموطأ لعبد العزيز الماجشون [ت. 780/164]، وابن أبي ذئب [ت. 775/159]، ومالك [ت. 795/179]، وغيرهم.

والحاصل أن التراث الإسلامي في القرن الأول الهجري كان شفوياً بشكل عام، لكن دَوِّنَتْ بعض الصحف في الفرائض، والديات، والزكاة، وغيرها في زمن الصحابة، كما كتبت بعض الصحف في الحديث، لذلك يمكن أن يقال: بدأت حركة التدوين الفقهي من القرن الأول قبل التدوين الرسمي للسنة على عكس ادعاءات بعض الباحثين. ومع بداية القرن الثاني أصبح التراث كتابياً مع الاهتمام بحفظه، وفي منتصفه كتبت وألفت كتب في شتى العلوم.

### 1.1.1 زيد بن ثابت وعلم الفرائض

وُلِدَ زيد بن ثابت في المدينة في العام الحادي عشر قبل الهجرة، وقُتِلَ وَالِدُهُ يوم بُعِثَ، وذلك قبل الهجرة بخمس سنين كما قال ابن حجر العسقلاني.<sup>19</sup> وإن النبي صلى الله عليه وسلم عندما قَدِمَ إلى المدينة أمره أن يتعلم التوراة، لذلك قال: «تَعَلَّمَ كِتَابَ الْيَهُودِ فَأَتَى وَاللَّهِ مَا آمَنُ الْيَهُودَ عَلَى كِتَابِي»،<sup>20</sup> ويقول زيد: "ففعلت، فما مضى لي نصف شهر حتى حذقتة، فكنت أكتب له إليهم، وإذا كتبوا إليه قرأت له."<sup>21</sup> وقال له رسول الله صلى الله عليه

<sup>19</sup> الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 2/490-492.

<sup>20</sup> صحيح البخاري، الأحكام 40؛ السنن الكبرى للبيهقي، 6/347. ونقل أنه كان تعلم العبرية لأجل ذلك (الطبقات الكبرى لابن سعد، 2/358؛ تهذيب

الكامل للمزي، 10/30؛ الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 2/490-491).

<sup>21</sup> الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 2/491.

وسلم بعد مدة «إني أكتب إلى قوم فأخاف أن يزيدوا عليّ أو ينقصوا، فتعلّم السُّريانيّة»، فتعلّمها زيدٌ في سبعة عشر أو خمسة عشر يوماً.<sup>22</sup>

وزيد بن ثابت هو الذي جمع القرآن في عهد الخليفة أبي بكر، وكان عمر يستخلفه إذا سافر، وكان رئيساً للجنة استنساخ المصاحف في زمن عثمان بن عفان، وهو الذي تولى قسم غنائم اليرموك. وكل هذا يدل على دقته، وقوة حفظه، وعلمه بالحساب.<sup>23</sup>

وزيد بن ثابت هو من أجل الصحابة في علم الفقه، خصوصاً في الفرائض، لذلك يقال له "زيد الفَرَضِيّ"، وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حقه «أَفْرَضُهُمْ زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ».<sup>24</sup> وإن عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابية، فقال: "من أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت".<sup>25</sup> وما كان عمر ولا عثمان يقَدِّمان أحداً على زيد بن ثابت في القضاء والفتوى والفرائض والقراءة.<sup>26</sup> وقال البلخي: إن زيدا كان يعرف الكتابة قبل قدوم رسول الله إلى المدينة، لكن يقول بعض المؤرخين: كان زيد ممن علّم من قبل أسارى بدر.<sup>27</sup> وكان ترجمان رسول الله، وكان يكتب رسائل النبي صلى الله عليه وسلم إلى الملوك والحكام.

وروي عن ابن الشهاب الزهري [ت. 742/124] أنه قال: "لولا أن زيد بن ثابت كتَبَ الفرائض لرأيت أنها ستذهب من الناس".<sup>28</sup> وقيل لسفيان الثوري [ت. 778/161]: "لو وُيِّتَ القضاء بفرائض من كنت تأخذ؟" قال: "بفرائض زيد بن ثابت".<sup>29</sup> وكلُّ هذا يدل على أن رسالة زيد بن ثابت كان معروفة وشائعة ومرجعا في الفرائض عند العلماء.

وقال الشافعي: "وهذا قول زيد، وعنه قبلنا أكثر الفرائض".<sup>30</sup> وهذا القول مشهور عن الشافعي، لذلك نوقش في كتب الأصول مسألة أن الشافعي لم يقبل قول الصحابي فكيف قبل أكثر أقوال زيد في الفرائض. لذلك

<sup>22</sup> صحيح البخاري، الأحكام 40؛ المعجم الكبير للطبراني، 133/5.

<sup>23</sup> الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر، 491-490/2.

<sup>24</sup> الجامع لمعمر، 225/11؛ سنن ابن ماجه، افتتاح الكتاب 11.

<sup>25</sup> الطبقات الكبرى لابن سعد، 359/2.

<sup>26</sup> الطبقات الكبرى لابن سعد، 359/2.

<sup>27</sup> قبول الأخبار ومعرفة الرجال للبلخي، 202/1.

<sup>28</sup> سير أعلام النبلاء للذهبي، 436/2.

<sup>29</sup> سنن الدارقطني، 145/5.

<sup>30</sup> الأم للشافعي، 174/5؛ مختصر المزني، 242/8.



قال صاحب كتاب تيسير الوصول: "وموافقة الشافعي لزيد بن ثابت في الفرائض ليس تقليدًا له، بل لدليل قام عنده، فوافق اجتهاده اجتهاده، واستأنس به."<sup>31</sup>

## 1.2. توثيق الرسالة ونسبتها إليه

إن الشافعي لم يكتب قسم الفرائض في كتاب الأم، لأنه اتبع في هذا الموضوع مذهب زيد. وهذا يدل على أن أقوال زيد في الفرائض كانت مشهورة في هذا العصر، ومعروفة من قبل العلماء على الأقل، لذلك لم يحتاج الشافعي إلى ذكر المسائل مرة أخرى، واكتفى بأقواله. وهذا لا يمكن إلا بأن كانت رسالته متداولة بين العلماء والناس. وذلك بحسب ما قال الجويني: "نظر الشافعي إلى مواقع الخلاف، ولم يجد مضطرباً في المعنى، فاختر أن يتبع زيد بن ثابت، ولم يضع لأجل هذا كتاباً في الفرائض، لعلمه بعلم الناس بمذهب زيد، وإنما نصّ على مسائل متفرقة في الكتب، فجمعها المزني، وصمّ إليها مذهب زيد في المسائل."<sup>32</sup>

قال المزني [ت. 878/264] في مختصره: "اختصار الفرائض مما سمعته من الشافعي، ومن الرسالة. ومما وضعته على نحو مذهبه؛ لأن مذهبه في الفرائض نحو قول زيد بن ثابت."<sup>33</sup> يعني أن المزني اختصر أولاً مما سمعه من الشافعي، ثانياً: اختصر من الرسالة، لكن لا نعرف تحديداً ما المقصود من هذه "الرسالة"، لعله قصد رسالة الفرائض لزيد بن ثابت، والكلام بعده يدل على ذلك. ثالثاً: المزني نفسه وضع بعض المسائل على نحو مذهبه.

وروى مالك في الموطأ هذه الرسالة مقطعاً وقريباً من هذا اللفظ والسياق قائلاً: "الأمر المجمع عليه عندنا الذي لا اختلاف فيه والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا..." وهذا يدل على أن هذه الرسالة كانت متداولة ومقبولة ومعروفة عند العلماء في المدينة.

وسعيد بن منصور [ت. 842/227] ذكر أولاً "باب الحث على تعليم الفرائض"، وأخرج أربعة أحاديث فيه، ثم أورد هذه الرسالة كاملة ضمن "باب أصول الفرائض". حيث قال في سننه: "نا عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن خارجة بن زيد بن ثابت، إن معاني هذه الفرائض كلها وأصولها عن زيد بن ثابت، وأبو الزناد فسرها على معاني زيد بن ثابت..."<sup>34</sup> وتوجد في أواخر الرسالة: "من سُمِّي في هذا الكتاب."

<sup>31</sup> تيسير الوصول إلى مناهج الوصول لابن إمام الكاملية، 148/6؛ وانظر: إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، 574/3.

<sup>32</sup> نهاية المطلب للجويني، 9/9.

<sup>33</sup> مختصر المزني، 242/8.

<sup>34</sup> سنن سعيد بن منصور، 54-44/1.

ونقل البيهقي [ت. 1066/458] هذه الرسالة بكاملها في السنن الصغير، والسنن الكبير، ومعرفة السنن والآثار بهذا اللفظ: "...عن أبي الزناد، عن خارجة بن زيد بن ثابت رضي الله عنه، عن أبيه زيد بن ثابت الأنصاري أن معاني هذه الفرائض، وأصولها كلها عن زيد بن ثابت، وأما التفسير فتفسير أبي الزناد على معاني زيد بن ثابت..." وهذا الإسناد نفس سنن السنن لسعيد بن منصور، لكنه ليس من طريق "سعيد عن عبد الرحمن بن أبي الزناد"، بل من طريق "محمد بن بكار عن عبد الرحمن".<sup>35</sup>

وذكر ابن خير الإشبيلي [ت. 1179/575] هذه الرسالة في كتاب الفهرسة مع إسناده إلى زيد بن ثابت. وهذا الإسناد يتصل بإسناد سعيد بن منصور في سننه؛ لأنه قال: «كتاب الفرائض لزيد بن ثابت رحمه الله حدثني به أبو بكر ... عن سعيد بن منصور عن عبد الرحمن بن الزناد عن أبيه عن خارجة بن زيد بن ثابت، عن أبيه زيد بن ثابت رضي الله عنه».<sup>36</sup>

وقال فؤاد سركين: "وظلّ هذا الكتاب [أي الفرائض لزيد] متداولاً في القرن السادس الهجري، وقد اعتمد على هذا الكتاب كل من مالك والشافعي في كتبها في الفرائض".<sup>37</sup> ويُشعر كلامُ سركين أن هذه الرسالة لم تصل إلينا، وهكذا وفر في أذهان الباحثين أن تلك الرسالة مفقودة، وذلك لأن أحدا منهم لم يطع عليها.

وكلُّ هذا يدلُّ بأن هذه الرسالة كانت معروفة ومتداولة بين أيدي الناس، لأن الشافعي لم يكتب قسم الفرائض استناداً إليها، وابن خير الإشبيلي ذكرها مع إسناده، ونقلها سعيد بن منصور في سننه، والبيهقي في كثير من كتبه.<sup>38</sup>

### 1.3. سند رسالة الفرائض

رسالة الفرائض وصلت إلينا ضمن شرحها لأبي الزناد، ولا يمكن أن تتميز بعضها ببعض. ووردت هذه الرسالة في سنن سعيد بن منصور، والفهرسة لابن خير بإسناد: عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه أبي الزناد عبد

<sup>35</sup> السنن الصغير للبيهقي، 355/2؛ السنن الكبرى للبيهقي، 350/6، 369، 371، 372، 376، 379، 380، 383، 388، 391، 400، 410.

<sup>36</sup> الفهرسة لابن خير الإشبيلي، ص 230.

<sup>37</sup> تاريخ التراث العربي، 6/3.

<sup>38</sup> وتوجد رسالة أخرى ألقت من قبل زيد بن ثابت رضي الله عنه جواباً لسؤال معاوية بن أبي سفيان في الفرائض، وهذه الرسالة أيضاً وصلت إلينا ضمن كتب الحديث. روى البيهقي هذه الرسالة في السنن الكبرى (404/6) بهذا اللفظ: أخذ أبو الزناد هذه الرسالة من خارجة بن زيد بن ثابت ومن كبراء آل زيد بن ثابت: "بسم الله الرحمن الرحيم، لعبد الله معاوية أمير المؤمنين من زيد بن ثابت"، فذكر الرسالة بطلوها، وفيها: ولقد كنت كلمت أمير المؤمنين عمر بن الخطاب..."

- الله بن ذكوان عن خارجه بن زيد بن ثابت عن زيد بن ثابت رضي الله عنه. ووردت هذه الرسالة في السنن الصغير، والسنن الكبرى، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي بطريق يعلى الموصلي عن محمد بن بكار عن ابن أبي الزناد.
1. سعيد بن منصور [ت. 847/227]: هو أبو عثمان الخراساني الجوزجاني صاحب كتاب السنن.
  2. عبد الرحمن بن أبي الزناد [ت. 790/174]: هو من فقهاء المدينة ومحدثهم. روى الأحاديث عن أبيه فقيه المدينة أبي الزناد، وانتقد من قبل بعض المحدثين في الحديث.<sup>39</sup>
  3. أبو الزناد [748/130]: هو شارح رسالة الفرائض لزيد بن ثابت. اسمه عبد الله بن ذكوان القرشي، وهو من كبار فقهاء المدينة، ويعدّ من أقران ربيعة الرأي، وبعض العلماء يقدّمونه على ربيعة، وكانت توجد بينهما منافسة ومخالفة. قيل عن أبي حنيفة أنه قال: قَدِمْتُ المدينة، فأتيتُ أبا الزناد، ورأيتُ ربيعة، فإذا الناس على ربيعة، وأبو الزناد أفقه الرجلين، فقلت له: أنت أفقه أهل بلدك، والعمل على ربيعة.<sup>40</sup>
  4. خارجه بن زيد بن ثابت [ت. 718/100]: هو من الفقهاء السبعة الأعلام في المدينة.
  5. زيد بن ثابت [ت. 665/45]: هو صحابي مشهور رضي الله عنه- في الفقه، والقرآن، وخصوصاً في علم الفرائض، لذلك يقال له "زيد الفرضي".

#### 1.4 عملنا في النشر

1. رسالة الفرائض توجد بكاملها في السنن لسعيد بن منصور، لذلك اعتمدنا أولاً على هذه النسخة، وأشرنا إليها بالأصل.
2. وهذه الرسالة موجودة في السنن الكبرى، والسنن الصغير، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي. وأشرنا في التعليق إلى الفروق الموجودة برمز "ك" للسنن الكبرى، و"ص" للسنن الصغير، و"ع" لمعرفة السنن والآثار.
3. والإمام مالك نقل في الموطأ من هذه الرسالة كثيراً، هذا ما يفهم بسهولة من السياق واختيار الألفاظ، وأشرنا إليه برمز "م".

<sup>39</sup> سير أعلام النبلاء للذهبي، 167/8؛ تهذيب التهذيب لابن حجر، 170/6.

<sup>40</sup> سير أعلام النبلاء للذهبي، 447/5، 63/8.

## 2. النص المحقق

## الفرائض لزيد بن ثابت مع شرحه لأبي الزناد

## [2.1. أصحاب الفرائض]

سعيد [بن منصور] قال : حدثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن خارجه بن زيد بن ثابت: إن معاني هذه الفرائض كلها وأصولها عن زيد بن ثابت، وأبو الزناد فسرها على معاني زيد بن ثابت.<sup>41</sup>

## [ميراث الزوج والزوجة]

1. يرث الرجل من امرأته إذا هي لم تترك<sup>42</sup> ولداً ولا ولد ابن النصف، فإن تركت ولداً أو ولد ابن ذكراً أو أنثى ورثها زوجها الربع، لا ينقص من ذلك شيئاً.<sup>43</sup>
2. وترث المرأة من زوجها إذا هو لم يترك ولداً ولا ولد ابن الربع، فإن ترك ولداً أو ولد ابن ورثته امرأته الثمن.

## [ميراث الأم]

وميراث الأم من ولدها:

1. إذا توفي أبها أو ابنتها فترك ولداً أو ولد ابن ذكراً أو أنثى أو ترك اثنين<sup>44</sup> من الإخوة فصاعداً ذكراً [كانوا] أو إناثاً من أب وأم، أو من أب، أو من أم السدس.
2. فإن لم يترك المتوفى ولداً ولا ولد ابن ولا اثنين من الإخوة [والأخوات]<sup>45</sup> فصاعداً فإن للأم الثلث كاملاً.

إلا في فريضتين [فقط]<sup>46</sup> وهما:

<sup>41</sup> وهذا ليس من كلام خارجه، لعله من كلام عبد الرحمن بن أبي الزناد.

<sup>42</sup> ص: إذا لم يترك

<sup>43</sup> ك: لا ينقص من ذلك شيء.

<sup>44</sup> ك، ص: الاثنين.

<sup>45</sup> زيادة من ص.

3. أن يُتوفى رجلٌ ويتركُ امرأته وأبويه فيكون لامرأته الرُّبْع، ولأمه الثلثُ مما بقي،<sup>47</sup> وهو الرُّبْع من رأس المال.
4. و[الأخرى] أن تتوفى امرأةٌ فتترك<sup>48</sup> زوجها وأبويها فيكون للزوج<sup>49</sup> النصف، ولأمها الثلث مما بقي، وهو السدس من رأس المال.<sup>50</sup>

### [ميراث الإخوة من الأم]

وميراثُ الإخوة للأم:

1. أنهم<sup>51</sup> لا يرثون مع الولد، ولا مع ولدِ ابن<sup>52</sup> ذكراً<sup>53</sup> كان أو أنثى شيئاً، ولا مع الأب ولا مع الجد أبي الأب.<sup>54</sup>
2. وهم في كل ما سوى ذلك يُفرض لهم للواحد منهم السدسُ ذكراً كان أو أنثى.
3. فإن كانوا<sup>55</sup> اثنين فصاعداً ذكوراً أو إناثاً [فرض لهم الثلث]<sup>56</sup> يقتسمونه بالسواء للذكر مثل حظ الأنثى.<sup>57</sup>

### [ميراث الأب]

وميراثُ الأب من ابنه أو ابنته:

<sup>46</sup> زيادة من ك، ص.

<sup>47</sup> هكذا في م، ص، ك، ع. في الأصل: للأم ثلث ما بقي

<sup>48</sup> ك: وتترك

<sup>49</sup> م، ص، ك: لزوجها

<sup>50</sup> هكذا في م، ك، ص. والعبارات في الموطأ تدل على أن هذه الرسالة عند مالك، ونقل منها بنفس اللفظ. لكنه لم يذكر اسم زيد بل قال: "الأمر المجمع عليه عندنا، الذي لا اختلاف فيه، والذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا..."

<sup>51</sup> ص - : أنهم

<sup>52</sup> ص: الابن

<sup>53</sup> هكذا في ك، ص، ع. لكن في الأصل: ذكر كان أو أنثى.

<sup>54</sup> ص: أب الأب

<sup>55</sup> م: كانا

<sup>56</sup> زيادة من ك، ص.

<sup>57</sup> ص - : للذكر مثل حظ الأنثى.

1. إذا تُوِّفِيَ أنه إن تَرَكَ<sup>58</sup> المتوفَّى ولداً ذكراً أو ولد ابن ذكراً فإنه يُفْرَضُ للأب السُّدُسُ.
2. وإذا<sup>59</sup> لم يترك المتوفَّى ولداً ذكراً ولا ولد ابن ذكراً فإن الأب يُخْلَفُ، ويُبدَأُ بمن شرَّكه من أهل الفرائض، فيعطون فرائضهم، فإن فَضَلَ من المال السُّدُسُ وأكثر كان للأب.
3. وإن لم يُفْضَلْ عنها<sup>60</sup> السُّدُسُ فأكثر منه فُرِصَ للأب السُّدُسُ فريضةً.

### [ميراث الولد]

وميراث الولد من والدهم أو من<sup>61</sup> والديهم:

1. أنه إذا تُوِّفِيَ رجلٌ أو امرأة فترك ابنةً واحدةً كان لها<sup>62</sup> النصف.
2. فإن كانتا<sup>63</sup> اثنتين فما فوق ذلك من الإناث كان لهن الثلثان.
3. فإن كان معهنَّ ذكر فإنه لا فريضة لأحد منهم، ويُبدَأُ بأحدٍ إن شرَّكهن بفريضة، فيعطى فريضته، فإن<sup>64</sup> بقي بعد ذلك فهو للولد بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين.

### [ميراث ولد الأبناء]

وميراث<sup>65</sup> ولد الأبناء:

1. إذا لم يكن دونهم ولدٌ كمنزلة<sup>66</sup> الولد سواءً، ذكراً كذكرهم، وإناثهم كإناثهم، يرثون كما يرثون، ويحجبون كما يحجبون.
2. فإن اجتمع الولد وولد الابن؛ فإن كان في الولد ذكر فإنه لا ميراث معه لأحد من ولد الابن.

<sup>58</sup> ص: إذا توفي وترك

<sup>59</sup> ص: وإن

<sup>60</sup> ص: عنهم.

<sup>61</sup> ص، ع: - من

<sup>62</sup> ص: فلها

<sup>63</sup> ص: وإن كانت اثنتين.

<sup>64</sup> ص: فما

<sup>65</sup> ك، ص، ع: ومنزلة

<sup>66</sup> ص: بمنزلة

3. وإن لم يكن في الولد ذكر، وكاننا اثنتين<sup>67</sup> فأكثر من ذلك من البنات فإنه لا ميراث لبنات الابن معهنّ.
4. إلا أن يكون<sup>68</sup> مع بنات الابن ذكر، هو من المتوقّي بمنزلتهن أو هو أطرف منهنّ فيردّ على من هو بمنزلته ومن فوقه من بنات الأبناء فضلا<sup>69</sup> إن فضل فيقتسمونه للذكر مثل حظّ الأنثيين، فإن لم يفضل شيئاً فلا شيء لهنّ.<sup>70</sup>
5. وإن لم يكن الولد إلا ابنة واحدة، وترك ابنة ابن فأكثر من ذلك من بنات الابن بمنزلة واحدة فهن السدس تامة الثلثين.
6. فإن كان مع بنات الابن ذكر هو بمنزلتهن فلا سدس لهن ولا فريضة، ولكن إن فضل<sup>71</sup> بعد فريضة أهلي الفرائض كان ذلك الفضل لذلك الذكر ولمن بمنزلته من الإناث، للذكر مثل حظّ الأنثيين، وليس لمن هو أطرف منهنّ شيئاً، وإن كان لم يفضل شيئاً فلا شيء لهم.<sup>72</sup>

### [ميراث الإخوة من الأم والأب]

وميراث الإخوة من الأم والأب:

1. [أنهم]<sup>73</sup> لا يرثون مع الولد الذكر، ولا مع ولد الابن الذكر، ولا مع الأب شيئاً.
2. وهم مع البنات، وبنات الأبناء ما لم يترك المتوقّي جدّاً أباً أباً يخلفون ويبدأ بمن كانت له فريضة فيعطون فرائضهم، فإن فضل بعد ذلك فضل كان للإخوة للأم والأب<sup>74</sup> بينهم على كتاب الله، إناءً كانوا أو ذكوراً للذكر مثل حظّ الأنثيين، وإن لم يفضل شيئاً فلا شيء لهم.

<sup>67</sup> ص: وكانا اثنتين

<sup>68</sup> في الأصل: إذا لم يكن

<sup>69</sup> ص: فضل

<sup>70</sup> ص: لهم

<sup>71</sup> ك، ص، ك: إن فضل فضل

<sup>72</sup> هكذا في الأصل، ع. ص، ك: لهن

<sup>73</sup> زيادة من ص، ك.

<sup>74</sup> ص: من الأب والأم.

3. فإن لم يترك المتوفى أباً، ولا جدًا أباً أبٍ، ولا ولداً، ولا ولد ابن ذكراً [كان]<sup>76</sup> ولا أنثى فإنه يُفرض للأخت الواحدة للأم والأب النصف.<sup>77</sup>

4. فإن كانتا اثنتين فأكثر من ذلك من الأخوات فُرضَ لهن الثلثان.

5. فإن كان معهن أخٌ ذكر فإنه لا فريضة لأحدٍ من الأخوات، ويُبدأ بمن شركهن من أهل الفرائض، فيعطون فرائضهم، فما فصلَ بعد ذلك كان بين الإخوة للأم والأب<sup>78</sup> للذكر مثل حظ الأنثيين.

6. إلا في فريضةٍ واحدةٍ فقط لم يفضل لهم منها<sup>80</sup> شيءٌ، فأشركوا<sup>81</sup> مع بني أمهم. وهي: امرأة تُؤقِثُ فتركت زوجها، وأمها، وإخوتها لأبها، وإخوتها لأبيها وأمها، فكان لزوجها النصف، ولأمها السدس، ولبني أمها الثلث، فلم يفضل، فيشرك<sup>84</sup> بنو الأم والأب في هذه الفريضة مع بني الأم في ثلثهم، فيكون للذكر مثل حظ الأنثيين من أجل أنهم كانوا<sup>85</sup> كلهم بني أم المتوفى.

### [ميراث الإخوة للأب]

وميراث الإخوة للأب:

1. إذا لم يكن معهم أحدٌ من بني الأم والأب كميراث<sup>86</sup> الإخوة للأم والأب سواءً، ذكراً<sup>87</sup> كذکرهم، وإن أمهم كانوا<sup>88</sup> إلا أنهم لا يشركون<sup>89</sup> مع بني الأم في هذه الفريضة التي شرکهم فيها<sup>90</sup> بنو الأم والأب.

<sup>75</sup> ص: وإن

<sup>76</sup> زيادة من م.

<sup>77</sup> ك: وإن لم يترك المتوفى أباً، ولا جدًا أباً أبٍ، ولا ابناً، ولا ولداً، ولا ولد ابن ذكراً ولا أنثى، ولا ابناً ذكراً ولا أنثى، فإنه يفرض للأخت الواحدة من

الأب والأم النصف.

<sup>78</sup> ك: للأب والأم

<sup>79</sup> ص: - في

<sup>80</sup> ص، ك: فيها

<sup>81</sup> م، ص، ك: فاشركوا

<sup>82</sup> ص، ك: وأخوتها

<sup>83</sup> ص، ك: ولابني

<sup>84</sup> ص، ك: فلم يفضل شيء فيشرك

<sup>85</sup> ك، ص: - كانوا.

<sup>86</sup> ص: بمنزلة

<sup>87</sup> ص، ك، م: ذكرهم



2. فإذا اجتمع الإخوة من الأم والأب، والإخوة من الأب [وكان في بني الأم والأب ذكر]<sup>91</sup> فلا ميراث معه لأحد من الإخوة من الأب.
3. فإن لم يكن بنو الأم والأب إلا امرأة واحدة، وكان بنو الأب امرأة واحدة أو أكثر من ذلك من الإناث لا ذكر فيهن فإنه يُفرض للأخت من الأم والأب النصف، ويُفرض للأخوات من الأب<sup>92</sup> السدس تمة الثلثين.
4. فإن كان مع بنات الأب ذكر<sup>93</sup> فلا فريضة لهن،<sup>94</sup> ويُبدأ بأهل الفرائض، فيعطون فرائضهم، فإن فَضَلَ بعد ذلك فَضْلٌ كان بين بني الأب للذكر مثل حظِّ الأنثيين، وإن لم يُفَضَّلْ لهم شيءٌ فلا شيءٌ لهم.
5. وإن<sup>95</sup> كان<sup>96</sup> بنو الأم والأب امرأتين فأكثر من ذلك من الإناث فُرِضَ لهن الثلثان، ولا ميراث معهن لبنات الأب إلا أن يكون معهن ذكر من أب، فإن كان معهن ذكر بُدِئَ بفرائض من كانت له فريضة فأعطوها، فإن فَضَلَ بعد ذلك فَضْلٌ كان بين بني الأب للذكر مثل حظِّ الأنثيين، وإن<sup>97</sup> لم يُفَضَّلْ لهم شيءٌ فلا شيءٌ لهم.

### [ميراث الجدِّ أبي الأب]

وميراثُ الجدِّ أبي الأب:

1. أنه لا يرث مع الأب دينا شيئاً.
2. وهو مع الولد الذكر، ومع ابن الابن يُفرض له السدس.

<sup>88</sup> ص، ك، م: وأنتاهم كأنناهم

<sup>89</sup> ص، ك: لا يشتركون

<sup>90</sup> ص: يشركهم. ك: شركهم بنو

<sup>91</sup> زيادة من ص، ك.

<sup>92</sup> ص، ك: لبنات الأب

<sup>93</sup> ص، ك: أخ ذكر

<sup>94</sup> ص، ك: لهم

<sup>95</sup> ص: فإن

<sup>96</sup> هكذا في ص، ك. في الأصل: كانوا.

<sup>97</sup> ص، ك: فإن

3. وهو فيما<sup>98</sup> سوى ذلك ما لم يترك المتوفى أخوا أو أختاً من أبيه يُخلف<sup>99</sup> الجد، ويُبدأ بأحد إن شركه من أهل الفرائض، فيعطى فريضة، فإن فضل من المال السدس فأكثر منه كان للجد، وإن لم يفضل السدس فأكثر منه فُرِضَ للجد السدس فريضة.

4. وميراث الجدّ أبي الأب مع الإخوة من الأم والأب: أنهم يُخلفون، ويُبدأ بأحد إن شركهم من أهل الفرائض، فيعطون فرائضهم، فما بقي للجد والإخوة من شيء، فإنه ينظر في ذلك ويحسب أيّه أفضل لحظّ الجد الثلث مما يحصل له والإخوة، أم أن يكون أبا يقاسم الإخوة فيما يحصل لهم وله للذكر مثل حظ الأنثيين، أم السدس من رأس المال كله فارغاً، فأبى ذلك كان أفضل لحظّ الجد أعطيه الجد،<sup>100</sup> وما<sup>101</sup> بقي بعد ذلك بين الإخوة للأب والأم.<sup>102</sup>

5. إلا في فريضة واحدة تكون قسمتهم فيها على غير ذلك:

[الأكدرية:] وهي امرأة تُؤفّيت وتركت زوجها، وأمها، وجدّها، وأختها لأبيها، فيفرض للزوج النصف، وللأم الثلث، وللجد السدس، وللأخت<sup>103</sup> النصف. ثم يجمع سدس الجدّ، ونصف الأخت فيقسم كلّه أثلاثاً، للجدّ منه الثلثان، وللأخت الثلث.

6. وميراث الإخوة من الأب [مع الجد]<sup>104</sup> إذا لم يكن معهم إخوة للأم والأب<sup>105</sup> ميراث الإخوة من الأم والأب سواء، ذكرهم كذكرهم، وأنتاهم كأنتاهم.

7. فإذا<sup>106</sup> اجتمع الإخوة من الأم والأب، والإخوة من الأب فإن بني الأم والأب يعادون الجدّ ببني أبيهم فيمنعونه بهم<sup>107</sup> كثرة الميراث، فما حصل للإخوة بعد حظّ الجد من شيء فإنه يكون لبني الأم والأب،<sup>108</sup> ولا يكون

<sup>98</sup> ص، ك: وفيها

<sup>99</sup> ص: فيخلف. ك: ويخلف

<sup>100</sup> ص - : الجد

<sup>101</sup> ص، ك: وكان ما

<sup>102</sup> ص + : للذكر مثل حظ الأنثيين

<sup>103</sup> ص: ولأختها

<sup>104</sup> زيادة من ص، ك.

<sup>105</sup> ص: لأم وأب

<sup>106</sup> ص: وإذا

<sup>107</sup> ص: ببني الأب

لبنى الأب<sup>109</sup> إلا أن يكون بنو الأم والأب إنما هي امرأة واحدة. فإن كانت امرأة واحدة فإنها تعاد الجد بني أبيها ما كانوا فما حصل لها ولهم من شيء كان لها دونهم ما بينها وبين أن تستكمل نصف المال<sup>110</sup>، فإن كان فيما يُحاز لها ولهم فضلٌ على نصف المال كله، فإن ذلك الفضل يكون بين بني الأب للذكر مثل حظ الأثنيين، وإن لم يفضل شيئاً فلا شيء لهم.

### [ميراث الجدات]

وميراثُ الجدات:

1. أن أمّ الأم لا ترث مع الأم شيئاً.
2. وهي<sup>111</sup> فيما سوى ذلك يُفرض لها السدس فريضةً.
3. وإن أمّ الأب لا ترث مع الأم شيئاً، ولا مع الأب،<sup>112</sup> وهي فيما سوى ذلك يفرض لها السدس فريضة.
4. فإن ترك المتوفى ثلاث جدات بمنزلة واحدة ليس دونهن أمّ، ولا أب فالسدس بينهما ثلاثتين. وهن: أمّ أم الأم، وأمّ أم الأب، [ وأمّ أب الأب ]<sup>113</sup>.
5. وقال أبو الزناد: فإذا اجتمعت الجدتان ليس للمتوفى دونها أب، ولا أمّ فإنما قد سمعنا<sup>114</sup> أنها إن كانت التي من قبل الأم هي أقدهما كان لها السدس من دون التي من قبل الأب وإن كانتا من المتوفى بمنزلة واحدة، أو كانت التي من قبل الأب هي أقدهما كان السدس بينهما نصفين.

### [2.2. كتاب ولاية العصة]

- الأخ للأم والأب أولى بالميراث من الأخ للأب.

<sup>108</sup> ص: فإنه يكون لبني الأم والأب خاصة دون بني الأب

<sup>109</sup> ص. ك + : منه شيء

<sup>110</sup> ص. ك + : كله

<sup>111</sup> ص - : وهي

<sup>112</sup> ص + : شيئاً

<sup>113</sup> زيادة من ص. ك. ع. لكن هذه الفقرة تأخرت في السنن الصغير.

<sup>114</sup> ص: وميراث الجدات أن أم الأم لا ترث مع الأم شيئاً وفيما سوى ذلك يفرض لها السدس فريضة، وأن أم الأب لا ترث مع الأم شيئاً ولا مع الأب شيئاً وهي فيما سوى ذلك يفرض لها السدس فريضة، وإن اجتمعت الجدتان ليس للمتوفى دونها أم ولا أب. قال أبو الزناد: فإنما قد سمعنا...

- والأخُّ للأبِ أولى<sup>115</sup> من ابنِ الأخِ من الأمِّ والأبِ.
- وابنُ الأخِ للأمِّ والأبِ أولى من ابنِ الأخِ للأبِ.
- وابنُ الأخِ للأبِ أولى من ابنِ ابنِ الأخِ للأمِّ والأبِ.
- وابنُ الأخِ للأبِ أولى من العمِّ أخي الأبِ للأمِّ والأبِ.
- والعمُّ أخو الأبِ للأمِّ والأبِ أولى من العمِّ أخي الأبِ للأبِ.
- والعمُّ أخو الأبِ للأبِ<sup>116</sup> أولى من ابنِ العمِّ أخي الأبِ للأمِّ والأبِ.
- وابنُ العمِّ للأبِ أولى من عمِّ الأبِ أخي أبي الأبِ للأمِّ والأبِ.

وكلُّ ما سُئِلَتْ<sup>117</sup> عنه من ميراثِ العصبَةِ فإنه<sup>118</sup> على نحو هذا، ما سُئِلَتْ عنه من ذلك<sup>119</sup> فأنشِب المتوفى، وانسب من يُنْزَع في الولاية من عصبته، فإن وجدتْ منهم أحدا يلقى المتوفى إلى أبٍ لا يلقاه مَنْ سواه منهم إلا إلى أبٍ فوق ذلك،<sup>120</sup> فاجعل الميراثَ للذي يلقاه إلى الأبِ الأدنى دون الآخرين. وإذا وجدتهم كلهم يلقونه<sup>121</sup> إلى أبٍ واحدٍ يجمعهم جميعاً<sup>122</sup>، فانظر أفعدهم في النسب، فإن كان ابنُ أبٍ<sup>123</sup> فقط<sup>124</sup> فاجعل الميراثَ له دون الأطراف. وإن كان الأطراف من أم وأب<sup>125</sup>، فإن وجدتهم مُستَوِينَ ينتسبون من<sup>126</sup> عدد الآباء إلى عددٍ واحدٍ حتى يَلْقُوا نسبَ المتوفى، وكانوا كلُّهم بنين بني أبٍ،<sup>127</sup> أو بني أمٍّ وأبٍ فاجعل الميراثَ بينهم بالسواء. وإن

<sup>115</sup> ص، ك: أولى بالميراث

<sup>116</sup> في الأصل: أخ الأب - أراه قال - للأب.

<sup>117</sup> ص: وكل شيء يسأل

<sup>118</sup> هكذا في ك، ص، ع، م. في الأصل: فإنها

<sup>119</sup> م - : ما سئلت عنه من ذلك.

<sup>120</sup> م: فإن وجدت أحدا منهم يلقى المتوفى إلى أبٍ لا يلقاه أحد منهم إلى أبٍ دونه.

<sup>121</sup> هكذا في ص، ك. في الأصل: وجدتهم يلقونه كلهم.

<sup>122</sup> ص - : جميعاً

<sup>123</sup> ص: ابن أتراب

<sup>124</sup> هكذا في ص، ك، م. في الأصل: قط

<sup>125</sup> ص، ك، م: ابن أم وأب

<sup>126</sup> ص: متساويين ينتسبون في

<sup>127</sup> ص، ك: كانوا كلهم بني أب

كان والد بعضهم أختا والد ذلك المتوفى لأمه وأبيه، وكان والد من سواه إنما هو أخو والد ذلك المتوفى لأبيه فقط<sup>128</sup>  
فإن الميراث لبني الأب والأم.<sup>129</sup>

- والجد أبو الأب أولى من ابن الأخ للأب والأم، وأولى من العم أخي الأب للأم والأب.

ولا يرث ابن الأخ للأم برحمته تلك شيئاً، ولا الجد أبو الأم برحمته تلك شيئاً، ولا العم أخ الأب للأم برحمته تلك شيئاً، ولا الخال برحمته تلك شيئاً،<sup>130</sup> ولا ترث الجدة أم أبي الأم، ولا ابنة الأخ للأم والأب، ولا العمّة أخت الأب للأم والأب، ولا الخالة، ولا من هو أبعد نسباً من المتوفى من سمي في هذا الكتاب لا يرث أحد منهم برحمته تلك شيئاً.

### المراجع

الإصابة في تمييز الصحابة؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية بيروت 1994/1415.

إعلام الموقعين عن رب العالمين؛ ابن قيم الجوزية، تحقيق: أبو عبيدة مشهور، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، 2002/1423.

الأم؛ محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب، دار الوفاء، المنصورة 2001/1422.

الأموال؛ ابن زنجويه، تحقيق: شاكر ذيب، مركز الملك فيصل، السعودية 1986/1406.

تاريخ ابن خلدون؛ عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت 1988/1403.

تاريخ التراث العربي؛ فؤاد سزكين، (نقله إلى العربية محمود فهمي حجازي)، المدينة 1991/1411.

تهذيب التهذيب؛ أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، 1908/1326.

<sup>128</sup> في الأصل: قط

<sup>129</sup> ص: لبني الأب والأم دون بني الأب. م: لبني أخي المتوفى لأبيه وأمه دون بني الأخ للأب

<sup>130</sup> ص: ولا الجد أبو الأم برحمته تلك شيئاً، ولا العم أخ الأب للأم برحمته تلك شيئاً، ولا الخال برحمته تلك شيئاً.

- تهذيب الكمال في أسماء الرجال؛ يوسف بن عبد الرحمن المزني، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت 1980/1400.
- تيسير الوصول إلى منهاج الأصول من المنقول والمعقول؛ ابن إمام الكاملية، تحقيق: عبد الفتاح أحمد قطب، دار الفاروق الحديثة، القاهرة 2002/1423.
- جامع بيان العلم وفضله؛ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، السعودية 1994/1414.
- الجامع؛ معمر بن راشد، تحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي، باكستان 1983/1403.
- دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي 1980/1400.
- دراسات في تاريخ العرب القديم؛ محمد بيومي مهران، دار المعرفة الجامعية، د.ت.
- سنن ابن ماجه؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقق: شعيب الأرنؤوط وغيره، دار الرسالة العالمية، 2009/1430.
- سنن أبي داود؛ سليمان بن الأشعث السجستاني، تحقق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، 2009/1430.
- سنن الدارقطني؛ أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد البغدادي الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، بيروت 2004/1424.
- سنن الدارمي؛ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني، السعودية 2000/1412.
- السنن الصغير للبيهقي؛ أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجدي الخراساني البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي/باكستان 1989/1410.
- السنن الكبرى للبيهقي؛ أبو بكر أحمد بن الحسين الخسروجدي الخراساني البيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 2003/1424.

- سنن سعيد بن منصور؛ أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السلفية، الهند 1982/1403.
- سير أعلام النبلاء؛ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تحقيق: الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985/1405.
- صحيح البخاري؛ (المسمى الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، 2001/1422.
- صحيح مسلم؛ (المسمى المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- الطبقات الكبرى؛ عبد الله محمد بن سعد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1990/1410.
- الفهرسة؛ أبو بكر محمد بن خير، تحقيق: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية بيروت، 1419هـ/1998م.
- قبول الأخبار ومعرفة الرجال للبخاري؛ أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة، تحقيق: محمد فؤاد منصور، دار الكتب العلمية، بيروت 1998/1419.
- مجموع الفتاوى؛ تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة النبوية 1995/1416.
- مختصر المزني (ملحقاً بالأمر للشافعي)؛ إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل أبو إبراهيم المزني، دار المعرفة، بيروت 1990/1410.
- مصنف ابن أبي شيبة؛ أبو بكر بن أبي شيبة عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض 1989/1409.
- المعجم الكبير للطبراني؛ سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة د.ت.

معرفة السنن والآثار؛ أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي/باكستان 1991/1412.

موطأ مالك؛ مالك بن أنس الأصبحي المدني، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1985/1406.

نهاية المطلب في دراية المذهب؛ عبد الملك بن عبد الله الجويني أبو المعالي إمام الحرمين، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، 2007/1428.

### Kaynakça

Al-Juwaynî, Abd al-Malik b. Abdullâh. *Nihāyat al-matlab fî dirāyat al-madhhab*. ed. Abd Al-Azîm Mahmûd. Dâr al-Minhâc, 1428/2007.

Al-Muzanî, Yahyâ b. Ismâil. *el-Muhtasar*. Beirut: Dâr al-Ma'rifa, 1410/1990.

Al-Shâfi'î, Muhammed b. Idrîs. *Al-Umm*. ed. Rifat al-Favzî al-Muttalib, Dâr al-Vafâ, Mansûra: 1422/2001.

Al-Tabarânî, Suleymân b. Ahmad. *Al-Mu'jam al-kabîr*. ed. Hamdî b. Abd al-Mecîd al-Selefi, Egypt/Cairo, n.d.

Balkhî, Ebû Bekr Muhammad b. Khayr. *Qabûl al-Akhhbâr*. ed. M. Fuâd Mansûr, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyya, 1419/1998.

Bayhaqî. *al-Sunan al-Kubrâ*. ed. Abd al-Mutî al-Kal'acî, Pakistan: Câmi al-Dirâsât al-Islâmiyyah, n.d.

Bayhaqî. *al-Sunan al-Kubrâ*. ed. M. Abd al-Kâdir Atâ, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyya, 1424/2003.

Bayhaqî. *al-Sunan al-Saghîr*. ed. Abd al-Mutî Emîn Qal'acî, Pakistan: Dâr Câmi' al-Dirâsât al-Islâmiyye, 1410/1989.

Bukhârî, Muhammad b. İsmâil. *al-Jâmi' al-Sahîh*. ed. M. Zuhayr b. Nâsır, 1422/2001.

Dâraqutnî, Ebû al-Hasan Ali b. Omer. *al-Sunan*. ed. Shu'ayb al-Arnâût, Beirut: 1424/2004.

Dârimî, Ebû Muhammad. *al-Sunen*. ed. Husayn Selîm, Riyadh: Dâr al-Muğnî, 1412/2000.



- Dhahabî, Shams al-Dîn Muḥammad b. Aḥmad. *Siyar A'lām al-Nubalā*. ed. Shu'ayb al-Arnāūt, Beirut: Muassasa al-Risālah, 1405/1985.
- Ebū Dāwud. *al-Sunan*. ed. Shu'ayb al-Arnāūt, Dār al-Risāla al-Ālamiyya, 1430/2009.
- Fuat Sezgin. *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Madinah: 1411/1991.
- Ibn Abdilbar. *Cāmi'u Bayān el-'ilm we fadlih*. ed. Ebu al-Ashbāl al-Zuhayrî, Riyadh: Dār Ibn Al-Jawziyya, 1414/1994.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. *I'lam al-Muwaqqi'in `an Rabb al-Ālamîn*. ed. Ebū Abīda Maşḥūr, Dār Ibn Al-Jawzi, Riyadh: 1423/2002.
- Ibn Ebī Shayba, Ebū Bekr Abd Allah b. Muhammad. *al-Musannaḥ*. ed. Kamāl Yusuf al-Hūt, Riyadh: Maktaba al-Rushd, 1409/1989.
- Ibn Khaldūn. *al-Tārīkh*. ed. Khalīl Shahādah, Beirut: Dār al-Fikr, 1403/1988.
- Ibn Khayr al-Ishbilī. *al-Fihrist*. ed. M. Fuād Mansūr, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1419/1998.
- Ibn Sa'd. *al-Tabaqāt al-kubrā*. ed. Muhammad Abd Al-Kādir Atā, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, 1410/1990.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad b. Adb al-Halīm. *Majmū' al-Fatāwā*. ed. Abd al-Rahmān, Madinah, 1416/1995.
- Ibn Zancūya. *al-Amwāl*. ed. Shākir Zīb, Riyadh: Faisal Center, 1406/1986.
- Ibn Hajar al-'Asqalani. *al-Isāba fi tamyiz al-sahāba*. ed. Ādil Ahmad, Beirut: Dr al-Kutub al-Ilmiyya, 1415/1994.
- Ibn Hajar al-'Asqalani. *Tahdhīb al-Kamāl*. India: Dāirah al Ma'ārif al-Nizāmiyyah, 1326/1908.
- Ibn Īmām al-Kāmiliyye. *Taysīr al-Vusūl ilā Minhāc al-usūl*. ed. Abd al-Fattāh Ahmad, Egypt/Cairo: Dār al-Fārūk al-Hadīsa, 1423/2002.
- Ibn Māce, Muhammed b. Yezīd. *al-Sunan*. ed. Shu'ayb al-Arnāūt, Dār al-Risāla al-Ālamiyya, 1430/2009.

- Ma'mar b. Rāshid. *al-Cāmi'*. ed. Habīb al-Rahmān al-A'zamī, Pakistan: 1403/1983.
- Mālik b. Enes. *al-Muvatta'*. Beirut: Dār ihyā al-turās al-Arabī, 1406/1985.
- Mizzī, Jamāluddīn Yūsuf b. Abd al-Rahmān. *Tahdhīb al-Kamāl*. ed. Bashshār 'Avvād Ma'rūf, Beirut: Muassasa al-Risāla, 1400/1980.
- Muhammed Beyūmī Mahrān. *Dirāsāt fī tāriḫ al-kadīm*. Dār al-Ma'rifa el-Cami'iyya, n.d.
- Muslim b. Haccāc. *al-Jāmi al-Sahīh*, ed. M. Fuād Abd al-Bākī, Beirut: Dār ihyā al-turās al-Arabī, n.d.
- Mustafa al-A'zamī. *Studies in Hadīth Methodology and Literature*. al-Maktab al-Islāmī, 1400/1980.
- Sa'id b. Mansūr. *al-Sunan*. ed. Habīb ar-Rahmān al-Azamī, India: al-Dār al-Salafiyya, 1403/1982.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 355-381

## Şer'î Delillerle Ehli Sünnet Akâidi

Takribu'l-Akâidi's-Sünniyye bi'l-Edilleti'l-Kur'âniyye

### Muhammed ULEYŞ

Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed  
b. Muhammed Uleyş el-Mısri (ö. 1299/1882)

### Çeviren/Translated: Vezir HARMAN

Dr. Öğretim Üyesi, Namık Kemal  
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam  
Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Namık Kemal University,  
Faculty of Theology, Department of Kalam  
Sakarya / TURKEY  
vharman@nku.edu.tr  
ORCID ID: orcid.org/ 0000-0001-6945-5255

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Tercüme Makale / Translation Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Nisan / April 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 24 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Uleyş Muhammed. "Şer'î Delillerle Ehli Sünnet Akâidi". Çeviren Vezir Harman. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 355-381.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.  
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



## Bismillahirrahmanirrahim\*

Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur. Salât ve selâm, seydimiz Muhammed'e ve tüm ehlinin üzerinde olsun.

Erkek veya kadın, hür veya köle akil baliğ olan herkesin, Allah'ın vâcip, muhâl ve câiz olan sıfatlarını; nebilerin ve resullerin vâcip, muhâl ve câiz sıfatlarını ve nebilerin ölüm, kabir ve sonrasına dair haber verdikleri şeyleri bilmesi vâciptir. Kim bunları bilmezse, Müslüman değildir ve cehennemde ebedi kalacaktır.<sup>1</sup>

*Marifetin manası, delilden kaynaklanan, vakıya muvafık kesin idraktır.*

\* Tercüme ettiğimiz bu eser Muhammed Uleyş'in *Takribu'l-Akâidi's-Sünniyye bi'l-Edilleti'l-Kur'âniyye* "Ehli Sünnet akaidinin Kur'ân ayetleriyle yaklaştırılması" adlı eseridir. Tercüme esas aldığımız eserin ilk baskısı, Mısır'da 1329/1911 yılında Matbatu'l-Cemeliyye'de yayınlanmıştır. Daha sonra bu eser akaid ve kelimine yani başlayanlar için Rıza'r-Rahmân Velid b. Misbâh et-Tâhir tarafından tahkik edilerek 1435/2014 yılında tekrardan neşredilmiştir. Bu eser, Ehli Sünnet akidesini akli ve nakli delillerle ispatlamayı esas alan muhtasar bir eser hüviyetindedir. Zira Muhammed Uleyş, Ezher üniversitesinde akli ve nakli ilimlerin tedrisiyle meşgul olması sebebiyle böyle bir esere ihtiyaç duyduğu söylenebilir. Şeyh Muhammed Uleyş, H. 1217 (1802) yılında doğmuştur. Tam adı, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Uleyş et-Trablusî el-Mısırî'dir. Şâzelî tarikatına mensuptur. Ezher hocalarından, Eş'arî ve Mâlikî âlimlerindedir. Birçok eser telif etmiştir. İngiliz devletinin ihtilâli sebebiyle hapse düşmüştür. Bu sebeple 1299/1881 yılında vefat etmiştir. (Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf, (v. 1360/1941), *Şeceretü'n-Nûri'z-Zekiyye fi Tabakâti'l-Mâlikiyye*, Talik: Abdulmecid Hayalî, (Lübnân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003), 1:551, 552; Ziriklî Dimeşkî (v. 1396/1976), *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyin, 2002), 6:19; ترجمة الشيخ محمد عليش (لبعض الإخوة) فتح العلي المالك في الفتوى على طارق طاطمي <http://feqhweb.com/vb/t6233.html>; طارق طاطمي، <http://www.almarkaz.ma/Article.aspx?C=6045>. Ağustos, 08, 2017, <http://www.almarkaz.ma/Article.aspx?C=6045>.

<sup>1</sup> İlimin ve öğrenmenin önemini vurgulayan bu ifade, çok iddialı olup tekfirci bir üslup içermektedir. Bunun yerine ayeti kerimede ifade edildiği şekilde bir genel ve ilkesel bir üslup takip edilmelidir: "Kim, kendisine doğru yol ayar beyan belli olduktan sonra Resul'e karşı gelir ve mü'minlerin yolundan başka bir yola uyarsa, onu döndüğü yola yöneltiriz ve cehenneme sokarız. Ne kötü bir gidiş yeridir orası!" (en-Nisa 4/115) Ayrıca kat'î delile dayanan meselelerde *tafsilî iman*, zannî delile dayanan meselelerde ise *icmalî iman* gereklidir. Her ne kadar, İslâm itikadını kat'î delillere dayandırmak amaçlansa da zannî delillerden tamamen kaçınmak mümükün gözükmemektedir. Zira İslâm itikadının temel iki delili olan Kur'ân ayetlerinin tamamının subutu kat'î olsa da bazı ayetlerin delâleti zannîdir. Ayrıca bazı hadislerin hem sübut hem de delaletinde zannilik bulunmaktadır. Bundan dolayı kat'î delile dayanmayan alanlarda zannî delile dayanarak yapılan te'villerden kaynaklanan farklı itikatlar tekfir sebebi değildir. Ehli Sünnet âlimlerinin genellikle kabul ettiği ilkeye göre "te'vilde tekfir yoktur." Ancak ihtilafa yol açan sorun, te'vilin kuralına uygun yapılmamasından ve tevil bahanesiyle delilsiz bir şekilde mezhepsel önyargılara ve nefse uygun şekilde ayetlerin ve hadislerin manalarının tahrif edilmesinden kaynaklanmaktadır. Te'vilin kurallarına dair İmâm Gazzâlî'nin *el-Kânûn fi't-Te'vil* eserine bakılabilir. (Mütercimnin notu)

*Vâcibin manası*, aklın, yokluğunu tasdik etmediği şey demektir. Muhâlin manası, aklın, varlığını tasdik etmediği şey demektir. Câizin manası ise aklın, varlığını ve yokluğunu tasdik ettiği şey demektir.

*Vâcibin misâli*, bir cismin boş olan miktarının dolu olması, hareketli veya durgun olması, her hangi bir renkte olması, küçük veya büyük olması, sıcak veya soğuk olması, uzun veya kısa, yumuşak veya sert olması ve canlı veya cansız olmasıdır. Aklın cisimde yokluğunu tasdik etmediği tüm bu oluşlar, cisim için vâciptir. *Muhâlin misâli*, cismin aynı anda hem hareketli hem de sakin olması, aynı anda hem beyaz hem de siyah veya hem yeşil hem de kırmızı olması, hem sıcak hem de soğuk olması, hem uzun hem de kısa olması, hem yumuşak hem de sert olması, hem canlı hem de cansız olmasıdır. Aklın cisim için varlığını tasdik etmediği her tür oluş, cisim için muhâldir. Câizin misâli ise cismin bir vakitte hareketli diğer vakitte sakin, bir vakitte beyaz gibi belirli bir renkte diğer vakitte siyah gibi belirli bir renkte olması, bir vakitte küçük diğer vakitte büyük olması, bir vakitte soğuk diğer vakitte sıcak olması, bir vakitte uzun diğer vakitte kısa olması, bir vakitte canlı diğer vakitte cansız olmasıdır. Aklın, eşyaya dair varlığını ve yokluğunu tasdik ettiği tüm bu oluşlar, cisim için câiz sayılır.

## (ULUHİYET):<sup>2</sup>

(1. *Vâcip Sıfatlar*.) Mufassal delillerle Allah'ın vâcip sıfatları 13 sıfattır.

(1.1. *Vücûd*.) Birinci sıfat, vücûd'tur. Aklın Allah hakkında yokluğunu tasdik etmediği vâcip bir sıfattır. Allah'ın varlığının delili, gökleri ve göklerin

<sup>2</sup> Ehli Sünnet akaidi ve kelâmı "*uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret*" olmak üzere üç temel konudan oluşmaktadır. Genel itibariyle uluhiyyet konusu akliyattan, ahiret konusu nakliyat olarak kabul edilmektedir. Nübüvvet ise peygamberin mucizeyle ispatı açısından akliyat, peygamberin getirdiği haberler açısından nakliyat olarak kabul edilmektedir. Muhammed Uleyş açısından tevhid ilmini ortaya koyan Allahu Teâlâ'dır. Zira Allahu Teâlâ, kitabında akaidi açıklamak üzere bir ayetler ve akli izahları barındıran burhanlar indirmiştir. İnkârcıların şüphelerine cevap veren burhani ayetlerden bazıları şunlardır: "*Yaratmaya ilk kez nasıl başladıkça onu tekrar iade ederiz.*" (Enbiya 21/104) "*Deki: Onları (çürümüş kemikleri) ilk kez onları inşa eden, yeşil ağaçtan size ateş takdir eden diriltecek.*" (Yasin 36/79, 80) İmam Eş'arî'den önce İmam Malik bu ilmi tedvin etmiştir. Bu konuda bir risale yazmıştır. (Muhammed Uleyş, *Fethul-Aliyyîl-Mâlik fil-Fetvâ alâ Mezhebil-İmam Mâlik*, Darul-Marife, trs, 1: 18) Ancak bu konuda ilk eser telif edenlerden birisi de Ebu Hanife'dir. Ona nispet edilen beş eser günümüze ulaşmıştır. Ebu Hanife'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* eseri yanında, İmam Şafii'ye nispet edilen fakat öğrencileri tarafından akaide dair görüşlerinin bir araya getirildiği *el-Fıkhu'l-Ekber fi Usulid-din* de bu alanda telif edilen ilk eserlerdendir. (Mütercimnin notu)

içindeki yıldızları ve melekleri yaratması, yeryüzünü ve orada bulunan dağları, kumları, ağaçları, taşları, nehirleri, hayvanları ve cansız varlıkları yaratmasıdır.

(Naklî delili şunlardır:) Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: “Allah, her şeyin yaratıcısıdır.”<sup>3</sup> “Hamd, gökleri ve yeri yaratan Allah’a mahsustur.”<sup>4</sup> “Hamd, göklerin ve yerin yaratıcısı olan Allah’a mahsustur.”<sup>5</sup> Ayetteki “فاطر” kelimesi “خالق” anlamındadır. Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: “Yaratan ve tesviye eden Rabbinin ismini tesbih et.”<sup>6</sup> Yani Allah her şeyi yaratıp yaratılışını tesviye etti. Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: “Yaratan Rabbinin ismiyle oku. İnsanı bir alakadan/embriyodan yarattı.”<sup>7</sup> “Her şeyi yarattı ve ona bir nizâm verip mukadderatını takdir etti.”<sup>8</sup>

(Aklî delile gelince) aklın, yaratıcının yokluğunu tasdik etmemesi aklın bedihi olarak bildiği şeylerdendir. Vücûd sıfatının olması gerekir. Bu, aklî delildir. Naklî delile gelince belirtildiğinden daha fazladır. Onlardan birisi besmeledir. O da Allah’ın “Rahmân ve Rahîm olan Allah’ın ismiyle” kavlidir. Çünkü manası şudur: Bütün kemâl sıfatlarıyla mevsuf, tüm noksan sıfatlardan münezze olan ve küçük-büyük tüm nimetleri ihsan eden varlığı vâcib olan Zatın ismiyle teberrük ederim. “Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah’a mahsustur”<sup>9</sup> ayetinden sûrenin sonuna kadar ayetler de naklî delillerdendir. Çünkü hamd, rubûbiyet, küçük ve büyük nimetler ihsan etmek, hesap gününün meliki olmak, hitap, ibadet, istiane, hidayet, nimet vermek, gazap ve saptırmak ma’dûmdan meydana gelemez.

(1.2. Kıdem: ) Aklın Allah hakkında yokluğunu tasdik etmediği Allah’ın vâcib sıfatlarından ikinci sıfat, kıdemdir. Manası ise varlığının başlangıcının olmaması ve öncesinde yokluğun bulunmamasıdır.

<sup>3</sup> Ez-Zümer 39/62.

<sup>4</sup> El-En’âm 6/1.

<sup>5</sup> El-Fâtır 35/1.

<sup>6</sup> El-A’lâ 87/1, 2.

<sup>7</sup> El-Alak 96/1, 2.

<sup>8</sup> El-Furkân 25/2.

<sup>9</sup> El-Fâtiha 1/2.

(Nakli) delili ise Allah'ın şu kavlidir: "O, Evveldir."<sup>10</sup> "Doğmamıştır."<sup>11</sup> Zira manası, var ediciye ve müessire muhtaç olmamasıdır. "Allah, her şeyin yaratıcısıdır"<sup>12</sup> ve "Her şeyi yarattı"<sup>13</sup> ayetlerinin manası ise Allah'ın dışındaki her şey Allah'ın mahlûkudur.

(Aklî deliline gelince) Allah'ın dışındaki hiçbir şeyin Allah'ın yaratıcısı olması câiz değildir. Zira bu, devr olur. Devr ise muhâldir. Şayet Allah'tan kîdem sıfatı zail olsa, Allah için hudûs sıfatı sabit olur. Çünkü mevcut ya kadîmdir ya da muhdestir. Başka bir şey değildir. Şayet Allah, muhdes olsaydı, bir muhdise ihtiyaç duyardı.<sup>14</sup> Onun muhdîsi de aynı şekilde ya kadîm ya da muhdes olurdu. Şayet O'nun muhdîsi kadîm olsaydı, o, mahlûk değil, her şeyin yaratıcı olan ilah olurdu. Şayet O'nun muhdîsi de muhdes olsaydı, aynı şekilde bir muhdise ihtiyaç duyardı. Onun muhdîsi ile ilgili de benzer şeyler söylenirdi. Ondan sonra var olduğu farz edilen şeyler hakkında aynı şekildedir. Muhdîslerin silsilesi nihayete ermeksizin devam ederse teselsül gerekir. Teselsül de muhâldir. Şayet sonrakinin birinciyi var ettiği farz edilirse yine devr gerekir, devr de aynı şekilde muhâldir. Allah'ın bir muhdise ihtiyaç duyduğu şeklinde ikisine (devr ve teselsüle) yol açan melzum, muhâldir. Dolayısıyla onun gereği, Allahu Teâlâ'nın hudûsunun muhâl olmasıdır. Böylece Allahu Teâlâ hakkında kîdem sıfatı vâcip olmuştur.

(1.3. Bekâ: ) Allahu Teâlâ'nın sıfatlarından üçüncü sıfat, bekâdır. "Allahu Teâlâ'nın varlığının sonu yoktur ve O'na yokluk ilişmez" manasına gelir.

(Nakli) delili ise Allahu Teâlâ'nın şu kavlidir: "O, Ahirdir."<sup>15</sup> "Göklerin ve yerin mirası Allah'a aittir."<sup>16</sup> "Dikkat edin. Tüm işler Allah'a ulaşır."<sup>17</sup> "Sonra Allah, âhiret hayatını inşa eder."<sup>18</sup> "Dönüşünüz tamamen Allah'adır."<sup>19</sup> "O'nun vechi/zâtı

<sup>10</sup> El-Hadîd 57/3.

<sup>11</sup> İhlâs, 112/3.

<sup>12</sup> Ez-Zümer 39/62.

<sup>13</sup> El-En'âm 6/101; El-Furkân 25/2.

<sup>14</sup> "Şayet Allah, muhdes olsaydı, bir muhdise ihtiyaç duyardı" şeklindeki şart cümlesi lazım ve melzumdandır. "Şayet Allah, muhdes olsaydı" kısmı melzum sayılırken, "bir muhdise ihtiyaç duyardı" kısmı ise lazım sayılır. (Mütercimim notu)

<sup>15</sup> El-Hadîd 57/3.

<sup>16</sup> El-Al-i İmrân 3/180. El-Hadîd 57/10.

<sup>17</sup> Eş-Şûrâ, 42/53.

<sup>18</sup> El-Ankebut 29/20.

<sup>19</sup> El-Yunus 10/4.



*hariç her şey helak olucudur.”<sup>20</sup> “Celâl ve ikram sahibi Rabbinin vechi/zâtı baki kalacaktır.”<sup>21</sup> “Allah’ın katındaki şeyler bakidir.”<sup>22</sup>*

(Aklî deliline gelince) kıdemi sabit olan her şeyin yokluğu muhâldir ve bekası vâciptir.

(1.4. *Muhâlefetün li’l-Havâdis:* ) Allahu Teâlâ’nın vâcip sıfatlarından dördüncüsü, zat, sıfat ve fiillerinde muhâlefetun li’l-havadis’tir. Manası; zat, sıfat ve fiillerde mahlûkattan hiçbir şeye benzeşmemesidir.

(Naklî) delili, Allahu Teâlâ’nın şu kavlidir: “*Hiçbir şey O’nun misli değildir.*”<sup>23</sup>

(Aklî delile gelince), şayet bir şeye benzerse, o şey gibi muhdes olur. Daha önce geçen konulardan Allah hakkında hudûsun muhâl olduğu, kıdemin vâcip olduğu bilindi. Muhâlin melzumu, muhâldir. Allahu Teâlâ hakkında benzeşmek (mümâselet) muhâldir. Allahu Teâlâ hakkında mümaselet muhâl olunca, muhâlefetün lil-havâdis vâcip olur. Zira mümaselet ve muhâlefet arasında orta bir yol yoktur.

(1.5. *Kıyâm bi nefsihi:* ) Allahu Teâlâ’nın vâcip sıfatlarından beşincisi, kıyâm bi nefsihi’dir. Manası şudur: Allah bir var edici olmadan mevcuttur ve hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Kemâl sıfatlarıyla muttasıf ve noksan sıfatlardan münezze bir Zât’tır.

(Naklî) delili, Allahu Teâlâ’nın şu kavlidir: “*Deki: O Allah Tektir. Allah, Samed’tir (hiçbir şeye muhtaç değil, her şey O’na muhtaçtır). Doğurmadı (evladı yoktur) ve doğmadı (anne-babası da yoktur). Hiç kimse O’nun dengi olmadı.”<sup>24</sup> “Hiçbir şey O’nun misli değildir.”<sup>25</sup> “Bil ki Allah’tan başka hiçbir ilah yoktur.”<sup>26</sup> “Her şeyi yarattı”<sup>27</sup> “Allâh, ki O’ndan başka ilah yoktur. Hayy’dır (dâimâ diridir) ve Kayyûm’dur (zatiyla kaim olandır ve yaratıklarını koruyup yönetendir). Kendisini ne*

<sup>20</sup> El-Kasas 28/88.

<sup>21</sup> Er-Rahmân 55/27.

<sup>22</sup> En-Nahl 16/96.

<sup>23</sup> Eş-Şûrâ 42/11.

<sup>24</sup> İhlâs Süresi.

<sup>25</sup> Eş-Şûrâ 42/11.

<sup>26</sup> Muhammed, 19.

<sup>27</sup> El-En’âm 6/101; El-Furkân 25/2.

*bir uyuklama, ne de uyku tutmaz. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur. O'nun izni olmadan kendisinin katında kim şefâat edebilir? Onların önlerinde ve arkalarında olanı bilir. O'nun ilminden, ancak kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kaçıramazlar. O'nun Kürsüsü, gökleri ve yeri kaplamıştır (O yüce padişah, göklere, yere, bütün kâinâta hükmetmektedir). Onları koru(yup gözet)mek, kendisine ağır gelmez. O, Yücedir, Azametlidir.”<sup>28</sup>*

(Aklî delile gelince) şayet Allah var olmak için bir şeye ihtiyaç duysaydı, muhdes olurdu. Hudûsun Allah hakkında muhâl olduğu, önceden belirtildiği şekilde, bilinmiş oldu. Aynı şekilde muhtaç olması da muhâldir. Dolayısıyla her şeyden müstağni olması da vâcip oldu. Şayet ihtiyaç, Allah'ın bir sıfatı olsaydı, hayat, ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâm gibi meânî sıfatlardan her hangi birisiyle vasıflanmaması gerekirdi. Hâlbuki meânî sıfatlarla vasıflanması şu ayetlerden dolayı vâciptir. “Allâh, ki O'ndan başka ilah yoktur. Hayy'dır (dâimâ diridir) ve Kayyûm'dur (zatiyla kaim olandır ve yaratıklarını koruyup yönetendir).”<sup>29</sup> “O, her şeyi bilendir.”<sup>30</sup> “İsteddiği şeyi yapandır.”<sup>31</sup> “O, her şeye kadirdir.”<sup>32</sup> “O, işiten ve görendir.”<sup>33</sup> “Allah, Mûsâ ile konuştu.”<sup>34</sup> Bu sıfatlarla vasıflanmaması muhâldir. Bunun da gereği, muhtaç olmanın Allah hakkında muhâl bir sıfat olmasıdır. Dolayısıyla bir mahalden/mekândan müstağni olması (başkasıyla değil, zatiyla kaim olması) vâciptir.

(1.6. *Vahdaniyet:* ) Allahu Teâlâ'nın vâcip sıfatlarından altıncı sıfat, vahdaniyettir. Manası şudur. Allah'ın zâtı, iki ve daha fazla cüzden oluşmamıştır ve zâtının benzeri de yoktur. Sıfatlarının da benzeri yoktur. Hiçbir mahlûkun, Allah'ın hayatı gibi bir hayatı yoktur. Allah'ın ilmi gibi bir ilmi yoktur. Allah'ın iradesi gibi bir iradesi yoktur. Allah'ın kudreti gibi bir kudreti yoktur. Allah'ın işitmesi gibi bir işitmesi yoktur. Allah'ın görmesi gibi bir görmesi yoktur. Allah'ın kelâmı gibi bir kelâmı yoktur. Allah'ın hayatı, tek sıfat, ilmi tek sıfat, iradesi tek sıfat, kudreti tek sıfat, işitmesi tek sıfat, görmesi

<sup>28</sup> El-Bakara 2/255.

<sup>29</sup> El-Bakara 2/255.

<sup>30</sup> El-Bakara 2/29.

<sup>31</sup> El-Buruç 85/16. Hud 11/107.

<sup>32</sup> El-Mâide 5/20.

<sup>33</sup> El-Bakara 2/137.

<sup>34</sup> En-Nisâ 4/164.

tek sıfat ve kelâmı da tek sıfattır. Hayır ve şer, ihtiyarî ve izdırarî tüm fiillerin şeriksiz ve yardımcısız yaratıcısı ve faili sadece Allah'tır.

(Nakli) delili Allah'ın şu kavlidir: "De ki: O Allah tektir."<sup>35</sup> "Vahid'tir, Kahhâr'dır."<sup>36</sup> "Allah, her şeyin yaratıcısıdır."<sup>37</sup> "Şayet göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, ikisi de fesada uğrardı."<sup>38</sup> "Allah, sizi ve yaptığımız şeyleri yarattı."<sup>39</sup> "Allah'ın dışında her hangi bir yaratıcı mı var?"<sup>40</sup>

(1.7. Hayat: ) Allahu Teâlâ'nın vâcip sıfatlarından yedinci sıfat, hayattır. Hayatın manası şudur: Kendisiyle vasıflandığı kişi için ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâm sıfatlarını sahih/geçerli kılan sıfattır. Allah'ın hayat sıfatı, başlangıcı olmaksızın kadimdir, sonu olmaksızın bakidir ve ruh değildir.

(Nakli) delili Allah'ın şu kavlidir: "Allâh, ki O'ndan başka ilah yoktur. Hayy'dır (dâimâ diridir) ve Kayyûm'dur."<sup>41</sup> "Elif, Lam, Mim. Allâh, ki O'ndan başka ilah yoktur. Hayy'dır (dâimâ diridir) ve Kayyûm'dur."<sup>42</sup> "Bütün yüzler; diri, yaratıklarına hâkim ve onları koruyup gözeten Allah'a boyun eğmiştir. Zulüm yüklenen, mutlaka hüsrana uğramıştır."<sup>43</sup> "Allah, her şeyin yaratıcısıdır."<sup>44</sup> Yaratıcının diri olmaması söz konusu değildir. "Rabbin, dilediği şeyi yaratır ve seçer."<sup>45</sup> "Gayb ve şehadet (âlemin)i bilendir."<sup>46</sup> "Onların önlerinde ve arkalarında olanı (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir."<sup>47</sup> "O, (bilmeye konu olan) her şeyi bilendir."<sup>48</sup> "O, her şeye kadirdir."<sup>49</sup>

<sup>35</sup> İhlâs, 112/1.

<sup>36</sup> Er-Ra'd 13/16.

<sup>37</sup> Ez-Zümer 39/62.

<sup>38</sup> El-Enbiyâ 21/22.

<sup>39</sup> Es-Sâffât 37/96.

<sup>40</sup> El-Fâtır 35/3.

<sup>41</sup> El-Bakara 2/255.

<sup>42</sup> Al-i İmrân 3/1.

<sup>43</sup> Tâhâ 20/111.

<sup>44</sup> Ez-Zümer 39/62.

<sup>45</sup> El-Kasas 28/68.

<sup>46</sup> El-Haşır 59/22.

<sup>47</sup> El-Bakara 2/255.

<sup>48</sup> El-Bakara 2/29.

<sup>49</sup> El-Mâide 5/20.

(Aklî delile gelince) tercih eden, bilen ve kadir olanın diri olmaması söz konusu değildir. Hayat, bu sıfatlarla vasıflanmak için şarttır.

(1.8. *İlim:* ) Allahu Teâlâ'nın vâcip sıfatlarından sekizinci sıfat, **ilimdir**. İlimin manası şudur: Vâcib veya câiz olan tüm mevcudun ve muhâl veya mümkûn olan tüm ma'dûmun kendisiyle ayan beyan ortaya çıktığı bir sıfattır.

(Nakli) delili Allah'ın şu kavlidir: "Onların önlerinde ve arkalarında olanı (yaptıklarını ve yapacaklarını) bilir."<sup>50</sup> "Gayb ve şehadet (âlemin)i bilendir."<sup>51</sup> "O, (bilmeye konu olan) her şeyi bilendir."<sup>52</sup>

(Aklî delile gelince) şayet Allah, âlim olmasaydı, cahil olurdu. Cahil olsaydı, muhdes olurdu. Daha önce belirtildiği gibi hudûsu muhâldir. Dolayısıyla cahil olması muhâldir ve ilim sahibi olması vâciptir.

(1.9. *İrade:* ) Allahu Teâlâ'nın vâcip sıfatlarından dokuzuncu sıfat, iradedir. İradenin manası şudur: Mümkûnü hakkında câiz olan şeylerden biriyle tahsis eden bir sıfattır. Mümkûn, aklın bir şeyin varlığını veya yokluğunu tasdik ettiği câizdir. Mesela, bir şeyin varlığını başka bir zamana değil de belirli bir zamana, başka bir mekâna değil de belirli bir mekâna, başka renge değil belirli bir renge, başka miktara değil belirli bir miktara, soğukluğa değil sıcaklığa, kuruluğa değil neme, diğer asıllara değil belirli bir asla nispetle, diğer cihetlere değil belirli bir cihete tahsis etmesi gibi.

(Nakli) delili Allah'ın şu kavlidir: "Rabbin, dilediği şeyi yaratır ve seçer."<sup>53</sup> "Allah'ın dilemesi (izni) olmadıkça dileyemezsiniz."<sup>54</sup> "Bir şeyi istediği zaman, O'nun emri o şeye ancak "Ol!" demektir. O da hemen oluverir."<sup>55</sup> "İsteddiği şeyi yapandır."<sup>56</sup> "Allah, kimin hidayetini isterse, onun kalbini İslam'a açar."<sup>57</sup> "Rabbin, onların olgunluk çağına ulaşmalarını ve Rabbinden bir rahmet olarak

<sup>50</sup> El-Bakara 2/255.

<sup>51</sup> El-Haşir 59/22.

<sup>52</sup> El-Bakara 2/29.

<sup>53</sup> El-Kasas 28/68.

<sup>54</sup> El-İnsân 76/30. Et-Tekvir, 81/29.

<sup>55</sup> El-Yâsîn 36/82.

<sup>56</sup> El-Buruc 85/16. Hûd 11/107.

<sup>57</sup> El-En'âm 6/125.

definelerini çıkarmalarını istedi.”<sup>58</sup> “Allah, sizin hakkınızda kolaylık ister, zorluk istemez.”<sup>59</sup>

(1.10. Kudret: ) Allahu Teâlâ'nın vâcip sıfatlarından onuncu sıfat, kudrettir. Kudretin manası şudur: mümkün olan her şeyin var edilmesi ve yok edilmesi kendisiyle meydana gelen bir sıfattır.

(Nakli) delili Allah'ın şu kavlidir: “O, her şeye kadirdir.”<sup>60</sup> “Allah, her şey üzerinde iktidar sahibidir.”<sup>61</sup> “Rabbin (ezel de) kadîr di.”<sup>62</sup>

(1.11. Sem': ) Allahu Teâlâ'nın vâcip sıfatlarından on birinci sıfat, işitmedir. İşitmenin manası şudur: Vâcip veya mümkün olsun, ses, renk, zat veya başka bir şey olsun her mevcudun kendisiyle inkişaf ettiği bir sıfattır. Allah'ın işitme sıfatı, kendisiyle karanlık gecede düz bir kayanın üzerindeki karıncanın kıpırtısını işiteceği kulak ve işitme kanalı değildir.

(1.12. Basar: ) Allahu Teâlâ'nın vâcip sıfatlarından on ikinci sıfat, basardır. Basarın manası şudur: vâcip veya muhdes olsun, muhdes olan şey bir cisim, renk, ses veya başka bir şey olsun fark etmez işitmeyle inkişaf edilmeyecek durumda kendisiyle her mevcudun inkişaf ettiği bir sıfattır. Allah'ın basarı, bir gözbebeği, göz ve diğer başka bir alet de değildir.

(1.13. Kelâm: ) Allahu Teâlâ'nın vâcip sıfatlarından on üçüncü sıfat, kelâmdır. Kelâmın manası şudur: vâcip veya câiz her mevcuda delalet eden ve muhâl veya câiz her ma'düma delalet eden bir sıfattır. Allah'ın kelâmı, kadîmdir, bâkîdir. Harf ve ses değildir. Cehr ve sır değildir. Arapça ve yabancı bir dil değildir. Ýrab ve lahn değildir. Taktîm ve tehîr değildir. Tertîp ve tenkîs değildir. Vakf ve sukût değildir. Vasıl ve fasıl da değildir. Başlangıcı ve sonu yoktur.

(Nakli) delili Allah'ın şu kavlidir: “Allah, Mûsâ ile konuştu.”<sup>63</sup>

<sup>58</sup> El-Kehf 18/82.

<sup>59</sup> El-Bakara 2/185.

<sup>60</sup> El-Mâide 5/20.

<sup>61</sup> El-Kehf 18/45.

<sup>62</sup> El-Furkân 25/54.

<sup>63</sup> En-Nisâ 4/164.

(Aklî delile gelince) Allah'ın kelâmı, Muhammed aleyhisselâma indirilen Kur'ân'dan, Mûsâ aleyhisselâma indirilen Tevrat'tan, Îsâ aleyhisselâma indirilen İncil'den ve resullere indirilen geri kalan kitaplardan başka bir şeydir. Çünkü bu kitaplar, harflerden, seslerden, hususi bir tertipten, Arapçadan veya başka bir dilden oluşmaktadır. Başlangıçları ve sonları vardır. Aşıkılık ve sırlar, irab ve lahn ve başka şeyler onlara taalluk eder. Kadîm kelâmın kendisine delalet ettiği şeylerin bir kısmına delalet etmektedir.

Hayat sıfatı olan yedinci sıfat ve sonrasındaki (ilim, irade, kudret, sem', basar ve kelâm) sıfatlarının hepsi mevcuttur. Keyfiyet ve inhisâr/sınırlama olmadan görülmeleri mümkündür. Hepsisi de kadîm ve bakidir. Başlangıcı ve sonu yoktur. Ne Allah açısından ne de başkası açısından benzeri de yoktur. Bu sıfatların Allah'ın zatı hakkında vâcip olduğu gibi vahdaniyet bu sıfatlar hakkında da vâciptir.

Daha önce bildiğin gibi, aklın her hangi birinin yokluğunu tasdik etmediği ve tafsîlî delillerin kendisine delalet ettiği, Allah hakkında vâcip olan bu 13 sıfatı öğrendikten sonra Allah'ın nihayetsiz mevcut olan kemâl sıfatlarıyla muttasıf olduğunu bilmen gerekir. Allah onları tafsîlî olarak öğretmiştir ve onların nihayetsiz olduğunu bildirmiştir. Hepsine toptan bir tek delil delalet eder. O da, her kemâlin Allahu Teâlâ hakkındaki vücûbudur. Zira kemâlden bir şey Allah'tan nefyolunursa nâkıs olur. Daha önce beyan edildiği gibi, Allahu Teâlâ hakkında muhâl olan hudûsun gerekeceğinden dolayı, noksanlık, Allah hakkında muhâldir.

**(2. Muhâl Sıfatlar:)** Tafsîlî delillerle Allahu Teâlâ hakkında muhâl olan sıfatlar, Allahu Teâlâ hakkında vâcip olan 13 sıfatın mukabili olarak 13 sıfattır.

(1.1. *Adem/Yokluk:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan birinci sıfat, adem/yokluktur. Yokluk, vucud sıfatının mukabilidir. Allah hakkında yokluğun muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında vücûdun vâcip oluşuna dair delildir. Daha önce beyan edilmişti.

(1.2. *Hudûs:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan ikinci sıfat, hudûstur ve kıdemın mukabilidir. Hudusun manası, yokluktan sonraki var olmaktır. Allah hakkında hudûsun muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında kıdemın vâcip oluşuna dair delildir. Daha önce beyan edilmişti.

(1.3. *Fenâ/Yok Olmak:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan üçüncü sıfat, fani olmak, tekrar yok olmak, varlığın inkitaya uğraması ve yoklukla tebeddül etmesidir. Bekanın mukabilidir. Allah hakkında muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında bekânın vâcip oluşuna dair delildir. Daha önce beyan edilmişti.

(1.4. *Mahlûkata Benzemek:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan dördüncü sıfat, Allah'ın muhdes olan şeylere benzemesidir. *Zat itibariyle*, mürekkebe bir cisim olması veya bir mekâna hulul etmesi veya bir zamanla kayıtlı olmak, büyüklük veya küçüklükle vasıflanmak, muhdes zatlardan benzeri ve dengi olması şeklindedir. *Sıfat itibariyle*, hayatının muhdes varlıkların hayatı gibi, ilminin onların ilmi gibi, iradesinin onların iradesi gibi, kudretinin onların kudreti gibi, işitmesinin onların işitmesi gibi, görmesinin onların görmesi gibi ve kelâmının onların kelâmı gibi olması şeklindedir. *Fiiller itibariyle*, bir şeyde müessir olmaması ve kesbin mücerredinin ona ait olması şeklindedir. Allah tüm bunlardan yüce ve münezzehtir. Bu sıfatlar, Allahu Teâlâ hakkında vâcip olan muhâlefetun lil-havadis sıfatının mukabilidir. Allah hakkında mahlûkata benzemesinin muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında muhâlefetun lil-havadisin vâcip oluşuna dair delildir. Daha önce beyan edilmişti.

(1.5. *Başkasına muhtaç olması:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan beşinci sıfat, O'nu var edecek bir var ediciye muhtaç olması ve kendisiyle vasıflanacağı bir mevsufa muhtaç bir sıfat olmasıdır. Bu sıfat, Allah hakkında vâcip olan kıyam bi nefsihi sıfatının mukabilidir. Bir var ediciye veya bir mevsufa ihtiyacı oluşunun muhâl olmasının delili, kıyam bi nefsihinin O'nun hakkında vâcip olduğuna dair delilidir.

(1.6. *Bölünebilmesi ve benzerinin olması:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan altıncı sıfat, en, boy, genişlik olarak bölünmeyi kabul edecek şekilde zatının mürekkebe olması ve Allah'ın zatına benzer bir zatın varlığıdır. İki ve daha fazla hayata sahip olması şeklinde hayatının birden fazla olması, iki ve daha fazla ilme sahip olması şeklinde ilminin birden fazla olması, iki ve daha fazla iradeye sahip olması şeklinde iradesinin birden fazla olması, iki ve daha fazla kudrete sahip olması şeklinde kudretinin birden fazla olması, iki ve daha fazla işitmeye sahip olması şeklinde işitmesinin birden fazla olması, iki

ve daha fazla görmeye sahip olması şeklinde görmesinin birden fazla olması, iki ve daha fazla zâtî kelâma sahip olması şeklinde kelâmının birden fazla olması ve Allahu Teâlâ dışındakilerde bu sıfatların benzerinin var olması da (muhâldir.)

(*Tevellüdü'n reddi:* ) Allahu Teâlâ dışında bir şeyin, her hangi bir şeyde tabiatı veya Allah'tan bağımsız olarak kendisinde takdir edilen bir kuvvet sebebiyle veyahut Allah'a yardımcı ve destek olarak tesir etmesi de (muhâldir).

Ateş, tabiatı veya kendisinde yaratılan bir kuvvet sebebiyle yakıcı değildir. Ateşi yarattığı zaman yakmayı yaratan, ancak Allah'tır. Şayet dileseydi, halili İbrâhim aleyhisselâm hakkında yaptığı gibi ateşi yaratır fakat yakmayı yaratmazdı. Harikulade şekilde defalarca müşahede edildiği gibi dileseydi, yakmayı yaratır fakat ateşi yaratmazdı.

Soğuk su, tabiatı veya kendisinde yaratılan bir kuvvetten dolayı susuzluğu gidermez. Su ile değil, su içildiği sırada susuzluğu gidermeyi yaratan ancak Allah'tır. Allah dilerse su olmadan susuzluğu gidermeyi yaratır. Dilerse de soğuk bir su içildiği halde hastada müşahede edildiği gibi şiddetli bir susuzluğu yaratır.

Giyecek, kendiliğinden veya kendisinde yaratılan bir kuvvetle soğuğu ve sıcaklığı engellemiş ve örtmüş değildir. Bilakis elbise giymekle değil, elbiseyi giyme sırasında sıcaklığı, soğukluğu ve örtünmeyi yaratan ancak Allah'tır. Allah dilerse giyecek olmadan örtünmeyi, sıcaklığı ve soğukluğu yaratır veya örtünme, sıcaklık ve soğukluk olmadan giyeceği yaratır.

Yemek, tabiatı veya kendisinde yaratılan bir kuvvet sebebiyle doyurucu değildir. Yemekle değil, yemek sırasında doyuran Allah'tır. Allah dilerse yemek yenmeksizin doymayı yaratır, dilerse de çok yemek yenmesine rağmen şiddetli açlığı yaratır.

Bıçak, zatı itibariyle veya kendisinde yaratılan bir kuvvet sebebiyle kesici değildir. Bilakis Allah, bıçakla değil bıçağın kullanılması sırasında kesmeyi yaratır. Şayet dilerse bıçağı yaratır fakat onun kullanılması sırasında kesmeyi yaratmaz veya bıçak olmadan kesmeyi yaratır.



Duvar ve direkler, üzerlerine bina edilen tavanı zatlari itibariyle veya kendilerinde yaratılan bir kuvvet sebebiyle taşıyıcı değildir. Muhakkak ki Allah, onlarla değil, onların bulunduğu sırada tavanı taşıyandır. Şayet dilerse gökleri bir şey olmadan taşıdığı gibi onlar olmadan tavanı taşır.

Yeryüzü, üzerinde bulunan dağları, canlıları, ağaçları ve geri kalan diğer şeyleri zatı itibariyle veya kendisinde yaratılan bir kuvvet sebebiyle taşıyıcı değildir. Yeryüzüyle değil yeryüzünün bulunması sırasında tüm bunları taşıyan Allah'tır. Bütün tabii/doğal sebeplerin kıyası bunun gibidir.

Kim bunlardan bir şeyin kendi müsebbibinde tabiatı itibariyle tesir ettiğine inanırsa kâfirdir veya kendisinde yaratılan bir kuvvetle tesir ettiğine inanırsa fasıktır. Veyahut sebebin müsebbibine tesir etmediğini ve Allah'ın her ikisinde müessir olduğuna inanır, fakat müsebbibi olmadan sebebin veya tersinin yaratılmasının muhâl olduğuna inanırsa mümindir. Lakin nebilerin mücizelerini ve evliyanın kerametini inkar etmesinden endişe edilir. Mücizelerin inkârı küfür, kerametlerin inkârı fasıklıktır. Akibeti güven içinde olan sahih itikad, birinin diğerinin peşine düşmesinin imkanıyla birlikte daha önce beyan edildiği gibi sebep ve müsebbipteki müessirin Allahu Teâlâ olduğuna inanmaktır.

Bu sıfatlar, tüm kısımlarıyla beraber zat, sıfat ve fiilerde Allahu Teala hakkında vâcip olan vahdaniyet sıfatının mukabilidir. Bölünme ve benzerinin olması şeklindeki bu sıfatın muhâl olmasının delili, Allahu Teâlâ hakkında vahdaniyetin vücûbuna dair önceki delildir.

(1.7. *Ölüm:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan yedinci sıfat ölüm ve o anlama gelecek uyku ve bayılma gibi şeylerdir. Bu sıfat, Allahu Teâlâ hakkında vâcip olan hayat sıfatının mukabilidir. Allah hakkında muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında hayatın vâcip oluşuna dair delildir.

(1.8. *İradesiz yaratma:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan sekizinci sıfat, Allah'ın iradesi olmadan talili ve tabii yollarla yaratması ve var etmesidir. Bu sıfat, Allah hakkında vâcip olan irade sıfatının mukabilidir. Allah hakkında muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında iradenin vâcip oluşuna dair delildir.

(1.9. *Acziyet:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan dokuzuncu sıfat, her hangi bir mümkününde aciz olmaktır. Bu sıfat, Allah hakkında vâcip olan kudret sıfatının mukabilidir. Allah hakkında muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında kudretin vâcip oluşuna dair delildir.

(1.10. *Cehalet:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan onuncu sıfat, bir mevcuda veya ma'dûma dair cehalet ve o manaya gelecek zan, şek, vehm, gaflet, şaşırma, unutma, yanılma, uyuma, bayılma, delirme gibi şeylerdir. Bu sıfat, ilim sıfatının mukabilidir. Allah hakkında muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında ilmin vâcip oluşuna dair delildir.

(1.11. *Sağır olmak:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan on birinci sıfat, sağır olmak veya o manaya gelecek, sırları değil de sadece yüksek sesleri işitmesi, zatlar ve diğer mevcudat dışında sadece sesleri işitmesi gibi şeylerdir. Bu sıfat, Allah hakkında vâcip olan işitme sıfatının mukabilidir. Allah hakkında muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında işitmenin vâcip oluşuna dair delildir.

(1.12. *Kör olmak:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan on ikinci sıfat, kör olmak veya o manaya gelecek, gece veya gündüz görmemek gibi şeylerdir. Bu sıfat, Allah hakkında vâcip olan basar sıfatının mukabilidir. Allah hakkında muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında basarın vâcip oluşuna dair delildir.

(1.13. *Lâl olmak:* ) Allah hakkında muhâl olan sıfatlardan on üçüncü sıfat, dili tutulma, dilsizlik ve o manaya gelecek, kelâmdan acziyet, meramını ifade edemeyecek şekilde bitkinlik, suskunluk ve Allah'ın kelâmının seslerden ve harflerden oluşması gibi şeylerdir. Bu sıfat, Allah hakkında vâcip olan kelâm sıfatının mukabilidir. Allah hakkında muhâl oluşunun delili, Allahu Teâlâ hakkında kelâmın vâcip oluşuna dair delildir.

Tafsîli delillerin Allah hakkında muhâl olduğuna delalet ettiği 13 sıfat tamamlanmış oldu. Allah hakkında her türlü noksanlığın muhâl olduğunu mükellefin bilmesi vâciptir. Allah hakkında vâcip olan kemâlin ferdlerinin sonu olmadığı gibi (Allah hakkında muhâl olan) noksanlığın ferdlerinin de sonu yoktur. Noksanlığın muhâl oluşunun delili icmalidir. Allahu Teâlâ hakkında tüm kemâl sıfatlarının vücûbunun delilidir.

(3. *Câiz Sıfatlar:*) Allah hakkında câiz olan sıfatlar ferdlere itibariyle çoktur, sonu yoktur. Şu kaide onu cem eder: her mümkünün yapmak veya yapmamak Allah hakkında câizdir. Kullar hakkında salah ve aslah<sup>64</sup> olsa bile onlardan birini yapmak O'na vâcib değildir. Allahu Teâlâ, bunları kullarına olan lütfu ve ihsanı olarak yapar. Allahu Teâlâ'nın kulların zararına olan şeyi yapması muhâl değildir. Bilakis kulların zararına olan şeyi adalet açısından yapması câizdir. Zira malikin, mülkünde dilediğini yapması söz konusudur. Allah, iman, taati, mutluluğu, afiyeti, zenginliği ve diğer nimetleri lütfu ve ihsanı olarak yaratırken, küfrü, masiyeti, şekaveti, hastalıkları, fakirliği mahlûkları hakkındaki adaleti olarak yaratır.

Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: “Allah, rahmetini (nübüvveti) dilediğine tahsis eder. Allah, büyük lütf sahibidir.”<sup>65</sup> “Allah, kimi dalalette bırakırsa/dalalette sevk ederse, o kişiyi hidayete erdirecek yoktur.”<sup>66</sup> “Rabbin, dilediği şeyi yaratır ve seçer.”<sup>67</sup> “Yaptığından sorulmaz/sorguya çekilmez. Onlar ise sorguya çekilecekler.”<sup>68</sup> “İsteddiği şeyi yapandır.”<sup>69</sup> “Dilediğini dalalette bırakır, dilediğini hidayete sevk eder.”<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Caiz sıfatlar içinde fiili sıfatlar ele alınmaktadır. Muhammed Uleyş, Eş'ari kelâmına uygun şekilde bu konuda Mutezile'nin “vücüb alellah”, “salah ve aslah” teorisine bir reddiyede bulunmaktadır. Zira Mutezile'ye göre kulların menfaatine uygun olanı Allah'ın yapması vaciptir. Aksi halde adaletine aykırı hareket etmiş ve zulmetmiş olur. Eş'arilere göre Allah, kulların menfaatine uygun olanı yapmak zorunda değildir. Kulların menfaatine olan konularda Allah'ın fiilleri lütfu ve ihsanı olarak değerlendirilmelidir. (Mütercimnin notu)

<sup>65</sup> El-Bakara 2/105. Al-i İmrân 3/74.

<sup>66</sup> El-A'râf 7/186.

<sup>67</sup> El-Kasas 28/68.

<sup>68</sup> El-Enbiyâ 21/23.

<sup>69</sup> Hûd 11/107. El-Buruc 85/16.

<sup>70</sup> En-Nahl 16/93. El-Fâtır 35/8. Allahın mükellef kıldığı kullarını hidayete ve dalalette sevk etmesi şeklindeki ayetlerde “sebep” değil, “kulun iradesiyle tercihinin sonucu” vurgulanmaktadır. Zira başka ayetlerde bu husus açıkça beyan edilmektedir. “Allah, verdiği misallerle sadece fasıkları dalalette sevk eder.” (El-Bakara 2/26). “Onlar (iradeleriyle ve fiilleriyle sıratı müstakimden ayrılarak) sapınca Allah da onların kalplerini saptırdı.” (es-Sâf 61/5). “Kim Allah'a iman ederse Allah onun kalbini hidayete sevk eder.” (et-Teğâbun 64/11). “Allah, dilediğini dalalette bırakır ve yönelen kimseyi kendisine hidayet eder.” (er-Ra'd 13/27). “Allah, bir kavmi hidayete erdirdikten sonra, sakınacakları şeyi kendilerine beyan edinceye kadar dalalette sevk etmez.” (et-Tevbe 9/115) Allah kâinatta maddi ve manevi kanun ve kurallar koymuştur. Allah, kâinatta koymuş olduğu bu kanun ve kuralların mahkûmu değildir, ancak kullar bu kanun ve kuralların mahkûmudur. Allah bu koymuş olduğu bu ölçülere göre bir bitkiyi dilerse yeşertir dilerse soldurur. Suyu, toprağı ve güneşi yeterince alması sebebiyle bir bitkiyi tohumdan çıkarıp dilerse lütfuyla yeşertirken, suyu, toprağı ve güneşi yeterince almayan bir bitkiyi dilerse adaletiyle soldurur. Allah, lütfuyla yeşerttiği bir bitkiyi de benzeri bir sebebin sonucu olarak soldurabilir. İnsan da bir bitki gibidir. Allaha samimi şekilde yönelen ve iman edenlerin kalplerini rızasına, hakikate ve cennete

Aklen, itaatkâr bir kişiye Allah'ın azap etmesi câizdir/mümkündür. Çünkü bu adalettir. Zira Allah, o taatten istifade etmekten münezzeh olmasına rağmen taati ve taatin kesbedilmesini yaratandır. O taatten ancak Allah'ın bizzat yarattığı ve kesbetmesini muvaffak kıldığı kul faydalanır. Aynı şekilde (aklen) asi bir kişiye (Allah'ın) sevap vermesi de câizdir/mümkündür.<sup>71</sup> Çünkü sevap vermek lütuftur. Çünkü Allah, o masiyeten zarar görmekten münezzeh olduğu halde masiyeti ve onun kesbedilmesini yaratandır. O masiyet ancak Allah'ın bizzat yarattığı ve kesbetmesiyle tevfikinden adaleti sebebiyle mahrum kıldığı kul zarar görür.<sup>72</sup>

hidayet ederken; hakikate sırtını dönen batıl yollara dalan zalimleri, fasıkları ve kâfirlerin kalplerini dalalette bırakır. (Mütercimnin notu)

<sup>71</sup> Muhammed Uleyş, Eş'ari kelâm anlayışının belki en çok yanlış anlaşılan bu meseleyi izah ederken nakle değil, akla vurgu yapmaktadır. Zira aklen caiz olan bu husus, nakli deliller açısından söz konusu değildir. Zira Allah, iman edip salih amel işleyen müminlere alt tarafından ırmaklar akan nimet cennetleri vaat etmiştir. İnkâr edip isyan eden kâfirlere ise cehennem azabını vaat etmiştir. “*Şu da muhakkak ki, takvâ sahipleri için Rableri katında nimetleri bol cennetler vardır. Öyle ya, (Allah'a) teslimiyet gösterenleri, (o) günahkârlar gibi tutar mıyız hiç? Size ne oluyor? Ne biçim hüküm veriyorsunuz? Yoksa size ait bir kitap var da, onda mı okuyorsunuz? Onda, beğendiğiniz her şey sizin için mutlaka vardır (diye mi yazılır)? Yoksa «Ne hükmederseniz mutlaka sizindir» diye sizin lehinize olarak tarafımızdan verilmiş, kıyamet gününe kadar geçerli kesin sözler mi var? Sor onlara: Bu iddiayı onların hangisi savunacak?»* (el-Kalem 68/34-39) Elbette Eş'ariler, Allah'ın kâfirleri cennete veya müminleri cehenneme koyacağını savunmamaktadırlar. Sadece mutlak kudret merkezli ve zülüm kavramına yükledikleri farklı anlamdan dolayı akli ve felsefi bir değerlendirme yapmaktadırlar. “*itaatkârlara azap, isyankârlara sevap vermeye kadirdir fakat va'di sebebiyle yapmaz*” demek istemektedirler. “*Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanları, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya (Allah'tan) korkanları yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız?*” (Sa'd 38/28) Bunun, batıl bir durum olduğu zimnen önceki ayetle vurgulanmış olmaktadır. “*Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet. Evvâ ve hevese uyma, sonra bu seni Allah'ın yolundan saptırır. Doğrusu Allah'ın yolundan sapanlara, hesap gününü unutmalarına karşılık çetin bir azap vardır. Göğü, yeri ve ikisi arasındakileri biz boş yere/batıl olarak yaratmadık. Bu, inkâr edenlerin zannıdır. Vay o inkâr edenlerin ateşteki haline!*” (Sa'd 38/26, 27) ayetten anlaşıldığı gibi kâfirlerin Allah'ın yolundan sapmaları sebebiyle ceza görmemeye dair zanları reddedilirken, kâfirlerin dalaletlerinin cezasını çekmemeleri göklerin ve yerin batıl ve boş yere yaratılmış olması anlamına geleceği ifade edilmektedir. (Mütercimnin notu)

<sup>72</sup> Muhammed Uleyş, kader bahsine müstakil bir başlık açmamasına rağmen, kader meselesine dair meselelerin bazılarında eserin uluhiyet kısmında değinmiştir. Kader, Allah'ın subuti ve fiili sıfatlarının mahlûkata etkisiyle ilgilidir. Allah'ın ilmi kulun her halini ve fiilini önceden kuşatmıştır. Allah'ın kudreti her şeye yeter. Allah'ın izni ve iradesi olmadan kul bir şey yapamaz. Muhammed Uleyş'e göre kaza ve kaderle hüccet getirilmez. Asi bir kul, kaza ve kaderi hüccet göstererek şeri cezadan muaf olamaz. Zira kul için sabit olan kesb üzerine bina edilen tekliflerin düşürülmesinde ve şeri hükümlerin kaldırılmasında kaza ve kader hüccet getirilemez. (bkz. Uleyş, *Fethul-Aliyyil-Mâlik*, 1: 6) Allah'ın gaybı bilmesi, levhi mahfuzda yazması ve haber vermesi cebri gerektirmez. Kul, Allah bildiği, bildirdiği veya yazdığı için günah işlemez. Kul iradesiyle günah işlemeyi tercih edeceği için bildirir, uyarır ve haber verir. Allah, kulun iradesiyle işleyeceği sevabı da günahı da bilir. Allah kimseye cebren günah işletip

Allahu Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Rabbin hiç kimseye zulmetmez.”<sup>73</sup> “Bu (yakıcı azap), sizin ellerinizle takdim ettiğiniz şeylerden dolayıdır. Rabbin hiçbir kuluna zulmedici değildir.”<sup>74</sup> “Dilediğine mağfîret eder ve dilediğine azap eder.”<sup>75</sup> “Dilerse sizi giderir ve yepyeni bir halk getirir. Bu, Allah’a güç/zor değildir.”<sup>76</sup> “Yaptığından sorulmaz/sorguya çekilmez. Onlar ise sorguya çekilecekler.”<sup>77</sup>

(Ru’yetullah:) Allahu Teâlâ’nın keyfiyetsiz ve kuşatılmaksızın gözlerle görülmesi câizdir.<sup>78</sup> Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: “O gün nice yüzler parlaktır, Rablerine bakmaktadır.”<sup>79</sup>

### (RİSÂLET:)

(1. Risâletin İmkânı: ) Kitapların indirilmesi ve insanlara indirileni beyan etmek, itaatkârları müjdelemek ve asileri uyarmak üzere resullerin gönderilmesi de (câizdir.)

Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: “O, sana Kitab’ı hak ve kendisinden öncekileri doğrulayıcı olarak indirdi. O, daha önce Tevrat’ı ve İncil’i insanlar için birer hidayet olarak indirmişti. Furkan’ı da indirdi. Şüphesiz, Allah’ın âyetlerini inkâr edenler için şiddetli bir azap vardır. Allah, mutlak güç sahibidir, intikam sahibidir.”<sup>80</sup> “Hamd, kuluna Kitab’ı (Kur’ân’ı) indiren ve onda hiçbir eğrilik yapmayan Allah’a mahsustur.”<sup>81</sup> “Âlemlere bir uyarıcı olsun diye kuluna Furkân’ı indiren Allah’ın şanı yücedir.”<sup>82</sup> “Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdik ki,

---

azap etmez. İman edip kendisine yönelen kimsenin kalbini muvaffak eyler; inkar edip yüz çevirerek dalalete yönelenleri yöneldikleri yolda dalalette bırakır. (Mütercimnin notu)

<sup>73</sup> El-Kehf 18/49.

<sup>74</sup> Al-i İmrân 3/182. El-Enfâl 8/51. El-Hâc 22/10.

<sup>75</sup> El-Bakara 2/284. Ali İmrân 3/129, El-Mâide 5/18. El-Fetih 48/14.

<sup>76</sup> İbrahim, 14/19, 20. El-Fâtr 35/16, 17. Benzeri ifadeler için bkz: En-Nisâ 4/133. El-En’âm 6/133. El-İsrâ 14/19.

<sup>77</sup> El-Enbiyâ 21/23.

<sup>78</sup> Rüyada Allah’ın görülmesi sorusuna Muhammed Uleyş, mutasavvîf olmasına rağmen şöyle cevap vermektedir: “Allah’ı bir adam suretinde rüyada görmek, muhalefun lil-havadis sıfatının vacip olmasından dolayı batıldır. Bu konuda rivayet edilen hadis de sahih değildir. Allah’ın zatı hakkında cisimlendirmek (tecsim) caiz değildir.” (Uleyş, *Fethul-Aliyyil-Mâlik*, 1: 45) Ayrıca Allah’ı rüyada gördüğünü ve Allah’ın bazı emir ve talimatlarda bulunduğunu iddia eden kişi risalet ve nübüvvet iddiasında bulunmuş olur. Hâlbuki risalet ve nübüvvet son bulmuştur. (Mütercimnin notu)

<sup>79</sup> El-Kiyamet 75/22, 23.

<sup>80</sup> Al-i İmrân 3, 4.

<sup>81</sup> El-Kehf 18/1.

<sup>82</sup> El-Furkân 25/1.

peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.”<sup>83</sup> “Biz seni insanlara resul olarak gönderdik.”<sup>84</sup> “O (Allah), müşrikler hoşlanmasalar da (kendi) dinini bütün dinlere üstün kılmak için Resûlünü hidayet ve Hak Din ile gönderendir.”<sup>85</sup> “İşte o zaman biz, onlara iki elçi göndermiştik. Onları yalanladılar. Bunun üzerine üçüncü bir elçi gönderdik. Onlar: Biz size gönderilmiş Allah elçileriyiz! dediler.”<sup>86</sup> “Nasıl Firaoun'a bir resul göndermiş idiysek doğrusu size de, hakkınızda şahitlik edecek bir resul gönderdik.”<sup>87</sup> “Biz Nuh'u 'kavmini uyar' diyerek kavmine gönderdik.”<sup>88</sup> “Biz onu (Kur'ân'ı) kadir gecesinde indirdik.”<sup>89</sup> “Beyan eden kitaba andolsun. Muhakkak biz onu mübarek bir gecede indirdik. Kesinlikle biz uyarıcılarız.”<sup>90</sup>

Allah, resulleri müjdeleyici ve uyarıcı olarak gönderdi ve onları mücizelerle destekledi. Apaçık ayetler, deliller, burhan, doğruluk, iman, adalet ve ihsan getirdiler. Getirdiklerin tamamı haktır. Haber verdikleri bilgiler doğrudur. Haktan ayrılmaları ve doğruluktan vazgeçmeleri câiz değildir. İmanı ve itaati emrettiler. Küfürden ve masiyetten nehyettiler. İmana ve taate karşılık çokça sevap ve mağfireti vaat ettiler. Küfür ve masiyete karşılık azaptan ve intikamdan sakındırdılar.

**(2. Hz Muhammed Resullerin Sonuncusudur: )** Allahu Teâlâ, sonra seyyidimiz Hz Muhammed'le risâleti sona erdirdi. O ki, Allah'ın nebisi, seçkin kulu, yarattıkları arasında en hayırlısı, resullerin imamı, nebilerin sonuncusu/mührü, âlemlerin Rabbinin Resulü, hidayet imamı, verâ nebisi, (Allah'ın izniyle) hayretten/şaşkınlıktan ve helakten kurtaran, rahmet nebisi ve Allahu Teâlâ'nın kendisine tahsis ettiği büyük şefaate (müstecab duayla mahşerdeki sıkıntılı bekleyişin bitip hesabın başlaması için) mahlûkatın tamamından gammı/sıkıntıyı kaldırandır.

<sup>83</sup> En-Nisâ 4/165.

<sup>84</sup> En-Nisâ 4/79.

<sup>85</sup> Tevbe, 9/33. Saf, 61/9. Benzer bir ifade için bkz: el-Fetih 48/28.

<sup>86</sup> El-Yâsîn 36/14.

<sup>87</sup> El-Müzzemmil 73/15.

<sup>88</sup> Nuh 71/1.

<sup>89</sup> El-Kadr 97/1.

<sup>90</sup> Ed-Duhân 44/2, 3.

(3. *Mûcize:* ) Allahu Teâlâ, bütün resulleri ümmetlerinin kendisine kadir oldukları sınırı aşan üstünlükteki bir şekilde harikulade mûcizelerle desteklemiştir. Bunun misâli şudur:

Allahu Teâlâ, *Mûsâ* aleyhisselâmı sihirbazların zamanında gönderdi. Onu asa, beyaz el, denizin yarılması, suyun taştan akıtılması ve benzeri mûcizelerle destekledi. Onun zamanındaki halktan (bu ilme) muvaffak kılınan âkil insanlar, bu mûcizelerin tabii uygulamaların dışında olduğunu ve her şeye kadir olan ancak kimsenin kendisine kadir olmadığı bir kudret tarafından meydana getirildiğini bildiler.

Allahu Teâlâ, *Îsâ* aleyhisselâmı doktorların zamanında gönderdi. Onu, ölüleri diriltme, doğuştan kör ve alacağı iyileştirme ve benzeri mûcizelerle destekledi. Onun zamanındaki halktan (bu ilme) muvaffak kılınan âkil insanlar, bu mûcizelerin tabii uygulamaların dışında olduğunu ve her şeye kadir olan ancak kimsenin kendisine kadir olmadığı bir kudret tarafından meydana getirildiğini bildiler.

Allahu Teâlâ, *Muhammed* aleyhisselâmı belağat ustaları ve kahinler zamanında gönderdi. İnsanlar ve cinler benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler ve birbirlerine destek olsalar benzerini getiremeyecekleri Kur'ân'la Hz Muhammed'i destekledi. Hz Muhammed aleyhissalatu ves-selâm olmuş olan, olmakta olan ve âlemlerin Rabbinin kelâmından habersiz olanların saatler ilerledikçe kendilerine zuhur edecek olan şeyleri onlara haber veriyordu. Öyle ki Onun zamanındaki halktan (bu ilme) muvaffak kılınan âkil insanlar, bu mûcizenin tabii işlerin dışında olduğunu, her şeye kadir olan ancak kimsenin kendisine kadir olmadığı bir kudretin kelâmı olduğunu ve mahlûkatın kelâmının ona benzemediğini bildiler. Haklarında azap hükmü gerçekleşmiş olanlar hariç hemen ona iman ettiler ve tabi oldular.

#### (4. *Vâcip Sıfatlar:* )

(4.1. *Sıdk:* ) Şer'î veya tabii (dini veya dünyevî) tüm sözlerinde doğruluk/sıdk onlar hakkında vâciptir. Bunun delili, mûcizedir. Mûcize, risâlet daveti sırasında adetullaha muhâlif olarak Allah'ın yarattığı bir iştir/durumdur. Benzeriyle muaraza edilmemesi, Allah'ın "*kulum benden tebliğ ettiği her şeyde sâduktur/doğru söylemiştir*" sözü menzilesindedir. Kamerin yarılması, ağacın yürümesi, çakıl taşlarının tesbih etmesi, bulutların

gölgelendirmesi, parmaklarının arasından suyun akması ve Kur'ân'ın nüzulü gibi (şeyler Hz Muhammed'e verilen mucizelerdendir.)

(4.2. *İsmet:* ) Aynı şekilde ismet sıfatı onlar hakkında vâciptir. İsmet, Allah'ın onların zahirlerini ve kalplerini masiyetten, büyük ve küçük günahlardan muhafaza etmesidir. Bunun delili, Allah'ın onların sözlerinde ve fiillerinde tahsis etmeksizin (mutlak olarak) onlara uymayı bize emretmesidir. Allahu Teâlâ Nebimiz Muhammed aleyhissalatu vesselâm hakkında şöyle buyurdu: “De ki: Şayet Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah sizi sevsin.”<sup>91</sup> “Ona tabi olun ki hidayete eresiniz.”<sup>92</sup> “Ümmî Nebi Resule tabi olanlar...”<sup>93</sup> “Andolsun ki, Resûlullah, sizin için, Allah'a ve âhiret gününe kavuşmayı umanlar ve Allah'ı çok zikredenler için güzel bir örnektir”<sup>94</sup> Allahu Teâlâ masiyeti emretmez. “Allah, fuhşiyatı emretmez.”<sup>95</sup> “Resul size ne getirdiyse alın, neyden nehyettiyse onu yapmaya son verin.”<sup>96</sup>

(4.3. *Tebliğ:* ) Emredilen her şeyi halka tebliğ etmeleri onlara vâciptir. (Nakli) delili Allahu Teâlâ'nın şu kavlidir: “Ey Resul! Sana Rabbinden indirileni tebliğ et. Şayet yapmazsan risâletini/mesajını tebliğ etmemiş olursun.”<sup>97</sup> “İnsanlara Kitapta ayan beyan açıkladıktan sonra hidayeti ve apaçık beyanları gizleyenler var ya işte onlara Allah lanet eder ve lanet ediciler lanet ederler.”<sup>98</sup> Bunlar, Resuller hakkında vâcip olan üç sıfattır.

(5. *Muhâl Sıfatlar:* ) Yalan, Resuller hakkında muhâldir. Onlar hakkında yalanın muhâl olduğunun delili, onlar hakkında doğruluğun vâcip olmasına dair delildir. Aynı şekilde küçük veya büyük, gizli veya açık isyan ve fisk da onlar hakkında muhâldir. Bunun onlar hakkında muhâl olduğunun delili, onlar hakkında ismet sıfatının vâcip olduğuna dair delildir. Aynı şekilde halka tebliğ etmekle emredildikleri her hangi bir şeyi gizlemeleri de muhâldir. Bunun muhâl olduğunun delili, onlar hakkında tebliğin vâcip olduğuna dair delildir. Bunlar, resuller hakkında muhâl olan sıfatlardır.

<sup>91</sup> Al-i İmrân 3/31.

<sup>92</sup> El-A'râf 7/158.

<sup>93</sup> El-A'râf 7/157.

<sup>94</sup> El-Ahzâb 33/21.

<sup>95</sup> El-A'râf 7/28.

<sup>96</sup> El-Haşr 59/7.

<sup>97</sup> El-Mâide 5/67.

<sup>98</sup> El-Bakara 2/159. Ayrıca bkz: El-Bakara 2/179.



(6. *Câiz Sıfatlar:* ) Yüce mertebelerinde noksanlığa yol açmayan, yemek, içmek, acıkmak, susamak, bevletmek, def'i hacet etmek, helal şekilde cima etmek, uyumak, gece uykusuz kalmak, unutmak, çarşıda yürümek, alış-veriş yapmak, ticaretle uğraşmak ve hasta olmak gibi tüm beşeri vasıflar onlar hakkında câizdir. Bunun delili, ecirlerinin arttırılması, şer'î hükmün ümmetlerine beyan edilmesi, dünyadan kaynaklanan hüznlerini hafifletilmesi, dünyanın Allah katında kadrinin az olduğu ve dünya hayatının enbiya ve evliya için mükâfat diyarı olarak razı olmadığı konusunda uyarılması için onunla vasıflandıklarının müşahede edilmesidir.

(AHİRET: )<sup>99</sup>

(1. *Melekler ve Cinler:* ) Meleklerin nurdan yaratılmış, yemeyen, içmeyen, uyumayan, erkeklik ve dişilikleri olmayan masum cisimler olduğuna iman etmek vâciptir. Allahın emrettiği konuda O'na isyan etmezler ve emredildikleri şeyi yaparlar. Dünyada iken buldukları yer göklerdir. Allah'ın emriyle yeryüzüne inerler. Âhirette ise buldukları yer cennetlerdir.<sup>100</sup>

(Nakli delillerden bazıları şunlardır: “Göklerde bulunanlar, yerdeki canlılar ve bütün melekler, büyüklük taslamadan Allah'a secde ederler. Onlar, üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve kendilerine ne emrolunursa onu yaparlar.”<sup>101</sup> “Göklerde ve yerde kimler varsa O'na aittir. O'nun huzurunda bulunanlar, O'na ibadet

<sup>99</sup> Ahiret konusu, nakliyyattan olduğu için Ehli Sünnet, bu konudaki itikadın tespitinde hem Kur'an ayetlerinden hem de sahih hadislerden istifade etmiştir. (Mütercimnin notu)

<sup>100</sup> Muhammed Uleyş'e göre melekler, ruhanî ruhanî cevherler olup ruhani suretlerine layık arazlarla vasıflanmaktadırlar. Sahip oldukları kanatları onların cevheridir. Allah'ı tesbih etmeleri kavli bir arazdır. Yeryüzüne inmeleri ve göğe çıkmaları fiili bir arazdır. Şekle girmeye (teşekküle ve temessüle) kudretleri vardır. Mücerred akıl olduklarına dair görüş İslam felsefecilerinin ve onlara yakın olanların görüşüdür. (Uleyş, *Fethul-Aliyyil-Mâlik*, 1: 9) İmam Matürîdi'ye göre meleklerin masiyet işlemeleri mümkün ve muhtemeldir. Naklî delili ise “Onlardan (meleklerden) kim 'Ben, Allah'ın alt mertebesinde bir ilahım' derse biz onu cehennemle cezalandırırız. İşte biz, zalimlere böyle ceza veririz ” (Enbiya, 21/29) Ayrıca Cenabı Hak melekler hakkında “Allah'ın emrettiği şeye isyan etmezler, emredildikleri şeyi yaparlar” (Tahrim 66/6) “Rabbinin katında bulunanlar O'na ibadet etmekten kibirlenmezler” (A'raf 7/206 Enbiya 21/19) diyerek melekleri methetmiştir. Dolayısıyla bu ayetler meleklerin mecbur değil muhtar olarak itaati tercih ettiklerine delalet etmektedir. (İmam Matürîdi, *Te'vilatu Ehli Sünne*, Tahkik: Mecdi Beslum, Darul-Kütübil-İlmiyye, Beyrut, 1426/2005, 7: 339) (Mütercimnin notu)

<sup>101</sup> En-Nahl 16/49, 50.

*hususunda kibirlenmezler ve yorulmazlar. Onlar, bıkip usanmaksızın gece gündüz (Allah'ı) tesbih ederler. (Melekler), ikrama mazhar olmuş kullardır. O'ndan önce söz söylemezler ve onlar, O'nun buyruğunu yaparlar."*<sup>102</sup>

Cinler, ateşten yaratılmış olup yerler, içerler, uyurlar. Aralarında bazıları erkektir, bazıları ise dişidir. Aralarında iman edenler ve inkâr edenler bulunmaktadır. Mükellefiyet konusunda Âdemoğulları gibidirler.

(Nakli delillerden bazıları şunlardır: "Allah insanı, pişmiş çamura benzeyen bir balçıktan yarattı. Cinleri dumansız hâlis ateşten yarattı."<sup>103</sup> "Biz insanların ve cinlerin, Allah'a karşı yalan söylemeyeceklerini sanmıştık (onun için o beyinsizin sözüne uymuştuk). Doğrusu insanlardan bazı erkekler, cinlerden bazı erkeklere sığınarlardı da onların şımarıklığını artırırlardı. Onlar da (cinler de) sizin sandığınız gibi Allâh'ın hiç kimseyi diriltmeyeceğini sanmışlardı. Doğrusu biz (cinler), göğü yokladık, fakat onu sert bekçilerle, alev hüzmeleriyle doldurulmuş bulduk. Hâlbuki (daha önce) biz onun bazı kısımlarında (haber) dinlemek için oturacak yerler (bulup) oturuyorduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse, kendisini gözetleyen bir alev hüzmesi buluyor. Ve biz (cinler), bizden müslümanlar da var ve bizden doğru yoldan sapanlar da var. Kimler müslüman olursa işte onlar doğru yolu aramışlardır. Hak yoldan sapanlar ise cehenneme odun olmuşlardır."<sup>104</sup>)

**(2. Cennet ve Cehennem: )** Cennetin üst tarafta yaratılmış olduğuna ve müminlerin oraya girip orada ölmeden sonsuza kadar daimi olarak ebedi kalacağına; cehennemin alt tarafta yaratılmış olduğuna ve kâfirlerin oraya girip orada sonsuza kadar daimi olarak kalacağına iman etmek vâciptir.

**(3. Ölüm, Kabir ve Kıyâmet: )** İnsan ve diğer canlılar, cinler ve melekler, annesinin karnında cenin olarak katledilmiş olsa bile, Allah'ın kendilerine takdir ettiği ömürleri bitmeden ölmezler. Azrail aleyhisselâm, Allahu Teâlâ'nın emriyle ruhları kabzeder. Değerli meleklerden yardımcıları vardır. Her meyyit ölmeden önce gideceği ve ebedi olarak kalacağı mekânı olan cenneti veya cehennemi müşahede eder. Meyyit kabre defnedildiğinde kabir onu sıkar, kaburga kemikleri birbirine girer. Allahu Teâlâ, ona ruhunu, işitmesini ve görmesini iade eder ve ona iki melek gönderir. Ona dini, ilahı ve

<sup>102</sup> El-Enbiya 21/19, 20, 26, 27.

<sup>103</sup> Er-Rahmân 55/14, 15.

<sup>104</sup> El-Cin 72/5-9, 14, 15.

nebisi hakkında soru sorarlar. Mümin o iki meleğe der ki: "Allah, Rabbidir. Muhammed Allah'ın kulu ve Resulüdür. Bize apaçık beyyinelerle ve hidayetle geldi. Hemen biz de ona iman ettik ve ona tabi olduk." İki melek mümine "salih olarak uyu. Biz senin mümin olduğunu bildik." der. Allah'ın dilediği kadar kabri onun için genişletilir, kabri nurla ve güzel kokularla dolar. Bu şekilde İsrâfil, sura ikinci defa üfleyinceye kadar devam eder. Bunun ardından Allah onu diriltir ve hesap için en büyük bekleme yerine (mahşer meydanına) sevk eder. Allah kime lütufta bulunursa, örtüsünü onun üzerine sarkıtır ve kimsenin muttali olmadığı günahları hakkında onu muttali kılar, sonra onu affeder ve onun cennete götürülmesini emreder. Allah kime gazap ederse, mahşer halkı arasında onun rezaletlerini ortaya çıkarır. Bir münadiye onun kötü amellerini nida etmesini emreder.<sup>105</sup>

(4. *Mîzân:* ) Mahşer meydanında iki kefesi olan bir mizan vardır. Biri nurdandır, içine iyilikler konurken, diğeri zulmettendir, içine kötülükler konur. Onunla kulların amelleri tartılır.

Allahu Teâlâ şöyle buyurdu: "Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız. Artık kimseye, hiçbir şekilde haksızlık edilmez. (Yapılan iş,) bir hardal tanesi kadar dahi olsa, onu (adalet terazisine) getiririz. Hesap gören olarak biz (herkese) yeteriz."<sup>106</sup> "O gün tartı haktır. Kimin (sevap) tartıları ağır gelirse, işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Kimin de tartıları hafif gelirse, işte onlar, âyetlerimize karşı haksızlık ettiklerinden dolayı kendilerini ziyana sokanlardır."<sup>107</sup>

Mahşer meydanında izdiham gerçekten artar. İlk yaratılandan son yaratılana bütün insanlar bir meydanda toplanırlar. Yedi göğün melekleri, her safın arkasında yedi saf şeklinde etraflarını kuşatırlar. Güneş onlara yaklaşır.

<sup>105</sup> Uleyş'e göre "Ateş! Sabah akşam ona sunulurlar. Kıyâmet koştığı gün de: "Fir'avn âilesini azâbın en çetinine sokun!" (denilir). " (Mümin 40/46) ayetinden, toplamda tevâtür derecesine ulaşan hadislerden ve aklen muhal olmamasından dolayı kabir azabına itikad etmek vaciptir. Zira aklen muhal olmayıp naklen vuku haber verilen meseleleri kabul etmek ve ona itikad etmek vaciptir. Kabir azabı ve nimeti haktır. Ancak Allahu Teâlâ, ilahî bir hikmetten dolayı insanların ve cinlerin kabir azabını ve nimetini görmelerini ve işitmelerini engeller. Bu ilahî hikmetlerden bazıları şunlardır: Ölüleri defnetmekten insanların kaçımaları, azap sesine bazı insanların dayanamaması, hatta ölmeleri. Kabir halkının durumu dünya halkının durumun hilafıdır. Şayet tasdik edilen sadık rasulun getirdiği haber olmasaydı, nimet ve azap içinde olanları bilemezdik. (Uleyş, *Fethu'l-Âliyyi'l-Mâlik*, 1: 12 ,13) (Mütercimnin notu)

<sup>106</sup> El-Enbiyâ 21/47.

<sup>107</sup> El-A'râf 7/8, 9. Ayrıca bkz: el-Mü'minun 23/102.

Bizzat onlarla yüz yüze gelir. Hâlbuki şu an dünyada dördüncü semadadır. Yeryüzüne sırtı dönüktür. Ter onların bedenlerinden sel gibi akar. Öyle ki insanların teri millerce uzunlukta yerin içine dalar. Terleme konusunda insanlar amallerine göre farklılaşırlar. Kimisinin teri kulak memesine ulaşır. Kimisinin teri bundan aşağı seviyededir. Kimisine ondan hiçbir şey isabet etmez. Kimisi de arşın gölgesi altındadır.

(5. Şefaati Uzmâ: ) Şefaati hükmü verilmesine (mahşerdeki sıkıntılı bekleyişin bitip hesabın başlamasına) iman etmek vâciptir. Bu da şefaati-ı uzma'dır ki seyyidimiz ve mevlamız nebimiz olan Muhammed b. Abdullah b. Abdulmüttalib b. Hâşim aleyhisselâm'a tahsis edilmiştir.<sup>108</sup> Bunun beyanı şu şekildedir: İnsanların bekleme süresi uzayınca ve korkunç sıkıntılar şiddetlenince, sonu cehennem bile olsa, bu mahşer meydanından ayrılmak için haklarında şefaati (dua) edecek birini talep ederler. Hz Âdem aleyhisselâma gelir ve O'na "sen beşerin babasıdır. Allah seni iki eliyle yarattı. Meleklerin sana secde etmesini emretti. Bu mahşer meydanından bizi çıkarması için Allah katında bizim hakkımızda şefaati (dua) et" derler. Hz Adem der ki: "Allah bugün öyle gazaplanmış ki, bundan önce bunun gibi gazaplanmadı. Korkumun beni vâcip kıldığı bir durum sebebiyle O'nun katında şefaati etmeye cür'et edemem. Nefsim, Nefsim. Sizin hakkınızda şefaati etmesi için Nuh'a gidin." Hz Nuh aleyhisselâma giderler ve derler ki: "Sen Âdem'den sonraki Allahın ilk resulusün. Risâletin umumidir. Merteben yüksektir. Allah katında hakkımızda şefaati (dua) et." Hz Nuh onlara Âdem'in sözlerine benzer şeyler söyler ve onları İbrâhim aleyhisselâma gönderir. İbrâhim aleyhisselâma gelirler ve ona derler ki: "Sen Halilullah'sın. Allah katında hakkımızda şefaati et." Hz İbrâhim de benzer şeyler söyler ve onları Mûsâ aleyhisselâma gönderir.

<sup>108</sup> Şefaati, başkasına bir fayda sağlamak veya ondan bir zararı engellemek için talepte bulunmak, istemek yani dua etmektir. Duanın Allah katında değeri neyse şefaatin de değeri odur. Nasıl ki kul, Allah'a dua etmesiyle Allah'ın hükmüne müdahil ve şerik olmuyorsa, şefaati şeklindeki dua etmesiyle de Allah'ın hükmüne müdahil ve şerik olmamaktadır. Dünyada ve âhirette dua ve şefaati, kâfirlerin mağfiret edilmesi için geçerli değildir, imanını muhafaza eden masiyet ehli Müslümanlar ve müminler için söz konusudur. Bununla birlikte dünyada müminlerin mağfiret edilmesi için dua etmek umumi bir izne bağlanmışken, âhirette ise hususi bir izne bağlanmıştır. Âhret günü Allah'ın hususi izninden sonra sadece Allah'ın dilediği ve razı olduğu Müslümanlar ve müminler hakkında şefaati yani dua hem şefaati eden hem de hakkında şefaati edilen için ilahi bir lütuf ve ihsan sayılmaktadır. "Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur. Kendi günahın ve müminlerin günahı için Allah'tan mağfiret iste." (Muhammed, 47/19) "Duanız olmasa Rabbim size ne diye değer versin?" (el-Furkân 25/77) (Mütercimim notu)

Mûsâ aleyhisselâma derler ki: “*Sen Kelîmullah’sın. Allah katında hakkımızda şefaaf et.*” O da benzer şeyler söyleyip onları İsâ aleyhisselâma gönderir. İsâ aleyhisselâmın yanına gelip ona derler ki: “*Sen Ruhullah’sın. Allah katında hakkımızda şefaaf et.*” O da benzer şeyler söyleyip onları Muhammed aleyhisselâma gönderir. Muhammed aleyhisselâmın yanına gelip şefaaf/dua etmesini ondan isterler. “*Ben şefaaf etmeye hak sahibiyim*” der ve bir müddet secde eder. Allahu Teâlâ ona der ki: “*Başını kaldır. Şefaaf et. Şefaatin kabul edilecektir. İste. İstedığın verilecektir. Söyle, söylediğin dinlenecektir. Sonra başını kaldırır, bundan önce kimsenin hamdetmediği ve Allah’ın sadece ona öğrettiği hamdlerle Allahu Teâlâ’ya hamdeder. Mahşer yerindeki insanların dağılması için şefaaf eder. Öncekiler ve sonrakiler onu överler (veya öncekiler ve sonrakiler Allah’a hamdederler.)*”

(6. *Sırat Köprüsü:* ) Sırata iman etmek vâciptir. Öyle bir köprüdür ki cehennem üzerine kurulur. Uzunluğu 3.000 yıllık mesafesidir. Bin yılı yokuştur, bin yılı iniştir, bin yılı ise düzdür. Kıldan daha ince, kılıçtan daha keskindir. Bu köprünün yanlarında Allah’ın yarattığı ve sayılarını sadece Allah’ın bildiği mahlûkatı yakalayan çengeller vardır. Mahlûkat oradan amellerine göre geçer. Kimi şiddetli bir rüzgâr gibi geçer. Kimi parlayan bir şimşek gibi geçer. Kimi rahvan bir at gibi geçer. Kimi koşarak geçer. Kimi sürünerek geçer.

(7. *Keşer Havuzu:* ) Mahşer yerinde Nebi’imize tahsis edilmiş bir havuz bulunduğuna iman etmek vâciptir. Uzunluğu ve aynı şekilde eni bir aylık mesafedir. Sütten daha beyaz, baldan daha tatlıdır. Kapları, gökteki yıldızların sayısı kadardır. Kim ondan bir kere içerse ebediyen susamaz.

(8. *Cennet ve Cehennem Halkının Ebediyeti:* ) Cennet ehlinin cennette ve cehennem ehlinin cehennemde devamlı kalacağına, asi müminlerin cehennemden çıkarılacağına, ölümün bir koç suretinde getirilip cennet ve cehennem arasında kesileceğine iman etmek vâciptir. o sırada bir münadi seslenecek “*Ey cennet ehli! Sonsuzluk var ölüm yok.*” Bunun üzerine onların ferahlığı ve sevinci tamamlanır. “*Ey cehennem ehli! Sonsuzluk var ölüm yok.*” Bunun üzerine onların üzüntüsü ve bağırtıları artar.

Bütün bunları, Nebimiz Muhammed aleyhisselâmın haber vermiş ve akıl câiz/mümükûn görmüştür. Dolayısıyla onlara iman etmek vâciptir. Bu

akaid, imanın kendisine dayandığı hususlardır. Mükellef, ateşte ebedi kalmaktan ancak akaid esaslarını bilerek kurtulur. Allahu Teâlâ, en iyi bilendir. Allah, seyyidimiz Muhammed'e, âline ve ashâbına salât ve selâm eylesin.



# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 383-390

## Kitap Tanıtımı / Book Presentation

**Sıddık Baysal, Kur'an'da ve Tefsirlerde Yönetmel Kavramlar- I Ulu'l-Emr Kavramı, Bilge Matbaacılık, Ajans ve Reklamcılık, 1. Baskı, Ankara 2016**

### Murat BIYIKLI

Araştırma Görevlisi, Niğde Ömer Halis Demir Üniversitesi, İslami İlimler

Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı

Research Assistant, Niğde Ömer Halis Demir University, Faculty of

Islamic Science, Department of Islamic History

Niğde / TURKEY

muratbiyiklimuratbiyikli@gmail.com

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-3432-3727](https://orcid.org/0000-0002-3432-3727)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Presentation

**Geliş Tarihi / Date Received:** 01 Mart / March 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 30 Mart / March 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Biyıklı, Murat. "Sıddık Baysal, Kur'an'da ve Tefsirlerde Yönetmel Kavramlar- I Ulu'l-Emr Kavramı, Bilge Matbaacılık, Ajans ve Reklamcılık, 1. Baskı, Ankara 2016". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 383-390.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





Hız. Peygamber'in ardından kimin geleceği, hilafetin Kureyşliliği meselesi ki bu teorem Kureyş dışındakileri meseleden uzak tutsa da muhacirler arasındaki rekabeti ortadan kaldırmamıştır. Hilafet Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'den sonra Hz. Osman döneminden itibaren Hz. Ali dönemine kadar iç savaş çıkaracak bir müessese olmuş, Emeviler'de saltanata dönüşmüş, Abbasiler de bunu devam ettirmiştir.

İtikâdî fırkaların kaynağı da hilafet meselesidir ve bu fırkalar kendilerini Kur'an ve Sünnet'e dayandırmışlardır. İktidarı ele geçiren itikâdî anlayış diğerini ötekileştirme politikası izlemiştir. Bu da beraberinde itikâdî fırkalar arasında çatışma getirmiştir. Birbirlerini tekfire kadar gitmişler, kendilerinin haklı olduklarını gösterme adına Kur'an ayetlerini farklı yorumlamışlardır. İslam'ın tarihinden koparılarak yapılan bu okuma şekli anakroniktir.

Gerek İslam Tarihi, Mezhepler Tarihi gerekse Tefsir alanı bu konuyu daha ilk zamanlardan beri sürekli irdelemiş, bu konu üzerine yazılar yazılmış, düşünceler serdedilmiş, konuşmalar yapılmıştır. Her alan konuya farklı yaklaşmış, her yaklaşım farklı bir bakış açısı getirmiştir. Baysal tarafından yapılan önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç, özet ve kaynakçadan oluşan bu çalışma da hilafet meselesi ulu'l-emr kavramı bağlamında farklı bir bakış açısıyla ele alınmakta disiplinler arası bir yaklaşımla konu tahkik edilmektedir. İtikâdî fırkaların düşüncelerini teyit için referans gösterdikleri ayetlerin ve diğer nasların, tefsirlerde ne şekilde ele alındığını işlemektedir.

Ulu'l-emr Kur'an'ın ilk muhataplarınca seriye komutanları olarak anlaşılmasına rağmen zamanla anlamı genişlemiştir. Kimi çevrelerce siyasi kadrolar, idari ve askeri amirler, sendika baro ve oda başkanları gibi her türlü sivil veya resmi önderler ulu'l-emr addedilmiştir. Günümüzde ulu'l-emr bütün otoriteyi içermektedir. Peki, aslında ulu'l-emr kimdir bu çalışma bütün yönleriyle bunun üzerinde durmaktadır.

Baysal giriş bölümünün birinci kısmında araştırmanın konusu, amacı ve sınırlarını belirlemektedir. H. 3.-4. asırları farklı fırkalardan seçilen müfessirlerin ulu'l-emre yaptıkları açıklamalar, yorumlar ve yorumlarını etkileyen faktörler çalışmanın konusu olarak öne çıkmaktadır. Müfessirlerin yorumlama yaparken kendilerini etkileyen bütün faktörleri de dikkate alarak yansıttıkları yorumu ortaya koymak çalışmanın amacı olarak tebeyyün

ederken; Baysal, amacının düşünce ekollerini yargılama ya da ayrıştırma olmadığını kesin bir dille ifade etmektedir. Sınırlama ise sadece tefsirinden yararlanılacak olan müfessirler ile yapılmaktadır (Taberî, Maturîdî, Cessas, Ragıp el-İsfehânî, Ebu Bekir İbn Arabî, Kadı Abdülcabbar, Zemahşerî, Kummî, Tabresî). Zira bunlar belirli fırkaların tefsir sahasındaki zirve isimler olarak teberrüz etmektedir. Çalışmada genel olarak bu müfessirlerin eserlerindeki ulu'l-emr kavramı üzerinde durulmaktadır. Burada bu çalışmanın disiplinler arası bir çalışma olduğunu zikretmemiz önem arz etmektedir. Çünkü Baysal, çalışmada müfessirlerin ulu'l-emr kavramına yaptıkları yorumları etkileyen çevresel faktörleri serdederken tarih ve kelam kaynaklarına müracaat etmektedir. Baysal girişin ikinci kısmında araştırmanın kavramsal çerçevesi ve metodunu vermektedir. Klasik eserlerde ulu'l-emrin medlulü umera olarak belirtilmekteyse de modern yaklaşımlarda din bilginleri, düşünürler, kanaat önderleri, bürokratlar, yargıçlar, genel manada liderlik konumuna sahip olanlar da dâhil edilmektedir. Muhammed Esed bu kavrama “ kendilerine otorite emanet edilmiş her birey veya zümre ” anlamını yüklemiştir. Şia'ya göre ulu'l-emr “Bâtını bilen masum ehl-i beyt imamlarıdır.” Tasavvufta ise “Şeyh”, “Mürşit” terimlerine tekabül eder. Baysal'ın farklı alanlardan verdiği ulu'l-emr kavramı neredeyse bütün liderlik kavramlarını kapsamaktadır. Bu yüzden Baysal birinci bölümü tanıtırken de söyleyeceğimiz gibi bu bölümde yönetsel kavram ve terimleri adeta bir dilbilimci gibi işlemekte, Firavun, Nemrut, Karun, Mele gibi sosyo-politik ünvanları; kabile, nedve, şeyh gibi sosyolojik ve politik terimleri ulu'l-emr bağlamında değerlendirmektedir. İkinci bölümde veli, ulu'l-emr, halife, imam kavramlarını ve bu kavramlara mezheplerin yüklediği anlamı anakronik okumalar ışığında tahlil etmektedir. Bu çerçevede Baysal'a göre araştırmanın önemi iktidarın ulu'l-emr için anakronik okuma yapmasının gerekliliği, bunun için de müfessirlerin iktidar adına izlediği yöntemde tezahür etmektedir (s. 15).

Birinci bölümde ulu'l-emr kavramının tarihi arka planından bahseden Baysal'a göre Kur'an Arap toplumun yaşadığı fiziki ve kültürel coğrafyadan bağımsız bir dil kullanmamıştır. Kur'an hitap ettiği toplumun hafızasındaki Hz. Musa, Hz. Davut, Hz. Yusuf, Nemrut, Firavun gibi otorite simgelerden yararlanarak ulu'l-emr kavramına anlam yüklemiştir (s. 18). Bu simgeler

seciye, yetenek bakımından zıt karakterler bile olabilmektedir. Kur'an ulu'l-emr kavramı yerine farklı kavramlar da kullanmıştır. Firavun, Nemrut gibi zorba idarecileri isimleri ile değil Melik (Kral) tabiriyle; bir zihniyet veya şahsa izafe edilen, toplumu peygamberlere karşı kıskırtan Karun ve Haman gibi kibirli kimseleri Mele tabiriyle zikretmektedir. Bunlar idarecilerin nasıl kişiler olmaması yönünde verilmektedir. Şu halde kibirli, müsrif, ahlaksız, zalim kimseler ulu'l-emr olamazlar (s. 26).

İslam öncesi Araplar'ın yönetmel örgütlenmelerini de ulu'l-emr bağlamında ele alan Baysal 'Şeyh' ve 'Nedve' kavramları üzerinde durmaktadır. Kabile deve göçebeliği sebebiyle bağımsızdı. Bu yüzden otorite tek bireyde toplanmamış aksine sınırlı olarak idaresi, bilgisi, yeteneği, nüfuzu yüksek olan en yaşlı üyelere verilmişti. Şeyh olan bu kişi danışarak iş yapar, karar alırdı (s. 29). Nedve uygulaması sonucunda da Abdumenaf oğulları ile Abdudhar oğulları rekabet halinde olmuştur. Ficar savaşları ile Beni Ümeyye ve Beni Haşim arasındaki rekabetin kökeninde yatan ana saik budur. Bu rekabettendir ki idare nedve üyesi olan şeyhlere taksim edilmiştir. Kusay'ın Mekke'nin idaresini oğluna vasiyetle bırakması istisna Araplar'da kabile idaresi hiçbir zaman tevarüs yoluyla babadan oğula geçmemiştir. Kusay'ın karizmatik kişiliğine duyulan saygıdan dolayı bir süre uygulanan bu durum hilafetin kureyşliliği düşüncesinin tarihsel zemininde durmaktadır (s. 33). Bunlara binaen Baysal'da Kur'an'ın Mekke sitesinin dayandığı siyasal toptan reddetmediği, ulu'l-emr kavramını inşa ederken mevcut sosyo-politik yapının İslam'a aykırı olmayan motiflerinden yararlandığı kanısı oluşmuştur.

İkinci bölümde ulu'l-emr kavramının analitik incelemesini yapan Baysal, ulu'l-emri ehlu'l-emr şeklinde emrin erbabı yani yönetim işinin uzmanı veya bu işe liyakati olan kişiler anlamında okumanın sakıncası olmadığını ulu'l-emrle aynı anlama gelen veliyu'l-emr'den hareketle 'ulü' yerine 'velâyet' kavramı da konulabileceğini söylemektedir (s. 39). Ulu'l-emri tahlil için önce 'Velâ' kelimesini tahlil eden Baysal, 'Emr' kavramını da tahlil ederek bütünsel anlamı sağlıyor. Kur'an'da da geçen 'Emr' kavramının Allah'ın yerdeki ve gökteki hâkimiyetiyle alakası tezahür ediyor. Baysal emri üstlenen idareci ya da toplumsal sorumlulukları bulunan ama resmi sıfatları bulunmayan sivil otoritelerin, sosyal sorunları ilgili toplum kesimleriyle istişare etmek zorunda olduğunu söylüyor. Fiilin i'timar sıygası, istişarenin

emr lafzının doğasında var olduğunu gösterir. Bu ilişkiler ağı içinde yükselen egemen otoritelerin kimliğine dair Kur'an'ın tanımı ululmer'dir (s. 58). Kur'an'da ulu'l-emr kavramı Nisa suresi 59 ve 83. ayetlerde geçmektedir.<sup>1</sup> Baysal ayetin iniş sebebi hakkında var olan iki farklı rivayeti zikretmektedir. Bu ayetlerde maruf olan şeylerde itaat edilmesi gerektiği hususunda durulmaktadır. Ulu'l-emr terkibi Kur'an'da ilahi kudret tarafından geçmişteki Arap kültür ve geleneği de dikkate alınarak seçilmiştir. Emir emanettir, emanete ihanet edilmemelidir (s. 61). Ulu'l-emr kendisine danışılan konuları çözüme kavuşturabilmesindedir ki sadece siyasi otorite değil aynı zamanda bilgin ve fakihdir. Zira Nisa suresi 83. ayet sorunu içlerinden istinbat sahiplerine götürmelerini talep etmektedir. Baysal resulün tekil, emir sahiplerinin ise çoğul olduğunu şu halde ulu'l-emrin birden fazla ve resmi önderlerin yanında sivil önderleri de istinbat ettiğini belirtmektedir (s. 63). Baysal'ın kitabın da ikinci bölümün de asıl konusu ve amacı olan müfessirlerin ulu'l-emre dair yorumlarını bu aşamada serdettiğini görüyoruz. Müfessirlere göre komutanlar, idareciler, âlimler, fakihler, hayır sahipleri ulu'l-emr olarak izhar olmaktadır. O halde ulu'l-emr yukarıdaki kanıyı destekler mahiyette yalnız siyasi ve idari kadrolar değildir. Çünkü istinbat yeteneğinin şart koşulması, kavramın anlam sahasına ilim adamlarının ve fakihlerin de dâhil edilmesini gerektirmektedir (s. 69). Ancak emir olmak için âlim olmak ön koşulu ileri sürülemez. Âlim olmayan emirlerin ulu'l-emr olmadığını söylemek de doğru olmaz. Ragıp el-İsfehânî ulu'l-emrin birinci sırasında peygamberleri, ikinci sırasında insanların dış dünyalarında otoriteleri geçerli olan yöneticileri, üçüncü sırada seçkinlerin iç dünyasına hükmedebilen bilgeleri, son sırada ise otoriteleri sadece halkın iç dünyasında geçerli olan vaizleri addetmektedir. Şiilere göre ise ulu'l-emrden ehl-i beyt imamları kastedilmektedir. Allah sadece masum olan, zahiri bildiği gibi olayların batinını da bilen hata ve günahattan beri olan birini imam olarak belirler. Bu nitelikler ne ümerada ne de ulemada bulunur. Âl-i Muhammed'in arı ve berrak soyuna özgüdür. Anlaşmazlığı onlara havale etmek peygambere

<sup>1</sup> "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin Rasul'e ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin.....(Nisa Suresi 59) Kendilerine güven veya korku veren bir haber geldiğinde onu yayıyorlar. Hâlbuki onu Rasulullah'a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mana ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anlardı. Size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz. (Nisa Suresi 83).

göndermekle birdir. Çünkü imamlar onun şeriatının koruyucusu ve ümmetine olan halifeleridir (s. 73). Baysal, bu nazariyeye cevap olarak Maturidî ile Cessas'ın görüşlerini ele alıyor ve Şiiiler'in indirgemeci bir yaklaşımı mezheplerin siyasi görüşünü ispat sadedinde tercih ederken; Sünni müfessirlerin ise kavramın anlamlarını genişletmeyi ve ona yeni anlamlar yükleyerek teori üretmeye uygun epistemolojik ortam oluşturmayı benimsedikleri kanısına ulaşıyor (s. 75).

Bundan sonra ulu'l-emrin halife karşılığını ele alan Baysal, halife ve hilafet kavramı üzerinde duruyor. Önceki kavramlarda olduğu gibi bu kavramları da dilbilimsel yönden irdeliyor. İlk defa 'Halifet-i Rasulüllah' tabiriyle Hz. Ebubekir zamanında kullanılan hilafet kavramı, müfessirlerin bakış açısıyla ele alınıyor. Kur'an'da halife ile kast edilen cinlerin yerine geçen insan yani ilk halife Adem'in olduğunu söyleyen olduğu gibi cinlere halef olmanın dışında insanın kendi türüne de halef kılındığını düşünen müfessirler, Adem'den önce nice Ademlerin geldiğini bunların varlığının son bulmasıyla Adem'in yaratıldığını zikrediyor. Baysal bu halifelerin görevinin Allah'ın şeriatını uygulamak böylece yeryüzünü ıslah etmek olduğunu söylüyor. Allah'ın indirdiği ahkamı uyguladığı ve keyfi davranmadığı içindir ki insan Allah'ın yeryüzündeki halifesi olmaktadır (s. 83). Halife kavramından sonra hilafet kavramı da müfessirlerin yorumlarıyla tahlil ediyor (s. 88-89).

İkinci bölümün son konusu olan ulu'l-emrin imam karşılığını değerlendiren Baysal, önce imam ve imamet kavramlarına açıklık getiriyor. Liderlik tabirlerini içeren bir tanımlamadan sonra siyasi olarak imametin Müslüman toplumun devlet başkanlığı görevine delalet ettiği, büyük imamlığın ise Peygamber'e halef olarak din ve dünya işlerinde insanlara reis olmak olduğu sonucuna ulaşıyor (s. 92). Sözlük anlamı açısından hilafet kavramıyla zıt olan imamet kavramı da siyasal anlam olarak hilafetle aynı anlamı istiaab ettiği izhar ediliyor.

Kitabın üçüncü yani son bölümünde imamet anlayışının Sünni ve Şii tefsirlerdeki yansımaları ele alan Baysal, Şia düşüncesini daha önce de ele aldığı gibi yineliyor. "İmam'ın özünde arınmışlık, korunmuşluk, fazilet, mucize ve yeganelik gibi birtakım özel ruhsal ve dini ayrıcalıkları taşıması gerekir. Kısaca o bir fazilet abidesi olmalıdır." ifadeleriyle Şia düşüncüyü

özetliyor. Ehl-i Beyt'in Şia'ya göre kim olduğunu ve imamete layık olanın Ehl-i Beyt olduğu ve bunun da Hz. Ali ile başladığının Kur'an'da geçen delili hususlarını açıklıyor. Burada tekrara düşen Baysal, konuyu adeta mezhepler tarihçisi gibi ele alıyor. Çalışma bu aşamada disinlinler arası bir mahiyet arz etse de başta belirtilen sınırlılığını aştığı kanaati hâsıl oluyor.

Baysal Şia'nın merkezden uzaklaştırılmasından dolayı bir yönetim teorisi geliştirdiğini bunun da siyasi nitelikli pek çok ögenin dinselleştirilmesine yol açtığını söylüyor. Baysal'a göre Şiiler çareyi adaletten uzak dünyada adaleti sağlayacak karizmatik bir lider tasavvurunda bulmuşlar, öteki olmanın neden olduğu psikolojinin etkisiyle her fırsatta mevcut durumu tenkit etmiş ama ideallerini siyasi başarıya dönüştüremediği için de beklentilerini geleceğe ertelemek durumunda kalmıştır (s. 115).

Üçüncü bölümde ikinci olarak Sünni imamet doktrini ve Sünni tefsirlerdeki yansımalarını ele alan Baysal, Sünni kesimin imamet tanımını seçim hariç Şia'nın tanımıyla neredeyse aynı tutmaktadır. Çünkü Sünni kesimde ilgili görevi bir kabileye tahsis etmiştir (s. 116). Kur'an'da imamet kavramı sadece tekil değil aynı zamanda çoğul kalıbıyla da kullanılmıştır. Taberî yönetim işinin tek kişide olsa da bunun bir ekip işi olduğunu ve örneğinin Firavun'un yardımcı aristokratlarından, sihirbazlarından, rahiplerinden oluşan ekip olduğunu söylüyor. Baysal, Taberî'nin Cessas'ın imamet üzerine yorumlarından hareketle imamete, dini korumak ve dünyayı imar etmek üzere nübüvete hilafeten oluşturulmuş bir görev olarak bakıyor (s. 124). Akabine Sünni doktrinde " İmamlar Kureyştendir" anlayışıyla Şia'nın " İmam Ehl-i Beyt'ten olmalıdır" anlayışını mukayese eden Baysal, Hz. Ebubekir'in Benî Saide toplantısında nasıl halife seçildiği vakiasını değerlendiriyor (127- 146).

Üçüncü bölümün son konusu olarak Mutezilî siyasi düşünce Mutezilî tefsirlerdeki izharını ele alan Baysal Hasan el-Basri'nin büyük günah işleyen hakkındaki görüşlerine Mutezilî düşünce ile mukayese için yer veriyor. Mutezilî düşüncenin kurucusu Vasıl b. Ata'nın görüşlerini ve bu görüşleri yaymak için yürüttüğü politikayı bir Kelamcı ve Mezhepler Tarihçisi uslûbuyla anlatıyor (s. 147). Mutezile imamete Kureyşlilik şartı bağlayıcı olmadığı gibi iktidarın Kureyşli olması halinde bu kabilenin sosyo-ekonomik

ve siyasi nüfusunun hükümeti denetleme imkânını zorlaştıracığı dolayısıyla Kureyşli olmanın hilafette öncelik değil; aksine imtiyaza mani bir vasıf olarak kabul edilmesi gerektiğini iddia ediyor. Tam tersi düşünen (ki yukarı zikretmiştik) anlayışı da mukayeseli değerlendirdikten sonra efdalin ve mefdulün imameti konularını ele alıyor ( s. 156-169 ). Efdal olanın imam olmasının gerektiğini savunan Basra Mutezile'sine karşı mefdulün imamet görevine getirebileceğini savunan Bağdat Mutezile'sini ve dayanak gösterdiği ayetleri değerlendiriyor.

Baysal kitabın sonuç bölümünde Nedve'ye, mülke ve mülkün sahibine, mülkün sahibinin dünyada velayet verdiği ulu'l-emr kavramına, bu kavramın anlamına ve anlam genişlemesine, bu kavram yerine kullanılan hilafet ve imamet gibi diğer mefhumlara, bu mefhumlara Sünni ve Şii müfessirlerce yüklenen anlamlara tekrar mahiyetinde kısaca yeniden değiniyor. Özet bölümünde ise müfessirlerin ayetleri yorumlarken anakronik okuma yapmasına neden olan harici sebepleri değerlendiren Baysal çalışmada ulu'l-emr kavramının nüfuz sahibi diyebileceğimiz bütün önderleri anlattığı sonucuna ulaşıyor.

Eser okuyucuya dilbilimciler tarafından yazılmış bir kitap hissini veriyor olmakla beraber alan terminolojisine hâkim olmayanlar için ağır bir üslup içeriyor. Bazı yerlerde tekrarların, cümle bozukluğunun olması (s. 116, 168), dipnotların kullanımında az da olsa hatalarının bulunması (s. 138, 144, 166), konulara başlık verme de bize göre eksiklik olması (Örneğin Haricilerden bahsederken bir konu başlığı verilebilirdi s. 155) sonraki basımda düzeltilmesi gereken gülün küçük tikenleri misali teccüm ediyor. Titiz ve yoğun bir çabanın ürünü olduğu aşikâr olan, kaynakçasıyla dikkat çeken ve okuyanı üslup olmasa da konu olarak sürükleyecek olan bu güzel çalışma kanaatimizce alanındaki boşluğu doldurmada büyük bir katkı sağlayacaktır.

# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 391-399

## Kitap Tanıtımı / Book Presentation

**John Taylor Gatto, Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı, Zorunlu Eğitimin Karanlık Dünyasına Bir Yolculuk, İstanbul: Edam Yayınları, 2016**

### Nuran ÇINAR

Araştırma Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Research Assistant, Namık Kemal University, Faculty of Theology,  
Department of Education of Religion  
Tekirdağ / TURKEY  
ncinar@nku.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-4918-1434](https://orcid.org/0000-0002-4918-1434)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Presentation

**Geliş Tarihi / Date Received:** 30 Mayıs / May 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Haziran / June 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Çınar, Nuran. "John Taylor Gatto, Eğitim: Bir Kitle İmha Silahı, Zorunlu Eğitimin Karanlık Dünyasına Bir Yolculuk, İstanbul: Edam Yayınları, 2016".

*Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 391-399.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.





Ulus devletlerin kuruluşu ve sanayileşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan zorunlu okul eğitimi farklı sürelerle de olsa dünya ülkelerinin büyük çoğunluğunda uygulanmaktadır. İnsanlık tarihindeki en radikal hareketlerden biri sayılabilecek bu uygulamanın müspet ve menfi sonuçları da böylece tüm dünyayı ilgilendiren bir mesele olmaktadır. Modern devletin olmaza olmaz bir aygıtı olarak telakki edilen zorunlu eğitim süreçlerinde ortaya çıkan problemlerin tespitine ve bu problemlerin çözümüne yönelik dünya genelinde birçok alanda çalışmalar yapılmaktadır. Diğer bazı çalışmalar ise çözümün zorunlu okul eğitim sistemini ıslahta değil tamamen ortadan kaldırılmasında olduğunu dile getirmektedir. Ivan Illich'in *deschooling* düşüncesini dile getirdiği *Okulsuz Toplum* kitabında olduğu gibi John Taylor Gatto'nun bu yazıda incelenecek kitabı da okulun meşruiyetini Amerika örneğinde sorgulayan çalışmalardandır.

Orijinal adı *Weapons of Mass Education: A Schoolteacher's Journey Through the Dark World of Compulsory Schooling* olan ve Mehmet Ali Özkan'ın başarılı tercümesiyle Türkçe'ye kazandırılan bu kitap, meseleyi daha önce farklı çalışmalarda ele almış yazarın son kitabıdır. Amerika'nın muhtelif okullarında yaptığı öğretmenliği Wall Street Journal'a yazdığı bir yazıyla bırakan yazar, kitabın yazılış amacını şöyle ifade etmektedir: *Öğretmenlik kariyerimin ilk ayından itibaren girdiğim sınıflarda entelektüel gücüm, yaratıcı sezginin ve iyi karakterin seviyesinin hep azaldığını ve aslında benim de tam olarak bu iş için para aldığımı fark ettim (s.147). Okul artık (...) sanayicilerin siparişi üzerine tanzim edilen bir davranışsal eğitim laboratuvarına dönüşmüştür. Devlet okulu sınıflarında otuz yıl bu yaratığa hizmet ettikten sonra 1991'de öğretmenliği bıraktığımda, gördüğüm ve ne yazık ki yaptığım şeyler -beni affedin- konusunda tanıklık edeceğime dair kendime söz vermiştim. Bu kitap, benim o sözü tutma yollarımdan biridir (s.47).*

Son sözle birlikte on bir bölümden oluşan kitap, bölümlerden ziyade meseleler etrafında değerlendirmeye daha elverişlidir çünkü yazar, belli meseleleri her bölümde -kimi zaman da tekrara düşerek-farklı örnekler etrafında yeniden ele almaktadır. Yine de kitapta ele alınan meselelerin şu sıralamada ilerlediği söylenebilir: Amerika'da zorunlu eğitimin planlanıp yürürlüğe konmasındaki tarihi ve fikri süreç, zorunlu okul eğitiminin

öğrencilerde ve toplumda yol açtığı hasarlara dair tespitler ve çözüm olarak ne yapılabileceğine dair yazarın ortaya koyduğu düşünceler.

Amerika'nın zorunlu eğitim tecrübesini eğitim tarihi, eğitim felsefesi, siyaset, ekonomi gibi alanları içeren geniş bir yelpazede ele alan yazarın bu eğitime dair kitap boyunca çizdiği resim, Pink Floyd'un *-deschooling* söyleminin gündemde olduğu 1970'li yıllara rastlayan- *Duvarda Bir Tuğla Daha* [Another Brick in the Wall] şarkısının klibinde resmettiği tabloyla aynıdır. "Eğitime ihtiyacımız yok. Düşünce kontrolüne ihtiyacımız yok, sınıfta alay edilmeye hayır! Öğretmen! Çocukları rahat bırak! Çünkü sonuç sadece duvarda başka bir tuğla olmak!" sözlerini içeren şarkının klibinde yürüyen bir platform üzerinde fabrikaya giren çocuklar yüzleri maskeli ve sıralara oturmuş tek tip öğrencilere dönüşmekte ve daha sonra tek tek düştükleri öğütücüden standart "kıymalar" olarak çıkmaktadırlar.

Yazara göre zorunlu eğitim Birleşik Devletlerde on dokuzuncu yüzyıl boyunca yerleştirilmeye çalışılmışsa da dışlerini tam anlamıyla 1905- 1915 yıllarında ülkeye geçirmiştir. İyi insan ve vatandaş yetiştirmek ve herkesin elinden gelenin en iyisini yapmasını sağlamak zorunlu okul eğitiminin gerekçesi olarak gösterilse de yazara göre "*bundan daha büyük bir yalan yoktur. Asıl amaç mümkün olduğunca fazla sayıda bireyi, tehdit oluşturmayacak bir düzeyde tutmak, standartlaşmış bir vatandaşlık öğretisi yaymak, başkaldırı ve özgünlüğü öldürmektir. ABD'de ve dünyanın her yerinde eğitimin amacı budur (s.20)*".

Zorunlu okul eğitimi devriminin kapalı kapılar ardında alınan bazı kararlar ve gizli ajandalar eliyle gerçekleştirildiğini belirten Gatto'nun ısrarla üzerinde durduğu düşünce, ABD'de yerleştirilen zorunlu eğitimin köklerinin Prusya askeri devletine dayandığıdır. Amerika'nın ilk Hegelci filozofu ve ilk Ulusal Eğitim Komiseri William Torrey Harris ve Amerika'ya en çok Hegel'in yakışacağını söyleyen Walt Whitman gibi kişileri 1905-1930 yılları arasında ulusal okul eğitiminin standardize edilip Almanlaştırılmasından sorumlu tutan yazar, neticede Prusya kültüründen şu gibi tehlikeli düşüncelerin devşirildiğini belirtmektedir: çocuklar mutlak anlamda siyasi devletin malıdır, kolayca yönetilmeleri ve güç bulamamaları için önce kendilerine daha sonra da ailelerine, geleneklerine, kültürlerine, dine ve değerlerine yabancılaşmalıdırlar. Dünya savaşlarının Alman eğitiminin kaçınılmaz bir sonucu olduğu ve bu eğitimin halkı kontrol altında tutmada "beşinci bir kol"

görevi gördüğü şeklindeki düşünceleri de alıntılamanın yanı sıra, Prusya eğitim sisteminin köle ruhlu insanlar ortaya çıkardığını belirtmektedir. Gatto'ya göre "zorunlu eğitim" düşüncesinin tarihi aslında daha da eskidir ve Platon'dan beri birçok ütopyacı yazar bunun zeminini hazırlamıştır. Bu manada yazar Calvin, Francis Bacon, Spinoza, Thomas Hobbes, Johann Fichte, Charles Darwin gibi isimleri özellikle "fişlemektedir."

Yazar ayrıca zorunlu eğitimin Amerika'da bir sistem olarak yerleşmesinde karanlık madde gibi güçlü ama görünmez bazı kuvvetlerin olduğunu ve bu karanlığın tespitinin kitabının amaçlarından birini teşkil ettiğini belirtmektedir. Görünmez bir hükümetin ülkenin okullarını ahtapot gibi sardığını ve yeni okul politikalarının kamuoyunun gözlerinden uzaktaki vakıf binalarında kotarıldığını aktaran yazar özellikle Rockefeller, Carnegie ve Ford vakıflarının isimlerini zikretmektedir. 1896- 1920 yılları arasında bu vakıflar sanayici ve sermayedar gruplarına, üniversite kürsülerine, araştırmacılara ve okul idarecilerine ciddi yatırımlarda bulunarak mevcut okul sisteminin kurulmasında rol oynamışlardır. "Eğitim tröstü" olarak isimlendirilen bu grupların amacının "gençlere itaat idealinin benimsetilmesi" olduğunu belirten Gatto, bunu delillendirmek için farklı tarihlerdeki toplantılarda alınmış kararların ve söylenmiş sözlerin metinlerine de kitapta yer vermektedir.

Yazara göre bu grupları harekete geçiren şey iktisadi fikirdir. İyi ahlaki değerlere, vatandaşlık becerilerine ve şahsi gelişime sahip olma amaçları, kurulan yeni eğitim sisteminde "iş adamları ve politikacılar harcasın diye hazır bekleyen bir insan kaynağı oluşturmak" şeklinde yeni bir dördüncü amaç ile değiş tokuş edilmiş ve okul endüstrinin bir kolu olmuştur. İş çevrelerinin "üretimin ihtiyaçlarına göre insanların arzularının kamçılanması" şeklindeki hedefine akademisyen, hukukçu, politikacılar da hizmet etmiş ve okullar, tüketimin en önemli yaşama amacı olarak öğretileceği yerler olarak seçilmiştir. Öte yandan istihdam ihtiyaçlarına göre kasılıp genişleyen olağanüstü bir iş üretme projesi olan okul, ABD'deki en önemli işveren haline almış ve ders kitabı yayıncıları, müteahhitler, emlakçılar, servisçiler, süt satıcıları ve nice çıkar grupları için birer sigorta poliçesine dönüşmüştür.

Birleşik Devletlerde zorunlu eğitimin tesisinin tarihi ve fikri arka planını böylece çizen yazar daha sonra -kendi öğretmenlik tecrübelerine de dayanarak- zorunlu okul eğitimi sürecinde yaşananlara ve sürecin öğrenciler üzerinde açtığı hasarlara dair açıklamalarda bulunmaktadır.

Gatto, okuldaki eğitim süreçlerini yönlendiren pedagoji, eğitim psikolojisi ve öğretmen yetiştirme programlarına “düşman” olduğunu açıkça belirtmektedir. Ona göre okul eğitimi aracılığıyla dayatılan toptancı psikoloji öğrencilerin biricikliklerini ölüme mahkum etmiş, uzmanlaşan pedagoji okul kurumunu şirketler ekonomisinin hizmetine sokmuştur. E.Thorndike’ın Eğitim Psikolojisi literatürünü Rockefeller vakfının desteğiyle oluşturduğunu söyleyen yazar, yine bu gibi vakıf ve kuruluşların ortak çabalarıyla yürürlüğe konan *Davranış Bilimi Öğretmeni Eğitimi Projesine* de değinmektedir. Bu projeye öğretmenler sosyal psikolojinin buyruk ve reçetelerini sınıflarda pratik eyleme dökecek terapistler olarak tanımlanmış, çocuklar davranışsal psikolojinin içine çekilmiş ve sınıflar tam ölçekli bir psikolojik manipülasyon laboratuvarına evrilmiştir. John Dewey, William James, Benjamin Bloom gibi eğitim psikolojisinin önde gelen isimlerini bu projenin yürürlüğe konmasından sorumlu tutan yazar, özellikle Bloom’un taksonomisini sosyal işletmecilerin ve iş sektörlerinin rahatlığı için bireyleri sınıflandırmaya yarayan bir araç olmakla suçlamaktadır. Öte yandan çocukları öğretmenlerin anlık sorularına doğru cevap verme yeteneklerine göre zorla sıraya koyan bu psikolojik süreçler ya patolojilerin artmasına ya da yeni patolojilerin “uydurulmasına” sebep olmaktadır.

Okullarda devamlı surette sınıflandırmalara ve bölünmelere tabi tutulan çocukların ilerleyen yıllarda aynı uğurda bir araya gelmelerinin olası olmadığına dikkat çeken Gatto, okullaşma deneyiminin bel kemiği haline gelmiş standart testlere özellikle savaş açmıştır. Yanıltıcı ve güvenilmez bilgi üreten ve gerçeklikle bağlantı kurmayan testler, kazananı ve kaybedeni eşit bir şekilde mahveden bir toplumsal kontrol silahına dönüşmüştür. “Dikkat sorunu”, “öğrenme yetersizliği” gibi aslında var olmayan problemler üreten test endüstrisi sayesinde birilerinin cebine milyarlarca dolar para girmektedir.

Gatto’ya göre okullaşma sürecinin en kötü sonuçlarından biri çocukluk süresinin uzaması olmuştur. On dokuzuncu yüzyıldaki anaokulu hareketini

ve çizgi filmleri de çocukluğun uzamasını amaçlayan projenin bir parçası olarak gören yazar, çocukların zihinlerini gerçek dünya fikirlerinden uzaklaştırdıkları için hayali karakterlerle dolu çocuk gelişim teorilerini şiddetle eleştirmekte ve ailelere çocuklarının çocukluk sürelerinin uzamasına asla izin vermemelerini telkin etmektedir. Yazara göre adölesan evre de G. Stanley Hall'un tasarladığı patolojik, sahte bir hayat dönemi kavramıdır. Hall'ün bu buluşu, devlet öğretiminin yeni yetmelik yıllarını da içine alacak şekilde uzatılmasını ve böylece insanlığın en üretken kısmının psikolojik tedavi amacıyla kurumsallaştırılmasını meşrulaştırmıştır. Eğitim psikolojisinin bir uzmanlık alanına dönüşmesi ve okullarda uygulanmasıyla çocuklar uzmanların eline "terk edilmiştir". Bunun sonucu ise çocukların, ailelerinden, özgün şartlarından, değerlerinden, geleneklerinden, beklenti ve tecrübelerinden koparılması olmuştur.

Yazar kitap boyunca okullarda cereyan eden uygulamaların sonuçlarına dair önemli tespitlerde bulunmaktadır. Okulun "zamanı parçaladığına" dair tespiti bunlardan biridir. Kesintisiz ve derin bir uyku gibi kesintisiz uyanıklık zamanının da aynı derecede hayati öneme sahip olduğunu belirten yazara göre okul, zil sesleri, bağrısmalar, ziyaretçiler vs. gibi şeylerle on iki yıl boyunca öğrencilerin dikkatlerinin bölündüğü, yoğunlaşma yeteneklerinin baltalandığı ve psikolojilerinin alt üst edildiği bir yerdir. Okullarda ısrarla çalan zillerin ayrıca sorumluluktan kaçmayı sağlamak gibi bir görevleri de vardır.

Yazarın okulla ilgili diğer tespit ve tanımları ise şunlardır: Okul, kendisinin dışındaki gelişme yollarının aleyhine çalışan bir kurumdur. Aktif bir şekilde üretmekten alıkoyarak çocukları pasif tüketiciler haline getirir. Okula girdiği andan itibaren "yapma" talimleriyle karşılaşan öğrencilerde kayıtsızlık baş gösterir. Başkalarının çıkar ve ilgileri etrafında bina edilmiş okul gençlerde daimi surette bir "ait hissetmeme" duygusu besler. Okul, bir fiziksel ve psikolojik çirkinlik oluşturma atölyesidir. Sınıflarda 12 yıl boyunca hareketsiz bırakılmak, zil sesleriyle oluşturulan stres, kantinlerdeki sağlıksız yiyecekler bu çirkinliği besleyen unsurlardır. Sabit matematiksel kategorilere yerleştirilen çocukların ahlaki ve manevi bütünlükleri bozulur, zorla bir araya getirilen öğrenciler git gide ahlaki olarak "kokmaya" başlarlar. Gerçek meselesi öğrenmek değil, "başarı" olan okul öğrencilerin kendileri adına bir

şeyle öğrenme şevkini söndürür, kendileri adına düşünme melekelerini ve kendi başlarına kalabilme becerilerini ellerinden alır. Okul, iyi bir eğitim vermediği gibi çivi çakamayan, yumurta pişiremeyen, can sıkıntısına çözüm bulamayan, topluma değer katamayan gerçek dünyadan uzaklaşmış insanlar ortaya çıkarır.

Zorunlu okul eğitimini bu şekilde resmettikten sonra Gatto, *eğitime* değil *zorunlu okul eğitime* karşı olduğunu belirterek ikisi arasındaki farkı ortaya koymakta ve çözüm önerisini de bu fark üzerinden geliştirmektedir. Yazara göre okul öğretimi bir alışkanlık ve davranış talimi meselesidir, başkalarının belirlediği gündem hep en üsttedir ve dışarıdan içeriye doğru oluşur. Eğitim ise öncelikle insanın kendine hâkim olması, kendini geliştirmesi ve hatta kendini aşma meselesidir. Okul öğretiminin eksikliği çok kolay telafi edilebilir ancak eğitimi olmayan insan hayat boyu tökezler. Okul öğretimi öğrencileri bir mekana hapsedip liyakatlerinden emin olunmayan kişilere teslim ederken, eğitim her yerde gerçekleşebilir ve bilgi aktarma yeteneğine sahip herhangi bir kimse onu öğrenmek isteyenlerle her şekilde temas kurabilir.

Yazarın okul eğitimine alternatif olarak önerdiği eğitim şekli *açık kaynaklı öğrenmedir*. Gatto'ya göre Amerika'nın tarihi tecrübesinde zaten var olan ve Amerikan halkının inanılmaz bir icat kabiliyeti göstermesini sağlayan bu öğrenme şekli, zorunlu okul eğitiminin ihdas edilmesiyle baltalanmıştır. Açık kaynaklı öğrenme esnek mekanları ve esnek sıralama düzenlerini içine alan esnek zamanlı bir faaliyettir çünkü insan çeşitliliği bunu gerektirir. Kişisel olarak yönetilen bireyselleşmiş bir eğitim olan açık kaynaklı öğrenmede kimin öğretmen olacağına hükümet değil öğrencinin kendisi karar verir. Öğrenci aktiftir ve kendi eğitim harcını karma sorumluluğunu yüklenir. Bu öğrenme şeklinde kitlesel değil diyalektik zihnin merkezde olduğunu söyleyen Gatto, böyle bir zihnin muazzam bir örneğinin tapınaktaki yaşlıları sıkı bir şekilde sorgulayan genç İsa'nın hikâyelerinde bulunduğunu söylemektedir. Hayata değer katmanın okulla değil, okula rağmen gerçekleştiğine dair tezini delillendirmek için Gatto, Amerika tarihinden - okula hiç gitmeden ya da okulu bırakarak- açık kaynaklı öğrenme şekillerini benimsemiş başarılı kişilerin örneklerine sıkça yer vermektedir. Benjamin Franklin, David Farragut, Jonathan Goodwin, George Washington, Thomas

Jefferson, Francis Collins, Ingvard Kamprad, Thomas Edison ve Bernard Shaw yazarın örnek olarak zikrettiği isimler arasındadır.

Kitabın altıncı bölümünde yazar, okulun dayattığı sistemden sıyrılarak idarenin haberi olmadan öğrenci ve velileriyle işbirliği halinde kendi öğretim felsefesini ve öğrenci merkezli müfredatını nasıl uygulamaya koyduğunu ve bu uygulamanın olumlu sonuçlarını aktarmaktadır. Müfredatının merkezine öğrencilerin öğrenmek istedikleri konuları ve kendi tespit ettikleri zayıflıklarının çözümünü koyan Gatto, genel hedefi de “kendi hayatına senaryo yazma becerisi” olarak belirlemiştir. Yine aynı bölümde “Gatto’nun Gerillaları” adını verdiği grubuyla zorunlu okul eğitiminin zararlarına dair farkındalık oluşturmak için toplum genelinde yaptığı çalışmalara da yer vermektedir. Kitabın dokuzuncu bölümünde ABD’nin meşhur üniversitelerinden birine girmek için çabalayan torununa yazdığı bir mektuba da yer veren yazar, zorunlu okul eğitimine ve bunun bir uzantısı olan üniversite algısına olan karşıtlığını da böylece kendi hayatından örneklerle somutlaştırmaktadır.

Yazara göre okul, ıslah çabalarıyla zaman kaybedilecek bir yer değildir, ortadan kaldırılması gerekir. Çözümün evvela bu sistemin içine hiç girmemek olduğunu söyleyen Gatto, bir açık kaynak öğrenme şekli örneği olarak sunduğu ev okulu projesini uygulayan aileleri tebrik etmektedir. Sistemden kendini sıyıramayanlar içinse Gatto, son bölümde yer verdiği Bartleby projesini geliştirmiştir. Bir sivil itaatsizlik örneği sayılabilecek bu projeye göre ilk adım, ülkenin farklı yerlerindeki öğrencilerin “*ben senin testini cevaplamak istemiyorum*” şeklinde mevcut sisteme tepkilerini göstermeleri olacaktır. Yazar, ufak sayılabilecek bu tür reddedişlerin git gide büyüyerek okul sistemini kökünden sarsacağına olan inancını dile getirmekte ve kitabı sonlandırmaktadır.

Kitap genel olarak değerlendirildiğinde evvela konuların oldukça dağınık bir şekilde ele alındığını ve kimi zaman da tekrara düşüldüğünü belirtmek gerekmektedir. Amerikalıların “rahat” anlatım üslubunun kendini gösterdiği kitapta bu durum okuyucu için kimi zaman yorucu olmaktadır. Ele aldığı mevzuların bazıları ilk kez tartışılan meseleler olmasa da problemlerin tespiti ve teşhisinde kısmen daha başarılı olan yazar, çözüm ve alternatifler

konusunda ise okuyucu hayal kırıklığına uğratmaktadır. Yazarın kimi zaman, okulu bıraktıktan sonra “suça karışmış” kişilerin öykülerini de başarı hikâyeleri olarak vermesi problemlili gözükmekte ve *açık kaynaklı öğrenme* olarak isimlendirdiği eğitim şeklinin, sonucu ne olursa olsun “cesaret gösterilerine” odaklandığı şeklinde bir düşünceyi akla getirmektedir. Amerika’nın geçmişini yücelterek zorunlu okul eğitiminin tesis edilmesindeki suçluyu - Prusya kültürü, Çin Hanedanlığı gibi-dış unsurlarda arayan yazarın Amerikan halkının bu konudaki muhtemel dahlini yeterince dillendirmemiş olması da eleştirilecek diğer bir nokta olabilir. Şu sorular ise kitapta cevapsız kalmaktadır: Okulun kişilerin hayatına ve topluma değer kattığı örnekler de yok mudur? Mevcut modern devlet yapılarının içinde alternatif eğitim sistemleri kurmak mümkün müdür? Okul dışında olsa da devletin kontrolünde gerçekleşen ev okulu uygulamaları gerçekten *açık kaynak öğrenmeyi* sağlamakta mıdır? Kitabında zorunlu okul eğitiminin ortadan kaldırılması için yöntem geliştirme çabasında olan Gatto’nun, post- modern dönemde pek çok kurumun otoritesini zayıflatan iletişim teknolojilerinin, medyanın ve internetin okulun meşruiyetini de kökünden sarsan bir gücü haiz olduğuna yeterince değinmemesiyse kitapta eksik kalan bir nokta olarak gözükmektedir.

Öte yandan kitabı kıymetli kılan hususlar vardır. Son dönemlerde okul katliamları ve öğretmenlerin silahlandırılmasını öngören okul güvenliği yasa tasarısıyla gündeme gelen Amerika’nın zorunlu eğitim tecrübesine dair içerden bir sesin dilinden canlı örnekler sunması, okula dair kabullerimizi ve sistemi radikal bir şekilde sorgulamaya davet etmesi, zorunlu okul eğitiminin insanlık tarihinin çok kısa bir dönemine tekabül ettiğini hatırlatması, Amerika’nın siyasetine, askeri politikalarına, ekonomisine, kültürüne, ceza sistemine, tarihine dair kıymetli bilgiler sunması, eğitim araştırmalarında istifade edilebilecek farklı birçok kaynağa yönlendirmesi kitabı kıymetli yapan noktalardan bazılarıdır. Okumayı kolaylaştıran başarılı bir tercüme ile Türkçe’ye çevrilen kitabın eğitim üzerine araştırma yapanların raflarında bulunması gerektiğini düşünüyoruz.





# tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 401-404

## Kitap Tanıtımı / Book Presentation

**Josef Van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra. A History of Religious Thought in Early Islam, Leiden/Boston: Brill, 2017**

### Ömer YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam  
Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
Tekirdağ / TURKEY  
omeryilmaz@nku.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0001-9576-1344](https://orcid.org/0000-0001-9576-1344)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Kitap Tanıtımı / Book Presentation

**Geliş Tarihi / Date Received:** 08 Mayıs / May 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 07 Haziran / June 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Yılmaz, Ömer. "Josef Van Ess, Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra A History of Religious Thought in Early Islam, Leiden/Boston: Brill, 2017". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 401-404.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Eser, kelâm ilmindeki araştırmalarıyla tanınan Alman araştırmacı Josef van Ess'in altı ciltlik çalışmasının ilk cildinin İngilizce tercümesidir. John O'Kane tarafından Almanca'dan İngilizce'ye tercüme edilen çalışmanın oijinali "Theologie und Gesellschaft im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam" adını taşımaktadır. Tercümenin Josef van Ess'in kontrolünden geçmiş olması, güvenilirliğini artırmaktadır.

Çalışmanın merkezi ilgisini kelâmî meseleler oluştursa da bunlarla yoğun bir ilişki içerisinde bulunan fıkıh, hadis ve tarih kapsamına giren konular da incelenmiştir. Ayrıca biyografisi ele alınan kelâmî şahsiyetler, diğer İslâmî ilimler için de büyük bir öneme haizdir. Bunun en önemli örneğini Ebû Hanife (ö. 150/767) teşkil etmektedir.

Altı ciltlik çalışma birlikte mütalaa edildiğinde hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda kelâmî tartışmaların gelişimine ilişkin önemli bir kaynak durumundadır. Kelâmî tartışmalara bölgesel gelişmeler ve tarih açasından yaklaşılması, okuyucuya tarihi ve coğrafi bir arka plan sunması açasından önemlidir. Ancak bu, kimi tartışmaların vahiyden bağımsız bir şekilde ele alınması gibi olumsuz bir sonucu da beraberinde getirmektedir. Meselâ Emeviler döneminde takvâya yapılan vurguyu yazar, dönemsel olarak değerlendirir (s. 18-20). Ancak kelime Kur'an-ı Kerim'de 285 yerde doğrudan zikredilir. Bunun dışında da emirleri yerine getirip haramlardan sakınma, hem Kur'an-ı Kerim'de hem de peygamberimizin sünnetinde sıklıkla vurgulanan bir husustur. Bu durumda kavramın, Emeviler dönemindeki yaygınlığını belirli bir zaman dilimine has bir durum olarak görmek isabetli gözükmemektedir.

Yazara göre Emeviler; dini, insanları yönetime bağlayan bir araç olarak görmüşlerdir ve bu çerçevede İslam birliği ve kimliğini üzerinde çok durmuşlardır. Arapçanın yönetim dili olarak belirlenmesi, yerli bir para biriminin ihdas edilmesi söz konusu yaklaşımın en önemli örnekleridir. Ancak bununla bağlantılı olarak yazar, Emevilerin hristiyanlara baskı uyguladığını ifade eder. Buna örnek olarak da haçın yasaklanması, domuzların öldürülmesi, kiliselere Hz. İsa ile ilgili ayetlerin yazılmasını kaydeder. Dikkat edildiğinde verilen örneklerin hristiyanlara yönelik

kısıtlamalarla sınırlı olduğu görülür. Çünkü ona göre Yahudiler kendilerini gızledikleri için bu tür baskılara maruz kalmamışlardır (s. 11-14). Bununla birlikte şair Ahtal'ın (ö. 92/710-11) Halife Abdülmelik'in (ö. 86/705) meclisinde hıristiyan kimliğiyle bulunduğunu belirten yazarın bu ifadesi, hıristiyanların baskıya maruz kaldıkları yönündeki yaklaşımıyla birlikte ele alındığında çelişki olarak değerlendirilebilir.

Emevilerin dinin yönetimini de üstlendiğini ifade eden yazar, bu çerçevede Gaylân Dımaşkî (ö. 120/738 civarı), Ca'd bin Dirhem (ö. 124/742 [?]), Cehm bin Safvân (ö. 128/745-46), ve Hasan Basrî (ö. 110/728) gibi kimselerin devlet hizmetinde görevli olduklarını vurgular (s. 47). Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken husus, -Hasan Basrî hariç tutulursa- itikadi konularda şaz görüşleriyle öne çıkan bu alimlerin söz konusu görüşlerinde Emevi devletinin etkisidir. Adı geçen alimlerden çoğunun Emeviler döneminde itikadi görüşlerinden dolayı idam edildiği dikkate alındığında Mu'tezilî görüşlerin teşekkülü ile Emevi devletinin dinin yönetimini de üstlenmesi arasında doğrudan bir bağlantı kurmanın zorluğu anlaşılır.

Mu'tezilenin ortaya çıkışının tespitinin güçlüğüne işaret eden yazar, yine de bu çerçevede öne çıkan isimlerle ilgili önemli bilgiler verir. Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]), Gaylân Dımaşkî, Mekhûl (ö. 112/730) bu çerçevede öne çıkan kimselerdir. Bunların dışında da yazar, III. Yezid (ö. 105/724) dönemi Mu'tezilesine ilişkin geniş bir listeye yer verir (s. 102-141). Bu çerçevede tarihi kaynaklardan titiz bir inceleme ile faydalanan yazarın yaptığı kimi çıkarımların gözden geçirilmesi gereklidir. Mesela Yezid b. Yezid b. Câbir el-Ezdî'nin (ö. 133/751) hayatını incelerken kardeşi Abdurrahman'ın ona mirasçı olduğu bilgisini verir. Buradan yola çıkarak da Yezid b. Yezid b. Câbir el-Ezdî'nin hiç evlenmediği ve çocuğunun olmadığı sonucuna ulaşır (s. 112). Konuya miras hukuku açısından yaklaştığımızda bu çıkarımın isabetli olmadığı açıktır. Zira erkek kardeş, vefat edenin akrabaları arasında "binefsihî asabe" adı verilen grup içerisinde yer alır. Bir kimsenin evlenmesi, erkek kardeşini mirasçılıktan düşürmez. Aynı şekilde vefat edenin kız çocuğunun olması da erkek kardeşini mirasçılıktan düşürmez.

Mürciî düşüncenin ortaya çıkış süreci ile ilgili kesin bir tarih verebilmek, yazara göre eldeki veriler göz önünde bulundurulduğunda pek mümkün gözükmemektedir. Bununla birlikte 683 yılı, bu konuda önemli bir tarihtir. Emevi Halifesi I. Yezid (ö. 64/683) bu tarihte Mekke'yi muhasara ettiğinde onun ordularına karşı Mekke'yi savunan Hâricîler ve Şîa arasında Mürciîler de vardır. Hz. Osman'ın (ö. 35/656) katlinden sonra birbirine zarar veren iki grup arasında tarafsızlığını koruyanlara "Mürcie" denilmekteydi. Mürcie'nin Kûfe'deki ilk temsilcileri hakkında da bilgi veren yazar, Kûfe'deki Mürciîleri "politik bir grup" olarak niteler (s. 173-189).

Araştırma her ne kadar birincil literatürün dikkatli bir incelemesine dayansa da yazarın kaynak göstermede izlediği metot, yararlanılan kaynakların takibini zorlaştırmaktadır. Yazar, ileri sürdüğü pek çok önemli görüşte doğrudan kaynağın bilgisini vermek yerine altı ciltlik geniş kapsamlı çalışmasının bir başka noktasına atıfta bulunmaktadır. Kitabı okuyanların bu süreç içerisinde diğer beş cildi de yanında bulundurmalarının her zaman mümkün olmadığı düşünülduğünde referansların takibindeki zorluk anlaşılır olmaktadır.

*tasavvur*

*tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal*

e-ISSN: 2619-9130

*tasavvur*, Haziran /June 2018, c. 4, s.1: 405-415

## A Critique of Alvin Plantinga's Speech: "Science and Religion: Where the Conflict Really Lies?"

**Sümeyra TURAN**

Araştırma Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Felsefesi Anabilim Dalı  
Research Assistant, Namık Kemal University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Philosophy  
Tekirdağ / TURKEY  
skoksal@nku.edu.tr

ORCID ID: [orcid.org/0000-0002-4918-1434](https://orcid.org/0000-0002-4918-1434)

### Makale Bilgisi | Article Information

**Makale Türü / Article Type:** Toplantı Değerlendirmesi / Meeting Presentation

**Geliş Tarihi / Date Received:** 23 Mayıs / May 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26 Haziran / June 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Turan, Sümeyra. "A Critique of Alvin Plantinga's Speech: "Science and Religion: Where the Conflict Really Lies?". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 4, sy. 1 (30 Haziran 2018): 405-415.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: [ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

**Copyright** © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of  
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



## **1. The Emergence Of Conflict Between Science And Religion**

### **1.1. Basics of Conflict**

Science and religion are two different appearance of the social life; religion was become important in the history of thought of humanity. As for science; it showed its existence with ancient Greek and Arabs and after that period, suddenly it gained importance in 16<sup>th</sup> century, from that time until today it preserved its importance and gradually it became more and more importance in the human life.

When we look from the social aspect, religion is a more complex phenomenon than the science. A religious faith differs from the scientific fact by its claim that it represents the absolute truth. While the science knows that there is no absolute truth, every thesis can be change by time. <sup>1</sup>

### **1.2. Historical Background**

The interactions between science and religion have often had an aggressive character. There has been, most of the time a real warfare. <sup>2</sup> Historical events shape the understandings of people. To make easy to understand the conflict, one should consider the historical facts that leads to conflict.

There are two historical cases that are regarded as examples of conflict. The first is the trial of Galileo in 1633. The second is Darwin's theory of evolution in the 19<sup>th</sup> century.

Galileo advocated the new Copernican theory in which the earth and planets revolve in orbits around the sun, rather than the accepted the Ptolemaic theory in which the sun and the planets revolve in orbits around the earth.

This theory get started the conflict because it was in challenge to the authority of scripture; there are some passages that imply that the earth is the

---

<sup>1</sup> Bertrand RUSSEL, *Bilim ve Din, Yüzyıllardır Süren Savaş*, İstanbul 1972, p.6

<sup>2</sup> George SARTON, *The Life of Science*, Henry Schuman, NY, p.38

center of cosmos. But the crucial factor was its being in challenge to the authority of church.

The second case is Darwin's theory of evolution in the 19<sup>th</sup> century. Some scientists and religious scholars debated that religious beliefs and evolution are incompatible.

The evolutionary theory caused the conflict for its being regarded as:

- I. A Challenge to Biblical Literalism
- II. A Challenge to Human Dignity
- III. A Challenge to Design<sup>3</sup>

## **2. Plantinga's Discourse At Biola**

### **2.1. A Recap of the Discourse**

Alvin Plantinga gives a lecture at Biola University on October 16, 2010, which name is Science and Religion: Where the Conflict Really Lies.<sup>4</sup>

In the first part of the lecture, there are lots of jokes, he mentions solipsism and after that he starts to talk about science and religion, where the conflict really lies, and he starts his speech with saying " if there is such a conflict." And he gives some examples what people regard as the reasons of conflict. Such as, divine action, scientific scripture scholarship, scientific worldview, naturalism and evolutionary theory. These concepts will be examined in further chapter.

Plantinga argues that whether the evolutionary theory is compatible with theistic belief, believe in God or not. In this part he argues that contemporary evolutionary theory is not incompatible with theistic beliefs,

And he argues naturalism, the thought that there is no such thing as the god or theistic religion or anything like God.

---

<sup>3</sup> Ian G. BARBOUR, *When Science Meets Religion*, San Francisco, pp.7-9

<sup>4</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=rbjp9PrtPS8>



He argues that the conflict is between science and naturalism, and is not between theistic religion and science. He consists of his argumentation on this topic and the other ideas of him depend on this theory. His basic argument is: "There is no conflict between science and religion." and he names the naturalists who claim the contrary as "new atheists". For example, Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens and Sam Harris are from them. He calls them as Four Horsemen. These people intentionally ignore the people who claim the contrary of their ideas and suppose that; the religions are the main reason of the wars, terrorism and conflict in the world. They point to the Crusades, to witch hunt, to religious wars, to intolerance, and much else besides. And also they support that religious beliefs are not compatible with reason, but they should be rational if they are true, religious beliefs are absurd as much as believing in Superman.

In general, if we sum up the thesis of the Plantinga, he claims that there is a conflict between science and religion but basically this conflict is between science and semi-religion, i.e. naturalism and is not between science and theistic religion.

### **2.1.1. Concepts**

To understand clearly, a brief sum of the concepts is given under this title.

#### **Divine Action**

Divine Action is the God's action in the world that includes the creation of it. To tell the truth the conflict between the science and religion come from this topic. Because while the religious man or theologians claim that everything in the world is a result of His action, scientists claim the contrary.

#### **Scientific Scripture Scholarship**

Sometimes is called historical biblical criticism and sometimes is called higher criticism. Various theories on proposals one plane in that area conflict with go parts important parts of Christian belief. One of the most debatable topics is the age of the Universe. Scientific discoveries are against the biblical datum.

## **Scientific Worldview**

Some people figure there is a scientific worldview which supports or and forces naturalism.

### **Naturalism**

Naturalism is the thought that there is no person as God, or anything like God. Naturalism is what we call a worldview, a sort of total way looking at our world and ourselves. It isn't clearly a religion: the term "religion" is vague, and naturalism falls into the vague area of its application. Still naturalism plays many of the same roles as religion. In particular, it gives answers to the great human questions: is there such a person as God? How should we live? Can we look forward to life after death? What is our place in the universe? How are we related to other creatures? Naturalism gives answers here: there is no God, and it makes no sense to hope for life after death. As to our place in the grand scheme of things, we human beings are just another animal with a peculiar way of making a living. Naturalism isn't clearly a religion; but since it plays some of the same roles as religion, we could properly call it a quasi-religion.<sup>5</sup>

### **Evolutionary Theory**

The evolutionary theory is incompatible with Christian belief. According to Gould, "Before Darwin, we were thought that a benevolent God had created us." After Darwin, though, he says, we realize that "No intervening spirit watches lovingly over the affairs of the nature."<sup>6</sup>

### **Darwinism**

Darwinism is the idea that the main or possibly even only mechanism driving the whole process of evolution is natural selection culling random genetic mutation. A Darwinist will think there is a complete Darwinian history for every contemporary species, and indeed for every contemporary organism.

---

<sup>5</sup> Alvin PLANTINGA, *Where the Conflict Really Lies*, New York, 2011

<sup>6</sup> Caner TASLAMAN, *Allah, Felsefe ve Bilim*, Istanbul, 2012, p. 176

## **2.2. Evolutionary Theory versus Christian Belief**

According to Alvin Plantinga, there is no real conflict between theistic religion and scientific theory of evolution. What there is, instead, as conflict between theistic religion and a philosophical gloss or add-on to the scientific doctrine of evolution: the claim that evolution is undirected unguided or unorchestrated by God or anyone else.

He argues that contemporary evolutionary theory is compatible with believe in God. Evolution covers a multitude of thesis, the New Testament says love covers a multitude of sins, evolution covers but term covers not necessarily a multitude of sins but a multitude of thesis.

He argues second the piece is a descent with modification where the idea is that all the vast variety of flora and fauna hollow brass righty enormous variety someone find in the living world all came to be by virtual offspring differing ordinarily in rather small respects from their parents and these differences proliferate and spread out and as a result someone get those enormous variation that you do find in our contemporary living world.

And then he continues third there's a common ancestry basis the idea that could pick any to many to world to pick any two living creatures not just any two people not just any to animals but any two living creatures and trace their ancestry for enough back you'll run into a common ancestor.

And the fourth one is Darwinism, the claim that the principal mechanism driving this process at the central modification is natural selection winnowing or working on random genetic mutation.

Darwinism is the idea that the drives this process a descent with modification is natural selection working on random genetic mutation.

### **2.2.1. Is Darwinism incompatible with theistic religions?**

According to Plantinga a large number of people think so. Four Horsemen; Richard Dawkins, Daniel Dennett, Christopher Hitchens and Sam Harris claim that contemporary evolutionary theory is incompatible with Christianity or any theistic religion, it is incompatible with belief in God. They

argued that contemporary evolutionary theory has been scientifically established therefore Christian belief is false in real.

But Plantinga claims the contrary, he argues that Christianity doesn't say anything about how God created a living world, he could have done this in many ways, he could have used some process like sometime Darwinian process involving descent with modification.

There's no contradiction there God could certainly have done it that way he could have caused the right mutations to arrives at the right time for example he could have protected various Maria species various groups of animals from various kinds have hazards and dangers.

Plantinga argues that evolutionary theory and natural selection and Darwinism are not incompatible with theistic religion because it is also a result of God's action. He seems them as directed, guided and orchestrated by God.

He criticizes the general understanding of creation in Bible, God has created the human in His image, and scholars who support the idea that evolution and Darwinism are unguided and undirected.

### **3. Critique Of Plantinga**

#### **3.1. Evolutionary Theory and Belief in God**

In every monotheistic religion a God-centric ontology is the basis. The most important question is whether the evolutionary theory is a threat for God's superiority or not? One of the crucial problems in this theory is its relationship with God's creation.

One of the common biases is making relation between atheism and evolutionary theory and theism and denying evolutionary theory. But this does not represent the truth; because there are so many theists who believe in evolutionary theory, and so many atheists become atheist without caring about evolutionary theory.

People can be classified according to their belief in God and evolutionary theory in three groups:

A.

1. Who believe in evolutionary theory- Agnostics
2. Who believe in evolutionary theory- Atheists
3. Who believe in evolutionary theory- Theists

B.

1. Who deny evolutionary theory- Agnostics
2. Who deny evolutionary theory- Atheists
3. Who deny evolutionary theory- Theists

C.

1. Who says evolutionary theory can't be known- Agnostics
2. Who says evolutionary theory can't be known- Atheists
3. Who says evolutionary theory can't be known- Theists

So as it can be seen from the classification there is no strict distinction between belief in God and evolutionary theory.<sup>7</sup>

### 3.2. Islamic Perspective toward the Age of World and the Universe

In Quran, it is stated that the world is created in "6 days", the Arabic form of day is *yawm*, and it has the same root with its Hebrew. The word *yawm* expresses 24 hours as well as long periods of time. Usage of the word *yawm* for 50 thousand years reasoned the understanding of 6 days as 6 long periods.<sup>8</sup>

Related Qu'ranic verses are:

يدبر الامر من السماء الى العرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره الف سنة مما تعدون.

---

<sup>7</sup> Caner TASLAMAN, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul, 2007, pp. 321-23

<sup>8</sup> Caner TASLAMAN, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul, 2007, p. 363

He arranges every affair from the heaven to the earth, then it will go up to him in one day is the space of which a thousand years of what you count of your years.(32 al-Sajdah, 5)<sup>9</sup>

تعرج الملائكة ر الروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة.

Ascend the Angels and the Spirit to Him in a day is the measure whereof fifty thousand years. (70 al-Ma'arij, 4)<sup>10</sup>

This usage of the Quran is understood as the whole process of the creation of the universe as well as the relativity of the time. Our mistake about time is our consideration towards it as absolute for everyone in every condition. But these verses show us our mistake.

The age of the universe has not been a cause for science and religion conflict in the Islamic world because there is no dilemma as Christendom. No one in the Islamic world didn't try to attain the absolute age of the universe as Christian theologians did. Christian theologians decided as a consequent of big debates that the universe is created 4008 B.C.

Even in 16<sup>th</sup> century, the second president of Cambridge University, Leitfood determined that the creation is occurred 4004 year before the Jesus on October 23 at 9 am.<sup>11</sup>

### 3.3. Is There any Sign in the Quran Towards Evolutionary Theory?

Some verses are regarded as proof for evolutionary theory via long comments. These verses are:

و قد خلقكم اطوارا.

And surely He has created you in stages. (70 al-Noah, 14)<sup>12</sup>

و الله انبتكم من العرض نباتا.

<sup>9</sup> Hacı Ahmet DİDİN, *The Holy Quran and Word by Word English Translation*, Ankara, 2007, pp. 439-440

<sup>10</sup> Hacı Ahmet DİDİN, *The Holy Quran and Word by Word English Translation*, Ankara, 2007, p. 567

<sup>11</sup> Muhammed Ali AYNİ, *Bilim-Din Çatışması, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 3, İstanbul, 2003, p.239

<sup>12</sup> Hacı Ahmet DİDİN, *The Holy Quran and Word by Word English Translation*, Ankara, 2007, p. 570

And Allah has brought you forth from the dust of earth as a growth. (70 al-Noah, 17)<sup>13</sup>

The first verse indicates that the human being is created in stages; even we consider this statement as evolution, there are serious differentiations between evolution and evolutionary theory. So in this verse, there is no relation with evolutionary theory. In this regard, the rupture point is the difference between saying that evolution is used in the Quran and saying that evolutionary theory which claims that all species evaluated from each other and has a common ancestor used in the Quran.

And also second verse does not include any sign towards evolutionary theory; it just makes an analogy between the human being and the plants. Plants are growth from the earth and they grow up with water and human being is created from the soil and water.<sup>14</sup>

### **Conclusion**

The fundamental reason of the conflict between science and religion is the aim to gain superiority over the other. Because both of them are claiming that they represent the way to absolute truth. The most real guide is science in the life. But actually it is not. Although science support the idea that there is no absolute truth, every premise can be false, it expect a trust from the people.

A Notre-Dame University professor Alvin Plantinga gives a lecture about this topic, the title of his lecture is: Science and Religion, Where the Conflict Really Lies. In this regard he claims that there is no conflict between theistic religion (Christianity) and evolutionary theory, he makes a quartet classification, namely, alleged conflict, superficial conflict, deep conflict and deep concord.

He argues that there is no conflict between theistic religion and evolutionary theory, but there is conflict between theistic religion and a philosophical gloss or add-on to the scientific doctrine of evolution: the claim that evolution is undirected, unguided or unorchestrated by God or anyone

---

<sup>13</sup> Ibid

<sup>14</sup> Caner TASLAMAN, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, İstanbul, 2007, p. 376

else. He argues that evolution is directed, guided and orchestrated by God, and this is compatible with Darwinism.

Rupture point is, Plantinga is a Christian man. When he mentions theistic religion he always thought with the Christian terminology. The topic has very different dimensions in the Islamic world. For Muslim world, as to tell the truth, there is no conflict between science and religion. Islam encourages science.

And for evolutionary theory, however Plantinga argues that evolution is guided, his claim is refuted by both naturalists and evolutionists. Also he sees the naturalism in a deep conflict with science or evolutionary theory. But this claim looks nonsensical, while they have a common denominator, while they have a common sense, which is the absence of God or a Creator or something else, how can they be in a deep conflict?





## Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, Ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayınlamak için ilahiyat ve sosyal bilimlerdeki alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

2. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, yılda iki kez (Haziran - Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 30 Mayıs, Aralık sayısı için 30 Kasım olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi*'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)den oluşmalıdır. Makale Chicago stilinde hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın "Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır." şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Dublication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu'na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye

yayın için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Yazarlardan kitap değerlendirmesi ve sempozyum tanıtımı türündeki çalışmalarını için de İngilizce başlık, abstract ve keywords istenmektedir.

8. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla bir çalışma yayınlanabilir.

9. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Ayrıca yazardan ücret alınmaz.

10. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

11. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

12. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne aittir.

13. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

14. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. Maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

15. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, atıf ve kaynakça yazımında Chicago stiline kullanılması şart koşmaktadır.

16. *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi*'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

## Makale Yazım Kuralları

Dergide yayımlanması için hazırlanan yazılar Microsoft Office Word programında Sayfa Ebadı: 17x24 olacak şekilde ve içerisi "Book Antiqua" yazı stilinde, "11 punto" ve "Tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Metnin kenar boşlukları, üstten 3,5 cm., alttan 3,5 cm., soldan 1,75 cm, sağdan 1,75 cm. ve cilt payı 0 cm.; paragraf aralıkları ön 6 nk olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar ise aynı formatta, "8 punto"; "tek" satır aralıklı ve ilk satır "asılı- 0.5 cm." olarak ayarlanmalıdır.

### Başlıklar

Makalenin başında Türkçe ve İngilizce başlık bulunmalıdır. Başlıklar mümkün olduğunca kısa ve konuyu yansıtacak şekilde olmalıdır. Başlıklar, "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." şeklinde rakam ve sonrasında nokta kullanılarak otomatik olarak oluşturulmalıdır. Başlıklardaki kelimelerin ilk harfleri büyük ve başlıklar koyu yazılmalıdır: "Giriş; 1. Kelamın Önemi; 2. Kelamın Meşruiyeti; Sonuç; Kaynakça" gibi.

### Yazar Ad(lar)ı ve Adres(ler)i

Yazar(lar)ın ad(lar)ı ve soyad(lar)ı küçük, koyu ve eğik olmadan yazılmalı; yazar(lar)ın görev yaptığı kurum(lar), anabilim dal(lar)ı ve şehir(ler) ile kurumsal e-posta adres(ler)i belirtilmelidir.

Örnek: Osman Kara\*

\*Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Prof. Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Tefsir. Erzurum/Turkey ([okara@nku.edu.tr](mailto:okara@nku.edu.tr)).

### Öz/ Abstract

Makalenin başında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden ve en az 120, en fazla 150 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özet bulunmalıdır. Öz/Abstract içinde, sadece makalenin yazılış sebebi (problematiks), yapılanlar (içerik) ve ulaşılan netice(ler) (sonuç) yer almalıdır. Bunların dışında hiç bir şey (kaynak, şekil, çizgi numarası vb.) yazılmamalıdır.

### Anahtar Kelimeler / Key Words

Anahtar kelimeler / Key Words, en az 5, en çok 8 sözcükten oluşmalı; makale içeriği ile uyumlu ve kapsayıcı olmalıdır. Anahtar kelimeler, yayının elektronik ortamda taranmasında, dizinlemesinde ve web ortamında arandığında bulunmasında büyük öneme sahiptir. Bu sebeple ilgili makaleyi doğru olarak yansıtan kavramlar seçilmelidir.

### Müellif Adlarının Yazımı

a. Şahıs isimleri metinde ilk geçtiği yerde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin şahıs maddesinde yer alan madde adı veya imlâ kuralları esas alınarak yazılır. Fahreddîn er-Râzî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî gibi.

b. Metinde adı geçen şahısların vefat tarihleri “(ö. Hicrî/Milâdi)” olarak ilk geçtiği yerde belirtilir: Ebû İshâk es-Saffâr (ö. 534/1139).

c. Özel isimlerin sonuna gelen hal ekleri, hemen isimden sonra yazılır.

Hatalı Yazım: “Saffâr (ö. 534/1139)’ın kelâm müdâfaası ...”.

Doğru Yazım: “Saffâr’ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...”.

d. Şahıs isimlerinde (kavram ve mezhep isimlerinde) geçen harekesiz ayn harflerinin hemze (') değil ayn (') olarak gösterilmesi gerekmektedir. Şu'be gibi.

e. Metinde veya dipnotlarda müellif ismi tek kelime ile yazılıyor ise harf-i tarif kullanılmaz.

Hatalı Yazım: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Doğru Yazım: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

f. “Gayın” ve “Kâf” harfinden sonra uzatma içeren şahıs ve eser isimlerindeki med, “â, î, û” olarak değil, “ā, ī, ū” şeklinde düz çizgi ile gösterilir.

Hatalı Yazım: Abdülkâdir. Gâyetü'l-merâm.

Doğru Yazım: Abdülkâdir. Gâyetü'l-merâm.

### Âyetlerin Yazımı

Âyet atıflarında âyet metni veya Türkçe'si çift tırnak içinde verilir, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde yazılır. Sûre adlarındaki "el-" takılarına ve uzatmalara (â) riayet edilir. Ayrıca âyet meâli italik değil, düz şekilde yazılır.

Örnek:

"İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl 8/2).

### **Hadislerin Kaynak Gösterimi**

Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta'da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî'de kitap adı ve bab numarası, Müsned'de cilt ve sayfa numarası verilir. Cilt numarasında Romen rakamı kullanılmaz.

Örnek:

Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 289.

Ebû Dâvud, Muvatta, "İlim",

Buhârî, "İlim", 12.

Müslim, "Ticârât", 45.

Alıntıların Yazımı

Üç satırdan az alıntılar çift tırnak ile metin içinde verilir. Alıntı içindeki alıntılarda ise tek tırnak kullanılır. Alıntı üç satırdan fazla ise ayrı paragraf halinde Book Antiqua 8 punto ile sayfanın sol tarafından 1 cm, sağdan ise 0,5 cm içerlek olarak yazılır, çift tırnak kullanılmaz.

### **Dipnot Yazımı**

Dipnotlarda, kaynak eserler Chicago atıf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır. Genel Kural olarak Dipnotlarda eser künye bilgileri VİRGÜL ile ayrılır. Aynı yazara ikinci kez atf yapıldığında eser adı a.g.e. veya a.g.m. şeklinde kısaltılmamalıdır. Dipnotlarda "Yayımları", Yay." şeklinde kısaltılır. Sayfayı ifade etmek üzere

“s.” kısaltması kullanılmaz. Cilt numarası, “c.” kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

Örnek:

**a. Tek yazarlı kitap:**

1. Talip Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yay., 2003), 15.

2. Özdeş, *Maturidi'nin Tefsir Anlayışı*, 15-16.

**b. İki yazarlı kitap:**

1. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 57.

2. Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 67-69.

**c. Üç ve daha çok yazarlı kitap:**

1. Bekir Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları* (İstanbul: MÜ İFAV Yay., 1998), 25.

2. Topaloğlu v.dğr., *İslam'da İnanç Esasları*, 36.

**d. Tercüme kitap:**

1. Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a*, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990), 11.

2. Dvornik, *Konsiller Tarihi*, 23.

**e. Kitap bölümü veya diğer kısımlar:**

1. Hişâm İbrahim Mahmud, “Mukaddime,” *Telhîşü'l-edille li-ḳavâ'idit-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhim Mahmûd (Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010), 1: 14.

2. Mahmud, “Mukaddime”, 1: 34.

**f) Osmanlıca ve Arapça eserler:**

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l- 'ulûm*, nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî (Kahire: Dârü'l-kütübî'lhadis, 1968), 3: 142.

2. Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde*, 2: 162.

#### g. Yazma eser:

1. Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî Keşşî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 1153, 77b.

2. Keşşî, *et-Temhîd*, vr. 79a.

#### h. Makale:

Derginin cilt ve sayı numarası var ise “*Dergi Adı Cilt no, Sayı no (Yıl): sayfa numarası*” şeklinde gösterilir: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20, sy. 1 (Haziran 2016): 44 gibi.

Derginin sadece sayı numarası var ise, “*Dergi Adı Sayı no (Yıl): sayfa*” şeklinde gösterilir: *Ulûm Dergisi* 3 (Bahar 2016): 44-45 gibi.

Cilt kısaltması dergilerde “c.” kullanılmaz.

Örnek:

1. Adem Çiftci, “İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23.

2. Çiftci, “Suça Teşebbüsten Vazgeçme,” 23.

#### ı. Online makale:

1. Ramazan Altıntaş, “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 411, erişim 22 Şubat 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

2. Altıntaş, , “Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu”, 17.

#### i. Ansiklopedi maddesi:

1. Ömer Faruk Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay., 1989), 416.



2. Akün, “Âlî Mustafa Efendi”, 416.

**j. Tez:**

1. Abdullah Demir, “Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi” (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014), 122.

2. Demir, “Zâhid es-Saffâr’ın Kelâm Yöntemi”, 22.

**Kaynakça Oluşturma:**

Kaynakça da, Chicago atf ve referans stiline (The Chicago Manual of Style) aynen uygun yazılmalıdır. Genel Kural olarak Kaynakçalarda eser künye bilgileri NOKTA ile ayrılır. Kaynakçada, “Yayımları”, Yay.” Şeklinde kısaltılmadan tam olarak yazılır. Sayfayı ifade etmek üzere “s.” kısaltması kullanılmaz. Cilt numarası, “c.” kısaltması kullanılmadan yazılır: 8: 213 gibi.

Örnek:

**a. Tek yazarlı kitap:**

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. nşr. Angelika Brodersen. 2 cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-İlmânî li-ebhâsi's-Şarkıyye, 1432/2011.

**b. İki yazarlı kitap:**

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941–1945*. New York: Knopf, 2007.

**c. Üç ve daha çok yazarlı kitap:**

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi. *İslam'da İnanç Esasları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

**d. Tercüme kitap:**

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a*. trc. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1990.

**e. Kitap bölümü veya diğer kısımlar:**

Mahmud, Hişam İbrahim. "Mukaddime". *Telhîşü'l-edille li-ķavâ'idi't-tevhîd* içinde, thk. Hişâm İbrâhîm Mahmûd, 1: 5-44. Kahire: Dâru's-Selâm, 1431/2010.

**f) Osmanlıca ve Arapça eserler:**

Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*. nşr. Abdülvehhâb Ebü'n-Nûr-Kâmil Kâmil Bekrî. 3 cilt. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-hadis, 1968.

**g. Yazma eser:**

Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. *et-Temhîd fi beyânî't-tevhîd*. Şehit Ali Paşa, 1153: 1a-217b. Süleymaniye Ktp.

**h. Makale:**

Çiftci, Adem. "İslam Ceza Hukukunda Suça Teşebbüsten Vazgeçme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, sy. 1 (Haziran 2015): 23-46.

**1. Online makale:**

Altıntaş, Ramazan. "Naslar Karşısında Aklın Değerse Durumu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 1, sy. 1 (2003): 11-20. Erişim 22 Şubat 2016. <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

**i. Ansiklopedi maddesi:**

Akün, Ömer Faruk. "Âlî Mustafa Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 416-417. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

**j. Tez:**

Demir, Abdullah. "Ebû İshâk Zâhid es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi". Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2014.

**Kısaltmalar**

a.mlf.	Aynı müellif
b.	Bin, ibn
Bk. / bk.	Bakınız

c.	Cilt
trc.	Çeviren, tercüme eden
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
Krş. /krş.	Karşılaştırınız
Ktp.	Kütüphanesi
m.ö.	Milâttan önce
m.s.	Milâttan sonra
nr.	Numara
nşr.	Neşreden, Tahkik eden
MS	Manuscript
ö.	Ölüm, vefat tarihi
s.	Sayfa
sy.	Sayı
t.y.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
v.dğr.	Ve diğerleri, diğer neşredenler
vr.	Varak
Yay.	Yayınları
y.y.	Yayıncı yok

vr.	Varak
Pub.	Publications
s.n.	Sine nomine (without the name of publisher)



## Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (June - December). Deadline to send articles for the June issue is 30<sup>th</sup> of May, and for the December issue the deadline is 30<sup>th</sup> of September. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the Chicago style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

8. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).

9. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.

11. Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6<sup>th</sup> article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

### **Article Writing Rules**

The writings prepared for the publication in the journal have to be written in a page size of 17x24 in Microsoft Office Word program, and with the font "Book Antiqua", in "font size 11" and in "single" line spacing. The margins of the text should be adjusted to 3,5 cm at the top, 3,5 cm at the

bottom, 1,75 cm on the left and 1,75 cm on the right, and the binding margin should be 0 cm; paragraph spacing should be arranged to 6 nk in the front. The footnotes should be arranged to have the same format, in "font size 8", "single" line spacing and the first line should have "hanging indents of 0,5 cm".

### **Titles**

At the beginning of the article, there must be titles both in Turkish and English. The titles should be as short as possible and able to reflect the subject. The titles should be formed as "1. 2. 3.; 1.1., 1.2.; 1.2.1." using a number and a full stop after the number. The first letters of the titles must be in capital and the titles must be written in bold. For example; "Introduction; 1. The Importance of Kalam; 2. The Justification of Kalam; Conclusion; Bibliography".

### **Name(s) and Address(es) of the Author(s)**

Name(s) and surname(s) of the author(s) should be written lower case letters, not in bold or italic, the institution(s) where the author(s) work, the name(s) of department(s), city or cities and institutional e-mail address(es) should be stated.

For example: Osman Kara\*

\*Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.

Prof. Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology, Department of Tefsir. Erzurum/Turkey ([okara@nku.edu.tr](mailto:okara@nku.edu.tr)).

### **Abstract**

At the beginning of the article, there must be abstracts in Turkish and in English, which consist of at least 120 and at most 150 words. Within the abstract only the reason of writing the article (problematics), what is done (the context) and the obtained results (conclusion) must take part. Nothing should be included in the abstract apart from these (like sources, images, chart numbers etc.)



## Key Words

Key Words must consist of at least 5, at most 8 words; and they must be appropriate to the content of the article and inclusive. Keywords are of great importance as they help scanning of the publication in electronic media, indexing and as they help the study to be found. Therefore, concepts, which directly reflect the related articles, must be chosen.

## Writing of the Authors' Names

a. In the first place they are mentioned within the article, the names of people are written basing on the article name and spelling rules in the Turkish Religious Foundation Islam Encyclopedia's people specification. For example; Fakhr al-din al-Razi, Imam al-Haramayn al-Juwayni.

b. The dates of death for the mentioned people are stated in the first place they are mentioned as "(d. Hagera/Gregorian)": Abu Ishaq al-Saffar (d. 534/1139).

c. Suffixes that come after the proper noun, is used next to the noun.

Wrong Spelling: "Saffâr (ö. 534/1139)'ın kelâm müdâfaası ...". "Saffar(d. 53/1139)'s defense of kalam)".

Correct Spelling: "Saffâr'ın (ö. 534/1139) kelâm müdâfaası ...". "(Saffar's (d. 53/1139) defense of kalam)".

d. The vowel points for the letter ayn used in people's names (notion and sect names) must be shown as ayn ('), not as al-hamzah ('). For example; Şu'be.

e. If the name of the author is written in one word in the text and footnotes, the harf-al-ta'rif is not used.

Wrong Spelling: er-Râzî, es-Saffâr, el-Gazzâlî.

Correct Spelling: Râzî, Saffâr, Gazzâlî.

f. The med (elongation) in the person and study names after the letters "Ghayn" and "Kaph" is shown as "â, î, û", not as "â, î, û".

### **The Writing of Verses of the Quran**

In the references of verses, the text of the verse or the Turkish translation is given in double quotes and the numbers of surah and verse are given inside the brackets, not in the footnotes. The “el-” prefixes and elongations (â) are abided. Moreover, the translation of the verse is written in straight form, not in italic.

For example;

“İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer” (el-Enfâl 8/2).

“The believers are only those who, when Allah is mentioned, their hearts become fearful, and when His verses are recited to them, it increases them in faith; and upon their Lord they rely -” (al-Anfal 8/2).

### **Referencing to the Hadiths**

While referencing from the Kutub al-Sittah, a comma is used after the names Bukhari, Muslim, Tirmidhi, Nasa’i and after this comma the name of the book and the hadith numbers are given, while in Bukhari, Tirmidhi and Nasa’i the book name and bab (part) numbers, and in Musnad the volume and page numbers are given after the comma. Roman numbers are not used for volume numbers.

For example:

Ahmed b. Hanbel, Musnad, 4: 289.

Abu Dawood, Muvatta, “Scholarship”,

Bukhari, “Scholarship”, 12.

Muslim, “Scholarship”, 45.

### **Writing the Quotations**

The quotations in less than three lines are given with double-quotes inside a text. For quotations inside these quotations, single quotes are used. If the quotation is more than three lines, it is written in Book Antiqua, font size

8, with 1 cm margin on the left part of the page and 0,5 cm on the right part of the page, double-quotes are not used.

### Writing Footnotes

In the footnotes, the references must be written exactly in accordance with Chicago attribution and Reference style (The Chicago Manual of Style). As a general rule, the copyright information of the work is separated with a COMMA in the footnotes. When the same author is referenced for a second time, the name of the work should be abbreviated as a.g.e. or a.g.m. In the footnotes “Publication” is abbreviated as “Pub.” The abbreviation “p.” cannot be used to mean the page. The volume number is written without using the abbreviation “v.”

For example: 8: 213.

a. Books with One Author:

1. Talip Özdeş, Tafsir Understanding of al-Maturidi (Istanbul: İnsan Pub., 2003), 15.
2. Özdeş, Tafsir Understanding of al-Maturidi, 15-16.

b. Books with Two Authors:

1. Bekir Topaloğlu and İlyas Çelebi, Dictionary of Kalam Terms (Istanbul: İSAM Pub., 2010), 57.
2. Topaloğlu ve Çelebi, Dictionary of Kalam Terms, 67-69.

c. Books with Three or More Authors:

1. Bekir Topaloğlu et. al., Belief Principles in Islam (Istanbul: MÜ İFAV Pub., 1998), 25.
2. Topaloğlu et. al., Belief Principles in Islam, 36.

d. Translated Books:

1. Francis Dvornik, History of Councils, from İznik to the 2nd Vatican, trc. Mehmet Aydın (Ankara: Turkish Historical Association Publications, 1990), 11.

2. Dvornik, History of Councils, 23.

e. Chapter of a book and other parts

1. Hisham Ibrahim Mahmoud

1. Hisham Ibrahim Mahmoud, in "Muqaddimah". Talhithul edillah li qawaid at-tawheed, ed. Hisham Ibrahim (Cairo: Daar as-Salam, 1431/2010), 1: 14.

2. Mahmoud, "Muqaddimah", 1: 34.

f. Works in Arabic and Ottoman:

1. Taşköprizâde Ahmed Efendi. Miftah as-Saadah and Misbah as-Siyadah fi mevzuat al- ulûm. ed. Abd al-Wahhab Abu'n-Noor-Kamil Bekri (Cairo: Dârü'lkütübî'l-hadis, 1968), 3: 142.

2. Taşköprizâde Ahmed Efendi. Miftah as-Saadah, 2: 162.

g. Manuscripts:

1. Keşşî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid es-Sâlimî. et-Tamhid fi bayanit Tawheed, Süleymaniye Lib., Şehit Ali Pasha, 1153: 1a-217b.

2. Keşşî, at-Tamhid, p. 79a.

h. Article:

If the Journal has a volume and issue number, it is written as "Name of the Journal Volume Number, Issue number (Year): Page number of the Journal

For example

Journal of Ilahiyat researches 20, p. 1 (June 2016): 44.

If the Journal has only issue number, it is written as "Name of the Journal Issue number (Year): page" .: For example Ulûm Journal 3 (Spring 2016): 44-45.

For the abbreviation of volume “v.” is not used in journals.  
For example:

1. Adem Çiftci, “Attempt to Stop Crime in The Islamic Criminal Law”. Cumhuriyet University Journal of Theology Faculty 19, no. 1 (June 2015): 23.

2. Çiftci, “Attempt to Stop Crime in The Islamic Criminal Law” 23.

1. Online article:

1. Ramazan Altıntaş. “Value by Mind About the Sayings of the Prophet”. Journal of Kalam Studies 1, no. 1 (2003): 411, accessed 22 February 2016, <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/kader/article/view/1076000016>.

2. Altıntaş, “Value by Mind About the Sayings of the Prophet”, 17.

i. Articles of an Encyclopedia:

1. Ömer Faruk Akün, “Âli Mustafa Efendi”, Turkish Religious Foundation Encyclopedia,

v. 2 (Ankara: TDV Pub., 1989), 416.

2. Akün, “Âli Mustafa Efendi”, 416.

j. Dissertation:

1. Abdullah Demir, “The Kalam Method of Abu Ishaq al Zahid as-Saffar”. (PhD Dissertation, Cumhuriyet University, 2014), 122.

2. Demir, “The Kalam Method of Zahid as-Saffar”, 22.

Writing Bibliography:

The bibliography must also be written according to the Chicago Manual of Style’s rules of reference.

As a general rule the identification tags of the works are separated by a FULL STOP.

In the bibliography the “Publications” is written in its full form, not in abbreviations as “Pub.”.

To state the page the “p.” abbreviation is not used. The volume number is written without using the abbreviation “v.” such as 8: 213

For example:

a. Books with one author:

Saffar, Abu Ishaq Ibrahim al-Zahid. *Talhithul edillah li qawaid at-tawheed*. ed. Angelika

Brodersen. 2 volumes. Beyrout: al mahedul almani li-ebhasi ash-sharkiyah, 1432/2011.

b. Books with two authors:

Ward, Geoffrey C., and Ken Burns. *The War: An Intimate History, 1941-1945*.

New York: Knopf, 2007.

c. Books with Three or More Authors:

Topaloğlu, Bekir, Y. Şevki Yavuz and İlyas Çelebi. *Belief Principles in Islam*. İstanbul:

Marmara University Faculty of Theology Foundation Publications, 1998.

d. Translated Book:

Dvornik, Francis. *History of Councils, from İznik to the 2nd Vatican*. tr. Mehmet Aydın.

Ankara: Turkish Historical Association Publications, 1990.

e. Part of a Book or Other Parts:

Mahmoud, Hisham Ibrahim. In “*Muqaddimah*”. *Talhithul edillah li qawaid at-tawheed*,

ed. Hisham Ibrahim Mahmoud, 1: 5-44. Cairo: Daar as-Salam, 1431/2010.

## Abbreviations

Id	The same person
b.	Bin, ibn
See	Please, see
vol.	Volume
Translated by	Translator
DİA	Turkish Religious Foundation Encyclopedia
DİB	Directorate of Religious Affairs
ed.	Editor
Hz.	Hazreti
cf.	Compare
Lib.	Library
BC	Before Christ
AD	Anna Domini
no.	Number
ed.	Editor
MS	Manuscript
d.	Died, date of death
p.	Page
no.	Issue
nd	No date
etc.	Et cetera
ff.	and following
et al.	And other people

vr.	Varak
Pub.	Publications
s.n.	Sine nomine (without the name of publisher)